



pensamiento
“NORMATIVIDAD Y ARGUMENTACIÓN. Carlos Pereda y sus críticos”, varios autores, Miguel Ángel Fernández y Guillermo Hurtado compiladores. Instituto de Investigaciones filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, 2013, 551 páginas.

El filósofo Carlos Pereda, nacido en el departamento uruguayo de Florida,

está radicado desde hace muchos años en México. Se trata de un país del todo hospitalario para intelectuales desamparados, excluidos o mandados al exilio por diversas genealogías sociales e históricas uruguayas (y de otras naciones). Es un ejemplo que ilustra sobre el olvido o el descuido respecto de los mayores valores humanos, intelectuales y de vida, porque tales valores solo se consagran con esfuerzo, incluso con dolor y sufrimiento. El secreto de esta hospitalidad para intelectuales radica en varias instituciones mexicanas entre las cuales se destaca y brilla la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

Los antólogos nos informan que Pereda “concluyó sus estudios de licenciatura en filosofía y ciencias de la educación en Montevideo, Uruguay, en 1968. En 1970 recibió una beca para hacer su maestría y doctorado en filosofía y lingüística en la Universidad de Costanza, Alemania. Allí obtuvo el título de doctor en filosofía en 1974 y fue profesor asistente. De dicha universidad

durante tres años. Desde 1978 ha sido profesor o investigador de tiempo completo en México, primero en la UAM-Iztapalapa y después en la UNAM. En 1984 ingresó a la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y en 1989 se integró a la planta de investigadores del Instituto de Investigaciones Filosóficas. En 2013 fue nombrado investigador emérito de la UNAM.”

El mismo Instituto del cual es miembro lo homenajeó con la publicación del presente volumen con más de veinte reseñas de diversos autores sobre su obra. México ha ofrecido este tributo a quien sin lugar a dudas lo ha merecido con creces. Ahora bien, ¿cuáles son los méritos de Pereda? Se encuentran en el espesor de su pensamiento, en los asuntos elegidos para desarrollarlo, en la clase de inspiración recogida en su experiencia de vida. En nada puramente intelectual, aunque en ese plano haya cultivado la mayor erudición, la más respetable idoneidad académica, el mayor equilibrio entre la docencia y la reflexión solitaria

y escribiente. E ese plano, en el que posee una enorme riqueza dispuesta a ayudarlo en el cultivo del acervo propio y a ponerse a su servicio, Pereda ha llevado su vida, su circunstancia orteguiana al mundo interior en que en solitario el pensador recrea sus ideas, vigila su cultivo y consagra su *theoria* en el plano apofántico del lenguaje, que es el más escabroso, es decir, en aquel sector del discurso en que necesariamente hay que elegir entre negar o afirmar algo.

Veamos cómo lo ha hecho, y veámoslo con los ojos de los demás, con quienes han estudiado su obra y escrito sus conclusiones en su homenaje. Estas están impresas en el presente libro antologado por dos mexicanos eméritos que también aportan sus contribuciones a la antología con “Anatomía de la confianza epistémica”, de Miguel Ángel Fernández, e “Instrucciones para ser Carlos Pereda”, de Guillermo Hurtado. En términos generales, el aporte de Pereda recae en “la teoría contemporánea de la razón”, aclaran los compiladores.

Douglas McDermid, por ejemplo, establece como punto de partida la razón de acuerdo a los lineamientos de una de las obras de Pereda, “*Crítica de la razón arrogante*” (1999). Remitiéndose a William James, este autor se ubica en el plano de la experiencia para tipificar lo que con palabras de Pereda entraña la arrogancia: “los desbordes del yo se apoyan en un implacable desdén por el valor del otro”. De acuerdo a James y a Pereda, “crear en la pureza de la razón filosófica es un síntoma de su arrogancia y su ceguera total” (p. 23).

