

«Conocimiento, ética y estética
en la Filosofía Antigua»

Actas del II Simposio Nacional
de Filosofía Antigua



Asociación Argentina de Filosofía Antigua

Rosario, 2015

Conocimiento, ética y estética en la Filosofía Antigua: Actas del II Simposio Nacional de Filosofía Antigua. Rosario 2015 / Agustina Arrarás... [et al.]; edición literaria a cargo de Rodrigo Sebastián Braicovich y Pilar Spangenberg. 1º ed. - Santa Fe: Asociación Argentina de Filosofía Antigua, 2015.
E-Book.

ISBN 978-987-45619-1-6

1. Filosofía Antigua. I. Arrarás, Agustina II. Braicovich, Rodrigo Sebastián, ed. lit. III. Spangenberg, Pilar, ed. lit.

CDD 180

Fecha de catalogación: 16/06/2015

Índice

| | |
|--|----|
| Introducción | 1 |
| María Elisa Acevedo Sosa | |
| Las dos vías del conocimiento según Filón de Alejandría: revelación divina y filosofía. La búsqueda del conocimiento como camino hacia Dios..... | 2 |
| Agustina Arrarás | |
| Del juego serio y no tan serio en <i>Fedro</i> y <i>Encomio de Helena</i> | 8 |
| Yanina Benítez Ocampo | |
| La dimensión mimética de la <i>dýnamis</i> en la <i>Poética</i> de Aristóteles..... | 15 |
| Manuel Berrón | |
| El uso de principios en las demostraciones de <i>Meteorológicos I</i> de Aristóteles..... | 24 |
| Esteban Bieda | |
| Vergüenza e intelectualismo socrático en el <i>Gorgias</i> de Platón..... | 32 |
| Rodrigo Sebastián Braicovich | |
| La dimensión terapéutica de la teoría estoica de los dos asentimientos..... | 41 |
| Ivana Budniewski | |
| <i>Diástēma</i> y <i>hóros</i> : de la <i>harmónica</i> y la proporción a componentes del silogismo aristotélico..... | 50 |
| Nazareno Bussanich | |
| Heráclito: Interpretaciones en torno al Fragmento 33..... | 58 |
| Natacha Bustos | |
| La pasión como síntoma y la <i>paideía</i> terapéutica en la Estoa antigua..... | 65 |
| Santiago Chame | |
| La ontología negativa en el pensamiento aristotélico..... | 73 |
| Daniel Cignetti | |

| | |
|--|-----|
| El carácter indirecto del conocimiento en Heráclito de Éfeso..... | 80 |
| María Cecilia Colombani | |
| Cuerpo, dieta y placeres. Hesíodo y los antecedentes de una preocupación dietética..... | 87 |
| Ramón Cornavaca | |
| Belleza, diálogo y conocimiento en el <i>Hipias Mayor</i> de Platón..... | 97 |
| Ezequiel Detez | |
| Los <i>erotikoi logoi</i> en el <i>Fedro</i> de Platón..... | 103 |
| Enzo Diolaiti | |
| La risa y la seducción. Acerca de cómo persuadir en el <i>Fedro</i> platónico..... | 110 |
| Marisa Divenosa | |
| Ética y poesía en el escepticismo de Sexto Empírico..... | 117 |
| María Angélica Fierro | |
| <i>Éros</i> y <i>sôma</i> en el <i>Banquete</i> | 125 |
| Oscar Fierro | |
| <i>Éros</i> y <i>philosophía</i> en el <i>Banquete</i> : el testimonio de Apolodoro y Alcibiades..... | 133 |
| Silvana Filippi | |
| La ley moral natural: de su formulación entre los griegos a su recepción en el pensamiento cristiano..... | 140 |
| Mariana Gardella | |
| βοήθειά τις τῷ Παρμενίδου λόγῳ (<i>Prm.</i> 128c6-7). Diferencias entre Platón y Simplicio en torno a la interpretación de Zenón..... | 153 |
| María José González & Carolina Modenutti | |
| “El cuidado de sí” en <i>Alcibíades</i> de Platón. Análisis de la figura del maestro desde una perspectiva foucaultiana..... | 162 |
| José María Lissandrello | |
| Hesíodo y el conocimiento: entre la experiencia religiosa y la intuición filosófica..... | 168 |

Milena Lozano Nembrot

De la actuación a los conceptos: relaciones entre el *Cármides* y el *Fedro* de Platón.....175

Álvaro Madrazo

Éros platónico, problemas contemporáneos..... 183

Andrea Maria Mello

As práticas da áskesis cínica..... 193

Mateo Moreno Galeano

Dos conceptos de *páthos* a partir de la Gigantomaquia del Altar de Zeus de Pérgamo...201

Felipe Matías Nicastro

Construir con fisuras: la (in)coherencia y la tra(d)ición como estrategias persuasivas en el *Encomio de Helena*..... 212

Marcos Fabián Polisená

Ecos de *Antígona* en planteos platónicos.....220

María Elena Pontelli

El sentido físico del *clinamen* lucreciano.....227

Gastón Alejandro Prada

Modelos de ficción: Verosimilitud, estética y política en la *Poética* de Aristóteles.....234

Pablo Rojas Olmedo

Una moral de la piedad y la justicia. La forma de la vida política activa en el *De República* de Cicerón..... 241

Luciano Adrián Sabattini

La relación entre la visión y el conocimiento en la tragedia *Filoctetes* de Sófocles: análisis lingüístico-semántico del texto..... 250

Roberto Jesús Sayar

“Es hermoso morir si uno cae en vanguardia como guerrero que por Dios pelea”. Juicios estéticos derivados de la ética martirial en *IV Macabeos*.....257

Claudia Seggiaro

La concepción aristotélica de la sabiduría en *Sobre la filosofía*.....265

Lara Seijas

La *ira* femenina: atributos y estrategias retóricas para deslegitimar a un *vir* en Séneca, *De ira*, I y en *Juv.Sat.XIII*..... 274

Pilar Spangenberg

La reconfiguración de la dialéctica temprana en los diálogos platónicos tardíos.....282

Miguel Ángel Spinassi

Algunas observaciones sobre las apelaciones al interlocutor en el *Eutifrón* de Platón.....292

Viviana Suñol

La educación como fundamento de la política en Aristóteles.....299

Marcos Travaglia

El cuerpo como principio ontológico y gnoseológico para el hombre en Platón y Descartes
..... 306

Inara Zanuzzi

O argumento da função: algumas interpretações sobre justificação moral em Aristóteles
..... 316

Raphael Zillig

Phainomena e explicação na *Ética Eudêmia* de Aristóteles.....324

Apéndices

Gabriele Cornelli

¿Dónde está Platón? Enseñanza pública en la Academia de Platón.....331

Britt Marie Benítez

Ceguera y mito. La concepción antigua del ciego como reflejo de un arquetipo literario. 351

Introducción

El presente volumen reúne las ponencias presentadas durante el *Segundo Simposio Nacional de Filosofía Antigua*, organizado por la **Asociación Argentina de Filosofía Antigua** en la ciudad de Rosario (Santa Fe, Argentina), durante el mes de mayo de 2015, así como una colaboración que nos ha sido generosamente cedida por el Dr. Gabriele Cornelli, redactada en ocasión de su visita a nuestro país, y cuya traducción debemos agradecer a la amabilidad de la Dra. Graciela Marcos.

Los organizadores agradecen asimismo a los expositores por su participación y sus colaboraciones escritas, a las autoridades de la **Facultad de Humanidades y Artes** de la Universidad Nacional de Rosario, quienes cedieron el espacio para el desarrollo del Simposio, y en especial a la Prof. Mg. Beatriz Porcel y al Sr. Decano Prof. José Goity, quienes colaboraron en el desarrollo del evento.

María Elisa Acevedo Sosa

Las dos vías del conocimiento según Filón de Alejandría: revelación divina y filosofía. La búsqueda del conocimiento como camino hacia Dios

Universidad Nacional de General Sarmiento

El lugar que ocupa en el pensamiento de Filón de Alejandría la búsqueda del conocimiento de la verdad de todo lo existente es, sin lugar a dudas, central. No se trata solamente de un camino del intelecto hacia las causas racionales de todo lo que es, sino que fundamentalmente es una ascensión que tiene como resultado la remisión a la última Causa de todo lo producido –tanto de las formas inteligibles como los entes que ellas reflejan- es decir, Dios. El alejandrino considera como lo más elevado en el hombre su capacidad racional expresada por el lenguaje de emprender esta búsqueda, en la cual se asemeja al Logos de Dios (τὸν θεῖον λόγον) (*Opif.* 69). Siguiendo a Runia (1986), dos textos filónicos como el *De Opificio mundi* y *Legum allegoriae* dejan en claro que la recuperación de temas y conceptos de la cosmología platónica es más que el producto de la aplicación de una metodología en la actividad exegética de Filón, sino que evidencia una clara convicción de que las categorías y doctrinas de los filósofos griegos son el lenguaje apropiado para trabajar sobre los textos sagrados. En este sentido, los antes mencionados tratados serían propicios como puerta de entrada al entendimiento del conjunto de los comentarios filónicos. La explicación de Moisés y la de Platón acerca del cosmos y de la composición del hombre no se erigen aquí en opuestas ni incompatibles. Por el contrario, ambas cosmovisiones ponen en énfasis un relato creacional que considera la estructura ontológica del Κόσμος basada en un orden o διάταξις en el que queda claramente establecida una jerarquía entre los seres creados. El τέλος al que aspira el hombre como ente privilegiado por su facultad racional es una vuelta a Dios por medio de un éxodo intelectual-espiritual que permita la contemplación de las realidades inteligibles, y, en última instancia la videncia de Dios. Sin embargo, es en ésta búsqueda o migración hacia Dios que el hombre se tropieza con su propia limitación. El dispositivo exegético de Filón que plasma una filosofía fuertemente teocéntrica y de afirmación de la plenitud divina, se topa con la carencia humana misma consistente en su incapacidad de dar cuenta a través del lenguaje de la esencia divina. La razón de esta imposibilidad radica en la distinción entre ser y no ser. Todo ente es debido al ser que le es otorgado por el Creador como fuente de toda existencia, y en tanto tal puede ser definido y categorizado según el género que pertenece; pero Dios queda por fuera de toda categorización posible. Por ser aquél cuya existencia misma es autosuficiente, es decir, no tiene fuente u origen

ninguno, de Él solo puede afirmarse su existencia. De allí, la relevancia de la interpretación que de *Éxodo* 3,14 –“yo soy el Existente” (ἐγώ εἰμι ὁ ὢν)- como llave para la comprensión de la exégesis filoniana. Aquí es, según Martín (2009), donde la simplicidad y radicalidad de la exégesis sienta las bases de un

... esquema de orden general, por el cual se comprenda que para Filón la plenitud divina es simple y es causa de todos los procesos de producción, mediante el desdoblamiento de la palabra que se pronuncia en su seno, desdoblamiento que es causa de todas las representaciones y relaciones de forma ideal y contenido material. (p.45)

Paradójicamente, es en el lenguaje humano que es reconocido como un límite para el conocimiento de Dios, donde se revela la distinción ontológica primordial que constituye la verdad de la creación y también el criterio de demarcación de una jerarquía entre los seres: la diferencia entre aquel sujeto que Es de manera plena (Dios) y los entes que participan del no ser, por no depender su existencia de ellos mismos (la creación divina). El camino a través del lenguaje implica la aplicación del método de lectura e interpretación del Pentateuco que rastrea todas las posibles significaciones del mismo a través de las posibilidades encontradas en el lenguaje filosófico. Más aún, Runia (1986) afirma que los temas e ideas tomados por Filón del *Timeo* no son apropiados con el propósito de ilustrar las ideas de Moisés, sino que existe un convencimiento por parte del alejandrino de que estas ideas están efectivamente presentes en la escritura sagrada. Y ello puede hacerse extensivo para otras obras filosóficas retomadas en este sistema exegetico, pues el mismo Runia sostiene que si bien el pensamiento filoniano es Moisés-céntrico y no Platón- céntrico, es decir, que hay una clara primacía de la autoridad espiritual e intelectual del patriarca, la filosofía cumple un rol propedéutico aportando categorías, conceptos e ideas para la comprensión del sentido profundo de la ley mosaica. Y todo ello por causa de un punto central: el pensamiento de Filón no presenta la actual distinción entre exégesis como explicación de los contenidos de un texto y filosofía como reflexión y argumentación de la naturaleza y significado de la realidad. En este especial contexto, la φιλοσοφία adquiere un significado muy distinto al asociado a la tradición griega, es decir, a una disciplina en la cual la suprema facultad de la razón conducirá al filósofo al encuentro de verdades lógica y racionalmente fundadas a través de argumentos bien sostenidos. En Filón se agrega un nivel más: hay una fuente divina de verdad que es tal por ser causa de la creación, pero que no expone por ello verdades irracionales o mitológicas, sino que es el origen de toda racionalidad posible que se evidencia en la realidad y en el lenguaje. Por tanto, filosofía –como pensamiento racional- y la revelación –como verdad otorgada por la Providencia- no se o-ponen. Por el contrario, la verdad revelada es necesariamente racional, pues

cuando se trata de la obra de Dios nada queda librado al azar sino que todo guarda un orden perfecto. Así, pues, en *De Opificio mundi* nuestro autor habla de la causa de la creación del mundo en seis días, no como una extensión de tiempo determinada, sino en base a la necesidad de un orden constituido en el número (*Opif.* 13-14). En una especulación que nos remite a las influencias pitagóricas del filósofo, va a atribuir al número seis la capacidad engendradora debido a su composición de un número impar tres (que representa el principio masculino de reproducción) y el número par dos (que prefigura lo femenino), dado que el producto de su multiplicación es la hécada o sexto día creativo.

El uso del lenguaje filosófico para la interpretación de la verdad revelada

La metodología de trabajo sobre los textos del Pentateuco implica la utilización del lenguaje filosófico como el lenguaje preciso para dar cuenta de la diversidad de sentidos contenidos en la letra de las escrituras, "...pues entienden que las expresiones literales son símbolos de una naturaleza escondida que se revela en concepciones subyacentes" (*Contempl.* 28). Si se considera que el propósito al que apunta Filón en su obra es llegar a la contemplación de Dios que tiene como fundamento una verdad principal que es el conocimiento de Su Existencia, se podrá establecer un patrón al que responde todo comentario del autor. El punto gravitacional de su obra puede ser comprendido, como se ha afirmado más arriba, el enunciado de Éxodo 3, 14, por el que todo hombre que se dedique a la verdadera filosofía –aquella que tiene como objeto de estudio la exégesis de las verdades reveladas por Dios a través de Moisés- debe llegar a su conocimiento. Esto a través de un movimiento expansivo de significación del texto, consistente en la *hypónoia* y la *allegoría*. La primera constituye una forma platónica consistente en una dialéctica que rastrea los sentidos profundos de los conceptos y los asocia en función de una jerarquía, donde todos ellos son remitidos según un género que los reúne. Y la *allegoría* consiste en la extensión del texto que es objeto del tratamiento hermenéutico mediante la búsqueda de significados alternativos a aquellos términos cuyo primer nivel de comprensión resulta dificultoso, tomando como herramienta a la metáfora. Pero ello, como afirma Martín (2009), con el expreso propósito de mediante la metonimia efectuar una reducción del sentido hacia esta primera verdad de base: la de la existencia del Dios.

Sin embargo, Filón reconoce de forma clara la diferencia entre lo que él entiende como la filosofía de Moisés, y la filosofía como género en sentido estricto. De hecho, en un tratado como *De vita contemplativa* donde hay una descripción exhaustiva de una comunidad ascética dedicada a la súplica e intermediación entre la humanidad toda y el Existente así como a la filosofía, el autor realiza una defensa de la filosofía de Moisés. En efecto, Filón relata la forma de vida de un conjunto de judíos los terapeutas

y terapéutrides (hombres y mujeres) que abandonan sus bienes materiales y a sus afectos para vivir en comunidad fuera de los centros urbanos con el propósito de dedicar sus vidas con exclusividad al camino filosófico de la elevación del alma hacia Dios. Para ello practican un ascetismo estricto y control de las pasiones y deseos corporales, por medio de prácticas tales como la ausencia de adornos tanto en las viviendas como en la vestimenta personal; rezo y realización de un estudio de los escritos sagrados por medio de la alegoría, el método de preguntas y respuestas y la exposición de la ley; la celebración de reuniones sagradas en las que se llevaba a cabo la adoración, consistente en el análisis del Pentateuco y los cánticos; la moderación en las comidas y la ausencia de la ingesta de bebidas alcohólicas; la castidad sexual; y la ausencia de esclavos para el servicio. Todo ello, para oponerlo a la forma de adoración de otros pueblos. A este respecto afirma Filón:

¿Quiénes, de entre los que profesan la piedad, son dignos de ser comparados con ellos? [es decir, con los terapeutas] ¿Acaso aquellos que veneran los elementos, tierra, agua, aire y fuego? [...] Los elementos, en realidad, son materia sin vida, inmóvil por sí misma, a disposición del artífice para todas las especies de formas y cualidades. [...] No, porque todas estas cosas no llegan a existir por sí mismas, sino por cierto demiurgo, perfectísimo por su ciencia. (*Contempl.* 3-5).

Una vez más la teología encerrada en el pensamiento de Filón exhorta a sus lectores a un monoteísmo y búsqueda del Existente, desde un punto de vista ontológico como fuente de toda existencia, y desde una perspectiva gnoseológica como la raíz de todo conocimiento verdadero. Pero tal vez aún más radical es la distinción que se traza entre la “verdadera filosofía” y las otras filosofías en la crítica realizada a la costumbre griega de los banquetes que Filón asocia con la descripción realizada por los simposios de Jenofonte (*Simpos.* 1-2) y de Platón (*Simpos.* 173 a-b). En los escritos de estos filósofos referidos a los banquetes, éstos presentarían como forma de vinculación apropiada en las reuniones, costumbres inaceptables que tendrían su origen en “invenciones míticas”, entre ellas la de seres de “doble cuerpo”, la cual justificaría la homosexualidad y el “afeminamiento”. La práctica de la homosexualidad y la pederastia, son sumamente nocivos para el alma del corrompido y para su comunidad política. Esto es así, puesto que ocasionaría cobardía entre los ciudadanos, malgasto de su riqueza en el “amado”, la inclinación del alma hacia la concupiscencia, aminoramiento de la natalidad, etc. (*Contempl.* 57-63). En contraste con este panorama decadente “los discípulos de Moisés –educados desde tierna edad para amar la verdad– los desprecian [es decir, a los mitos maliciosos] y perseveran sin caer en el engaño” (*Contempl.* 63). En efecto, “los discípulos de Moisés” que siguen su filosofía, hayan la verdad, despojándose de las falsas enseñanzas que conducen a un estilo de vida moral impropio para quienes deseen seguir los pasos del patriarca. El contraste que el autor

marca entre las costumbres griegas y las de los terapeutas, evidencia no solo que Filón era consciente de la distinción entre las formas de pensamiento filosófico de raigambre griega y la judaica, sino que tenía una manifiesta preferencia por lo que él mismo pensó como “filosofía mosaica”.

Conclusiones

A lo largo de esta ponencia, hemos podido percibir una novedad cultural acontecida en la Antigüedad tardía y que tiene como protagonista a Filón de Alejandría. En su obra exegética a propósito del Pentateuco, no se percibe en el autor la distinción moderna entre filosofía o conocimiento racional y verdad revelada. Sino que, por el contrario, es en su mutua correlación que el autor encuentra el camino seguro para el conocimiento de la máxima elevación posible a la que puede aspirar todo ser humano: la contemplación del orden inteligible en el que se basa toda realidad sensible y que encuentra su último fundamento en Dios como su Creador. Aquí la razón no se manifiesta como contrapuesta a la verdad encontrada en el texto sagrado, puesto que toda posibilidad de fundación de un pensamiento racional tiene como su fuente al Logos Divino del cual la razón humana es simple reflejo. Pero esto, poniendo de manifiesto un verdadero énfasis en la revelación y su depositario – Moisés- como superior al conocimiento al que el ser humano llega por su propia razón, aunque uno y otro tipo de saber no son necesariamente contrapuestos. El papel de la filosofía adquiere el de fuente de conceptos e ideas pertinentes para el análisis del texto bíblico. De esta forma, Filón piensa en una verdadera “filosofía” de Moisés. Esto es, un pensamiento que si bien nutre sus raíces en la Revelación, requiere de un auténtico esquema de exégesis que tiene a la filosofía griega como parte constitutiva suya.

6

Abreviaturas

Opif. De *Opificio mundi*

Contempl. De *vita contemplativa*

Bibliografía

Martín, J.P. (2009). “Introducción General”. En J.P Martín, F. Lisi y Marta Alesso (Eds.), *Filón de Alejandría, Obras Completas I*, (pp. 9-87). Madrid: Editorial Trotta.

Filón de Alejandría (2009). "Creación del Mundo según Moisés". En J.P Martín, F. Lisi y Marta Alesso (Eds.), *Obras Completas I*, (pp. 107-158). Madrid: Editorial

Trotta.

Filón de Alejandría (2009). "Alegoría de las Leyes I-III". En J.P Martín, F. Lisi y Marta Alesso (Eds.), *Obras Completas I*, (pp. 159-301). Madrid: Editorial Trotta.

Filón de Alejandría (2009). "La vida contemplativa". En J.P Martín, F. Lisi y Marta Alesso (Eds.), *Obras Completas V*, (pp. 157-174). Madrid: Editorial Trotta.

Runia, D. T. (1986). *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*. Leiden: Brill.

Agustina Arrarás

Del juego serio y no tan serio en *Fedro* y *Encomio de Helena*

Universidad de Buenos Aires

El siguiente trabajo se encuentra motivado por la idea de intentar un diálogo, una resonancia de la noción de “juego” entre el *Fedro* de Platón y el *Encomio de Helena* del sofista Gorgias de Lentino¹. Tal vez, no sin cierta violencia al establecer esta disposición, pero con certeza, una violencia menor si hacemos foco sobre la sincronía² de la temática que acá nos convoca en los textos en cuestión. Recordemos el famoso pasaje que cierra enigmáticamente el *Encomio de Helena*:

“(…) quise escribir este discurso para encomio de Helena y, por otro lado, para mi propio juego (*paígnion*)”³. Sin más, el encomio se cierra sobre esa confesión, dejando una intriga conducente tanto al elogio como a la extrema desestimación en la historia de la exégesis de tal pasaje⁴.

Por otra parte, en el *Fedro*, diálogo que nos interesa acá por su evaluación negativa de la tarea logográfica a la cual quedan ligados los rétores y sofistas, con poca justicia usará la noción de “juego” en oposición a la de seriedad (*spoudé*), para valorar ciertas prácticas y desestimar otras. Me remitiré por tanto a aquellos pasajes presentes en tal diálogo.

El primero de ellos (236c), se da en el diálogo entre Fedro y Sócrates en relación con el discurso erótico que el primero lee de Lisias, es decir, la primer parte del diálogo. Fedro, luego de haber leído el primer discurso de Lisias, da pie a Sócrates a que intente exponer un pensamiento mucho más florido. De allí que Sócrates se incomode

-
- 1 El presente trabajo es posible gracias al otorgamiento de una beca de estímulo a las vocaciones científicas por parte del Consejo Interuniversitario Nacional, en el marco del “Plan de Fortalecimiento de la Investigación Científica, el Desarrollo Tecnológico y la Innovación en las Universidades Nacionales” (Ac. Pl. N° 676/08 y 687/09).
 - 2 En este sentido, este trabajo se encuentra influenciado por la perspectiva de “Zonas de tensión dialógica” (ZTD), véase Mársico (2010).
 - 3 *Encomio de Helena*, §21.
 - 4 Mientras Kennedy (1963: 169) y Marcos (2011:69) reivindican cierta consistencia así como cierta destreza metodológica entre los propósitos del tratado *Sobre el no ser* y este giro final, Robinson (1973:49) desestima totalmente la obra.

y admita que no posee tal capacidad. Fedro volverá a insistir con miedo de acabar haciendo “ese aburrido juego de los cómicos, que se increpan repitiendo las mismas cosas”. Luego, ya avanzado el diálogo, presentado el mito de Theuth e insertos en la valoración de un tipo de escritura, Sócrates compara la práctica de la escritura con la tarea del labrador (276b). Allí Sócrates dice a Fedro:

“¿Un labrador sensato que cuidase de sus semillas y quisiera que fructificasen, las llevaría, *en serio*⁵, a plantar en verano, a un jardín de Adonis y, gozaría al verlas ponerse hermosas en ocho días, o solamente haría una cosa así por *juego* o por una fiesta, si es que lo hacía?”.

