

Juan Manuel Gaitán 

Kafka y el ateísmo de la verdad: Un análisis crítico de El silencio de las sirenas y la restitución constructivista del axioma de la verdad en el Derecho

*Kafka and the Atheism of Truth: A Critical Analysis of The Silence of
the Sirens and the Constructivist Restitution of the Axiom of Truth in Law*

*Kafka e o ateísmo da verdade: uma análise crítica de O silêncio das
sereias e a restituição construtivista do axioma da verdade no Direito*

 Filiación académica: UBA - UNSAM
ORCID: 0009-0008-3152-978

 jmgaitan24@gmail.com

Nota de contribución autoral: el autor declara que el 100 % del contenido del presente artículo es de su autoría.

Resumen: Este trabajo ofrece un análisis crítico de *El silencio de las sirenas* de Kafka, como alegoría del ateísmo de la verdad. El relato se deconstruye en tres capas narrativas: primero, el Ulises homérico (el científico) frente al canto de las sirenas; luego, la Ulises ingenuo frente al silencio de las sirenas; y, finalmente, el que expone su auténtica politropía (el conocimiento aparece como invención). Esta última converge con la negación kantiana del acceso al noumenon y, sobre todo, con la filosofía de Nietzsche, para quien el conocimiento es una ficción funcional a la voluntad de poder. Esto refuerza la lectura de la tercera capa del texto kafkiano como crítica a la pretensión de verdad. Así, arribamos a una reflexión filosófica del Derecho, al problematizar las nociones de verdad y método en la construcción del discurso jurídico, así como la concepción de sus fundamentos y la relación entre norma y realidad. Por último, y como posible salida de esta aporía, se plantea la complementariedad de dos teorías constructivistas de la verdad: el constructivismo kantiano de John Rawls y la hipótesis de la interceptación sostenida por Van Roermund.

Palabras clave: Franz Kafka; ateísmo de la verdad; verdad y método; discurso jurídico; constructivismo de la verdad.

Abstract: This paper offers a critical analysis of Kafka's *The Silence of the Sirens* as an allegory of atheism of truth. The story is deconstructed into three narrative layers: first, the Homeric Ulysses (the scientist) facing the song of the sirens; then, the naive Ulysses facing the silence of the sirens; and finally, exposing his true polyphony (knowledge appears as invention). The latter converges with Kant's denial of access to the noumenon and, above all, with Nietzsche's philosophy, for whom knowledge is a fiction functional to the will to power. This reinforces the reading of the third layer of Kafka's text as a critique of the claim to truth. Thus, we arrive at a philosophical reflection on law, problematising the notions of truth and method in the construction of legal discourse, as well as the conception of its foundations and the relationship between norm and reality. Finally, as a possible way out of this aporia, we propose the complementarity of two constructivist theories of truth: John Rawls' Kantian constructivism and Van Roermund's interception hypothesis.

Keywords: Franz Kafka; atheism of truth; truth and method; legal discourse; constructivism of truth.

Resumo: Este trabalho oferece uma análise crítica de *O silêncio das sereias*, de Kafka, como alegoria do ateísmo da verdade. O conto é desconstruído em três camadas narrativas: primeiro, o Ulisses homérico (o cientista) diante do canto das sereias; depois, o Ulisses ingênuo diante do silêncio das sereias; e, finalmente, aquele que expõe a sua autêntica politropia (o conhecimento aparece como invenção). Esta última converge com a negação kantiana do acesso ao noumeno e, sobretudo, com a filosofia de Nietzsche, para quem o conhecimento é uma ficção funcional à vontade de poder. Isto reforça a leitura da terceira camada do texto kafkiano como crítica à pretensão da verdade. Assim, chegamos a uma reflexão filosófica do Direito, ao problematizar as noções de verdade e método na construção do discurso jurídico, bem como a concepção dos seus fundamentos e a relação entre norma e realidade. Por fim, e como possível saída para essa aporia, propõe-se a complementaridade de duas teorias construtivistas da verdade: o construtivismo kantiano de John Rawls e a hipótese da interceptação defendida por Van Roermund.

Palavras-chave: Franz Kafka; ateísmo da verdade; verdade e método; discurso jurídico; construtivismo da verdade.

Recibido: 16/11/25

Aceptado: 27/01/26

1. Introducción

Nada novedosa es la dificultad de definir el Derecho. Como ha explicado Nino (1984), su omnipresencia y su relación con complejos fenómenos sociales vuelve inaccesible su conceptualización y descripción profunda. Incluso, su delimitación parece tan inasible como la ilustración borgeana del dios Fuego, que es a la vez un tigre y un potro, y ambos simultáneamente.

Sin embargo, la renuncia a una empresa totalizadora puede reorientarse hacia un análisis crítico de uno de sus tópicos axiales: su relación con la noción de “verdad”. En efecto, desde cualquiera de las perspectivas desde las que se aborde el Derecho y su práctica, *lo verdadero* aparece como un presupuesto insoslayable.

Desde mi perspectiva, conceptos de la teoría jurídica como la pretensión de corrección, la validez cognitiva, la exigencia de universalidad del razonamiento jurídico y la posibilidad de acreditación fáctico-normativa le otorgan a la noción de verdad un valor estructural en el ámbito jurídico que puede considerarse como axiomático⁽¹⁾. Estas nociones revelan la existencia de un vínculo subyacente entre Derecho y verdad que atraviesa los planos epistemológico, práctico e institucional del orden jurídico. En efecto, tales características sólo pueden sostenerse si se presupone la existencia de la verdad.

Para su comprensión, conviene precisar a qué nos referimos cuando afirmamos que existen axiomas en el Derecho. Originalmente, este término se asociaba con aquellas verdades evidentes que no requieren demostración. No obstante, según Madej y Horák (2018), esta concepción ha caído en desuso y ha derivado hacia un significado más cercano al de *assumptions*; es decir, supuestos que se asumen implícitamente como operantes en un sistema determinado. En este sentido, sostienen: “En este contexto, los axiomas son declaraciones elegidas arbitrariamente que, junto con la regla del modus ponens, son suficientes para que podamos derivar todas las declaraciones que deseamos derivar” (Madej & Horák, 2018, p. 255).

Este es, precisamente, el estatuto que la verdad parece tener tanto en el nivel teórico como práctico. Por ejemplo, el fenómeno de la subsunción (que presupone una relación de correspondencia entre un corpus de acontecimientos de la realidad y los antecedentes normativos que derivan en una sanción) sería inconcebible sin un axioma veritativo. En otras palabras, asegurar que un determinado acontecer es receptado por la norma implica asumir que efectivamente algo ha ocurrido y que ello converge con la norma que prohíbe, faculta o prescribe tal hecho.

También, la verdad es un supuesto de las proposiciones normativas⁽²⁾; es decir, de aquellas afirmaciones que formulamos sobre las normas y sobre el derecho. De no ser así, ¿cómo podría sostenerse la inconstitucionalidad de una ley o que un fenómeno del acontecer sea receptado por una norma determinada?

En un sentido análogo, sin el parámetro axiomático de la verdad, sería imposible hacer Teoría del Derecho. Cualquier pretensión crítica de pensar al Derecho como objeto teórico o filosófico quedaría perimida, si no fuera posible sostener, al menos, un escenario analítico fundado en la verosimilitud de sus afirmaciones.

En definitiva, numerosas características parecen ser contingentes en su marco jurídico y sistemático. Por ejemplo, mientras que, para el pensamiento iusnaturalista el centro del derecho es su vínculo con una justicia objetiva y trascendental, para otras escuelas filosóficas tal cuestión es inadmisibile al no adscribir a la existencia objetiva de los valores. En consecuencia, es posible pensar un Derecho sin previsibilidad, un Derecho arbitrario e incluso un Derecho sin justicia; pero un Derecho sin verdad sólo podría entenderse como una mera estratagema.

No obstante, la literatura y la filosofía han demostrado que incluso la verdad, entendida como presupuesto epistemológico, puede ser objeto de duda. Una corriente inaugurada por la crítica kantiana al dogmatismo metafísico y continuada por la filosofía nietzscheana constituye el punto de ruptura que desnuda la relación entre sujeto, conocimiento y verdad. Estas ideas, a su vez, hallan una expresión elocuente en la literatura kafkiana.

En este marco, propongo analizar el relato de Kafka⁽³⁾ *El silencio de las sirenas*, desde una clave nietzscheana, lectura que resulta relevante para pensar filosóficamente los presupuestos del Derecho. Intentaré mostrar cómo este cuento propone una arqueología que desciende desde la capa superficial del mito homérico hasta las profundidades de la relación del ser humano con el conocimiento y la ciencia. La

lectura de sus tres planos narrativos nos permitirá pensar el *ateísmo de la verdad trascendental*; esto es, el abandono de una verdad absoluta, objetiva y comunicable.

Para concluir, y dado el estatuto axiomático de la verdad en el Derecho, postularé dos salidas constructivistas para la aporía que Kafka y Nietzsche le plantean al mundo jurídico: el constructivismo kantiano propuesto por Rawls y la *hipótesis de la interceptación* sostenida por Van Roermund.

En definitiva, la tesis que se defenderá en estas páginas es que, aun valorando la crítica postmetafísica radicalizada por Nietzsche e ilustrada literariamente por Kafka, el Derecho no puede aceptar el ateísmo de la verdad sin comprometer la distinción entre decisión jurídica y ejercicio de poder. No se trata de restaurar una concepción trascendental u ontológicamente fuerte de la verdad, sino de mostrar que esta cumple una función axiomática en el entramado jurídico y es parte constitutiva como condición de posibilidad. En consecuencia, el abandono de la verdad como absoluto no conduce necesariamente al escepticismo jurídico, pero exige su reconfiguración en clave constructivista como parámetro estructural de legitimidad e inteligibilidad.