La teoría de la argumentación entra de lleno en la filosofía de Pereda, pero no lo hace como desarrollo de exclusivo carácter lógico sino, especialmente, como se comprueba en “*Razón e incertidumbre*” y en “*Vértigos argumentales*” (1994), teniendo en cuenta los planos psicológico y social cuyos reflejos se inmiscuyen en las técnicas de inferencia más depuradas. La “atracción irresistible” hacia una idea, que puede obnubilar la visión de las demás (preocupa-

ción epistemológica de Pereda), es objeto de estudio por parte de Pedro Stepanenko. Los requerimientos de la lógica argumental, con las premisas que nos conducen a conclusiones, no pueden ser desatendidos respecto a “los compromisos que debemos asumir si queremos adoptar los enunciados de los cuales provienen” (31).

De esos vértigos, María Teresa Muñoz se detiene en el “vértigo simplificador” y en el “vértigo complicador”. Pereda cree que en sus “*Investigaciones*” Wittgenstein cae en este último vértigo. El célebre filósofo, con su método de *ostensión* o *mostración* paralingüística, puede ser víctima de un obstáculo semejante al de las ideas cuando carecen de una teoría que las ordene (36). No se trataría de una terapéutica ni del modo de evitar una enfermedad, sino “del peligro de sucumbir a la arrogancia de la razón”, agrega Muñoz. Subraya estas palabras de Pereda: “La diferencia entre la argumentación virtuosa y viciosa es una cuestión de grados [...] a partir de ciertos grados



pensamiento
“L'IMAGINATION COSMOLOGIQUE. Regard sur Philosophiques”, por María Noel Lapoujade, 2021, editado en Francia, EME Editions, colección Transversales Philosophiques, Prefacio de Jean-Jacques Wunenburger, 260 páginas.

Comentamos el anterior libro de María N. Lapoujade, “*La imaginación estética en la mirada de Vermeer*” (México, Herder, 2007, en “*relaciones*” n° 306, 2009), cuando presentábamos el supuesto clave de la filósofa y estética uruguayana, profesora retirada de la UNAM, México, cuyo nombre integra el “*Biographical Dictionary of Twentieth-Century Philosophers*” (London, Nueva York). La imaginación es la condición plena del ser humano, y decíamos “plena” por no particularizar ningún propósito específico de esta palabra y solo subrayar la *condición sin la cual* no de la cultura, es decir, la facultad que debería considerarse entre las principales fuentes de la inteligencia humana. Afirma en el citado li-

bro: “El hombre se conquista plenamente como humano en cuanto imaginante”. La condición o atributo principal del hombre nace con la voluntad de poder nietscheana que [agrega] es preciso metamorfosear en la libertad necesaria de la potencia de imaginar”. Había sostenido, en una importante obra anterior (“*Filosofía de la Imaginación*”), que el hombre se definiría por esta maravilla creadora que modifica su material primigenio en un giro que constituye la creación y el arte. Estos antecedentes confirman una unidad de pensamiento si nos concentramos en el presente libro, y una sólida coherencia filosófica en torno a lo que se puede manejar como tesis central: el papel de la subjetividad en la actividad humana en una de sus funciones más prósperas y facultativas: la imaginación.

Gaston Bachelard. Un pensamiento, sea dicho en pocas líneas, que revela el apego a una característica que encuentra en la obra de su muy estudiado Gaston Bachelard: la asociación entre lo epistemológico y lo poético. ¿Se trata de caminos paralelos o convergentes? El mismo se ha considerado libre del tutelaje académico, filósofo independiente, sin límites que pudieran aniquilar su modalidad abierta y libre. La cuestión última, considerada de forma visceral del saber, “*est beau avant d'être vrai*” (“es bella antes de ser verdadera”), así como “*Le monde est admiré avant d'être vérifié*” (“el mundo es admirado antes de ser comprobado”). Se fusionan, pues, la poesía y el conocimiento (también la poética y la epistemología). Lapoujade concluye que

la fuente de energía inicial que permite esta maravilla del pensamiento es la imaginación, “el dinamo del psiquismo humano”, “el catalizador por excelencia y el estimulante de todas las funciones psíquicas”.