De esta manera, la oposición valorativa entre la seriedad y el juego quedan en evidencia en la analogía entre siembra y escritura. Y continúa: “Más bien, aquellas que le interesasen, de acuerdo con lo que manda el arte de la agricultura, las sembrará donde *debe*, y estará contento cuando, en el octavo mes, llegue a su plenitud todo lo que sembró”. Se sigue de acá entonces, que habría un criterio de distinción, por lo pronto, entre la seriedad y el juego o la fiesta y esto sería el deber. En el caso de la siembra habría un lugar, un espacio donde se debería sembrar y en el caso de la escritura, aparentemente ocurriría lo mismo. En este sentido, la noción de juego aparecería ligada a una mala práctica de la siembra o de la escritura.

Sin embargo, previo al cierre del diálogo, otra alusión a la noción de juego (277e6-9) parece hacer la equivalencia entre tal valor y todo tipo de escritura. Sócrates dice:

“Pero el que sabe que en el discurso escrito sobre cualquier tema hay, necesariamente, un mucho de *juego*, y nunca discurso alguno, medido o sin medir, merecería demasiado el empeño de haberse escrito, ni de ser pronunciado como tal como hacen los rapsodos, sin criterio ni explicación alguna, y únicamente para persuadir...”.

De esta manera, la tesis que sostenía en el pasaje anterior avanza por casi todo el terreno de la escritura, privilegiando el discurso oral que sale de boca de quien lo cree. El pasaje final citado (278a) continúa entonces así:

“... de hecho, los mejores de ellos [los rapsodos] han llegado a convertirse en recordatorio del que ya lo sabe; y en cambio cree, efectivamente, que en aquellos que sirven de enseñanza, y que se pronuncian para aprender —escritos,

5 El subrayado me pertenece.

realmente, en el alma— (...) hay realidad [y] perfección”.

De alguna manera este pasaje nos reenvía al primero, y de esta manera —vía reenvío— el criterio de distinción entre la seriedad y el juego está presente en cada uno de ellos. Además de ello, es interesante como la distinción entre seriedad y juego acaba por delimitar la singularidad de Sócrates — el perfil del filósofo— y su otro, sea el cómico, el sofista, el rétor, el rapsodo.

El criterio de lo serio se establece entonces a partir de la prescripción de lo debido. Se siembra siempre donde se debe y se escribe en el alma. Fuera de ello, todo intento es en vano y poco digno. La tarea del cómico, quien expresa oralmente siempre las mismas cosas cumple el mismo punto de crítica a partir del cual Platón desestima la escritura. Que la escritura sea una repetición de materiales muertos, sin vida, sin aliento (*pneuma*) hace al recordatorio pero no al conocimiento, de allí que se califique de peligrosa la tentativa de sostenerse en la escritura. De esta manera, el proceso de escritura en el alma, tendría la cualidad distintiva de generar cierta diferencia al repetir las mismas cosas. Esta diferencia radicaría en un salto de tipo cualitativo representado en proceso de *mnéme*, memoria viva, interiorización pedagógica, intelección y fundamentación de conocimiento. De esta manera, la debida inscripción en el alma haría de lo material su ascenso a lo trascendental. De allí, la cuasi imperiosa necesidad de no escribir discursos.

Cabe aún repasar otra alusión en el diálogo (265d). Sócrates asume que se han desviado del camino no sin cierta persuasión. Después de repasar las cuatro divinidades que se distinguen en la locura divina, Sócrates nota que han pasado del “discurso del vituperio al elogio” de Eros en el discurrir de los monólogos de Lisias. Este pasaje del vituperio al elogio coincide entonces con la misma tarea que ha hecho Gorgias, precisamente la razón aquella que motiva y es confesada al final del *Encomio de Helena*. No menos sugerente es el poder de Eros en este desvío, tanto del diálogo entre Sócrates y Fedro como en el *páthos* de Helena ante su amor por Paris.

Pese a este desvío, Sócrates admite “(...) todo me parece como un *juego* que hubiéramos jugado. Pero, de todas estas cosas que *al azar* se han dicho, hay dos especies que si alguien pudiera dominar con técnica no sería mala cosa”. Aquí mismo Sócrates comienza a establecer reglas a seguir para lograr dominar al interior del propio discurso una técnica que funcione con auténtica propiedad. Fedro mismo acordará que hace bien en llamarla dialéctica para distinguirla de toda posible técnica de escritura retórica, la escritura inconveniente que no escribe en el alma.

Retomando aquel desplazamiento del “vituperio al elogio” que resuena en el juego de Gorgias, cabe discernir una crítica por un lado al elogio en sí mismo, que no sería el caso, y una crítica al modo del desplazamiento, que sí sería lo que Sócrates señala como inadecuado. Frente al reconocimiento del proceder por azar, Sócrates

aplica un correctivo técnico en su oratoria: tomar una idea que abarque en conjunto lo diseminado, que esta idea misma aplique límites, asimismo dividir las ideas siguiendo cierto criterio natural. Con evidencia, no es este el proceso que elige Gorgias para hacer su defensa. Allí mediante una *epideixis*⁶ expone este desplazamiento, estableciendo hipotéticamente las cuatro razones a partir de las cuales se detenta como causas del infortunio de Helena. Que esta defensa de Helena se vuelva un elogio del discurso, es evidente por §8-§14. Sin embargo, a partir de la alusión a las técnicas del §10 que dice: “De la seducción y la magia se han descubierto dos técnicas que son errores del alma y engaños de la opinión”, habría que distinguir entonces el propio juego gorgiano. A pesar de esta personal distinción, la habitual exégesis es asociar a partir de la lectura platónica, a esta técnica imitativa con logógrafos, pintores, sofistas y otros⁷. De alguna manera, no sorprendería a nadie quien leyera en este párrafo al mismo Gorgias, a su propio juego. En ello radica una y otra referencia del diálogo platónico, por lo menos, acá citadas.

Ahora bien, para abrir estas lecturas y estas resonancias me gustaría recaer en dos o tres cuestiones. La primera, contra la tesis que sostiene que por ser interpretado este juego gorgiano como mero ejercicio retórico –evidentemente guiados por una tradición platónica- no conllevaría ningún grado de seriedad, por ser mero artificio (es decir, juego) y ser inconsistente con la tercera tesis⁸ del tratado *Sobre el no ser*, cuya autoría también se le atribuye a Gorgias. Aquella tesis sostenía la imposibilidad de comunicar las cosas que difieren del *logos*. De allí que se crea que toda la obra de Gorgias es mera charlatanería. Bajo mi opinión en este diferir entre cosas y *logos* radica la distinción entre un ser propio del *logos* y un ser propio de la sensibilidad, del *pathos*, de la inscripción misma, donde leemos también a la práctica de la escritura. De aquí, que mi postura sostenga que toda exégesis que considere al *Encomio de Helena* un juego inconsistente, debe también recordar aquel olvido común: tanto Isócrates como Alcídama⁹ sostenían como Platón una crítica contra la escritura. Mientras tanto si bien Gorgias publicita la debilidad del *logos* en el tratado *Sobre el no ser*, en

6 Sobre el tema véase Kennedy (1963).

7 Cabe destacar el pasaje de *Fedro* 275d sobre la cercanía entre escritura y pintura que motivaría esta perspectiva.

8 *Sobre el no ser* (*Sexto Empírico, Adv. Math. VII*, 86).

9 Este punto es defendido por Derrida (1997:168) siguiendo a Diès (1972: 400) a partir de la transposición de argumentos de la sofística hacia la filosofía platónica. Friedländer (1958:111 y ss.) lee este punto solamente como un paralelismo, entre Alcídama y Platón. Por otra parte, sobre el caso de la cercanía de Isócrates al juego gorgiano como paradoja o a la seriedad platónica contra la escritura, véase Noël (1994) así como también para revisar el paralelismo entre los cierres de discursos de Agatón (*Banquete 198a*) por un lado y el *Encomio de Helena* de Gorgias por otro.

Encomio de Helena el *logos* no sería leído por su efecto comunicativo, por una intencionalidad inteligible y cognoscitiva, sino por su eficacia sensible y farmacológica. Es decir, precisamente por las razones por la cual la escritura es desdeñada por el rey Thamus. La crítica platónica a la escritura apunta al carácter que roza precisamente el *logos* gorgiano.

Como bien dice Noël¹⁰, la atribución del término *paidia* en relación con el estatus de la escritura concierne tanto a Alcídamente como a Platón, mientras que en Gorgias no habría ese problema. En todo caso, si en la referencia a su propio juego, Gorgias estaría privilegiando el mismo gesto de la escritura, la sugerencia hecha por Noël sobre la posibilidad de un eco con “La farmacia de Platón” de Derrida, sería nunca más pertinente.

Este texto que justamente revisará la crítica a la escritura extendida en el *Fedro*, comienza de la siguiente manera: “Un texto no es más que un texto si esconde a la primera mirada, al primer llegado la ley de su composición y la regla de su juego”¹¹ Al respecto diría que tal vez siempre se ha sometido el tratado *Sobre el no ser*, así como el *Encomio de Helena* a la primera mirada, la única mirada. De allí que el mero juego sea descartado sin más, como mero vacío de contenido. Estableciendo así un gesto mucho más radical que aquel socrático que reconoce al menos que la filosofía aún se hace en el desplazamiento, en el desvío, en aquel discurso que comienza por el azar (265d).

Por último, haciendo foco en la última parte del *Fedro*, la apropiación de la crítica a la escritura por parte de Platón y el riguroso examen en relación con las técnicas discursivas, tanto oratorias como escritas, elabora y adopta —a partir del rechazo del juego sin medida— un sentido de la noción de juego¹² desde su carácter más pedagógico. El único juego aparentemente posible para un “platonismo” es entonces un juego cuya ley pueda leerse a primera vista, en todo caso inventarse: una ley que se impone como dialéctica. En ello radica la seriedad del juego. De aquí, el gesto de la subordinación de la fiesta a la seriedad, de la duplicación y el origen de lo mimético. Como bien dice Gundert: “es la *mimesis* de la conversación filosófica y su juego es la seriedad de la filosofía misma.”¹³

¹⁰ Íbid., 91.

¹¹ Íbid., 93.

¹² Guthrie (1998: 67) acompaña la tesis que hace lugar al juego al interior de las cosas serias que Platón admite bajo la dialéctica, en todo caso, se salvaría, al considerarlo como *mimesis* de la dialéctica.

¹³ Guthrie cita a Gundert, (íbid.: 70). Friedländer (1979: 163) también entenderá el juego platónico como un gesto artístico que se aproxima a su germen de producción: la verdad.

Sin extendernos más allá, quisiéramos concluir y valorar en este breve trabajo la intempestividad de la destreza gorgiana. Si la *différance*, —concepto clave de la deconstrucción que apela a una irrupción parricida del ser parece entretenerse entre un juego serio y un juego poco serio¹⁴, es menester entonces asumir la riqueza de la tensión entre ambos testimonios de tales técnicas. Las reapropiaciones platónicas bajo una ley llamada dialéctica parecen hacer de ella, la condición de posibilidad de todo discurso aceptable, siempre que sea posible detectarse ésta a la primera lectura del texto.

Por otra parte, aquella inconsistencia o contradicción que se sostiene comúnmente de la obra gorgiana, al aunar la tercer tesis del tratado *Sobre el no ser* y la noción de juego propio radica en una concepción del buen discurso y de la buena escritura que remite a sí mismo. En este efecto circular, retornante a la interioridad, con sostén en el alma, se sostiene precisamente la diferencia de la repetición gorgiana. El *logos* no transmite porque remite a sí mismo y no tiene el mismo estatus que las cosas, de allí su soberanía, de allí un Gorgias que juega a la escritura. Esta misma contradicción parece volverse una necesidad cuando se lee en la textualidad platónica una crítica a la escritura. La repetición de las letras, la repetición de las mismas cosas por parte de los cómicos, los sofistas, resulta peligrosa, por tanto, hay un deber de hacer la ley, encauzar el azar. Sin embargo, el movimiento de la repetición es incesante. Gracias a ella un posible antiplatonismo en la textualidad de Platón misma.

Bibliografía

Fuentes

Platón: Burnet, I., *Platonis Opera*, t. II, Oxford Classical Texts, Oxford, 1967.

Gorgias: Diels, H. y Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmann 1957.

Bibliografía secundaria

Derrida, J., “Le pharmacie de Platon” en *La dissemination*, París, Editions du Seuil, 1975; trad. de J. M. Arancibia, Madrid, Fundamentos, 1997.

Diès, A., “La transposition de la rhétorique” en *Autour de Platon*, t. II., París, Beauchesne, 1972.

Friedländer, P., *Plato, vol. I, An Introduction*; trad. H. Meyerhoff, Londres, 1958.

14 Derrida (1997: 191) concluye en su texto que la *différance* se identificaría con el movimiento del *phármakon* que se produciría en la diferencia entre *paignon* y *spoudé*.

- _____, *Platone. Eidos. Paideia. Dialogos*, trad. D. Faucci, Firenze, La Nuova Italia, 1979.
- Guthrie, W. K. C., *A history of greek philosophy*. Vol. IV. Cambridge University Press, 1962;
trad. de A. Vallejo Campos y A. Medina González, Madrid, Gredos, 1998.
- Kennedy, G., *The art of persuasion in Greece*, Princeton University Press, New Jersey, 1963
- Lledó, E., Introducción, traducción y notas, Platón. *Fedro*, Barcelona, Gredos, 2008.
- Marcos, G. E., Introducción y notas, Gorgias. *Encomio de Helena*, Buenos Aires, Winograd,
2011.
- Mársico, C., *Zonas de tensión dialógica. Perspectivas para la enseñanza de la filosofía griega*,
Buenos Aires, Zorzal, 2010.
- Martínez Hernández, M., Introducción, traducción y notas, Platón. *Banquete*, Barcelona,
Gredos, 2008.
- Noël, M-P., "L'enfance de l'art. Plaisir et jeu chez Gorgias" en *Bulletin de l'Association
Guillaume Budé*, n°1, mars 1994, pp.71-93.
- Spangenberg, P., Estudio introductorio y notas, Gorgias. *Sobre el no ser*, Buenos Aires,
Winograd, 2011.

Yanina Benítez Ocampo

La dimensión mimética de la *dýnamis* en la *Poética* de Aristóteles

Universidad Nacional de San Martín

A partir de un abordaje hermenéutico restringido al campo teórico de la estética filosófica antigua, y considerando a su vez las implicancias ontológico-antropológicas pertinentes a los objetivos establecidos, en la presente propuesta analizaremos diversos aspectos de la producción y (re)cognición mimética expuestas en la *Poética* de Aristóteles, buscando mostrar que los mismos ofrecerían a la interpretación ciertos elementos que harían plausible el reconocimiento de una relación establecida entre las nociones de *mímesis* y *dýnamis*.

1. El dinamismo propio de la noción de *mímesis* en la *Poética* de Aristóteles

En su destacado estudio, *The Aesthetics of Mimesis*, Halliwell subraya con respecto a la noción de *mímesis* aristotélica el doble aspecto de su función: “(...) *a way of holding together the ‘worldlike’ properties of artistic representation (...), with its production of objects that possess a distinctive, though not wholly autonomous, rationale of their own.*”¹ En esta afirmación se concentran aspectos propios de una dinámica vincular. El análisis de sus términos, que se encuentran comprendidos como dispositivos semánticos para su tematización, remite a una esfera de la experiencia que permite dar cuenta de los procesos propios del dinamismo mimético, revelando el valor teórico de la noción de *dýnamis* en el marco de este planteamiento.

La consideración aristotélica de la noción de *mímesis* para las formas artísticas y la experiencia estética en general,² involucra elementos o ítems entre los aspectos mencionados, a cuya referencia debe comprenderse, a su vez, una forma particular de dinamismo vincular. Específicamente, como características dinámicas, son los siguientes: representación/ simbolización, (re)cognición, afecciones/emociones, todos ellos establecidos en el marco de determinadas prácticas culturales. Cada uno, desde el campo de la estética filosófica, guarda remisión ulterior a aspectos ontológicos-antropológicos. Por lo tanto, suponen un estrato amplio como fundamento de la

1 Cf. Halliwell, S. (2002) p. 152.

2 Recordemos que el campo semántico de tal noción incluye formas no artísticas de aplicación como los casos de la conducta animal.

experiencia y la actividad mimética.

El plano material de la mimesis, referido a los medios involucrados en la producción, y el plano referencial de los objetos, responden a determinados patrones de significación (Sinnott, 1978). La producción de un objeto u obra artística manifiesta una intencionalidad significativa, por lo que el producto y la capacidad significativa son aspectos complementarios que hacen a la representación mimética (Halliwell, 2002), e involucran las capacidades propias del artista y del espectador. La amplitud semántica de la noción de mimesis, entonces, pareciera incluir la actividad productiva, el producto y la fuerza simbólica del *múmemas*.³

La mimesis, como capacidad para significar patrones de supuestas realidades, entraña un carácter constructivo y transformativo, cuya producción es autónoma respecto de su referencia a la realidad. El vínculo de la obra con su referente no es reductible al mero plano de lo figurativo. Por el contrario, constituye un modo de simbolización icónico⁴ –haciendo un uso analogado de los términos de la teoría de Peirce-, que involucra un campo perceptual entre el medio representacional y el objeto referente, y una relación de semejanza mimética, cuyas correspondencias con el objeto al cual se significa son naturales y no convencionales.⁵ Por lo tanto, el concepto de mimesis entraña también un valor semiótico. En efecto, la utilización del término *eikon*, referido a formas representacionales,⁶ posee un estatus referencial, permitiendo al espectador relacionarse con lo representado.⁷ Dicho carácter simbólico, al menos en principio, podemos observarlo también en la expresión aristotélica: “éste es aquél.”⁸ Por otro lado, la *léxis*, como medio mimético, también guarda importancia dentro de este orden, según el valor concedido por el Estagirita a la investigación semántica.

La caracterización de este elemento representativo/simbólico es correlativa al elemento cognitivo, cuyo valor introduce específicamente el componente intelectual de la experiencia mimética. Resulta, pues, destacable la propensión natural del hombre hacia la imaginación⁹ y la capacidad de inteligir los modos simbólicos y expresar la realidad –así como las relaciones posibles entre estos términos-. Esta

3 Cf. *Poet.* 1, 1447a 21ss.; 1447b 12ss.; 23, 1459b 32ss.

4 Cf. *Poet.* 1448a 1-5; 6, 1450a 16-17.

5 Cf. Halliwell, S., p. 162 ss.

6 Cf. *Poet.* 25, 1460b 8-9; *Met.* I, 8, 991a 23-26 para la utilización del verbo *eikazein* y las formas de producción de imágenes. Cf. *Poet.* 4, 1448b 11-12, *De Mem.* 1, 450b 21-451a 15.

7 Cf. Halliwell, S., p. 183.

8 Cf. *Poet.* 4, 1448b 16-17.

9 Cf. *Ret.* I, 11, 1371a 31, b 12; *Pol.* 8; 5, 1340a 14-25.

capacidad de poder interpretar estructuras inteligibles en las obras artísticas supone la puesta en acto del entendimiento y de ciertos modos de reconocimiento.

Recordemos que el nivel cognitivo propio de la actividad mimética no es del orden de la mera abstracción especulativa, a pesar de las controversias abonadas por el propio Aristóteles debido a la utilización de ciertos verbos como *manthánein* y *sullogízeisthai*,¹⁰ que deben entenderse, en este contexto, en un sentido atenuado, aunque guarden connotaciones de orden intelectual, por lo que no debe confundírseles con la operatividad abstracta de un silogismo.¹¹ Los procesos cognitivos, por lo tanto, refieren a un orden de universalidad prefilosófico o parafilosófico.¹²

Aristóteles no dice que pueda hacerse mimesis de los universales, pero la actividad mimética se realiza dentro de este orden.¹³ Puesto que los universales pueden tomar parte en el pensamiento humano en más de un modo o nivel, también están en algún grado presentes a nivel de la percepción sensible,¹⁴ es decir, en un nivel intermedio entre la abstracción y la experiencia sensible, emergen en y a través de la percepción de particulares (“*They emerge in and through the perception of particulars...*”), mediante la memoria y la experiencia, en y a través de una estructura mimética organizada de acción(es) y vida que el poeta realiza (“*... in and through the organized mimetic structure of action/s and life that the poet makes...*”).¹⁵ Esta estructuración organizada -válida para todas las formas poéticas- conlleva un significado representacional que requiere de reconocimiento y entendimiento.¹⁶

Lo notable aquí, es que la actividad mimética, tal como lo expresa el propio Aristóteles en un conocido pasaje del capítulo 4 de *Poética*, posee un estrato natural, en tanto propensión humana y actividad instintiva, conjuntamente al ritmo y a la armonía.¹⁷ El vínculo del entendimiento con el placer y la emoción es subrayado claramente en las líneas siguientes, ligado al placer concomitante al aprendizaje y a la comprensión de la mimesis.¹⁸ Por lo tanto, la experiencia mimética provoca un

10 Cf. *Poet.* 4, 1448b 16-17.

11 Cf. Barbero, S. (2009) p. 90.

12 Cf. *Poet.* 24, 1460a 5-11; 1460b 13-32.

13 *Ibidem* 9, 1451b 5-7.

14 Cf. *Anal. Post.* II, 19, 100a 3-b5.

15 *Ibidem* I, 31, 87b 29-33; *Met.* I, 1, 981a 6-7; *DA* III, 11, 434a 17-19. Cf. Halliwell, S., pp. 193-195.

16 Cf. *Poet.* 4, 1448b 10-19.

17 *Ibidem* 1448b 4 -20. Ver también *Met.* I, 1, 980a 21; *Pol.* VII, 17, 1336a 33-34.

18 Ver también *Ret.* I, 11, 1371a 31-b12; *Pol.* VIII, 5, 1340a 14-25.

complejo estado de conciencia, donde la intervención de aspectos cognitivos no puede darse desligada de aspectos placenteros o estados afectivos.

Esta capacidad inherente a la experiencia mimética de provocar ciertos estados y movimientos del alma, inclinan al cambio del carácter (*éthos*). Así, expresiones como “conducir las almas” (*psykhagogeîn*),¹⁹ evidencian su cercanía con los estados del alma (*pathémata tes psykhés*)²⁰ que intervienen en los procesos lingüísticos -no así con las palabras, cuya relación con las cosas es convencional-. Estos estados o movimientos, desde el punto de vista estético, están ligados a la reconocimiento de semejanzas miméticas (*homoiómatas*), aunque Aristóteles no los restringe al campo de lo perceptual o sensorial -de allí, en este caso, el uso adjetival que hemos dado a “mímesis”-.

Si bien hay una base cognitiva de la cual se deriva el placer por la reconocimiento del significado representacional, existen placeres que aún formando parte de la experiencia mimética son potencialmente independientes de su carácter representacional, como el placer derivado de las imágenes dolorosas,²¹ o los placeres derivados de la música. Ésta produce símiles de los fenómenos de la vida afectiva.²² A su vez, la noción de semejanza nos reconduce al carácter icónico de la experiencia mimética que se corresponde con realidades equivalentes, ya sea por una referencialidad relativa -como en los casos de la pintura y la escultura- o por analogía -como en los casos de la música o la *léxis*-, cuyo reconocimiento es placentero.²³ En términos generales, es ese efecto placentero el que conduce a la transformación del *éthos* y se traduce consecuentemente en una *práxis* con un fin inherente.

Todos estos elementos descriptos, recordemos, se dan dentro de un marco cultural y según formas intitucionalizadas,²⁴ por lo que el arte se encuentra inserto en un medio cultural que conecta artista, producto y espectador.