2. Ni método, ni verdad

En *El silencio de las sirenas*, el lector se enfrenta a una disquisición respecto de la verdad. Este es un punto imposible de soslayar a partir de su alusión al “método”⁽⁴⁾. Como es notorio, este término de extenso recorrido filosófico y científico da por hecho que la ejecución de un modelo teórico correcto conducirá a una serie de resultados válidos y exitosos. Esto ha llevado a la postulación de una relación diádica, que se expresa regularmente como aquella que acontece entre un *sujeto cognoscente* y un *objeto de conocimiento*.

A partir de ello, la cuestión de cómo se logra efectivamente la aprehensión de la realidad se ha basado en una serie de supuestos; tales como la existencia efectiva de algo por conocer y de la posesión, por parte del sujeto cognoscente, de una dotación intelectual preparada para acceder a tales datos. A su vez, cuando la información fue obtenida, no hay duda de la capacidad para comunicarla. Es más, si otros emularan las condiciones en las que se realizaron las comprobaciones, deberían llegar (necesariamente) a las mismas conclusiones. He aquí el presupuesto en el que se asientan la práctica científica y la práctica filosófica.

En este marco de situación, si esto es efectivamente cierto, debe haber un cierto mecanismo o procedimiento que nos conduzca a resultados óptimos. En otras palabras, la aplicación idéntica de una serie de pasos debe garantizar llegar al mismo resultado. Por todo esto, la ciencia ha encumbrado al método como el camino hacia una verdad. Esta relación entre *sujeto*, *método* y *objeto* es la piedra angular que ha sostenido la pretensión de sabiduría desde los orígenes del pensamiento griego en adelante⁽⁵⁾.

Sin embargo, la hipótesis kafkiana parece cuestionar esta tradicional manera de concebir la verdad. En el comienzo del relato, ofrece una opinión significativamente contraria. Allí sostiene: “Existen métodos insuficientes, casi pueriles, que también pueden servir para la salvación” (Kafka, 2013, p. 3).

La adjetivación del pasaje nos advierte la prefiguración kafkiana sobre la verdad. En este sentido, el uso de los subjetivemas “*insuficientes*” y “*casi pueriles*”, comienzan a poner en cuestión la vinculación necesaria entre método y verdad. Como veremos, la “*salvación*” (que puede reinterpretarse como el resultado óptimo) está lejos de ser el producto de la habilidad cognoscitiva. Nada hay en ello que pueda asociarlo a la perfecta intelección de un estado de cosas que conduzca a la configuración de una hipótesis perfectamente demostrada. De aquello que el filósofo o el científico afirman realizar en el quehacer de sus disciplinas, no hay más que una mímica o pantomima. En otras palabras, Kafka comienza desde las primeras líneas del relato una crítica profunda que intentará desentramar y desenmascarar estos presupuestos.

3. El Ulises y el Odiseo homérico

El silencio de las sirenas remite a la clásica épica homérica; más particularmente, al episodio en el que Odiseo⁽⁶⁾ afronta el desafío de las sirenas. Como es bien sabido, el poder de estos seres radica en la capacidad hipnótica de su canto. Para prevenirse de ello, según cuenta Homero, el héroe pone en acto uno de sus clásicos ardid. Él tapó con cera los oídos de sus hombres evitando así su fatal atracción. En la versión homérica, el héroe ejecuta una solución diferente. Hace que ellos lo aten a un mástil para gozar del canto sin sucumbir.

Sin embargo, la versión kafkiana presenta una variación notable. El personaje de Ulises, en el primer plano narrativo del relato, también impide su audición con el artilugio de la cera. Dice Kafka: “*Para guardarse del canto de las sirenas, Ulises*

tapó sus oídos con cera y se hizo encadenar al mástil de la nave” (Kafka, 2013, p. 3). Este hecho diferencial preparará el campo semántico del relato alterando la relación entre las sirenas y el héroe.

En la capa superficial del relato, se nos expone un Ulises poseedor de una *areté* cuasi-científica. Su virtud ha consistido en una perfecta intelección de las condiciones materiales del problema. Esto podría formularse a través de una serie de proposiciones que implican un estado de la cuestión:

1. El canto de las sirenas es portador de la profunda seducción que conduce a la muerte;
2. Es imposible vencer la tentación de su escucha; y,
3. Es imposible regresar a destino sin toparse con ellas.

Así las cosas, el héroe aplica su inteligencia e imaginación para construir una hipótesis capaz de resolver el problema. De manera que la comprobación empírica de la tesis es la conquista de una verdad. Ulises ha hallado un punto fijo. Una solución estable con la cual todos los navegantes podrán superar el dilema de las sirenas hasta el fin de los tiempos.

Ulises no ha alterado el poder de estos míticos seres. En otras palabras, no ha eliminado su capacidad sobrenatural. El poder hipnótico de las sirenas sigue intacto. El recurso del héroe implica trabajar con la realidad para poner entre paréntesis este poder. En esto se ha basado la clásica expresión con la que Homero ha elegido caracterizar a Odiseo. Tanto en *Ilíada* como en *Odisea*, el rey de Ítaca recibe el epíteto de “*polytropos*”⁽⁷⁾. García Gual hace hincapié en la particular descripción del héroe. Lejos de ser enaltecido por cuestiones prototípicas de la *areté* guerrera, el poeta destaca su capacidad de reconversión e imaginación a la hora de superar sus desafíos. En efecto, sin poseer una fuerza singular como Ayante, el de gran escudo, sin la velocidad y el desenfreno de Aquiles, el de los pies ligeros, o sin el coraje de Héctor, el de tremolante penacho, en el protagonista de nuestro relato sobresalen los dotes intelectuales.

Esta cualidad politrópica de Odiseo ha sido tradicionalmente asociada a atributos como la inteligencia, la capacidad de observación y la correcta medida. Así, la astucia de Odiseo ha tendido a interpretarse como un ejemplo de la capacidad analí-

tica del ser humano para resolver los problemas del entorno. En esta línea interpretativa, Stanford (2014) plantea la contraposición de Ulises con el resto de los héroes aqueos. No se trata de que exista una carencia de los atributos guerreros (el rey de Ítaca no está exento de tales características); sino, que a estos les agrega una profunda sagacidad para resolver las dificultades mediante una fuerte racionalidad y buen juicio.

Como ejemplo de ello, Stanford cita un episodio del canto XIX de la *Ilíada*. Allí, se encuentra un desenfrenado Aquiles que procura cuanto antes dirigir el ataque contra los troyanos. El asesinato de Patroclo ha reavivado la cólera del héroe, quien, provisto de las armas de Hefesto, busca venganza. El Pélida no quiere esperar ni postergar la ofensiva. Odiseo, en cambio, observa que enviar a la hueste a la batalla sin buen descanso y sin alimento⁽⁸⁾ sería un error estratégico mayúsculo. Los intentos por convencer al líder de los mirmidones no le hacen mella, a pesar de los potentes argumentos de Odiseo. No obstante, luego de que los soldados se abocaron a aplacar el hambre y previo a la batalla es el propio Zeus quien atiende a las razones de Ulises y envía a Palas Atenea para que alimente a Aquiles. Dice Zeus, en el canto XIX: *“Los demás / ya se han ido a comer, y él está ayuno y sin probar nada. / Ea, ve y destila néctar y amena ambrosía / en su pecho, para evitar que el hambre le llegue”* (Crespo Güemes, 1991, pp. 345 - 349). Para Stanford, las palabras del dios no hacen más que reforzar la capacidad de Odiseo para evaluar y escoger el mejor camino hacia el éxito.

Así las cosas, el trazado intelectual que sustenta al Ulises homérico lo postula como un ejemplo de la indómita complejidad humana hacia el conocimiento. Este conocimiento propio de los humanos, por supuesto, no tiene la magnificencia del poder divino. Es un saber que se ubica en los intersticios de una verdad general.

Acaso se trata de un saber ínfimo pero suficiente para nutrir a la ciencia y la técnica de los mortales. García Gual reconoce esta cualidad al decir: *“Para su viaje errante Odiseo cuenta con esa polytropíe, esa versátil inteligencia con la que sabe acomodarse y enfrentar los peligros y escapar de los monstruos y de las magas con astucia y paciencia y sutil manejo de la palabra”* (García Gual, 2021, p. 7).

Esta significación y caracterización tradicional del *polytropismo* de Odiseo es la primera capa que procura revelar el relato kafkiano. Allí, su autor nos asegura que la cera y las cadenas, recursos del héroe científico, siempre han sido absurdamente inútiles. Está claro que Ulises no puede eliminar el contexto del *mythos* en el que se

encuentra; sin embargo, es su actitud casi inocente para con la verdad lo que le ha permitido evitar el pathos funesto simplemente munido de la mundana verdad del *logos*. La prosa kafkiana al burlarse de nuestro héroe expone frente al espejo nuestra propia fantasía. En apenas un párrafo, Kafka ha destruido la potencia de una figura legendaria reconocida como ejemplo de astucia y de sutileza. Dice Kafka:

El canto de las sirenas lo traspasaba todo, la pasión de los seducidos habría hecho saltar prisiones más fuertes que mástiles y cadenas. Ulises no pensó en eso, si bien quizá alguna vez, algo había llegado a sus oídos. Se confió por completo en aquel puñado de cera y en el manojo de cadenas. Contento con sus pequeñas estratagemas, navegó en pos de las sirenas con inocente alegría (Kafka, 2013, p. 3)

En esta primera capa del relato, nuestra arqueología nos obliga a desistir del Ulises homérico y, con ese duelo, nos prepara para conocer el verdadero y profundo significado de *polytropos*.

4. El silencio de las sirenas

Hasta aquí la irreverencia hacia la tradición se limita a cuestionar el empoderamiento del héroe. El relato podría entonces circunscribirse a este objetivo y poner en duda la difundida victoria del pensamiento científico filosófico por sobre el pensamiento mítico.

