

ENFOQUE TEMÁTICO 2025-1

FIL696 Seminario sobre problemas filosóficos 6

Profesora: Cecilia Monteagudo

Horario: martes de 3 a 7pm.

Enfoque temático:

El curso se propone abordar el problema filosófico de la *comprensión*. Se tomará como bibliografía principal la obra *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* (1960) de Hans-Georg Gadamer (1900-2002), la misma que hace del '*fenómeno de la comprensión*' su tema principal y que intenta pensarlo *más allá de las inhibiciones ontológicas del concepto científico de la verdad*. Es decir, la pregunta filosófica que plantea su obra es una pregunta que interpela al conjunto de la experiencia humana del mundo y de la praxis vital.

La lectura de esta obra se complementará con la de otros textos tardíos del mismo autor, donde dicho problema es abordado, tanto desde el giro ontológico lingüístico propio de la reflexión gadameriana, como desde la concepción de la hermenéutica como filosofía práctica, y el arte de escuchar al 'otro' y no tener la razón a toda costa.

Este posicionamiento de Gadamer de crítica al paradigma moderno nos permitirá al final del curso poner en diálogo al concepto gadameriano de *comprensión* con el concepto de *resonancia* de Harmut Rosa (1965). Concepto que busca afrontar la problemática de la aceleración y alienación de nuestra tardomodernidad, y que plantea una perspectiva relacional entre el ser humano y el mundo, además de hacer de la escucha una estructura ontológica fundamental.

El seminario tendrá una etapa inicial en la que se mostrará de qué modo la hermenéutica filosófica de Gadamer, que intenta pensar el '*fenómeno de la comprensión*' *mejor de lo que lo ha hecho el paradigma moderno*, emerge de un debate con la hermenéutica tradicional y de la recepción crítica de algunas problemáticas fenomenológicas y heideggerianas. Luego se procederá a una lectura de la obra señalada en la que se considerarán como temas transversales los siguientes: (1) La rehabilitación del arte como experiencia de la verdad y su carácter de modelo para iluminar el '*fenómeno de la comprensión*', (2) La historicidad como principio de la comprensión y la tradición como horizonte de nuestra vida interpretante. (3) El giro lingüístico de la hermenéutica filosófica y su dimensión dialógica y especulativa (articulación entre ser, lenguaje y comprensión), (4) La hermenéutica filosófica como filosofía práctica y el carácter filosófico de las ciencias del espíritu como formas de revertir el objetivismo y la alienación de la cultura contemporánea.

En la última parte del curso después de ofrecer una panorámica general de las principales críticas planteadas a la perspectiva gadameriana sobre el '*problema de la comprensión*' (Habermas, Derrida, Vattimo), y de los acercamientos que cabe plantear entre dicha perspectiva y representantes de la filosofía anglosajona (Wittgenstein, Davidson y Rorty), tendremos una especial atención desde Gadamer al ya mencionado concepto de '*resonancia*' de Harmut Rosa, procedente de la Teoría Crítica.

FIL716 Seminario sobre temas de historia de la Filosofía 2

Profesor: Raúl Gutiérrez

Horario: jueves de 3 a 7pm.

Enfoque temático:

A diferencia de la filosofía moderna que distingue entre mal natural, mal moral y mal metafísico (Leibniz), la Antigüedad pagana y cristiana examina el problema como uno solo, pues, en última instancia, los dos primeros remiten a una explicación metafísica. El problema se plantea, además, en el horizonte de la concepción de un principio esencialmente bueno – lo Uno/Bien o Dios -, y, por lo tanto, lleva a la pregunta por el origen del mal y, de ese modo, al denominado problema de la teodicea, es decir, el de la justificación del mal en el mundo si se da por supuesta la bondad esencial y absoluta del principio. Así pues, la pregunta por el mal está directamente ligada a la pregunta por su origen. Pues bien, optando más bien por una consideración sistemática más que histórica del tema, se puede establecer una secuencia en la concepción del mal en Plotino, Proclo y Agustín. Común a todos ellos es la concepción del mal como carencia, pero mientras que el primero lo concibe como “carencia total” (Enéada I 8. 5. 6), en confrontación con Plotino, el segundo lo entiende también como carencia, pero no como una carencia total, y, finalmente, Agustín dice que “malum non esse nisi privationem boni usque ad quod omnino non est” (Conf. III 7. 12). Sin embargo, como a menudo en la historia de la filosofía, la fuente, en este caso con frecuencia mencionada pero pocas veces examinada, es Platón. Así pues, la primera parte del seminario estará dedicada al examen del tema en diversos diálogos platónicos (no hay uno exclusivamente dedicado al tema). Dada la enorme influencia del Areopagita en el medioevo y su decisiva recepción de la doctrina de Proclo, examinaremos también su concepción del mal. En las dos últimas sesiones nos acompañará el profesor Bernhard Uhde (Freiburg i. Br.).

