



Universidad Autónoma Metropolitana

Unidad Iztapalapa

Ciencias Sociales y Humanidades

LA NATURALEZA HERACLÍTEA DEL CINE

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

P R E S E N T A:

HUGO VALDÉS SÁNCHEZ

ASESOR: EVODIO ESCALANTE BETANCOURT
LECTOR: JOSÉ JAVIER SÁNCHEZ POZOS

MÉXICO, D. F.

SEPTIEMBRE DE 2005



Universidad Autónoma Metropolitana

Unidad Iztapalapa

Ciencias Sociales y Humanidades

LA NATURALEZA HERACLÍTEA DEL CINE

**TESIS QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE LICENCIADO
EN FILOSOFÍA PRESENTA HUGO VALDÉS SÁNCHEZ**

**DR. EVODIO ESCALANTE
BETANCOURT**

DIRECTOR DE TESIS

**DR. JOSÉ JAVIER SÁNCHEZ
POZOS**

LECTOR DE TESIS

*A la memoria de mi padre,
primer pensador y gran cinéfilo de mi vida.*


Agradecimientos


A mis Teresas, por su amor y paciencia, y porque manteniéndose en pie, avivan la llama de mi alegría.

A mi Soledad, por ser mis ojos en el pasado y mis pies en el presente.

A Smita, por plasmar en la arena de mis días sus pasos junto a los míos; por ser mis ojos, mi voz más tierna y la raíz de mis mayores dichas durante el último año; pero, sobre todo, por el amor sin tregua que ha tenido a bien regalarme. Gracias, bebé. Te adoro.

A Don Víctor Jasso, sin cuyo fundamental apoyo este escrito aún viviría en mi cabeza.

A Juan de Dios Benítez, por el interminable y bienhumorado amparo de su buen juicio.

Al Prof. Evodio Escalante, por sembrar en mi pensamiento el germen de la reflexión estética; por su confianza y sus invaluables sugerencias.

Al Prof. Javier Sánchez Pozos, por cada una de las palabras que me ha dirigido; por su confianza, apoyo y respeto; por demostrarme que en el camino del pensar, la lógica, la ética y la estética van de la mano; pero sobre todo, por permitirme ver cuánta belleza y bondad pueden caber en un solo ser humano.

A la Profa. Guadalupe Olivares, por su impulso, confianza e inapreciables observaciones, y en especial, por el bien que hace a nuestra universidad.

Al Prof. Moisés Ladrón de Guevara, por su interés en mis proyectos y su encomiable humanidad.

Al Prof. Hernán Silva Bahamonde, por confiar en mis letras y dar impulso a mi escritura.

Al Dr. Alberto Patiño, por haberme prestado sus ojos cuando la oscuridad del abismo me devoraba, y haberme impulsado a construir este sueño que hoy comienza a cobrar vida.

A Itzel Valdés Castillo, por demostrarme que el amor más grande puede vivir en una bella y constructiva amistad.

A Fernando, Rubí, Gema y Antonio, por ser mis manos, mi boca y mis lagrimales, y hasta, a veces, mi hígado y mi columna vertebral. Ustedes saben de qué hablo. Gracias hermanitos.

A Christian, Marisol, Julio César y Hermes; a Jéser, Paquito, Alejandra y Yadira; a Daniel, Inti, Roberto y Rosita; a Gustavo, Humberto, Marco y Fabiola, y en general, a toda esa lista interminable de amigos y camaradas que en la UAM-I brotan como en el campo brotan las flores.

A Zuri, Marlet, Luz María y Maru; a Yanet, Elianeth, Jesy y Magáli, y en general, a toda esa lista interminable de flores que en la UAM-I brotan como brotan las amistades.

A Tania, Claudia Villa y José David; a Karla, Imelda, Marquitos y Pavel; al buen Juanchope, Karina y Uriel; a Wendy Machuca, Vicente Fragoso y Yesika; a todos ellos y los que me faltan, por su amistad de años, que es amistad de vida.

A aquella primera piedra que, cuenta la leyenda, fue la causa de que Echeverría posibilitara la creación de tan magnífica institución como es la UAM. Gracias a la piedra, y al no pecador que se permitió lanzarla.

Por último, a la UAM-I expreso mi reconocimiento más sincero y el más profundo agradecimiento a los que hacen de esta escuela el más entrañable hogar.

*Con respeto, admiración e indecible cariño:
Hugo Valdés Sánchez*



*La naturaleza heraclítica
del cine*



*La Natura es un templo donde vivos pilares
dejan salir a veces confusas palabras;
el hombre atraviesa por bosques de símbolos
que lo observan con miradas familiares*

Charles Baudelaire



Introducción



Dos objetivos definen y orientan nuestra presente investigación. El primero -el principal- podemos expresarlo del siguiente modo: *averiguar, utilizando herramientas filosóficas, cuál es la naturaleza del cine.*

El amable lector no deberá sorprenderse al encontrar largas cuartillas que sólo le hablen de filosofía y no de cine. Se trata, por así decirlo, de aterrizar el pensamiento filosófico en algo concreto -en este caso, en el arte cinematográfico-. Pero tal aterrizaje no es cosa fácil. Debemos, en primer lugar, virar nuestra mirada hacia atrás, hasta el pensamiento preplatónico, y encontrar en el origen de nuestra civilización los gérmenes del tipo de visión ontológica que dieron lugar, más de dos milenios y medio después, al nacimiento del cine.

Tales gérmenes los encontramos en la filosofía de Heráclito de Éfeso (550-480 a. C.), pensador famoso por la oscuridad de sus escritos y la esquivez de su carácter, y a quien la tradición ha querido encontrarle un opuesto: Parménides de Elea (540-470 a. C.). A éste último se le conoce, sobre todo, por su poema filosófico *Sobre la naturaleza*, donde la diosa de la Verdad -que no es otra que la Razón-, inicia al filósofo en los “misterios” del conocimiento.

Al pensamiento de Parménides de Elea nosotros oponemos el pensamiento de Protágoras de Abdera (481-411 a. C.), más bien que el de Heráclito, al cual quien situamos, más bien, en medio de los otros dos. Protágoras de Abdera es el más conocido de esos pensadores y profesionales de la filosofía llamados *sofistas*. Su frase más famosa, la del *Homo mensura*, la utilizamos en nuestro análisis bajo la categoría de fundadora del relativismo ontológico.

El pensamiento de estos filósofos, expresado en los escritos que han llegado a nosotros, es la base y origen de nuestra reflexión ontológica primaria -reflexión que presentamos en la Parte I de nuestro primer capítulo-. Sin embargo, es indispensable aclarar que no pretendemos erigir a la nuestra como la «interpretación correcta», ni mucho menos «verdadera» acerca de lo que estos filósofos pretendieron decir. Si en algún punto de nuestra argumentación, acusamos al «parmenídeo» de “dogmático”, no intentamos decir con ello que Parménides mismo lo haya sido. En realidad, la figura de lo «parmenídeo» y lo «protagórico» son, en nuestro discurso, poco menos que la caricaturización de los “vicios” en que una y otra filosofía incurre. Heráclito, Parménides y Protágoras, deberán ser vistos, pues, como «figuras», como «símbolos» que representan, cada uno, una particular de visión del mundo.

Tal cosa no debe extrañar a nadie, pues desde que la filosofía dejó de ser exclusivamente griega, los filósofos han llevado a cabo, una y otra vez, este tipo de reconstrucciones y figuraciones, siempre con el fin de hacerse de una herramienta conceptual que les permita alcanzar sus fines. Así han hecho los *contractualistas*, desde Hobbes hasta Rawls, y así también hizo Nietzsche con Apolo, Dioniso y el mismo Sócrates en *El nacimiento de la tragedia*.

La figura de lo «heraclíteo» será la que más interese a nuestra exposición. Ya desde la última sección de la primera Parte de nuestro Capítulo I, se observa cómo la influencia del pensador de Éfeso alcanza los albores mismos del siglo XX.

La expresión «pensamiento heraclíteo» hace referencia, en nuestro escrito, a una suerte de relato legitimador: la nuestra es la búsqueda de un trasfondo filosófico que valide, históricamente, nuestro propio pensamiento.

Martin Heidegger (1889-1976), conocido principalmente por su obra *El ser y el tiempo* -en la cual basamos nuestro análisis-, y por pertenecer, aun en contra de su propio deseo, a ese conjunto de pensadores llamados *existencialistas*, presta su genio y profunda sensibilidad al «llamado heraclíteo». A mostrar cómo los ecos del pensamiento heraclíteo son atendidos por el propio Heidegger, dedicamos la segunda parte del Capítulo I. Es

entonces que el espíritu heideggeriano comienza a instalarse en nuestra indagación, y lo hace a partir de su consideración acerca de la apariencia.

La última Parte del mismo Capítulo es el tan ansiado aterrizaje de la problemática ontológica en el fenómeno cinematográfico, misma que hace las veces de condición de posibilidad de la reflexión en torno al tipo de conocimiento que el cine aporta, expuesta en el Capítulo II.

La pregunta que da pie a nuestra principal reflexión -la de qué tipo de conocimiento es el cinematográfico-, es respondida con cierta demora. En primer término, ofrecemos un paseo por la epistemología parmenídea (Parte I) que comienza por un breve análisis de los principios básicos de la lógica clásica y su relación con la ontología parmenídea (Sección a.), y continúa por los intrincados senderos de la teoría de la verdad como concordancia (Sección b.)

En la Sección c., de esta misma Parte, nos permitimos apuntar un par de palabras en torno a algunas consecuencias de la epistemología tradicional -que es la mezcla de la parmenídea y la protagórica-.

Pero la médula de nuestra exposición reside en la Parte II de este segundo Capítulo. En ella dedicamos nuestros esfuerzos a explicar en qué consiste la tan anunciada «epistemología heraclíteo». Nuestra primera inmersión (Sección a.) viene empapada de filosofía polaca.

En efecto, Jan Lukasiewicz (1878-1956), ilustre miembro de la “Escuela de Lwow-Varsovia”, es quien nos otorga las bases lógicas que nos permiten hablar de una epistemología heraclíteo. La mayor parte de la monumental obra de este pensador no ha sido traducida al castellano -ni, al parecer, debemos esperar que lo sea en los próximos años-. Nosotros basamos nuestro estudio en algunos ensayos compilados por Alfredo Deño en una antología llamada *Estudios de lógica y filosofía*.

Jan Lukasiewicz demuestra que, al menos desde el punto de vista lógico, el *determinismo* -consecuencia del pensamiento parmenídeo- no está mejor fundamentado

que el *indeterminismo* –consecuencia del pensamiento heraclíteo-: no hay *razón*, por tanto, para concluir que la vida está decidida desde el principio de los tiempos, ni para rechazar que la responsabilidad de nuestros actos sea tan real como el tiempo o nosotros mismos.

Teniendo en las manos esta licencia expedida por el maravilloso polaco, nuestra mirada regresa al pensamiento heideggeriano para no apartarse más de él.

La Sección b. de esta misma parte de nuestro Capítulo II demuestra que el ser humano no se halla en un estado de absoluta enajenación con respecto al mundo, sino que, por el contrario, se encuentra en una relación de íntima familiaridad ontológico-epistemológica con él. La importancia de esta sección –que extiende su argumento hasta la Sección siguiente (la c.)- es vital para nuestros fines, pues en ella encontramos el fundamento y posibilidad de lo que llamamos *conocimiento cinematográfico*.

Por último, la pregunta por la naturaleza del conocimiento cinematográfico, es respondida, al fin, en la última Parte (la III) de nuestro Capítulo II.

Cada línea de este trabajo está enfocada, principalmente, a demostrar que *el cine aporta conocimiento además de entretenimiento*, y que *la reflexión en torno a la naturaleza del mismo no puede llevarse a cabo mediante las concepciones ontológico-epistemológicas tradicionales*, pero también a lograr una cierta sistematización de nuestro propio filosofar. Así, a la par que cumplimos el objetivo principal de nuestra indagación, damos respuesta a nuestro segundo objetivo: *exponer una suma de los conocimientos adquiridos durante la carrera, así como un primer intento de definición de nuestra postura filosófica en general*.

Corresponde al lector verificar el cumplimiento de ambos objetivos.

*Hugo Valdés Sánchez
Ciudad de México, Septiembre de 2005*



Capítulo I. La apariencia cinematográfica



El tercer camino es el de la apariencia, pero de tal manera que en este camino se experimenta la apariencia «como» perteneciente al ser.

Martin Heidegger.

El cine, ante todo, es apariencia. El espectador cinematográfico se compromete a *creer* que aquellas formas y colores proyectados en la pantalla son tan reales como las formas y colores que mira detrás de una ventana; es sólo a partir de esta entrega que las imágenes pueden significarle algo. Sabe que el filme se actualiza en un plano, y que no hay, por tanto, mayor realidad en la pantalla de la que hay en una pintura o en una fotografía. No obstante, la ilusión de movimiento le impele a pensar en algo verdadero, al grado de derramar lágrimas o sufrir espasmos de risa de acuerdo a lo sugerido por las imágenes.

Así, la cuestión filosófica a considerar, si se quiere examinar la naturaleza del cine, es, en primera instancia, la cuestión de la *apariciencia*, problema tan viejo como la propia filosofía e irremediamente ligado a la fundamental cuestión del *ser*. Hagamos, pues, un análisis de esta relación.

I. Tres tradiciones ontológicas

En tanto «apariencia», el cine mantiene una estrecha vinculación con el ser, pues decimos de algo que «es *apariencia*» sólo en tanto lo relacionamos con lo que «en verdad *es*».

Filósofo tras filósofo, el tratamiento del problema «ser-apariencia» ha evolucionado en sus planteamientos y en sus soluciones. En general, consideramos tres tipos de respuestas para dicho problema: a) la que rechaza a la apariencia como esencialmente ligada al ser, b) la que identifica al ser con la apariencia y c) la que acepta la relación entre ser y apariencia como inevitable.

La primera desdeña la acción de la apariencia en torno al conocimiento de la realidad, juzgándole, en cambio, causa de engaño. Plantea, por así decirlo, la existencia de una verdad última, emanada de un Ser absoluto, fuente y raíz de todo ente. La segunda renuncia a indagar la existencia de un Ser absoluto y pregona, en cambio, que todo cuanto podemos conocer es relativo al ser que pretende conocerlo, llevando a sus consecuencias más extremas la importancia del devenir en la investigación sobre la naturaleza de las cosas. La tercera respuesta rechaza la existencia de un Ser inmutable y afirma que todo cuanto es, es deviniendo, esto es, considera al ser y al devenir no como opuestos sino como constituyentes uno del otro. La primera nos la representamos con Parménides, la segunda, con Protágoras, y la tercera, con Heráclito.

a. Tradición ontológica unitaria

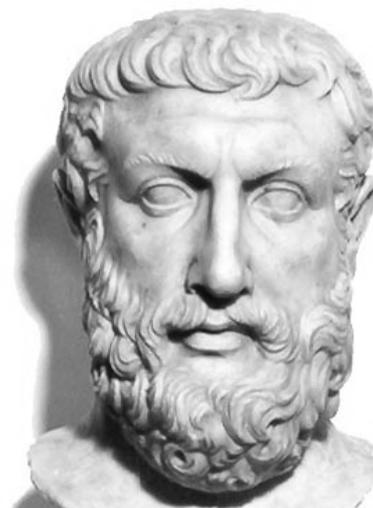
Desde un cierto punto de vista, el ser puede ser tal sin acudir, necesariamente, a la apariencia, mas no puede la apariencia ser apariencia sin relacionarse con el ser: el ser es condición necesaria de la apariencia, no obstante que de esta, en un momento dado, pueda prescindir aquél.¹ Dicho de otro modo, el ser, *es*, y para ser, no requiere más que de sí mismo, mientras que la apariencia no es por sí misma, sino sólo en relación con lo que

¹ Esta idea ha determinado al pensamiento occidental desde sus inicios. De hecho, el mayor sueño de la parte occidental de la humanidad ha sido, por mucho, descubrir la manera de acceder a la esencia de las cosas sin temor a caer en la equivocación o el engaño. Éste, y no otro, ha sido el móvil de nuestras más grandes empresas: la Ciencia, la Religión y, desde luego, la Filosofía.

efectivamente es: el ser. Por lo tanto, la apariencia, así concebida, no es sino falsedad, puesto que nada dice del ser de las cosas.

Atendamos a esta cuestión detenidamente. Comencemos a utilizar los hombros de los viejos gigantes para vislumbrar el horizonte de la tradición ontológica unitaria: acudamos, por lo pronto, a Parménides de Elea.

De Parménides, considerado fundador de la escuela eleática, han llegado hasta nuestros días diecinueve Fragmentos de un poema titulado: *Sobre la naturaleza*². Según nuestra lectura, el poema expone tres posibles vías de investigación: la de la razón, la de los sentidos y la de la “apariencia plausible”³.



Parménides de Elea

Al principio del poema, cuando el poeta ha sido recibido por la amable diosa, ésta indica al viajero:

Es necesario que conozcas toda mi revelación
y que se halle a tu alcance el intrépido corazón de la Verdad, de hermoso cerco,
tanto como las opiniones de los mortales, que no encierran creencia verdadera.
(Fr. I, vv. 28-30)⁴

² Nosotros nos basamos, principalmente, en la versión publicada por Aguilar, en su serie *Fragmentos de filósofos presocráticos*, y en los fragmentos transcritos por Werner Jaeger en su *Teología de los primeros filósofos griegos*.

³ Tomamos este término de Reale y Antiseri (*Historia del pensamiento filosófico*, 2ª ed., T. I, Antigüedad y Edad Media, Herder, 1991, p. 59), por considerar que expresa mejor nuestra propia interpretación del poema parmenídeo, en cuanto al aspecto tratado, que el ya clásico término *doxa* u *opinión*. Estas tres vías son generalmente aceptadas por los comentaristas e intérpretes del poema parmenídeo. Se pueden consultar: Kirk, *Los filósofos presocráticos*, 2ª ed., “La filosofía en el occidente (griego)”, XVII, Gredos, 1994, pp. 346-376, Werner Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, Cap. VIII, “El misterio del Ser según Parménides”, FCE, 1952, pp. 93-110, y el propio Parménides, Zenón, Meloso, *Fragmentos*, 5ª ed., 1981, (pp. 18-57), cuya prologación, traducción y notas están a cargo de José Antonio Miguez. No obstante, de las tres vías, sólo las dos primeras han sido analizadas con exhaustividad, mientras que la última ha quedado relegada al terreno de la mera mención.

⁴ A menos que se indique lo contrario, todas las citas del poema de Parménides, *Sobre la naturaleza*, provienen del libro *Fragmentos*, de Parménides, Zenón y Meloso, indicado en la bibliografía.

Este mismo fragmento se encuentra en la versión castellana de *La teología de los primeros filósofos*, de Werner Jaeger, traducido de la siguiente manera:

Y ahora tienes que estudiar todas las cosas:
no sólo el intrépido corazón de la Verdad bien redonda,
sino también las opiniones de los mortales, en que no cabe verdadera confianza.⁵

Sea cual sea la versión que elijamos, en ambas encontramos tres cuestiones de capital importancia: a) la distinción entre la vía de investigación que conduce a la Verdad – la de la razón- y la de las “opiniones de los mortales” –la de las apariencias plausibles-; b) el mandato de la diosa al viajero en cuanto a conocer tanto uno como otro ámbito de investigación, y c) el descrédito que merece la común opinión humana.

La vía faltante –la de los sentidos- se menciona líneas abajo, en el segundo fragmento:

Voy a decírtelo ahora mismo, pero presta atención a mis palabras,
Las únicas que se ofrecen al pensamiento de entre los caminos que reviste la búsqueda,
aquella que afirma que el Ser es y el No-Ser no es, significa la vía de la persuasión –
puesto que acompaña a la Verdad-,
Y la que dice que el No ser existe y que su existencia es necesaria,
ésta, no tengo reparo en anunciártelo, resulta un camino totalmente negado para el
conocimiento.
Porque no podrás jamás llegar a conocer el No-Ser –cosa imposible- y ni siquiera
expresarlo en palabras. (Frag. II, vv. 1-8)

Jaeger lo traduce:

Ven, pues; voy a decirte (y te ruego que atiendas bien a mis palabras)
cuáles son las vías únicas de indagación concebibles. La primera
sostiene que *es* y *no puede no ser*; y éste
es el sendero de la convicción, que sigue la verdad. Pero el otro afirma: *no es* y *este no-
ser tiene que ser*.
Este último sendero, tengo que decírtelo, no puede explorarse.
pues lo que no es, ni puedes conocerlo (pues esto
se halla más allá de nuestro alcance), ni puedes expresarlo con palabras.⁶

⁵ Jaeger, *La teología de los primeros filósofos*, p. 98.

⁶ *Ibid.* pp. 101-102.

Dejemos de lado, por el momento, la vía de los sentidos y la de la apariencia plausible, para dedicar nuestros esfuerzos a investigar únicamente la de la razón. El gran principio de la ontología que privilegia a esta vía, ha sido ya mencionado:

Lo que es, es; lo que no es, no es.

Se trata nada menos que del principio de identidad, base de la lógica clásica. Parménides, claro, no lo llamó de esta forma, ni lo consideró de este modo. Su consideración fue de orden ontológico, antes que lógico o epistemológico. Sin embargo, sostenemos que lo único que puede sustentar tal principio es, precisamente, la ordenación lógica que la razón lleva a cabo con respecto al mundo.

La escuela eleática, no obstante, pretendió que las conclusiones a que había llegado Parménides «decían verdad» sobre el ser de las cosas, verdad oculta a los sentidos y ausente en la opinión. La apariencia, por tanto, fue rechazada como posible vía de conocimiento, en tanto rebasa el campo de acción de la pura razón.

En el Fragmento VIII, después de advertir al viajero la presencia de la vía de la opinión plausible, y su deber rechazarla, el poeta dice:

Sólo nos queda ahora el hablar de una última vía,
la de la existencia del Ser. Muchos indicios que ella nos muestra permiten afirmar
que el Ser es increado e imperecedero, puesto que posee todos sus miembros, es inmóvil
y no conoce fin. (Fragm. VIII, vv. 1-4)

El primer verso muestra la renuncia del mismo Parménides –que se extiende hasta el verso 50 del mismo fragmento- a analizar la vía de la opinión plausible. Esta renuncia –¿quién iba a decirlo?- marcaría en el derrotero del pensamiento occidental los pasos que habría de seguir de manera predominante. “Efectivamente –se dijo el ontólogo-, si el Ser es, fuera del Ser no hay nada, y de esta Nada ni siquiera podemos decir que sea un No-Ser, esto es, que sea Nada, pues, siendo Nada, algo deberá ser -a saber, una Nada- y esto es absurdo, pues estaríamos afirmando que el No Ser, es. Por lo tanto, sólo el Ser es.”

Argumentos por el estilo han colmado, desde la creación de poema parmenídeo, tratados y más tratados de filosofía. Parménides mismo saca de su principio «el ser, es; el

no ser, no es», interesantes y muy razonables conclusiones. Ya en el fragmento arriba mencionado, el filósofo aduce uno de estos razonamientos cuando dice que “el Ser es increado e imperecedero”, es decir, es «eterno». Afirma que no nació porque, afirmar lo contrario, significaría suponer que alguna vez no fue, que el No Ser, era, y que dejó de no ser, para ser, lo cual resulta imposible según el principio de la ontología parmenídea. Igualmente, suponer que el Ser dejará de ser en algún momento, implica la aceptación de la posibilidad de que exista un No Ser, lo cuál, a los ojos del filósofo, resulta imposible.

No fue ni será, ya que es ahora, en toda su integridad,
uno y continuo. Porque, en efecto, ¿qué origen podrías buscarle?
¿De dónde le vendría su crecimiento? No te permitiré que me digas o que pienses
que haya podido venir del No Ser, porque no se puede decir ni pensar
que el Ser no sea. ¿Qué necesidad, pues, lo habría hecho surgir
en un momento determinado, después y no antes, tomar impulso de la nada y crecer?
Por tanto, o ha de existir absolutamente o no ser del todo. (Frag. VIII, vv. 1-11)

Más adelante, apoyándose siempre del principio de identidad y bajo el supuesto de que de la Nada, nada surge, Parménides concluye que el Ser no sólo es eterno sino también único, ilimitado, inmutable e inmóvil.

La raíz de esta concepción del ser es exclusivamente racional. Si fundamos nuestras investigaciones en una confianza exacerbada hacia la razón, y en nada más que eso, entonces esta lectura del poema parmenídeo es por completo correcta, y las conclusiones de Parménides demuestran cuán profundo es su principio, y cuán alejados están del recto camino aquellos que consideran a los sentidos como elementos útiles para alcanzar la comprensión del ser.

Bajo la óptica de la pura razón, el Ser de Parménides es un Ser Absoluto; no admite divisibilidad ni mutabilidad; es un *presente* perfecto, inamovible e infinito. Así caracterizado, los seguidores de esta lectura, han nombrado al ser parmenídeo, el *Uno parmenídeo*, de ahí que designemos a esta tradición, *tradición ontológico unitaria*.

Hasta aquí nuestra exposición del poema parmenídeo, en lo tocante a la interpretación que da origen al pensamiento ontológico unitario. Concluimos esta parte de

nuestro escrito estudiando la posibilidad de fundamentar nuestro análisis de la naturaleza cinematográfica en este tipo de concepción ontológica.