Así pues, un breve análisis de estos elementos o ítems nos permite subrayar el carácter vincular sobre el cual se establece la experiencia mimética. Debemos observar, entonces, que el vínculo entre artista, obra y espectador, se da dentro de un marco de prácticas culturales según un dinamismo que requiere la remisión

19 Cf. *Poet.* 6, 1450a 34.

20 Cf. *De Int.* 1, 16a 3.

21 Cf. *Poet.* 4, 1448b 10-12.

22 Cf. *Pol.* VIII, 5, 1340a 19-20.

23 Sobre el tratamiento de la metáfora como recurso mimético cf. *Poet.* 22, 1459a 5-8; *Ret.* III, 10, 1410b 10-19; I, 11, 1371b 9; III, 11, 1412a 9-12; II, 20, 1394a 2-9; *Top.* VI, 2, 140a 9-12.

24 Cf. Halliwell, S., p. 153.

ontológica-antropológica.²⁵

2. Mímesis y *dýnamis*: horizonte y convergencia semántica

El estrato ontológico-antropológico al que remiten los ítems destacados, según el análisis precedente, extiende la noción de mímesis hasta encontrarse con la de *dýnamis*, aunque no en toda su extensión semántica, es decir, sin llegar a superponerse. De este modo, en un primer nivel de análisis general, podemos destacar los siguientes puntos de convergencia:

-En la estructuración de las obras poéticas es detectable una correspondencia entre los binomios potencia/acto, hábito/ hábito en acto, carácter/ trama. Tal fenómeno posibilita la vinculación de sus términos en la unidad de la trama.²⁶

-La mímesis, en el caso de las obras trágicas, lo es de acciones. Se trata, pues, de *mímesis práxeos*, un modo especial de la *kínesis*.²⁷

-Existe una analogía entre la estructura teleológica e hilemórfica de la naturaleza y la producción mimética -en el caso de la poesía, la organicidad de la trama reproduce la de un ser viviente-.²⁸ Por lo que deben considerarse los grados de implicación del principio *tékhne-mimeítai-phýsis*.²⁹

-Entendida como *poíesis*, la mímesis expresa un sentido constructivo -además del dramático-.³⁰

-El arte puede “imitar” o emular la capacidad productiva de la naturaleza, completándola.³¹

-El alcance y la importancia de *Poética* 4, 1448b 4-20 resulta fundamental por su atribución de connaturalidad de la mímesis, el ritmo y la armonía como modos cognoscitivos humanos, que, además, provocan placer, constituyendo un pasaje que es susceptible de ser estudiado en relación con *Met.* I, 1, 980a 21.

25 Cf. Halliwell, S., p. 191, también nota 8.

26 Cf. Sinnott, E. (1978) p. 165.

27 Cf. *Poet.* 5, 1449b 24; 6, 1450b 3.

28 *Ibidem* 22, 1459a 20. También Suñol, V. (2012) pp. 175, 181, 194.

29 Cf. *Poet.* 6, 1449b 22-30; 1450a 15-24; *Fís.* II, 2, 194a 21; 8, 199a 15-17.

30 Cf. Sinnott, E. (1978) p. 171.

31 Cf. *Fís.* II, 8, 199a 15ss.

-El verbo *psykhagogeîn*, “conducir las almas”, es empleado con un valor equivalente al que en otros pasajes de *Poética* Aristóteles le confiere al término *dýnamis*, en relación con las emociones suscitadas en los espectadores por las obras poéticas (Sinnott, 2009).

-El concepto de mimesis, en general, remite a formas de semejanza o analogía,³² en un grado de conocimiento en el cual se encuentran implicados el campo perceptual y las emociones.³³

-La obra, por sí misma, está dotada de una fuerza significativa, y, como tal, puede ser inteligida por el espectador, quien, además, posee cierta capacidad para ser afectado y, eventualmente, modificar su conducta moral.³⁴

-Las especies poéticas, como *tékhnai*, constituyen actividades dinámicas cuyos efectos concretos trascienden su realidad material, no restringiéndose a una función estrictamente referencial.

Así pues, en un primer grado reconocible de convergencia, debemos entender la noción de *dýnamis* vinculada a la de mimesis, como sugiere Barbero,³⁵ pues tratándose de una *tékhne* refiere a una capacidad y a un efecto propio de todas las especies poéticas. Por otro lado, como sostiene Sinnott, la noción de mimesis está en conexión con un estrato antropológico al cual remiten las capacidades cognitivas y significativas.³⁶

En este sentido, la convergencia con la noción de *dýnamis* no se establecería ni explicaría solo en la exigencia de potencias (*dýnameis*) que posibiliten la actividad mimética en términos de la mera producción externa, sino por su referencia a estructuras y modos de significación complejos, los cuales reclaman el concurso y la coordinación de diversas facultades humanas en un tipo de experiencia particular. Se trata, pues, de una actividad humana, y, en este preciso sentido, mediante su producción, permite actualizar y revelar los alcances de las capacidades representativas/ simbólicas y expresivas, en una modalidad que si bien produce “movimientos del alma”, no es equiparable a la *kínesis* física, pero de la cual, no obstante, participa en forma decisiva mediante el campo perceptivo y la actividad de

32 Cf. *Poet.* 13, 1453a 4-5; 1454a 23; *Ret.* II, 8, 1386a 26-29.

33 *Ibidem* VIII, 5, 1340a 13-14, 19-20; también Suñol, V, p. 195.

34 Cf. *Poet.* 1, 1447a 5; 6, 1450b 19-20; 6, 1462a 11-1; 14, 1453b 3-5.

35 Cf. pp. 33-34.

36 Cf. p. 159, nota 1.

diversas facultades exigidas por la experiencia estética. Por otro lado, dicha actividad se desarrolla en un mundo o entorno determinado, con el cual se establece una tensión dinámica que remite a instancias cognitivas no restringidas a modos meramente racionales, aunque los implique.

Por lo tanto, la extensión semántica de la noción de mimesis se encontraría con la de *dýnamis* en tanto que, como capacidad creativa, redundaría en un efecto de sentido que excede el orden de la producción ligada a la concepción de las *tékhnai* necesarias y que produce movimientos del alma tales que pueden, ulteriormente, modificar las pasiones y el carácter.

Un segundo grado de convergencia, que aproximaría a nociones con otra densidad abstractiva -vinculando el campo antropológico con el ontológico-, nos remitiría a un contenido semántico de la noción de *dýnamis* concebida, en este caso, como capacidad de apertura al mundo, es decir, como un principio que haría posible en el hombre la capacidad para relacionarse con las cosas del mundo y con los otros. En efecto, si bien el movimiento es un principio inherente a toda *ousía*, éste no se da de manera aislada, como una tensión o despliegue monádico, sino que se incardina en un proceso de tensión recíproca con el medio circundante.³⁷ Las circunstancias externas que acompañan la realidad de la *ousía* se presentan como condiciones dinámicas de sus procesos -puesto que si bien son decisivas, a la vez son variables que acompañan al movimiento-.³⁸ Por lo tanto, "(...) los procesos que encontramos en el mundo de la experiencia sólo [pueden] explicarse por referencia al aspecto de potencialidad" que constituye a las *ousíai* físicas; de lo cual se infiere, como correlato de lo anterior, que un mundo de puras actualidades se encontraría desprovisto de procesos.³⁹ Así pues, un mundo de puros actos sería un mundo de actos puros; si no hubiera potencias las *ousíai* físicas permanecerían inactivas.⁴⁰

El movimiento, entonces, como tensión originaria y permanente de toda *ousía* natural, posibilita su despliegue o plenificación, lo que involucra diversos procesos que se establecen en relación con un mundo. La experiencia del hombre, que en términos generales se corresponde con un saber no reflexivo del trato frecuente con las cosas,⁴¹ en el caso del arte o bien de la experiencia estética, le proporciona la potencialidad para relacionarse con el medio circundante a través de modos y medios particulares de

37 Cf. Ross (1995) p.101.

38 Cf. *Met.* IX, 7, 1049a5-8; 1049a14-15.

39 Cf. Vigo, A., *Comentarios a Física III-IV*, p. 110.

40 Cf. Aubenque, P. (!966) p. 440.

41 Cf. *Met.* I, 1, 980b 28-981b 9.

representación y simbolización.⁴² La mimesis, como tal, no refiere solo a un proceso cognitivo en virtud de su capacidad de intelección, sino que lo es en razón de su posibilidad de relación y comunicación con objetos e individuos mediante modos de expresión –sean los del artista o los del espectador-, que pueden integrar en su proceso pensamiento y emoción, y que producen estados anímicos tales que pueden modificar su carácter, incluso expurgando pasiones negativas.

Por lo tanto, consideramos que un análisis más complejo, no limitado por las exigencias propias de este tipo de presentaciones, nos permitiría demostrar que la convergencia entre las nociones y características de la mimesis y la *dýnamis*, o bien, la dimensión mimética de la *dýnamis*, se nos presenta como una vía fundamental –entre otras vías posibles- para la relación y la comunicación del hombre con su medio circundante. Insinuando, además, que el carácter vincular de la experiencia estética, tal como la ha entendido el Estagirita, no es tan obvia como pareciera, puesto que en la dinámica artista-obra-espectador estaría operando la noción de *dýnamis* como un factor decisivo según la capacidad atribuida a la noción de mimesis en la experiencia.

Bibliografía

Fuentes

- Aristotle on the Art of Poetry* (Trad. Bywater, I.) Oxford, Clarendon. 1909.
De Anima (Trad. M. Boeri) Buenos Aires: Colihue. 2010.
Física I-II (Trad. Boeri, M.) Buenos Aires: Biblos. 1993.
Física III-IV (Trad. Vigo, A.) Buenos Aires: Biblos. 1995.
Metafísica (Trad. Calvo Martínez, T.) Madrid: Gredos. 1994.
Poética (Trad. Sinnott, E.) Buenos Aires: Colihue. 2009.
Política (Trad. M. García Valdés) Madrid: Gredos. 1988.
Retórica (Trad., introducción Quintín Racionero, C.) Madrid, Gredos. 1990.
Tratados de Lógica I y II (Trad. San Martín, M.) Madrid: Gredos. 1988.

Bibliografía Secundaria

- Aubenque, P. (1966) *Le problème de l'être chez Aristote*. París: PUF.
Barbero, S. (2009) *La noción de mimesis en Aristóteles*. Córdoba: El Copista.

42 Cf. *Poet.* 8, 1451a 24; 14, 1454a 10-11.

- Halliwell, S. (2002) *The Aesthetics of Mimesis*, Berkeley: Princeton University Press.
- Kommerell, M. (1990) *Lessing y Aristóteles. Investigación acerca del estudio de la tragedia*, Madrid: Visor.
- Ross, W.D. (1995) *Aristóteles*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Suñol, V. (2012) *Más allá del arte: mimesis en Aristóteles*, Buenos Aires: Edulp.
- Sinnott, E., (1978) "Mimesis dramática y mimesis poética". *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales* 7/8.

Manuel Berrón

El uso de principios en las demostraciones de *Meteorológicos I* de Aristóteles

Universidad Nacional del Litoral

1. Introducción

Nuestra hipótesis de trabajo es que existe un uso real de la demostración científica en los tratados de ciencia natural de Aristóteles, a saber, *Meteorológicos*, *Sobre la generación y la corrupción* y *Acerca del cielo* entre otros. Apoyados en dicha hipótesis, abordamos particularmente aquí *Meteorológicos I* en pasajes específicos donde podemos encontrar la apelación a dos tipos de principios: por un lado, principios generales de la física aristotélica tales como la teoría de los elementos naturales y la teoría de los lugares y movimientos naturales; por otro lado, principios explicativos particulares como la teoría de las exhalaciones. Este vigoroso conjunto teórico es utilizado por el estagirita para explicar distintos problemas por él considerados como “meteorológicos”. En defensa de nuestra interpretación, veremos de qué modo estas explicaciones recurren a los principios y, de este modo, pueden ser evaluadas como genuinas demostraciones científicas. Nuestra investigación se inscribe en una polémica mayor que rechaza la lectura preponderante del uso exclusivo de la dialéctica en los tratados de ciencia en detrimento del uso de la demostración científica (Owen 1980, Barnes 1969 e Irwin 1988). Sin abordar directamente todos los aspectos involucrados en dicha polémica, sí trabajaremos algunos puntos específicos de la teoría de la demostración científica: nos interesa particularmente destacar el modo en que las definiciones científicas, i. e., los principios de las ciencias, interactúan en las demostraciones desarrolladas tornándolas verdaderas explicaciones científicas (con Gotthelf 1987, Detel 1993). Hay un requisito clave establecido en los *Analíticos* para una genuina demostración: que recurra a principios. En este sentido, hemos tratado de exhibir en otros trabajos (cf. Berrón 2015 y 2012) no sólo el aspecto formal de las pruebas, su admisión del formato del silogismo, sino también pero con mayor importancia, su remisión a definiciones principios. En este punto, presentaremos en este trabajo con algún detalle aspectos referidos a la relación entre las definiciones y la demostración científica. En primer lugar, (I) expondremos una consideración general de la estructura de *Meteor. I*; a continuación, (II) destacaremos cuáles son los presupuestos teóricos utilizados en las demostraciones; luego, (III) seleccionaremos algunos pasajes donde encontramos pruebas que consideramos “científicas” para

evaluar el modo en que dichas pruebas se remontan a principios.

2. Un mapa para *Meteorológicos I*.

Meteorológicos abre con un célebre proemio¹ donde se ponen en conexión *Física*, *Acerca del cielo (DC)* y *Acerca de la generación y la corrupción (GC)* junto con el propio *Meteorológicos*. A continuación se explicita qué se va a estudiar: los fenómenos llamados meteorológicos (μετεωρολογία, 338a26). Tales fenómenos ocurren en el lugar inmediato al movimiento de los astros: (1) la vía láctea (γάλακτος) y (2) los cometas (κομητῶν), y (3) los cuerpos móviles incandescentes (τῶν ἐκπυρουμένων καὶ κινουμένων φασμάτων). También se estudiarán los fenómenos relativos al aire, al agua y a la tierra: (4) vientos y (5) terremotos. El proemio anuncia también la investigación de (6) la caída de rayos, (7) torbellinos, (8) huracanes de fuego y (9) otros fenómenos que suceden periódicamente por la condensación; pero estos últimos tópicos quedan para el *Meteor. II*. En *Meteor. I* 3 se retoman teorías desarrolladas en *DC I* y *III* y en *GC II* 2-3 sobre los elementos, sus lugares y movimientos naturales y se explica por qué se producen las nubes así como la generación de calor por parte del Sol (por contraste con la luna y las estrellas). En *Meteor. I* 4-5 se abordan nuevos problemas meteorológicos: por qué suceden las “llamas ardientes”, las estrellas fugaces, las antorchas, las cabras y las auroras boreales. En *Meteor. I* 6-7 se trabaja sobre los cometas y la vía láctea; se destaca que haya un trato dialéctico con las posiciones de Anaxágoras, Demócrito y los pitagóricos. El resto de *Meteor. I*, los capítulos 9 a 14, abordan los problemas relacionados con el agua, el aire y la tierra. Esta distinción obedece a que estos fenómenos ocurren en las regiones subsiguientes a la del fuego. En estos capítulos se trabaja en la explicación de las nubes y la neblina (I 9), del rocío y la escarcha (I 10), de la lluvia, la nieve y el granizo (I 11-2), del viento, el río y el mar así como sus cambios (I 13-4).

Si extraña que Aristóteles reúna en un mismo libro fenómenos tan disímiles como el de los cometas y el de la nacimiento de los ríos, debemos volver a la calma bajo la consideración de que todos estos fenómenos son considerados por el estagirita como un tipo de intercambio elemental entre los primeros cuerpos: fuego, agua, aire y tierra.

¹ Hay una polémica erudita sobre la originalidad de tal proemio: nuestra posición es que la remisión de *Meteorológicos* a muchos pasajes de *Phys.*, *GC* y *DC* vuelve inútil esta discusión.

3. El soporte teórico²

Meteor. I 2 enuncia de modo sintético toda la teoría ya desarrollada en *DC* I y en *GC* II necesaria para avanzar en las demostraciones ulteriores. Además, explícitamente se afirma en *Meteor.* I 3 que éstas son el punto de partida para la investigación sobre los cometas y la vía láctea. Dice Aristóteles en el comienzo de *Meteor.* I 3: “Retomando, pues, las tesis del principio y las definiciones dadas anteriormente, hablemos de la manifestación de la <vía> láctea, de los cometas y de todas las cosas que son del mismo género de éstas.” (*Meteor.* I 3 339a33-37, todas las trad. De M. Candel). La primera de las tesis aludidas es la del movimiento circular que corresponde al éter. Tal movimiento, se contrapone al movimiento rectilíneo propio de los cuatro cuerpos o elementos restantes. El pasaje inicial de I 2 es claro: “Por que, en efecto, ya ha quedado establecido anteriormente que hay un principio de los cuerpos a partir del cual está constituida la naturaleza de los cuerpos que se desplazan en círculo y que otros cuatro cuerpos <se forman> mediante los cuatro principios,....” *Meteor.* I 2 339a10-14. Asimismo, Aristóteles entiende que el cuerpo dotado de movimiento circular está en contacto, es continuo (συνεχής), con el resto de los elementos produciendo las afecciones o potencias (πάθη, a21, δύναμιν, a24) que ellos poseen. Su punto se centra en afirmar que “aquello de donde procede el principio del movimiento para todas las cosas hay que considerarlo como la causa primera” (*Meteor.* I 2 339a23-4). Se destaca el sentido de causa motriz -aquello de donde procede- que adquiere así el cielo. De este modo, el concepto del primer móvil³ entendido como el cielo autocinético desarrollado en *DC* I 1-2 a partir de la teoría de los movimientos y lugares naturales es tomado como un soporte teórico determinante para avanzar en la investigación de los fenómenos en cuestión. Como ya hemos anticipado, consideramos aquí que las definiciones son principios científicos⁴. Tales definiciones, que Aristóteles llama supuestas (*hypothésthai*, *DC* I 3 269b20) o directamente hipótesis (*hypóthesis*, *DC* I 8 276b8), son el punto de partida de *DC* y pueden sintetizarse en este conjunto:

- Defi⁵ la traslación es el movimiento con respecto al lugar (268b16),

2 Sobre la noción de “soporte teórico”, cf. Berrón (2015).

3 Este primer móvil no debe ser confundido con el motor inmóvil presentado *Física*. Es muy sugerente la opinión aristotélica sobre una investigación distinta y anterior a la investigación natural si se trata de investigar las cosas ingenradas y totalmente inmóviles (cf. *DC* III 298b18ss).

4 No discutimos en este espacio cómo se hallan o establecen las definiciones sino el modo en que se utilizan; por ello, no es materia de examen el problema del origen de dichas definiciones.

5 Uso “Def” para nombrar las definiciones. En cierto sentido, estas Def recogen tanto opiniones comunes como opiniones calificadas. La Def₂ bien puede ser sostenida por cualquier individuo, mientras que las Def₇ y 8 suponen una perspectiva teórica particular.

- Def₂ el movimiento circular *es* el movimiento en torno al centro (268b21),
- Def₃ el movimiento rectilíneo *es* el movimiento ascendente o descendente (268b16-7),
- Def₄ el movimiento ascendente *es* el que se aleja del centro (268b22),
- Def₅ el movimiento descendente *es* el que se acerca al centro (268b23),
- Def₆ grave *es* lo que tiende naturalmente a desplazarse hacia el centro (269b23),
- Def₇ leve *es* lo que tiende naturalmente a alejarse del centro (269b24).

Éstas son, representativamente, las definiciones centrales referidas a los movimientos de los cuerpos establecidas en el inicio de *DC*. A partir de este soporte teórico, Aristóteles prueba en *DC* I 1-2 que hay un cuerpo simple al que corresponde un movimiento simple de carácter circular al que la tradición viene llamando éter. En *Meteorológicos*, tal prueba se encuentra asumida junto con las definiciones en las que se apoya. Pero esto no es todo en el inicio de *Meteorológicos*, Aristóteles conecta este concepto de éter como primer móvil con su teoría de los cuatro elementos desarrollada en *GC* II. Como es conocido, en *GC* II Aristóteles defiende el intercambio reglado entre los distintos elementos a partir de sus cualidades básicas: seco-caliente para el fuego, húmedo-caliente para el aire, húmedo-frío para el agua y seco-frío para la tierra. Tomadas estas dos teorías en conjunto -la del éter como primer móvil y la de los cuatro elementos y sus cualidades- Aristóteles entiende que puede acometer la explicación de un conjunto de fenómenos conocidos como “meteorológicos” (cf. *Meteor.* I 1 338a26).

Antes de proseguir con el examen del pasaje donde encontramos ya la prueba propiamente dicha, es relevante destacar que hay un momento dialéctico –el pasaje que abarca *Meteor.* I 3 339b2-340b5– donde Aristóteles se ocupa de refutar a Anaxágoras y a Demócrito por sostener una tesis diversa en relación con el lugar del fuego en el mundo sublunar. La presencia de un pasaje dialéctico no implica que todo el texto tenga este carácter, antes bien su delimitación a una función refutativa expone de modo marcado el rol que tal herramienta conceptual puede tener. En *Meteor.* I 6 volvemos a encontrar un pasaje dialéctico en donde se vuelve a criticar a estos autores; el argumento central con el que se busca la refutación consiste en una serie de observaciones astronómicas sobre las manifestaciones de los cometas (cf. *Meteor.* I 6 343a22-35 y hasta el fin del capítulo).

4. Algunas demostraciones

De todos los pasajes relevantes me limitaré aquí por razones de espacio a estudiar particularmente sólo uno: aquél donde Aristóteles explica por qué no hay nubes en el lugar superior y, como contrapartida, por qué se encuentran allí donde están (desde 340b4 al final de I 3). Como ya he señalado, todos los elementos están compuestos de dos propiedades fundamentales y, en virtud de ello, es posible que se produzca un mutuo intercambio. El fuego es seco y caliente mientras que el aire es húmedo y caliente. El fuego deviene aire cuando se humedece y el aire deviene fuego cuando se seca. Asumido esto a partir de los desarrollos teóricos de *GC II 2-3* en los que no entraremos por razones de espacio, Aristóteles pone una causa motriz para asegurar que tal intercambio ocurra pero también, para mostrar por qué es imposible que las nubes lleguen al lugar más alto. Dice:

“(…) Decimos, en efecto, que el cuerpo superior, hasta la luna, es distinto del fuego y del aire, (...) Ahora bien, al desplazarse en círculo el primer elemento y los cuerpos <que hay> en él, la <parte> inmediatamente contigua (τὸ προσεχές) del mundo y el cuerpo inferior, al disolverse (διακρινόμενον) por <efecto del> movimiento, se inflama (ἐκπυροῦται) y produce el calor (θερμότητα). Se llega a la misma conclusión razonando como sigue: En efecto, el cuerpo <situado> por debajo de la rotación superior, que es como una cierta materia, caliente y fría y seca y húmeda en potencia, y <que posee> todas las demás propiedades que siguen a éstas, se hace y es tal <cual es> por el movimiento y la inmovilidad, cuya causa y principio hemos expuesto anteriormente.” (*Meteor.* I 3 340b5-19).

La explicación es compleja y supone distintos aspectos del fenómeno. Sólo me detendré en el que conecta al movimiento circular del primer cuerpo con el fuego. Aristóteles afirma explícitamente que el calor del extremo superior del orbe sublunar es producido por el movimiento del cielo. Es decir, el éter gira circularmente y genera por un tipo de fricción con el primer cuerpo tocado calor. De este modo, se produce un calor extremo que vuelve imposible la existencia allí de otro elemento que no sea fuego (que es caliente y seco). El punto es que el aire, al acercarse a esta zona, se seca y se convierte en fuego. Dicho de otro modo, es imposible que haya en esta zona otro elemento que no sea fuego. Poco más adelante Aristóteles dice: “Así pues, hay que suponer que la causa de que en el lugar superior no se formen nubes es ésta: que <allí> no sólo hay aire, sino más bien algo como fuego” (I 3 b31-33). Es relevante para nuestro análisis que todo el intercambio que ocurre en el llamado mundo sublunar, esto es, en esa “cierta materia, caliente y fría, seca y húmeda en potencia” es causado por el movimiento del primer cielo. En efecto, Aristóteles afirma explícitamente que estos intercambios tienen su origen en dicho movimiento y, de este modo, pone a dicho

movimiento como causa eficiente.