FIL717 Seminario sobre temas de historia de la Filosofía 3

Profesora: Fernando Martín de Blassi

Horario: viernes de 3 a 7pm.

El eje transversal del curso descansa sobre la base de los conceptos griegos originarios de αἰών, χρόνος y καιρός. El análisis teórico-filológico de estos vocablos permite reconocerlos, por cierto, como claves fundamentales de acceso a la comprensión de un preguntar, que la reflexión filosófica perteneciente a la Antigüedad clásica y a la temprana Época Media plantea con respecto a la naturaleza propia del tiempo como “imagen móvil de la eternidad (εἰκὼν¹ κινητὸς² τις αἰώνος)”.³ Por su parte, la investigación acerca del tiempo, que Aristóteles exhibe en *Physica* IV, 10-14, ha sido valorada como una pieza relevante dentro de su filosofía natural, en la medida en que configura un texto canónico dentro de la historia general del *amor Sapientiae*, cuya importancia difícilmente podría ser exagerada.⁴ Tanto Platón como Aristóteles dilucidan una serie de axiomas, pronunciados otrora en relación con el modo especulativo y vinculante de aprender la naturaleza (φύσις) en virtud de una actitud contemplativa (θεωρία). Dicha actitud busca a su vez dar con la verdad de lo evidenciado (ἀλήθεια) en y por la reflexión (λέγειν), toda vez que atiende a sus causas fundamentales (αιτίαι) y, en rigor, al fin (τέλος) por el que todo movimiento encuentra un sosiego cabal (ἡσυχία) allende el cumplimiento de la experiencia.

De allí en adelante la *ratio* de tiempo implica, entonces, una *distentio*,⁵ “en el sentido no de dispersión [...] sino de tensión dinámica, de despliegue, de contracción y descontracción”.⁶ El *animus* constituye el origen propiamente dicho del tiempo,⁷ i. e., el núcleo generativo de lo presente, lo pasado y lo futuro; sus disposiciones habituales atañen, respectivamente, a la atención, el recuerdo y la esperanza.⁸ E. Albizu sostiene que Agustín de Hipona despliega así la

¹ εἰκών: Nom., fem., sing., jónico poético, cf. H.-G. Liddell, R. Scott & Jones (=LSJ), *A Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press / New York: Oxford University Press, 1996), s. v. cit.

² κινητός: en este *locus*, se trata de un adj. fem., cf. LSJ, s. v. cit.

³ Cf. *Timaeus* 37 d: “Como en efecto este es un universo eterno, [el demiurgo] intentó que este universo fuera de ese modo en la medida de lo posible. Pero dado que la naturaleza del viviente era eterna, no podía adaptarla completamente a lo generado. Entonces se propone hacer una imagen móvil de la eternidad, y, a la vez que ordena el cielo, hace de la eternidad que permanece en unidad una imagen eterna que avanza según el número, a la que precisamente denominamos «tiempo» (καθάπερ οὖν αὐτὸς τυγχάνει ζῆν ἀΐδιον οὖν, καὶ τόδε τὸ πᾶν οὕτως εἰς δύναμιν ἐπεχείρησε τοιοῦτον ἀποτελεῖν. ή μὲν οὖν τοῦ ζήνου φύσις ἐτύγχανεν οὖσα οἰώνιος, καὶ τοῦτο μὲν δὴ τῷ γεννητῷ παντελῶς προσάπτειν οὐκ ἦν δυνατόν·εἰκὼν δ' ἐπενόει* κινητόν τινα οἰώνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἄμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰώνος ἐν ἐνὶ κατ' ἀριθμὸν ιούσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον οὖν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν)”. *ἐπινόει (WY 1812 A² Pr. Philop.): ἐπενόει (AF Simpl. Stob.). Para la referencia del texto griego crítico, se sigue la ed. de J. Burnet, *Platonis opera* (Oxford Clarendon Press, vol. 1: 1900, vol. 2: 1901, vol. 3: 1903, vol. 4: 1902, vol. 5: 1907); asimismo, se ha cotejado la versión del fragmento con la meritoria ed. bilingüe de Zamora Calvo, J. M^a, *Platon. Timeo*, notas a la trad. y anexos de L. Brisson (Madrid: Abada Editores, 2010).