Al rechazar la posibilidad de cambio, esta tradición rechaza al devenir como inherente al ser. Las cosas, tal y como *aparecen* en el devenir, no son lo que en verdad son, sino sólo son engaño y falsedad. Esta tradición, por tanto, no nos sirve para elaborar un estudio estético del cine, ya que, como dijimos antes, el cine es, ante todo, apariencia, y ¿acaso podemos aceptar que el cine es toda falsedad, cuando lo que pretendemos es probar que el cine es transmisor de conocimiento? Quien así lo suponga, quien considere al cine como un mero medio de distracción que no alcanza siquiera el derecho de ser llamado “expresión artística”, a este, decimos, le vendrá bien esta concepción ontológica. Nosotros, por el contrario, afirmamos que el cine aporta mucho más que mero entretenimiento: el cine aporta conocimiento. Pero eso lo estudiaremos más adelante.

b. Tradición ontológica relativista

Retomemos ahora una de las dos vías de investigación que por razones de exposición habíamos dejado de lado: la vía de los sentidos, expuesta en el ya citado Fragmento II, del poema parmenídeo:

Y la que dice que el No ser existe y que su existencia es necesaria,
ésta, no tengo reparo en anunciártelo, resulta un camino totalmente negado para el
conocimiento.
Porque no podrás jamás llegar a conocer el No-Ser –cosa imposible- y ni siquiera
expresarlo en palabras. (Frag. II, vv. 5-8)

El último verso de nuestra cita remite, inevitablemente, a las tesis de Gorgias según las cuáles: a) nada existe; b) supuesto que algo existiera, no podría ser conocido; c) en caso de que fuera conocido, no podría ser expresado.⁷

En efecto, la tesis a) señala el No Ser, esto es, la vía que Parménides imposibilita como medio para alcanzar el conocimiento de lo que es. La tesis b) no admite que algo sea. En cambio, propone la *suposición* de que algo es, y, bajo ese supuesto, indica que, aun

⁷ Utilizamos la formulación que de las tesis de Gorgias hace Wilhelm Capelle, en su *Historia de la filosofía Griega*, Libro Segundo, Cap. I, p.166.

siendo, al Ser nunca lograríamos conocerle. Las consecuencias de esta hipótesis son, en efecto, devastadoras para la tesis parmenídea, puesto que Gorgias aplica a la vía de la razón el mismo tratamiento que Parménides aplica a la vía de los sentidos. Según su tesis, Gorgias considera al ser humano incapaz de alcanzar conocimiento alguno en torno a la naturaleza de las cosas –insistimos, suponiendo que éstas existan-, sea cual sea la vía que elija seguir en sus indagaciones. Por último, la tesis c) concuerda a la perfección con la última parte del verso 8 del poema parmenídeo. La diferencia entre una formulación y otra gira en torno a que el eleata hace referencia al No Ser, mientras que el sofista está hablando del Ser. Detengámonos en esto.



Acrópolis de la antigua ciudad de Abdera

Parménides acude, al igual que Gorgias, a una suposición: el No Ser es. Lo hace de pasada y con la intención de desacreditar la vía de los sentidos. El “ni siquiera” de este último verso y la propia argumentación del filósofo, nos llevan a pensar en esta suposición. El argumento se desarrolla de la siguiente manera:

“no podrías jamás llegar a conocer el No Ser”, porque sólo lo que *es* puede ser conocido. En tanto que sólo de lo que es podemos tener conocimiento, sólo de lo que es podemos decir algo. En cambio, lo que no es, no podemos conocerlo y, por tanto, nada cabe decir sobre ello, puesto que hablar de lo que *no es* sería no hablar. Pero Parménides, con el fin de dar fuerza a su argumento en contra de la posibilidad de conocer al No Ser, supone que tal conocimiento es posible y, por tanto, que el No Ser es, al menos hipotéticamente. De esta suposición parte para afirmar que tal conocimiento no podría ser expresado en palabras –ni, por tanto, comunicado-, tal y como Gorgias parte de la suposición de que el Ser pueda ser conocido –y de que el Ser sea-, para decir que un conocimiento de este tipo resultaría incomunicable. Gorgias cuestiona, así, la fe parmenídea hacia la vía de la razón. Más aún,

niega rotundamente que ésta pueda alcanzar conocimiento alguno sobre la naturaleza de las cosas, embarcándose, con ello, en el navío del escepticismo.

Pero ¿a qué viene todo esto? Como antes hemos dicho, consideramos que Parménides vislumbró tres vías posibles de investigación: la de la razón, la de los sentidos y la de la apariencia plausible. La primera será la que mayor número adeptos obtenga a todo lo largo de la historia de la filosofía. No obstante, es importante mostrar que tal vía también ha sido cuestionada, nada menos que por la razón misma, mediante argumentos análogos a aquellos en que se apoya, y no sólo por la filosofía contemporánea, sino desde el núcleo⁸ mismo de la filosofía griega.

Fueron los sofistas los primeros en cuestionar el papel de la razón en el proceso de conocimiento y, con ello, los primeros en revalorar la importancia de la apariencia en la concepción y ordenación de las creencias humanas.

El más famoso de los sofistas⁹ fue Protágoras. Y es así por muchas razones, pero, en particular, por una de sus tesis: la conocida como *tesis del homo mensura*. Esta tesis, fundadora del relativismo ontológico, vendrá a desempeñar, por sus implicaciones, un papel antagónico con respecto al principio básico de la tradición ontológica unitaria, de modo que la exponemos aquí como el principio básico de la tradición ontológica relativista.

El hombre es la medida de todas las cosas, tanto del ser de las que son,
como del no ser de las que no son.¹⁰

Analícemos con sumo cuidado esta oración. Los intérpretes de la frase protagórica han encontrado un problema fundamental: el del dominio del término “hombre”¹¹. Por

⁸ “Núcleo” en sentido cronológico.

⁹ Según historiadores de la filosofía como Copleston, Capelle y el mismo Russell.

¹⁰ Retomamos la versión de la frase protagórica reproducida en el *Teeteto* (152 a) de Platón, según la edición de Grados, de este diálogo.

¹¹ Otro problema es la cuestión del dominio del término “cosas”. Este término puede significar tanto cosas físicas, como ideales, o ambas a la vez. Nosotros aceptamos esta última interpretación –que, por lo demás, es la mayormente aceptada por comentaristas e historiadores-, porque limitar su dominio a uno u otro ámbito es

“hombre”, dicen, Protágoras ha podido significar tres cosas: el hombre individual, u *homo individualis*, el hombre como especie, u *homo specificus*, o el hombre como ser social, u *homo socialis*-. La primera posibilidad es la que goza de mayor aceptación, mas, por razones de estrategia discursiva, analizaremos primero las otras dos.

i. *Homo specificus*

En su introducción a la obra *Protágoras y Gorgias. Fragmentos y testimonios*, José Barrio Gutiérrez considera a Goethe y a Gomperz defensores de la interpretación genérica del *homo* protagórico, y a Eugène Dupréel defensor de la interpretación sociológica del mismo. La primera afirma que Protágoras habría hablado del hombre como especie, englobando a la totalidad de los seres humanos. El género humano sería, así, la norma y medida de todas las cosas, esto es, *las cosas son lo que al género humano le parece que son*.

Así pensado, el *homo* protagórico tendría cierta relación con la consideración parmenídea del Ser. Veamos de qué manera.

El Ser parmenídeo, hemos dicho, es susceptible de ser investigado de tres maneras distintas. Pero, según el propio Parménides recomienda, el hombre ha de preferir una sola de ellas: la de la razón. Pues bien, esta razón no es la razón de un solo hombre o de un grupo de hombres, sino la Razón en general, que comprende, desde luego, al género humano en su totalidad. Protágoras, por su parte –y según esta interpretación- se estaría refiriendo, efectivamente, al hombre en su calidad de especie, mas no en cuanto a ser racional sino, sobre todo, en cuanto ser perceptivo. De ahí que Platón haga mofa de la tesis del *homo mensura* diciendo, en su *Teeteto*:

SÓC. – Ha dicho algunas cosas que me parecen muy bien, como eso de que aquello que le parece a cada uno también es. Pero me sorprendieron sus palabras iniciales, porque, al comienzo de *Sobre la Verdad*, no dijo que «el cerdo es medida de todas las cosas» o «el cinocéfalo» o algún otro animal de los que tienen percepción. Si así lo hubiera dicho, el inicio de su discurso hubiera sido espléndido y arrogante en un alto grado. Nos habría

restarle fuerza a la tesis del *homo mensura*. Excluimos la exposición detallada de las razones para escoger a una más bien que a otra, porque no las consideramos de utilidad con respecto a los fines de la presente investigación.

mostrado que, mientras nosotros lo adoramos como a un dios por su sabiduría, no es superior en inteligencia, a un simple renacuajo, ni a cualquier otro hombre.¹²

Protágoras, ciertamente, da una preeminencia a la percepción en el proceso de conocimiento, mas nunca rechaza por completo la participación de la razón en este proceso. Lo más que hace Protágoras es restringir su campo de acción y negarle la posibilidad de conocer una cosa tal como el Ser parmenídeo. De ahí que Platón se equivoque al pensar que un cerdo o un cinocéfalo puedan ocupar el lugar del hombre en la tesis del *homo mensura*. Sería así, en efecto, sólo si se tratara de un cerdo dotado de razón. Pero, hasta donde sabemos, sólo el hombre posee capacidad de razonamiento, de modo que ni el perro más hábil o el delfín más carismático pueden ocupar su lugar en la tesis que aquí investigamos.

Llevemos más lejos nuestra reflexión. Supongamos una restricción del *homo* protagórico al ámbito de la razón, y neguemos por completo su capacidad perceptiva en cuanto medio efectivo para la obtención de conocimiento. En tales condiciones, la razón de este *homo* no sería la misma que aquella que descubre al Ser parmenídeo.

El Parménides que ha pasado a la historia, pretende que el Ser es tal y como él lo caracteriza no sólo para el género humano, sino para la Razón en general, en abstracto y más allá del hombre. De manera que cualquier criatura, en este mundo o en otro, que poseyera una razón semejante a la que posee el ser humano, llegaría a las mismas conclusiones. Protágoras, en cambio, limitaría este uso de la razón a una cualidad meramente humana: lo que las cosas son, sería *relativo* a como las considera la razón humana; otra criatura, con uso de razón, seguramente las concebiría de manera distinta, pues su razón sería distinta también.

ii. *Homo socialis*

La interpretación según la cuál Protágoras se habría referido al hombre en su calidad de *homo socialis*, se refiere, ante todo, al ciudadano perteneciente a una determinada

¹² Platón, *Teeteto*, 161c.

polis¹³. En esta interpretación, *las cosas son lo que a cada grupo social le parece que son*. Platón puede ayudarnos a comprender esta idea. En su *Teeteto* escribe:

SÓC. – Pues bien, también en cuestiones políticas, lo honesto y lo deshonesto, lo justo y lo injusto, lo piadoso y lo impío, y cuanto cada ciudad determine y considere legal es así en verdad para ella. En estos asuntos no hay individuo que sea más sabio que otro, ni ciudad más sabia que otra ciudad. Ahora bien, en la determinación de lo que es conveniente o no es conveniente para una ciudad, es donde Protágoras tendrá que admitir por una vez que hay consejos y opiniones de unas ciudades que, *con relación a la verdad*, aventajan a otros consejos y opiniones. De ningún modo podría atreverse a decir que lo que una ciudad determine y considere que es conveniente para ella va a serlo efectivamente en todo caso. Pero en el ámbito al que yo me refiero, tanto en lo justo y lo injusto, como en lo piadoso y lo impío, están dispuestos a afirmar que nada de esto tiene por naturaleza una realidad propia, sino que la opinión de una comunidad se hace verdadera en el momento en que ésta se lo parece y durante el tiempo que se lo parece. También los que no siguen totalmente la doctrina de Protágoras conducen su pensamiento por idénticos caminos.¹⁴

La interpretación anterior, la del *homo specificus*, encuentra una cierta relación con la doctrina parmenídea del Ser; ésta, en cambio, tiene una cierta relación con la doctrina heraclíteica del ser y el devenir. Pero esto no se verá claramente sino hasta la siguiente sección. Por el momento, acudamos a la “apariencia plausible” de Parménides, es decir, a la vía que consiste en las “opiniones de los mortales que no encierran creencia verdadera”.

En realidad, lo que se revela con esta interpretación es una nota característica del ser humano más que de las cosas en general. Si, como piensa Dupréel, Protágoras se refiere al *homo socialis*, entonces se refiere a distintos tipos de hombre. Estos tipos de hombre serán distintos en función de la sociedad o grupo social en que vivan, de modo que las diferencias no serán de fondo sino más bien superfluas. Para decirlo con Aristóteles, las diferencias no serán sustanciales sino sólo accidentales. Esta lectura, por tanto, admite la existencia de una cierta esencia del ser humano, esencia que podemos identificar con su uso de razón y su capacidad perceptiva. Los sujetos pertenecientes a distintos grupos sociales poseerán diferentes disposiciones perceptivas y su razón estará guiada, en buena medida, por los prejuicios propios de su contexto social. Los “accidentes” del hombre vendrán dados por razones geográficas y culturales, de ahí que a los habitantes de una determinada región (una región desértica, por ejemplo) la hospitalidad hacia los desconocidos les *parezca*

¹³ En esta interpretación encontraríamos los antecedentes del multiculturalismo.

¹⁴ Platón, *Teeteto*, 172a

recomendable, mientras que para los habitantes de otra región (los de una ciudad, pongamos por caso) dicha hospitalidad les parezca más bien incorrecta, e incluso perjudicial. Tanto en uno como en otro caso, estamos tratando con *pareceres* –y no propiamente con apariencias, como veremos más adelante-. El hombre, así considerado, sólo puede dar «opiniones» en torno a la naturaleza de las cosas, opiniones que emanan de su contexto más que de sí mismo, pero que obedecen, a la vez, a su propia naturaleza.

iii. *Homo individualis*

La interpretación de *homo mensura* como *homo socialis* es la menos difundida. Desde ella es difícil defender el relativismo ontológico de Protágoras. Se trata, más bien, de un relativismo débil. En cambio, la lectura mayormente conocida de la frase protagórica, la del *homo individualis*, puede considerarse el núcleo duro del relativismo ontológico. Platón mismo, en su *Teeteto*, interpreta al término de esta manera.

SÓC. – Parece, ciertamente, que no has formulado una definición vulgar del saber, sino la que dio Protágoras. Pero él ha dicho lo mismo de otra manera, pues viene a decir que «el hombre es la medida de todas las cosas, tanto del ser de las que son, como del no ser de las que no son». . Probablemente lo has leído. ¿No?

TEET. – Sí, lo he leído, y muchas veces.

SÓC. – ¿Acaso no dice algo así como que las cosas son para mí tal como a mí me parece que son y que son para ti tal como a ti te parece que son? ¿No somos tú y yo hombres?

TEET. – Eso es lo que dice, en efecto.

SÓC. – No es verosímil, ciertamente, que un hombre sabio pueda desvariar. Así es que vamos a seguirlo. ¿No es verdad que, cuando sopla el mismo viento, para uno de nosotros es frío y para otro no? ¿Y que para uno es ligeramente frío, mientras que para otro es muy frío?

TEET. – Sin duda.

SÓC. – ¿Diremos, entonces, que el viento es en sí mismo frío o no? ¿O creeremos a Protágoras y diremos que es frío para el que siente frío y que no lo es para quien no lo siente?

TEET. – Puede que sea así.

SÓC. – ¿Acaso no nos parece así a los dos?

TEET. – Sí.

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

TEET. – Puede ser.

SÓC. – En consecuencia, la percepción es siempre de algo que es e infalible, como saber que es.

TEET. – Así, parece.¹⁵

¹⁵ Platón, *Teeteto*, 151e-152c.

Según la interpretación platónica de nuestra frase, el “hombre” del *homo mensura*, es nada menos que el hombre individual, lo cual sugiere que *para cada individuo, para cada sujeto de percepción que sea el caso, lo que las cosas le parezca que son, eso mismo serán*. Es decir, existe una identificación completa entre «parecer» y «ser».

Interpretación similar expone Aristóteles en su *Metafísica*.

Próximo a las opiniones expuestas está también el dicho de Protágoras. Pues éste dijo también que el hombre es la medida de todas las cosas, con lo que no quería decir sino que lo que a cada cual le parece, eso también es firmemente. Pero si esto es así, sucede que la misma cosa es y no es, es mala y buena, y los demás predicados que corresponden a expresiones opuestas, por aquello de que esta cosa le parece ser bella a unos y a otros lo contrario, y que la medida es lo que a cada cual le parece.¹⁶

Aristóteles pasa por alto, en este pasaje, el hecho de que Protágoras no afirma que *para un mismo sujeto* una cosa pueda ser tal cosa y ser otra cosa a la vez.

De cualquier modo, tanto en la lectura platónica como en la aristotélica el *homo mensura*, es el *homo individualis*, un hombre que se vale de sus sentidos para alcanzar un cierto conocimiento de las cosas. Representa, por tanto, el polo opuesto a la opinión parmenídea: para la tradición ontológica relativista, la apariencia puede ser tal sin necesidad de orientar la mirada al Ser.

Sería un error pensar que la intervención de la razón en el proceso de conocimiento ha quedado, en esta interpretación del *homo mensura*, por completo negada. Por el contrario, la razón participa en dicho proceso, pero de manera restringida. Protágoras no puede negarla porque, al hacerlo, estaría enunciando, precisamente, una verdad de razón. En cambio, lo único que hace, al supeditar la acción de la razón a la acción de los sentidos, es negar que éstos sólo sean fuente de engaño y jamás de conocimiento.

Lo que ocurre a Protágoras con respecto al uso de la razón, le ocurre también con respecto a la existencia de un Ser parmenídeo. De ahí el fragmento inicial de su tratado perdido *Sobre los dioses*: “De los dioses no sabré decir si los hay o no los hay, pues son muchas las cosas que prohíben el saberlo, ya la oscuridad del asunto, ya la brevedad de la

¹⁶ Aristóteles, *Metafísica*, Lib. XI, Cap. VI, 1062b, 12-20.

vida humana.”¹⁷, fragmento, éste, por el cual fuera desterrado de Atenas. Pero ¿acaso podía haber escrito algo más? Su agnosticismo era obligado, si es que pretendía ser coherente consigo mismo. No podía negar ni afirmar la existencia de un Ser divino, pues una u otra cosa supondrían la posibilidad de que la razón pueda penetrar en la naturaleza de las cosas, más allá de las capacidades perceptivas del ser humano.

¿Podría, entonces, servir esta posición ontológica a nuestros fines? El *homo mensura* identifica, en principio, al ser con la apariencia: ser y apariencia, a propósito del conocimiento, son lo mismo. Ello implica, por tanto, la existencia de un ser que no es el Ser parmenídeo. En efecto, el termino «ser» se ha prestado, a lo largo de la historia del pensamiento occidental, a una confusión fundamental en cuanto a su uso como sustantivo y como verbo.¹⁸ El primero corresponde a la tradición ontológica unitaria, mientras que el segundo corresponde a la tradición ontológica relativista y, en buena medida, a la heraclíteica. De tal suerte que Protágoras se refiere al ser como una acción, y no como la fuente y raíz de todos los entes.

Esta consideración conviene, en efecto, a nuestros fines, pues baja al ser de los cielos y lo aproxima a los mortales. Pero he aquí que encontramos una confusión más. La ontología relativista confunde al *parecer* con el *aparecer*. Ambos son utilizados como verbo, pero se trata de verbos distintos. Lo que *aparece* es lo que se desoculta, lo que se revela, y, en este sentido, goza de una cierta independencia de la percepción humana, mientras que lo que *parece* está por completo supeditado a la percepción de cada individuo y a su propio modo de ser.

Así, lo que en un principio parecía rescatar la importancia de la apariencia, en realidad, la pierde por completo. No se trata de la apariencia que puede ser sin ser, sino de un mero parecer que excluye al ser y al aparecer. Por lo tanto, no podemos basar nuestro estudio en esta otra tradición, pues, hemos dicho, el cine es apariencia. Además, el nuestro es un estudio sobre la *naturaleza* del cine, lo cual implica una tácita aceptación, por nuestra

¹⁷ Laercio, *Vida de los filósofos más ilustres*, Vol. III, Lib. IX, pp. 62-63.

¹⁸ El primer uso hemos tratado de distinguirlo, en este escrito, mediante el uso de una mayúscula inicial.

parte, de la existencia de una esencia común a todos los elementos constitutivos del arte cinematográfico.

c. Tradición ontológica heraclítea

Parménides señaló, en el primer fragmento de su poema, una tercera vía de investigación: la de las apariencias plausibles (v 30). Ha llegado el momento de estudiar esta opción.

Los fragmentos VI y VII del poema parmenídeo, expresan la preocupación de la diosa por esta vía.

Hay que decir y pensar que el Ser existe, ya que es a El a quien corresponde la existencia, en tanto es negada a lo que no es. Te invito a que consideres todo esto, pero, a la vez, quiero prevenirte acerca de esta vía de la búsqueda y en cuanto a aquella otra por la que se lanzan los mortales ayunos de saber, que marchan errantes en todas direcciones, cual si de monstruos bicéfalos se tratase.
Porque es la perplejidad
la que en el pecho de estos dirige su espíritu vacilante. Y así se ven llevados de aquí para allá,
sordos, ciegos y llenos de asombro, como turba indecisa
para la cual Ser y No Ser parecen algo idéntico y diferente,
en un caminar en pos de todo que es un andar continuo y un desandar continuo. (Frag. VI, vv.1-9)

Es claro que el poeta da total y completa preeminencia a la vía de la razón por sobre la vía de la apariencia plausible. Pero es igualmente claro que no puede negar la insistencia con la que los hombres acuden a esta última. Su consideración sobre el Ser le impide dar crédito a esta vía de investigación, porque acude lo mismo a la razón que a los sentidos. La una le dice al hombre una cosa sobre el mundo, mientras los otros afirman algo distinto. No decidiéndose por ninguna, el hombre vive vacilante entre ambas, destinado a la “contradicción”.

En tanto Parménides es seguidor irrestricto de la razón, no es capaz de considerar la viabilidad de los sentidos como eficientes escudriñadores de la realidad. Por el contrario, considera que quien gusta basarse en ellos, completa o parcialmente, está inserto en el

camino inútil del círculo vicioso, porque jamás llegará al Ser, a lo que *verdaderamente es*, y se encaminará, únicamente, al No Ser que refiere la apariencia.

Pero Parménides mantiene, por momentos, cierta ambigua posición frente a los sentidos, pues, desdeñándolos, los acredita: “Porque jamás fuerza alguna someterá el principio: que el No Ser sea.” (Frag. VII, v. 1)

Es por lo inevitable del asunto que la diosa previene al poeta sobre el camino que combina al Ser con el No Ser, a la razón con los sentidos. Estos “incorrectos” son muchos, y nunca desaparecerán. A esta clase de hombres pertenece Heráclito.

Contrario a la común opinión según la cuál Heráclito habría puesto las bases del relativismo, afirmamos que los cimientos por él fincados son los de un edificio aún en construcción.

En efecto, de las tres tradiciones ésta es la menos madura. Su planteamiento es el siguiente: existe el ser y existe la apariencia; uno y otro se relacionan de manera esencial: *el ser no es sin devenir*.

En cuanto la apariencia se funda en el devenir, decimos que la *apariencia es esencial al ser*. Y, si en esta tradición la apariencia es esencial al ser, tal vez hemos dado con la ontología capaz de fundamentar nuestro estudio. Veámoslo con mayor detenimiento.

En primera instancia, hay que decir que los caminos de la razón, los sentidos y la apariencia plausible, esto es, aquél que considera que el Ser es y el No Ser no es, el que afirma, según Parménides, que el No Ser es y el Ser no es, y el que considera que ser es devenir, son las alternativas de una terna filosófica con que los preplatónicos obsequiaron a la humanidad. El hombre debía decidir qué camino le convenía más. Los unos eligieron el primero; los otros, el segundo, y otros más, el tercero. Pero debe tenerse en cuenta este hecho: todo fue una elección.

Acudamos, nuevamente a Parménides.

Pero tú, no obstante, aleja tu pensamiento de esta vía
no te dejes llevar sobre ella por la fuerza rutinaria de la costumbre,
ni manejando tus ojos irreflexivamente, ni tus oídos que recogen todos los ecos,
ni acaso tu lengua; juzga, por el contrario, con razones que admitan múltiples pruebas,
como las que yo te he mostrado. Sólo nos queda ahora el hablar de una última vía,
la de la existencia del Ser. (Frag. VII, vv. 2-7)

El poeta es persuadido por la diosa. ¿Y qué otra es esta diosa sino la razón misma? La razón suele hablar muy bien de sí misma. Nos dice de lo que es, que *es necesariamente* sólo si es capaz de salir airoso de sus propias pruebas. ¿Y qué actitud es ésta que nos lleva a pensar que todo es tal y como somos capaces de concebirlo mediante la razón, aun cuando la evidencia de los sentidos demuestre lo contrario? Pues, sin duda, una actitud tan intransigente como aquella que hace de los sentidos y el parecer de cada sujeto el único medio posible de acceso a la realidad.