No obstante, este es el punto en el que comienza el verdadero giro copernicano. El autor ha dejado claro que un acorde de las sirenas no podría ser vencido por las cadenas más fuertes o por la sordera más profunda. Pero, según el autor, el poder más terrible y magnánimo es el que se desprende de su silencio. Dice el relato: “Sin embargo, las sirenas poseen un arma mucho más terrible que el canto: su silencio. No sucedió en realidad, pero es probable que alguien se hubiera salvado alguna vez de sus cantos, aunque nunca de su silencio” (Kafka, 2013, pp. 3 - 4).

De este modo, Kafka nos obliga a ir más allá de la tradición. La nueva dimensión exhibe un doble sentido. Por un lado, comienza a delinear una profunda crítica para destronar al conocimiento humano, al negar los logros que se le adjudican; por otro, este silencio de las sirenas demuestra que el absoluto poder del *mythos* no puede articularse sin la ingenua perspectiva de lo humano.

El narrador del relato kafkiano asegura:

En efecto, las terribles seductoras no cantaron cuando pasó Ulises; tal vez porque creyeron que a aquel enemigo sólo podía herirlo el silencio, tal vez porque el espectáculo de felicidad en el rostro de Ulises, quien sólo pensaba en ceras y cadenas les hizo olvidar toda canción (Kafka, 2013, p. 4).

En el primer sentido que hemos descrito, el hecho de que “*las terribles seductoras no cantaron*” demuestra que la capacidad humana de intervenir la realidad mediante el conocimiento del mundo no es más que una construcción. Al igual que en el clásico apólogo, el científico Odiseo no es más que el rey desnudo que se pavonea exhibiendo los ropajes de una verdad de la que carece. Este espectáculo de infundada felicidad nos presenta a un Ulises grotesco. Ya nada de *polytropos* parece quedar en él. Tanta inocencia hay en su esperanza munida de ceras y cadenas que las deidades evitan el canto para no matar esa ilusión de niño.

Nada hay en esta imagen de la relación entre conocimiento y verdad que el método nos había prometido. Solo el gesto paternalista de lo divino por sobre lo humano evita la muerte del rey de Ítaca. Es prácticamente el azar lo que hace que el Ulises kafkiano sobreviva y con él todo un legado. La verdad sobre el método y sus resultados no es más que una falacia de falsa causa.

5. Ulises, el *logos* y la comunicabilidad de lo absoluto

Sin embargo, la estructura de la narración parece plantearnos si este es el único motivo verosímil por el cual las sirenas escogieron el silencio. En otras palabras, ¿sería suficiente esta perspectiva romántica para justificar la omisión del canto? Estas preguntas hacen aflorar una arista importante. Las sirenas necesitaban de la supervivencia de Odiseo para multiplicar el impacto de su poder. Sin testigos, sin superviviente alguno, la narración mítica desaparecería como un tenue eco. En definitiva, para immortalizar a las sirenas era necesario que alguien las venciera.

Esto deja en evidencia cómo todo pensamiento dogmático tiene como condición de posibilidad la adhesión de sus creyentes. Nótese que asegurar la existencia de una verdad trascendente exige como condición la capacidad de un ser sintiente para reconocer la existencia de tal verdad. Esta acreditación, además, está necesariamente ligada tanto a su capacidad cognitiva como a su capacidad comunicativa. En

otras palabras, para postular al menos una verdad trascendente, debemos ser capaces de captar algo de tal verdad y de poder exponerle a los demás tal hallazgo, de un modo suficientemente demostrable. La tradición filosófica hasta la modernidad parece ser una buena prueba de ello.

De alguna manera, desde la filosofía antigua hasta las postrimerías de la filosofía medieval, la tríada *ser - pensar - decir* ha garantizado la relación del sujeto con lo absoluto. En este marco, el lenguaje ha sido concebido como portador del ser de aquello que puede ser conocido y pensado o, en términos más generales, lo que puede ser concebido. Si así no fuera, dada la importancia de la capacidad simbólica en el ser humano, ¿cómo podría aceptarse la validez de cualquier teoría del conocimiento? Nuevamente deberíamos recobrar aquí la cuestión del método de la que hemos hablado más arriba. De este modo, la capacidad del lenguaje para captar la realidad y comunicar sus verdades se funda como principio insoslayable para la postulación de certezas metafísicas.

Un ejemplo suficientemente convincente de ello se revela al analizar el valor del lenguaje (*logos*) en los antecedentes de la filosofía antigua. Desde los inicios del pensamiento filosófico griego, sus exponentes han reconocido la estrecha vinculación entre lenguaje, pensamiento y realidad. Seguramente, el hito inaugural se encuentre en el poema de Heráclito. El pensador de Éfeso presenta una posición filosófica que liga lenguaje y realidad. En él, encontramos una doble noción de *logos*. Por un lado, el *logos* como palabra o discurso individual y por otro un *Logos* que puede ser interpretado como principio universal; es decir, la norma eterna que subyace a todo fenómeno. Por esto, según explica Mondolfo (2007), Hoelscher encuentra en Heráclito una versión inaugural de la filosofía del lenguaje. La razón de fondo está justificada por las alusiones a la estrecha relación entre *lenguaje y referencia*. Es decir que, ya se implica, en el poema, la dimensión de un lenguaje por parte del individuo (*logos individual*) y su correspondencia inmanente con el mundo circundante (*logos objetivo*).

Esta estipulación que concibe al lenguaje como una “*doctrina de la realidad*” (Mondolfo, 2007, p. 158) ha influido notablemente en las filosofías posteriores. Los ejemplos tradicionales de tal impacto suelen remitir al *Crátilo* de Platón y a la lógica silogística de Aristóteles. Sin embargo, en este caso propongo otro que considero paradigmático de tal relación. Se trata de la teoría del lenguaje del estoicismo y su estrecha relación con su concepción sobre la física y la ética.

Surgida en la llamada época helenística⁽⁹⁾, la escuela de la *stoa*⁽¹⁰⁾ pensaba la filosofía en tres ámbitos: la física, la ética y la lógica⁽¹¹⁾. Queda claro que, en la presentación estoica de esta tripartición, se hace presente el intento por lograr un sistema filosófico integral en el cual una parte no puede ser comprendida sin el todo. A partir de esta advertencia, es preciso reflexionar sobre el valor que tiene la lógica dentro del desarrollo de la doctrina estoica. Cabe preguntarnos en qué medida es necesaria para la ética y para la física una reflexión sobre el lenguaje; o bien, si era posible para los pensadores de la *Stoa* una doctrina de vida que no requiera una postura sobre el pensamiento y la verdad de las afirmaciones.

Para ellos, el lenguaje era visto como el delimitador y estructurador que posibilita el pensamiento y, con este, el hecho filosófico. Este *lógos* que se deja ver en el discurso y en el lenguaje, es a la vez captado como el *Lógos* universal. Este enfoque que recobra la mirada de Heráclito nos permite comprender la integración del sistema estoico. Porque, de esta manera, el *lógos* es al mismo tiempo tanto propio del ser humano, como externo a él. Es así que, si está en su interioridad, se hallará en su ética; y si está en todas las cosas, estará también en la naturaleza [*physis*]. Desde esta perspectiva, debe comprenderse que cada vez que se haga referencia a un tópico lógico, estaremos suponiendo consecuencias de carácter ético y gnoseológico. Cabe resaltar aquí la advertencia de Brunschwig (2000) cuando denota que tanto la dialéctica como la retórica adquieren en el sistema de la *Stoa* la categoría de “ciencia” [*episteme*] y no de “arte” [*tékhne*]. No se trata, claro está, de una diferencia menor; dado que, esta distancia cualitativa les asigna el papel fundamental del discernimiento entre lo verdadero y lo falso. De este modo, queda ligado todo el conocimiento de las cosas a la capacidad discursiva y al lenguaje mismo.

De acuerdo con esto, es notable que las sirenas requerían del acto comunicativo de Ulises para transmitir a otros el valor trascendental de su canto. Nuevamente, el relato kafkiano en esta segunda etapa de análisis nos muestra que, para ellas, la única forma de aprovecharse del enemigo era apelando al silencio. La arrogancia de Ulises haría el resto. En efecto, el narrador nos dice: “Ulises, (...) no oyó el silencio. Estaba convencido de que ellas cantaban y que sólo él se hallaba a salvo” (Kafka, 2013, p.4).

6. El encantamiento de las sirenas

Una vez más, el relato parece llegar a un punto de equilibrio. Desacreditada la versión mítica original, a la que hemos denominado capa superficial, ha emergido

un Ulises diferente. Ya no se trata del héroe que, al amparo de su sagacidad, es capaz de superar cualquier obstáculo sino un simple mortal, quizá el más ingenuo de todos, que cree que ha vencido cuando en realidad ha sido el instrumento de las sirenas.

Sin embargo, un comentario del narrador resurge para anunciar una nueva vuelta de tuerca. Dice el narrador: "Si las sirenas hubieran tenido conciencia, habrían desaparecido aquel día. Pero ellas permanecieron y Ulises escapó" (Kafka, 2013, p. 5).

Ahora bien, ¿qué es lo que conduce al narrador a aportar esta advertencia? ¿Por qué nos describe unas sirenas embelesadas y cautivadas por Ulises? La razón de tales cuestiones radica en la verdadera *politropía* del héroe. Kafka remueve la última capa de sedimento y nos muestra la verdadera naturaleza de los ardides de Ulises. El itacense no ha recurrido a la cera y a las cadenas sino como estratagemas para cautivar a las cautivadoras. Entonces, el arquetípico héroe del conocimiento y la razonabilidad es presentado como un mero prestidigitador. La pluma kafkiana recurre a la figura del timador timado para poner en jaque el paradigma que entroniza la verdad, el método y el conocimiento humano.