⁴ Cf. Aristóteles, *Física. Libros III-IV*, trad., intr. y com. de A. Vigo (Buenos Aires: Editorial Biblos, 1995), 232-233, ad 217b 29.

⁵ Cf. Agustín de Hipona, *Confessiones* XI, XXIII, 30: “Veo, pues, que el tiempo es cierta distensión (Video igitur tempus quamdam esse distentionem)”. Se siguen las ed. críticas de P. Knöll (ed.), CSEL 33 (Praga/Viena/Leipzig, 1896) y de L. Verheijen (ed.), CC, *Series Latina* 27 (Turnhout: Brepols, 1981). Disponibles en línea:

https://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost05/Augustinus/aug_c000.html

Asimismo, han sido tenidas en cuenta las siguientes versiones: San Agustín, *Obras*, t. II: “Confesiones” (Madrid: B.A.C., 1946) y : Saint Augustin, *Oeuvres*, I: “Les confessions”, précédées de “Dialogues philosophiques”, éd. publiée sous la direction de L. Jerphagnon avec, pour ce volume, la collaboration de S. Astic *et al.*(Paris: Gallimard, 1998).

⁶ Cf. S. Agustín, *Confesiones*, est. prel., trad. y notas de S. Magnavacca (Buenos Aires: Losada, 2011), p. 354, n. 43.

⁷ *Conf. XI, XVII, 36*: “En ti, espíritu mío, mido los tiempos (In te, anime meus, tempora metior)”.

⁸ *Conf. XI, XVIII, 37*: “Pero, ¿cómo disminuye o se consume el futuro, que aún no es, o cómo se acrecienta el pasado, que ya no es, sino porque en el espíritu, que realiza esa acción, hay tres cosas? En efecto, el espíritu espera, atiende y recuerda (Sed quomodo minutur aut consumitur futurum, quod nondum est, aut

“experiencia metafísica del tiempo” *qua* diluirse de una concentración primera.⁹ Procesión cuya imagen arquetípica estriba en la de la fuente (*πηγή*), que ya encuentra en las *Enéadas* de Plotino una formulación tan nítida como adecuada, conviene a saber: la del progresivo difundirse de la vida boniforme, sin por ello abandonarse en la multiplicidad de los seres que participan de ella.¹⁰ A propósito de esta aseveración, Plotino aduce lo siguiente:

O mejor, sí lo es: es una maravilla cómo la multiplicidad de la vida provino de la no-multiplicidad y cómo la multiplicidad no habría existido si no existiera lo anterior a la multiplicidad, lo cual no era multiplicidad. La razón de ello es que el principio no se fracciona en el todo; de haberse fraccionado, habría destruido a la vez el todo, y este ya ni siquiera se habría originado si su principio no permaneciera en sí mismo siendo distinto de aquel.¹¹

Como existe por obra de una conversión (*έπιστροφή*), el ser de la inteligencia unitaria es inseparable de su amor por el Uno-Bien. Por esta razón, algunos estudiosos prefieren denominar *espíritu* al *voūç* plotiniano,¹² “para indicar que se trata de una inteligencia que, en cuanto tal, *no es*, sino que *tiene ser*”.¹³ El espíritu es un todo plenamente inteligible a la luz de la belleza, cuyo elemento propio es la interioridad vuelta sobre sí, a diferencia de la interioridad del alma, vinculada con lo exterior a ella.¹⁴ Se trata de una hipóstasis que, en virtud de esa misma interioridad suya no está, como el alma, en el ámbito del tiempo, sino que se identifica con la eternidad, que no es un tiempo infinito sino la ausencia de devenir, es decir, el fundamento mismo de la existencia de todo transcurrir: “Y por eso tampoco está en el tiempo sino fuera de todo tiempo. El tiempo se va espaciando constantemente, mientras la eternidad permanece fija en un mismo punto y, aspirando en virtud de una potencia eterna, domina y sobrepasa el tiempo”.¹⁵

El parentesco semántico entre *inteligencia* y *espíritu* se ve confirmado, a su vez, por el significado del término latino *mens*, que se relaciona con el de *intellectus* y comprende, por

quomodo crescit praeteritum, quod iam non est, nisi quia in animo, qui illud agit, tria sunt? Nam et exspectat et attendit et meminit)”.

⁹ Cf. E. Albizu, “Esquemas de tiempo”, *Letras* 48, 84-85 (1976): 28.