Parménides logró darse cuenta de que vivía entre mortales y no entre diosas, de modo que, en su poema, le fue necesario no sólo señalar la vía de la apariencia plausible, sino también indagar acerca de ella.

Sobre lo cual, dejo de pronunciar mi discurso digno de fe y ceso en mi pensamiento referente a la Verdad. En adelante, serán las opiniones de los mortales las que tú podrás aprender al dar oídos a la ordenación engañosa de mis versos.
(Frag. VIII, vv. 50-52)¹⁹

La diosa se deja conducir, en este fragmento -y hasta el final del poema-, por la vía de la opinión plausible. Para comprender mejor el significado de esta parte del poema parmenídeo, acudamos a la interpretación de Kirk.

La declaración de la diosa no será fidedigna, sin duda, sino engañosa, sobre todo, porque presenta creencias, totalmente confusas en sí mismas, como si estuvieran en orden. La segunda mitad del poema no describía o analizaba simplemente opiniones corrientes sobre el cosmos, sino que contenía una teogonía y una cosmogonía muy elaboradas y muy características, que, en parte, recuerdan a Hesíodo y, en parte, a Anaximandro. La intención de Parménides [...] apunta a presentar las opiniones mortales, no como son actualmente, sino como podrían ser en el mejor de los casos, hecho que convierte en engañosa la exposición en un sentido más amplio: en efecto, procura una representación engañosamente plausible (aun que no genuinamente convincente) de la realidad.²⁰

¹⁹ Es de notar el que Parménides introduzca, en el verso 50, un elemento irracional (la fe) para dar confianza al poeta en torno a la legitimidad de la vía de la razón.

²⁰ Kirk; *Los filósofos presocráticos*, pp. 365-366.

Se trata, pues, del rescate que la diosa (la razón) intenta hacer de las opiniones mortales. Pero, según Kirk, no de cualquier tipo de opinión mortal, sino de las “mejores”: las «opiniones plausibles», que son engañosas, sí, si nos situamos dentro del horizonte de la pura razón.

En los siguientes versos, la diosa manda al poeta al mundo para *aprender* las opiniones de los mortales. Pero este aprendizaje, como hemos dicho, va precedido de una suerte de curso propedéutico que la diosa imparte al viajero.

Porque fijaron y ofrecieron nombre a dos formas de conocer,
de las cuales una sola nos es lícita –en lo cual se engañaron completamente-.
Esta armazón fue por ellos dividida en contrarios, con caracteres precisos y separados
unos de otros: a uno quedó asignado el fuego etéreo de la llama
que es dulce y en extremo ligero, idéntico a sí mismo en todas partes,
pero no al otro. Este otro
es el contrario de aquél, como noche incapaz de conocer y estructura compacta y pesada.
Te declaro, pues, como sistema universal toda esta serie de cosas verosímiles,
para que ninguno de los mortales pueda sobrepasarte con su facultad de conocer. (Frag.
VIII, vv. 53-61)

Lo que hallamos, en este fragmento, es nada menos que la cuestión de los contrarios identificada con el terreno de la opinión plausible. Esta «cuestión de los contrarios» es aquella que opina que el ser es y que lo que no es *puede ser* también, y que esto es así de manera necesaria, pues aquello que llamamos Ser, es tal sólo a través de estas contraposiciones.

A lo largo de la historia, el origen de esta concepción ontológica se ha atribuido a Heráclito, en especial, por algunos de sus fragmentos. Citemos una muestra de ellos.

«Lo contrario se pone de acuerdo; y de lo diverso la más hermosa armonía, pues todas las cosas se originan en la discordia.»²¹ (Frag. 8)

«Los hombres ignoran que lo divergente está de acuerdo consigo mismo. Es una armonía de tensiones opuestas, como la del arco y la lira.» (Frag. 51)

«Dios es día y noche, invierno y verano, guerra y paz, hartura y hambre, pero adopta diversas formas, al igual que el fuego, cuando se mezcla con especias, que toman el nombre de acuerdo a la fragancia de cada una de ellas.» (Frag. 67)

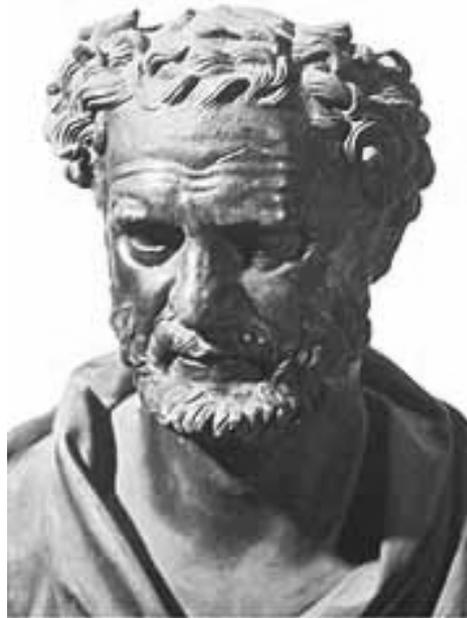
²¹ Los fragmentos heraclíteos que citamos provienen del libro *Fragments*, de Heráclito, referido en la bibliografía.

«Debemos saber que la guerra es común a todos y que la discordia es justicia y que todas las cosas se engendran de discordia y necesidad.» (Frag. 80)

«Es siempre uno y lo mismo en nosotros, lo vivo y lo muerto, lo despierto y lo durmiente, lo joven y lo anciano. Lo primero se transforma en lo segundo, y lo segundo en lo primero.» (Frag. 88)

El escándalo de los ontólogos unitarios proviene de la supuesta trasgresión al principio de no-contradicción implicada en dichas sentencias. En realidad, lo que Heráclito afirma es que el ser de las cosas es tal a partir de la gama de cualidades, en todo distintas, que mantiene en sí. Digámoslo más detenidamente. Una trasgresión al principio de no contradicción («dos proposiciones contradictorias no son verdaderas a la vez»), puede ser ilustrada por la proposición «Dios es día y no es día a la vez», pero no hay ninguna contradicción en afirmar que Dios es día y es también noche.

Heráclito nunca falta al principio de no-contradicción, ni tampoco al principio de identidad, pilares de la lógica clásica. Dicho de otro modo, Heráclito está de acuerdo en que lo que es, es, y en que lo que no es, simplemente no es. Pero, no habiéndose conformado con ello, viéndose incapaz de ignorar los datos de los sentidos, se negó rotundamente a rechazar el cambio de las cosas, el devenir del mundo.



Heráclito de Éfeso

Ahora bien, nuestra postura epistemológica está caracterizada por la siguiente tesis: *la razón no es la única vía de conocimiento que posee el hombre*. Pero rechazamos, asimismo, aquella posición según la cual la razón no puede ser considerada un medio eficiente para la obtención de conocimiento. Nuestra postura facilita el abordaje de distintas problemáticas tanto desde un punto de vista racional como irracional –en el sentido de «más allá de la razón»-.

Algo hemos dicho ya sobre la ontología heraclíteica desde el plano irracional –y aún más será dicho-, pero hemos de aproximarnos a ella también desde el plano racional. ¿Y qué mayor racionalidad que la racionalidad de la lógica?

En efecto, la ontología heraclíteica se relaciona, por sus consecuencias epistemológicas, con cierto tipo de investigación lógica. Para decirlo de una vez, consideramos a la tradición que ahora nos ocupa precursora de las llamadas *lógicas no-clásicas*. Digamos un par de palabras sobre el particular.

Padres de la lógica no-clásica son Post y Łukasiewicz. El segundo, no obstante, será nuestra principal referencia.

Las lógicas no-clásicas son llamadas así debido a que, en ellas, las principales características de la lógica clásica se ven trastocadas. De entre dichas características, Łukasiewicz echa abajo, principalmente, aquella basada en el principio de bivalencia, según el cual, la lógica sólo debe admitir dos valores de verdad. Tal principio está basado, a su vez, en el principio del tercio excluido, que rechaza la posibilidad de un término medio entre dos proposiciones contradictorias.

Los valores que admite la lógica clásica, según el principio de bivalencia, son el de *verdad* y *falsedad*, a los que corresponde, ontológicamente hablando, el ser y el no ser; mientras que la negación de la existencia de un término medio entre dos proposiciones contradictorias –es decir, el principio del tercio excluido- tiene su correlato ontológico en la idea de que cualquier cosa, o bien *es*, o bien *no es*.

Łukasiewicz cuestionó la evidencia del principio del tercio excluido apoyándose en los resultados de sus investigaciones sobre proposiciones modales. Para él, en resumen, existen proposiciones de las que no cabe decir que sean falsas o verdaderas. Tal es el caso de las proposiciones referidas a hechos futuros. El ejemplo con que ilustra dicha idea²² pertenece a Aristóteles: «Mañana habrá una batalla naval» y «Mañana no habrá una batalla naval». Según intuyó el mismo Aristóteles, no hay manera de decir que una u otra

²² Łukasiewicz, *Estudios de lógica y filosofía*, p. 47.

proposición sea verdadera, ni tampoco que sea falsa, pues el hecho aludido, la batalla naval, es sólo *posible*, de modo que su valor de verdad queda *indeterminado*.

El valor de *indeterminado* está ubicado exactamente entre la verdad y la falsedad. Esto, en el nivel ontológico, significa que la *posibilidad* (de que un hecho sea o no sea), está ubicada entre el ser y el no-ser.

Łukasiewicz demostró que la lógica bivalente no soluciona los problemas a que las proposiciones modales dan lugar. De ahí la necesidad de desarrollar una lógica trivalente y, con ello, una lógica no-clásica.

El sistema de lógica trivalente que el filósofo polaco desarrolló, resultó ser tan completo y consistente como la lógica clásica. De manera que, si hacemos caso a esa consigna parmenídea según la cual «todo lo real pasa por lo formal», podemos decir que la cuestión del devenir ha quedado formalmente fundamentada con las investigaciones de Łukasiewicz.

Aunque esta última afirmación se nos presenta demasiado apresurada, dejaremos de lado esta digresión y proseguiremos con nuestra exposición de la ontología heraclíteica, prometiendo al lector regresar sobre el tema más tarde.

Como en la lógica trivalente de Łukasiewicz, en la ontología heraclíteica, el principio de no contradicción permanece intacto, y es sólo el principio del tercio excluido el que parece sufrir un trastoque.

En efecto, aceptar que lo que es, es, y que lo que no es, no es, no implica, necesariamente, aceptar la posición determinista que afirma que «todo cuanto es ahora, será lo que ahora es en todo tiempo futuro», y que «nada de lo que es ahora, pudo haber sido, en un tiempo pasado, otra cosa que lo que ahora es». Dicho de otro modo, el devenir es formalmente posible. No obstante el amor parmenídeo por la perennidad de las esencias, el caso es que los sentidos “dicen verdad” cuando nos informan del cambio que sufren las cosas.

Tal vez ahora quede más claro por qué Heráclito considera al frío y al calor, como los elementos de algo más. Las cosas están constituidas de opuestos, opuestos que pueden actuar a un mismo tiempo, en espacios distintos, y en tiempos distintos en un mismo espacio.

Heráclito acepta la existencia de un «Todo». Mas no de un Todo estático como el Ser parmenídeo, sino dinámico, condenado a ser por la continua discordia de sus elementos, un Todo que surge y se consume, que perece y renace, como perece y renace el fuego.

La consagración heraclítica del fuego como elemento constituyente del Ser, dista mucho de la concepción jónica del agua o el aire, hasta cierto punto ingenua, como principios de todo lo existente. El alboroto de la llama, su movimiento, es la discordia que es también armonía; de la tensión entre opuestos surge la cosa misma: el devenir da paso al ser. De la concepción jónica sólo se puede decir que existía una *intuición* de la discordia. Heráclito, por el contrario, posee una clara certeza de ella.

En un Fragmento, Heráclito dice: “Si atienden no a mí, sino a la razón, estarán de acuerdo en que la sabiduría consiste en que lo uno es todo” (Frag. 50). De ello concluimos dos cosas; a) que Heráclito acepta el uso de la razón como medio efectivo para conocer la naturaleza de las cosas, y b) que todas las cosas conforman una sola.

Esta última idea, que todas las cosas conforman una sola, no tendría cabida en la concepción parmenídea del ser, pues admitir la pluralidad de las cosas es tanto como afirmar la validez del uso de los sentidos en el proceso de conocimiento. Del otro lado, la consideración parmenídea del Ser sí tiene cabida en la doctrina heraclítica, pues la razón, según a), es capaz de alcanzar conocimiento, y lo que la razón dice es que el Ser es uno solo.

Otro fragmento avala nuestra tesis. «Debemos seguir lo común; sin embargo, a pesar de que la razón es lo común, los más viven como si fueran poseedores de sabiduría propia» (Frag. 2). Si la razón es lo común, y la razón dice que el Ser es Uno, para todos debe quedar claro que el Ser es Uno. Sin embargo, la segunda parte del Fragmento denuncia la existencia de ciertos personajes que desdeñan esta razón y afirman poseer su

propia versión de lo que es el ser. ¿No son acaso, estos personajes, los que aquí llamamos ontólogos relativistas?

Contra el relativismo ontológico podemos citar otro fragmento: «Para el Dios todas las cosas son hermosas y buenas y justas; pero los hombres sostienen que algunas cosas son injustas y otras justas» (Frag. 102). La admisión de la existencia de un Dios en la doctrina heraclítea es suficiente para distinguirla de la doctrina relativista que, como vimos, no sabe decir si los dioses existen o no existen. Vía la razón, Heráclito piensa que un Ser tal como un dios bien puede existir, aunque no con las cualidades que habría de conferirle la ontología parmenídea.

Además de los ya citados, otros fragmentos hacen ver que Heráclito piensa que existe un dios (distinto de los dioses de la religión popular griega). Uno, muy revelador, dice: «El más sabio de los hombres parece un mono al comparárselo con Dios en sabiduría, en belleza y en todas las otras cosas». (Frag. 83)

La inclusión de «dios» en su filosofía, lo mismo que los halagos que profiere a la razón, hacen de Heráclito un simpatizante lejano de la doctrina ontológica unitaria. La distancia que toma de ésta, está en proporción a la cercanía que tiene hacia los sentidos. Y esta cercanía se revela en su consideración del devenir. Pues ¿cómo, si no a través de los sentidos, el hombre descubre que las cosas se hallan en perpetuo cambio? El fragmento emblemático de esta doctrina es, sin duda, el 91: «No se puede sumergir dos veces en el mismo río. Las cosas se dispersan y se reúnen de nuevo, se aproximan y se alejan». Plutarco lo formula del siguiente modo:

No es posible ingresar dos veces en el mismo río, según Heráclito, ni tocar dos veces una sustancia mortal en el mismo estado; sino que por la vivacidad y rapidez de su cambio, se esparce y de nuevo se recoge; antes bien, ni de nuevo ni sucesivamente, sino que al mismo tiempo se compone y se disuelve, y viene y se va.²³

Que las cosas están insertas en un flujo incesante de modificaciones, a veces invisibles, es información sensorial, y no racional, pues la pura razón nos lleva a conclusiones como las que nos ha hecho ver Parménides. Los sentidos, entonces, son para

²³ Mondolfo, *Heráclito*, p.41.

Heráclito reveladores de verdad. Y la verdad que revelan –verdad distinta a la Verdad de los parmenídeos- no puede hacer de lado a la razón, sino que se apoya de ésta. Tal verdad será el principio de la ontología heraclítica:

El devenir es esencial al Ser

Hemos visto, a lo largo de nuestra exposición, de qué manera la doctrina heraclítica, igual que la protagórica, se hallan presentes en el poema parmenídeo *Sobre la naturaleza*. Esto, veremos, no es de extrañar. También hemos encontrado cierta relación entre la doctrina relativista, en su interpretación genérica del *homo mensura*, y la unitaria, y hemos señalado una cierta relación entre la interpretación sociológica del *homo mensura* y la tradición heraclítica del ser y el devenir. Nos corresponde, ahora, analizar brevemente esta última. Y tal análisis no puede prescindir de lo que hemos dicho respecto de la «opinión plausible», según el poema parmenídeo.

Antes apuntábamos²⁴ que los hombres difieren entre sí de acuerdo al contexto en que se sitúan. Tal circunstancia da como resultado el que sólo sean capaces de *opinar* acerca de las cosas, pero nunca de afirmar que conocen algo sobre su ser. Una «opinión» no necesitará mayores fundamentos que la percepción; tal es el común significado del término. Sin embargo, hemos descubierto ya que Parménides mismo, según la interpretación de Kirk, habría distinguido entre la “común opinión” y la “mejor opinión”, u “opinión plausible”. Pues bien, esta «opinión plausible» se basa en no otra cosa que la «apariencia plausible», esto es, en aquella apariencia que revela cierto conocimiento. Tal es la apariencia propia de la concepción ontológica heraclítica: la «apariencia» como «descubridora del ser».

En efecto, cada tradición ha vislumbrado a la otra, y cada una ha elegido seguir su propio camino, defendiéndolo frente a las otras concepciones –cosa de la cual, nosotros mismos no estamos exentos-. La tradición parmenídea ha pretendido desechar a la apariencia como “engaño”; la relativista –sea cual sea la interpretación que se haga del «homo» del *homo mensura*-, ha evaporado la apariencia con su extrema confianza a los

²⁴ *Supra*, pp. 24-25.

sentidos. La heraclítea, en cambio, rescata a la apariencia del cementerio cognitivo pero se guarda de ensalzarla tanto que no pueda haber “razón que valga”. La «apariencia», en tanto «aparecer», adquiere tanta importancia como el ser.

Por «aparecer» debemos entender el «revelarse» o «desocultarse» de una determinada cosa; la «apariencia», en este sentido, es *aquello que manifiesta a la tal cosa*. El dolor, por ejemplo, *aparece*, y lo que éste *manifiesta* no es el dolor mismo, sino una enfermedad: cuando alguien se queja de dolor, decimos que, en *apariencia*, está enfermo y requiere tratamiento. Pretender que el dolor aparece por el hecho mismo de aparecer, sin revelar nada, sino sólo mostrándose a sí mismo, sería ciertamente de graves consecuencias para quien lo padece. Cuando así sucede, cuando lo que «aparece» no manifiesta nada más que a sí mismo, entonces estamos tratando con un fenómeno, y no con una apariencia, pues *en el ser de la apariencia está el mostrar el ser de otra cosa*.

En cuanto al término «ser», éste se utiliza, en la doctrina heraclítea, lo mismo para designar la raíz profunda de todas las cosas (Dios o la Naturaleza), que para señalar la acción de ser, entendida como estado transitorio –no permanente-. La concepción de un Ser regulador de la discordia se debe lo mismo a la razón que a los sentidos, e igual responsabilidad comparten en torno a la concepción del ser como un estado transitorio, pues la una –la del «ser»- surge de las apariencias que los sentidos distinguen, y se perpetúa con la capacidad de la razón para crear conceptos, mientras que la otra –la del Ser- se erige concepto para convertirse, luego, en profunda necesidad -necesidad que emana del cuerpo, no como emanan las perlas de sudor ante el continuo rayo de sol, sino, más bien, como emana la sensación de hambre frente a la ausencia de alimento-.

Hemos ahondado suficiente en nuestro análisis de la ontología heraclítea. Dispongámonos ahora a concluir esta sección enunciando lo que ya se vislumbraba.

En tanto la doctrina heraclítea considera a la «apariencia» como esencialmente ligada al «ser», podemos hacer uso de ella para fundamentar nuestra consideración en torno a la naturaleza del cine. Pues, habiendo aceptado desde un principio que el cine es, ante todo, apariencia, y habiendo descubierto, en nuestro andar, que la apariencia está ligada de manera esencial al devenir, debemos concluir que sólo una ontología como la heraclítea -

que erige al devenir como inherente al ser-, puede ayudarnos a demostrar que el cine no es sólo distracción sino también conocimiento.

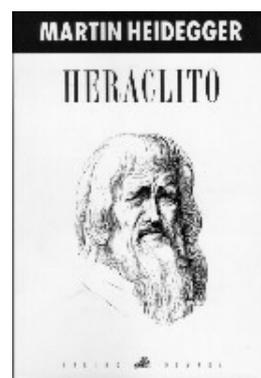
II. La relación ser-apariencia en Heidegger

Antes dijimos que cuando lo que se manifiesta no manifiesta nada más que a sí mismo, estamos tratando con un «fenómeno» y no con una «apariencia». Ésta es una idea heideggeriana. Surge ahora la siguiente interrogante: ¿Qué tiene que hacer Heidegger en una disertación sobre filosofía heraclítica?

Respondamos del siguiente modo. Hemos titulado a nuestra anterior sección *Tres tradiciones ontológicas*, y no “Tres teorías ontológicas”, porque a lo largo de la historia de la filosofía las teorías allí expuestas dieron lugar, cada una, a grandes corrientes ontológicas que, después de más de dos milenios y medio de vida, son sin duda merecedoras del mote de «tradiciones».

De entre todas ellas, la más prometedora, en cuanto a nuestros fines, es la tradición ontológica heraclítica, y es, por ello, la que aquí estudiamos. El último gran representante de dicha tradición es nada menos que Martin Heidegger, de manera que no es de extrañar que hayamos acudido a él al final de la sección anterior, ni tampoco que lo hagamos nuevamente. Hecha la aclaración, prosigamos nuestra tarea.

En el §7 de *El ser y el tiempo*, Heidegger investiga el significado del término «fenómeno», y nos dice que “como significación de la expresión «fenómeno» hay [...] que fijar ésta: *lo que se muestra en sí mismo*, lo patente”.²⁵ Mientras que «apariencia» “mienta una relación de referencia –y que es ella misma un ente-, de tal suerte que *lo que hace referencia* (lo que anuncia) sólo puede cumplir su posible función cuando se muestra en sí mismo o es «fenómeno»”.²⁶ Pedimos se retenga esta diferencia.



Portada del libro que sobre Heráclito escribió Martin Heidegger

²⁵ Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 39.

²⁶ *Loc. cit.*

El «fenómeno» dice algo del «ente del que es fenómeno». Decir algo de un ente es decir algo del ser de una cosa en particular. El «fenómeno» no habla del *ser* en general y, sin embargo, algo dice de él a través de la cosa a la que corresponde como fenómeno: *el ser se manifiesta mediante el fenómeno*, y se manifiesta de acuerdo a la propia estructura cognitiva del ser que conoce, que no es otro que el ser humano.

La pluma heideggeriana, en *El ser y el tiempo*, expone “primeras versiones” de muchos planteamientos que ha de retomar posteriormente. Esta obra fue publicada en 1927. Más tarde, en el verano de 1935, nuestro filósofo dictaría, en la Universidad de Friburgo, un curso denominado *Introducción a la metafísica*, mismo que ha llegado a nuestros días en la forma de un texto homónimo. En él encontramos una postura ya plenamente fijada dentro del horizonte ontológico heraclíteo. En su apartado titulado, precisamente, *Ser y apariencia*, Heidegger denuncia cuán esencial le es al ser la apariencia:

Puesto que el ser, $\nu\beta\Phi\Delta\text{H}$ consiste en ofrecer un aspecto y puntos de vista, tiene esencialmente, y por eso necesariamente y siempre, la posibilidad de ofrecer un aspecto <Aussehen> que precisamente encubra y oculte aquello que el ente es en verdad, es decir, el estar descubierto. Este aspecto en el que el ente llega a sostenerse es la *apariencia* en el sentido de aparentar.²⁷

Heidegger nos ha dado mucho con este fragmento. Vayamos despacio en su análisis. En primera instancia, $\nu\beta\Phi\Delta\text{H}$ denota la concepción griega del ser concebida, en primer lugar, por los jónicos, y tradicionalmente aceptada hasta la entrada en escena de Jenófanes y Parménides. Heidegger, tal como hemos hecho nosotros, vira su mirada a la más antigua filosofía griega esperando encontrar un faro cuyo resplandor guíe sus indagaciones. Así lo hará también cuando indague sobre la *verdad*. Por el momento, que el término «ser» deba ser entendido como $\nu\beta\Phi\Delta\text{H}$ -que traducimos por «naturaleza»-, significa, en primer lugar, que el ser a indagar es uno que comprende al ser mismo que indaga, de manera que el ser que se revela al «sujeto cognoscente» es un ser que se revela a sí mismo. Ya tendremos oportunidad de profundizar sobre este particular más tarde.

Este «ser» que tratamos ofrece «puntos de vista»: el ser se manifiesta de múltiples formas. En esta pluralidad de puntos de vista descansa la posibilidad de que el ser ofrezca

²⁷ Heidegger, *Introducción a la metafísica*, pp. 99-100.

un aspecto de sí mismo que no corresponda fielmente a lo que el ente que es el caso *es* en verdad. El ser suele no manifestarse fielmente a lo que es; más aún, suele ocultarse. «La naturaleza aprecia el ocultarse» (Frag. 123), decía Heráclito. Sospechamos que Heidegger tenía presente al filósofo de Éfeso al enunciar sus palabras. Como Heráclito, Heidegger se percataba de una cosa: «La armonía no manifiesta es superior a la manifiesta» (Frag. 54), de ahí su intuición sobre el ocultamiento de lo que en verdad *es*, detrás de la sola apariencia, en el sentido de «aparentar».