El relato ha dado indicios al respecto. Poco a poco se va describiendo el poder hipnótico de Ulises afectando a las sirenas. En primer lugar, se expresa que una posible causa de su silencio ha sido el olvido ante el embelesamiento causado por el héroe. Dice el relato: "tal vez [no cantaron] porque el espectáculo de felicidad en el rostro de Ulises, quien sólo pensaba en ceras y cadenas les hizo olvidar toda canción" (Kafka, 2013, p. 4). Más adelante, el encantamiento de Ulises se ve confirmado. A propósito, se lee: "Ya no pretendían seducir, tan sólo querían atrapar por un momento más el fulgor de los grandes ojos de Ulises" (Kafka, 2013, p. 5).

Kafka presenta, de este modo, un alegato que ataca la potestad del conocimiento y, con ello, del método para acceder a la verdad. La única astucia del héroe o la verdadera característica del *polytropos* radica en la trampa. En el personaje kafkiano que protagoniza el relato, su típica caracterización se resignifica, en compañía de otros adjetivos que constituyen un corpus de significación que no deja dudas. La astucia de Ulises es ladina y su saber no es más que una mímica, un timo. Cierra el relato kafkiano:

La tradición añade un comentario a la historia. Se dice que Ulises era tan **astuto**, tan **ladino**, que incluso los dioses del destino eran incapaces

de penetrar en su fuero interno. Por más que esto sea inconcebible para la mente humana, tal vez Ulises supo del silencio de las sirenas y tan sólo representó tamaña **farsa** para ellas y para los dioses, en cierta manera a modo de escudo (Kafka. 2013, p.5)⁽¹²⁾.

El nuevo Ulises se ha abierto paso matando toda inocencia. Con él, todo acto de conocimiento se ha vuelto un embuste. De un modo literal, Ulises es presentado como un verdadero hipócrita⁽¹³⁾. El tamaño de esta puesta en escena será tan grande que, aunque se trate de una inmensa ficción, regirá la actitud de las generaciones futuras hacia el saber. El retruécano kafkiano presenta al conocimiento, al sujeto cognoscente, a la verdad trascendente y, en definitiva, a la ciencia, meramente, como un escudo contra el miedo a lo insondable. Se trata de un arma para blindarse del poder arrollador de las invisibles sirenas que se esconden en el deseo propiamente humano de la sabiduría.

Cabe preguntarse entonces si la propuesta del autor checo pretende negar el deseo de saber o, al menos, caracterizarlo como una impostura. Esta cuestión hace pie en el reconocido aporte de Aristóteles en relación al *tou eidenai oregontai physei*. El estagirita da comienzo a *Metafísica I* diciendo: “Todos los hombres por naturaleza desean saber. Señal de ello es el amor a las sensaciones. Éstas, en efecto, son amadas por sí mismas, incluso al margen de su utilidad y más que todas las demás, las sensaciones visuales” (Aristóteles 1994, 1, 980a21.).

Está claro que, en el paradigma de la verdad, las sensaciones (la vista, por antonomasia) son el *input* necesario para toda afirmación sobre el mundo. Es indudable que, la información de los sentidos debe ser captada por el lenguaje para transformarla en conceptos. Así, lo hemos dicho, opera el modelo que asume el conocimiento humano. Sin embargo, la propuesta kafkiana parece demostrar que tal proceso no es más que una ficción.

Kafka no parece desestimar tal deseo de conocer; del mismo modo que no niega a las sirenas y a su poder. No se trata de la negación de la fórmula aristotélica; sino, de la negación de la causa del deseo. Podríamos preguntarnos aquí cómo es posible decir que el deseo que nos constituye carece de causa. En otras palabras, ¿es posible concebir la búsqueda del ser humano hacia algo que no podemos asegurar que exista? La contundente respuesta es que sí es posible, pero tal cuestión requiere un salto de fe.

En última instancia, *El silencio de las sirenas* parece afirmar que, si desnudamos a la ciencia y a la filosofía del amparo de lo absoluto, lo único que quedaría sería un acto vacío, una ilusión. Así, quien quisiera mantenerse dentro del paradigma de la verdad deberá hacerlo a sabiendas de que tal empresa requiere un acto de fe. Es decir, entregarse a la creencia de que tal verdad existe, que puede ser conocida y, sobre todo, que puede ser comunicada. En cambio, quien no esté dispuesto a ello deberá militar el ateísmo de la verdad.

7. El conocimiento como invención y el ateísmo de la verdad

El análisis precedente permite afirmar que el relato kafkiano desmitifica la asunción metafísica de la verdad. En este sentido, puede inscribirse en lo que aquí se denomina “ateísmo de la verdad”: una corriente que pone en duda la relación adamantina entre el conocimiento humano y la verdad trascendental.

No se trata de afirmar que la actitud creativa de Kafka haya constituido una explícita alusión al panorama filosófico de su época, en general, y a la obra de Friedrich Nietzsche, en particular. Más bien, ambos autores pueden leerse como manifestaciones de una misma corriente de pensamiento. La búsqueda kafkiana se imbrica así en una tradición que niega la posibilidad de un conocimiento absoluto y pone bajo sospecha la idea de progreso acumulativo del saber.

Este ateísmo de la verdad no surge *ex nihilo*. Podría identificarse en la crítica trascendental de Immanuel Kant un momento germinal de esta perspectiva, en la medida en que la negación del conocimiento nouménico implica la imposibilidad de un acceso cognoscitivo a la cosa en sí.

En este punto resulta decisiva la recepción kantiana de David Hume. Kant reconoce en el empirista escocés el estímulo que lo llevó a someter la metafísica a una crítica radical. Para ello, se pregunta: «si algo así como la metafísica es, en general, al menos, posible» (Kant, 1999, p. 256).

El núcleo de su planteo se concentra en el concepto de causalidad. Hume había notado la imposibilidad de la derivación *a priori* del vínculo entre causa y efecto. La experiencia sólo ofrece sucesión constante, no necesidad intrínseca. Kant advierte que el problema no radica en la utilidad empírica del concepto, sino en su pretendido estatuto de verdad independiente de la experiencia. De allí la necesidad de una crítica de la razón pura⁽¹⁴⁾ y el célebre “despertar del sueño dogmáti-

co” (Kant, 1999, p. 260).

La metafísica clásica había supuesto la capacidad de la razón para acceder a verdades absolutas. A partir de Kant, la verdad ya no puede concebirse como acceso directo a lo absoluto, sino como resultado de condiciones trascendentales que delimitan lo cognoscible.

En la *Crítica de la razón pura*, Kant establece una distinción estructural entre sujeto cognoscente y objeto conocido que redefine el estatuto de la verdad. La razón pura opera a través de las *categorías del entendimiento* que no derivan de la experiencia, sino que, junto con los *a priori* espacio y tiempo, la hacen posible (Kant 2009, pp. 147 - 148 [B105]). Esto implica que el conocimiento está condicionado por estructuras trascendentales que delimitan su alcance e imponen una limitación gnoseológica. La razón estriba en que solo son aplicables al mundo de la experiencia empírica y no, para conocer la realidad trascendental.

La distinción entre fenómeno y noumeno marca el límite: este último no constituye un objeto de conocimiento, sino un concepto negativo (Caimi, 2009, XLVI). La metafísica dogmática no es refutada empíricamente, sino desactivada por exceder las condiciones de posibilidad del conocer. Con ello se produce una discontinuidad decisiva en la historia de la verdad y se abre la fisura que permitirá comprender la posterior problematización del axioma de la verdad en el discurso jurídico.

La teoría kantiana respecto del conocimiento nouménico ejerció una influencia decisiva en la filosofía posterior. Sobre este trasfondo, la reflexión de Friedrich Nietzsche puede leerse como una radicalización del cuestionamiento del paradigma clásico de la verdad. En efecto, ya sea como rechazo o como respuesta a estos postulados, Nietzsche somete a examen la propia voluntad de verdad que sostiene la tradición metafísica.

La tematización más explícita de esta problemática se encuentra en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* de 1873 y en *La gaya ciencia* de 1882. No obstante, en el comienzo de *Así habló Zaratustra* de 1883 puede advertirse una propuesta de superación de la típica relación del ser humano y la posesión del saber.

El comienzo de la obra nos muestra un Zaratustra que tras diez años de retiro contemplativo abandona este estado de supuesta gracia. El personaje interpela al sol y le dice: “¡Tú gran astro! ¡Qué sería de tu felicidad si no tuvieras a aquellos a quie-

nes iluminas!” (Nietzsche, 1997, p. 33). Este parlamento supone una primera irreverencia al absoluto. Con él, Nietzsche expone (como se revela en el segundo plano narrativo de *El silencio de las sirenas*) la dependencia que las verdades dogmáticas tienen respecto de sus creyentes.

Aquello que representaba la instancia suprema de verdad aparece como dependiente de sus destinatarios. La luz ya no funciona como fundamento trascendente autosuficiente. En definitiva, lo trascendente, lo absoluto, lo eterno dependerá de la existencia de *aquellos a quienes ilumina*.

Zaratustra ha creado su propio *ethos* y ha encontrado significado en su vida. Abandona la comodidad y la seguridad anterior para buscar su propio camino y crear sus propios valores. Para Nietzsche, la eticidad debe basarse en la afirmación de la vida, en lugar de la evasión. Como fuente de toda valoración, la vida exige ser afirmada en su belleza y en su complejidad. Para ello, resulta necesario poner en crisis el ontologismo de la verdad según el cual la virtud exige reconocer los valores como factores exógenos a lo humano.

Ante esta concepción, la interrogación ontológica sobre la verdad pierde centralidad y cede lugar a un análisis de las condiciones de posibilidad bajo las cuales se articula la pretensión de verdad.

En este sentido, Foucault ha resaltado la ruptura radical establecida por Nietzsche (2009). En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, se describe el conocimiento como una invención (*Erfindung*):

En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la «Historia Universal»: pero, a fin de cuentas, sólo un minuto. (Nietzsche, 1996, p. 17)

La invención del conocimiento no designa aquí un descubrimiento progresivo de estructuras objetivas, sino la emergencia contingente de una práctica interpretativa. Con ello se quiebra la tríada clásica sujeto–conocimiento–objeto como esquema transparente de adecuación. El conocimiento deja de ser correspondencia y pasa a entenderse como producción.