¹⁰ Cf. F. Martin De Blassi, “La potencia desasosegada del alma (*πολυπράγμων*) como difusión de la vida en la diferencia relativa de eternidad y tiempo”, en su *La novedad del pensamiento metafísico de Plotino* (Santiago de Chile: Universidad Gabriela Mistral, 2024), Parte II: *ΠΡΟΟΔΟΣ*, cp. III, 157-196.

¹¹ Cf. Plotino, III 8 [30], 10, 14-19: “Η καὶ θαῦμα, πῶς τὸ πλήθος τῆς ζωῆς ἔξ οὐ πλήθους ἦν, καὶ οὐκ ἦν τὸ πλήθος, εἰ μὴ τὸ πρὸ τοῦ πλήθους ἦν ὁ μὴ πλήθος ἦν. Οὐ γάρ μερίζεται εἰς τὸ πᾶν ἡ ἀρχή· μεριθεῖσα γάρ ἀπόλεσεν ἄν καὶ τὸ πᾶν, καὶ οὐδὲ' ἂν ἔτι γένοιτο μὴ μενούσης τῆς ἀρχῆς ἐφ' ἔαντης ἑτέρας οὖσης”. Para las referencias a los lugares enéadicos se sigue la ed. crítica del texto griego, preparada por P. Henry & H.-R. Schwyzer, en sus tiradas tanto *maior*: *Plotini opera* (Leiden: Brill, vol. 1: 1951, vol. 2: 1959, vol. 3: 1973) como *minor*: *Plotini opera* (Oxford University Press, vol. 1: 1964, vol. 2: 1977, vol. 3: 1982 (ed. minor)). Se cita directamente según el documento fijado por esta última, dado que incorpora adendas y *corrígenda* a la primera. Para la traducción española, se ha tenido presente la elaborada por J. Igal Alfaro, *Porfirio: Vida de Plotino y Plotino: Enéadas I-II, III-IV, V-VI*, introd., trad. y notas de — (Madrid: Gredos, vol. 1: 1982, vol. 2: 1985, vol. 3: 1998).

¹² Tal es así que, para traducir la palabra *voūç*, P. Hadot apela al término de “Esprit”, cf. Plotin, *Traité* 38 (VI 7), introd., trad., commentaire et notes par --- (Paris: Cerf, 1988). Por su parte, W. Beierwaltes emplea el vocablo “Geist”, cf. *Über Ewigkeit und Zeit* (*Enn. III* 7) (Frankfurt a. M.: Klosterman, 1967, 1981³); W.-R. Inge (1919, I: xvi), la voz “Spirit”, cf. *The Philosophy of Plotinus*, vol. I-II (London: Longmans, 1948³) y V. Cilento, el termino “Spirito”, cf. *Plotino. Paideia antigostica. Ricostruzione d'un unico scritto da Enneadi III 8, V 8, V 5, II 9* (Firenze: Felice le Monnier, 1971).

¹³ H. Boeder, “¿Por qué motivo ser del ente?”, *In officium Sapientiae. Antología de textos filosóficos*, vol. I, trad., notas y epílogo de M. Zubiria (Mendoza: UNCuyo-FFyL, 2017), 38, en línea: http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/8889/inofficium-sapientiae-i-corr-.pdf.

¹⁴ Cf. VI 5 [23], 10, 42-52.

¹⁵ Cf. VI 5 [23], 11, 14-18: “δὸλο οὐδὲ’ ἐν χρόνῳ, ἀλλὰ παντὸς χρόνου ἔξω, τοῦ μὲν χρόνου σκιδναμένου ἀεὶ πρὸς διάστασιν, τοῦ δ’ αἰώνος ἐν τῷ αὐτῷ μένοντος καὶ κρατοῦντος καὶ πλείονος ὄντος δυνάμει ἀιδίῳ τοῦ ἐπὶ πολλὰ δοκοῦντος ιέναι χρόνον”.