La apariencia, en efecto, *encubre*, pero también *oculta*, y es aquella apariencia que no sólo encubre sino también oculta la que ha de llamarse «apariencia» en el sentido de «aparentar», o «apariencia engañosa».

Una apariencia «aparenta» cuando *no dice verdad acerca del ser de la cosa de la que es apariencia y, por el contrario, aleja al “sujeto cognoscente” de la posibilidad de conocer el ser del ente al que corresponde como apariencia*. Si se nos permite, podemos elaborar, tomando las reservas convenientes, una analogía para clarificar esta cuestión.

La apariencia puede ser engañosa y puede ser encubridora. Es engañosa cuando oculta el ser de la cosa de la que es apariencia; es encubridora cuando sólo lo «encubre». La apariencia, por tanto, no necesariamente es engaño, aunque puede llegar a serlo. De modo que, al mentar en nuestra analogía el término «mentira», se debe reparar en que «apariencia» y «mentira» no están irremediabilmente ligadas: *la mentira no es inherente a la apariencia*.

Elaboremos, ahora, nuestra analogía. Decimos de una persona que «miente» cuando las proposiciones que enuncia no van en orden al ser de los hechos a que aluden. Pero es bien sabido que no sólo es posible mentir, sino también simplemente callar. Ya sea vía la mentira, ya sea a través del silencio, ambas acciones permiten, a quien las adopta, evitar decir verdad sobre el ser de las cosas.

De quien calla la “verdad de los hechos”, no podemos decir que está mintiendo ni tampoco que esté diciendo verdad, pues «verdad» y «falsedad» son términos aplicables, en el sentido en que ahora los utilizamos, únicamente a las proposiciones y nunca a los hechos

(los hechos *son*; nunca son, ellos mismos, verdaderos o falsos), de modo que, quien no enuncia proposición alguna, elude con ello el riesgo de decir mentira pero también la posibilidad de decir verdad. En jurisprudencia se dice de quien calla lo que ha presenciado que está *encubriendo*, mientras que aquél de quien se descubre que ha mentido se le acusa de *falsedad de declaración*, haciéndose, por ello, acreedor de una pena mayor a la de aquél que ha preferido callar.

Quien engaña, engaña según su conveniencia, pero no engaña callando, sino mintiendo, es decir, enunciando proposiciones con las que busca desviar la mirada del ser de las cosas hacia el no ser de las mismas –esto es, hacia lo que no son-, queriendo hacer pasar a este último por su «ser verdadero». Quien engaña está ocultando. Tal como el pirata echa tierra sobre el tesoro que oculta, quien engaña sepulta en proposiciones el ser del ente que es el caso.

Fenómeno similar se da en la apariencia. En algún sentido podemos decir de la apariencia que “habla”. Cuando la apariencia “dice falsedad” decimos que se trata de una «apariencia engañosa», pues aquello que afirma acerca del ente del que es apariencia, no *revela* –no descubre- la naturaleza de dicho ente, sino, antes bien, *engaña* afirmando que el ente es lo que no es en realidad. En cambio, cuando la apariencia “calla”, sólo *encubre*: encubre el ser de la cosa; no posibilita el desvío de las indagaciones pero tampoco imposibilita el correcto seguimiento de las mismas.

Ahora queda más claro por qué el aparentar es engañoso: porque no sólo encubre, sino también oculta. Heidegger habla, en este mismo texto de la * $\bar{\triangleright}\forall$, queriendo ilustrar lo que nosotros denominamos «apariencia engañosa».

La * $\bar{\triangleright}\forall$ comprende, a decir del filósofo²⁸, distintas significaciones. Entre otras, la de «prestigio»; el «aspecto», entendido como «simple vista»; el «parecer», que es la «apariencia» como mero «parecer-ser» y, el «punto de vista» u «opinión» que una persona se forma. Todas estas significaciones hacen referencia a la “mirada superficial” del sujeto que contempla el mundo. Dicha mirada acude al mero aparentar, esto es, a la apariencia

²⁸ *Ibid.*, p. 100.

engañosa. De modo que podemos traducir el término $\bar{\forall}$, así entendido, como «opinión engañosa», que corresponde al sentido tradicionalmente dado al término «opinión» a secas.

Sin embargo, proponemos que la opinión tiene matices. No es verdad que todas las opiniones acudan, única y exclusivamente, a la apariencia engañosa. Existen opiniones que atienden a lo que más atrás hemos llamado «apariencia plausible».

Esta apariencia plausible no es aquella que engaña, ni tampoco la que “calla lo que del ser sabe”. Para explicar la naturaleza de la apariencia plausible y la de la apariencia engañosa, regresemos nuestra mirada a las palabras del propio Heidegger.

Al ser mismo, en tanto el aparecer, pertenece la apariencia. Como apariencia, el ser no es menos poderoso que el ser en tanto el estar-al-descubierto. La apariencia se produce en el ente mismo y conjuntamente con éste.²⁹

“En tanto el aparecer”, reparemos en esta expresión. La apariencia pertenece al ser, en tanto «aparecer», no en tanto «aparentar». La apariencia, aparece ella misma, pero, a través de ella, la cosa de la que es apariencia aparece también. Recordemos lo dicho por Heidegger en *El ser y el tiempo* (§7): “la apariencia es ella misma un ente”. Este «ente» que es la apariencia posee la propiedad de referir un ente que no es ella. La apariencia es el fenómeno de sí misma, en tanto se muestra a sí misma, pero es también la apariencia de un fenómeno más: el fenómeno de un ente al que hace referencia.

Así las cosas, *la apariencia en la que aparece el ser del ente al que hace referencia, es la que llamamos «apariencia plausible»*. *La apariencia en la que no aparece el ser del ente del que es apariencia, sino que, por el contrario, aparenta un ser del ente que no corresponde a su ser verdadero, es llamada «apariencia engañosa»*. Heidegger nos dice de ella:

La apariencia no sólo hace aparecer al ente tal como propiamente no es, es decir, la apariencia no sólo disimula el ente del que la apariencia es, sino que también se encubre a sí misma en tanto apariencia, en la medida en que se muestra como ser. Puesto que de este modo la apariencia misma se disimula esencialmente con el encubrir y el disimular, decimos con razón: la apariencia engaña.³⁰

²⁹ *Ibid.*, p. 103

³⁰ *Loc. Cit.*

A la «apariencia plausible» corresponde la «opinión plausible»; a la «apariencia engañosa», la «opinión engañosa». En cuanto al término $\bar{\forall}$, que traducimos como «opinión», a secas, decimos que su correlato ontológico es la «apariencia encubridora», esto es, la apariencia que “calla lo que sabe” del ser del ente al que corresponde como apariencia.

Ahora bien, es de resaltar la importancia de la segunda oración de la primera cita de nuestra página anterior. La revelación del ser por parte de la apariencia, en tanto aparecer, no es menos importante que el «estar al descubierto» el ser mismo. Esto es, *podemos confiar en la apariencia plausible tanto como podemos confiar en el ser en estado descubierto*, es decir, sin mediación de la apariencia.

Esto significa que no siempre podemos estar ciertos de tener frente a nuestros ojos al ente en la expresión más acabada de su propio ser, sino que es frecuente encontrarlo tras el velo de la apariencia. Asimismo, significa también que es posible encontrarnos de frente con el ser mismo de un ente, no obstante no siempre suceda así.

En cuanto a la primera de estas consecuencias, para su comprensión nos basta acudir a la tercera oración de nuestra mencionada cita. La apariencia, dice Heidegger, “se da a un tiempo con el ser”. Dicho sea de otro modo, *la apariencia es inherente al ser*; surge con él y con él fenece. Pero, en este punto, hagamos un llamado a la prudencia, pues el que todo ente se hermane con la apariencia, no implica que estemos condenados a vivir en el reino de las apariencias, ya sean engañosas o bien plausibles, y que jamás podamos acceder al reino nítido del ser. Ésta, que es ya nuestra segunda consecuencia, la estudiaremos más adelante, en nuestro segundo capítulo.

Redondeemos ahora los resultados de nuestra investigación diciendo lo siguiente. En tanto la apariencia es posible sólo en cuanto es posible el devenir, decimos que la «apariencia es inherente al devenir». Ahora bien, el principio fundamental de la ontología heraclíteica nos dice que «el devenir es esencial al ser», de donde debemos concluir que *la apariencia es, por razón de su relación con el devenir, esencial al ser mismo*. “Esto nos permite entender”, dice Heidegger, “que no se puede derivar sin más la distinción entre el

ser y la apariencia de la del ser y el devenir, o a la inversa, ésta de aquélla.”³¹ Apariencia, ser y devenir, están intrínsecamente ligados.

III. El ente del que la apariencia cinematográfica es fenómeno

Antes de dar paso a nuestra reflexión ya propiamente epistemológica sobre la esencia de la verdad, es necesario despejar la incógnita acerca de la naturaleza de la apariencia cinematográfica.

Cabe preguntarnos por la «naturaleza» de la apariencia cinematográfica en tanto ella misma es un ente. Digámoslo con un poco de demora. La apariencia cinematográfica *es*, y lo que ella es no se reduce a la mera apariencia. Pero, si ella misma es un ente, ¿no cabe hablar entonces de un fenómeno?

En efecto, en tanto la apariencia cinematográfica se muestra a sí misma, y no solamente a un ente que no es el ente que ella misma es, decimos que la apariencia cinematográfica comporta un «fenómeno cinematográfico».

Dediquemos toda nuestra atención y paciencia al análisis de este tema. Primeramente: si la apariencia es un ente, es necesario saber qué ente es el ente que denominamos «apariencia cinematográfica», en qué ente pensamos al mentar dicha expresión.

Por el carácter multifacético de la creación cinematográfica, sería razonable suponer que existe, no uno, sino todo un conjunto de entes cinematográficos. Y si tal cosa ocurre, nos vemos obligados a analizar, uno a uno, estos distintos entes hasta descubrir, vía eliminación, cuál de todos ellos es el único susceptible de ser llamado «ente cinematográfico».

Sin duda esa sería nuestra manera de proceder si pensáramos que el proceso creativo es lo único que ha de merecer el nombre de arte. Sin embargo, la creación, por sí misma, no

³¹ *Ibid.*, p. 109.

puede ser considerada arte, pues aún los artes más efímeros –como los poemas dados o el performance–, requieren de una cierta contemplación que los consagre como existentes.

Al arte le es esencial la contemplación de las obras por parte de alguien que no sea su propio creador. Partimos de esta afirmación como se parte de un axioma, pues nos resulta por completo evidente. Sólo aquellos que nieguen al cine un *status* artístico se verán llamados a contrargumentarla.

Pero, reflexionando un poco más la cuestión, nos damos cuenta de que no podemos permitirnos pecar de ingenuidad. Aun cuando Dios se nos presentara en persona y nos informara acerca de su identidad, alguien habría que dudara de su palabra y le exigiera pruebas de su propia existencia. El ser humano no cesa en su búsqueda de certeza, de modo que lo que nosotros consideramos evidente, es seguro que tendrá su detractor. La justificación de nuestra tesis, no obstante, implicaría un tratado sobre la naturaleza del arte que no estamos dispuestos a incluir en el presente escrito.

Para apaciguar los ánimos refutadores que pudimos haber despertado, indicaremos lo siguiente. Al amable lector que considere poco evidente nuestra afirmación, rogamos se pregunte si acaso es esencial al cine la contemplación de sus obras. Estamos convencidos de que la respuesta será positiva.

Ahora bien, que la necesidad de contemplación, aunada al proceso creativo, no otorgue a una determinada actividad carácter artístico, es algo que no ponemos en duda. Para merecer el nombre de «arte», es seguro que una obra requiere de algo más que ser creada y contemplada. Nuestra tesis, más bien, afirma que la creación y la contemplación de las obras son requisitos indispensables, aunque no suficientes, si se quiere hacer de una actividad, y de sus resultados, expresiones artísticas. Si, a pesar de todo, el lector considera que existe demasiada vaguedad en nuestras concepciones acerca de la naturaleza del arte, considere entonces esta simple y maravillosa cuestión: *el cine cobra importancia por sí mismo y no por cuanto pueda, o no, ser considerado arte.*

Es por la grandeza misma del cine que podemos pensarlo sin necesidad de mentar la palabra «arte». Si nosotros la mencionamos a todo lo largo de este trabajo, será por razón

de nuestra propia concepción acerca de la naturaleza cinematográfica: ella nos obliga a referirnos a él no sólo como un arte a secas, sino como uno de los más sublimes. Pero ello, insistimos, al no formar parte de los objetivos de nuestra indagación, tendrá que quedar en espera de ser justificado. Para el caso que nos ocupa, es necesario designar el *status* de axioma a la mencionada afirmación con el fin de poder continuar nuestro estudio.

Prosigamos, ahora, nuestra reflexión, y preguntémonos en qué momento la «creación artística» se toca con la «contemplación estética». La cuestión se nos presenta revestida de cierta nebulosidad, así que reflexionémosla con sumo cuidado.

Al mencionar el término «cine» podemos pensar en una multitud de objetos relacionados, todos, con la creación o la contemplación cinematográfica. Al proferir esta palabra, podemos imaginar desde el homónimo inmueble hasta las palomitas que aromatizan cada sesión. Asimismo, pensamos en actores, directores, estatuillas doradas, palmas y osos alemanes, pero también, y sobre todo, en películas. ¿Son las películas aquello que hemos de llamar «ente cinematográfico»?

Hablar de películas no es muy preciso, pues la expresión mienta una pluralidad que, sin duda, no es el denotado de la expresión «ente cinematográfico». De todas ellas nos vemos obligados a extraer un común múltiplo que denominaremos «filme».

«Filme» y «película» suelen utilizarse como sinónimos. Nosotros, no obstante, llamaremos «película» al *conjunto de imágenes de un filme determinado que el espectador guarda en su memoria bajo un mismo nombre*. La película, por tanto, mienta el momento contemplativo del cine. En cuanto al filme, por lo demás, decimos que es la materia prima de la experiencia cinematográfica, y, en tanto tal, mienta el momento creativo de la actividad cinematográfica. Ninguno de los dos, por tanto, puede ser considerado «ente cinematográfico», pues lo que buscamos es *aquel ente en el que se fusiona el momento creativo con el momento contemplativo*, mas no perdamos los ánimos y continuemos nuestra búsqueda.

El filme puede permanecer en reposo, como carrete enlatado, sin llegar jamás a proyectarse. Si todos los filmes corrieran tal suerte, no sería posible hablar de «cine». Antes

bien, pensaríamos de él que es una suerte de misteriosa leyenda. La proyección del filme, en cambio, posibilita la experiencia cinematográfica. El filme cobra vida cuando es proyectado; antes, no. Más aún, el filme cobra vida *si y sólo si* es contemplado. El proceso creativo, como hemos dicho, no crea por sí mismo el arte cinematográfico: para que el cine *sea*, es indispensable la proyección de las cintas creadas, y la contemplación de dicha proyección.

No podemos, por otro lado, decir que la mera proyección es la apariencia cinematográfica, pues proyecciones hay muchas. Para poder adjetivar de esta manera a una proyección es necesario que lo que se proyecte sea un «filme cinematográfico».

El «filme cinematográfico clásico» es aquella *tira de celuloide que lleva impresas en sí un número determinado de fotografías registradas por una cámara cinematográfica a razón de 24 por segundo*. Esta tira, o cinta, es susceptible de ser proyectada en una pantalla con el fin de dar lugar a un suceso narrativo.

Tal es la caracterización del «filme cinematográfico clásico». Pero, a últimas fechas, el arte cinematográfico ha devenido también en arte digital. En éste, tira de celuloide y cámara cinematográfica son relegadas al sótano de lo anticuado por el advenimiento de cámaras digitales y bits de computadora. Nosotros, no obstante, nos atenderemos a la caracterización clásica de «filme cinematográfico», pues es en la elaboración del filme cinematográfico tradicional donde podemos encontrar con mayor claridad la auténtica creación artística.

He aquí, pues, el denotado del término «filme cinematográfico». Pero el filme no es la «apariencia cinematográfica» sino hasta que es proyectado. Dicho de otro modo: *el filme proyectado es el ente del que la apariencia cinematográfica es fenómeno*.

El filme proyectado es el momento en que creación y contemplación cinematográficas se unen. Siendo, simultáneamente, parte de ambos momentos, no pertenece por completo a ninguno. Es ello lo que hace del filme proyectado el más singular de todos cuantos entes cinematográficos pueden identificarse, y es el ente al que habremos de referirnos al hablar de «apariencia cinematográfica».

Ahora bien, la «apariencia», apuntábamos, es tal no por ser fenómeno de sí misma, sino por hacer *referencia a algo* que le es ajeno a su propio ser: mientras la apariencia cinematográfica alude a algo más que a sí misma, no será mero fenómeno; si esto no fuera así, si la apariencia cinematográfica sólo hiciera referencia a sí misma, entonces no sería «apariencia» sino «fenómeno», pues *en el ser de la apariencia, está el ser referencia de algo que no es ella misma*. Por lo tanto, *el ente al que hace referencia la apariencia cinematográfica ha de ser distinto al ente del que ella misma es fenómeno*.

Hemos localizado el ente al que la apariencia cinematográfica corresponde como fenómeno. El ser de dicho ente se irá descubriendo conforme indagemos, en lo sucesivo, cuál es el ente al que el filme proyectado hace referencia, es decir, el ente al que el fenómeno cinematográfico corresponde como apariencia.



Capítulo II. El conocimiento cinematográfico



En esos campos que están fuera de los límites de la razón hay espacio bastante también para los sentimientos y convicciones religiosas, que asimismo deben penetrar nuestra actividad racional entera.

Jan Lukasiewicz

Hemos dicho que el cine no es sólo un medio de distracción y entretenimiento, sino también transmisor de conocimiento. La cuestión a indagar, ahora, es la de qué tipo de conocimiento aporta el cine. Para dar respuesta a esta nueva interrogante, es necesario examinar el ente al que hace referencia la apariencia cinematográfica.

Al aventurarnos en este terreno, no dejamos de lado la cuestión fundamental de en qué consiste el ser del ente cinematográfico –el filme proyectado-. Por el contrario: investigar al ente referido por la apariencia cinematográfica es, a la vez, investigar el ser mismo del ente cinematográfico. Expliquemos esto con mayor detalle.

El ser del ente cinematográfico tiene por nota principal la apariencia. En tanto el ser «apariencia» implica una relación de referencia entre entes, para conocerle es necesario estudiar el tipo de entes con los que estamos tratando. Por un lado, hemos dicho ya del «filme proyectado» que es el ente del cual la apariencia cinematográfica es fenómeno; esto

quiere decir, para el caso que nos ocupa, que el «filme proyectado» es el ente «que refiere». Resta, por tanto, descubrir cuál es «el ente referido», el ente del cual el fenómeno cinematográfico es apariencia.

Averiguando cuál es el «ente referido», comenzaremos a responder la cuestión de qué tipo de conocimiento es el que aporta el cine. Pues es evidente que el cine, al ser esencialmente apariencia, va más allá de sólo mostrarse a sí mismo: no puede evitar manifestar algo más que sí mismo, y en ese mostrar algo ajeno a su propio ser, está la posibilidad de considerar al cine «portador de conocimiento». Es a través del ente cinematográfico, pues, en su «ser apariencia», que el cine cumple su función cognitiva. Por lo tanto, al estudiar las características epistemológicas del cine, estudiaremos, también, al ser del ente cinematográfico.

Para llegar a algún punto sustancial en la resolución de las cuestiones que ahora se nos presentan, nos apoyaremos en la tradición ontológica heraclítea, en su vertiente epistemológica. Examinaremos la que a nuestro juicio es la más acertada teoría heraclítea de la verdad: la de la verdad como «*alétheia*», de Martin Heidegger.

Sin embargo, el estudio de la teoría de la verdad como *alétheia* es imposible si no dedicamos, antes, unas cuantas palabras a la epistemología parmenídea. De la crítica a la «verdad como concordancia» -basada en la concepción ontológica unitaria- surge la necesidad de una concepción heraclítea de la verdad.

I. Epistemología parmenídea

Tal como sucedió con la tradición ontológica unitaria, la teoría de la verdad como concordancia dominó el pensamiento epistemológico occidental desde Aristóteles hasta principios del siglo XX. Y ello por una simple razón: la teoría de la verdad como concordancia es el correlato epistemológico de la teoría unitaria del ser. Pongamos la mayor de las atenciones en esta cuestión, y vayamos paso a paso en su estudio.

Recordemos cuál es el principio fundador de la ontología unitaria: *El ser, es; el no ser, no es*. Decir que el ser es, y el no ser no es, significa, desde el horizonte parmenídeo,

que sólo lo que es –lo ente-, puede ser, y que lo que no es, no puede, bajo ningún término, llegar a ser. Que el ser sea, y el no ser no sea, no conlleva contradicción alguna; en cambio, que el ser no sea, y el no ser sea, es a todas luces contradictorio.

Ya que en constantes ocasiones hemos utilizado el término «contradicción» sin reparar en lo que dicho término expresa, es justo preguntarnos, en este punto, en qué terreno tiene lugar la contradicción. Dicha indagación nos introducirá a nuestro análisis sobre la epistemología parmenídea.

a. La base ontológica de la lógica clásica

Acusar a dos entes de ser contradictorios entre sí carece de sentido; en cambio, decir de dos proposiciones que son *contradictorias* es hablar con razón. La esfera de lo contradictorio, por tanto, parece limitarse al terreno del lenguaje; más específicamente, al terreno de la lógica.

Si el término «contradicción» sólo puede predicarse de las proposiciones, y hemos descubierto que ciertas proposiciones son contradictorias *dentro de la concepción parmenídea del ser*, parece razonable dar comienzo a nuestra reflexión con una indagación de tipo lógico situada en el horizonte de lo parmenídeo. Partamos de lo siguiente: la concepción parmenídea del ser, tal como la hemos analizado, dio pie a la construcción de los principios básicos de la lógica clásica. Elaboremos una reproducción de dicho proceso.

Del principio fundamental de la teoría ontológica unitaria, sustraemos lo siguiente: de que el ser sea, tenemos que lo que es, es; de que el ser sea y el no ser no sea, encontramos que no cabe pensar que lo que es, no es, y que lo que no es, es; y que sólo tenemos dos alternativas ontológicas: el ser y el no ser.

Extraigamos las solas consecuencias del principio parmenídeo:

1. Lo que es, es;
2. Es falso que lo que es, no es, y es falso que lo que no es, es; y
3. Sólo podemos hablar de lo que es o de lo que no es.

Así expresadas, nuestras proposiciones a), b) y c), pueden considerarse como los principios que dan sustento ontológico a los principios básicos de la lógica clásica. La tesis a) corresponde al llamado «principio de identidad»; la tesis b), al «principio de no-contradicción»; y la c), al «principio del tercio excluso», concebidos por el genio aristotélico. En lógica proposicional contemporánea, expresamos estos principios de la siguiente forma:

- Principio de identidad: $P \supset P$ (Si P, entonces P);
- Principio de no contradicción: $\neg(P \& \neg P)$ (No es cierto que P y no P);
- Principio del tercio excluso $P \vee \neg P$ (O bien P, o bien no P).

Si elaboramos las tablas de verdad de la forma lógica de nuestros principios, se verá que son equivalentes entre sí.

P	$\neg P$	$P \supset P$	$\neg (P \& \neg P)$	$P \vee \neg P$
V	F	V	V F	V
F	V	V	V F	V

« $P \supset P$ », $\neg(P \& \neg P)$ y $P \vee \neg P$ son tautologías, esto es, formas de argumentación que, cualesquiera que sean los contenidos de sus proposiciones, conducirán siempre a conclusiones verdaderas. Los principios ontológicos, que dan sustento a los principios básicos de la lógica clásica, pueden ser examinados a través de estas tautologías.

En efecto, según la ley de identidad, de P podemos inferir que P. De tal suerte que, si P representa al verbo «ser» conjugado en la tercera persona del presente, «es», podemos decir que, «si es, entonces es». Igualmente, del principio de no contradicción extraemos la sentencia: «no es cierto que es y no es». Y, por último, del principio del tercio excluso obtenemos que «es o no es».

Las anteriores proposiciones poseen contenido ontológico en tanto que P es sustituida por el verbo «es». Por la segunda, «no es cierto que es y no es», entendemos que «no es cierto que algo sea y no sea a un mismo tiempo». Digámoslo con mayor demora. Por

«contradicción» entendemos *la forma argumentativa que afirma el darse y no darse de un mismo hecho a un mismo tiempo*, esto es, la que “contraría” al principio de no-contradicción. Si damos contenido ontológico a nuestro principio de no-contradicción, obtenemos la siguiente proposición: «no es cierto que algo sea y no sea a un mismo tiempo», de manera que una proposición contradictoria, dotada de contenido ontológico, es *aquella que afirma el ser y no ser de una misma cosa a un mismo tiempo*.

Ahora tenemos claro en qué sentido hablamos de «contradicción». Pero aún hemos de enfrentarnos a un problema no menor: ¿qué es esto que *es*? El esclarecimiento de este punto resulta fundamental para nuestra argumentación.