Existe un volumen de información empírica que Aristóteles está utilizando en la elaboración de las premisas de estos argumentos: los elementos intercambian recíprocamente como el agua en aire, la tierra en agua, el aire en fuego, etc.; además, vemos al cielo girar en círculo y, claramente, la fricción produce calor. Directa o indirectamente, Aristóteles conecta esta información empírica con sus principios explicativos: si el primer cuerpo se mueve y lo que se mueve está en contacto con algo, este primer cuerpo está en contacto con algo, si lo que está en contacto con el móvil se calienta y el primer cuerpo es un móvil, aquél cuerpo se calienta. Así podemos reordenar la demostración precedente para poder ubicar al éter como premisa pero, más allá, las pruebas utilizadas para demostrar la existencia del éter. Ubicamos en *DC I 1* un soporte teórico que suma a estas premisas empíricas mencionadas un valioso conjunto de premisas brindado por las definiciones. Aristóteles teje una trama demostrativa que articula todo este conjunto de premisas.

Cabe, con seguridad, quien arguya que Aristóteles se vale de un tipo de información empírica particular para asociarla a sus definiciones, pero es cierto que cuando los datos empíricos están en su contra, deja en claro que sus afirmaciones o conclusiones tienen un carácter provisional. Esto es explícito cuando, luego de exponer sobre los cometas, y ante la precariedad de su explicación afirma: “a las cosas inaccesibles a los sentidos creemos que es suficiente inferir mediante razonamientos sin <con él> nos remontamos hasta lo posible” (*Meteor. I 7*).

La inclusión en el conjunto de esta trama demostrativa de premisas que son definiciones viene a cumplir con un requisito crucial establecido en los *Analíticos*, a saber: que una definición es genuinamente científica cuando puede operar como premisa de un silogismo que explica, realmente, un fenómeno. Así, nos encontraríamos con una *apódeixis* real. En cierta medida, Aristóteles hace depender el hallazgo de una definición a su potencia explicativa (Cf. Charles 2000). Por razones de espacio no podemos ver esto con detalle, pero D. Charles ha detallado minuciosamente el modo en que se establecen las definiciones en este sentido y, con y tras él, hay otros autores que aportan en esa dirección.

5. Consideraciones finales

Hemos buscado encontrar pruebas en *Meteorológicos* que puedan ser consideradas “demostraciones científicas”. Además, pretendimos exhibir que esta prueba tiene un suelo común brindado por un conjunto poderoso de definiciones y que estas definiciones son mayormente presentadas en *DC I 1-2* y *GC II* y se asumen como hipótesis a partir de las cuales pueden elaborarse las pruebas. No obstante, otro conjunto de definiciones son asumidas aunque su presentación no se encuentre

explícita en el mismo *Meteorológicos*. En cualquier caso, nuestro objetivo radicó en poder demostrar la conexión que existe entre las pruebas mismas y las definiciones asumidas como el soporte teórico que permite sustentirlas. Es destacable que estas definiciones adquieren su real estatuto epistémico, i. e., ser principios de la ciencia, precisamente de este modo: formando parte de las distintas demostraciones sobre los tópicos, en este caso, astronómicos. Si son capaces de cumplir satisfactoriamente con este cometido, no sólo que admiten el carácter de principio sino que, además, aumentan su condición de verosimilitud. Ciertamente, sólo por medio de la realización satisfactoria de estas pruebas una definición puede considerarse genuino principio de la ciencia. Cualquier definición puede integrarse en una demostración, pero sólo aquellas que logran mostrar la causa del fenómeno en cuestión pueden ser consideradas definiciones científicas y, por ello, definiciones reales. Aristóteles define una definición real como una “demostración continua” (*apódeixis sunechés*, *APo.* II 10 96a6-7) en el sentido de que se presenta la definición pero convertida en una demostración.⁶ Por ello, no cualquier Def puede alcanzar este estatuto y así, en efecto, sólo sabemos que una Def es una verdadera definición en la medida en que se inserta en una demostración. Por medio de la elaboración de los múltiples demostraciones (análisis) llegamos a primeras premisas que son, a fin de cuentas, las definiciones. Y por ello, no partimos de las definiciones para llegar a los hechos sino que nos remontamos de los hechos a las definiciones.

Por otra parte, se podría realizar una reconstrucción silogística de esta demostración, pero eso no bastaría. Es claro que el mero formato del silogismo no es suficiente para probar que estamos frente a una demostración científica; en efecto, la dimensión lógica es condición necesaria pero no suficiente. Sin embargo, al poder mostrar el modo en que estas pruebas se pueden remontar a las definiciones científicas, encontramos los principios exigidos por Aristóteles para una verdadera demostración. De este modo (Detel), es por medio de demostraciones exitosas y explicaciones de conjunto que implican una compleja red de deducciones que el científico llega a una genuina comprensión y dominio de un sector de la ciencia.

Bibliografía

Aristóteles: *Meteorológicos*. Madrid: Alianza Editorial. 1996. Trad. J. L. Calvo Martínez.

Aristóteles: *Acerca del Cielo. Meteorológicos*. Madrid: Gredos. 1996. Trad. Miguel Candel.

6 Una Def de trueno es: “trueno es ruido en las nubes”. Y una DR es: “trueno porque se extingue el fuego en las nubes”. En la DR se brinda la causa por la cual se produce el ruido en las nubes.

- Berrón, M. (2012): "Axiomatización, demostración y análisis en *Acerca del Cielo*", en *Signos Filosóficos*, UAM, Unidad Iztapalapa (México). Vol XIV, Nº 27 (enero-mayo de 2012). pp. 9-42.
- _____ (2015): "El soporte teórico subyacente en las pruebas de la unicidad del cielo en *Acerca del cielo* I 8 de Aristóteles", en *Teorema* Vol. XXXIV/2. (España, Universidad de Oviedo). ISSN: 0210-1602.
- Bowen, C. A. y C. Wildberg (Ed.) (2009): *New Perspectives on Aristotle's De Caelo*. Leiden/Boston: Brill.
- De Haas, Frans y Jaap Mansfeld (Eds.) (2004): *Aristotle: On Generation and Corruption, Book I*. Symposium Aristotelicum. Oxford: Clarendon Press.
- Gill, M. L. (1991): *Aristotle On Substance. The Paradox of Unity*. Princeton. University Press.
- _____. (2009): "The Theory of the Elements in *De Caelo* 3 and 4", en Bowen (2009). pp. 139-162.

Esteban Bieda

Vergüenza e intelectualismo socrático en el *Gorgias* de Platón

Universidad de Buenos Aires / CONICET

La cuestión del *élenkhos*^{*} ha sido largamente debatida durante las últimas décadas dando lugar a un gran número de interpretaciones, fundamentalmente de corte epistemológico¹. Pero existe también un grupo de interpretaciones según las cuales en el *Gorgias* Sócrates apela, en su refutación a Gorgias y a Polo, a factores irracionales como la vergüenza antes que al razonamiento. Dicha vergüenza chocaría con ciertas convicciones morales profundas e intuitivas que, a la postre, llevarían a refutar la posición del agente en cuestión². No obstante, propuestas como esta no prestan especial atención a dos elementos que, en nuestra propia interpretación, serán centrales: la presencia de terceros y el rol del así llamado “intelectualismo socrático” (IS) en lo que a la conservación práctica del agente respecta. Denominaremos a este abordaje “práctico”³, intentando resaltar el compromiso situacional y emocional de la refutación socrática que siempre supone el contexto de una conversación efectiva entre dos interlocutores, por lo general frente a terceros.

32

* La presente es una versión resumida del artículo “*Élenkhos*, intelectualismo y vergüenza en el *Gorgias* de Platón”, publicado en *Archai* 14, pp. 77-91 (ISSN 2179-4960).

1 Cf. Vlastos (1994: caps. I y II) y Benson (1987) y (1995). Quizás la más ‘neutral’ o ‘general’ sea la definición de Robinson (1996, p. 9, nuestra trad.). Más allá de estas dos posiciones generales, puede verse un resumen representativo de las líneas interpretativas más importantes del *élenkhos* en Prior (1996).

2 Cf. Moss (2005). Futter (2009) critica la posición de Moss pero destacando, fundamentalmente, la capacidad razonadora de la vergüenza y el placer (“*shame judgements*” y “*pleasure judgements*”, respectivamente).

3 Otros antes que nosotros han hecho un abordaje de esta índole, fundamentalmente Kahn (1996) y Brickhouse-Smith (1996). Estos últimos han mostrado, específicamente, cómo el *élenkhos* no tiene como única meta la refutación de las proposiciones del interlocutor, sino también dar cuenta de cómo hay que vivir la vida y otra serie de metas existenciales. Cf. también Inverso (2013) y Cosentino (2013), entre otros.

1. La vergüenza en el *Gorgias*

Ante todo, señalemos qué tipo de conversación Sócrates está queriendo mantener:

[1] “Si acaso acordaras algún punto conmigo en las discusiones, eso ya quedará suficientemente examinado por mí y por ti, y ya no necesitará de otra examinación, pues tú no lo aceptarías ni por falta de sabiduría, ni por un exceso de vergüenza (*aiskhýnes periouσίai*), ni tampoco lo aceptarías por engañarme [...]. Por lo tanto, nuestro mutuo acuerdo ya alcanzará, realmente, la meta de la verdad (*télos tês aletheías*)” (487e).

La “verdad” encontrará su objetivo en los sucesivos “acuerdos” (*homologíai*) que alcancen los interlocutores⁴, sobre la base de cierta sinceridad o libertad de expresión (*parresía*)⁵ en las respuestas que no deben contradecir sus verdaderas convicciones⁶.

Una particularidad del *Gorgias* es que la conversación es pública y que el auditorio anónimo es referido más de una vez a lo largo del diálogo. Promediando la discusión con Gorgias (457a ss.), Sócrates le advierte sobre la posibilidad de que sea refutado si siguen conversando. Gorgias responde que “quizás sea necesario considerar <el parecer> de los presentes” (458b), porque intuye que será refutado, por lo que intenta evadirse apelando al eventual aburrimento del público. Pero es el mismo clamor popular (*thórybos*, 458c3) de los presentes lo que lo hace cambiar de opinión: “es vergonzoso (*aiskhrón*) que yo no quiera <responder>, habiendo requerido yo mismo que cualquiera preguntara lo que quisiera. Entonces, si les parece bien a estos aquí presentes (*toutoísí*), pregunta lo que quieras” (458d-e).

No es esta la única situación vergonzosa para Gorgias. Tras haber incurrido en

4 La diferencia explícita entre erística y dialéctica, y su relación con la amistad de los interlocutores, es mencionada en *Menón*, a propósito de una eventual discusión entre dos hombres: “si quisieran dialogar entre ellos siendo amigos, como tú y yo ahora, es necesario que contesten más suave y dialécticamente (*dialektikóteron*). Quizás ‘más dialécticamente’ sea no sólo responder cosas verdaderas, sino también con aquellas cosas que el interrogado reconoce conocer” (75d). No hacer esto es dialogar erística o agonísticamente (*eristikôs, agonistikôs*).

5 Cf. *Gorg.* 491e.

6 He aquí una regla básica del interrogatorio socrático: el interrogado no debe responder en contra de sus opiniones, sino que debe ser sincero: “si se quiere lograr el objetivo último del *élenkhos*, es esencial que quien responde esté, él mismo, convencido, independientemente de que algún otro lo esté; en primer lugar, debe creer en sus propias afirmaciones”, Robinson (1996, p.16; nuestra trad.). Cf. situaciones similares en *Rep.* 346e, *Laq.* 187d y *Prot.* 336c.

cierta contradicción a propósito de la enseñabilidad de la justicia⁷, Polo toma la palabra:

[2] “¿Qué dices, Sócrates? ¿También tú opinas sobre la retórica así como dices? ¿O crees esto con lo que te deleitas, conduciendo tú mismo hacia tales interrogantes? Porque Gorgias sintió vergüenza (*ēiskhýnthē*) por no acordar contigo que el orador no conoce lo justo, lo bello y lo bueno y que, si acaso <alguno> acudiera hacia él no conociendo tales cosas, él mismo se las enseñaría, y luego, a causa de este acuerdo, se siguió algo contradictorio (*enantíon ti*) en la discusión.” (461b-c)⁸

Decir que se desconoce algo que la mayoría de los hombres afirma conocer –i.e. lo justo, lo bello, etc.–, estando cara a cara con esa mayoría, hubiese sido vergonzoso para Gorgias, razón por la cual aceptó algo que en realidad no creía. *La vergüenza ha operado como factor más efectivo que la verdad de sus opiniones*⁹. Al hacer esto, Gorgias se aparta de la *parresía* como condición fundamental del *élenkhos*. Más adelante en el diálogo, Calicles confirma este diagnóstico de Polo: [3] “<Gorgias> sintió vergüenza (*aiskhynthēnai*) y dijo que sí le enseñaría <lo justo a un discípulo>, e hizo esto a causa de la costumbre (*éthos*) de los hombres, porque se ofenderían si alguien dijera <que no puede enseñar lo justo>” (482d). La referencia explícita al *éthos* de los hombres confirma que la vergüenza de Gorgias no se debió a las preguntas de Sócrates, sino a la mirada del auditorio¹⁰.

Algo similar ocurre con Polo, quien se ve obligado a aceptar que cometer

7 Hay quienes, como Grube (1984, cap. II) y Guthrie (1998, pp. 279 ss.), han sugerido que Gorgias se contradice por haber aceptado livianamente, con la guardia baja, las afirmaciones de Sócrates. Posiciones como esta descuidan, a nuestro entender, la relevancia de la vergüenza adscripta por el propio Polo a Gorgias. Cf. también Kahn (1996, p.63).

8 Para el presente pasaje seguimos la puntuación sugerida por Dodds (1959).

9 “La refutación de Gorgias se sigue, no de sus creencias reales, sino de la afirmación de poder enseñar asuntos morales que se ve forzado a hacer debido a su posición en la esfera pública (*public eye*)”, Kahn (1996, p.64; nuestra trad.).

10 La posición socrática es contraria a la del sofista: “Yo sé presentar un único testigo de lo que pudiese decir: ese mismo con quien estuviera manteniendo la conversación; no me preocupo por la muchedumbre. Ciertamente, sé someter <la cuestión> al voto de una única persona; no dialogo con multitudes” (474a-b). Y, más adelante: “Muy bien, excelentísimo <Calicles>. Continúa, en efecto, como empezaste, y que no ocurra que te rehúsas por vergüenza (*apaiskhynēi*). Es necesario, según parece, que tampoco yo me rehúse por vergüenza” (494c). La opinión de la multitud –que, en líneas generales, Sócrates suele despreciar en abstracto pero que, en el contexto del *Gorgias*, está allí presente, escuchando– no debe ser tenida en cuenta al momento de discutir una cuestión. Para el desprecio socrático por las opiniones de los muchos, cf. *v.g.* *Critón* 46a ss., *Prot.* 317a y *Rep.* 492a ss.

injusticia es más feo / vergonzoso (*aískhion*) que padecerla para no contradecir a los allí presentes. Calicles reprocha a Polo algo similar a lo que este había reprochado a Gorgias:

[4] “Cal.– Pronuncias este discurso público (*demegoreís*), Sócrates, luego de que Polo haya padecido la misma afección que él mismo acusaba a Gorgias de haber padecido por culpa tuya [...]. Ahora, Polo mismo padeció esa misma afección, por lo cual yo no lo admiro, pues convino contigo que cometer injusticia es más vergonzoso (*aískhion*) que padecerla. En efecto, a causa de este acuerdo, él mismo, aprisionado por ti en los argumentos, fue amordazado, al sentir vergüenza (*aiskhyntheís*) de decir lo que pensaba” (482c-e).

Una vez más, la mirada de la multitud allí presente ha influido a Polo. Él no acepta realmente los valores convencionales de justicia y vergüenza pero, antes que admitir eso en público, se deja atrapar por Sócrates. Estos valores convencionales no son otros que la ya referida “costumbre de los hombres” (*éthos tôn anthrópon*, 482d2), en virtud de la cual se establece el carácter vergonzante de un hombre. Al igual que Gorgias, Polo privilegia su reputación pública antes que sus convicciones¹¹. Sócrates concluye taxativamente:

[5] “Sóc.– Estos dos extranjeros, Gorgias y Polo, son sabios y amigos míos, pero son más carentes de sinceridad y más vergonzosos de lo que se debe (*endeestérq parresías kai aiskhynterotérq mállon tou déontos*). ¿Y cómo no <habrían de serlo>? Han llegado a un punto tal de vergüenza (*aiskhýnes*) que, por estar avergonzados (*dià tò aiskhýnesthai*), cada uno de ellos osa decir cosas contrarias a sí mismo frente a una multitud de hombres” (487a-b).

2. *Élenkhos* e intelectualismo socrático: la veta existencial

El IS socrático está bien atestiguado en el *Gorgias*¹². Finalizando la discusión con Gorgias, el propio sofista lo acepta sin más¹³. Existen ciertas implicancias que la

11 Algo similar puede decirse de uno de los argumentos que Critón da a Sócrates para fugarse de la prisión: “de modo que yo siento vergüenza, tanto por ti como por nosotros, tus amigos, de que parezca que todo este asunto tuyo se ha producido por cierta cobardía de nuestra parte” (45d-e). Como se sabe, Sócrates replicará que poco importa la opinión de la mayoría en asuntos como ese, del que nada saben.

12 Cf. Bieda (2012: §III).

13 “Sóc.– El que ha aprendido música, ¿es músico?”

vigencia del IS en el diálogo tiene para el rol de la vergüenza que venimos comentando. En concreto: si ningún hombre obra en contra de lo que tiene por verdadero, ¿cómo explicar el hecho de que Gorgias y Polo hayan dado a Sócrates voluntariamente respuestas que a sabiendas consideran falsas? ¿Se trata de dos contraejemplos del IS? ¿O es que acaso lo que se tiene por verdadero no siempre es lo mejor?

En nuestra opinión, no sólo no se trata de un contraejemplo del IS, sino que estos casos muestran el verdadero alcance de la teoría socrática de la acción que, si bien usualmente asociada con los contenidos epistémicos del agente, halla su norte definitivo en la traducción práctica de tales contenidos. Esto es, no se trata tan sólo de qué clase de conocimientos se pone en juego, sino de la integridad moral-existencial del agente en la traducción práctica de tales conocimientos. En este sentido, los conocimientos moralmente relevantes para tomar una decisión concreta no se agotan en las consideraciones epistémicas, sino que convicciones de otra índole, que involucran la integridad y preservación moral del agente ante, por ejemplo, la mirada de terceros, pueden pesar más que tales opiniones. Gorgias afirma algo en lo que no cree, pero tal aceptación consciente de una falsedad responde a una proposición existencialmente más relevante que lo lleva a evitar situaciones vergonzosas frente a un auditorio de admiradores y potenciales *clientes*. Al momento de evaluar riesgos, Gorgias y Polo prefieren ser refutados por un solo hombre (Sócrates) antes que quedar en vergüenza frente a aquellos a quienes dicen poder enseñar lo que se les pida¹⁴. La preservación moral, directamente vinculada con la “costumbre de los hombres” (*éthos tôn anthrópon*, 482d), se antepone, así, a lo que se tiene por verdadero.

Si yo creo que pagar todos mis impuestos es lo mejor, pero ninguno de quienes me rodean los paga, el hecho de que yo tampoco lo haga no se explica necesariamente por mi *ignorancia* acerca del verdadero valor que consituye pagarlos –cosa de la que

Gor.– Sí. [...]

Sóc.– Entonces, según el mismo razonamiento, ¿también el que ha aprendido lo justo es justo?

Gor.– Absolutamente indudable (*pántos dépou*).

Sóc.– Y el justo hace cosas justas.

Gor.– Sí.” (460b-c).

Cf. Aristóteles, *EE* 1216b6 ss: “Sócrates creía que todas las virtudes son conocimientos, de modo que ocurre que conocer la justicia es también, al mismo tiempo, ser justo. En efecto, al mismo tiempo que hemos aprendido la geometría y la construcción somos constructores y geómetras”.

14 “Polo esconde deliberadamente una posición que sostiene genuinamente; hace, así, lo que cualquier buen orador haría en una situación en la que está siendo *públicamente* interrogado [...]. Polo es insolente pero precavido: sólo dirá lo que realmente piensa en privado, cuando esté junto a personas que piensen como él”, Bensen Cain (2008: p.225; nuestra trad.).

puedo estar perfectamente seguro—, sino por el hecho de que estoy poniendo la mirada de los otros por encima de mis consideraciones. Sobre esta mirada recaería cierto modo de comprender una salud moral que busca, ante todo, el reconocimiento por parte de terceros y la evitación de la vergüenza. No se trataría, pues, de un contraejemplo del IS, cosa que ocurriría en caso de estar decidiendo a sabiendas en contra de mi bienestar, sino de una situación en la cual se da un conflicto práctico respecto de lo que considero mayor o menor “bienestar” en la situación práctica presente.

En este tipo de casos, el *élenkhos* no se compromete tan sólo con los contenidos epistémicos en discusión, sino también con la preservación existencial del agente. Esta “veta existencial” del *élenkhos* permite explicar casos en los cuales, IS mediante, el bienestar moral del agente pesa más que la coherencia epistémica. Todo lo que hemos dicho hasta aquí puede resumirse en un parlamento de Polo, poco antes de ser refutado por Sócrates:

[6] “Sócr.— ¿Qué es eso, Polo? ¿Te ríes? ¿Es esa otra forma de refutación (*éidos élenkhou*): cuando alguien dice algo, reírse pero sin refutarlo? Pol.— ¿No crees que quedas refutado (*exelélénkhthai*), Sócrates, cuando dices cosas tales que ninguno de los hombres diría? Pregunta a alguno de los aquí presentes.” (473e)¹⁵

Para considerar a alguien refutado, a Polo le basta con el hecho de que afirme algo que ningún hombre diría. El criterio no es él mismo, el criterio no es la verdad, el criterio, como buen sofista que es, son los otros.

La posición de Sócrates ante este tipo de comportamientos es, desde ya, crítica:

[7] “Yo sé presentar un único testigo de lo que pudiese decir: ese mismo con quien estuviera manteniendo la conversación; no me preocupo por la muchedumbre. Ciertamente, sé someter <la cuestión> al voto de una única persona; no dialogo con multitudes” (474a-b).

Es por ello que el único interlocutor válido en el diálogo resulta ser Calicles, cuya *parresía* Sócrates destaca por cuanto dice pura y exclusivamente lo que realmente opina, más allá de la vergüenza que pudiera ocasionar¹⁶. Calicles jamás afirma algo en

15 En *Retórica* 1419b3 ss. Aristóteles vincula con Gorgias esta forma de refutación que no apela a la argumentación, sino a intentar poner en ridículo al interlocutor.

16 *Parresía* es lo que también parece faltarle a Meleto en la *Apología*, razón por la cual Sócrates considera su silencio vergonzoso: “¿Ves, Meleto, que callas y no eres capaz de hablar? ¿No te parece, por cierto, algo vergonzoso y prueba suficiente de lo que yo digo?” (24d).

lo que no cree por vergüenza; antes que eso, prefiere callar.

3. Conclusión

Es sabido que, en sus orígenes, el término “*élenkhos*” tiene dos grandes acepciones: una moral (en tanto “vergüenza”)¹⁷, otra dialéctica (en tanto “refutación”)¹⁸. A lo largo de nuestro trabajo hemos visto que ambos sentidos pueden complementarse: Gorgias y Polo pierden la discusión debido a su afán por evitar la vergüenza que significaría su pérdida del *status* social que, como maestros de retórica y de virtud, tienen ante el público presente. Vimos, a su vez, que esta posibilidad de afirmar a sabiendas aquello que se considera falso no contradice el IS, por cuanto el bienestar moral o existencial sigue siendo la meta del agente, aun cuando pueda estar equivocado respecto de esa meta. Gorgias y Polo mienten a sabiendas, pero lo hacen porque, según creen, lo existencialmente mejor no coincide, en su situación presente, con lo epistémicamente mejor. Esta creencia es, para Sócrates, falsa, pero no para ellos. Frente a un conflicto de esta índole, el IS muestra su incumbencia fundamentalmente práctica, antes que epistémica, al mostrar cómo incluso lo que se tiene por verdadero puede ser dejado de lado con tal de evitar una situación peor a criterio del agente.