tanto, un conocimiento más íntimo que el de la *ratio*.¹⁶ El Hiponense caracteriza la *mens* como la sede superior del alma racional, puesto que su visión adhiere a los inteligibles y a Dios. Por este motivo, *mens* es sinónimo de *animus* y de *spiritus*, al ser el vértice del alma que, sin necesidad de discurso, es iluminado por el Verbo divino.¹⁷ Por consiguiente, el sentido de *espíritu* que sustenta este excuso responde al acuñado por la tradición clásica. En la obra de Agustín, el concepto de marras cristaliza en tres significados fundamentales.¹⁸ Una primera acepción responde a la influencia porfiriana, según la cual el concepto de *spiritus* designa, poco más o menos, la memoria sensible, es decir, un intermediario inmaterial que es superior a la vida animal pero inferior al pensamiento (*mens*). Una segunda significación, más específica que la anterior, entiende que el sentido de *spiritus* se halla en consonancia con el de *animus* y de *mens*. Se trata de una facultad peculiar del hombre, que los animales no poseen en lo atinente al conocimiento racional. El espíritu, entonces, ataña a la dimensión pensante e inextensa, caracterizada por la inmaterialidad y la simplicidad de la mente. Es el ápice del alma, capaz de conocer los inteligibles y volverse uno mismo con ellos. El tercer aspecto que involucra el contenido de *spiritus* está relacionado directamente con la esencia divina, trascendente a la inteligencia humana. Esta última porta un vestigio o imagen del Creador y, por eso mismo, puede conocerlo pero nunca agotarlo.¹⁹ En definitiva, es posible citar una definición que no por extensa deja de precisar lo que quiere decir la palabra *espíritu*. El pasaje es elaborado por el neoplatónico cristiano Juan Escoto Eriúgena y dice lo siguiente:

El espíritu es una naturaleza incorpórea, en sí mismo una forma carente de materia. Cada espíritu, por cierto, ya sea de naturaleza discursiva ya sea de índole intelectual, en la medida en que existe, es por sí mismo informe. Si es cierto que se vuelve para contemplar su causa, esto es, el Verbo por el cual han sido creadas todas las cosas, [sólo] entonces adquiere su forma. De allí que el Verbo de Dios sea una forma de todos los espíritus, tanto de los discursivos cuanto de los inteligibles. Si, en cambio, hubiese un espíritu de índole irracional, de igual manera sería informe y sólo adquiriría una forma en virtud de las imágenes sensibles favorecidas por la fantasía.²⁰

De acuerdo con lo dicho, conviene advertir en primer lugar que, según las afirmaciones proferidas por el célebre estudioso H. D. F. Kitto,²¹ es una verdad de perogrullo sostener que, *stricto historicu sensu*, el pueblo griego antiguo, beneficiado por un intenso proceso civilizador, ha forjado una concepción absolutamente nueva de la esencia humana (*τὸ τι ἦν εἶναι, quidditas*),²² a la vez que ha mostrado, por vez primera, cuál debe ser la norma para la actividad

¹⁶ Cf. A. Ernout / A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine: histoire de mots* (París: Klincksieck, 1951), s. v. “inter, interus”: 558-560.

¹⁷ Cf. S. Magnavacca, *Léxico técnico de Filosofía Medieval* (Buenos Aires: Miño y Dávila, 2005), s. v. “mens”: 434-436.

¹⁸ Cf. É. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin* (París: Vrin, 1943), 53 ss.

¹⁹ En relación con este punto, G. Verbeke en *La evolución de la doctrina del pneuma del estoicismo hasta San Agustín* (Bilbao: Desclée, 1945), 543 sostiene que: “La religión judeo-cristiana debe ser considerada como el factor principal de la evolución de la pneumatología antigua en el sentido del espiritualismo, porque ha aplicado el término *pneuma* a la divinidad trascendente y al alma inmortal, lo que debía conducir lógicamente a la espiritualización de la noción”.

²⁰ PL CXXII, 474: “Spiritus est natura incorporea, forma per se atque materiae carens. Omnis enim spiritus, sive rationabilis sive intellectualis, sit, per se informis est. Si vere conversus fuerit ad causam suam, hoc est, ad Verbum per quod facta sunt omnia, tunc formatur. Est igitur una forma omnium spiritum, rationabilium, et intellectuallium, Dei Verbum. Si vero irrationalis spiritus sit, similiter informis est per seipsum, formatur tamen rerum sensibilium phantasiis”. Cf. J. Escoto Eriúgena, *Sobre las naturalezas (Periphyseon)*, introd., trad. y notas de L. Velázquez (Pamplona: EUNSA, 2007).

²¹ Cf. H. D. F. Kitto, “Capítulo I: Introducción”, en su: *Los Griegos*, trad. de D. L. Garasa (Buenos Aires: Eudeba, 2001, 1995¹⁸), 5-13.