Nosotros decimos de «lo que es» que es un «ente». «Ente» *es todo aquello que es*, de modo que la pregunta por el ente cinematográfico, por ejemplo, es la pregunta por *el ser* de un determinado ente. «Ser», por lo tanto, rebasa el ámbito de lo ente. Heidegger advierte de esto a sus lectores en el § 2 de *El ser y el tiempo*:

*Aquello de que se pregunta en la pregunta que se trata de desarrollar es el ser, aquello que determina a los entes en cuanto entes, aquello “sobre lo cual” los entes, como quiera que se los dilucide, son en cada caso ya comprendidos. El ser de los entes no “es” él mismo un ente.*³²

Alcanzaremos mayor comprensión de la relación ser-ente si extraemos una nota al pie, de la obra *Alétheia, la verdad originaria*, de Paulina Rivero Weber:

El participio presente activo, que se caracteriza por las terminaciones “ante” o “ente”, indica la participación de las cualidades del verbo en las del adjetivo, y puede ser fácilmente sustantivado. Así por ejemplo, en el verbo “asistir”, el verbo presente es “asistente”: el que asiste: en el verbo “ser”, el participio presente es el “ente”: el que es.³³

Cabe, pues, decir de algo que es un «ente» si y sólo si *es*. Y, según hemos visto, no hay entes que no sean. Por lo tanto, todo cuanto es, es un ente, y no cabe decir, de un determinado ente, que no es.

³² Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 15.

³³ Rivero Weber, *Alétheia. La verdad originaria. Encubrimiento y desencubrimiento del ser en Martin Heidegger*, p. 52.

Igualmente, al preguntarnos por la existencia de «algo», nos preguntamos por un «ente», y, en consecuencia, por «algo que *es*». Carece de sentido decir de “algo” que no es, pues el pronombre indefinido «algo», se utiliza únicamente para hacer referencia a algo que, de hecho, *es*. Por ejemplo, al hablar de algo de lo que se presume que es un espectro, no cabe decir que ese algo no sea. En todo caso, es necesario explicar qué entendemos por el término «espectro», qué es lo que denota, y, de esa manera, comenzar a examinar su modo de ser -un ente material, mítico, espiritual, mental, etc.-.

Ahora bien, según los principios ontológicos extraídos del principio fundamental de la ontología parmenídea³⁴, y a la luz de las recientes aclaraciones, concluimos que:

- 1'. Un ente es;
- 2'. Es falso que lo ente no sea, y es falso que lo no-ente sea; y
- 3'. Sólo podemos hablar de lo ente o de lo no-ente.

Profundizando en la comprensión del principio ontológico que nos ocupa, hemos obtenido tres principios ontológicos derivados (1, 2 y 3) así como tres principios ónticos (1', 2' y 3'), y lo hicimos utilizando los principios lógicos a que ellos mismos dieron lugar.

Pero que los principios ontológicos puedan ser analizados desde el punto de vista lógico que ellos mismos auspician, implica, o bien circularidad en nuestra argumentación, o bien la sugerencia de que tales principios lógicos son anteriores a los principios ontológicos que hemos presumido como su base. Analicemos esta última alternativa.

En efecto, Parménides sólo pudo concebir su principio ontológico fundamental -y sus consecuencias-, utilizando ciertos esquemas argumentativos *preexistentes* a ese principio ontológico y, por ende, independientes del mismo. Estos esquemas son aquellos que, *desde Aristóteles*, llamamos principios de identidad, de no-contradicción y del tercio excluso. Las formas de razonamiento a que *dan nombre* estos principios *no nacieron* con la creación de dichos principios. Algo semejante podemos decir del sistema heliocentrista copernicano: no es que el sistema solar comenzara a girar en torno al sol al concebir Copérnico su teoría. Copérnico simplemente sistematizó una determinada serie de

³⁴ *Supra*, p. 42, principios a), b) y c).

fenómenos observables y dio nombre a sus distintos elementos. Eso sucede con las formas de razonamiento que nosotros nos representamos bajo el nombre de «principios básicos de la lógica clásica».

Existe, por tanto, entre los principios ontológicos derivados y los principios básicos de la lógica, una suerte de dialéctica en la que uno no ha podido ser concebido sin el otro. Y esto es así porque quien piensa al ser es siempre un ser humano que no puede desembarazarse de sus propias estructuras cognitivas: *pensamos al mundo tal como somos capaces de pensarlo*.

A la pregunta de qué principio fue primero, el ontológico o el lógico, sólo podemos responder de la siguiente manera: *formalmente*, es decir, propiamente como «principio», fue concebido primero el ontológico que los principios lógicos. Previo a la concepción «formal» de unos y otros principios, los principios lógicos y los ontológicos, podemos decir que fueron sólo *intuidos*.

b. Presencia y verdad como concordancia

Al analizar al ser como ser, nos ubicamos en un plano «ontológico»; al indagar sobre los entes, nos desplazamos al «óntico». Asimismo, al hablar de los tres principios lógicos extraídos de la ontología parmenídea, ubicamos nuestro estudio en el plano «lógico», pero, si agregamos un elemento más a nuestro estudio, podremos comenzar a movernos en el terreno de lo «epistemológico». Este elemento es la «verdad».

En el § 44 de *El ser y el tiempo*, Heidegger se pregunta por el modo de ser de la verdad. La verdad que examina y cuestiona es la verdad como concordancia entre la proposición y la cosa. ¿Cómo puede, se pregunta, concordar una proposición con una cosa? Nuestra siguiente reflexión parte de esta misma interrogante.

Como sucede con la lógica clásica, que encuentra su raíz ontológica en la concepción parmenídea del ser, la teoría de la verdad como concordancia está construida también sobre los cimientos de la ontología unitaria.

En primer término, con apoyo del principio de identidad, deducimos no sólo que «lo ente es», sino también que *un ente es lo que ese ente es*. Una cosa es idéntica a sí misma, y es por ello que decir que «lo que un ente es, es nada menos que lo que es ese ente» es afirmar una *verdad* evidente e inobjetable. Cada cosa es lo que es ella misma.

Ahora bien, del principio de no-contradicción inferimos que «de lo ente no cabe decir que no sea». Decir que lo ente no es, es decir una contradicción, es no pensar *racionalmente*, pues no se comprende que un ente no sea lo que de hecho es: *una cosa no puede no ser lo que de hecho es*.

Por último, el principio del tercio excluso, aplicado a la problemática óntica, nos advierte que «sólo lo ente es y sólo lo no-ente no es». Este principio se nos presenta como el más interesante. Veamos por qué razón.

Analícemos con cuidado la siguiente argumentación: un ente no puede ser algo más que lo que es, pues aceptar esta posibilidad es aceptar que lo que no es *puede* ser, y esto va en contra de nuestro principio de no contradicción. Esta consecuencia del principio del tercio excluso es sumamente importante para nuestra explicación.

Decir que «lo no ente puede llegar a ser» resulta contradictorio, desde la óptica parmenídea, porque *mienta un tiempo futuro*. Si sustituimos esta proposición por la proposición «lo no ente no es», limitamos nuestra inferencia a un tiempo presente, y la contradicción se diluye en la rigurosidad de la lógica: no hay contradicción en decir que, lo que no es, no es. Por el contrario, esto resulta evidente. El problema se presenta al preguntarnos si lo que no es no puede *llegar* a ser, pues la experiencia nos muestra que lo que no solía ser en el pasado, es ahora, y que, muy probablemente, lo que hoy no es, podrá ser algún día.

Este tipo de cuestiones, que al ser juzgadas contradictorias se revisten de irracionalidad, orillaron a los seguidores de la ontología parmenídea a rechazar que los sentidos fueran portadores de conocimiento. Lo único que podían hacer los sentidos, desde su punto de vista, era engañar, mentir: *decir falsedad*.

¿Qué dirían estos filósofos de nuestro querido arte cinematográfico, que *se vive* por los sentidos antes que mediante el análisis racional? El cine, en este sentido, no sería otra cosa que engaño, el desvío de la buena conciencia al ámbito de lo irreal.

Lo que queda rechazado, mediante el principio del tercio excluso, es la posibilidad de cambio. Aquiles no alcanza jamás a la tortuga no sólo porque para hacerlo debe recorrer una distancia infinita, sino porque, de hecho, ni Aquiles ni la tortuga pueden moverse. No importa cuántos ojos confirmen el movimiento de las cosas, la razón, basándose en nuestros ya conocidos principios lógicos, no puede aceptar que dicho movimiento sea real. Por tanto, la información sensorial es engañosa.

La permanencia, lo eternamente *presente*, es lo único real, lo único que *es*, y, por tanto, lo único de lo que puede decirse verdad. Platón, el más grande de los parmenídeos, afirma en *La república*:

En el mundo inteligible lo último que se percibe, y con trabajo, es la idea del bien, pero, una vez percibida, hay que colegir que ella es la causa de todo lo recto y lo bello que hay en todas las cosas, que, mientras en el mundo visible ha engendrado la luz y al soberano de ésta, en el inteligible es ella la soberana y productora de verdad y conocimiento, y que tiene por fuerza que verla quien quiera proceder sabiamente en su vida privada o pública.³⁵

En otras palabras, quien desee adquirir conocimiento no puede limitar sus indagaciones al terreno de lo visible –que no es otro que el de los sentidos–, sino que debe “ascender” al mundo de lo inteligible, al terreno de la razón.

En este “mundo de lo inteligible” se encuentran las esencias de todo cuanto a los ojos se presenta. «Esencia», por tanto, está en estrecha relación con «permanencia». La forma de las cosas que percibimos obedece a la forma de las cosas que pensamos. Y es esta última la forma primera o fundamental, en tanto permanece, mientras que las otras, las del mundo sensible, son sólo secundarias. La nota característica de éstas es el cambio, la no-permanencia: *el mundo de los sentidos es el mundo del devenir*.

Es por esta preeminencia de lo permanente en la ontología parmenídea que la razón es dueña y señora del conocimiento. En la perspectiva parmenídea, *el mundo debe*

³⁵ Platón, *La república*, 517b-c.

adecuarse a la razón: si no es racional, no es real. El principio del tercio excluso no presenta ningún problema cuando se limita su ámbito de acción al terreno de lo presente: se es o no se es, y punto.

El terreno del conocimiento, por tanto -y con él, el de la verdad-, pertenece, desde esta perspectiva, al ámbito de lo permanente: sólo de lo que permanece podemos saber algo, pues sólo lo permanente es real, sólo lo permanente *es*. La verdad, como característica fundamental del conocimiento, se origina, según los parmenídeos, en la presencia de lo real, en la eternidad de las esencias. En la medida en que el sujeto es capaz de captar estas esencias, por medio de la razón, es capaz de conocer.

La razón sólo puede trabajar con «esencias», en sentido platónico. A estas “esencias” Platón las llamó «ideas» y ubicó su residencia en el *Topus Ouranus*; nosotros las llamamos «conceptos» y las ubicamos en el pensamiento humano.

Los conceptos, desde el punto de vista unitario, poseen la cualidad de “sustraer” la esencia del ente, *lo que el ente es*. Así, diríamos del concepto «cine», por ejemplo, que alude al ser del ente llamado cine. E igualmente, en esta esfera de reflexión, el ser del ente cinematográfico se supondría captado mediante el propio concepto «filme proyectado». Es aquí donde reside nuestro desacuerdo. Nosotros convenimos en que el ser de la cosa *se dice* a través del concepto, y que, por medio de este «decir» es posible *captar* lo que es la cosa mentada. Sin embargo, este «captar» no es necesariamente un «comprender». Con el «captar» sucede lo que Heidegger advertía con la expresión «comprensión de término medio». Ésta señalaba uno de los prejuicios que conducen al olvido del ser; aquél que Gaos llamó «la (in)comprensibilidad del ser»³⁶.

En efecto, el que todos utilicemos cotidianamente la palabra «ser» no significa que sepamos algo de éste. De igual forma, el uso constante que hacemos de ciertos conceptos no implica un conocimiento claro de lo que estos conceptos expresan. Para llegar a este conocimiento de lo que los conceptos refieren es menester algo más que la simple mención del concepto. Pero ese «algo más» será examinado en otra parte de este escrito.

³⁶ Rivero Weber, *Alétheia...*, p. 54.

Es de pensar que esta advertencia heideggeriana fue, de hecho, expresada mucho antes de Heidegger. Aun siendo así, la epistemología parmenídea nunca dudó en hacer del concepto el vehículo idóneo del conocimiento, ni de la razón, su reina insustituible.

Pero la razón, hemos dicho, procede en orden a ciertas estructuras argumentativas. Al hallarse sujeta a dichas estructuras, se encuentra, también, limitada por ellas. Las leyes lógicas, por tanto, dentro de la epistemología parmenídea, son a la vez que condición de posibilidad, límite del conocimiento.

Para explicar esta última tesis, es necesario aproximarnos al concepto «conocimiento» entendido en sentido parmenídeo. Para ello acudiremos nuevamente a Platón. Antes, no obstante, es necesario advertir que nuestra intención no es profundizar en la concepción platónica del conocimiento, sino sólo exponer, de manera breve, las bases de lo que denominamos «epistemología parmenídea».

En *La república*, Platón pregunta: “¿Mantendremos [...] que lo que existe es absolutamente conocible y lo que no existe en manera alguna enteramente incognoscible?”³⁷ Su respuesta es afirmativa. Es entonces cuando da de frente con otro problema. Entre lo que existe y lo que no existe, debe haber algo intermedio, y

si sobre lo que existe hay conocimiento e ignorancia necesariamente sobre lo que no existe, ¿sobre eso otro intermedio que hemos visto hay que buscar algo intermedio también entre la ignorancia y el conocimiento contando con que se dé semejante cosa?³⁸

A este “intermedio” entre la ignorancia y el conocimiento, Platón lo nombra «opinión». Al punto medio entre lo que existe y lo que no existe –lo que es y lo que no es– nosotros lo llamamos «devenir». Del «devenir» y las «opiniones» nos ocuparemos más tarde. Lo que ahora nos interesa es llamar la atención sobre la primera oración de nuestra cita. Según ella, al ser corresponde el conocimiento, y al no ser, la ignorancia. Recordemos nuevamente los versos 5-8 del segundo fragmento del poema parmenídeo para ver lo que de semejante tienen Platón y el filósofo de Elea:

³⁷ Platón, *La república*, 477a.

³⁸ *Loc. cit.*

Y la que dice que el No ser existe y que su existencia es necesaria, ésta, no tengo reparo en anunciártelo, resulta un camino totalmente negado para el conocimiento.

Porque no podrás jamás llegar a conocer el No-Ser –cosa imposible- y ni siquiera expresarlo en palabras.

La tesis platónica concuerda a la perfección con la parmenídea. Al «ser» corresponde el conocimiento; al no ser, la ignorancia.

Para comprender qué significa esta doble correspondencia, partamos de lo siguiente: al ser parmenídeo corresponde no sólo el conocimiento, sino también la verdad misma; al no ser parmenídeo corresponde no sólo la ignorancia, sino también la falsedad. Detengámonos en estas proposiciones cuanto sea necesario. Abordemos nuestro problema mediante un caso concreto. En la actualidad, ningún discurso goza de tanta credibilidad como el discurso científico. Pongámoslo, pues, como ejemplo de discurso constituido por proposiciones verdaderas.

De la ciencia, pocos niegan que aporte conocimiento. La confianza en el método científico y en los resultados que éste alcanza es sólo comparable con la confianza que suele tenerse al discurso religioso. ¿En qué se basa esta confianza? ¿Por qué suele afirmarse con tanto aplomo que “la ciencia no miente”? La respuesta más inmediata es la siguiente: porque es posible corroborar las proposiciones de la ciencia, una y otra vez, a través de medios empíricos. Tenemos, entonces, un par de elementos de singular relevancia para el conocimiento: la proposición y la experiencia -relacionados esencialmente con el *lenguaje* y la *realidad*-.

En su *Cratilo*, Platón expone la primera versión conocida de la teoría de la verdad como concordancia. Al definir lo que es el «discurso verdadero», Platón dice: “Verdadero es el discurso que dice las cosas como son, falso el que las dice como no son”.³⁹ De esta manera, el discurso científico es verdadero en cuanto *pone a la luz* el ser de las cosas.

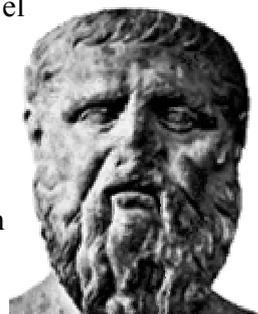
Detengámonos un momento y reflexionemos lo siguiente. Si, al ser corresponde el conocimiento y a la verdad el ser, ¿no es menester que concluyamos que la verdad

³⁹ Platón, *Cratilo*, p. 250.

corresponde al ser? Lo verdadero sólo puede decirse de lo que es; la verdad tiene lugar en la proposición que mienta lo que la cosa en realidad es. De esta manera, «ser», «verdad» y «conocimiento», están ligados íntimamente. Si estamos de acuerdo con esto, hemos cumplido con el principal objetivo de la presente sección.

En efecto, cuando pensamos en «conocimiento» no pensamos en falsedades. Conocimiento es, según el pensamiento parmenídeo, *un “cúmulo” de proposiciones que dicen lo que son las cosas*; es, ante todo, un cúmulo de proposiciones *verdaderas*. Esta definición es terriblemente básica pero suficientemente reveladora.

Ahora bien, no sólo del conocimiento científico decimos que está conformado por juicios verdaderos. En general, de todo aquello que miente lo que las cosas son, decimos que es conocimiento. En este sentido, por ejemplo, si un niño esconde un objeto debajo de un sofá, habiéndose asegurado de que nadie lo observara, y pregunta luego en dónde está dicho objeto, bien podrá obtener por respuesta que “nadie *conoce* el paradero de dicho objeto”. El niño sonreirá al pensar que él sí *conoce* la ubicación del objeto. Este conocimiento difícilmente podría considerarse «conocimiento científico», y sin embargo, será conocimiento en tanto pueda formularse mediante una proposición verdadera, esto es, una proposición que *corresponda* con la realidad.



Platón

Según la filosofía parmenídea, la única vía mediante la cuál podemos decir que algo *es*, es la de la razón. Si por medio de un recto razonamiento podemos concluir que algo es, podemos decir de la proposición «este algo es» que es verdadera. En nuestro ejemplo, una proposición verdadera es «el objeto está debajo del sofá». En cambio, si la razón no es capaz de probar que un tal ente «es», entonces, al acudir a la proposición que mienta este ente que no es, estamos tratando con una falsedad. Si, por ejemplo, decimos que «el objeto está detrás de la cortina», estamos enunciando algo que *no es*: una falsedad.

Pero, si halláramos la ubicación del objeto tal mediante los sentidos, nos veríamos obligados a admitir que el carácter de «verdadera» de nuestra proposición, «el objeto está debajo del sofá», no tiene como base el razonamiento sino la acción de los sentidos.

Mientras los parmenídeos afirman que la proposición que mienta el ser de un ente es verdadera sólo si concuerda con lo que ese ente es, y que lo que es el tal ente sólo puede ser indagado por la razón, los protagóricos dirán que, en efecto, una proposición es verdadera si concuerda con el ser del ente a que alude dicha proposición, pero disentirán en cuanto al medio por el cual se puede alcanzar dicho conocimiento. Para el protagórico no es la razón sino los sentidos quienes pueden penetrar en el ser de la cosa que se examina. La diferencia sustancial entre una y otra epistemología es, efectivamente, este medio por el cual se sabe algo del ser de los entes. Pero esta diferencia acarrea consecuencias fundamentales. En tanto los parmenídeos se apoyan en la existencia de un Ser absoluto, pueden presumir un criterio común a todo ente, un criterio que respalde la verdad de sus proposiciones. Los relativistas, en cambio, al carecer de este tipo de Ser y estar confinados al parecer individual, tienen que optar por un criterio distinto, un criterio del todo arbitrario: la utilidad.

La verdad parmenídea, que es la *verdad como concordancia*, es aceptada por los epistemólogos relativistas sólo de manera accesoria, tal como, según vimos⁴⁰, sucede con la razón respecto de los sentidos. La esencia de la verdad, en sentido protagórico, es la «utilidad», por eso decimos que la teoría protagórica de la verdad es la conocida como *teoría pragmatista de la verdad*.

c. Una consecuencia de la epistemología tradicional

«Lo que *es*» da sustento a las proposiciones de las que decimos que son «verdaderas». No obstante que cotidianamente se utilice el término «verdad» como sinónimo de «real», es necesario convenir en que las cosas no son ni verdaderas ni falsas. Decimos, por ejemplo, de un huracán que es una “*verdadera* tragedia”, en el sentido de que a ese huracán, por sus consecuencias, se le puede aplicar con razón el epíteto de «tragedia». Nosotros, no obstante, hemos delimitado el uso del término «verdad» al ámbito proposicional. «Verdadera» es sólo una proposición, nunca una cosa; los entes, no son verdaderos: simplemente son. Y del «ser» tampoco cabe decir que sea verdadero o falso.

⁴⁰ *Supra*, p. 26.

De las proposiciones que presumen decir algo de lo que las cosas son, debemos poder decir, según la epistemología parmenídea, que son verdaderas o que son falsas; esto es, que los hechos a que aluden son o no son. Debemos, no obstante, matizar esta cuestión.

De los conceptos mentados por ciertas palabras, debemos aceptar que son. Del concepto «Dios», por ejemplo, hay quien afirma que carece de referente real y que, por tanto, carece de sentido. Pero decir esto no es del todo correcto. Los que así opinan debieran decir que el tipo de existencia -el modo de ser- de eso que suele llamarse «Dios», no es como pretenden algunos teístas: mientras estos declaran que Dios existe *materialmente*, aquellos afirman que no es sino un ente mental, espiritual o incluso literario. Así, el concepto «Dios» es tan real como el concepto «ser», en tanto podemos pensarlo y hablar de él. De lo que se duda es del tipo de existencia de aquello que refiere el término «Dios».

Anotemos un ejemplo más: el nombre «José Arcadio Buendía» *es*; pero no es por sí mismo, sino que nombra algo. Este «algo» de lo cual es nombre es un personaje de la novela *Cien años de soledad*, de Gabriel García Márquez. El tipo de existencia de «José Arcadio Buendía» es, entonces, literaria. En este sentido, decir que “José Arcadio Buendía no existe en absoluto”, es erróneo, pues no sólo existe sino que en ciertos países de América Latina es más popular que el Papa. Lo que se quiere decir cuando se niega la existencia de alguien llamado «José Arcadio Buendía», es que no existe un ser humano que lleve ese nombre, que tenga las características y lleve el tipo de vida y muerte que, según el personaje de García Márquez, tendría que llevar.

La proposición «Dios existe» -lo mismo que la proposición «José Arcadio Buendía existe»-, tiene una diferencia sustancial con respecto a la proposición «este escrito existe». Al querer afirmar la existencia de Dios, solemos vernos más contrariados que al desear afirmar la existencia de, por ejemplo, «este escrito». Hasta donde sabemos, el tipo de existencia de ese ente que llamamos Dios es del todo distinta al tipo de existencia de aquello que podemos percibir “a simple vista”.

Pero ¿qué pasa si decimos, con Parménides, que el ser es Uno, y acordamos que este Uno no es otro que el mismo Dios? A menos que comulguemos con el panteísmo, nos

vemos obligados a decir de Dios que es un ente ideal. Dios, identificado al ser parmenídeo, es un presente eterno e inmutable, y en tanto tal, puede ser conocido por la razón, y sólo por ella. Pero los teístas no quieren pensar de Dios que sea sólo un producto de la actividad racional del ser humano. Y no pocos motivos tienen. Si les preguntáramos cómo saben que Dios existe muchos responderían que sólo lo saben, o que lo han sentido. Y esto es así porque no encuentran *razones* para probar su existencia material.

Así, quienes acalorados defienden que Dios existe, suponen un modo de conocer distinto al de la razón. Desde la pura razón podemos investigar el ser de Dios; desde los solos sentidos, únicamente es posible tomar una postura agnóstica, y decir, con Protágoras, que de los dioses no sabemos decir si existen o no.

Desde el punto de vista protagórico, la proposición «Dios existe» carece de sentido, puesto que no se le ve por ningún lado. En cambio, desde el punto de vista parmenídeo, decir de Dios que es eterno, es verdadero, pues a esta conclusión nos conducen ciertos razonamientos.

Las consecuencias de esta reflexión son altamente críticas. En primer lugar, para decir de una proposición que «es verdadera», es necesario acudir al efectivo ser de la cosa, entendido, éste, como existencia, en su sentido más común-. Pero debemos identificar distintos tipos de existencia o modos de ser. De Dios, por ejemplo, hemos dicho que puede existir de muchos modos, pero, según nos han informado los sentidos, su existencia no es material. Para los relativistas, entonces, hablar de Dios es hablar de un sinsentido. Pero, por otro lado, si entendemos el concepto «Dios» en sentido parmenídeo, como un Ser Absoluto, nos vemos en la poco agradable obligación de aceptar que sólo una de las miles de religiones que existen es la verdadera.

En el ámbito filosófico ocurre otro tanto, pues debemos aceptar que sólo uno de los múltiples sistemas filosóficos es verdadero: aquél que describe lo que el mundo *es en realidad*, y que todos los demás son falsos y, en consecuencia, por completo prescindibles. Nos veríamos, entonces, tentados a hacer con la mayor parte de los libros de filosofía, lo que hiciera aquél famoso sultán que mandó quemar la Biblioteca de Alejandría argumentando que sólo el Corán decía la Verdad, y que todos los demás libros, o bien

decían algo distinto de lo que decía el Corán y eran, por tanto, falsos, o decían algo semejante al Corán y eran, por ello, completamente prescindibles.