La analogía de la mosca refuerza la tesis: así como el insecto se percibe como centro del mundo, el ser humano absolutiza su propia perspectiva. La pretensión de universalidad se revela como efecto de una limitación constitutiva. Dice Nietzsche: “Pero, si pudiéramos comunicarnos con la mosca, llegaríamos a saber que también ella navega por el aire poseída de ese mismo pathos, y se siente el centro volante de este mundo” (Nietzsche, 1996, p. 17).

Esta es la paradoja del intelecto en la que la capacidad del pensar existe como una herramienta de seres efímeros para “conservarlos un minuto en la existencia”, al tiempo que se vuelve una “niebla cegadora sobre los ojos y sentidos de los hombres” (Nietzsche, 1996, p. 18).

Al igual que en cuento kafkiano, la constitución del “ateísmo de la verdad” es un proceso que desarma la metafísica clásica para construir una versión de la verdad provisoria, lábil y resultante de juegos de poder. El Ulises kafkiano se transforma en alegoría del conocimiento humano. Por lo tanto, ningún resultado distinto al engaño puede salir de él. No puede surgir una inclinación sincera y pura hacia la verdad.

Muchos años después, Michel Foucault retomará estas intuiciones nietzscheanas en la primera conferencia de *La verdad y las formas jurídicas*. Allí distingue entre una historia interna de la verdad (ligada al desarrollo de las ciencias) y una historia externa, referida a los dispositivos sociales prácticas históricas específicas en las que se producen y estabilizan regímenes de producción de verdad. Esta segunda perspectiva se reconoce expresamente heredera de Friedrich Nietzsche.

Según Foucault, la noción nietzscheana de *Erfindung* implica que el conocimiento no posee un origen trascendental ni presupone un sujeto de conocimiento preconstituido. La invención designa una ruptura: los saberes emergen de condiciones históricas contingentes y de relaciones de fuerza, no de una adecuación necesaria entre sujeto y objeto. Con ello se desarticula la matriz moderna que identificaba las condiciones del conocimiento con las condiciones del objeto conocido.

Es notable cómo esta descripción de la teoría nietzscheana aportada por Foucault es extremadamente convergente con la propuesta kafkiana de *El silencio de las sirenas*. Como hemos venido sosteniendo, en el relato se exhibe una profunda crítica de la historia del conocimiento. En las primeras capas, nos topamos con una interpretación en el primer sentido señalado por Foucault; es decir, el de la historia

del conocimiento a partir de la ciencia y de la filosofía. En cambio, develada la verdadera naturaleza de Ulises, aflora la risa, juego y lucha.

El personaje kafkiano se vuelve el arquetipo de esta interpretación de la verdad. Sucede que como advierte Foucault, desde el ateísmo de la verdad, el carácter perspectivo del conocimiento no se debe simplemente a la naturaleza humana, sino que surge de la naturaleza polémica y estratégica del conocimiento en sí mismo. De acuerdo con esto, es inherentemente contradictorio ya que a la vez que generaliza y simplifica, también particulariza y enfoca individualmente. El conocimiento esquematiza y a menudo ignora las diferencias y semejanzas entre cosas, pero al mismo tiempo es singular y apunta de forma maliciosa, insidiosa y agresiva hacia individuos, cosas y situaciones. En resumen, el carácter polémico y estratégico del conocimiento es la fuente de su carácter perspectivo y contradictorio.

A la luz de estas interpretaciones, nuestra lectura del Ulises kafkiano recibe una adecuada justificación. La trivialidad de la cera y las cadenas (y del método del conocimiento en general) no son una tecnología de la verdad. Allí, están como medios o instrumentos de malicia y engaño. El camino del héroe no expresa *anábasis*⁽¹⁵⁾ alguna; en la verdad más profunda aflora la violencia y ejercicio de poder.

8. La aporía del ateísmo de la verdad y las salidas constructivistas

La perspectiva nietzscheana, que resplandece simbólicamente en el relato de Kafka, plantea una encrucijada para toda disciplina fundada en presupuestos epistemológicos y gnoseológicos. Por ello, puede trasladarse con facilidad al ámbito jurídico. Como se ha señalado en la introducción, adherir al ateísmo de la verdad compromete los fundamentos teóricos y prácticos del Derecho. Así, los términos expuestos en *El silencio de las sirenas* conducen al campo jurídico hacia una franca aporía.

La crítica al paradigma de la verdad sugiere que esta no es algo que pueda ser objetivamente establecido. No es un absoluto universal, sino un constructo relativo y contingente. Sin embargo, el sistema jurídico no puede operar sin una presunción mínima de determinabilidad fáctica y justificación normativa. El proceso judicial se sostiene sobre una serie de asunciones que tienen como soporte la verificabilidad. A partir de ello, los hechos pueden ser establecidos y probados, las normas pueden ser interpretadas con pretensión de corrección y las decisiones pueden ser fundadas en la veracidad del debido proceso. Sin estos estándares, la diferencia entre la senten-

cia jurídica y un mero acto de poder se diluiría.

Ante ello, aflora un conjunto de inevitables cuestionamientos: ¿Cómo se sostiene la autoridad jurídica si la verdad no existe? ¿Por qué acatar sus decisiones si estas no son más que el producto de imposturas o politropías? Por otro lado, ¿de qué hablan los filósofos del Derecho?, ¿qué afirman cuando afirman, si su palabra no es más que una forma de poder? Por otra parte, siendo el Derecho una institución decisiva en la consolidación del Estado, ¿cómo sostener su estatuto si nada de él descansa bajo el amparo adamantino de la verdad?

Todo esto obliga tanto a la teoría del Derecho como a la filosofía, en general, a ofrecer una salida de esta encrucijada. Sin ella, el Derecho quedaría reducido a la parodia, la mera habladería o a una función instrumental de cohesión de un poder consolidado.

Una primera respuesta de orden lógico que los defensores del Derecho pueden esgrimir consiste en evidenciar la autocontradicción del ateísmo de la verdad. Aquellos que sostengan la proposición: “la verdad no existe” (p) no podrán predicar la veracidad de esta misma proposición. Si no existe la verdad (ni, por ende, la falsedad), entonces p no puede ser ni verdadera ni falsa. Esto supone una trampa para los relativistas puesto que deberían explicar cómo pueden justificar sus propias creencias, conocimientos y afirmaciones sin un criterio absoluto de verdad.

En efecto, todo intento de cuestionar el paradigma de la verdad presupone, implícitamente, ciertos criterios veritativos en el propio acto de enunciación. De esta manera, la afirmación de que la verdad es una ficción producto de relaciones culturales y sociales es al mismo tiempo una proposición sobre la verdad que, al serlo, asume su validez. Esta tensión interna conduce a una contradicción performativa con su propio postulado.

Este argumento clásico contra el escepticismo radical adquiere importancia práctica en el ámbito jurídico. No se trata de reivindicar una verdad metafísica, sino de precisar el estatuto institucional de la verdad en el Derecho. La proposición “no existe la verdad” entra en tensión con la descripción de la praxis jurídica contemporánea. En estas prácticas intervienen presupuestos mínimos de determinación fáctica y justificación normativa que son insostenibles con una negación radical. Incluso corrientes que rechazan al iusnaturalismo por metafísico y la idea del fundamento moral trascendente (como el realismo jurídico) incorporan criterios de eficacia y

predictibilidad. En consecuencia, toda decisión judicial posee una pretensión de corrección que excede la mera estrategia de las partes y exige procedimientos evaluables conforme a tales estándares.

Otro argumento a favor de la verdad proviene del campo de la metaética. Es claro que, bajo sus propios términos, quien pretenda exonerar a la verdad como criterio de validación deberá abstenerse de emitir cualquier juicio ético; ya que, de otra forma, caería en contradicción. Por ejemplo, el escéptico que niega la existencia de la justicia, del bien o de toda forma de corrección incurre en contradicción cuando juzga un acto como “indeseable” o ejecuta una acción valorativa que afecta a otros. Si la verdad no existe, no podríamos afirmar el horror del nazismo, la aberración de la pedofilia, la crueldad de la tortura ni la indignidad de la esclavitud; tales juicios quedarían reducidos a meras proyecciones solipsistas.

No se trata de defender la existencia de entidades morales trascendentes ni de postular una verdad ética entendida como correspondencia ontológica. Incluso las teorías no cognitivistas o constructivistas preservan algún parámetro de corrección normativa sin el cual el juicio moral perdería su estructura. Como veremos, el constructivismo no concibe los estándares éticos como descubrimientos de una realidad moral independiente, pero tampoco los reduce a actos creativos arbitrarios. Por el contrario, los entiende como resultados performativamente contruidos bajo condiciones de racionalidad y aceptabilidad intersubjetiva.

La negación de la verdad destruye incluso este nivel axiomático y arrasa cualquier criterio que permita evaluar la corrección de un juicio. Las consecuencias no se limitan a la pérdida de una metafísica moral, sino que incorpora la erosión de la pretensión de corrección que acompaña estructuralmente a todo juicio ético.

Más allá de estos argumentos, la filosofía práctica en general y, en particular, la filosofía del derecho han asumido la tarea de elaborar un marco teórico que otorgue a la verdad un estatuto postnietzscheano. Ahora bien, el impacto de la aporía que Kafka dramatiza reclama una reconstrucción de su dimensión gnoseológica y estructural, desapegada de la metafísica clásica. En otras palabras, es necesaria una reconfiguración del axioma veritativo del Derecho que permita preservar su función sin reinstaurar su ontologización. Es en este punto donde las propuestas constructivistas adquieren relevancia sistemática.

En este horizonte, resultan paradigmáticas dos propuestas de este tipo que, desde tradiciones divergentes, han intentado reconfigurar el lugar de la verdad: el *constructivismo kantiano* de John Rawls y la *hipótesis de la interceptación* formulada por Van Roermund.