Sería oportuno referir, como idea afín a esta obra, destinada especialmente a quienes se atienen a una irrestricta incompatibilidad entre ciencia y metafísica, que hoy se admite más de un puente entre ellas y, aún, zonas de franca y fértil complementariedad. No, quizá, porque con eso la una o la otra puedan ampliar sus áreas de especificidad metodológica y conceptual, sino porque hacen lugar a un metalenguaje prometedor, si no a una nueva disciplina, ciencia homérica y mítica tanto como kuhniiana y relativista. Y es tradición, especialmente desde el nacimiento de la ciencia experimental en el Renacimiento, que un puñado de problemas desarrollados por los filósofos griegos, siglos antes de Cristo, haya permanecido en el debate filosófico por milenios y fuera motivo trascendente antes y después de la Ilustración. ¿En qué radica ese conjunto de inevitable tratamiento, merecedor del mayor empeño y empuje, que influye para que los saberes humanos a veces choquen y a veces fraternicen?

Bachelard lo encuentra en Lautréamont, nos dice Lapoujade, cuya poesía penetra en el arcano con fresnes, en el sueño primitivo y animal, en la conciencia ancestral del hombre. Esto es, en la “imaginación biológica”. “Bachelard encuentra en la imaginación ducassiana la expresión poética de las imágenes biológicas primordiales”, afirma la autora. Está

implicada la distinción entre *anima* y *animus*, en otras palabras y grandes líneas, entre lo espiritual y lo racional, lo subjetivo y lo objetivo. Ahora bien, a partir de esta ya de por sí inextricable conexión, se nos pide dar un paso más mediante el cual es posible asociar la imaginación “muscular” del *anima* con la imaginación “racional” del *animus* (o, más sutilmente todavía, el alma y el espíritu). Sería la clave en una hermenéutica aplicada a la obra de Lautréamont. Todavía no hay una tesis de fondo, pero muy pronto aparecerá con claridad meridiana.

La conexión entre Bachelard y Lapoujade. Una obra clave del filósofo francés, que reúne quizá con la mayor sencillez las diferentes facetas de su obra de epistemólogo, es “*La philosophie du non*”, de 1940 (PUF, Paris, 1981). Es necesario, aun imprescindible, invocar este libro si se quiere entrar, por decir así, en el sendero que conduce a la poética de los elementos de Bachelard y a la imaginación cosmológica de Lapoujade. En el primer capítulo de una obra que, como en muy pocas, la palabra “no” luce en el título, se introduce un ejemplo que facilita la comprensión de esta analogía. Describe cómo evoluciona en la historia de la ciencia el concepto de *masa*. Dice que se suceden cinco etapas o niveles.

La primera corresponde a la primitiva percepción de la masa que satisface voluptuosamente nuestros deseos, el de comer, por ejemplo. En la segunda se introduce un instrumento que mide lo que está ante los ojos, la balanza. La tercera abandona la percepción bruta del obje-

to por el de la relación entre sus diferentes estados físicos. La cuarta distingue la masa teniendo en cuenta la velocidad del sistema, que nunca permanece igual. Y, por último, la que corresponde a la mecánica cuántica que no tiene otro camino que abandonar el registro cuantitativo, caro a la ciencia desde Galileo, para defender una apreciación cualitativa del fenómeno, con lo que el concepto de masa entra en el territorio de lo intangible, en tres palabras, de lo ideal o, aun en dos: del no, de la negatividad de todo lo que se concebía anteriormente.

De lo simple a lo complejo. ¿A qué viene esta relación? Ilustra el proceso por el cual la mente (o el conocimiento) viaja de manera (casi) subrepticia desde la objetividad perceptual simple a la subjetividad de la percepción intelectual. Ilustra las vicisitudes experimentadas en el largo viaje de la historia, desde la noción de realidad en tanto materia, entidad concreta, sustancia, hasta el concepto más complejo de “idea”, y a partir de ella de “idealismo”. Bachelard enumera la serie: realismo ingenuo, empirismo, racionalismo newtoniano, racionalismo einsteiniano y, finalmente, abstracción, idealización pura. Serie de la que se desprenden dos elementos fundamentales para tener en cuenta: lo mítico y lo cosmológico (si no molesta que provisoriamente estas dos nociones se separen).