Suponiendo que la ontología parmenídea fuera la *verdadera*, tales consecuencias no serían tan graves, siempre y cuando pudiéramos alcanzar la más completa certeza de que una determinada religión, o un determinado sistema filosófico, es el verdadero. Lamentablemente carecemos de esa posibilidad.

La única epistemología que permite al ser humano llevar una vida religiosa al mismo tiempo que intelectual es la epistemología heraclíteica. Sólo mediante ella, que no considera la existencia de un Ser inmóvil e inmutable, sino antes bien la de un ser dinámico y cambiante, podemos comprender mejor las diversas concepciones que del mundo poseemos los seres humanos, y hacernos de las bases conceptuales necesarias para respetarlas.

II. Epistemología heraclíteica

El epistemólogo parmenídeo espera descubrir, de entre la maraña de sensaciones y apariencias, una realidad común a todos, una realidad *objetiva*, y concibe a ésta como permanente, pues, según él, lo que en realidad «es» una cosa, lo que es «en esencia», es presencia perpetua. No hay tiempo que pueda negar la eternidad de la esencia, de lo real que da sustento a lo verdadero.

Y es a través de la verdad, concebida como concordancia entre la proposición y la cosa, que el parmenídeo da cuenta de la realidad. Desde su punto de vista, quien pretende que lo que es verdad hoy no lo será mañana, vive en el engaño de los sentidos, de las “apariencias” y las ilusiones.

Pero dos consecuencias de esta concepción nos impulsan a ir más allá en nuestra reflexión sobre la verdad y el conocimiento: a) que la concepción de la verdad como concordancia mantiene su eficacia únicamente en cuanto se trata con esencias concebidas como presencias eternas, y se niega en consecuencia la posibilidad de conocer *dentro* del caudal del tiempo en el que, de hecho, vivimos los seres humanos: el devenir queda, pues,

fuera de toda consideración; y b) la separación del ser humano como sujeto ajeno al mundo que conoce, esto es, la bipartición del mundo en «sujeto cognoscente» y «objeto a conocer». Para resolver la primera dificultad nos apoyaremos en el pensamiento de Jan Lukasiewicz; para la segunda, en el de Martin Heidegger.

a. Una lógica heraclítea

Hemos dicho ya algunas palabras acerca de Jan Lukasiewicz. Lo ubicamos como padre de las lógicas no-clásicas –junto con Post- y caracterizamos brevemente lo que eran éstas. Asimismo, efectuamos un sencillo análisis en torno al principio del tercio excluso, mismo que ahora retomamos.

Del principio del tercio excluso dijimos que era uno de los principios básicos de la lógica clásica⁴¹. Si afirmamos que «lo que es, no es», estamos faltando al principio de identidad, y decimos que hemos caído en contradicción. Tal situación se repite cuando afirmamos que «una cosa es y no es a un mismo tiempo».

Ahora bien, podemos estar de acuerdo, aunque sólo sea en un primer momento, con la afirmación: «sólo podemos hablar de lo que es y de lo que no es». Y es que, si analizamos con mayor detalle esta oración, observamos que lo que se está afirmando es que entre el ser y el no-ser, y más allá de estos, no hay nada. Si viviéramos en un eterno presente donde ni movimiento ni cambio tienen lugar, no pondríamos objeción alguna a este principio. Más aun, el «poner objeción» a este principio sería imposible pues ello implicaría un presente y un pasado que de hecho no existen.

Nuevamente, quienes salen al paso con sus advertencias son nuestros sentidos, pues gracias a ellos percibimos el paso del tiempo, ya sea mediante el marchitarse de las flores, o de nuestros propios cuerpos, ya sea por el movimiento de los astros o de los animales.

Es por la acción de los sentidos que el epistemólogo parmenídeo se torna contrariado cuando pretende afirmar la evidencia del principio del tercio excluso. Para

⁴¹ *Supra*, pp. 33-34.

evitar tal contratiempo prefiere concluir que el movimiento y el cambio no son sino engaños de los sentidos. Pero no hemos de hacer lo mismo nosotros.

Si hemos vivido por más de dos milenios maravillados de nuestro uso de razón, ¿por qué no dedicarle algunos minutos al uso de nuestros sentidos y, mejor aún, al uso conjunto de nuestra razón y nuestros sentidos? Nos atrevemos a decir que esto mismo fue lo que hizo Jan Lukasiewicz. Los resultados de esta aplicación nos siguen maravillando.

Siguiendo al polaco, preguntémosnos qué tan evidente resulta la proposición «en medio del ser y el no ser no hay nada». Imaginemos al mundo como un mundo inerte, impedido al cambio. Un mundo así podemos equipararlo con una fotografía. Los colores de este mundo fotográfico son siempre los mismos; no existen distintas interpretaciones de los hechos porque no hay nadie que pueda interpretar nada; no hay diferencia entre una piedra y un árbol, entre un ser humano y una concha marina. Más todavía, no existe ni la piedra ni el árbol, ni el ser humano ni la concha marina. A menos que un ser ajeno al mundo mirara esta “realidad fotográfica”, no habría absolutamente nada que tomara conciencia de lo que existe. En ese mundo inerte, lo que es, simple y llanamente es: se trata de un eterno presente. Ni siquiera podríamos decir que lo que es, será por siempre, pues el tiempo queda ausente en un mundo tal.



Jan Lukasiewicz

Lo que es, en este instante eterno, en esta realidad petrificada que ahora imaginamos, *es*, y no es cierto que no sea. Ello resulta evidente. Y sin duda que, visto así el problema, el principio del tercio excluso no miente al afirmar que sólo podemos hablar de lo que es y lo que no es. En este mundo “esencial” donde todo existe a la vez que no existe nada, ¿qué caso tendría indagar acerca de lo que hay entre el ser y el no ser? Sería tanto

como si miráramos fuera del marco de nuestra fotografía, como si quisiéramos ver lo que hay detrás de lo que se ha retratado.

Pero el mundo en el que vivimos es más como una película que como una fotografía. Nuestra realidad se compone de una cantidad incalculable de instantes; por decirlo así, de millones de fotografías. Ello no debe hacernos creer que el mundo es esencialmente «permanencia» así como el cine no es esencialmente fotografía. Por el contrario, debemos afirmar que el mundo es esencialmente devenir, tal como el cine es esencialmente movimiento. Es desde este devenir que nos preguntamos por la evidencia del principio del tercio excluso. El mundo fotográfico que imaginamos comienza a moverse. En este mundo dinámico, donde el ser humano se nombra a sí mismo «ser humano» y los árboles son algo distinto de las piedras, tiene sentido preguntarnos por lo que habrá más allá de la simple presencia. En este mundo cinematográfico nos preguntamos si en verdad no hay nada más que ser y no ser.

Desde la ontología, Heráclito encontró que entre el ser y el no ser se sitúa el devenir; desde la lógica, Lukasiewicz concluyó que entre la verdad y la falsedad se encuentra la «indeterminabilidad». Permitamos que el mismo Lukasiewicz nos exponga su tesis:

Sostengo que hay proposiciones que no son verdaderas ni falsas, sino *indeterminadas*. Todas las oraciones acerca de hechos futuros que todavía no están decididos pertenecen a esta categoría. Esas oraciones no son ni verdaderas en el momento presente, porque no tienen correlato real, ni falsas, porque sus negaciones tampoco tienen correlato real. [...] Podríamos decir que ontológicamente no corresponde a estas oraciones ni el ser ni el no-ser, sino la posibilidad. Las oraciones indeterminadas, que ontológicamente tienen la posibilidad como correlato, toman el tercer valor de verdad.⁴²

No tiene sentido pretender que esta «posibilidad ontológica» existe en un *mundo fotográfico* como el que hemos imaginado, pues la posibilidad de que algo sea o no sea, únicamente puede darse en un mundo donde lo presente es sólo un punto del devenir, un mundo en el que ni futuro ni pasado son negados.

⁴² Lukasiewicz, *estudios de lógica y filosofía*, p. 58-59

Desde esta concepción heraclíteica del mundo cabe responder a los parmenídeos que, en efecto, lo que es, es, pero ¿por cuánto tiempo? Y cabe también preguntarnos en qué consiste el cambio, qué tipos de cambio hay y qué papel jugamos en el proceso de cambio de las cosas.

Una concepción como la que proponemos implica una responsabilidad mucho mayor de la que implica la parmenídea, pues, desde el punto de vista de estos últimos, si lo que es, es, nada podemos hacer para que deje de serlo, y punto. El ser humano, visto desde la perspectiva parmenídea, no es sino un mero observador; privilegiado, si se quiere, pero imposibilitado para influir en la construcción de su entorno. El ser humano parmenídeo termina siendo la veleta que vira en aquella dirección que el viento del destino indicó en el principio mismo de los tiempos. Lukasiewicz, hacia el final de su escrito *Sobre el determinismo*, nos dice al respecto:

El drama universal no es un cuadro completado desde la eternidad; cuando más nos alejemos de las partes de la película que se están pasando en este instante, más vacíos y blancos incluirá la imagen. Está bien que ello deba ser así. Podemos creer que no somos simplemente espectadores pasivos del drama, sino también participantes activos en él. Entre las contingencias que nos esperan podemos escoger el camino mejor y evitar el peor. Podemos de algún modo configurar el futuro del mundo de acuerdo con nuestros designios. No sé cómo es posible esto, pero estoy en la creencia de que lo es.⁴³

La lógica trivalente de Lukasiewicz fue el resultado no sólo de sus investigaciones sobre lógica, sino también, y de manera fundamental, de una cierta concepción del mundo, de una actitud ante la vida. No parece que Jan Lukasiewicz viera al ser humano como un ente aparte de los demás entes, sino como inserto en el mundo, atado al fluir incesante del tiempo.

Concepción similar del ser humano tuvo Heidegger quien, en *El ser y el tiempo*, afirma que “el ‘ser ahí’ es ‘ser posible’ entregado a la responsabilidad de sí mismo, es *posibilidad yecta* de un cabo a otro. El ‘ser ahí’ es la posibilidad del ser libre *para* el más peculiar ‘poder ser’.”⁴⁴

⁴³ *Ibid.*, p. 60

⁴⁴ Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 161

b. El ser humano como ser en el mundo

Hemos rescatado el fluir del tiempo de la negativa parmenídea. El devenir queda, así, inmerso en nuestra problemática referente al conocimiento cinematográfico. Esto no es poca cosa, pues, sin devenir, nuestra reflexión acerca de la naturaleza del arte cinematográfico no es posible, toda vez que hemos aceptado desde un principio que el cine es apariencia y que hemos, luego, convenido en que al devenir le es inherente la apariencia. Resta, por tanto, sortear el abismo que el ímpetu parmenídeo labró entre el sujeto y el objeto. Heidegger plantea la problemática del siguiente modo:

Si el “ser en el mundo” es una estructura fundamental del “ser ahí” en que éste se mueve no pura y simplemente, sino preferentemente en el modo de la cotidianidad, entonces esta estructura ha de ser siempre ya experimentada ópticamente. Sería incomprensible que permaneciese totalmente embozada, sobre todo dado que el “ser ahí” dispone de una comprensión de su ser, por vagamente que funcione esta comprensión. Mas tan pronto como se aprendió el “fenómeno del conocimiento del mundo”, cayó éste ya en una interpretación “externa” y formal. El indicio es el aún hoy usual partir del conocimiento como una “relación entre un sujeto y un objeto” que encierra en sí tanta “verdad” como vacuidad.⁴⁵

Para Heidegger, el ser humano no es un ente separado del resto de los entes: no se trata de un sujeto ajeno al mundo, que lo contempla y entiende. Desde su óptica, el ser humano permanece irremediabilmente relacionado con lo que solemos denominar «objetos», y el «mundo», entonces, “no es solamente un mundo de objetos; es, sobre todo y ante todo, el mundo del *Dasein*”.⁴⁶

El ser humano, o, más exactamente, el *Dasein* -que expresa, en el vocabulario heideggeriano, el propio ser del ser humano-, es un «ser en el mundo». Estudiemos esto con el mayor detalle posible.

Que el *Dasein* sea un «ser en el mundo» no significa que esté *dentro* del mundo tal como el agua está dentro del vaso. El «ser en el mundo» mienta una relación distinta a la que mantienen contenido y contenedor: «ser en el mundo» mienta el modo de ser del *Dasein*.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 72

⁴⁶ Waelehns, *La filosofía de Martin Heidegger*, p. 42.

El *Dasein* no es un ente más entre los entes. Más aún, el *Dasein* no es, propiamente: los que *son*, son los entes que no son el *Dasein*. Pero, si el ser humano no es, ¿entonces qué podemos decir de él?; a nivel ontológico ¿cómo podemos referirlo?



Martin Heidegger

Del *Dasein* habrá que decir que «*existe*». Pero este «existir» del *Dasein* no es tampoco el existir de cualquier objeto. Comúnmente utilizamos el término «existencia» para referirnos a lo que está presente de manera objetiva. Éste es el uso que la ontología tradicional ha dado al término «existencia». Heidegger, sin embargo, utiliza dicho término acudiendo a su sentido etimológico; existencia como «*existire*», que significa «estar hacia afuera». El *Dasein* «*existe*» en tanto sobrepasa su realidad. En términos estrictos, al *Dasein* no corresponde la mera realidad presente -como sí sucede, en cambio, con los objetos que simplemente *son-*, pues está orientado hacia más allá de ésta: el *Dasein* es siempre «*proyecto*»: «*poder ser*». “La existencia es el lugar desde donde el ser sale de sí y se pregunta por sí mismo, y por eso sólo el ser humano existe en este pleno sentido de la palabra; los demás entes son.”⁴⁷

En tanto los entes no se preguntan por el ser, no podemos decir que los entes «*existan*». La «existencia» está reservada al ser que es el *Dasein*. «Existencia», entonces, *denota el modo de ser del Dasein en el sentido de «posibilidad» o «poder ser»*. En boca del propio Heidegger, “el ‘ser ahí’ no es algo ‘ante los ojos’ que posea además como dote adjetiva la de poder algo, sino que es primariamente ‘ser posible’.”⁴⁸

El *Dasein* contempla las distintas posibilidades por las que puede encaminar su propio ser. A estos posibles modos de ser del *Dasein*, Heidegger los denomina

⁴⁷ Rivero Weber, *Alétheia...*, p. 63.

⁴⁸ Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 161.

«existenciales». «Existenciaros», en cambio, son las determinaciones del *Dasein*, aquellos modos de ser de los que no tiene escapatoria, puesto que no son elegidos por él mismo, sino que, antes bien, él mismo *es* ya en ellos. A ellos nos referiremos más adelante.

Con estas pocas líneas hemos dicho ya bastante. En primer lugar, queda claro que al ser humano no le es dado *ser*, pura y llanamente, en el presente, sino que está orientado al futuro. Si hemos de adjudicar alguna naturaleza al *Dasein*, ésta deberá ser, paradójicamente, la de carecer de naturaleza⁴⁹. El ser humano, así descrito, se halla inmerso siempre en una constante búsqueda de su propio ser; durante todo lo largo de su vida, adquiere modos de ser que como adopta, abandona.

Lo que sale a la luz en este análisis es algo extremadamente importante para nuestro estudio: que el ser humano no es, en esencia, mera presencia. Para decirlo de otro modo, el presente le viene corto al ser del ser humano, en tanto que, adquiriendo conciencia de su propio ser, adquiere conciencia de los posibles caminos que puede tomar su andar, su *vida*. El ser humano, por lo pronto, ve a futuro, se niega a la sola inmediatez, lleva su mirada más allá de las cercas cerradas del presente: hasta el horizonte ilimitado del futuro.

Esta concepción del ser humano como «poder ser», es sólo posible gracias a la afirmativa que el pensamiento heraclíteo concede al tiempo. De nuevo, es la «posibilidad» la que define a nuestro ser como siendo en el mundo.

Ahora bien, en tanto «poder ser», el *Dasein* no ve las cosas como simples presencias. La mera presencia resulta insuficiente también para definir al ser de los entes que están en contacto con el *Dasein*. Heidegger dirá de los entes que no *son*, solamente, sino que son, ante todo, *útiles*, lo «a-la-mano».

Un «útil» no puede ser sin el *Dasein*, pues el *poder ser* de éste es lo que define a aquél como útil. Asimismo, el «útil» no es tal sólo por razón del *Dasein* sino también por razón de los otros útiles. “Al ser del útil es inherente siempre un todo de útiles en que puede ser este útil que es. Un útil es esencialmente ‘algo para...’. Los diversos modos del ‘para’

⁴⁹ Vatimmo, *Introducción a Heidegger*, pp.26.

[...] originan una totalidad de útiles. En la estructura expresada con el 'para' hay una 'referencia' de algo a algo.”⁵⁰

En tanto «poder ser», el *Dasein* utiliza los entes de su entorno para conformar y llevar a cabo sus proyectos. Las cosas no son únicamente cosas, sino que tienen un uso posible que ha de actualizarse en los propios modos de ser del *Dasein*.

El *Dasein* utiliza el útil gracias a la precomprensión que de él posee. Debemos reparar en esto. Esta precomprensión no es una idea innata, al modo cartesiano, sino la propia familiaridad que ha desarrollado con estos útiles y lo que de ellos escucha decir. “El ‘ser ahí’ es, en su familiaridad con la significatividad, la condición óptica de la posibilidad del descubrimiento de entes que hacen frente en la forma de ser de la conformidad (ser a la mano) y pueden así hacerse notar en su ‘en sí’.”⁵¹ Esta significatividad funda el «ser-en-el-mundo» del *Dasein*, y significa que éste posee, originariamente, una cierta intimidad con una totalidad de significados. Vattimo lo explica de la siguiente manera:

El mundo no le es dado al *Dasein* como un conjunto de “objetos” con los cuales en un segundo momento se pondría en relación al atribuirle sus significados y funciones. Las cosas se le dan ya siempre provistas de una cierta función, esto es, de un significado; y se le pueden manifestar como cosas únicamente en cuanto se insertan en una totalidad de significados de la cual el *Dasein* ya dispone. [...] Podemos decir que el mundo se nos da sólo en la medida en que ya tenemos siempre (originariamente, antes de toda experiencia particular) cierto “patrimonio de ideas” y, si se quiere, ciertos “prejuicios”. Los cuales nos guían en el descubrimiento de las cosas.⁵²

El *Dasein*, por tanto, no es nunca un sujeto ajeno al mundo, ni un ente cerrado que deba salir de sí para informarse acerca de lo que las cosas son, “el *Dasein* es ya siempre y constitutivamente relación con el mundo.”⁵³ El conocimiento, dice Heidegger, “es un modo del ‘ser ahí’ fundado en el ‘ser en el mundo’.”⁵⁴ Y este mundo es su propio mundo. Dejemos que Waelehns nos explique esto último.

⁵⁰ Heidegger, *El ser y el tiempo*, pp. 81-82

⁵¹ *Ibid.*, p. 102.

⁵² Vattimo..., *Op. cit.*, p. 33

⁵³ *Ibid.* P. 35.

⁵⁴ Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 75

La unidad que los seres intramundanos obtienen de su integración en el mundo proviene, en último análisis, de las posibilidades del *Dasein*, del cual ellos mismos y el mundo no son sino su proyección. [...] La unidad de los objetos intramundanos, es decir, *el mundo*, nace de que el ser (es decir, la inteligibilidad, no la *existencia bruta*) es conferido a estos objetos intramundanos por el ser mismo del *Dasein*. En Heidegger, el desarrollo del concepto de mundo no tiene otro fin sino mostrar cómo el ser del mundo pertenece a la estructura de la subjetividad: el hombre *es* en tanto que *es* el ser del mundo y al mismo tiempo el ser de todo existente en bruto (*Seienden*) en general.⁵⁵

El *Dasein*, por tanto, no «conoce» los objetos del mundo como un sujeto ajeno a ellos, sino como siendo ya en el mundo; guardando una cierta intimidad ontológica y epistemológica con los «útiles».

En este sentido, podemos decir que no hay mundo sin *Dasein*. Y otro tanto podemos decir respecto a la verdad: no hay verdad sin *Dasein*. “Que haya ‘verdades eternas’ es cosa que sólo habría quedado suficientemente probada cuando se haya logrado demostrar que el ‘ser ahí’ fue y será por toda la eternidad.”⁵⁶

Pero no debemos adelantarnos a nuestra exposición. Por el momento, resulta necesario aclarar cómo se relaciona el *Dasein* con el ser de las cosas de manera que pueda presumir un cierto conocimiento en torno a ella. En otras palabras, debemos estudiar la relación que existe entre el *Dasein* y la verdad, y cómo ésta da origen al conocimiento.

c. La verdad en *El ser y el tiempo*

Hemos dado una escueta pero cuidadosa introducción al significado del concepto heideggeriano «ser en el mundo». Pero el tema dista mucho de estar agotado. Es necesario, en este punto, aclarar cómo el ser en el mundo que es el *Dasein* se relaciona con el ser de las cosas.

La epistemología tradicional, según hemos visto, ha querido separar de manera definitiva al “sujeto que conoce” del “objeto conocido”. Heidegger, no obstante, piensa que esta manera de abordar el problema del conocimiento acarrea tantos aciertos como equívocos. Pues, si el conocimiento tiene por nota característica la verdad, y esta verdad es,

⁵⁵ Waelehns..., *Op. cit.*, p. 48.

⁵⁶ Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 248.

esencialmente, la correspondencia entre la proposición y la cosa, bien podemos preguntarnos, “¿qué es aquello por respecto a lo cual concuerda lo relacionado en la *adequatio*?”⁵⁷

Una posible respuesta a esta interrogante es la de que, en realidad, la correspondencia no se da entre la cosa y la proposición, sino entre la *representación* del que enuncia tal proposición y la cosa a la que ésta alude. Si acudimos a esta alternativa, no resulta tan inverosímil pensar que la representación, en su calidad de «imagen» -imagen de la cosa y en sentido amplio-, tenga cierta semejanza con la cosa que refiere. El problema, sin embargo, persiste: sigue siendo un sujeto separado del objeto el que concibe tal representación. Debe existir un momento aún más originario que el de dicha representación, un momento en el que la íntima relación entre el *Dasein* y la cosa quede en evidencia.

En efecto, el momento fundador de la verdad es anterior a toda representación y, por supuesto, a toda articulación verbal de dicha relación. Para comprender en qué consiste tal momento, acudiremos a un ejemplo expuesto por el propio Heidegger.

Supongamos que alguien profiere, vuelto de espaldas a la pared, la proposición verdadera: “el cuadro colgado de la pared está torcido”. Esta proposición se comprueba volviéndose el que la profiera y percibiendo el cuadro que cuelga torcido de la pared. ¿Qué se comprueba en esta comprobación? ¿Cuál es el sentido de la verificación de la proposición?⁵⁸

Heidegger mismo responde:

El proferir una proposición es un “ser relativamente a” la cosa, al ente mismo. ¿Y qué es lo comprobado por la percepción? No otra cosa sino *que* el ente *es* el mismo ente que estaba mentado en la proposición. Lo verificado es que el “ser, profiriendo una proposición, relativamente al ‘objeto’ de la proposición” es un mostrar el ente; lo verificado es *que* tal ser *descubre* el ente relativamente al cual es. Comprobado es el “ser descubridor” de la proposición. En el proceso de la comprobación, el conocer se refiere constante y únicamente al ente mismo. [...] El ente mentado mismo se muestra *tal como* es en sí mismo, es decir, muestra que él es en su identidad tal como en la proposición proferida se muestra, se descubre que *él* es. No se comparan representaciones, ni entre sí ni en *referencia* a la cosa “real”. La comprobación no entraña una concordancia del conocer y el objeto, ni menos de lo psíquico y lo físico, pero tampoco entre “contenidos de conciencia” unos con otros. La comprobación entraña únicamente el “ser descubierto” del ente mismo, *él* en el “cómo” de su “estado de descubierto”.⁵⁹

⁵⁷ *Ibid.*, p. 236

⁵⁸ *Ibid.*, p. 238

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 238-239

Acabamos de leer la que muy probablemente sea la más importante cita de nuestra exposición. Y como tal, merece una relectura y sustancial meditación.

Con estas líneas, Heidegger desentraña el origen y fundamento de la teoría de la verdad como concordancia, y echa por tierra la milenaria creencia de que el lugar de la verdad no es otro que la proposición, y que su esencia es la concordancia entre tal proposición y la cosa por ella referida.

El quedar «al descubierto» una cosa, significa que dicha cosa había permanecido encubierta. ¿Y qué es esto que pudo haber cubierto la cosa? Nada menos que las palabras mismas, en su calidad de apariencias.

Las palabras son ellas mismas apariencias en tanto manifiestan algo más que a sí mismas. Las proposiciones, por tanto, pueden, según nuestra anterior clasificación⁶⁰, ser «plausibles», «encubridoras» o «engañosas». Epistemológicamente, sin embargo, nos referimos a ellas como «opiniones plausibles», «opiniones» a secas u «opiniones engañosas». A las que nosotros denominamos «opiniones plausibles», la epistemología parmenídea ha querido llamarlas «verdades». Ninguna objeción tenemos a este respecto siempre y cuando no perdamos de vista que la «proposición verdadera» no es sino una «aparición» en la que «aparece» o se pone al «descubierto» el ente en sí mismo⁶¹, y no, como por tanto tiempo se ha supuesto, la que simplemente “concuerta” con la cosa. “El ‘*ser verdadera*’ de la proposición ha de entenderse como un ‘*ser descubridora*’. La verdad no tiene, pues, en absoluto, la estructura de una concordancia entre el conocer y el objeto, en el sentido de una adecuación de un ente (sujeto) a otro (objeto).”⁶²

La verdad como concordancia, que de ningún modo pretendemos desechar, es una caracterización derivada de una todavía más originaria: la verdad como *alétheia*.