Al poner la vergüenza por encima de lo que se considera verdadero, Gorgias y Polo se revelan representantes de lo que Dodds y otros antes que él denominaron “cultura de la vergüenza”, que, si bien usualmente adscripta al hombre homérico, no deja de tener representantes concretos en el período clásico. En este tipo de culturas, “el sumo bien del hombre [...] no es disfrutar de una conciencia tranquila, sino disfrutar de *timé*, de estimación pública [...]. En tal sociedad, todo lo que expone a un hombre al desprecio o a la burla de sus semejantes, todo lo que lo hace ‘quedar corrido’, se siente como insoportable”, Dodds (1997: pp.30-31). Tal como a Aquiles, deudor de aquella *aiskhýnē* homérica, no le interesa hacer lo ‘correcto’ –i.e. luchar junto al ejército aqueo–, sino obtener la honra de los soldados, a Gorgias y a Polo, representantes de cierta línea sofística de la retórica, no les interesa llegar a la verdad, sino obtener reconocimiento público o, en caso de ser esto imposible, evitar la vergüenza. A esta tendencia arcaizante de sus dos primeros interlocutores, Sócrates contrapone la escala de valores de una filosofía que pone a la verdad y a la sinceridad como únicos resortes posibles de la dignidad y el honor, pero de una dignidad que no se establece en virtud de la mirada de una sociedad moralmente defectuosa como la ateniense, sino, más que nada, frente a las propias convicciones.

17 Cf. v.g. *Ilíada* II, 235; IV, 171; *Odisea* XIV, 38; XXI, 255; XXI, 424; *Teogonía* 26 y 714.

18 Cf. Chantraine s.v.

Bibliografía

- ARCHIE, J.P. (1984), "Callicles' Redoubtable Critique of the Polus Argument in Plato's *Gorgias*", en *Hermes* CXII, 2, pp. 167-176.
- BENSEN CAIN, R. (2008), "Shame and ambiguity in Plato's *Gorgias*", en *Philosophy and Rhetoric* XLI, 3, pp. 212-237.
- BENSON, H. (1987), "The Problem of the Elenchus Reconsidered", en PRIOR, W. J. (ed.) (1996), pp. 97-118
- BENSON, H. (1995), "The Dissolution of the Problem of the Elenchus," *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XIII, 45-112.
- BEVERSLUIS, J. (2000), *Cross-examining Socrates. A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues*, CUP.
- BIEDA, E. y MÁRSICO, C.T. –eds.– (2013), *Expresar la phýsis. Conceptualizaciones antiguas sobre la naturaleza*, Buenos Aires, EdUNSAM.
- BIEDA, E. (2012), "Boceto de una desintegración psíquica en el *Gorgias* de Platón", en *Hypnos* XXIX, Editora da PUC-SP, San Pablo, pp. 237-257 (ISSN 1413-9138).
- BIEDA, E. (2011), "Crear o saber, esa *no* es la cuestión. Opinión y conocimiento en el *Protágoras* de Platón", en *Circe de clásicos y modernos* vol. XV, Miño y Dávila, Santa Rosa, pp. 27-40 (a doble columna por página) (ISSN 1514-3333).
- BIEDA, E. (2008), "Antifonte Sofista. Un utilitarismo naturalista", en *Méthexis. International Journal of Ancient Philosophy* XXI, pp. 23-42 (ISSN 0327-0289).
- BRICKHOUSE, T.C. & SMITH, N.D. (1996), "*Socrates' Elenctic Mission*", en PRIOR –ed.– (1996), pp. 119-144.
- CONSENTINO, M. (2013), "El *élenkhos* en *Laques*", en BIEDA, E. y MÁRSICO, C. (2013).
- DODDS, E.R. (1959), *Plato. Gorgias*, Oxford, Clarendon Press.
- DODDS, E.R. (1997), *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza (versión castellana de *The Greeks and the Irrational*, The University of California Press, 1957).
- FUTTER, D.B. (2009), "*Shame as a Tool for Persuasion in Plato's Gorgias*", en *Journal of the history of philosophy* XLVII, 3, pp.451-461.
- GRUBE, G.M.A. (1984), *El pensamiento de Platón*, Madrid, Gredos (versión castellana de *Plato's Thought*, Methuen & Co. Ltd., 1970).
- GULLEY, N. (1965), "*The interpretation of 'No one does wrong willingly' in Plato's dialogues*", en *Phronesis* X, 1.
- GUTHRIE, W.K.C. (1998), *Historia de la filosofía griega IV. Platón, el hombre y sus diálogos: primera época*, Madrid, Gredos (versión castellana de *A History of Greek Philosophy. Volume IV*, CUP, 1962).

- INVERSO, H., “Élenchos y tipos discursivos en *Banquete* y *Eutidemo*”, en BIEDA, E. y MÁRSICO, C.T. (2013).
- IRWIN, T. (1979), *Plato. Gorgias*, Oxford, Clarendon Press.
- KAHN, Ch (1996), “*Drama and dialectic in Plato’s Gorgias*”, en PRIOR (1996), pp. 60-96.
- MOSS, J. (2005), “*Shame, Pleasure, and the Divided Soul*” en *Oxford Studies in Ancient Philosophy XXIX*, pp. 137-170.
- PRIOR, W.J. –ed.– (1996), *Socrates. Critical Assessments*, Londres, Routledge.
- RACE, W.H. (1979), “*Shame in Plato’s Gorgias*”, en *The Classical Journal LXXIV*, 3, pp. 197-202.
- RENAUD, F. (2001), “*La rhétorique socratique-platonicienne dans le Gorgias (447a-461b)*”, en *Philosophie Antique* 1, 2001, pp. 65-86 (versión castellana de Bárbara Steinman).
- ROBINSON, R. (1996), “*Elenchus*”, en PRIOR (1996), pp. 9-19.
- VIGO, A. (2002), “Autodistanciamiento y progreso moral. Reflexiones a partir de un motivo de la ética socrática” en *Diadokhé V*, 1-2, pp. 65-101.
- VLASTOS, G. (1994), *Socratic Studies*, CUP.
- VLASTOS, G. (1996), “*The Socratic Elenchus*”, en PRIOR (1996), pp. 28-55.

Rodrigo Sebastián Braicovich

La dimensión terapéutica de la teoría estoica de los dos asentimientos

Universidad Nacional de Rosario / CONICET

La teoría de la acción desarrollada por el estoicismo antiguo suele ser, con razón, sintetizada recurriendo a la secuencia de instancias que componen, para los estoicos, la acción humana: impresión – asentimiento – impulso. En líneas generales, toda acción humana es el resultado de, o presupone *necesariamente* un acto de asentimiento a una determinada impresión o proposición. Esto significa, en lo que me interesa resaltar para las siguientes páginas, que no existe ninguna otra fuente motivacional que la razón (creencia, opinión, etc.). A diferencia de psicologías no monistas (como la platónica o la aristotélica), la psicología estoica no admite otra posible fuente para lo que hacemos que nuestro asentimiento a una proposición que expresa que eso que estamos por hacer representa el mejor curso de acción posible (dadas las circunstancias en las que estamos en ese momento específico). No existen partes no racionales del alma que puedan impulsarnos a actuar en determinada dirección aun a pesar de lo que ha decidido nuestra razón, ni existe pecado natural alguno que pueda forzarnos a realizar algo en contra de nuestro mejor juicio. Si tomamos un determinado camino, es porque hemos decidido (acertada o erróneamente, crítica o acriticamente) que ése ese el mejor camino posible.

Si nos atenemos a las fuentes relativas al período antiguo de la escuela, este esquema simple (impresión-asentimiento-impulso) no parece haber sido cuestionado en ningún momento ni sometido a revisiones importantes.

Las fuentes romanas del estoicismo, sin embargo, permiten constatar que durante dicho período se produce una modificación decisiva en la concepción de los pasos que componen la acción humana. Dicha modificación no consiste en suprimir o alterar ninguno de los elementos ortodoxos sino en proponer una *subdivisión* al interior de la instancia específica del asentimiento: mientras que para los estoicos antiguos un individuo asiente o no asiente a una determinada impresión (sin puntos intermedios), para los estoicos romanos (fundamentalmente Séneca, Musonio y Epicteto), esa instancia admite calificaciones: o bien asentimos en forma débil, o bien asentimos en forma sólida, estable.

Este tipo de jugadas, desde ya, suelen ser arriesgadas, en la medida en que toda incorporación que vuelva más complejo un esquema inicialmente simple y exitoso desde un punto de vista explicativo, suele correr el riesgo de poner en peligro precisamente el poder explicativo y comprensivo de la teoría. (Estoy presuponiendo,

por supuesto, que la concepción intelectualista de la acción humana defendida por el estoicismo antiguo es una concepción sumamente exitosa como modelo de interpretación de las acciones humanas – al menos de muchas de ellas). Curiosamente, creo que la modificación que proponen los estoicos romanos a la teoría estoica de la acción no sólo enriquece la teoría sin poner en riesgo su poder explicativo, sino que, como veremos enseguida, la vuelven aún más interesante y la dotan de mayor poder explicativo que la versión antigua.

Ahora bien: ¿en qué consiste exactamente la innovación introducida por Séneca, Musonio y Epicteto? Dos pasajes breves de Séneca y Epicteto ponen de manifiesto, de forma sintética, el núcleo de dicha innovación:

“¿Cómo es posible que haya oído los discursos de los filósofos y haya asentido a ellos y no me haya hecho más ligero en mis obras? ¿Es posible que sea tan necio? De hecho, en las demás cosas que me he propuesto no resulté particularmente necio, sino que aprendí rápidamente las letras y la lucha y la geometría y a resolver silogismos. ¿Será que no me ha convencido la razón? Sin embargo, a ninguna otra cosa he prestado mi asentimiento o preferido ya desde el principio, y en el presente eso es justamente sobre lo que leo, escucho y escribo ¿Qué es, entonces, lo que me falta? ¿Será que aun no he arrancado las opiniones contrarias? ¿Será que las propias ideas no están ejercitadas ni acostumbradas a enfrentar los hechos, sino que, como armaduras desechadas, están cubiertas de herrumbre y ya no puedo ni siquiera ponérmelas? Sin embargo, ni en la lucha ni en lo de escribir o leer me conformo con aprender, sino que pongo cabeza abajo los silogismos propuestos y compongo otros, y lo mismo con los equívocos. Sin embargo, en los preceptos necesarios, a partir de los cuales se puede estar sin penas, sin miedos, impasible, libre de trabas, en éstos no me entreno ni practico los ejercicios correspondientes tomándolos como guía.” (Epicteto, *Díss.* 4.6.12-16; trad. García Ortiz)

“Cómo es esta inestabilidad de mi espíritu indeciso entre lo uno y lo otro y que no se inclina animosamente a lo correcto ni a lo perverso, no puedo mostrártelo tanto de una vez como por partes: diré qué me sucede, tú le encontrarás un nombre a la enfermedad. Me posee un amor exagerado a la austeridad, lo confieso: me gusta no una habitación arreglada para la ostentación, no un vestido sacado de una arqueta, no uno comprimido con pesas y mil ingenios que lo obligan a brillar, sino uno casero y barato, que no haya que conservar y coger con cuidado; [...] me gusta un sirviente desaliñado y un tosco esclavo nacido en casa [...]. Cuando ya con esto estoy satisfecho, encandila mi ánimo la aparatosidad de algún séquito de esclavos, los siervos vestidos y engalanados de oro con más esmero que en un desfile, y una tropa de esclavos espléndidos, hasta incluso una casa en la que se pisan valiosos pavimentos, y, con las riquezas

desparramadas por todos los rincones. [...] Por no proseguir más tiempo con cada caso, en todos ellos me persigue esta inestabilidad de mis buenas intenciones [...]. Así pues, te pido que, si tienes algún remedio con el que detener estas vacilaciones mías, me consideres digno de deberte mi tranquilidad.” (Séneca, *De tranquillitate animi* 2.1-2; trad. Mariné Isidro)

¿Qué es lo que está en juego en estos pasajes? ¿Cuál es la modificación que introducen respecto de la teoría ortodoxa? Lo que estos y otros pasajes sugieren en forma explícita es la posibilidad de pensar, en términos generales, en dos “tipos de relación” que el individuo puede establecer con una determinada proposición (por ejemplo, que los bienes materiales son indiferentes): o bien asentir a la misma en un sentido débil, superficial, casi mecánico y hasta cierto punto acrítico; o bien “comprometerse”, por así decirlo, con dicha proposición, *con todo lo que de ella se deriva, y con todos los requisitos que ella presupone*. Esta distinción asume en las fuentes romanas una multiplicidad de expresiones: un alumno ha escuchado en repetidas ocasiones durante las lecciones a las que ha asistido una doctrina y la ha aceptado, le ha dado su asentimiento, pero, sin embargo, no ha logrado hacerla suya (*sua facere*); un individuo ha escuchado, ha aceptado y hasta *escribe* acerca de la conveniencia o corrección de X, pero, sin embargo, no está *verdaderamente convencido* acerca de X²; otro individuo se llena la boca hablando (sin hipocresía alguna) acerca de la tesis de la suficiencia de la virtud, pero esa tesis no se ha “fijado con firmeza” en su alma y termina derrotado en todas las discusiones³; otro individuo (en este caso Sereno, el interlocutor ficticio de Séneca en *De tranquillitate animi*) declara que aprueba (*placuit*) con toda sinceridad la frugalidad y la simplicidad de vida propugnada por el estoicismo pero inmediatamente su mente se ve seducida por el lujo, la sofisticación, etc.⁴; el propio Séneca, por último, se reconoce como parte de aquellos que han aceptado (*accipio*) las doctrinas estoicas, pero que algunas de ellas no han teñido su alma, como una tinta tiñe la lana⁵ y como debería suceder en el caso de un individuo en quien las doctrinas correctas han encontrado una residencia fija⁶. Como se hace evidente por la heterogeneidad de situaciones contempladas en esta lista, hablar simplemente de una oposición entre dos tipos de asentimiento quizás no

1 Cf. Séneca, *Ep.* 33.8.

2 Cf. Epicteto, *Diss.* 4.5.36-7.

3 Cf. Epicteto, *Diss.* 3.16.7-9.

4 Cf. Séneca, *De tranquillitate animi* 1.4-8.

5 Cf. Séneca, *Ep.* 71.30-32.

6 Cf. Séneca, *Ep.* 87.2-5.

es la mejor opción, teniendo en cuenta, por otra parte, la escasa frecuencia con que las fuentes romanas optan por los términos técnicos ortodoxos (*synkatáthesis*, συγκατάθεσις, *adsensio*)⁷. Aún así, creo que la distinción entre dos tipos de asentimiento expresa con relativa claridad lo que está en juego, a saber, la necesidad de proponer un abordaje de la psicología de la acción más complejo que el que ofrecía el abordaje excesivamente abstracto y esquemático del estoicismo antiguo.

Ahora bien: ¿qué distingue específicamente a los dos tipos de asentimiento propuestos por los estoicos romanos? El primer tipo de asentimiento es privativo del ignorante y se caracteriza por su carácter endeble y superficial; el segundo tipo de asentimiento, el cual es privativo del sabio, se caracteriza por el hecho de que representa un asentimiento sólido y estable a través del tiempo. En el primer caso estamos ante un asentimiento a una impresión (cognitiva) que expresa una relación de perfecta *consistencia lógica* con el resto de las creencias del individuo en un momento dado, y exhibe *consistencia temporal* (i.e., el sabio no asiente en t a p y en $t+1$ a $\sim p$ ni a cualquier proposición que implique $\sim p$). En el segundo caso, el asentimiento del individuo estará marcado por la inestabilidad, las fluctuaciones y la inconsistencia, tanto lógica como temporal (el individuo probablemente asentirá en t a p y en $t+1$ a $\sim p$ o a alguna otra proposición que implique $\sim p$).

Tenemos, entonces, hasta ahora, que durante el período romano de la escuela estoica podemos encontrar una cantidad importante de pasajes que nos permiten reconstruir una distinción entre dos tipos de asentimiento, distinción que supone una enmienda a la psicología de la acción defendida por el estoicismo antiguo y que se vincula con los conceptos (centrales para el estoicismo ya desde sus inicios) de *coherencia* y *constancia*. Tenemos también que esta distinción permite explicar aquella situación (sumamente familiar) en la cual creemos estar convencidos de que el mejor curso de acción es X y, sin embargo, o bien no lo seguimos, o bien seguimos su contrario. (A modo de ejemplo, creemos estar convencidos de que deberíamos comenzar a hacer gimnasia y sin embargo, no lo hacemos o, peor aún, en lugar de salir a correr y tomar aire, salimos a tomar cerveza). Como se hace evidente, esto incluye no solo el caso de la *akrasía*, el cual representa el gran fantasma que acecha a todo intelectualista desde Sócrates en adelante, sino también el caso de la “debilidad de la voluntad” (para utilizar términos sumamente anacrónicos pero familiares), es decir:

44

7 Una alternativa podría consistir en contraponer el *mero asentimiento*, por un lado, y la *comprensión*, por otro, siguiendo una tradición importante de comentaristas de la obra de Platón (Burnyeat, Annas, Penner, Moline, entre otros), pero eso simplemente intercambiaría un problema por otro, en la medida no nos libraría de dar cuenta de la inexistencia a nivel de las fuentes de un término sistemático que fundamente tal decisión.

estoy convencido de la necesidad de hacer X y, sin embargo, no lo hago – *aunque tampoco hago* $\sim X$ (dado que eso constituiría un caso de *akrasía*). Desde esta perspectiva, la distinción entre dos tipos de asentimiento permite al estoicismo romano explicar dos fenómenos respecto de los cuales al estoicismo antiguo le costaba un trabajo excesivo dar cuenta; ni Zenón ni Crisipo, en efecto, parecen haber ofrecido una explicación satisfactoria de ambos fenómenos, al menos a ojos de sus contemporáneos o de jueces posteriores como Plutarco y Galeno. El estoicismo romano, por el contrario, puede ofrecer, a mi juicio, una respuesta fuertemente plausible a ambos fenómenos sin alejarse en la más mínimo de la matriz intelectualista de la acción heredada del estoicismo antiguo: si afirmo o creo (en mi fuero interno) saber que X es el mejor curso de acción y, sin embargo, no tomo ese camino, o tomo el camino contrario, esto se debe a dos cosas: a) que en realidad no estoy convencido de que X sea el mejor curso de acción, es decir, no poseo un “saber” (*epistēmē*) en el sentido estricto del término, y b) tampoco sé lo que significa saber que X. La herencia socrática es evidente y omnipresente: *creo* que sé X, pero en realidad ni siquiera sé lo que significa “saber algo” – no al menos en el sentido fuerte en el cual si sé X, X necesariamente determinará el rumbo de mi acción.

Tenemos hasta acá, en pocas palabras, algunas *características* mínimas de una teoría (la distinción entre dos tipos de asentimiento), y las *razones* que habrían llevado a los estoicos romanos a desarrollarla (a saber, ofrecer una explicación de determinados fenómenos más plausible que la ofrecida por sus predecesores). Lo que queda por explicar, entonces, es la *relevancia* y el *papel pedagógico* que asume dicha teoría durante el período romano de la escuela – algo que, por cuestiones de espacio, no puedo más que delinear y sugerir.

**

La dimensión pedagógica que los estoicos asignan a la distinción entre dos tipos de asentimiento es importante por dos razones: en primer lugar, porque, según creo, atraviesa y estructura la totalidad de la práctica pedagógica del estoicismo romano – aun aspectos aparentemente tan desvinculados con la teoría de la acción como las prácticas ascéticas; en segundo lugar, porque representa la más clara innovación del período en relación con el abordaje ortodoxo, el cual no parece haberse preocupado en ninguna medida por el problema de las dificultades implícitas en la concepción intelectualista de la acción humana en el plano de la *comprensión* (por parte del auditorio, del lector o del discípulo) de los principios centrales de la teoría estoica.

Los estoicos romanos, por el contrario, parecen haber sido sumamente sensibles a las dificultades inherentes a la posibilidad de ofrecer una explicación satisfactoria de

ciertos fenómenos anímicos con la mera ayuda del esquema de la acción propuesto por Zenón y Crisipo. La conciencia de la complejidad de la psicología humana (una complejidad que parece desbordar claramente las capacidades explicativas de la concepción intelectualista de la acción) no los llevó, sin embargo, a coquetear con la idea de que podían existir límites irrebasables en la capacidad de dicha teoría de explicar los acontecimientos humanos (como parece haber sucedido, de acuerdo a cierta línea interpretativa, en el caso del estoicismo medio), sino que, por el contrario, parece haberlos desafiado a *desarrollar las potencialidades* de esa teoría. Esto se plasmó, en líneas generales, en una serie de prácticas terapéuticas que conforman un catálogo fuertemente heterogéneo, y que podemos dividir, inicialmente, en dos grandes grupos: por un lado, prácticas destinadas a *reafirmar* ciertos principios doctrinales esenciales en el alma del agente y asegurar que dichos principios estén activos, presentes, a la mano (*procheiros*) en todo momento, y, por otro lado, prácticas destinadas a transformar la mera aprehensión abstracta de ciertos principios doctrinales esenciales en un conocimiento sólido, sistemático y coherente con la totalidad de las creencias defendidas por el agente. El primer grupo incluye las prácticas de memorización y repetición de máximas y principios teóricos que los estoicos consideraban como herramientas esenciales a todo proceso de evaluación y decisión. El segundo -y más amplio- grupo incluye prácticas tan diversas como la previsión de los males futuros (*praemeditatio malorum*), la preparación para la muerte (*praeparatio mortis*), las prácticas ascéticas, y las diversas prácticas de visualización desarrolladas durante el período: los diálogos imaginarios escenificados por Epicteto en sus disertaciones, la práctica escrituraria de Marco Aurelio (entendida específicamente como una escritura dirigida a sí mismo), y, por último, las dramatizaciones dinámicas ("*ante oculos ponere*") de conceptos teóricos estoicos en las tragedias de Séneca.

Por heterogéneas y lejanas entre sí que aparezcan estas prácticas, hay dos elementos que las conectan y que, al hacerlo, otorgan sistematicidad a la pedagogía estoica: en primer lugar, se trata de dispositivos *cognitivos*, sólidamente articulados sobre premisas intelectualistas, cuyo objetivo consiste en permitir al individuo alcanzar una *comprensión más plena* de los principios fundantes del sistema estoico. Desde esta perspectiva, lejos de considerarlas como importaciones asistemáticas y, en ciertos casos, desafortunadas, la interpretación que defiende supone que dichas prácticas forman parte de la *philosophía* misma – la cual no es ni mera contemplación abstracta de verdades, ni mera praxis, sino, por así decirlo, una *praxis intelectual*. De esta forma, la dimensión "práctica" frecuentemente señalada por los comentaristas como central para la concepción de la filosofía defendida por Musonio Rufo, Epicteto y Séneca puede legítimamente ser concebida como un proceso puramente intelectual, un proceso de captación cada vez más profunda y concreta de la teoría, y el énfasis

puesto por el estoicismo romano en la necesidad de poner en juego procesos activos y prácticos de reconstrucción de la subjetividad no supone un recurso velado a una concepción dualista del alma (como han sostenido abierta o implícitamente algunos intérpretes) ni un conflicto con la concepción intelectualista de la acción humana defendida por la ortodoxia estoica.

El segundo elemento que une a las prácticas mencionadas más arriba (prácticas ascéticas, de repetición y memorización, y de visualización) consiste en el hecho de que todas ellas se construyen sobre el presupuesto de que el individuo *ya ha prestado su asentimiento* a una idea, aunque en forma débil, y apuntan a transformar ese asentimiento débil en un asentimiento firme, sólido, sistemático. Las prácticas mencionadas, en otras palabras, no están diseñadas para poner al individuo en contacto con los principios teóricos del estoicismo; presuponen esa relación, y aspiran a convertir ese contacto superficial, acrítico, en una comprensión profunda, sistemática e inquebrantable.