Lo mítico caracteriza el pensamiento de la antigüedad prefilosófica, lo cosmológico el que se desarrolla especialmente a partir de los presocráticos. Mientras lo mítico interpreta los misterios de la vida, lo cosmológico

interpreta los misterios del mundo. Hay en esta vieja dualidad algo de una prematura división entre nociones como las de objetividad y subjetividad, que parecen los extremos de una prolongada y larga conexión de la inteligencia con el mundo. Pero no son extremos, exactamente, sino polos, cargas positiva y negativa que en su enlace producen la energía que anima la vida y el universo. Así, pues, no se debe tomar “imaginación cosmológica”, la inscripción que encabezaba la reflexión de Lapoujade, en su sentido trivial, derivado de inciertas relaciones entre lo humano y lo divino, entre la inteligencia y lo sobrenatural. Se trata de poesía.

Con la “poesía de los elementos”, sobre la cual Bachelard edifica su poética del espacio y de los sueños, apreciaremos cómo se despliega la poesía (y filosofía) del cosmos, que compone una “poética”. “Poética” puede entenderse en su sentido de *hacer, crear* en términos generales, de todo hacer y no solo en el hacer de su sinónimo “poesía”, así como tampoco al confrontarse en su opuesto conceptual, “noética”. Si la noética concierne al hacer del pensamiento, la poética concierne a todo hacer y crear (hoy es habitual hablar de “poiesis”). La tesis de fondo de Lapoujade echa las bases de una *poética cosmológica*, instrumentada en torno a la imaginación. Del espacio y los sueños Bachelard exhuma las raíces de las imágenes del tiempo y el espacio, de acuerdo a una disciplina seductora y diferente. Por su parte, Lapoujade desentraña los espacios de la imaginación, incluidos los más cotidianos, comunes y

puede haber, por así decirlo, un cambio de naturaleza, un salto cualitativo por medio del cual una argumentación virtuosa se hace viciosa" (51).

Como ya lo señalamos en nuestro comentario sobre el "Panfleto civil" de Pereda, aquí se sigue la pista de Vaz Ferreira. No porque creamos que de esta pista pueda generarse la vacua filosófica que inmune contra la argumentación falsa, sino porque, pensándolo bien, es la única senda razonable ante la realidad cultural de nuestra época. No se trata de una "cura", agrega Muñoz, sino, más bien, "de una mirada acerca de nuestro modo de articular el mundo, nuestro mundo". Carlos Thiebaut se pregunta si cuando "razonamos haciendo explícitas nuestras valoraciones [...] podemos vernos acechados por las trampas polares de la exaltación positiva de algo (lo que llamamos lo sublime) y de la abominación de eso mismo (lo que él denomina la bajeza)" (55). Hay una sublimidad negativa (que puede inspirar el hongo atómico, los horrores

y barbaries sufridas por los africanos), pero no es posible renunciar a lo sublime. "¿No es la confesión del fracaso de la Ilustración contra el que, estimo, milita todo el trabajo de Pereda?" (71).

Angeles Eraña y Axel Barceló meditan sobre un concepto fundamental, recogido en el libro de Pereda "Sobre la confianza" (2009). La confianza es algo sin lo cual "ningún animal humano continuará siendo una persona" (73). En filosofía todo se ha dicho ya, pero cuenta el modo en que han sido dichas las cosas, y esto es relevante en Pereda (Alejandro Herrera Ibáñez, 85). Al concepto de *vértigo* Luis Vega Reñón (conocedor de Vaz Ferreira y atento a la huella que el filósofo del 900 puede haber impreso en Pereda) incorpora su análisis sobre las falacias y sobre los impedimentos de la interacción comunicacional. Quizá despeja una bella inferencia que podría formularse a la manera de una regla derivada de la implicación: si pensar implica conversar (por la naturaleza dialógica del pensamiento), y conversar

implica argumentar (por la ética de la comunicación), entonces, pensar implica argumentar (v. Carlos Pereda, "Conversar es humano", 1991).