«Alétheia» significa lo no(a) oculto(*lethos*); lo «no encubierto» o lo «desencubierto». Su origen se remonta a los inicios mismos del pensamiento occidental. El propio Heidegger apunta, en *El ser y el tiempo*, el origen de este vocablo: “Y ¿será azar que

⁶⁰ *Supra*, pp. 41-44.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 239

⁶² *Loc. cit.*

en uno de los fragmentos de Heráclito, los filosofemas *más antiguos* que tratan *expresamente* del $\bar{\Xi}H$, se trasluzca el fenómeno de la verdad en el sentido del ‘estado de descubierto’ (‘estado de no oculto’) que acabamos de poner de manifiesto?”⁶³

El fragmento a que alude Heidegger es nada menos que su conocido Fragmento 1. Paulina Rivero Weber lo cita, en su obra *Alétheia, la verdad originaria*, del siguiente modo:

Siendo este logos eternamente verdadero, nacen los hombres incapaces de comprenderlo antes de oírlo y después de haberlo oído. Pues todo sucede según este logos, aquellos se asemejan a los carentes de experiencia, al no hacer la experiencia de las palabras y obras tales cuales yo voy desarrollándolas, analizando cada cosa según su naturaleza y explicando cómo es en realidad. Pero a los demás hombres se les esconde (*lanthanei*) cuanto hacen despiertos, como olvidan (*epilantáontai*) cuanto hacen dormidos.⁶⁴

La misma Rivero Weber nos dice que “el logos explica cómo son los entes, cómo es cada cosa en realidad.”⁶⁵ La proposición, diremos nosotros -que se constituye de palabras que, dijimos, son también apariencias-, revela al ser de la cosa. Y este «revelar el ser de la cosa» tiene como fundamento el originario «descubrir al ente», el momento primario en que el *Dasein* se dirige “a las cosas mismas”. Es este el momento original de la verdad; a las verdades, en tanto proposiciones que “concuerdan” con las cosas, corresponde la misma caracterización que Heidegger ha dado de lo “a la mano”.

En efecto, al afirmar que «la tierra gira en torno al sol», estamos haciendo *uso* de una verdad verificada atrás tiempo. En general, hacemos uso de las verdades científicas de la misma manera que utilizamos un medio de transporte: sin reparar en su origen. Los experimentos de Copérnico, Newton y Galileo pusieron al *descubierto* el ser de los entes a que aluden sus teorías. Fue en este *descubrir* originario que se fundó el carácter de verdadero del que gozan hoy las proposiciones constituyentes de las teorías científicas de estos grandes hombres. Tales verdades nos son importantes en tanto sirven *para* la realización de nuestros proyectos, pero no son, en modo alguno, cada una de ellas una «verdad originaria».

⁶³ *Ibid.*, p. 240

⁶⁴ Rivero Weber, *Alétheia...*, p. 92

⁶⁵ *Loc. cit.*

La verdad, dice Heidegger,

la suponemos, “nosotros”, porque “nosotros”, siendo en la forma de ser del “ser ahí”, *somos* “en la verdad”. No la suponemos como algo “exterior” y “superior” a nosotros con lo que entremos en relación al lado de otros “valores”. No somos nosotros quienes suponemos la “verdad”, sino que es *ella* quien hace posible ontológicamente que *seamos de tal manera* que “supongamos algo”. La verdad es quien *hace posible* toda suposición.

Esta «verdad» que hace posible toda suposición no es otra que la propia «apertura» del *Dasein* como ser en el mundo. Es a través del «estado de apertura» que el *Dasein* es capaz de *descubrir* las cosas mismas.

III. El ente del que el fenómeno cinematográfico es apariencia

Antes dijimos⁶⁶ que el ente del cual la apariencia cinematográfica es fenómeno es aquél que llamamos «filme proyectado». El «filme proyectado», en cuanto apariencia, hace *referencia* a un ente que no es él mismo. La cuestión a investigar, entonces, es la de qué ente es aquél que el filme proyectado refiere; esto es, ¿cuál es el ente del que el fenómeno cinematográfico es apariencia? Ahora tenemos las herramientas teóricas necesarias para responder esta pregunta.

En primer término, digamos lo siguiente. En cuanto el ente cinematográfico se manifiesta a sí mismo, estamos tratando con un «fenómeno» -en este caso, un «fenómeno cinematográfico»-, de manera que estudiar al «ente cinematográfico» equivale a estudiar el «fenómeno cinematográfico»; al «fenómeno cinematográfico» antes que a la «cosa en sí» que, supondríamos, es el ente cinematográfico. Seamos cuidadosos con esta advertencia: no estudiamos la «cosa en sí» porque tal cosa no es sino el canto de cisne de la ontología parmenídea.

En efecto, pretender que existe algo tal como una “cosa en sí”, es pretender que el ser humano se encuentra en una situación de originaria disociación respecto a los demás entes. Bajo este supuesto, el ser humano sería una abstracción antes que un ser concreto que se sitúa, siempre, en un «ahí». Tal concepción del ser humano no la tienen sino los

⁶⁶ *Supra*, p. 48.

epistemólogos parmenídeos y aquellos que se mantienen en lo que Heidegger llama «cotidianidad de término medio»:

Justamente en el punto de partida del análisis, no debe ser el “ser ahí” objeto de exégesis en la diferenciación de un determinado existir, sino que debe ponérselo al descubierto en su indiferenciada modalidad “inmediata y regular”. Esta indiferenciación de la cotidianidad del “ser ahí” *no es una nada*, sino un carácter fenoménico positivo de este ente. Partiendo de esta forma de ser y tornando a ella es todo existir como es. Llamamos esta cotidiana indiferenciación de “ser ahí” “el término medio”.⁶⁷

En esta «indiferenciación», el ser humano hace uso de las verdades como siendo «a la mano»; en ella, “lo ónticamente más cercano y conocido es lo ontológicamente más lejano, desconocido y constantemente pasado por alto en su significación ontológica.” No



es de extrañar, por tanto, que el *Dasein*, inserto en esta situación, desconozca cuál es el momento originario de la verdad.

La «cosa en sí» se presenta al ser humano como el más indescifrable de los misterios en tanto que no dirige su mirada a las cosas mismas, sino exclusivamente a las

proposiciones que las refieren. Irónicamente, el parmenídeo ha depositado toda su confianza en las apariencias que tanto desdeña -pues no otra cosa son las palabras-, y con grato entusiasmo advierte al discípulo que la fuente de toda sabiduría está en el lenguaje, sin darse cuenta de que éste, si bien fundamental para el ser humano⁶⁸, el único papel que juega dentro del proceso cognitivo es el de posibilitar la comunicación de las experiencias originarias que *verdaderamente* fundamentan todo conocimiento.

⁶⁷ Heidegger. *El ser y el tiempo*, p. 55

⁶⁸ Cf. *El ser y el tiempo*, § 34

En este sentido, nosotros no pretendemos demostrar que «conocimiento» es algo por completo distinto a lo que ha definido la tradición. Por el contrario, nuestra intención, al elaborar nuestro análisis, ha sido la de profundizar, con ayuda de Heidegger, en esta misma concepción tradicional de conocimiento. Al hacerlo, encontramos que, siendo el momento fundador del conocimiento anterior a la lingüistización de dicho conocimiento, la posibilidad de que el ser humano adquiera conocimiento de las cosas va más allá de los libros y la cátedra: más allá del lenguaje mismo.

El ser humano, nos enseña Heidegger, está en íntima relación con el mundo. Esta relación le permite *descubrir* las cosas mismas. Y este «des-cubrimiento» de las cosas posibilita el conocimiento.

El cine, al ser esencialmente «apariencia» puede aportar conocimiento de las cosas en tanto sea capaz de provocar en el espectador un «ir a las cosas mismas», esto es, en tanto sea capaz de poner en «estado de descubierto» las cosas. Apoyémonos nuevamente de un pasaje heideggeriano para explicar nuestra tesis, acudamos al ensayo: *El origen de la obra de arte*.

Para aclarar lo que es un útil, Heidegger toma como ejemplo, en esta obra, un par de botas de campesino. Pero este par de botas no es un par cualquiera. Heidegger nos propone tomar por caso un par de botas pintadas por Van Gogh. Tomemos por caso las de la ilustración de más arriba.

Quien contempla la obra puede ver nada más que unas botas viejas de campesino o puede ver, como vio Heidegger, que en ese par de botas,

en la oscura boca del gastado interior bosteza la fatiga de los pasos laboriosos. En la ruda pesantez del zapato está representada la tenacidad de la lenta marcha a través de los lagos y monótonos surcos de la tierra labrada, sobre la que sopla un ronco viento. En el cuero está todo lo que tiene de húmedo y graso el suelo. Bajo las suelas se desliza la soledad del camino que va a través de la tarde que cae. En el zapato vibra la tácita llamada de la tierra, su reposado ofrendar el trigo que madura y su enigmático rehusarse en el yermo campo en baldío del invierno. Por este útil cruza el mudo temer por la seguridad del pan, la callada alegría de volver a salir de la miseria y temblar ante la inminencia de la muerte en torno, Propiedad de la tierra es este útil y lo resguarda el mundo de la labriega. De esta resguardada propiedad emerge el útil mismo en su reposar en sí.

Pero seguramente las voces de protesta ante una lectura pública de dicho pasaje, no se harían esperar. Alguien afirmaría que nada de eso puede verlo alguien que no sea labriego, ni decirlo quien no sea medio poeta, ni comprenderlo más que aquél que sea un poco filósofo. Ésta, dirán, no es sino la mera *interpretación* de uno solo de los tantos espectadores que ha tenido el cuadro de Van Gogh.

Y no poca razón tendría quien así objetara, pues, en efecto, lo que Heidegger obsequia con estas líneas no es otra cosa que una «interpretación». Más exactamente, una «interpretación fenomenológico-hermenéutica», en tanto atiende al «fenómeno» que son las botas pintadas sobre el lienzo, y se explica este fenómeno a partir de su propio «ir a la cosa».

Para aceptar este tipo de explicación estética es necesario, antes, deshacerse del yugo parmenídeo que pretende a) que el arte es esencialmente imitación y, b) que la respuesta de quien contempla la obra debe *corresponder* con lo que el artista sintió y pensó al crearla. No obstante ser, esta última, una pretensión del todo absurda -¿cómo podríamos saber qué sintió y pensó Homero al escribir *La Iliada*? Más aún, ¿cómo podemos saber qué siente y piensa, exactamente, cualquier persona?-, todavía hoy encontramos personas que se indignan al asistir a una exposición de la que no “entienden nada”, e incluso artistas que se sienten obligados a “explicar” su obra.

El cine no escapa a este ánimo parmenídeo. Ciertas películas contemporáneas narran historias que a pocos atraen. Estas películas, no obstante, son lo mejor de nuestra cinematografía mundial en tanto provocan, en los espectadores «dispuestos» a experimentarlas, momentos de revelación de ciertas verdades.



Escena de *El ciudadano Kane*

Como a Heidegger le fue revelada “la fatiga de los pasos laboriosos” al contemplar la obra de Van Gogh, a quien asiste a la proyección de *El ciudadano Kane*, podrá serle revelada la tristeza y soledad que encierra el poder y la riqueza. A cualquiera, incluso a quien desconociera la identidad de su padre, *Mis últimos días. Invasiones bárbaras*, puede hacerle “comprender” el dolor de la muerte de un ser amado y la importancia de «vivir amando». Igualmente, si lo que se busca es saber algo sobre la bastísima parte inhumana de la guerra, será suficiente acudir a *Roma, ciudad abierta*.

Esta lista podría extenderse hasta llenar cientos de cuartillas. Pero lo importante, por el momento, es dejar en claro qué es eso que el cine revela, pues decir que “las cosas



Escena de Dogville

quedan al descubierto” a través del cine, es algo cuya vaguedad echa por tierra el valor de nuestra reflexión.

Para retomar el hilo de nuestra argumentación, utilicemos un ejemplo filmico más. *Dogville*, película de Lars von Trier, es un filme que lo mismo

arranca ovaciones que irrefrenables bostezos. La pregunta es, entonces, ¿qué diferencia hay entre, por decirlo así, el espectador somnoliento y el entusiasta? Lo que distingue a uno de otro es algo más que el solo “gusto personal”. Detrás de éste, y del “entender” o no una película, está la «disposición» del espectador.

Por «disposición» entendemos ese «encontrarse» del *Dasein* del que habla Heidegger en *El ser y el tiempo* -que no es otra cosa que el *estado de ánimo*-, aunado a la «comprensión». Analicemos, primero, al «encontrarse» o «estado de ánimo».

El «estado de ánimo», dice Heidegger, “hace patente ‘cómo le va a uno’. En este ‘cómo le va a uno’ coloca el estado de ánimo al ser en su ‘ahí’.⁶⁹ Cuando el ser humano se encuentra en desánimo, siente su propia existencia como una carga de la que, piensa, sería mejor deshacerse. El mundo, entonces, “se le viene encima”, y este «venirse encima» del mundo, no es otra cosa que el venirse encima del *ser*. Dicho en otras palabras, al ser humano, en su angustiarse, se le presentan las distintas posibilidades de ser y, lo que es terrible, la posibilidad franca de no ser más. “La angustia ‘singulariza’ al ‘ser ahí’ en su más peculiar ‘ser en el mundo’, que en cuanto compresor se proyecta esencialmente sobre posibilidades.”⁷⁰

El especial énfasis que pone Heidegger en la angustia como modo del «encontrarse», no debe llevarnos a suponer que un estado “animoso” no revela al ser con tanta profundidad como lo hace un estado en “desánimo”. Por el contrario, las palabras de Heidegger en torno a la «angustia» bien pueden aplicarse a, por ejemplo, un estado de ánimo alegre. Si Heidegger afirma de la angustia que “hace patente en el ‘ser ahí’ el ‘*ser relativamente al* más peculiar «poder ser»’ es decir, el *ser libre para* la libertad del elegirse y empuñarse a sí mismo”, y que “pone al ‘ser ahí’ ante su ‘*ser libre para*’, (*propensio in*) la propiedad de su ser como posibilidad que él es siempre ya”⁷¹, nosotros afirmamos que la alegría hace lo mismo: perfila al *Dasein* en orden a sus posibilidades de ser: lo liberta y responsabiliza.

A los riesgos de uno y otro estado de ánimo, cuando se tornan permanentes, podemos referirlos bajo los nombres de «pesimismo» y «optimismo». Quienes los padecen no ven la basta diversidad del abanico de posibilidades que la vida ofrece, sino que el uno cierra los ojos ante lo que el otro ve de manera exclusiva. De este modo, el espectador que sólo “mira” lo positivo, durante la proyección de *Dogville* se dedicará a desdeñar lo trágico, argumentando que “no todo es tan malo.” Por otro lado, quien invite a un pesimista a ver *Zelig*, deberá sufrir durante toda la sesión los refunfuños de su compañero y sus constantes arremetidas contra la comedia, afirmando que “el mundo no es así”. El mundo es, desde su punto de vista, fundamentalmente trágico.

⁶⁹ Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 151

⁷⁰ *Ibid.*, p. 208

⁷¹ *Loc. cit.*

Una y otra posición no deben conducirnos a elaborar un juicio moral sobre estos hipotéticos espectadores. Nuestro análisis se mueve, aún, a nivel ontológico y, en todo caso, dado que estamos particularizando, también a nivel óntico, pero no a nivel ético. Lo que dichas actitudes revelan no es, tampoco, la menor o mayor cultura cinematográfica de los espectadores, sino su poca o mucha «diversidad vivencial».

Sólo quien durante el transcurrir de su vida haya pasado por momentos de angustia, lo mismo que por momentos de felicidad, será capaz de apreciar plenamente el cine: quien jamás haya enfrentado con entereza, por sí mismo o mediante la referencia de alguien cercano, un ultraje físico o moral, no podrá comprender el estoicismo con que Grace enfrenta las constantes humillaciones que recibe de parte de los habitantes de Dogville.

Para nosotros, como lo es para Heidegger, el estado de ánimo es un «existenciarío» o modo de ser del *Dasein* que, como tal, le es inevitable. Y aunado a este «encontrarse» está, como se ha dejado ver ya, el «comprender».

Antes dijimos⁷² que el *Dasein* se encuentra en una cierta relación originaria con los entes, relación que lo fundamenta como ser en el mundo. A esta relación la llamamos «comprensión», y está vinculada con el «encontrarse» en tanto depende de éste para tomar su propio rumbo e, incluso, para no tomar rumbo alguno; para «abrirse» o para «cerrarse».

De nueva cuenta, nuestros hipotéticos espectadores nos serán de utilidad. El pesimista, hemos dicho, al encontrarse en un desánimo permanente, «se cierra» a la *comprensión* de ciertas experiencias. De igual modo, el optimista ingenuo se rehúsa a *comprender* que lo trágico forma parte de la vida humana. Uno y otro están «abiertos» a únicamente un tipo de experiencias y «cerrados» al resto. Lo importante de la cuestión, sin embargo, no es la cerrazón sino la «apertura», pues, *en tanto el ser humano es capaz de «comprender», es también capaz de conocer.*

La «comprensión», en sentido heideggeriano, no es una comprensión meramente intelectual; la «comprensión» heideggeriana es un «existenciarío». He ahí su importancia para nuestra explicación. «Comprender» no es únicamente ser capaz de explicar, mediante

⁷² *Supra*, Sección b del presente Capítulo.

el uso de razón, y a través de las palabras, una cosa determinada. «Comprensión» es, antes bien, un estado de «apertura» del ser humano, una disposición originaria del *Dasein* que hace de él un «ser en el mundo».

El comprender es siempre afectivo. Si nuestra exégesis hace de él un existencial fundamental, con ello indicamos que concebimos el fenómeno como un modo fundamental del *ser* del “ser ahí”. Por el contrario, del “comprender” en el sentido de *una* forma posible del conocimiento entre otras *v. gr.* a diferencia del “explicar”, ha de ser la exégesis, lo mismo que de éste último, un derivado existencial del comprender primario que contribuye a constituir el ser del “ahí” en general.⁷³

Así como el *Dasein* se halla en su «aquí» siempre en un «estado de ánimo» concreto, también se encuentra en un estado de «comprensión» concreto.

De la figura que a lo largo de toda nuestra indagación hemos venido llamando «parmenídeo», podemos decir, por ejemplo, que se encuentra en un estado de «incomprensión» con respecto a la mayoría de las tesis que hemos expuesto. Del «heraclíteo», en cambio, decimos que se halla en un estado de «comprensión» respecto a nuestro pensar, en el sentido de que está ya «dispuesto», desde un principio, a escuchar lo que aquí decimos y posibilitado para vivenciarlo.

Ello no quiere decir que el parmenídeo sea incapaz de comprender –en sentido intelectual- nuestra exposición, sino que un estado de ánimo originario, así como una determinada relación con la significatividad de los útiles –que son, en este caso, las teorías filosóficas que conoce-, lo conminan a cerrarse a la comprensión –en sentido existencial- de nuestras palabras.

El heraclíteo ha tenido ya una *vivencia* de lo que nosotros vertimos mediante el lenguaje. Esta *vivencia* es una «precomprensión» de nuestras tesis, precomprensión que es posible sólo por el existencial «comprender».

Esta «comprensión» original, existencial, posibilita nuestro disfrute de *Dogville* y, sobre todo, el aprendizaje que de ella obtenemos. En ningún momento, durante la película, se nos dice que *Dogville* -el pueblo-, simboliza a los Estados Unidos. Sin embargo,

⁷³ *Ibid.*, p. 160

«comprendemos» que, efectivamente, ese pueblo enclavado en las Rocallosas es una metáfora de la nación estadounidense, y que, por tanto, la suerte que corre Dogville es, igualmente, una metáfora de la suerte que corre la nación norteamericana.

Pero ¿qué conocimiento nos deja Dogville? ¿Estamos hablando de moralejas? No, sin duda. Las moralejas -que pueden obtenerse, incluso, de la narración más burda-, son recomendaciones morales de poco alcance. En todo caso, las moralejas son, la mayoría de las veces, proposiciones «a la mano» empleadas por algunos cineastas para justificar “intelectualmente” la filmación de una historia más bien hueca⁷⁴. El conocimiento que el cine aporta no obedece a frases “hechas” o verdades *útiles*, sino que se funda en el *poner al descubierto* un ente determinado.

Ahora bien, a diferencia del cuadro de Van Gogh, que es inmóvil, el cine se caracteriza por ser «diversidad de imágenes», de manera que, si lo que la pintura muestra -siendo «imagen única»-, es el «ser de las cosas que representa», el cine deberá mostrar el *ser* de lo que expone. Sin embargo, ¿cómo podríamos reparar en el ser de todas las cosas que un filme presenta?

La sustancial diferencia de la pintura -y la fotografía- con respecto al cine, es que este último no permite que el espectador repare en uno solo de los elementos que presenta. No reparamos, por ejemplo, en únicamente el color de las paredes del famoso túnel de *Irreversible*, sino que acudimos a los hechos que ahí tienen lugar.

Lo que el cine nos presenta es una diversidad de imágenes que forman un todo narrativo. Este «todo narrativo» pone a la luz, en general, una sola cosa: *la vida misma*. Expliquemos esto detalladamente.

Las imágenes que forman el filme proyectado no son, en su origen, más que un cúmulo de fotografías proyectadas, en secuencia, a gran velocidad sobre una superficie plana llamada «pantalla». Estas imágenes dan la ilusión de movimiento por razón de la *inercia retiniana*, que consiste en la retención de las imágenes instantes después de haberlas apartado de la vista, como si quedaran momentáneamente grabadas en la superficie del ojo.

⁷⁴ La más conocidas de las cuales es aquella que reza “el bien siempre gana al mal”.

Esta ilusión de movimiento impide que el cine sea sólo presencia, como sí lo es la fotografía o la pintura. *El cine es tiempo*. Incluso cuando el cineasta inmoviliza la toma, el tiempo de la película sigue corriendo y tenemos la certeza de que esa inmovilidad ha de dar paso a otra escena. El cine se vive, pues, fundamentalmente como movimiento. Y -no importa repetirlo nuevamente- el movimiento sólo es posible si es posible el tiempo. He ahí la razón por la que una concepción parmenídea del mundo resulta insuficiente para indagar acerca de la naturaleza del cine.

Ahora bien, a pesar de que lo aquí mencionado se aplica también para los documentales, el filme proyectado que tenemos en mente es ante todo el que expresa un *suceso narrativo ficticio*. En el documental sucede que el objeto de reflexión, o análisis, está ubicado siempre dentro del plano óptico. *Masacre en Columbine*, por ejemplo, tiene por objeto de estudio, precisamente, el trágico hecho que da nombre a la película. El conocimiento que aportan los documentales hace énfasis en el plano óptico; su incursión en el plano ontológico, aunque presente, queda oculta detrás de la particularidad de sus temáticas.

En el caso del filme ficticio, en cambio, el grado ontológico que alcanzan sus narraciones es más evidente. Llamamos «filme ficticio» no al hecho narrativo cinematográfico que muestran hechos jamás ocurridos, sino *al filme que no hace énfasis en un ente particular*. En este sentido, todos los filmes que presentan, ya sea al principio o al final de la película, la leyenda: “Esta película está basada en hechos reales”, se incorpora al conjunto de filmes ficticios en cuanto que lo que se muestra es un episodio vital, mediante una historia que se convierte en «vivencia».

La cosa que se muestra a través del cine es eso que llamamos *vida*. Dicho de otro modo, el ente del cual el fenómeno cinematográfico es apariencia es la «vida». Pero bien podemos estar de acuerdo en que el cine muestra episodios de la vida. Más aún, no sólo el cine, sino el arte, en general, muestra fragmentos de vida que bien podemos considerar «conocimiento vital». Así que, ¿qué de especial tiene el conocimiento que aporta el cine?

Para despejar esta incógnita, es necesario explicar, primero, qué entendemos por el término «vida» y, posteriormente, justificar por qué razón el cine es el arte heraclíteo por excelencia. En primer lugar, debemos recordar lo que nuestro preciado Heidegger nos ha explicado acerca del *Dasein*. El ser humano es, recordemos, «poder ser», «posibilidad», «proyecto», y en tanto tal, el *Dasein* se *preocupa* por las distintas posibilidades de ser que se le ofrecen. En este «preocuparse» -que Heidegger enuncia como *sorge*, y que Gaos tradujo como *cura*, pero que lo mismo significa «inquietud», «cuidado», «alarma», «temor por algo» o «velar por»⁷⁵-, Heidegger encuentra la unidad estructural del entramado existencial del *Dasein*⁷⁶: el *ser* mismo del *Dasein*.