Ambas teorías parten de presupuestos epistemológicos disímiles: Rawls lo hace desde una reformulación del racionalismo kantiano, mientras que Van Roermund adopta un enfoque postestructuralista propio de la filosofía continental. Sin embargo, convergen en una concepción no esencialista que preserva el rol estructural de la verdad como axioma operativo de los sistemas de conocimiento. Asimismo, ambas trasladan esta estructura al campo del Derecho, mostrando que, incluso despojada de su absolutismo metafísico, la verdad continúa siendo condición de posibilidad del discurso jurídico.

9. El constructivismo kantiano en la idea moral

El punto de inflexión más decisivo en la revalorización de la ética y en la reconstrucción de un principio de consenso proviene, paradójicamente, de la tradición kantiana. La publicación de *A Theory of Justice* (1971) de John Rawls marcó el advenimiento de una respuesta constructivista tanto de los valores como de la verdad, revitalizando el debate ético-político en torno a la racionalidad práctica y la legitimidad normativa.

Posteriormente, con el propósito de precisar los fundamentos metaéticos y gnosológicos de su propuesta, Rawls publica en 1980 *Kantian Constructivism in Moral Theory*, obra en la que desarrolla una reinterpretación sistemática del pensamiento kantiano. Sostiene que los principios morales no son descubiertos, sino contruidos a partir de la razón práctica: esto es, de la capacidad humana de autodeterminación racional y deliberativa. De acuerdo con esta tesis, los principios no existen en el mundo como entidades objetivas a la espera de ser halladas, sino que emergen de un procedimiento de justificación intersubjetiva orientado por la exigencia de universalización. Dicho proceso debe, por tanto, poder resistir el escrutinio racional y aspirar a la aceptación de toda persona dotada de razonabilidad.

Resulta significativo advertir que, a partir de Kant (a quien paradójicamente hemos identificado como el punto de origen del ateísmo de la verdad), la razón práctica es concebida como una facultad compartida por todos los agentes racionales. Aunque cada individuo posea intereses y preferencias disímiles, todos comparten la

capacidad de razonar y de alcanzar principios morales universales y equitativos. Rawls denomina a esta dinámica de razonamiento y deliberación el procedimiento de la *posición original*, articulado mediante el conocido *velo de la ignorancia*, que constituye una reformulación del imperativo categórico kantiano en clave político-constructivista. Con ello, Rawls recupera para la filosofía contemporánea la posibilidad de un discurso racional sobre la justicia y la verdad práctica.

La noción central es la de *objetividad procedimental*. Un principio es válido no porque corresponda a un orden moral preexistente, sino porque podría ser aceptado por sujetos libres e iguales que deliberan bajo condiciones que excluyen ventajas contingentes. La *posición original* y el *velo de la ignorancia* funcionan como dispositivos de imparcialidad. El mecanismo rawlsiano abstrae información particular relevante (talentos, posición social, convicciones) para garantizar que los principios elegidos no respondan a intereses circunstanciales, sino a exigencias de universalización. Esto ocurre porque los agentes son concebidos como miembros de un sistema equitativo de cooperación. Este procedimiento garantiza, en los parámetros de Rawls, que aquellas premisas construidas para dotar de justicia a las instituciones sociales gocen de una aceptabilidad pública bajo condiciones de equidad.

En este marco, la verdad práctica no es correspondencia ontológica, sino resultado de un procedimiento racional correctamente estructurado. Se trata de una verdad construida, pero no arbitraria; contingente en su génesis histórica, pero normativa en su función. Rawls preserva así la distinción entre lo justificable y lo meramente preferido, evitando tanto el realismo moral fuerte como el escepticismo radical.

Este desplazamiento resulta decisivo para la concepción metacognitiva del Derecho. Si la verdad no puede sostenerse como absoluto metafísico, el Derecho necesita, no obstante, un criterio que permita distinguir entre decisiones legítimas y actos de poder. El modelo rawlsiano ofrece una respuesta al presentarnos un mecanismo constructivista de esos parámetros, basados en condiciones de razonabilidad compartida.

En este sentido, el constructivismo kantiano permite reconfigurar el estatuto de la verdad en el Derecho. La verdad jurídica no es el reflejo de un orden moral independiente, pero tampoco es pura estrategia. Es el resultado de procedimientos institucionalizados que aspiran a reproducir, en el plano jurídico, las condiciones de imparcialidad y universalización.

La evaluación de la suficiencia teórica del modelo rawlsiano excede el propósito de estas páginas; sin embargo, no cabe duda de que su propuesta abrió un horizonte conceptual decisivo para repensar la justicia y la legitimidad en la contemporaneidad.

10. La hipótesis de la interceptación

La segunda propuesta constructivista que permite pensar la verdad en clave post-nietzscheana es la teoría formulada por Van Roermund. Al igual que Rawls, este autor reconoce que la verdad no puede concebirse como una correspondencia inmediata entre pensamiento y realidad. Sin embargo, a diferencia del *constructivismo kantiano*, que opera principalmente en el plano ético normativo, la *hipótesis de la interceptación* desplaza el problema de la verdad hacia la constitución narrativa de los hechos. De este modo, Van Roermund introduce una perspectiva en la que el vínculo entre derecho, interpretación y realidad se reformula a partir de una concepción en la que el relato es un mecanismo que intercepta los hechos del acontecer.

La transición desde Rawls permite precisar este desplazamiento. Mientras que en el *constructivismo kantiano* la verdad depende de procedimientos racionales que puedan ser aceptados por sujetos situados en una posición inicial de igualdad, en Van Roermund el acento recae en el proceso mediante el cual aquello que llamamos “realidad” ingresa en el espacio de la interpretación. El problema ya no es simplemente cómo justificar normativamente una verdad práctica, sino cómo es posible que un acontecimiento llegue a ser reconocido como algo interpretable. La pregunta del autor es ontológica antes que normativa: ¿qué debe ocurrir para que un hecho funcione como hecho jurídico?

Según nos advierte, el vínculo entre lo narrativo y la verdad suele ser mal acogido en el ámbito jurídico porque el término posee una carga semántica ligada al universo ficcional. Sin embargo, sus antecedentes etimológicos nos revelan que narración, verdad y conocimiento no son antitéticos⁽¹⁶⁾.

Para el autor, lo crucial del vínculo entre Derecho y narrativa es la capacidad de esta última como instrumento para recortar hechos significativos del acontecer. Dice al respecto: “Relatamos aquello que nos ha sorprendido o desconcertado; aquello que, por su carácter excepcional o insólito, todavía no cuadra o ha dejado de cuadrar en las casillas en que atrapamos el mundo” (Van Roermund, 1997, p. 12). Esta cualidad es la que la vuelve relevante en el mundo jurídico; ya que, el Derecho se ocupa de la captación y estandarización de aquello que excede los marcos del orden

social. Desde estos parámetros, desvincular al derecho de una perspectiva narrativa supone desconectarlo de la realidad. Para Van Roermund, el derecho y el relato son categorías que no pueden pensarse aisladamente, y la interconexión entre ambas es lo que hace posible hablar sobre algo como la «realidad».

Ahora bien, esta centralidad de los procesos narrativos obliga a la teoría jurídica a elaborar una hipótesis específica en torno a la interpretación; es decir, describir sus determinaciones epistemológicas y metodológicas. En este sentido, refuerza la vinculación y diferenciación entre los conceptos de *referencia* y *trama*. El texto, insumo y mecanismo indispensable para el Derecho, adquiere su significación en el proceso interpretativo. En él, reluce un doble movimiento: por un lado, la referencialidad hacia los hechos y, por otro, el recorte subjetivo del enunciador. En definitiva, es imposible orientar la referencia hacia la realidad sin el lente subjetivo del narrador que recorta, selecciona y pondera. Más aún, el entramado subjetivo no se limita a los procesos de producción; también se hace presente en la recepción del intérprete. En palabras de Van Roermund, la referencia y la trama son componentes esenciales del relato, responsables de determinar tanto *qué significa* como *qué ha sucedido*.

La distinción entre relato (*story*) y trama (*plot*) permite comprender por qué la narración nunca se limita a reproducir eventos en su mera sucesión. Mientras el relato refiere a los acontecimientos tal como podrían ser listados en una secuencia temporal básica, la trama añade una capa de organización que introduce motivos, causalidades o conexiones significativas entre elementos que, por sí solos, no anticipan necesariamente un sentido⁽¹⁷⁾.

Para establecer ese “punto” o *pointe* del relato, la trama se apoya en un inventario general de concepciones previas acerca del modo en que se producen los acontecimientos. Las narraciones con trama no sólo ordenan eventos: los insertan en una red de expectativas culturales, modelos causales y patrones interpretativos los vuelven plausibles. Dicho de otro modo, la trama no es un acto de invención arbitraria, sino una práctica que se sostiene en esquemas socialmente estabilizados sobre lo que cuenta como un motivo, una causa o una consecuencia.

La distinción entre el hecho o acontecimiento y el modo en que dicho suceso es narrado (significado) resalta en la oposición entre *acontecer* e *interpretación*. Esta diferenciación no sólo delimita dos niveles analíticos, sino que expresa una estructura teórica fundamental para comprender el modo en que los relatos configuran, modeli-

zan y articulan aquello que ellos mismos presentan como anterior a la narración.

El Acontecer es concebido como el producto originario en torno al cual se organiza el relato. Se lo trata como el antecedente y prerequisite de la *interpretación*, el punto de partida independiente que el relato presupone como aquello que va a presentar, evaluar o transformar. En este marco, el relato aparece como una operación secundaria: interviene sobre un material previo que, en apariencia, existe con independencia de cualquier forma narrativa.