Todo vértigo argumental tiene tres normas fundamentales, según Pereda: seguir solo una dirección en la discusión, reafirmar sus presupuestos sin admitir condicionamientos, e inmunizarse respecto a cualesquiera otros (Sergio F. Martínez, 119). Ahora bien, ¿qué puede faltar en la teoría de la argumentación y la filosofía de la incertidumbre. ¿Qué se puede responder a Carlos Pereda que se alce como teoría con cintura suficiente en la historia y como base de sustentación confiable? Desde los "Analíticos primeros" de Aristóteles y la lógica de los estoicos, hasta Peirce (abducción), Russell (conclusión solo probable), Keynes (teoría de la probabilidad), Brentano y Husserl (intencionalidad y función), Lukasiewicz (tercer valor de verdad), Wittgenstein (metafísica de la ambigüedad), Gadamer (movilidad en los horizontes de verdad), Perel-

Con Textos

man (presunción y valores), Vaz Ferreira (grados de la creencia), etcétera, quizá ya nada hay para agregar.

Se ha encontrado, sin embargo, que faltaban algunos aspectos puestos en claro por Pereda. La "relevancia" del argumento (E. García Ramírez y Moisés Vaca, 135), y una serie de ocultos problemas de orden ético, lo que Gustavo Ortiz Millán recoge en Pereda y llama "fundacionismo", el "respaldo último" de la justificación, el llevar la justificación a lo homogéneo y "no revisable" (155). Héctor Zagal baja al subsuelo ético de Pereda y topa con Aristóteles. Descubre tres énfasis en el análisis perediano de los argumentos: lo informal del diálogo, el talante moral y, por último, no en lo que

puedan encerrar los criterios de verdad sino, más bien, en cómo se forman esos criterios (189). Gustavo Leyva analiza las posibles formulaciones del imperativo kantiano en Pereda (215). Y, de parecida manera, Carlos Mendiola Mejía desliza una visión sobre su interpretación del imperativo categórico (231).

María Pía Lara se refiere a la "ceguera moral", destacando cómo Pereda resuelve la "banalidad del mal" (arendtiana) de manera fehaciente (243). Efraín Lazos exhuma las ideas de Pereda en relación a la confianza y a su vínculo con la necesidad de garantías de verdad. Finalmente, se presentan las "Experiencias del exilio" en las plumas de Griselda Gutiérrez Castañe-

da, Mariflor Aguilar Rivero y Nora Rabotnikof, ensayos de muy atendible nivel de descubrimiento y análisis en el texto de Pereda, así como nuevas reflexiones sobre "Confianza y persona" a cargo de María Herrera Lima, Luis Xavier López Farjeat, José Luis Rivera N., uno de los compiladores, Miguel Ángel Fernández, y Faviola Rivera Castro. Los saludos de Paulette Dieterlen y Juliana González y Luis Villoro (1922-2014), reconocido filósofo mexicano en nuestro país, con las respuestas de Carlos Pereda y su Conferencia Magistral "La filosofía y la perspectiva de la extrañeza", cierran el volumen.

Jorge Liberati

corrientes (ver "Filosofía de la imaginación").

A la sombra de las ideas en flor. Si Bachelard concibe una "fenomenología de la imaginación", por "el camino" de Proust, la uruguayana insinúa una "filosofía de la imaginación". Tengamos en cuenta que sobre el primero puede hablarse de una filosofía del no (de la negación en el sentido de las lógicas no aristotélicas o extendidas), de aquello que sobrepasa los mojoneros fronterizos entre la estricta racionalidad y la poesía irrestriada. Su pensamiento podría caracterizarse, según Ferrater Mora, como "aproximativismo" o "probabilismo". La tendencia casi subterránea que irrefrenablemente desplaza hoy el conocimiento racional hacia el saber "psicológico-literario" (Bachelard: saber de los elementos), insinúa la reducción fenomenológica que no es posible concebir sino como una filosofía que gravita sobre sí misma y va más allá de los impedimentos legales de la racionalidad embalsamada.