Desde esta perspectiva, como se hace evidente, las prácticas terapéuticas diseñadas por el estoicismo romano no solo aparecen como dispositivos efectivamente *conciliables* con el intelectualismo estoico, sino también como una parte absolutamente *estructural* de la currícula estoica. Si esto es así, no parece demasiado arriesgado considerar al estoicismo como una filosofía dinámica que sólo pudo alcanzar una forma acabada y convincente con el advenimiento del estoicismo romano, y esto tanto desde una perspectiva teórica como práctica: desde una perspectiva teórica, creo que es posible defender la idea de que una concepción intelectualista como la estoica que no tenga en cuenta la distinción entre dos tipos de asentimiento se ve expuesta a múltiples críticas en cuanto a su poder explicativo; desde una perspectiva práctica, una pedagogía intelectualista como la estoica que no incorpore prácticas terapéuticas como las diseñadas por el estoicismo romano se halla destinada al fracaso. Si al menos una de estas dos conclusiones es cierta o, cuanto menos, atendible, la importancia del período romano de la escuela estoica se vuelve absolutamente esencial para la comprensión de la filosofía estoica, y no puede ser relegado, como ha sido durante siglos, a un mero apéndice práctico en la historia de la *Stoa*.

Bibliografía

Fuentes

Epictetus. (1961). *Dissertationes] The Discourses as Reported by Arrian, the Manual and Fragments*. Trad. W.A. Oldfather. Cambridge: Harvard University Press.

_____. (1993). *Dissertationes] Disertaciones*. Trad. Paloma Ortíz García. Madrid: Gredos.

- Lutz, Cora. (1947). "Musonius Rufus: The Roman Socrates." *Yale Classical Studies* 10: 3–147.
- Aurelius Antoninus, Marcus. (2008). *The Meditations of Marcus Aurelius Antoninus*. Trad. A.S.L. Farquharson and R. B. Rutherford. Oxford: Oxford University Press.
- Seneca, Lucius Annaeus. (1970). *Dialogi] Moral Essays*. trad. John W. Basore. London: Heinemann.
- _____. (2000). *Dialoghi] Diálogos*. Trad. Juan Mariné Isidro. Madrid: Gredos.

Bibliografía Secundaria

- Armisen-Marchetti, Mireille. 2004. "Tota ante oculos sortis humanae condicio ponatur: exercice moral et maîtrise des représentations mentales chez Sénèque." *Incontri triestini di filologia classica* 4: 161–79.
- _____. 2008. "Imagination and Meditation in Seneca: The Example of *Praemeditatio*." En *Seneca*, editado por John G. Fitch, 102–13. New York: Oxford University Press.
- _____. 2015. "Seneca's Images and Metaphors." En *The Cambridge Companion to Seneca*, editado por Shadi Bartsch y Alessandro Schiesaro, 150–60. Cambridge: Cambridge University Press.
- Avotins, Ivars. 1977. "Training in Frugality in Epicurus and Seneca." *Phoenix* 31 (3): 214–17.
- Carlisle, Clare, y Jonardon Ganeri, eds. 2010. *Philosophy as Therapeia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Clark, Stephen R.L. 2010. "Therapy and Theory Reconstructed: Plato and His Successors." En *Philosophy as Therapeia*, editado por Clare Carlisle y Jonardon Ganeri. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dillon, J. T. 2004. *Musonius Rufus and Education in the Good Life: A Model of Teaching and Living Virtue*. Dallas: University Press of America.
- Finn, Richard D. 2009. *Asceticism in the Graeco-Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Foucault, Michel. 1994. *Histoire de la sexualité. 3: Le souci de soi*. Paris: Gallimard.
- Hadot, Pierre. 1974. "Exercices spirituels." *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses* 84: 25–70.
- _____. 1993. *Exercices Spirituels et Philosophie Antique*. Paris: Albin Michel.
- _____. 1995. *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris: Gallimard.
- Hijmans, B. L. 1959. *Askesis. Notes on Epictetus' Educational System*. Assen: Van Gorkum & Comp.
- Houser, Joseph S. 1997. "The Philosophy of Musonius Rufus. A Study of Applied Ethics in Late Stoa." Doctoral, Brown University.
- Long, Anthony Arthur. 2006. "Hellenistic Ethics as the Art of Life." En *From Epicurus to*

- Epictetus. Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, 23–39. Oxford: Clarendon Press.
- Manning, C. E. 1976. "Seneca's 98th Letter and the *Praemeditatio Futuri Mali*." *Mnemosyne* 29 (3): 301–4.
- Pinsent, John. 1995. "Ascetic Moods in Greek and Latin Literature." En *Asceticism*, editado por Vincent L Wimbush y Richard Valantasis, 211–19.
- Sellars, John. 2003. *The Art of Living: The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*. Ashgate.
- Sorabji, Richard. 2000. *Emotion and Peace Of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation. The Gifford Lectures*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Swain, Joseph Ward. 1916. *The Hellenic Origins of Christian Asceticism*. New York: Columbia University Press.
- Valantasis, Richard. 1999. "Musonius Rufus and Greco-Roman Ascetical Theory." *Greek, Roman and Byzantine Studies* 40 (3): 207–31.
- Wimbush, Vincent L, y Richard Valantasis, eds. 1995. *Asceticism*. Oxford: Oxford University Press.

Ivana Budniewski

***Diástēma* y hóros: de la *harmónica* y la proporción a componentes del silogismo aristotélico**

Universidad Nacional del Litoral- CONICET

Parte de la terminología de la teoría del silogismo de Aristóteles a la que se adjudica un sentido particular en los *Analíticos* ha sido vinculada, a partir de algunos estudios (B. Einarson, 1936; R. Smith, 1978, entre otros), al léxico específico de las teorías matemáticas que expresan alguna concepción de proporcionalidad, como son la teoría pre-euclídea de las proporciones y la teoría harmónica matemática formulada en la tradición pitagórica hasta la época de Aristóteles. Estas dos doctrinas matemáticas que se desarrollaron entre sí -histórica y temáticamente- en íntima conexión¹ cobran interés para nuestro presente estudio en la medida en que algunos de sus términos y nociones fundamentales se han puesto en relación con algunos empleos técnicos y recursos expresivos particulares de la silogística aristotélica.

En este trabajo nos concierne cierta terminología relativa a los componentes de la silogística: *hóros* como designación técnica de “término” en un silogismo (*An. Pr.* 24 b 15) y las especificaciones de los mismos como extremos, medio, mayor y menor; *diástēma* en el sentido de “premisa” de un silogismo² y cierta terminología que se asocia a *diástēma* y *hóros*, que corresponde a las acciones de inserción de términos. Tomamos como objeto de nuestra consideración sólo una parte de una lista mucho más extensa de términos afines entre el lenguaje de los escritos de lógica aristotélicos y el de las matemáticas de su tiempo³. Lo que resulta notable no es únicamente la cantidad de similitudes con el vocabulario matemático, sino -como se muestra en la terminología que nos concierne- la centralidad del léxico en cuestión para la propia concepción aristotélica. Sostenemos que *hóros*, *diástēma* y las nociones que se asocian a este lenguaje, se emplean con un sentido unitario dentro de la silogística, y de modo concordante con el uso estable de estos términos en la matemática pre-euclídea.

50

-
- 1 Esta conclusión se desprende del análisis histórico del desarrollo de ambas teorías matemáticas realizado por Szabó (SZABÓ, 1978: 99-184).
 - 2 En *Primeros Analíticos: diástēma Syn. prótasis: An. Pr.* 26 b 21; 35 a 12; 38 a 4. (BONITZ, *Index Aristotelicus* 189 b 11). También en *Segundos Analíticos: An. Po.* 82 b 7; 84 a 35; 84 b 14.
 - 3 Un estudio de carácter filológico que abarca las numerosas asociaciones del lenguaje de la lógica de Aristóteles con la matemática es: EINARSON, 1936.

Presentaremos, en el Apartado I, algunas observaciones sobre la introducción del sentido técnico de ciertos elementos en el marco de la silogística aristotélica. Tras señalar las asociaciones matemáticas de la terminología empleada por el estagirita, en el Apartado II, aportaremos un análisis de ciertos pasajes que resultan clave para precisar los sentidos relevantes de estos términos en las teorías matemáticas de origen, y reafirmar las correspondencias entre este empleo y el aristotélico.

1. Apartado I

En el capítulo inicial de *Analíticos Primeros* se anuncia que en lo sucesivo se presentarán algunas definiciones fundamentales: “a continuación distingamos qué es una proposición y qué un término y qué un razonamiento” (εἶτα διορίσαι τί ἐστὶ πρότασις καὶ τί ὄρος καὶ τί συλλογισμός; *An. Pr.* 24 a 11).

El establecimiento de qué es “término” es uno de los primeros pasos de la investigación, y es importante que señalemos el sentido particular que adquiere en este contexto⁴. *Hóroi* silogísticos son, según la definición, los componentes o, de modo más ajustado, “aquello en que se descompone” la premisa o proposición⁵. Esta forma de caracterizar los términos silogísticos fue destacada por revestir cierta cualidad formal⁶; y la presentación general de los elementos fundamentales del sistema llamó la atención por la “completa neutralidad de las expresiones técnicas elegidas”⁷. “El concepto de “término” (factor constitutivo de las premisas), es (...) definidamente

4 Se ha notado que la definición de *hóros* en *An. Pr.* 24 b 15, en el sentido particular que adquiere en el marco silogístico, es totalmente independiente de otro importante significado de *hóros*, que en el uso aristotélico corresponde a “definición”, y que entre otras, es una de las clases de principios de la ciencia demostrativa de los Segundos Analíticos (e. g. *An. Po.* I 10, 76 b 35, *passim*). *Hóros* en sentido matemático admite tres significados principales: i) término (en una progresión), ii) límite o extremidad, iii) definición. En este trabajo, sólo referiremos al sentido i); aunque pueden establecerse vinculaciones entre el uso aristotélico y el matemático, en las tres acepciones. Para los tres usos en matemática: MUGLER, 1958-1959: 316-317.

5 “Ὅρον δὲ καλῶ εἰς ὃν διαλύεται ἡ πρότασις; *An. Pr.* 24 b 16.

6 Algunas consideraciones sobre la terminología específica de *Primeros Analíticos* formaron parte del debate en torno al orden de composición de los *Analíticos* que protagonizaron, inicialmente, Solmsen y Ross. No remitiremos a esa discusión. Me limito a señalar que el uso silogístico de *hóros*, fue referido por Solmsen como un desarrollo en el pensamiento de Aristóteles que señalaría un avance puro lógico en la terminología aristotélica, a tono con el carácter formal de *Analíticos Primeros* (que en la visión de Solmsen, es de composición tardía en relación con buena parte de *Segundos Analíticos*). Para esta discusión: ROSS, 1939: 251-272; SOLMSEN, 1941: 410-421; ROSS, 1949: 6 ss.; SOLMSEN, 1951: 563-571.

7 BOCHENSKI, 1961: 45.

lógico”⁸, en tanto admite lo que sea que tome el lugar de sujeto o predicado en una premisa. Según esto, ὄρος adquiere un carácter lógico que no se registra antes de Aristóteles, ni tampoco tenía este sentido en sus obras anteriores a los *Analíticos*^{9 10}.

Hay que mencionar que Aristóteles, además, al establecer el sentido técnico preciso de “silogismo” en *An. Pr.* I 4 25 b 31 ss. determina la cantidad de *hóroi* y especifica que una relación entre los términos es esencial para que haya silogismo: “Así, pues, cuando tres términos (ὄροι τρεῖς) se relacionan entre sí (πρὸς ἀλλήλους)¹¹ de tal manera que el último esté [contenido] en el conjunto del [término] medio y el [término] medio (τὸν μέσον) esté o no esté [contenido] en el conjunto del término primero, habrá necesariamente un razonamiento perfecto entre los términos extremos (τῶν ἄκρων)”(*An. Pr.* 25 b 31-34).

Si atendemos a la terminología destacada en las líneas precedentes, pueden identificarse algunas especificaciones que corresponden a los términos en la silogística: “medio” (μέσον), “extremo” (ἄκρον), etc. Cada premisa se compone de términos, y Aristóteles refiere, en diferentes pasajes de los *Analíticos*, a las mismas como διαστήματα (διάστημα: literalmente “intervalo”, “distancia” entre dos límites o puntos finales¹²) en lugar del regular empleo de προτάσις¹³. Διάστημα como término alternativo para designar las premisas, proposiciones del silogismo o “relaciones”¹⁴ habilita a entender a las mismas en el contexto lógico como “intervalos” de predicación, si aducimos, además, que en su concepción general Aristóteles incluye también ciertas nociones vinculadas a la inserción de términos (“en un intervalo”), como παρεμπίπτειν “ser insertado” (*An. Pr.* 42 b 9 ὁ παρεμπίπτων ὄρος; *An. Pr.* 42 b 23 τὸ μέσον δὲ παρεμπίπτει; *An. Po.* 84 b 12 ἂν ἐμπίπτοιεν ὄροι); καταπυκνοῦσθαι “ser rellenado” (*An. Po.* 79 a 29 καταπυκνοῦται) y “ser espesado o concentrado” (*An. Po.* 84 b 35 τὸ μέσον πυκνοῦται).

8 SOLMSEN, 1941: 411.

9 ROSS, 1949: 290.

10 Para una consideración técnica de lo que califica como “término” en la silogística: VEGA, 1990: 114; PATZIG, 1968: 5 ss.

11 Es importante destacar, en este punto, el uso del pronombre recíproco para marcar la relación entre los términos (hóroi) en un silogismo.

12 Para un tratamiento extenso de la historia y formación de este término en la matemática: SZABÓ, 1978: 107 ss.

13 SMITH, 1978: 202.

14 En algunos casos se traduce *diastēmata* por “relaciones” (Tr. de M. C. SANMARTÍN) y en otros, se mantiene “intervalos” (Tr. de R. SMITH). Sobre *diástēma* en el contexto lógico: MIGNUCCI, 2007: 200.

Toda la terminología precisada hasta aquí se puede poner en directa vinculación con el vocabulario técnico de la armónica matemática y de la teoría proporcional pre-euclídea¹⁵, como referiremos a continuación.

2. Apartado II

Bonitz, en la entrada correspondiente a *hóros* del *Index Aristotelicus* indicó con precisión ciertos pasajes del *corpus* en que este término es empleado por Aristóteles en un sentido correspondiente a los usos matemáticos (*Index* 530 a 15 ss.) y marcó una comparación básica entre la proposición lógica y la *ratio* matemática (*Index*, 530 a 21). Más tarde Ross, en una afirmación de carácter general, llamó la atención sobre el “aire matemático” de la presentación aristotélica de la teoría del silogismo en *Analíticos Primeros* en lo que respecta a la terminología. Ross también señaló que la afinidad no es con el léxico geométrico en general sino que -dentro del amplio campo de las matemáticas griegas- las asociaciones más vistosas corresponden a la terminología de la teoría de las proporciones¹⁶. Debemos aclarar, además, que se trata en este caso de la terminología proporcional más antigua, de la etapa pre-euclídea¹⁷.

Las correspondencias más notables son: *hóros* como “término” en el silogismo y en la matemática designa “término” en una *ratio* o proporción y “término” en los intervalos musicales (que son expresados como razones numéricas en la armónica pitagórica).

En las progresiones matemáticas y en las relaciones armónicas compuestas de términos, éstos son de manera estable designados en la matemática como “mayor” (*μείζον*), “medio” (*μέσον*), “menor” (*ἐλάττων*); y el *μέσον* que es la nomenclatura para el término medio silogístico, es la voz matemática estándar para la “media”, en sus diferentes tipos: geométrica, aritmética, armónica¹⁸.

15 Reconocemos que la formación de un sentido “técnico” de estos términos se torna tal a partir de significaciones corrientes de los mismos en el lenguaje común. No nos ocuparemos de consideraciones relacionadas a la formación del léxico técnico, sino de éste ya reconocido como tal.

16 ROSS, 1995: 33.

17 Es importante aclarar que esto corresponde a los usos en la matemática pre-euclídea, ya que, como indican Einarson (EINARSON, 1936: 34) y Szabó (SZABÓ, 1978: 106), en los *Elementos* de Euclides (s. III a. C.) *hóros* como “término” de una proporción se registra sólo una vez (*Elem.* V, Def. 8: “Una proporción entre tres términos (*ἐν τρισὶν ὄροις*) es la menor posible”) y predominan otras designaciones en la exposición sistemática de esta obra. Del mismo modo, *diástēma* tiene un uso técnico especial en los *Elementos*: MUGLER, (1958, 1959: 136). Cf. FOWLER & TAISBAK, 1999: 361–364.

18 SMITH, 1978: 202.

La evidencia de estos empleos en la matemática pre-euclídea se puede reportar, en este caso, a partir de dos fuentes principales: a) alusiones del propio Aristóteles a la teoría proporcional, expresadas en un lenguaje matemático característico (e. g. *EN* 1131 a 29 ss.); b) el fragmento DK 47 B 2 del pitagórico Arquitas. Esta forma de abordaje se debe al hecho de que se conservaron breves y escasos fragmentos de textos que pertenezcan al estado alcanzado por la teorización matemática hasta el siglo IV a. C. La terminología que aquí analizamos corresponde -como dijimos- a los usos más antiguos, que en algunos casos, no es la que se torna estable en el cuerpo textual *Elementos*¹⁹.

a) En un extenso pasaje de *Ética a Nicómaco* (1131 a 29 ss.) al que nos aproximamos sólo por nuestro interés en el empleo de la terminología proporcional, se encuentran formulaciones como la siguiente: “De acuerdo con ello, lo que el término A es al B, así lo será el C al D” (*EN* 1131 b 5 ἔσται ἄρα ὡς ὁ α ὄρος πρὸς τὸν β, οὕτως ὁ γ πρὸς τὸν δ). *Hóros* expresa aquí “término” en una proporción en el interior de una formulación especializada para expresar proporción o semejanza de razón en matemáticas: “a es a b como c es a d”²⁰. Una cita más extensa del pasaje nos permitiría cifrar algunas de las usuales especificaciones de los términos (e. g. *mésos*: *EN* 1131 b 10, *élatton*: *EN* 1131 b18) aplicados aquí a proporciones matemáticas, del mismo modo en que son calificados los términos en la silogística. Otro rasgo que pone en vinculación a esta típica expresión de proporciones y a la formulación del silogismo es la disposición de los términos designados con letras esquemáticas²¹.

b) En un extracto de la obra de Arquitas (DK 47 B 2), en el que se definen las medias matemáticas (aritmética, geométrica y harmónica) y donde se recogen algunas propiedades de las relaciones generadas cuando algún tipo de medio es insertado entre dos términos²², se expresa lo siguiente: “La media es aritmética siempre que tres términos (τρεις ὄροι) estén en proporción (ἀνάλογον) excediendo uno a otro en la siguiente forma: por lo que el primero excede el segundo, en eso el segundo excede al tercero. Y en esta proporción resulta que el intervalo (*ratio*) de los términos mayores es menor (τὸ τῶν μειζόνων ὄρων διάστημα μείον) y el de los menores, mayor (...)²³. El lenguaje de los términos e intervalos en este pasaje nos interesa por las

19 *Sup.* n. 15. EINARSON, 1936: 34-35.

20 SZABÓ, 1978: 104-105.

21 Para esto: VEGA, 1999: 18-20. No desarrollaremos este punto aquí ni el que se vincula a las posibles representaciones diagramáticas de los silogismos, similares a los diagramas de la proporción. Para esto: EINARSON, 1936: 151; ROSS, 1949: 301 ss.; 307; PATZIG, 1968: 123, 124; SMITH, 1978: 206.

22 BARKER, 2007: 302.

23 HUFFMAN, 2005: 162-163. Explicación del pasaje: p. 179.

correspondencias que podemos extraer: tanto un argumento (συλλογισμός) como una proporción tratan con alguna relación entre términos²⁴; en las relaciones estudiadas por Arquitas los términos son tres: lo mismo, *i. e.* tres *hóroi* es lo establecido para el silogismo (*An. Pr.* 25 b 31). Las especificaciones de los términos silogísticos (mayor, menor, etc.) coinciden con la forma estable en que los nombra Arquitas en las progresiones, y debemos destacar, además, el empleo de *diástēma*²⁵, que precisamos antes como una designación aristotélica alternativa para las premisas del silogismo o “relaciones” en el contexto lógico.

Diástēma es un concepto clave de la teoría harmónica: en textos musicales²⁶ los intervalos entre términos extremos admiten que se “inserte algo en medio”, acción que se presenta a partir del empleo de alguna forma verbal de ἐμπιπτω. En el contexto de un pasaje en el que Aristóteles se expresa acerca de la relación entre la cantidad de premisas y términos que pueden conformar un silogismo, (*An. Pr.* I 25), se pronuncia sobre lo que sucede cuando hay un “término que se añade” o “inserta” (*An. Pr.* 42 b 8; ὁ παρεμπίπτων ὄρος). El verbo παρεμπίπτειν significa “introducirse entre” términos, y me parece importante señalar, a favor de un uso integrado de esta terminología, que es precisamente en algunos contextos textuales en que se trata de “inserción” de *hóroi* en donde las premisas son designadas por Aristóteles “intervalos” (τὰ διαστήματα *An. Pr.* 42 b 9). Lo mismo puede notarse *Segundos Analíticos* 84 b 12, donde Aristóteles usa ἐμπιπτειν con la misma acepción, *i. e.* el acto de intercalar términos (*An. Po.* 84 b 12 ἄν ἐμπιπτοιεν ὄροι), y en las líneas siguientes, las premisas son designadas διαστήματα (*An. Po.* 84 b 14).

3. Consideraciones finales

No se ha reconocido aún qué significación precisa tienen las afinidades terminológicas halladas. Es notable que el empleo esta terminología particular (*hóros*, *diástēma*) resulte apropiado al marco silogístico, y sin embargo no sea empleado por Aristóteles en el tratamiento de las proposiciones independientes²⁷. En lo que aquí nos

24 Si bien las relaciones entre términos en proporciones y en silogismos tienen una naturaleza particular a su especialidad.

25 *Diástēma*, como dijimos, es concebido en la tradición teórica pitagórica como “la razón entre dos números”. SZABÓ, 1978: 107; EINARSON, 1936: 35).

26 De forma representativa, esto se puede notar en el tratado matemático-musical conocido como *Sectio Canonis* cuyos principales contenidos corresponden al estado de teorización harmónica del siglo IV a.C. (SMITH, 1978: 202). Se atribuyó a Euclides, pero la autoría es incierta.

27 EINARSON (1936: 157) intenta explicar por qué las asociaciones matemáticas tomarían apropiada a

ocupa, nos limitamos a afirmar un sentido unitario en el empleo de la terminología referida a términos e intervalos en la silogística: no se trata de asociaciones aisladas, sino de un funcionamiento integrado de los elementos terminológicos afines a los lenguajes de la armónica y la proporción pre-euclídeas.

Bibliografía

- ARISTÓTELES. (1985). *Ética a Nicómaco. Ética Eudemia*. Madrid: Gredos.
- _____. (1994). *Tratados de lógica (Organon) I*. Madrid: Gredos.
- _____. (1995). *Tratados de lógica (Organon) II*. Madrid: Gredos.
- BARKER, A. (2007). *The science of Harmonics in Classical Greece*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BOCHENSKI, I. M. (1961). *A History of Formal Logic*. Indiana: University of Notre Dame Press.
- EUCLIDES. (1991). *Elementos*. 3 vols. Traducción de M.L. Puertas Castaños. Madrid: Gredos.
- _____. (1989). BARKER, A. *Greek Musical Writings II. Harmonic and Accoustic Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- EINARSON, B. (1936). "On Certain Mathematical Terms in Aristotle's Logic". *The American Journal of Philology* 57: 33-44 (Part I); 151-172 (Part II).
- FOWLER, D.; TAISBAK, C. M. (1999). "Did Euclid have two kinds of radius?". *Historia Math.* 26: 361-364.
- HUFFMAN, C. (2005). *Archytas of Tarentum. Pythagorean, Philosopher and Mathematician King*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MIGNUCCI, M. (2007). *Aristotele. Analitici secondi. Organon IV*. Bari: Laterza.
- MUGLER, C. (1958-1959). *Dictionnaire historique de la terminologie géométrique des Grecs*. 2 vols. París: Klincksieck.
- PATZIG, G. (1968). *Aristotle's Theory of Syllogism. A logico-philological study of Book A of the Prior Analytics*. Dordrecht: Reidel Publishing Company.
- ROSS, W. D. (1995). *Aristotle*. New York: Routledge.
- _____. (1949). *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*. Oxford: Oxford University Press.
- SMITH, R. (1978). "The Mathematical Origins of Aristotle's Syllogistic". *Archive for History of Exact Sciences* 10.19.3: 201-209.

esta terminología al interior del marco de la silogística, y no en la consideración independiente de la proposición. Remitimos al autor para este punto.