A partir de este supuesto, suele hablarse de una jerarquía del *acontecer* por sobre la *interpretación*, donde el primero ocupa el lugar de fundamento ontológico y la segunda se limita a organizar, articular o expresar lo dado. Sin embargo, desprovistos de una significación que organice su sentido, los hechos aislados no pueden adquirir inteligibilidad sin la trama. El *Silencio de las sirenas* parece ser una ilustración cabal de ello; ya que, una misma situación (Ulises con su cera y sus cadenas) puede ser reinterpretada una y otra vez, incluso superponiendo significados.

De manera que, tanto en las decisiones narrativas en el plano de los acontecimientos (*qué hechos componen el acontecimiento*) como en aquellas del plano del relato (cómo se lo cuenta), resulta problemático sostener que se “parte” de un acontecer previo y neutral. Por eso, Van Roermund se pregunta: “¿no es lo primero de lo que se ocupa un relato justamente la trama narrativa? ¿No es justamente el ‘tener-un- *pointe*’ aquello a lo que remite todo relato?” (Van Roermund, 1997, p. 27). La pregunta revela un punto decisivo: si aquello que constituye la inteligibilidad del relato no es el acontecer aislado, sino la trama que lo orienta, entonces la supuesta prioridad del acontecimiento comienza a resquebrajarse.

Desde esta perspectiva, la relación entre *acontecer* e *interpretación* ya no es dicotómica, sino que se concibe como una tensión constitutiva integrada por la *trama*. Esta estructura de sentido constituirá aquello que luego será presentado como “lo sucedido”. La pregunta por el *pointe* del relato desvanece la perspectiva clásica del “*acontecimiento en bruto*” y presenta una perspectiva basada en las operaciones narrativas que hacen posible que algo cuente como acontecimiento en primer lugar.

La hipótesis de la *interceptación* permite, en este punto, profundizar el alcance del giro narrativo aplicado a la teoría jurídica. Según esta formulación, el relato intercepta el *interpretandum*⁽¹⁸⁾, es decir, aquello que se presenta como la realidad previa que habría de ser interpretada. Sin embargo, al interceptarlo, el relato incor-

pora ese fragmento de realidad dentro de un marco de interpretación, reorganizándolo según las exigencias de la trama y desmantelando la creencia en una referencia pura o en una interpretación simplemente descriptiva. Por ello, aunque el *acontecer* continúe siendo considerado como anterior a la *interpretación*, su inteligibilidad depende de la estructura narrativa que lo acoge y lo configura. La narración ya no es un reflejo de la realidad, sino una práctica productiva que otorga significado a los eventos a los que alude, integrándolos en un entramado interpretativo que determina su estatuto como acontecimientos jurídicamente relevantes.

Con ello, la verdad en el Derecho no es concebida como correspondencia con una realidad pre-discursiva, pero tampoco disuelta en la arbitrariedad. La *hipótesis de la interceptación* muestra que la realidad jurídica está siempre ya narrativamente configurada, y que es precisamente en esa configuración donde se juegan las posibilidades y los límites de la crítica jurídica contemporánea.

11. Conclusiones

El recorrido realizado permite volver al problema inicial con mayor precisión: si el Derecho presupone la verdad como axioma operativo, ¿cuál es su estatuto, cuando, desde Kant hasta Nietzsche y Kafka, se ha puesto en duda la existencia, accesibilidad o comunicabilidad de una verdad trascendental? La hipótesis de lectura ofrecida sostuvo que *El silencio de las sirenas* expone una arqueología literaria del derrumbe del paradigma veritativo clásico. La figura de Ulises, deconstruida capa por capa revela la fragilidad del sujeto cognoscente, el carácter ficticio del método y la inconsistencia del vínculo entre lenguaje y realidad.

La lectura kafkiana del mito homérico funciona, por lo tanto, como ilustración del ateísmo de la verdad. En la metáfora kafkiana, el conocimiento humano no es más que una “mímica” que ofrece la ilusión de dominio frente a aquello que no puede controlarse. La literatura se vuelve así un laboratorio privilegiado para observar el fracaso del proyecto metafísico de la verdad: un fracaso que no es solo conceptual, sino también estructural.

Ahora bien, la consecuencia que Kafka y Nietzsche dejan entrever abre un vacío: si la verdad absoluta se ha vuelto indemostrable o ha perdido vigencia explicativa, ¿cómo puede el Derecho seguir operando como práctica racional? La aparente alternativa entre dogmatismo metafísico y relativismo absoluto conduce a un callejón sin salida. La superación de ese predicamento no puede consistir en restaurar

una metafísica ya insostenible, sino en reformular la verdad como axioma estructural de la práctica jurídica, de modo que resulte compatible con las críticas modernas y contemporáneas sin abandonar su necesidad funcional.

En esta clave, las dos respuestas constructivistas analizadas (Rawls y Van Roermund) ofrecen una reconstrucción posible de la verdad tras la muerte de la verdad trascendental. El *constructivismo kantiano* de Rawls reubica la verdad en un procedimiento racional que no depende del acceso privilegiado a un orden moral objetivo, sino de la justificación pública que puede ser aceptada por agentes libres e iguales situados tras un velo de ignorancia. La verdad, en este sentido, se redefine operativamente como la corrección de los juicios practicables en condiciones de imparcialidad. Lo decisivo es que Rawls permite retener la función regulativa de la verdad sin comprometerse con ninguna metafísica fuerte. Su idea de razón pública preserva el vínculo entre Derecho y racionalidad, pero lo hace bajo una concepción constructivista, antiesencialista, plenamente compatible con las objeciones kantianas al nóúmeno y con el abandono nietzscheano de la verdad absoluta.

La hipótesis de la interceptación de Van Roermund, por su parte, complementa esta reconstrucción desde otro ángulo. En vez de pensar la verdad como algo que el juez descubre o representa, muestra que surge del acto de “interceptar” narraciones del acontecer mediante categorías normativas que las reconfiguran. La interceptación no presupone un acceso directo a la realidad, sino la incorporación del acontecimiento a una trama normativa que le otorga sentido jurídico. De este modo, la verdad jurídica no es un espejo del mundo, sino el resultado de una práctica interpretativa institucionalmente guiada. Aquí resuena, en el plano jurídico, la distinción entre acontecer e interpretación: lo que la literatura había mostrado como tensión narrativa, Van Roermund lo reformula como tensión constitutiva del razonamiento jurídico. La verdad, por tanto, no es anterior al Derecho; es un producto normativo de su práctica.

Este doble movimiento constructivista entre Rawls y Van Roermund permite resolver la aporía sin eliminar ninguna de sus dimensiones. Por un lado, se reconoce la crítica al paradigma trascendental de la verdad; por el otro, se preserva la exigencia estructural de verdad que opera en el Derecho. La complementariedad entre ambos enfoques radica en que Rawls ofrece un criterio apriorístico, mientras que Van Roermund muestra cómo la verdad jurídica se constituye, a posteriori, en el momento de la interpretación y la calificación. En conjunto, ambos modelos permiten reconstruir un espectro sistemático enfocándose en la construcción de principios

morales, en el primer caso, y en la teorización de una hipótesis epistemológica, en el segundo.

Con ello se satisface la necesidad axiomática de la verdad en el Derecho. El axioma ya no refiere a una verdad trascendente, sino a la necesidad de operar como si la práctica jurídica estuviera orientada por la verdad: por una exigencia de corrección, de imparcialidad y de coherencia interpretativa. Tal vez así, la opacidad del Derecho mitigue, y pueda retomarse a una versión superadora de Odiseo; una en la que con ceras y cadenas busque horizontes venturosos.

Nota de editor: *el editor responsable de la aprobación del artículo es Horacio Rau.*

Nota de contribución autoral: *Juan Manuel Gaitán conceptualización.*

Nota de disponibilidad de datos: *el conjunto de datos no se encuentra disponible.*

Referencias

- Alchourrón, C. E., & Bulygin, E. (2012). *Sistemas normativos: Introducción a la metodología de las ciencias jurídicas*. Astrea.
- Alexy, R. (2004). *El concepto y la validez del derecho* (J. M. Seña, Trad.). Gedisa.
- Aristóteles. (1994). *Metafísica* (T. Calvo Martínez, Ed. y Trad.). Gredos.
- Brunschwig, J. (2000). Los estoicos. En *Filosofía griega: La filosofía en la época helenística*. Editorial Docencia.
- Caimi, M. (2009). Introducción. En I. Kant, *Crítica de la razón pura* (M. Caimi, Trad.). Colihue.
- Cappelletti, Á. J., & Casadesús i Bordoy, F. (Trad.). (2007). *Zenón de Citio*; pt. 2: Los discípulos de Zenón de Citio. RBA Coleccionables.
- Corominas, J. (1973). *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Gredos.
- Ferrater Mora, J. (1971). *Diccionario de filosofía*. Editorial Sudamericana.
- Foucault, M. (2009). *La verdad y las formas jurídicas* (E. Linch, Trad.) Gedisa.
- Homero. (1991). *Ilíada* (E. Crespo Güemes, Ed. y Trad.). Gredos.
- Homero. (2021). *Odisea* (C. García Gual, Trad.). Alianza Editorial.
- Kafka, F. (2013). El silencio de las sirenas. En *Relatos completos* (F. Zanutigh Núñez, Trad.). Losada.
- Kant, I. (1999). *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia* (M. Caimi, Ed. y Trad.). Istmo.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura* (M. Caimi, Trad.). Colihue.

- Madej, M., & Horák, F. (2018). Axioms, axiomatization and law. *The Lawyer Quarterly*, 8(3), 254–270.
- Mondolfo, R. (2007). *Heráclito: Textos y problemas de su interpretación*. Siglo XXI.
- Nietzsche, F. (1996). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (L. M. Valdés & T. Orduna, Trans.). Tecnos.
- Nietzsche, F. (1997). *Así habló Zaratustra* (A. Sánchez Pascual, Ed. y Trad.). Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2007). *La gaya ciencia*. Gradifco.
- Nino, C. S. (1984). *Introducción al análisis del derecho*. Astrea.
- Rawls, J. (1980). Kantian constructivism in moral theory. *The Journal of Philosophy*, 77(9), 515–572. <https://doi.org/10.2307/2025790>
- Rawls, J. (1995). *Teoría de la justicia*. Fondo de Cultura Económica.
- Real Academia Española. (s. f.). *Diccionario de la lengua española*. Recuperado el 3 de marzo de 2026, de <https://dle.rae.es>
- Stanford, W. B. (2014). *El tema de Ulises* (B. A. Beattie, Trad.). Dykinson.
- van Roermund, G. C. G. J. (1997). *Derecho, relato y realidad*. Tecnos.