²² Cf. S. Thomae de Aquino, *De ente et essentia*, cp. 1: “Et quia illud, per quod res constituitur in proprio genere vel specie, est hoc quod significatur per diffinitionem indicantem quid est res, inde est quod nomen essentiae a philosophis in nomen quiditatis mutatur. Et hoc est quod philosophus frequenter nominat *quod quid erat esse*, id est hoc per quod aliquid habet esse quid (Y como aquello por lo cual una cosa se

de aquella naturaleza, cuyo primado sustancial (*οὐσία*) radica sin género de duda en el cultivo de su espíritu (*νοῦς*), *i. e.*, en una función claramente reconocible por el hecho de que, frente al resto de las especies reales, el ser humano no sólo habita el mundo sino que también es capaz de comprenderlo intelectualmente. En este sentido, el acervo que Occidente hereda de las fuentes clásicas configura una cantera inagotable de virtualidades teóricas, cualitativamente infinitas, en materia de religión, de ciencia, de filosofía, de poesía, de música, de artes plásticas, de esquemas políticos, de formas económicas, en fin, de usos y costumbres circumscribidos a la vida ordinaria.²³ Ahora bien, no resulta inverosímil advertir que, en la sociedad de los de hogaño, a través de su marcada impronta globalista y tecnocrática, los componentes doctrinales de Grecia hayan sido escamoteados – cuando no, reemplazados – por otros simulacros de una eticidad francamente estéril, supeditada a los intereses de turno de la burocracia estatal e incapacitada por la diseminación infinita de una pluralidad que tiende más y más a languidecer por causa de los subterfugios ofertados en el sistema de mercado de un capitalismo rampante y voraz. Sin embargo, desde una consideración axial de los hechos, lo cierto es que el influjo heleno ha sabido animar ese coloso que es la cultura humana en todas sus diversas manifestaciones y ha propiciado concertarla, a su vez, con arreglo a un orden de disposición (*τάξις*), establecido a partir de un ideario capaz de ser expresado mediante la palabra *παιδεία*, entre otras tantas de un tenor análogo.

Ello es que, fiel al lema inscripto en el pronaos del templo de Apolo, en Delfos, cuya frase reza con el imperativo inmortal de: “Conócete a ti mismo (*γνῶθι σαυτόν / nosce te ipsum*)”,²⁴ la tradición clásica se orienta con denodado ahínco hacia el descubrimiento de las posibilidades inherentes al alma humana (*ψυχή*), de cuya vida (*ζωή*) el tiempo es su medida proporcional (*μέτρον*). Por consiguiente, el estudio de la racionalidad antigua se parece a una excursión asaz atractiva, cuyo periplo conduce retrospectivamente hacia el solar de la juventud espiritual de Occidente (*νόστος*) y hace que el pensamiento recale en esa *phorma mentis* singular. Los textos de antaño constituyen el principio y el fundamento del presente actual. De su enseñanza, abrevan tanto el concimiento como las leyes de conducta vigentes, que garantizan la justicia y el bien común en el proceder comunitario (*νόμοι*). Asimismo, la cosmología griega materializa eficazmente, a propósito del sentido de armonía,²⁵ la imagen incorpórea de los poderes superiores del reino de los astros. Por su parte, la noción primordial de una dignidad, basada en la libertad (*ἐλευθερία*) y en la autarquía de la *πόλις*, distingue *ab initio* a los helenos respecto de los otros pueblos vecinos. A raíz del sentido de *ἀρετή*, conservado luego en el adagio de la *aurea*

constituye en su propio género o especie es lo que significa por la definición, la cual indica lo que es la cosa [*quid est res*], de aquí se deriva que el nombre de esencia ha sido mudado por los filósofos en el nombre de *quididad*. Y esto es lo que el Filósofo [Aristóteles] – en el Libro VII de *Metafísica* – llama frecuentemente *quod quid erat esse*, o sea: esto por lo cual tiene que ser algo”. Se sigue la versión de Tomás de Aquino, *Del ente y de la esencia. Del reino*, trad. de L. Lituma P. y A. Wagner de Reyna (Buenos Aires: Losada, 2003), 16. Para las citas latinas digitalizadas de la *Opera Omnia Aquinatensis*, *vide* el sitio en línea: <https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>

²³ Cf. E. Nack y W. Wágner, *Grecia. El país y el pueblo de los antiguos helenos*, trad. de F. Payarols (Barcelona: Ed. Labor, 1966), 9-11.