- SOLMSEN, F. (1941). "The discovery of the syllogism". *The Philosophical Review* 50.4: 410-421.
- _____. (1951). "Aristotle's Syllogism and its Platonic Background". *The Philosophical Review* 60.4: 563-571.
- SZABÓ, A. (1978). *The Beginnings of Greek Mathematics*. Dordrecht: Reidel.
- VEGA, L. (1990). *La trama de la demostración. Los griegos y la razón tejedora de pruebas*. Madrid: Alianza.
- _____. (1999). "Hacer ver, hacer saber. El rigor informal de las pruebas matemáticas clásicas". En: *X Congreso Nacional de Filosofía de la Asociación Filosófica Argentina, Universidad Nacional de Córdoba*, pp. 18-20.

Nazareno Bussanich

Heráclito: Interpretaciones en torno al Fragmento 33

Universidad Nacional de Tres de Febrero

Mediante la comparación de traducciones de fragmentos heraclíteos, nuestra intención es partir del logos, pero tratándolo desde una perspectiva referencial. Una mirada que no estará centrada en el logos mismo, sino en el *conocimiento* que él refiere. Y que solo el hombre sabio podrá alcanzar. Pero dependiendo de la traducción que tomemos del Fr. 33, todo lo que el conocimiento representa en Heráclito, junto a la idea de unidad, podrán tomar caminos drásticamente opuestos.

Se abordarán distintas posturas interpretativas sobre el Fr. 33, conectando cada una de ellas con los Fr. 2, 10, 79, 82-83 y 114. En el intento de formar una unidad sobre el conocimiento y su relación con el hombre y la divinidad. Tendremos por un lado a Marcovich, que en su traducción del Fr. 33 al otorgar primacía a la voluntad de un solo hombre, privilegia la inteligencia particular, entrando en contradicción con otros fragmentos referidos a: la inteligencia, el conocimiento y la unidad. En cambio Eggers Lan, en la neutralidad de su traducción de ἐνὸς, propicia una armonía entre los fragmentos anteriormente citados. En la cual el conocimiento será algo trascendente al hombre, encontrándose en lo Uno, representando la integración del todo en uno y del uno en todo.

Heráclito lleva el logos a un lugar nuevo, articula en varios momentos aspectos «oscuros» al enunciarlo, quedando prácticamente vacíos referenciales en su escritura, dificultando una lectura directa. Tal vez uno de los motivos del vacío, es que nuestra querida palabra [Logos] es capaz de adoptar múltiples significados, lo que le permite acoplarse, insertarse en los tan borrosos rincones de la prosa heraclítea. Brindándonos en apariencia un sentido homogéneo para su interpretación. Dejando *ver*, completando, uniendo.

Con lo cual deberemos preguntarnos si ¿el termino Logos descansa naturalmente? o ¿quizás por tratarse de un concepto polivalente, de una naturaleza seductora, lleve a aplicarlo e interpretarlo desmedidamente? Nuestra intención es partir del logos tratándolo desde una perspectiva referencial. Una mirada que no estará centrada en el logos mismo, sino sobre lo que nos deja ver.

Antes de comenzar con la búsqueda señalemos que nuestra postura respecto al Logos corresponderá a una concepción de un «*logos dinámico referencial*». Lo denominamos dinámico porque «logos» no se condensa en una palabra, «But the

λόγος is always at least "verbal expression" and never simply "word." (Minar 1939:326). Por otra parte tomando a Mondolfo: «Ramnoux pone en relación, además del fragmento 1, todos los otros fragmentos heraclíteos donde figuran el *logos*, el *legéin*, los problemas del nombre, del oráculo, de la mentira; y después de este examen concluye que, aun cuando se puede proponer alguna traducción aceptable de la palabra *logos* (como *legón* en francés), es mejor mantener el término *griego para conservar la amplitud de sus significados y la aureola de su misterio*» (Mondolfo 2007:169). Podríamos utilizar una interpretación del *logos* esbozada por Heidegger, que sin duda sería una gran aliada para nuestra postura de detenernos en el *Logos* y orientarnos a lo que él refiere: "El *logos* permite ver, a saber, aquello de que se habla, y lo que permite ver al que habla o a los que hablan unos con otros." (Heidegger 1934: 54). Pero de todas ellas seguiremos la idea de que el *Logos* en Heráclito no es definible, solo puede ser interpretado y de una manera aproximada, según las propiedades lingüísticas que conocemos de él. El *logos* heraclíteo llega a nosotros con variables, diversas lecturas, que a su manera, le quitan el halo de misterio y lo definen.

1. Frente al Telón – Fragmento I

Guthrie: *Aunque este logos [sc, el que voy a describir] existe (o es verdadero) desde siempre, los hombres se muestran incapaces de comprenderlo (1), tanto cuando lo han escuchado, como antes de haberlo escuchado. Porque, aunque todas las cosas acontecen de acuerdo este Logos, los hombres parece como si fueran ignorantes cuando experimentan palabras y cosas tales como las que yo expreso al distinguir cada cosa según su naturaleza y decir como es. Los demás hombres no se dan cuenta de lo que hacen mientras están despiertos, del mismo modo que les pasan inadvertidas cuantas hacen mientras están dormidos.*

Eggers Lan: *Aunque esta razón existe siempre, los hombres se tornan incapaces de comprenderla, tanto antes de oírla como una vez que la han oído. En efecto, aun cuando todo sucede según esta razón, parecen inexpertos al experimentar con palabras y acciones tales como las que yo describo, cuando distingo cada una según la naturaleza y muestro como es; pero a los demás hombres les pasan inadvertidas cuantas cosas hacen despiertos, del mismo modo que les pasan inadvertidas cuantas hacen mientras duermen.*

Marcovich: *De esta Verdad (Logos), por muy real que sea, siempre faltos de comprensión muéstranse los hombres, tanto antes de haberla oído como una vez que la han oído. Porque aun cuando todas las cosas acaecen de conformidad con esta Verdad, compórtense ellos cual si fueran ignorantes cada vez que se ensayen ya sea en el hablar, ya en el obrar; Mientras que yo, por mi parte, explico tales palabras y cosas descomponiendo cada cual según su verdadera constitución, y luego mostrando como es.*

En cuanto a los demás hombres, tan poco se dan cuenta de cuanto están haciendo de despiertos como que olvidan cuanto hacen de dormidos.

No importa si el logos es escuchado o no, el hombre es ignorante (1) frente a él. Esto al no observar y percatarse que la realidad acontece, por un lado según su naturaleza propia, pero por otra parte, aconteciendo según lo expresado por el Logos. Heráclito, a diferencia de aquellos, ha sabido escucharlo siendo así capaz de «distinguir» las cosas según su naturaleza. Resalta de las traducciones del Fr. 1, expuestas al comienzo, que una de ellas difiere del resto al emplear la palabra «descomponer» [Marcovich], frente a «distinguir», utilizada por los demás. «Descomponer» las cosas posee el sonido del fuerte ariete cartesiano, mediante el descomponer cada cuál (una sola cosa a la vez) según su verdadera constitución, nos obliga a aislar la cosa, conozcamos o no la naturaleza de la misma y que la descompongamos. En cambio, al «distinguir» cada cosa según su naturaleza, aunque estemos distinguiendo una cosa singular, la distinción se efectúa en la relación o vínculo de esa cosa y su naturaleza (unidad), frente a la naturaleza de las otras (multiplicidad) cosas. La importancia de distinguir cada cosa según su naturaleza radica en la concepción vincular de la realidad que encontramos al realizarlo. Una cosa no puede ser lo que es fuera del todo, solo dentro de la multiplicidad, una cosa, puede ostentar su naturaleza individual, de unidad. Aquel Uno en Todo y Todo en Uno. Opuestamente a Marcovich que lleva a aislar la cosa en sí misma y no a pensarla en relación con.

Observando otros posicionamientos, Guthrie vincula el Fr. 1 con el Fr. 50 muy acertadamente: «Estos dos fragmentos nos dicen que el Logos es a) algo que uno oye (el significado más corriente), b) lo que regula todos los acontecimientos, un especie de ley universal, c) una existencia independiente de él y dotado de expresión verbal.» (Guthrie 2004: 401). Pero lo que a primera vista resulta una adecuada vinculación, resulta ser un nuevo problema de interpretación en el momento que se concibe y acepta que el Logos *regula todos los acontecimientos* y que posee una *existencia independiente*. Podemos trazar dos caminos con esto último: (1) un logos con entidad propia y (2) un logos expresado por algo. Por ejemplo, el logos será un mensajero (1) que dice como son las cosas por «aquel que las rige» o será (2) «la voz manifestada de aquel que las rige». Por qué planteamos que tanto en 1 y 2 a un logos que refiera a algo más. Solo hay que ver las traducciones citadas anteriormente. Al aludir, en ellas, a la función de logos, a ella se refieren con palabras como: acontecer, suceder y acaecer. Denotando una función descriptiva del logos, no de regente de las cosas. Y si mantenemos lo opuesto, que el logos es regente, estaremos impactando con el Fr. 33. En tal fragmento el *misterio* se desplaza del logos, a aquello que rige las cosas. Lo llamativo es que Heráclito dice con toda claridad que es lo que las rige. Pero esta claridad es parcial, ya que dependiendo de la traducción que tomemos presentaran

una clara referencia «a lo que rige», o nos cambiara abruptamente de escena. Las variaciones se deben a la traducción del pronombre ἐνός, genitivo que puede ser traducido como masculino o como neutro. El fragmento al que nos referimos es el Fr.33: Eggers Lan «Es ley, también, obedecer la voluntad de lo Uno.», Marcovich «También esto es una ley: obedecer la voluntad de un solo /hombre».

2. ἐνός como masculino

Del Fr. 33 presentamos dos traducciones: Marcovich y Eggers Lan. En la traducción del primero, ἐνός es traducido como masculino. En cambio Eggers Lan lo toma como neutro, dando como resultado una lectura del fragmento que varía drásticamente el sentido con respecto a la otra traducción. Si el término logos ha tenido y tiene sus grandes controversias con respecto a su traducción, el Fr. 33 es otro que puede derivar en corrientes interpretativas totalmente disimiles entre sí, e incluso que el fragmento traducido puede entrar en contradicción con otros fragmentos pertenecientes al mismo traductor.

Al seguir la traducción de Marcovich del Fr. 33, en la cual plantea que hay que obedecer la voluntad de un solo hombre, ésta no se condice con el sentido de comunidad o estado común de los hombres que Heráclito plantea y Marcovich traduce: Fr. 2: «Por consiguiente, uno debe seguir lo que es común. Y sin embargo, aunque el Logos es común, viven los mas cual si poseyeran una sabiduría [inteligencia] (o norma/ ético religiosa) particular.»

Aquellos que viven como tuvieran una inteligencia particular, provocan un distanciamiento de los hombres entre sí. En su negación se rechaza la igualdad entre los hombres, pronunciándose superiores a los demás en inteligencia y voluntad, pero a solo uno se obedecerá. Supongamos que se ha de obedecer la voluntad de un solo hombre, al ser el logos común, supone esto que ¿la voluntad posee un status superior al logos común? y que ¿una voluntad ignorante es mejor que el logos escuchado? ¿Debemos obedecer la voluntad de aquel que cree que posee una inteligencia particular más elevada que las de los demás, siendo que éste es un hombre que actúa como si estuviera dormido? O peor aún, que debemos seguir la voluntad de un hombre que actúa dormido sin inteligencia y que una voluntad tal es más apta para seguir que la común a todos aquellos que han escuchado el logos y comprendido el sentido de «comunidad». Lo mismo sucedería con el Fr. 79: «el hombre puede ser llamado niño frente a la divinidad...», y Fr. 82-83 «el más sabio de los hombres en relación con Dios parece un mono, tanto en sabiduría como en belleza...» serían contradictorios al Fr. 33, porque si el hombre es inferior en sabiduría con respecto a la divinidad, seremos sordos con respecto al logos que nos señala los límites del hombre, y que para comprender su lugar en la realidad múltiple debe escuchar y conocer la

sabiduría e inteligencia de la divinidad, superior a la de él y no buscarla en aquellos que caminan en el día del mismo modo que duermen por las noches. El hombre es inferior a la divinidad (Fr. 79 y 82-83), porque es la voluntad de aquella la que rige las cosas, siendo el hombre uno más de los que son regidos. No significa que no ha de seguirse u obedecerse [cierta] la voluntad del hombre, pero de ningún modo ha de seguirse cuando la voluntad es particular, de hacerlo actuaríamos como [un] hombre/s dormido/s. En cambio sobre la base de lo común a de seguirse o confiar, como se plantea en el Fr. 114 «Es necesario que los que *hablan con inteligencia confíen en lo común a todos*, tal como un Estado en su ley, y con mucha mayor confianza aún; en efecto, todas las leyes se nutren de una sola, la divina». El conocimiento implica una ética cívica.

Retomemos el planteo inicial, de obedecer la voluntad de un solo hombre; como plantea la traducción de Marcovich, caería todo el espíritu de comunidad que desarrolla Heráclito en los fragmentos citados anteriormente. El efecto de la lectura de Marcovich del Fr. 33 es el desplazamiento del conocimiento y la ética del actuar cívico común. Atrapan el fragmento dentro de un espectro que busca colocar al hombre, mas correctamente a Un Hombre, en la centralidad. El logos de la divinidad, del Uno, es escucho por un solo hombre, que es capaz de ello, y éste manifiesta la voluntad de la divinidad que somos incapaces de oír. La comunidad muere, la armonía desaparece, se desvanece la unidad en la multiplicidad del Fr.10: (Mondolfo) «Conexiones: enteros y no enteros, convergente divergente, consonante disonante: de todos uno y de uno todos.»

Por último veamos el planteo de Guthrie sobre lo común y la sabiduría, focalizado en el logos, pero lo que interesa mostrar es su mirada sobre lo común: «Puesto que el logos es común, es una virtud captar lo común [Fr. 2] (la voluntad del uno), y una equivocación exigir una sabiduría particular para uno mismo (una voluntad particular que impere sobre el conjunto de lo múltiple)» (Guthrie 2004:401)

3. ἐνὸς como neutro

Anteriormente vimos que se desprende de la traducción de Marcovich del Fr. 33 Ahora trataremos de ubicar las piezas de la misma manera pero partiendo de la lectura que plantea Eggers del mismo fragmento, reiteremos su traducción: «*Es ley, también, obedecer la voluntad de lo Uno.*». Lan interpreta el genitivo ἐνὸς como neutro. Esta elección lo priva de una forma definida, cerrada. ¿Qué podemos desprender de ésta interpretación? Al ser neutro y no poseer una forma definida, en el sentido o referencia de «hombre», como lo toma Marcovich, se lo puede vincular de forma armónica con el Fr. 115 «Un (Ser), el único (Ser verdaderamente) sabio, no admite y admite ser llamado con el nombre de Zeus [la divinidad].» Así «lo Uno» es otra forma

de decir «lo divino - Zeus», cuya voluntad debemos obedecer y que es expresada mediante un logos común a todos. Llegar a la divinidad, al conocimiento de ella, al conocimiento mismo que es común a todos los hombres. Accesible mediante el logos. Pero, al plantear la voluntad de lo Uno, estamos obligados a conducirnos al Fr. 10, con nuestro pensamiento fijo en poder escudriñar que manda dicha voluntad: «Conexiones: [Marcovich] cosas enteras y las no-enteras (partes ?), lo convergente y lo divergente, lo unísono y lo desentonado, (etc.). (Asimismo) de cada cosa (es posible formar una) unidad (1), y de (esta) unidad todas las cosas (consisten).»

Tomemos las últimas dos líneas del fragmento. Si de cada cosa es posible formar una unidad, vamos a obtener tantas unidades como cosas hay. Y si de la unidad que se forma de una cosa consisten todas las demás, obtenemos que de todas las múltiples unidades consisten¹ las cosas y no de una sola Unidad. La interpretación de Marcovich vuelve a contradecir el aspecto de lo común y de unidad. En cambio si tomamos la traducción de Mondolfo, la cuestión vira y se toma un camino más estable: «[Mondolfo] Conexiones: enteros y no enteros, convergente divergente, consonante disonante: de todos uno y de uno todos. » En su interpretación si consideramos que las cosas consisten (nos permitimos nosotros utilizar la expresión «consisten», Mondolfo no la utiliza), las cosas consistirán de esa Unidad (una) y no de múltiples unidades. Y tomándolo en su totalidad el Fr. 10 plantea una conexión entre opuestos. Cada cosa tiene la posibilidad de tener un opuesto. Y sobre ellos, que constituyen la multiplicidad de lo real, es necesariamente que impere la guerra y la discordia, Fr. 80: [Marcovich] «Hay que saber: Que la guerra es común, que la discordia es justicia, y que todo acontece por discordia y necesidad.»

Que se pueda formar la unidad de todos los opuestos es por la voluntad del Uno, de la divinidad, que es ley seguir para el hombre, que se menciona en el Fr. 33. Es el modo de gobernar del Uno, concordando con el Fr. 41: Marcovich: «En una sola cosa consiste la sabiduría (humana) [1]: en llegar a conocer la Inteligencia que gobierna (timonea) todas las cosas por todas las vías». En éste fragmento podemos leer que el hombre sabio es aquel que logra conocer la inteligencia, que es trascendente a él, Si Marcovich hubiera considerado que la inteligencia que gobierna todas las cosas es la inteligencia humana; pensando en su traducción del Fr. 33, lo hubiera colocado entre paréntesis, de la manera en que lo coloca en la oración anterior [1] del fragmento. Por lo tanto la inteligencia a conocer y que gobierna y rige todas las cosas es la divina, la de lo Uno. Lo que él garantiza es la medida, el balance y equilibrio entre el conjunto de

1 Tengamos en cuenta que si algo consiste de otra cosa está implícita una subordinación de esta con aquella, Algo predomina sobre otro. Se verá que en Heráclito no se trata de que algo predomine sino que algo este en permanente conflicto con otro.

opuestos, la armonía entre ellos. Pero no para garantizar una paz, sino para garantizar la guerra perpetua entre los opuestos, la discordia permanente. Significa que los pares de opuestos, en su lucha, no aventajan a su contrario y que permanecen en la justa tensión para no romper el balance natural. La lira, solamente en la tensión ideal puede producir bellos sonidos. «El cese de la contienda significaría la destrucción del cosmos (Guthrie 2004:412)».

Aunque en un comienzo se haya partido y observado la cuestión del logos, nos vimos dirigimos, en nuestro análisis a un desarrollo del Uno o de la unidad. Pero sería incorrecto afirmar o proponer tan que la filosofía heraclitea se desenvuelve en una enología, del mismo modo que negar la importancia de lo Uno en su pensamiento. En Heráclito lo Uno será garante de que las cosas sean lo que son, una constante *expresión de poder*. Aquí es donde la postura, el conocimiento, de Heráclito será la de una amalgama y unidad entre todos los componentes de la realidad. Las cosas, sin la presencia de lo Uno, buscaran prevalecer sobre su contrario, al hacerlo el opuesto dejara de existir siendo devorado por el otro par. La naturaleza, desequilibrada, colapsaría. Lo Uno atraviesa toda la realidad, la abraza y contiene bajo su voluntad, equilibra, no anula las expresiones de poder, sino que le da estabilidad y las mantiene en perpetua discordia. Ya que de haber paz, las fuerzas de los opuestos tenderían hacia el mismo lugar, anulándose la oposición y la diferencia entre ambos, rompiéndose la armonía. El conocimiento será saber el justo límite en las relaciones donde se manifiestan las expresiones de poder de las cosas. Ser capaces de tensar lo suficiente la lira para tomar de ella armoniosos sonidos, evitando quebrar su arco o cortar sus cuerdas. Exponer la fuerza, pero sin destruirla ni asimilarla. Comprender que cualquiera de los integrantes fuerza y es forzado. Todos y cada uno sufrimos e imponemos fuerzas, dentro de una unidad eterna y absurda en enfrentamientos. Tal es el conocimiento. Ser eternos amos y esclavos. Comprenderlo y no fracturar su balance es llegar al conocimiento de la voluntad de lo Uno.

Bibliografía

- Bernabé, A. *Fragmentos presocráticos de Tales a Demócrito*. Madrid: Alianza.
- Eggers Lan, C.; Juliá, V.E. *Heráclito: Los límites del alma*. Madrid: Gredos, 2011.
- Guthrie, W.K.C. *Historia de la Filosofía Griega*, I. Madrid: Gredos, 2004.
- Marcovich, M. *Heraclitus*, Mérida: Talleres Gráficos Universitarios.
- Minar, E.L. "The Logos of Heraclitus". *Classical Philology* 34.4 (1939): pp. 323-341.
- Mondolfo, R. *Heráclito: Textos y problemas de su interpretación*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Natacha Bustos

La pasión como síntoma y la *paideía* terapéutica en la Estoa antigua

Universidad Nacional de Rosario

Una de las áreas de la parte ética del sistema filosófico estoico concierne –según algunos filósofos del Pórtico– a las pasiones. Las pasiones son definidas como errores de tipo cognitivo e interpretadas como *enfermedades* del alma que se expresan (dando lugar a una suerte de *sintomatología* de la acción) en los actos viciosos que realiza el *enfermo*; esta interpretación de las pasiones como *patologías* permite postular un *tratamiento* de *curación* o *sanación* del alma. La *paideía* estoica puede desenvolver una función terapéutica en tanto orienta el camino que conduce a la virtud, emblema de un alma saludable; y la conversión consiste, precisamente, en un cambio psicológico abrupto que tiene por resultado una disposición psíquica virtuosa (sana). En el presente trabajo nos interesa dar cuenta, en primer lugar, de la definición de la pasión como *estado* anímico o *estado* afectivo que expresa o se identifica con un error de juicio; en segundo lugar, analizaremos cómo la *paideía* puede ser interpretada en términos de una *terapia cognitiva*, constituyendo un tratamiento de *cura* que involucra la dimensión causal (determinista).

Las referencias a los estados melancólicos o coléricos señalan, en el terreno gnoseológico, que los mismos reciben imágenes que no tienen ninguna correspondencia con los objetos reales y que tales imágenes son, no obstante, producto de la razón (específicamente, productos de la imaginación). Asimismo, Sexto Empírico (*M.* VII 247-248; SVF II 65; LS 40E) refiere a las impresiones verdaderas pero no comprensivas afirmando que éstas son las que experimentan aquellos que están en algún estado *patológico*, tales como la melancolía o el delirio. Al parecer, las *patologías* en cuestión no indicarían la ausencia o falta de racionalidad sino que expresarían una razón *enferma*, o bien, aludirían a una *irracionalidad* que debe interpretarse como una *desobediencia* a la razón, ya que la pasión es –según Zenón–: “un movimiento del alma que es irracional (ἄλογος) y contrario a la naturaleza (παρὰ φύσιν), o un impulso excesivo (ὄρμη πλεονάζουσα)”¹. En este marco teórico cabe introducir el testimonio de

65

1 DL VII 110 (SVF I 205, trad. Boeri). En este sentido, tenemos en cuenta la aclaración realizada por Estobeo (en el marco del comentario a la temática de las pasiones): “[Las expresiones] «irracional» (ἄλογον) y «contrario a la naturaleza» (παρὰ φύσιν) no [se emplean con su significado] común, sino que «irracional» es igual a «desobediente a la razón» (ἀπειθὲς τῷ λόγῳ)” (*Ecl.* II 89; SVF III 389; LS 65A, trad. Boeri).