Notas

¹ Estas expresiones remiten a distintos niveles de articulación entre el Derecho y la verdad. *La pretensión de corrección* (Alexy, 2004) exige que el Derecho se presente como una práctica racionalmente justificable y moralmente legítima. Desde mi interpretación, esto alude a un sentido de verdad práctica, vinculada a la corrección moral de sus normas. La *validez cognitiva*, por otra parte, alude a la posibilidad de considerar las afirmaciones jurídicas como enunciados susceptibles de verdad o falsedad y no meras expresiones de autoridad. En este caso, se observa una apelación epistémica de la verdad. Por su parte, la exigencia de universalidad del razonamiento jurídico presupone que las razones jurídicas válidas deben poder sostenerse ante casos análogos. Su principio subyacente es que, ante casos iguales, caben las mismas decisiones; lo cual nos remite a un orden de validez general de la verdad jurídica. Finalmente, la acreditación fáctico-normativa designa el proceso mediante el cual un hecho del acontecer es recepcionado como verdadero y, en virtud de ello, calificado jurídicamente para ser subsumido en la norma aplicable. En conjunto, estas dimensiones revelan que la verdad opera en el Derecho como principio estructural de racionalidad y legitimación, esto es, como un axioma que posibilita la coherencia en sus diferentes planos de abordaje.

² Como explican Alchourrón y Bulygin (2012), debe distinguirse entre normas y proposiciones normativas. Las normas son mandatos, permisos o prohibiciones que regulan conductas; pertenecen al plano prescriptivo y no son verdaderas ni falsas. Las proposiciones normativas, en cambio, son enunciados descriptivos sobre normas: afirman que una norma existe, pertenece a un sistema o tiene determinado contenido. Por ser enunciados descriptivos, pueden ser verdaderos o falsos, a diferencia de las normas mismas, que solo pueden cumplirse o violarse. Esta distinción permite analizar sistemas jurídicos sin confundir la estructura prescriptiva del Derecho con el lenguaje utilizado para describirlo.

³ En la figura de Kafka, es posible reconocer a uno de los autores axiales para inteligir (desde la literatura, por supuesto) una cierta tónica filosófica que pone en cuestión el principio absoluto de la verdad. Tal parámetro marcó buena parte del pensamiento occidental desde las postrimerías del siglo XIX hasta avanzado el siglo XX. Como describiremos más adelante, se trata de lo que denominaremos el ateísmo de la verdad trascendental. Este fenómeno comienza a vislumbrarse a partir de la etapa final del pensamiento moderno y será la piedra angular en la que buena parte de la filosofía contemporánea sostendrá la crítica a la metafísica tradicional.

⁴ La reminiscencia obvia en el campo filosófico sobre esta cuestión nos conduce al célebre *Discurso del método* de René Descartes. Sin embargo, incluso en su estado germinal, los primeros que filosofaron no fueron ajenos a la cuestión metodológica. Un ejemplo característico aparece en el llamado “método socrático” que se desprende del análisis de los diálogos platónicos. De un modo quizá más obvio, los parámetros de la actividad científica han consagrado, bajo diversas concepciones, la necesidad de encontrar un modo único y adecuado para alcanzar la verdad.

⁵ Esta afirmación podría cuestionarse rápidamente con solo aludir a la figura de los sofistas. Como ejemplo, es suficiente citar el tratado *Sobre el no ser* de Gorgias. Sin embargo, parece claro que las escuelas escépticas, aunque reconocidas, no han sido las concepciones filosóficas más influyentes en épocas subsiguientes. En cambio, legados como el platónico o el aristotélico han exportado estas ideas a generaciones de pensadores posteriores.

⁶ En el presente trabajo utilizaremos en forma indistinta y sinonímica las alusiones al héroe itacense. La predilección kafkiana por el término latino y la traducción del griego de las obras homéricas; así como las citas a otras obras, nos obligan a tal elección.

⁷ En la versión de *Ilíada* que hemos tomado como referencia, se ha escogido traducir el término *polytropos* haciendo hincapié en la sagacidad del héroe. Algunos ejemplos de ello son las alusiones: “Ulises fecundo en ardidess” o “Ulises, émulo de Zeus en ingenio”.

⁸ Debe tenerse en cuenta que los soldados aqueos han permanecido en vela impactados por la muerte de Patroclo. Además, se enfatiza que no han probado bocado alguno.

⁹ Dos fechas circunscriben esta época. En primer lugar, la muerte de Alejandro Magno en el año 323 a. C. y la batalla naval de Accio, en el 31 a.C. Como señala Casadesús Bordoy (2007), la helenística es la cuarta etapa en la que suele dividirse la historia de la filosofía griega. Esta posición histórica y el peso de sus antecedentes filosóficos pueden hacer creer que las corrientes filosóficas de este período carecen de valor intelectual. Sin embargo, quien intente sostener esta apreciación se verá en dificultades. Las razones estriban en la profundidad y la complejidad de los tópicos sobre los que reflexionaron y la gran influencia que ejercieron en el pensamiento posterior. Con gran lucidez, Casadesús Bordoy afirma: “...Prueba fehaciente de esa influencia

es que los nombres que denominan a cada una de estas corrientes filosóficas siguen formando parte, en nuestros días, del lenguaje cotidiano. Así, continuamos utilizando los términos «estoico», «escéptico» o «epicureo» (o, en su caso, «hedonista») para calificar determinadas actitudes y conductas contemporáneas...” (Cappelletti and Casadesús i Bordoy 2007, VI).

¹⁰ La escuela fue fundada hacia el año 300 a.C. por Zenón de la ciudad de Citio, Chipre. Según la anécdota narrada por Diógenes Laercio, su encuentro con la filosofía fue sin dudas casual; ya que, producto de un naufragio fue a parar a la ciudad de Atenas. Allí, obtuvo un libro de Jenofonte y su lectura lo maravilló. Cuando le consultó al vendedor de libros a dónde podía hallar hombres como Jenofonte, el librero le señaló al cínico Crates, que justo pasaba por allí. Según esta información, tuvo varios maestros que lo guiaron, hasta que, comenzó a exponer sus pensamientos en la *Stoá Poikilé* [pórtico pintado; es decir, decorado por pinturas]. De allí, nace la denominación de la escuela como estoicos o los que frecuentan el pórtico.

¹¹ No obstante, no se trata de una mera división o taxonomía, sino de una interrelación entre estas partes que garantiza el sistema filosófico. Esta tríada no implica una escisión de cada una de sus partes; sino, que cada una de ellas produce un aporte que conduce a la unidad de la filosofía. Esto nos queda claro al repasar los tres símiles que ilustran esta postura. En primer lugar, la filosofía es comparada con un animal. De modo que, la lógica estaría representada por los huesos y los tendones; la ética, por la carne y la física, por el alma. De un modo similar, en la metáfora del campo fértil, la lógica sería el cercado; la ética, el fruto y la física, la tierra y los árboles. Por último, estas analogías se completan con la del huevo. En este caso, la parte externa representaría a la lógica, lo que le sigue a la ética y lo central, la física.

¹² El destacado es nuestro.

¹³ Tom. del gr. *hypokrisía*, propiamente "acción de desempeñar un papel teatral" (Corominas, 1973, p.322).

¹⁴ Con esta alusión al título de la célebre obra del pensador, queremos significar el sentido filosófico del término “crítica”. Es decir, corremos del significado corriente que implica: “tr. Hablar mal de alguien o de algo, o señalar un defecto o una tacha suyos. Lo critican por sus declaraciones. Le critican su ropa. U. t. c. intr.” (Real Academia Española, n.d). Nos referimos, en cambio, a su uso técnico dentro de la filosofía. En palabras de Ferrater Mora; “...El criticismo es, pues, por una parte, una dirección

especial de la gnoseología, consistente en la averiguación de las categorías o formas aprióricas que envuelven lo dado y permiten ordenarlo y conocerlo...” (Ferrater Mora 1971, p. 379).

¹⁵ El término "anábasis" se refiere a un tipo de narrativa o género literario que se enfoca en una expedición o viaje, especialmente uno que involucra una subida o ascenso. Su significado en lengua griega clásica expresa literalmente "*ascenso*". En la literatura, se ha utilizado para contar historias de exploración y aventura, en las que un grupo de personajes se embarcan en una misión para alcanzar una meta, superar obstáculos y enfrentar desafíos. Un ejemplo clásico es la obra *Anábasis* del escritor griego Jenofonte, que cuenta la historia de un grupo de soldados griegos que luchan en la campaña del príncipe persa Ciro el Joven.

¹⁶ En su origen Latino e Indoeuropeo, lo «Narrativo» no implicaba necesariamente un componente ficcional. *Narrar* proviene del latín *narrare* (relatar), que deviene de la forma indoeuropea *gnarus* (conocedor, experimentado). A su vez, esta se remonta a la raíz sánscrita *gna* (conocimiento).

¹⁷ Van Roermund retoma una narración construida por Forster que dice: “Murió el rey y luego murió la reina del desconsuelo”. Como se observa, cuando se afirma que la reina murió “de desconsuelo”, la narración incorpora un principio causal que transforma una simple yuxtaposición de hechos en un entramado dotado de dirección y propósito.

¹⁸ El *interpretandum* remite a los elementos del mundo que el relato trata como si existieran con anterioridad a cualquier operación narrativa.