La imagen que prevalece es poética, si decirlo no vulnera el decir de los restantes idiomas del sentir. Estrictamente hablando, el poeta es el primero que la intelige e, igualmente, el filósofo, pues poesía e inteligencia se funden en un mismo propósito o, en otras palabras, fecundan no en el dentro y en el fuera, en la subjetividad y en la objetividad, teorema que Bachelard había desplegado en "Dialéctica de dentro y de fuera" de la "Poética del espacio" (y también en "Psicoanálisis del fuego"), sino en la combustión cosmológica. Nada es grande o pequeño y no hay dentro ni fuera; lo grande se encuentra en lo pequeño.

Resonancia y repercusión. Partiendo de este par de conceptos, en la dualidad poético-filosófica "resonancia y repercusión" (puede leerse en la Introducción del primero de los libros mencionados: "Las resonancias se dispersan sobre los diferentes planos de nuestra vida en el mundo, la repercusión nos llama a una profundización de nuestra propia existencia"), Lapoujade induce un nuevo matiz para el significado de la palabra "cosmos": "en el cosmos 'todo es eco'" (p. 56). El par de fenómenos se funde en un despliegue espiritual que trasciende lo físico envuelto en una única dimensión físico-espiritual que es la *palabra*. A través de ella y del arte la resonancia se despliega en los espacios, mientras las repercusiones persiguen el sentido inverso al trazar la trayectoria de retorno a la fuente primigenia. Se establecen así relaciones estrictas entre lo fable y lo inefable, entre "implicaciones recíprocas de la lógica y de la estética".

Solo conocemos una vinculación semejante entre metafísica y poética en Emilio Oribe. Si guardaran alguna clase de legitimidad las comparaciones retrospectivas, se podría decir que Arturo Ardao no habría dudado en incluir a María Noel Lapoujade en su "Filosofía de la idea", junto a Fernando Beltramo y al filósofo y poeta melense. En un esquema de mera historicidad aproximativa, que el lector tendrá en cuenta y enseñu- da olvidará, la *cosmología de la imaginación*, bañada en aguas de poesía y metafísica y fundida en una sola búsqueda de percepciones a la vez sensibles e inteligibles (entre cuyos pioneros pue-

de incluirse a Wittgenstein), abre las puertas a una nueva estética, también intuida en el "universalismo constructivo" de Joaquín Torres García y, más allá de fronteras, en el filósofo peruano Mariano Ibérico.

Lo cosmológico está aquí o, para mejor decir, *pasa* por aquí, bajo su única y sutil percepción, no esotérica ni sobrenatural: la poesía. Se sabe que el creador de esta cuarta dimensión del sentir humano, "el agujero de gusano" de la subjetividad, fue el poeta alemán Juan Cristóbal Federico Hölderlin. Había escrito ("El arco de la vida"): "Mi espíritu tendía hacia los cielos, mas el amor/ pronto lo hizo descender y ahora, las penas lo doblegan. / Así voy recorriendo los caminos de la vida/ y acabo por volver al punto de partida." El antecedente no pasa inadvertido: "Schelling, Hegel y los románticos siguen a Kant por diversos caminos y proponen convertir los límites del *cogito* en finas membranas a través de las cuales exterioridad-interioridad, objetividad-subjetividad, cuerpo-espíritu, sociedad-individuo, dejan de ser opuestos para transformarse en procesos abiertos por ósmosis" (p. 154).

Filosofía de la imaginación. Remite la autora a Kant, Proust y Rilke, en una constelación exclusiva de autores que confiaron en los "ecos" que este libro convierte en un fructífero sistema de estética. Se puede presentar como concomitancias convergentes en una nueva sensibilidad que recatadamente llama "de la imaginación". Pero, ¿qué le falta para reunir lo específico de una estética, hablando

con propiedad, a secas? No escapa a esta sensibilidad lo necesario para dar con las señales que conducen a la "filosofía actual" (p. 83). En primer lugar, procede a distinguir dos modalidades de la imaginación: la imaginación vivida y la imaginación del "como si". Ésta se remite a proponer imágenes que ocupan el lugar de las reales, mientras que la "imaginación *vécue*" establece una relación poética con la apariencia. Pues lo experimentado íntimamente va más allá de lo real, con lo que puede desarrollar una compleja trama de relaciones "con" y "en" lo real y mover registros "imperceptibles para el rigor de la razón pura".