²⁴ Tal como lo atestigua Platón en sus diálogos (*Protagoras* 343 a-b; *Charmides* 164 c 7-165 b 4), el precepto apolíneo que amonesta “conócete a ti mismo” (*γνῶθι σαυτόν, nosce te ipsum*) expresa una verdad compartida por los Siete Sabios, que hicieron ponerla como inscripción en el santuario de Apolo en Delfos. La tradición doxográfica atribuye la sentencia a Quilón (*DK I, 63, 25*) y, en otra variante, a Tales (*DK I, 64, 6-7*). La lista oriunda de Platón es la mención más antigua de los Siete, otra más extensa se registra en Diógenes Laercio, *VPh. I*. Además de la de Burnet (*vide n. 3*), se ha tenido a la vista las respectivas *editiones* de H. Diels / W. Kranz (=DK), *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Weidmann, Berlin, 1954-19567; repr. Dublin/Zurich: 1966); R. D. Hicks, *Diogenes Laertius. Vitae Philosophorum* (=VPh.) / *Lives of eminent philosophers* (London / New York: W. Heinemann / G. P. Putnam's sons, 1925; Loeb Classical Library).

²⁵ Cf. Heraclito, Fr. B 54 (DK): “ἀρμονίη ἀφανῆς φανερῆς κρείττων (la armonía invisible es mejor – superior – que la visible)”. Dentro de lo posible, se evita apelar a la forma habitual del nombre de “Heráclito” (con acento prosódico esdrújulo), en atención a la normativa que establecen J. Vicuña y L. Sanz de Almarza en su: *Diccionario de los nombres propios griegos debidamente acentuados en español* (Madrid: Ed. Clásicas, 1998).

mediocritas,²⁶ la Antigüedad griega tutela la πρᾶξις y ποίησις humanas, gracias a la capacidad netamente discursiva que se edifica mediante una labor diferenciadora de cuño argumental (διάνοια), al amparo por de pronto de la persuasión (πειθώ), como criterio de discernimiento válido para todo momento del discurso histórico (φρόνησις).²⁷ De allí que la tradición perenne del universo clásico haya sabido forjar la existencia humana en su condición propia, alejada por igual de la desmesura del déposta así como también de la masa homogénea y gregaria de los súbditos.

Siguiendo el hilo de estas afirmaciones, el presente curso está destinado a exponer, en sentido hermenéutico y crítico, un conjunto de saberes sistemáticos sobre los límites y alcances que conlleva la tríada semántica de αἰών, χρόνος y καιρός, elucidada de consumo por las posiciones de Plotino – quien revisa dialécticamente la definición aristótelica del tiempo como “número del movimiento según el antes y el después”²⁸ –, de Agustín de Hipona y de Juan Escoto Eriúgena. Entretanto, los aportes de tales contribuciones son asimilados y reinterpretados por autores más cercanos a la mentalidad contemporánea. Tal es el caso de los sendos capítulos que integran los volúmenes de *Tiempo y narración*, escrita por P. Ricoeur.²⁹

A lo largo de esa obra, Ricoeur trata de integrar los problemas de la filosofía después de la Modernidad y de sortear sus dicotomías. Heredero del legado noético procedente de una lista muy sugerente de autores antiguos y helenísticos (Aristóteles, Agustín de Hipona), modernos (Kant, Hegel) y contemporáneos (Husserl, Heidegger), el pensador francés intenta abrir nuevos modos de comprensión para las aporías legadas por la escisión sujeto-objeto. Una de ellas concierne a la cuestión acerca de la experiencia del tiempo. De la percepción del tiempo, se deriva el problema de la percepción del yo, asunto que en el pensamiento ricoeuriano no se soluciona por la vía de una reflexión puramente cognoscitiva del yo sobre sí mismo. La dificultad radica en que el origen del sentido que da unidad al *cogito* y al discurso temporal no se muestra con absoluta claridad a la conciencia ni tampoco a su facultad representativa. Escindido en la reflexión de sí mismo, el yo permanece como un existente real antes que como un sujeto de conocimiento. Esta dificultad lleva consigo la ausencia de aprehensión directa del sí-mismo.³⁰

La propuesta de Ricoeur debe entenderse en el contexto de un intento de desfundamentación del *cogito*.³¹ Esta pretensión lo aleja de la tradición de la filosofía de la conciencia interesada en encontrar el basamento de la actividad cognoscitiva. Epígono de la fenomenología, Ricoeur se distancia de ella pero también de la hermenéutica. Evitando el pensamiento de *recolección* de Gadamer y el pensamiento de *diseminación* de J. Derrida, Ricoeur no olvida las preguntas fundamentales que llevan aparejadas la discontinuidad del tiempo y la

²⁶ Cf. Horacio, *Carmen* II, 10: “Auream quisquis mediocritatem / diligit, tutus caret obsoleti / sordibus tecti, caret invidenda / sobrios aula (El que se contenta con su dorada medianía / no padece intranquilo las miserias de un techo que se desmorona, / ni habita palacios fastuosos / que provoquen a la envidia)”. Se apela a la ed. celeberrima de F. Klingner, *Q. Horatius Flaccus Opera* (Berlin: W. de Gruyter, 2008; *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana* 1225).