En tanto “el ‘ser ahí’ es un ente al que, en cuanto ‘ser en el mundo’, le va él mismo”⁷⁷, esto es, en tanto el ser humano se caracteriza, fundamentalmente, por preguntarse por su propio ser, es su determinación fundamental la de «preocuparse» por el ser. El ser humano no sólo toma conciencia de su propio «poder ser» y verifica sus distintas posibilidades de ser, sino que se ocupa, también, de procurarse las que considera más convenientes para su proyecto. Moreno Claros nos dice:

Con el establecimiento del ser del *Dasein* como «cuidado» Heidegger fundará una asociación señera para su filosofía: *Sorge* y tiempo, pues todo cuidado es temporal en tanto que *mira* en, hacia y por el tiempo, es decir, cuenta con el tiempo; se hacen planes siempre con vistas a un tiempo concreto: el futuro.⁷⁸

Este mirar “hacia y por el tiempo” debe incluir, necesariamente, al pasado. En efecto, lo que ha sido ya el *Dasein*, en su incesante «poder ser», va formando parte del propio proyecto que, en general, es su vida. El mismo Moreno Claro afirma: “El *Dasein* posee la posibilidad de ser sus posibilidades, al vivir ónticamente las realizará o no, siendo lo que devenga, esto sólo podrá saberlo al final de su existencia.”⁷⁹

«Vida», por tanto, mienta *la totalidad de posibilidades que el Dasein «es», efectivamente, durante su existencia*. La vida mienta una totalidad. Vivimos nuestra vida

⁷⁵ Moreno Claros, *Martin Heidegger*, p. 202

⁷⁶ *Ibid.* P. 203

⁷⁷ Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 161

⁷⁸ Moreno Claros, *Op cit.*, p. 41

⁷⁹ *Ibid.*, p. 189

sin poder decir qué es, qué ha sido o qué será, pues no es sino hasta que liberamos nuestra última bocanada de aire que dejamos de ser *proyecto*. Aún en los últimos minutos de vida, el *Dasein* se enfrenta con la posibilidad de no ser más, de dejar de ser y, con ello, de ver anulada toda futura posibilidad. Es entonces cuando voltea hacia atrás, al pasado, y hace un recuento de su *existencia* como un todo. Cuando este «recuento existencial» no es posible, cuando el ser humano no tiene tiempo de «mirar hacia atrás», decimos que «la vida es arrebatada», pues quien muere prematuramente, deja trunco su proyecto; “se va” sin haber agotado sus posibilidades de ser.

La vida debe ser entendida, para nuestros fines, no en términos biológicos sino ontológicos: no como la posibilidad que funda las posibilidades de ser del *Dasein*, sino como la totalidad de dichas posibilidades. Como resultado de su propio «preocuparse», la vida del *Dasein*, su totalidad existencial, en el sentido de *poder ser*, es su propia responsabilidad: su construcción. En tanto tal, el *Dasein*, al vivir su vida, se ve impelido a conocer distintos modos de ser, y es en esta indagación que entra en juego el arte cinematográfico.

No obstante el caso presentado por el filme sea un caso particular, el espectador, en su «preocuparse» por su propio ser, es capaz de apropiarse de ese modo de ser posible, de *universalizarlo*: el caso que es su propia vida puede ser el caso que es la vida del personaje que ve en la pantalla.

Los hechos narrativos cinematográficos son, en cierto sentido, todos ellos biográficos. Pero la biografía presentada no es la de un personaje histórico en particular, sino la biografía misma del *Dasein*: la «vida» es puesta al descubierto en el cine, y es por ello que bien podemos referirnos al conocimiento cinematográfico como *conocimiento vital*. Asimismo, el modo de adquirir este conocimiento podemos denominarlo *vivencial*, por cuanto se aprehende desde la propia «disposición» y no mediante el solo razonamiento.

En efecto, es a través de la existencial «apertura» del *Dasein*, que el espectador está posibilitado para *vivenciar* los casos expuestos por el filme proyectado y para conocer las distintas posibilidades de *ser en la vida*. En este sentido, no importa en qué tipo de final desemboque el hecho narrativo. Más aún, el final de la historia importa lo mismo que el

resto de la historia y, en ocasiones, incluso menos, pues nuestra existencia, a la hora de vivirla, es, de hecho, una historia inconclusa, una historia sólo *posible*.

Lo maravilloso del cine no es que la vida se parezca a las películas, sino que en las películas aparece la vida. Y esto de manera irremediable, pues el cine es el producto de la naturaleza heraclíteica del ser humano, un resultado de la búsqueda de su propio ser.

Desde este punto de vista, igualmente, el que la vida se parezca a una determinada película no es tan sorprendente como el que determinadas películas no se parezcan a ella. En tales casos, el conocimiento cinematográfico es exiguo, y si se acude a sus proyecciones es sólo por la búsqueda de una distracción, de un adormecimiento que nos permita olvidar, por unos minutos al menos, el «poder ser» que somos, y que, en tanto somos «en el mundo», somos responsables de nuestra propia existencia. Ante dichos filmes, buscamos situarnos en la butaca del parmenídeo que contempla la vida desde fuera de ella misma, escudándonos en la engañosa certidumbre de la indiferencia.



Conclusión



Desde un principio advertimos que el espectador cinematográfico, al asistir a la proyección de un determinado filme, se compromete a «dejarse llevar» por lo proyectado. Aun sabiendo que el tren no es más que una proyección de luz, y que como tal no puede arrollar a nadie⁸⁰; que James Bond, lo mismo que el Jaibo, son sólo el resultado de las interpretaciones histriónicas de Sean Connery y Roberto Cobo, y que por tanto no es posible encontrarlos en la calle; y aún sabiendo que el orden de las formas, sonidos y colores de cada proyección son artificialmente creados por el hombre, con todo y eso, el cine nunca es vivido por el espectador como una mentira; el cine no es falsedad ni mero sueño: es, antes bien, una ventana mediante la cual la vida despunta y el ser humano puede verse a sí mismo en toda su plenitud de formas de ser.

La apariencia, tan vilipendiada por nuestra tradición filosófica occidental, es nada menos que la raíz ontológica sobre la que ha sido posible desarrollar el arte cinematográfico. En la apariencia cinematográfica no sólo hay «apariencia», en el sentido de «aparentar», sino también, y sobre todo, en el de «aparecer», en tanto aparecen las posibilidades de ser del ser humano; en tanto la vida es puesta al descubierto. Ésta última, es la apariencia que fundamentalmente es el cine: *la vida aparece mediante la apariencia cinematográfica*.

Este «aparecer de la vida» se convierte en conocimiento en tanto es el ser del *Dasein* mismo, en su calidad de «proyectante», lo que queda al descubierto. El poder «referir» este conocimiento en palabras posee un carácter derivado, y, como tal, secundario.

⁸⁰ Acerca de *La llegada del tren* (1985), Román Gubert, en su *Historia del cine*, comenta: “Esta inocente películita asustaba tanto a las damas y ponía tan nerviosos a los caballeros porque resultaba excesivamente realista para su mentalidad *precinematográfica* y les hacía identificar su visión con la del ojo de la cámara, convertida por vez primera en personaje dramático”.

La llamada “magia del cine” no obedece a la tecnologización que en él podamos advertir, ni reside en las millonarias sumas de dinero que, en su carácter de industria, maneja, sino en el poder verse reflejado uno mismo.

Ningún arte como el cine es capaz de lograr tan singular efecto. Y ello se debe a su calidad de «arte total», pues tanto en el momento creativo del cine como en el contemplativo, se hace presente lo mismo la literatura que la música, la fotografía que el teatro, la danza que la arquitectura. Antecedentes del cine son, entonces, todas las artes anteriores a él. Su calidad de arte total no puede igualarlo ni siquiera la ópera -en tanto no hace uso de la fotografía-.

El cine, entonces, es vivido con todos nuestros sentidos y desde todas las perspectivas a las que, hasta la fecha, somos capaces de acudir. Ello nos ayuda a comprender por qué el cine es el arte heraclíteo por excelencia. No obstante, debemos señalar otro punto que va en orden a apoyar la ya mencionada consideración del cine: su *alcance*.

La explicación a este punto encuentra su origen en la propia argumentación con que cerramos el Capítulo II de nuestro escrito. En tanto «poder ser», en tanto «ser en el mundo», el *Dasein*, que no deja de preocuparse ni por un instante de su propio ser, requiere tener presentes los distintos modos de ser que puede aceptar o rechazar. El cine da pie a que el espectador *conozca* estos distintos modos de ser.

Pero el «espectador» no es uno solo, sino que, como todos los conceptos, encierra en sí la referencia a una pluralidad de entes que comparten un cierto número de cualidades. En realidad, los espectadores son tantos como seres humanos pueblan la tierra. Y en tanto el cine es, de entre todas las artes, la que mayor número de personas contemplan, el círculo heraclíteo del conocimiento queda cerrado, pues al ser vivido por un número de seres humanos excepcional, da lugar a que el *Dasein* -que es uno sólo, en tanto mienta el carácter ontológico del ser humano-, resulte mayormente enriquecido en su propio ser.

El carácter heraclíteo del cine ha quedado al descubierto. El objetivo principal de nuestra investigación ha sido, así, alcanzado. Pero debemos recordar que en la Introducción a nuestro escrito mencionamos dos objetivos primordiales: el de indagar acerca de la naturaleza del cine, y el de ahondar en nuestro propio conocimiento filosófico, definiendo, a la vez, algunas posturas propias. En orden a ello, debemos decir lo siguiente.

Nuestro primer capítulo presentó no sólo un análisis básico del pensamiento de tres filósofos antiguos, Parménides, Protágoras y Heráclito, que representan, desde nuestro punto de vista, las tres mayores cumbres del pensamiento ontológico de la Grecia preplatónica, sino también, y sobre todo, la exposición de tres modos distintos de concebir el mundo correspondientes a lo que bien podríamos denominar «tres tipos humano».

Parménides, en efecto, representa la incondicional confianza hacia la razón, que es, a la vez, una inquebrantable *fe* hacia lo que está «más allá» de nosotros mismos. Protágoras, por otro lado, es la figura que simboliza aquél relativismo radical en el que todos, al menos una vez en la vida, nos perdemos irremediabilmente.

El asalto del pensar protagórico acaece en ciertos momentos de desesperación y soledad: el pesimismo, el nihilismo y buena parte de nuestra actual filosofía posmoderna, no son sino distintas expresiones de este tipo de pensamiento.

Mientras que el parmenídeo jamás se siente solo, pues siempre hay “algo más” que lo acompaña; el protagórico concluye que sólo se tiene a sí mismo, a sus percepciones y su propio pensar. No encuentra una voz que le oriente y es incapaz de alcanzar acuerdos comunes. El pensamiento protagórico, podríamos decir, es la expresión filosófica de la desesperación humana.

Pero es justo decir que el pensamiento parmenídeo no corre mejor suerte. En su búsqueda de la Verdad, en su constante intento por establecer contacto con el Ser, el parmenídeo se pierde en ilusiones de legitimidad disfrazadas de racionalidad. Al final de la jornada, se encuentra solo en su búsqueda; pierde, como el protagórico, a los seres humanos que son con él y, en el mejor de los casos, termina en una cabaña en el despoblado o aislado tras una muralla de libros.

Estos pensamientos, que son actitudes de vida o modos de ser, son, como todos los existenciales, temporales, y más tarde el parmenídeo en predicar la Verdad sobre el púlpito que en jugar cartas con el enemigo, o el protagórico en despotricar contra toda teoría que en tomar otro libro del estante y comenzar a leer. El pensamiento heraclíteo se yergue como el puente que salva el abismo, aparentemente infranqueable, que separa al parmenídeo del protagórico, a la razón de lo sentidos, a la verdad de la no-verdad.

Habiendo permanecido oculto tras los monolitos de la tradición, desde hace dos siglos⁸¹, el pensamiento heraclíteo surge de entre los nubarrones de la confusión, dispuesto a mediar en esta lucha. Shopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, Lukasiewicz y Heidegger, son algunos de sus más preciados paladines, en tanto recogen en su obra el llamado heraclíteo del devenir, la apariencia y la posibilidad.

⁸¹ Desde 1818, año de publicación de *El mundo como voluntad y representación*, de Arthur Shopenhauer.



Bibliografía



- Aristóteles, *Metafísica*, Trad. Tomás Calvo Martínez, Col. Biblioteca Clásica Gredos, No. 33, Madrid, Editorial Gredos, 2000, pp. 57-108.
- Boutot, Alain, *Heidegger*, Trad. Juan Cristóbal Cruz R, Col. Orientación del pensamiento de la modernidad, México, Publicaciones Cruz, 1991, pp. 21-54.
- Capelle, Whilhelm, *Historia de la filosofía Griega*, Trad. Emilio Lledó, Gredos, Madrid, 1981, pp. 21-202.
- Copleston, Frederick, *Historia de la filosofía*, 6ª ed., Vol. I. Grecia y Roma, Trad. Juan Manuel García de la Mora, Barcelona, Editorial Ariel, 1981, pp 29-137.
- Deaño, Alfredo, *Introducción a la lógica formal*, Alianza Editorial, Madrid, 1994, pp. 299-325.
- Descartes, René, *Discurso del método / Meditaciones metafísicas*, 14ª ed., Trad. Manuel García Morente, Col. Austral, No. 6, México, Espasa-Calpe mexicana, S.A., 1978, pp. 86-97.
- Gubert, Román, *Historia del cine*, 4ª ed., Col. Palabra en el tiempo, Barcelona, Lumen, 2005, pp. 9-62, 491-511.
- Gutiérrez Sáenz, Raúl, *Introducción a la lógica*, 19ª ed., Esfinge, México, 1984, pp. 174-180.

- Heidegger, Martin, “El origen de la obra de arte”, en *Arte y poesía*, Trad. Samuel Ramos, Col. Breviarios, México, Fondo de Cultura Económica, 1958, pp. 37-123.
- Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, 2ª ed., Trad. José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, pp. 11-252.
- Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica*, Trad. Angela Ackermann Pilári, Barcelona, Gedisa, 2001, pp. 55-186.
- Heráclito, *Fragmentos*, 6ª ed., Trad. Luis Farre, Aguilar, Buenos Aires, 1982, pp. 99-156.
- Jaeger, Werner, *La teología de los primeros filósofos griegos*, Trad. José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1952, pp. 93-128.
- Kirk, C. C.; Raven, J. ED.; Schofield, M., *Los filósofos presocráticos*, 2ª ed., Trad. Jesús García Fernández, Gredos, Madrid, 1994, pp. 120-491.
- Laercio, Diógenes, *Vida de los filósofos más ilustres*, 2ª ed., Vol. III, Libros VIII-X, Trad. José Ortiz Sanz, Col. Austral, Buenos Aires, Espasa-Calpe Argentina S. A., 1951, pp. 45-63.
- Lukasiewicz, Jan, *Estudios de lógica y filosofía*, Selección, traducción y presentación de Alfredo Deaño, Col. Biblioteca de la Revista de Occidente, Sección de Filosofía, Madrid, Revista de Occidente, 1975, pp. 9-60, 109-139
- Mondolfo, Rodolfo, *Heráclito*, 3ª ed., Trad. Oberdan Caletti, Siglo XXI, México, 1973, pp. 10-22, 155-284.

- Moreno Claros, Luis Fernando, *Martin Heidegger*, Edad Ensayo, Madrid, 2002, pp. 137-235.
- Nicolás, Juan Antonio; Frépolli, María José, *Teorías de la verdad en el siglo XX*”, Trad. N. Smil J. Rodríguez, M. J. Frépolli y J. A. Nicolás, Madrid, Técno, 1997, pp. 397-418.
- Nietzsche, Friederich, *El nacimiento de la tragedia*, Tr. Andrés Sánchez Pascual, Col. El libro de bolsillo, Biblioteca de autor, 616, Alianza Editorial, Madrid, 2000, pp. 53-57
- Nietzsche, Friederich; *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, 4ª ed., Trad. Luis Ml. Valdés y Teresa Orduña, Madrid, Tecnos, 2001, pp. 17-25.
- Parménides; Zenón; Meliso, *Fragmentos*, 5ª ed., Prólogo, traducción y notas de José Antonio Míguez, Aguilar, Buenos Aires, 1981, pp. 9-26, 45-63.
- Platón, *Diálogos*, 25ª ed., México, Porrúa, 1998, pp. 249-294.
- Platón, *La república*, Trad. Manuel Fernández Galiano, Col. El libro de bolsillo. Clásicos de Grecia y Roma, Alianza Editorial, Madrid, 2001, pp. 405-455.
- Platón, *Teeteto*, Trad. Ma. I. Santa cruz, A. Vallejo Campos, et al, Madrid, Editorial Gredos, 1992, Pp. 192-218.
- Pöggeler, Otto, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Trad. Felix Duque Pajuelo, Madrid, Alianza, 1986, pp. 93-111.
- Reale, Giovanni; Antiseri, Dario, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, 2ª ed., Tomo primero, “Antigüedad y Edad Media”, Trad. Juan Andrés Iglesias, Barcelona, Editorial Herder, 1991, pp. 42-63, 75-84.

- Reale, Giovanni; Antiseri, Dario, 2ª ed., *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Tomo tercero, “Del romanticismo hasta hoy”, Trad. Juan Andrés Iglesias, Barcelona, Editorial Herder, 1992, pp. 115-126, 205-216.
- Reboul, Olivier, *Nietzsche, crítico de Kant*, Trad. Julio Quesada y José Lasaga, Barcelona, Editorial Antropos, 1993, pp. 15-64.
- Rivero Weber, Paulina, *Alétheia. La verdad originaria. Encubrimiento y desencubrimiento del ser en Martin Heidegger*, México, UNAM, 2004, pp. 13-99, pp. 157-177.
- Russell, Bertrand, *Historia de la filosofía occidental*, 3ª ed., Tomo I, “La filosofía antigua. La filosofía católica”, Trad. Julio Gómez de la Serna y Antonio Dorta, Madrid, Espasa-Calpe, 1978, pp. 94-101.
- Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, 7ª ed.. Trad. Eduardo Ovejero y Maury, Col. Sepan Cuantos..., No. 419, México, Editorial Porrúa, 2003, pp. 21-50, 111-126, 181-209, 277-324.
- Vattimo, Gianni, *Introducción a Heidegger*, Trad. Alfredo Báez, Barcelona, Gedisa, 1996, pp. 11-57
- Waelehns, A de, *La filosofía de Martin Heidegger*, trad. Ramón Ceñal, Col. Filosófica nueva serie, No. 3, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, pp. 37-59.



Filmografía



- *Dogville (Dogville)*, Producción: 41/2, Allan Young Productions, Canal +, Det Danske Filminstitut, Edith Film Oy, Film I Väst, Hachette Première, Isabella Films B. V., J&M Entertainment, KC M, Vibeke Windeløv, Gillian Berrie, Els Vandevorst, Liisa Pentilä, Peter Aalbæk Jensen y Anja Grafers, Dirección: Lars von Trier, Guión: Lars von Trier, Países: Dinamarca-Suecia-Francia-Noruega-Holanda-Finlandia-Alemania-Italia-Japón-Gran Bretaña-EUA, Año: 2003, Director de Fotografía: Anthony Dod Mantle, Fotografía: Color, Música: Antonio Vivaldi y David Bowie (Young Americans), Edición: Molly Marlene Stensgård, Actores: Nicole Kidman (Grace), Harriet Andersson (Gloria), Lauren Bacall (Ma Ginger), Jean-Marc Barr (el hombre del sombrero grande), Paul Bettany (Tom Edison), Blair Brown (señora Henson), James Caan (el gran hombre), Patricia Clarkson (Vera), Jeremy Davies (Bill Henson), Ben Gazzara (Jack McKay), Duración: 177 minutos.
- *El ciudadano Kane (Citizen Kane)*, Producción: Mercury Productions, RKO Radio Pictures, Orson Welles, Dirección: Orson Welles, Guión: Herman J. Mankiewicz y Orson Welles, Países: EUA, Año: 1941, Director de Fotografía: Gregg Toland, Fotografía: Blanco y Negro, Música: Bernard Herrman, Edición: Robert Wise, Actores: Orson Welles (Charles Foster Kane), Joseph Cotten (Jedediah Leland), Dorothy Comingore (Susan Alexander Kane), Everett Sloane (señor Bernstein), William Alland (Jerry Thompson), George Coulouris (Walter Parks Thatcher), Duración: 119 minutos.
- *Irreversible (Irréversible)*, Producción: 120 Films, Eskwad, Les Cinémas de la Zone, Nord-Ouest Productions, Le Studio Canal +, Dirección: Gaspar Noé, Guión:

Gaspar Noé, Países Francia, Año: 2002, Director de Fotografía: Benoît Debie y Gaspar Noé, Fotografía: Color, Música: Ludwig van Beethoven, Actores: Monica Bellucci (Alex), Vincent Cassel (Marcus), Albert Dupontel (Pierre), Jo Prestia (Le Tenia), Philippe Nahon (Philippe), Stéphane Drouot (Stéphane), Jean-Louis Costes, Duración: 95 minutos.

- *Masacre en Columbine (Bowling for Columbine)*, Producción: Alliance Atlantis Communications, Dog Eat Dog Films, Salter Street Films International, United Broadcasting, VIF Babelsberger Filmproduktion GmbH & Co. Zweite KG (VIF 2), Charles Bishop, Jim Czarnecki, Michael Donovan, Kurt Engfehr, Katleen Glynn, Tia Lessin, Michael Moore, Wolfram Tichy, Rehya Young, Jennifer Ritchie y Dirk Wilutzky, Dirección: Michael Moore, Guión: Michael Moore, Países: Canadá-EUA-Alemania, Año: 2002, Director de Fotografía: Brian Danitz y Michael McDonough, Fotografía: Color, Música: Jeff Gibbs, canciones de John Lennon, Marilyn Manson, Fred Rodgers, Bob Thiele, George D. Weiss, Edición: Kurt Engfehr, Actores: Michael Moore, Denise Ames, Arthur A. Bush, George W. Bush, Dick Cheney, Bill Clinton, Barry Glassner, Charlton Heston, Marilyn Manson, Salvador Allende, Duración: 120 minutos.
- *Mis últimos días. Las invasiones bárbaras (Les invasions barbares)*, Producción: Astral Films, Centre National de la Cinématographie, Cinémaginaire Inc., Harold Greenberg Fund, Le Studio Canal+, Productions Barbares Inc., Pyramide Productions, Société Radio-Canada, SODEC, Téléfilm Canada, Daniel Louis, Denise Robert y Fabienne Vonier, Dirección: Denys Arcand, Guión : Denys Arcand, Países: Canadá-Francia, Año: 2003, Director de Fotografía: Guy Dufaux, Fotografía: Color, Música: Pierre Aviat, Edición: Isabelle Dedieu, Actores: Rémy Girard (Rémy), Stéphane Rousseau (Sébastien), Dorothée Berryman (Louise), Louise Portal (Diane), Dominique Michel (Dominique), Yves Jacques (Claude), Pierre Curzi (Pierre), Marie-Josée Croze (Nathalie), Duración : 99 minutos.

- *Roma, ciudad abierta (Roma, citta aperta)*, Producción: Excelsa Films y Minerva Film Ab., Giuseppe Amato, Francesco De Martino y Roberto Rossellini, Dirección: Roberto Rosellini, Guión: Sergio Amidei, Federico Fellini y Roberto Rosellini, basado en un argumento del primero y Alberto Consiglio, Países: Italia, Año: 1945, Director de Fotografía: Ubaldo Arata, Fotografía: Blanco y Negro, Música: Renzo Rosellini, Edición: Eraldo Da Roma, Actores: Aldo Fabrizi (Don Pietro Pellegrini), Anna Magnani (Pina), Marcello Pagliero (Luigi Ferrari alias Giorgio Manfredi), Vito Annichiarico (Marcello, hijo de Pina), Nando Bruno (Agostino), Harry Fist (Mayor Fritz Bergmann), Giovanna Galletti (Ingrid), Francesco Grand-Jacquet (Francesco, el tipógrafo), Eduardo Passareli (policía de barrio), Maria Michi (Marina Mari), Duración : 95 minutos.
- *Zelig (Zelig)*, Producción: Orion Pictures Company, Warner Brothers, Jack Rollins, Robert Greenhut y Charles H. Joffe, Dirección: Woody Allen, Guión: Woody Allen, Países: EUA, Año: 1983, Director de Fotografía: Gordon Willis, Fotografía: Color y Blanco y Negro, Música: Dick Hyman, Edición: Susan E. Morse Actores: Woody Allen (Leonard Zelig), Mia Farrow (doctora Eudora Fletcher), Garrett Brown (actor Zelig), Stephanie Farrow (hermana Maryl), Will Hotts (Canciller Rally), Sol Lomita (Martin Geist), John Buckwalter (doctor Sindell), Duración: 84 minutos.



In calli izcahuicopa
Casa abierta al tiempo

Universidad Autónoma Metropolitana

Unidad Iztapalapa

Ciencias Sociales y Humanidades

LA NATURALEZA HERACLÍTEA DEL CINE

TESIS QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE LICENCIADO
EN FILOSOFÍA PRESENTA HUGO VALDÉS SÁNCHEZ

P.P. *J. Escalante*

**DR. EVODIO ESCALANTE
BETANCOURT**

DIRECTOR DE TESIS



J. Sánchez

**DR. JOSÉ JAVIER SÁNCHEZ
POZOS**

LECTOR DE TESIS