Sin especulaciones forzadas ni grandes discursos Lapoujade compone el cuadro de su filosofía de la imaginación, ahora elevándola más allá de los esclavizantes empirismos y realismos que no agotan los procedimientos de la ciencia ni las incursiones de la filosofía. "El curso de acuerdo al *orden epistémico*, el orden del conocimiento (*cognoscendi*) indica el movimiento ascendente de la tierra hacia el cielo, el movimiento que conduce a la trascendencia. Pasa por un método regresivo que va del ensueño a la imaginación, de ésta al "Homo imaginans" (el hombre y la mujer que imaginan, la noción sobre la especie humana que afirmo), y de éste al hombre cósmico. El curso que propongo conduce, pues, del ensueño a la imaginación, de la imaginación al hombre imaginante y del hombre imaginante al hombre cósmico. Soñamos ante lo dado, los fenómenos, pues imagino, imagino en tanto "Homo imaginans", soy un ejemplar de la especie imagi-

nante en tanto ser cósmico. El movimiento según el "*orden del fundamento (escendi)*" va del hombre cósmico al ensueño: en tanto manifestación de la vida del cosmos se puede expresar su especificidad en tanto "*homme imaginant*", en tanto ejerce la función de la imaginación, y como consecuencia, entre el esplendor complejo de sus acciones, y productos secretos, se puede soñar."

Una imaginación cosmológica. Es caracterizada, dentro del campo que la misma autora ha denominado "Filosofía de la imaginación", una estética cosmológica o, si se prefiere, una "estética de la imaginación". Se querría incurrir en denominaciones con matices apropiados, por ejemplo, *imaginación metafísica*, *metafísica de la imaginación*, pero nos eximimos de estas clasificaciones siempre insuficientes, equívocas o desconcertantes. En tal caso sería preciso aclarar qué nuevas notas se oyen hoy a partir de esta vieja palabra que sirve para identificar la pasada filosofía inmemorial y venerable, la *metafísica*. Al despojarse de sus lastres más pesados, místicos, religiosos y precientíficos, con el correr del tiempo pierde una de sus direcciones prometedoras y despreciadas, y hoy parece volver a investigar el dominio casi desconocido de la subjetividad.

Siempre fundándose en Bachelard, pero también en Bergson, nos recuerda que el cosmos no solo es la habitación del ser humano sino también aquello que habita en él. Apoyándose en el lenguaje por el cual se describen los ritmos y ciclos del planeta en la infinitud del cosmos, con sus climas y

estaciones, sube un peldaño en sus niveles descriptivos para llevar lo que, si en primer lugar son teorías sobre objetos, luego derivan en "metateorías del objeto". Mediante una reducción fenomenológica adopta el metalenguaje que le permite establecer un puñado de tesis que giran en torno al tema del espacio y el tiempo. Como lo había intuido Giambattista Vico, tres siglos atrás, "todo lo desconocido se magnifica".

Lo visible del clima y de las estaciones nos brindan los "signos visibles del tiempo", pero el ser del tiempo es un misterio. Solo en sus ritmos es posible captarlo perceptualmente y para el ser humano la armonía y ritmos de la naturaleza son determinantes. No son sino el eterno retorno, y éste la regeneración permanente de la vida. Pero la vida se manifiesta en la duración y esta es reconocida en la intimidad subjetiva, en pluralidad de instantes que contienen la realidad manejable, construable, pero libre. Esta es la conclusión, la "ley del cielo" de la sabiduría china antigua y el *logos* heraclíteo, la "ley del cosmos". La legalidad cíclica que nos gobierna deja un espacio a la libertad humana. Aún: "los ciclos cósmicos se erigen en modelos ético-estéticos de lo humano" (p. 184). Hay una flecha que indica el trayecto de este libro, y que se clava al margen como advertencia oportuna, original y profunda, de vasta erudición, que tendrá un lugar entre las obras pioneras de la filosofía que desputa actualmente. Jorge Liberati uesto es poco convincente.

Jorge Liberati