²⁷ Cf. Parménides, Fr. 1, 26-28: “χαῖρ·, ἐπεὶ οὐ τί σε μοῖρα κακή προύπεμπε νέεσθαι τήνδ’ ὄδόν, ἢ γὰρ ἀπ’ ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἔστιν, ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε· χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι (alégrate, porque de ningún modo una parca funesta te envió a recorrer este camino, que por cierto alejado de la huella de los hombres está, sino el derecho y la justicia; es necesario empero que todo lo sepas)”. Se cita de acuerdo con la benemérita ed. de M. Zubiria, *El poema doctrinal de Parménides*, texto griego, trad. y notas de — (Mendoza: UNCuyo-FFyL, 2016), en línea: https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/7654/elpoemadoctrinalparmenides.pdf

²⁸ Cf. Phys. 219b 1-2: “τοῦτο γάρ ἔστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὑστερόν”. Se tiene en cuenta la ed. de W.-D. Ross, *Aristotle's Physics*, revised text, intr. and comm (Oxford: Clarendon Press, 1936) y la trad. de Aristóteles, *Física*, introd., trad. y notas de G. R. de Echandía (Madrid: Gredos, 1982, 2007).

²⁹ Cf. P. Ricoeur, *Tiempo y narración I: configuración del tiempo en el relato histórico*, trad. de Agustín Neira (Buenos Aires: Siglo XXI editores, 2004); *Tiempo y narración II: configuración del tiempo en el relato de ficción*, trad. de Agustín Neira (Buenos Aires: Siglo XXI editores, 2008); *Tiempo y narración III: el tiempo narrado*, trad. de Agustín Neira (Buenos Aires: Siglo XXI editores, 2009).

³⁰ Cf. P. Ricoeur, “La primera aporía de la temporalidad: la identidad narrativa”, “La segunda aporía de la temporalidad: totalidad y totalización”, “La aporía de la inescrutabilidad del tiempo y los límites de la narración”, en su *Tiempo y narración III*, 94-1037.

³¹ Cf. P. Ricoeur, “El *cogito* se plantea”, “El *cogito* quebrado”, en su *Sí mismo como otro*, trad. de Agustín Neira (Buenos Aires: Siglo XXI editores, 2004), xv-xxviii.

imposibilidad de reconocer el yo. En esta encrucijada del pensamiento, la tarea de Ricoeur se aboca a integrar antagonismos legítimos y a hacerlos trabajar en su propia superación. Esto mismo es posible gracias a una simbiosis entre reflexividad e historicidad que, de algún modo, consiga eludir el antagonismo establecido entre el discurso científico y las ciencias del espíritu. Para Ricoeur, insistir en esta abierta dicotomía consolida definitivamente la oposición entre *comprender* y *explicar*. Se trata en rigor de saber si el juego del lenguaje que habla sobre la intención, el motivo y el fin debe separarse radicalmente del que alude al movimiento, la causa o el acontecimiento. Por eso, en *Tiempo y narración* se propone desarrollar una teoría del texto, de la narración en todas sus formas y de la innovación propiciada por la metáfora, a fin de instaurar un punto de contacto entre el modo propio de la comprensión y el de la explicación, en virtud de que explicar más es comprender mejor. Esto significa que la comprensión tiene el papel ineludible de situar y de acompañar la explicación. Esta última permite a la vez que la comprensión se desenvuelva analíticamente. Los protagonistas del escrito de Ricoeur son dos: el tiempo y, como consecuencia de la posibilidad de continuidad del tiempo, la identidad de un sujeto existente en y desde el mundo temporal.³²

En el marco de esta justificación, es dable colegir por tanto que los vestigios del patrimonio antiguo en torno al problema del tiempo perviven de modo fructífero, como un horizonte de miras del que son deudoras ciertas producciones contemporáneas cuando pretenden justipreciar el derrotero de algunas corrientes de pensamiento. En consecuencia, la referencia al legado clásico es no sólo pertinente sino también ineludible para deslindar uno de los tópicos más significativos en los que se ocupa hoy por hoy la indagación humanística, esto es, la temporalidad como carácter determinante de la experiencia humana.

³² M. Vega Rodríguez, “Tiempo y narración en el marco del pensamiento postmetafísico”, *Espéculo. Revista de estudios literarios* (Universidad Complutense de Madrid, 2001). <http://www.ucm.es/info/especulo/numero18/ricoeur.html>