Galeno:

“Crisipo procura demostrar que las pasiones son ciertos juicios (κρίσεις) de lo racional; Zenón, en cambio, consideraba que las pasiones del alma no son los juicios mismos sino contracciones (συστολάς), exaltaciones (χύσεις), expansiones (έπάψεις) y abatimientos (ταπεινώσεις) que les sobrevienen (ύπολαμβάνουσιν) a tales juicios.” (PHP 292; SVF I 209; parcialmente en SVF III 461, trad. Boeri)

De acuerdo con este reporte, Zenón diferencia dos momentos; en primer lugar se produce el juicio (falso) y luego, la pasión. Crisipo, en cambio, identifica las pasiones con los juicios: “La pasión (πάθος) es una razón perversa e intemperante (πονηρόν και άκόλαστον) que adquiere fuerza y vigor a partir de un juicio malo (φάυλης) y erróneo (διημαρτημένης)”². Independientemente de la diferencia entre ambas formulaciones, consideramos que tanto Zenón como Crisipo están afirmando que las pasiones son errores de tipo cognitivo. Ahora bien, dado que las referencias a la melancolía, la cólera o el delirio han sido dadas en términos de *estados*, es preciso establecer una distinción entre la pasión como estado o *síntoma* y el vicio como disposición o *enfermedad*. Galeno atestigua del siguiente modo lo que habría afirmado Zenón: “el dolor (λύπην) es una opinión o creencia (δόξαν) reciente (πρόσφατον) de que hay presente un mal para uno mismo”³. Si la pasión puede interpretarse a modo de un *síntoma*, la enfermedad podría ser definida, no como la causa de la pasión, sino como su efecto⁴. Es en este punto donde cobra relevancia, tal como lo indica el testimonio citado, la afirmación acerca del dolor como un error de juicio *reciente*. Esta *vivacidad* de la opinión permite señalar que no se trata de una creencia o padecimiento constante; es decir, que puede no haber en juego una disposición viciosa (permanente, estable) sino un estado (transitorio, pasajero). Lo riesgoso de no *tratar* estos estados pasionales radica, precisamente, en que los mismos se fijen y el agente, en definitiva, enferme⁵.

Ahora bien, si –por un lado– la pasión se identifica o es consecuencia de un error cognitivo por el cual el agente realiza una acción contraria a la naturaleza; y si –por otra parte– los estoicos señalan que las acciones incorrectas son iguales, en términos de que parten de una disposición viciosa, deberíamos suponer que la pasión tiene su raíz cognitiva en este tipo de disposición. Sin embargo, la distinción entre la

66

2 Plutarco, VM 3, 441c (SVF I 202; III 459; LS 61B, trad. Boeri). Cf. DL VII 111 (SVF III 456).

3 Galeno, PHP IV 7 p. 416 K, p. 391 Mü. (SVF I 212, trad. Boeri). Cf. Cicerón, Tusc. III 75; SVF I 212.

4 Cf. Bréhier (1910: 257).

5 Cf. Séneca, Ep. 75, 12; Cicerón, Tusc. IV 32 (SVF III 430).

pasión como un movimiento excesivo o violento del alma, como un estado anímico, y la disposición viciosa, posibilita brindar mayor fundamento teórico a la figura del proficiente (*i. e.*, quien progresa) y, simultáneamente, al progreso moral, en tanto proceso de formación filosófica. Cabe, en este sentido, tener presente uno de los pasajes de Séneca (*Ep.* 75, 8-15 con omisiones) en el cual se establece una jerarquía entre quienes progresan: *i*) en primer lugar están quienes se ubican en las cercanías de la sabiduría, y ya no pueden *retroceder*; *ii*) en segundo lugar están quienes renunciaron a los males más grandes del alma y a las pasiones pero, dado que aún no poseen la seguridad suficiente, pueden recaer en los mismos; *iii*) en tercer lugar se ubican quienes están fuera de muchos y grandes vicios, pero no de todos (quienes, por ejemplo, se han deshecho de la avaricia pero aún sienten ira).

De acuerdo con esta clasificación, la cercanía respecto de la sabiduría se establece en función de cuánto y con cuánta estabilidad el discípulo ha podido deshacerse de las pasiones y de los vicios. En esto mismo consiste la tarea del discípulo: en ir disminuyendo la cantidad de acciones erróneas; o bien, en términos cognitivos, en asentir con la mayor frecuencia posible a impresiones comprensivas. Esta suerte de *entrenamiento cognitivo* implicaría asimismo que el proficiente realice (cada vez con mayor eficacia) un buen uso de los denominados *indiferentes* y, por tanto, lleve a cabo una buena *selección*. De hecho, hay en juego en el caso de las pasiones un error respecto del valor selectivo:

“Afirman que la pasión es un impulso excesivo (*ὄρμην πλεονάζουσιν*) y desobediente a la razón selectiva (*ἀπειθή τῷ αἰροῦντι λόγῳ*), o un movimiento irracional del alma que es contrario a la naturaleza (y todas las pasiones son propias de la facultad conductora del alma), por lo cual también toda excitación (*πτοίαν*) es pasión y, a su vez, toda pasión es excitación.” (Estobeo, *Ecl.* II 88; SVF III 378; parcialmente en SVF I 206; LS 65A, trad. Boeri)

Precisamente, es a partir del frecuente y reiterado error en la selección que puede la pasión devenir enfermedad; esto es, cuando el agente cree, por citar uno de los ejemplos brindados por Diógenes Laercio (VII 115; SVF III 422), que la fama o el placer son elegibles en tanto portarían valor respecto del logro de una vida (en rigor: de un modo de vida) acorde con la naturaleza. Ahora bien, la cuestión *patológica* se establece, fundamentalmente, no por considerar que –citando otro de los ejemplos– la riqueza es un bien, sino por creer que la riqueza es el mayor de los bienes y suponer, en consecuencia, que una vida sin riquezas carecería de sentido⁶. En este punto

6 Cf. Galeno, *PHP* IV 5 (144) p. 368 M. (SVF III 480; parcialmente en LS 65L).

podríamos hallar una de las claves que permiten interpretar la pasión como un impulso *excesivo*; habría (sumado al error de juicio, o bien, *agravando* este error) algo de *exceso*, un *plus* de valor respecto de cosas que naturalmente carecen del mismo⁷.

Teniendo en cuenta esta serie de definiciones, el interés de la *paideía* estoica residirá (a diferencia del *justo medio* aristotélico) en la eliminación de las pasiones, las cuales no son ni naturales, ni espontáneas⁸; la metodología que permitirá tal eliminación será, precisamente, la que forma parte del proceso educativo: la educación filosófica. En este sentido, los filósofos del Pórtico (fundamentalmente, Crisipo) propondrán como única *terapia* que permite lograr el objetivo señalado el examen de los juicios propios; el tratamiento de *cura* involucrará, de este modo, la dimensión causal (determinista) en términos de aquello que está en poder del discípulo. Carecemos, lamentablemente, de testimonios que indiquen de manera precisa cómo la Estoa antigua habría elaborado una *terapéutica de las pasiones*⁹; sin embargo, la base de esta terapéutica residiría en la referencia a las pasiones como aquello que está *en nuestro poder*:

“piensan que todas las perturbaciones (*perturbationes*) se hacen por efecto del juicio (*iudicio*) y de la opinión (*opinione*); y así, las definen con mayor precisión para que se entienda no sólo en qué grado son viciosas, sino también en qué grado se hallan en nuestro poder (*in nostra potestate*).” (Cicerón, *Tusc.* IV 14; SVF III 380, trad. Pimentel Álvarez ligeramente modificada)

Ateniéndonos al testimonio de Cicerón, Cleantes habría sostenido (siendo coherente con el intelectualismo ético) que el deber del terapeuta (*officium consolantis*) consistía en demostrar a quien se encontraba afligido que aquello que lo afligía no constituía, en verdad, un mal¹⁰. Desde esta perspectiva, sería la trasmisión de los principios filosóficos la que permitiría un cambio en las creencias y en los juicios de quien transita un estado pasional, posibilitando que el agente reconozca el verdadero bien, y actúe en consecuencia. Crisipo, en cambio, habría concebido la terapia filosófica explícitamente como una *medicina* para las pasiones, pero atendiendo asimismo al valor que el agente asigna al deber o a las acciones debidas:

7 Estobeo, *Ecl.* II 93 (SVF III 421).

8 Cf. Cicerón, *Fin.* III, 35 (SVF III 381); Lactancio, *Div. inst.* VI 14 (SVF III 444).

9 Cf. Galeno, *Loc. aff.* III 1, K. VII 138 (SVF III 457); *PHP* V 7 (175) p. 477 M. (SVF III 461); *PHP* V 6 (171) p. 459 M. (SVF III 458).

10 Cf. Cicerón, *Tusc.* III 76 (SVF I 576).

“Crisipo, por su parte, piensa que lo principal en el hecho de consolar (*consolando*) consiste en arrancar (*detrahere*) del alma del que está afligido (*maerenti*) la opinión de que está cumpliendo con un deber justo (*iusto*) y merecido (*debito*).” (Cicerón, *Tusc.* III 76; SVF III 486, trad. Campos Daroca-Nava Contreras)

En el libro *Terapéutico* Crisipo habría señalado que la eficacia del tratamiento reside, al menos parcialmente, en que el terapeuta ejerza su tarea con fines de erradicar la pasión en quien la padece, aun cuando dicho fin implique la aceptación de doctrinas y argumentos que el terapeuta no considera válidos o verdaderos (es decir, aun cuando estas doctrinas y argumentos no respondan al dogma filosófico)¹¹. La metodología sostenida por Crisipo supone, en términos pedagógicos, que el discípulo debe en primer lugar *saber* que la pasión es un juicio erróneo que lo conduce a realizar actos incorrectos. Esta prioridad metodológica implicaría la posibilidad de que el discípulo inicie su terapia filosófica de las pasiones sin que esto suponga (en principio y transitoriamente) la aceptación de los principios filosóficos en su totalidad. La suerte de *concesión* que expresaría la terapia crisipea podría *aplicarse* tanto a discípulos que hayan recibido algún tipo de formación filosófica distinta a la estoica como a individuos que no necesariamente tuvieron una educación filosófica y es preciso que revisen sus creencias sobre el *sentido del deber*.

El camino de *sanación* del alma supondría la revisión de las creencias y juicios propios ya que, según lo afirma Cicerón (en el testimonio citado con anterioridad), las pasiones se encuentran en nuestro poder. Si las pasiones *dependen de nuestra disposición psíquica*, debemos revisar nuestras creencias y expulsar las falsas opiniones que conducen a la enfermedad; no se trata sólo de ocuparse del síntoma sino de arrancar el vicio de raíz¹². La pasión entendida como *padecimiento* físico y psicológico permite remitir a las analogías médicas, en tanto el tratamiento filosófico se establece en términos de una *cura del alma*: de igual modo que la medicina se ocupa de curar los cuerpos, la filosofía es –de acuerdo con lo que habría afirmado Crisipo– la medicina del alma.

“No puede ser que haya un arte (τέχνη) para el cuerpo enfermo (τὸ νοσοῦν σῶμά), que llamamos medicina (ιατρικήν), y que no haya un arte para el alma enferma, ni que ésta sea inferior a aquélla en capacidad teórica (θεωρία) y curativa (θεραπεία). Por eso, así como conviene que el médico del cuerpo esté «metido» (ἐντός), para decir un término habitual, en las afecciones físicas que se producen

11 Cf. Orígenes, *Cels.*, I 64 Vol. I p. 117, 16 Kō. (SVF III 474); VIII 51 Vol. II p. 266, 18 Kō. (SVF III 474).

12 Cf. Cicerón, *Tusc.* III 13; Séneca, *Ira* II 13, 1.

y en el tratamiento (θεραπείας) que les es propio, así también le corresponde al médico del alma estar metido, y de la mejor manera, en ambas cosas. Y que las cosas son así puede aprenderlo cualquiera si se establece desde el principio la analogía (ἀναλογία) respecto de estas cosas, pues el parentesco a este respecto, conforme se despliegue, mostrará, según creo, la semejanza de los métodos curativos (τῶν θεραπειῶν ὁμοιότητα), y la analogía mutua entre ambas formas de medicina.” (Galeno, *PHP* V 2, 158 p. 413 Mü.; SVF III 471, trad. Campos Daroca-Nava Contreras)¹³

Las analogías entre las prácticas médicas y filosóficas posibilitan esbozar cuáles habrían sido las ejercitaciones antiguas que tenían como meta la cura del discípulo y la potencial conversión. Si bien existen importantes dificultades textuales para reconstruir tales ejercitaciones en la Estoa antigua, sería posible suponer, teniendo en cuenta los posteriores desarrollos del estoicismo imperial, que los *ejercicios espirituales* formaban parte de la tradición terapéutica del estoicismo antiguo¹⁴. En efecto, nos interesa destacar que algunos de los testimonios que darían cuenta de la *áskesis* se vinculan estrictamente con el objetivo de la *paideía*; es decir, las ejercitaciones en cuestión supondrían el logro de la virtud mediante una transformación psíquico-cognitiva. Entre los pocos testimonios que atestiguan la *áskesis* antigua, cabe mencionar el reporte de Galeno que refiere a la importancia terapéutica que habría asignado Crisipo (en *Sobre las pasiones*) a la *preparación*; dado que lo ejercitado y habitual no puede ocasionar un movimiento pasional, es preciso “«instalarse con antelación» (προενδημεῖν δεῖν) en los hechos (πράγμασι), y considerar lo que no está presente igual que si estuviera presente”¹⁵. Entendiendo que “lo que no se previene hiera con más vehemencia (*quod provisum ante non sit, id ferire vehementius*)”¹⁶, la *paideía*/terapéutica *prepara* al discípulo para los posibles imprevistos y accidentes; en particular, *protege* al proficiente del *dominio* repentino de las pasiones¹⁷ y le permite *conocer* las determinaciones causales que orientan sus cursos de acción. Dado que la pasión no proviene *desde afuera* y es la razón misma transformada en pasión¹⁸, los ejercicios espirituales son de orden cognitivo; esto es, constituyen procesos mentales que tienen por finalidad un cambio total en la disposición psíquica del individuo que los realiza. En otras palabras, si el discípulo es

13 Cf. Cicerón, *Tusc.* III 6.

14 Cf. Hadot (2006: 26-27).

15 Galeno, *PHP* IV 7 p. 392 M. (SVF III 482, trad. Campos Daroca-Nava Contreras).

16 Cicerón, *Tusc.* III 52.

17 Cf. Plutarco, *VM* 7, 446f (SVF III 459; LS 65G).

18 Cf. Séneca, *Ira* I 8, 2-3.

capaz de reconocer las causas que determinaron su accionar, será capaz asimismo de corregir sus acciones erróneas; en este sentido, al transformar la pasión en razón, extirpando las pasiones, se transformará a sí mismo.

Teniendo juicios correctos se llega a la *apatía*, y en este punto tiene peso la idea de que el sabio es impassible (*ἀπαθής*) porque está libre de *caer* (*ἀνέμπτωτον*) en las pasiones¹⁹. Inclusive en el ejercicio pedagógico el sabio no podría contar con la pasión como una suerte de recurso metodológico; es decir, no podría tomarla como un medio que permitiese generar entusiasmo o cierto estímulo en el discípulo. Entendemos, en esta última cuestión que señalaremos sobre la educación/terapéutica, que es la idea de libertad la que sustenta la propuesta de erradicar las pasiones; en efecto, la libertad estoica implica no depender de nada ni de nadie, *no estar bajo el dominio de* (sea este elemento dominante un monarca, un maestro o una pasión). El objetivo de sanar el padecimiento de una pasión supone la posibilidad de reconocer que nuestras acciones dependen de nosotros y que, por tal motivo, pueden definirse (en un contexto determinista) como acciones *libres*. Podríamos decir que la *paideía*, al orientar el camino hacia la conversión, orienta al proficiente y potencial sabio a conocer sus propias determinaciones; en cierta medida, la formación filosófica *libera* en tanto brinda las herramientas que permiten que alguien actúe libremente, sin que esto suponga la ausencia de determinaciones: “el someterse a la filosofía, eso mismo es la libertad (*ipsum philosophiae servire libertas est*)”²⁰. El sabio-educador como modelo y ejemplo de las acciones sin margen de error, actúa libremente, básicamente porque sabe y quiere lo que quiere el *Lógos*. Esta ausencia de conflicto entre la naturaleza individual y la naturaleza universal permite que el sabio se ubique como guía del proficiente, como el único capaz de proponer eficazmente una terapia filosófica que *sana* siempre y cuando el proficiente pueda lograr un conocimiento (transformador) sobre sí.

Bibliografía

- Arnim, von H. (1903-1905). *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Leipzig: Teubner, 4 vols.
- Bréhier, É. (1910). *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, Paris: F. Alcan.
- Cappelletti, Á. J. (1996). *Los estoicos antiguos* (trad. Á. J. Cappelletti). Madrid: Gredos.
- Crisipo de Solos (2006). *Testimonios y fragmentos* (trad. F. J. Campos Daroca y M. Nava Contreras). Madrid: Gredos, 2 tomos.

19 Cf. DL VII 117 (SVF III 448).

20 Séneca, *Ep.* 8, 7.

- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (trad. J. Palacio). Madrid: Siruela.
- Juliá, V., Boeri, M., y Corso, L. (1998). *Las exposiciones antiguas de ética estoica*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Long, A. A., y Sedley, D. N. (1987). *The Hellenistic philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 2 vols.

Santiago Chame

La ontología negativa en el pensamiento aristotélico

Universidad de Buenos Aires

1. Introducción

En este trabajo nos proponemos examinar ciertos pasajes de la obra aristotélica en vistas a delinear una interpretación de lo que creemos es un carácter determinante de su ontología. En sentido estricto, nos referimos a la presencia de un aspecto problemático o irresoluto en el seno de su reflexión sobre el ser. Se trataría, como intentaremos mostrar, de la tensión entre una tendencia de orden afirmativo a la hora de acercarse al problema del ente en general y otra de orden negativo, que haría foco en el carácter sustractivo o indeterminado e indeterminable del ser. En tal sentido debemos primero identificar concretamente esta tensión en el texto para luego contrastarla con pasajes conflictivos que pondrían a prueba nuestra lectura. Por una cuestión de extensión, tomaremos esta ocasión como una oportunidad para comunicar nuestra hipótesis y los argumentos que ofrecemos para sostenerla. Al no tratarse del resultado de un trabajo completo y exhaustivo, dejamos de lado ciertos pasajes del corpus para centrarnos fundamentalmente en *Física I, 2* y *Metafísica IV, 4*. Pretendemos, por tanto, indicar un camino posible de lectura del texto y de la ontología aristotélica. Asimismo, este trabajo se inserta en uno de alcance más amplio cuyo objetivo ulterior es la evaluación de ciertos aspectos de la ontología griega antigua en general.

2. *Física I* y el problema del movimiento. Primeras indicaciones de la tensión entre ontología afirmativa y negativa en el pensamiento de Aristóteles.

En *Física I, 2*, Aristóteles realiza una crítica de lo que en su lectura sería la primera vía del poema de Parménides, la vía del ser. Esto no sólo porque quienes adhieren a la tesis parmenídea niegan la existencia de un principio (ya que al admitir un principio el ser se vería dividido en principio y principiado) sino también, más puntualmente, porque niegan la posibilidad misma de una ciencia física, ya que de su premisa –que Aristóteles resume en la tesis 'el ser es uno'– se sigue la negación del movimiento. Aristóteles deja muy en claro que no compete a una ciencia expedirse acerca de sus principios, pues los supone. Pero no obstante, según el comentarador

Enrico Berti (2008), el Estagirita encuentra en el marco del primer libro de la *Física* una oportunidad inmejorable para expedirse acerca de los principios de la ciencia de la naturaleza, en el marco de la refutación dialéctica de las posiciones de otros filósofos anteriores, particularmente los eleatas. Berti, en tren de abordar la cuestión del uso de la dialéctica en la física, indica que esta se expide acerca de los fenómenos. Pero aclara una ambigüedad presente en el término, ya que por fenómeno se entiende tanto el objeto de la observación, la experiencia (lo que aparece), como las opiniones o *éndoxxa* de los demás filósofos (es decir, lo que parece). En tal sentido, la ciencia física no consistiría tan sólo en la mera derivación de enunciados a partir de la observación, sino también en la contrastación crítica y dialéctica con otras posiciones. Ya aquí se deja entrever el carácter netamente ontológico de la discusión emprendida en la *Física*, ya que la cuestión de los principios tan sólo puede ser abordada de manera dialéctica, por medio de una contrastación con otras posiciones teóricas. Tal situación se replica en *Metafísica* IV, 4, en relación al principio de no contradicción (el principio de todos los principios).

En primer lugar, y en función del argumento de *Física*, I, 2, notamos que no se trata de una 'demostración' en sentido estricto del principio de la física (como sería una demostración por el absurdo, por ejemplo). Para Aristóteles, esta difícil cuestión tan sólo quedará saldada si, al evaluar las distintas opciones teóricas se logra refutarlas y se extrae una sola posibilidad, la correcta o verdadera. En este contexto, Aristóteles analiza los términos 'ser' y 'uno' de la premisa parmenídea ('el ser es uno'), demostrando que no se puede tratar de términos unívocos como pretende Parménides. De este modo, Aristóteles refutaría el monismo de los eleatas, que en su lectura, niega el movimiento. En función del término 'ser', el Estagirita señala que no puede significar unívocamente ni sustancia, ni cualidad o cantidad sin contradecirse o desvirtuarse la unidad. De significar sustancia, implicaría que no tiene propiedades (se trataría de pura *ousía*) cuando el ser parmenídeo las tiene de hecho. De mentar cualidad, el ser sería múltiple pues requiere una sustancia en la cual inherir, ya que no puede existir independientemente. Y de significar cantidad, la situación es análoga ya que requiere un sustrato que afectar. En definitiva, el sentido de 'ser' no es unívoco.

En el caso del término 'uno', tampoco se trata de un término unívoco. Las posibilidades serían que miente un continuo, un indivisible, o que todo comparta una misma definición. En el primer caso, sería múltiple al ser divisible al infinito, en el segundo por no poder tener cualidad ni cantidad y en el tercer caso se violaría el Principio de no contradicción ya que algo que es y algo que no es serían lo mismo por definición, lo cual terminaría igualando a Parménides con Heráclito. No hay sentido unívoco de 'uno' por lo cual su premisa es insostenible, y se torna posible desestimar la negación parmenídea de los principios de la física (es decir, el movimiento). En opinión de Gershenson y Greenberg (1962), este primer argumento partiría de las

propias concepciones aristotélicas, en función de su vocabulario específico y sus tesis acerca de los múltiples sentidos de ser, y contendría un importante elemento polémico y retórico, por lo que la posición parmenídea colapsaría en la aristotélica. De este modo se explica la presencia de un segundo argumento contra los negadores del principio en *Física* I, 3, que parte de las premisas parmenídeas haciendo uso de su vocabulario. No ahondaremos en la existencia o no de un carácter retórico y reduccionista en la primera prueba, la cual quedaría supeditada en alguna medida a la segunda, pero sí diremos que no concordamos con los intérpretes citados en la necesidad de una segunda prueba, que parta de un suelo conceptual eleático, en función de la precariedad de la primera. Acaso podemos preguntarnos qué legitimidad tiene degradar el argumento porque utiliza las categorías aristotélicas, si son justamente las que propone en lugar de las de Parménides. Aristóteles plantea un esquema que, en su opinión, se condice con los fenómenos y por tanto juzga a Parménides desde el aparato conceptual que considera verdadero. En este punto, y en función de nuestros intereses, nos resulta interesante examinar este viraje teórico o categorial para evidenciar el surgimiento de una articulación particular en el pensamiento de Aristóteles del problema de la tensión del ser con el no ser, o del ente y el no-ente.

El caso que hemos observado en la *Física* es especialmente significativo, en tanto nos permite marcar una distancia de Aristóteles frente al pensamiento del ser como manifestación plena de entidad en Parménides. El carácter múltiple del ser conlleva, a nuestro juicio, una situación tensionante entre aspectos afirmativos y negativos en su ontología. En primer lugar, debemos tener en cuenta la consideración del ser en tanto *ousía*, como aquel sentido fundamental del ser que garantiza la coherencia del andamiaje ontológico de Aristóteles. Se trata de un aspecto de su reflexión que pone el énfasis en la presencia y la permanencia.¹ De este modo, se manifiesta en Aristóteles una posición en consonancia con otros modelos ontológicos griegos que privilegian el carácter subsistente y presente del ente, por más que la *ousía* se modifique en relación

1 Presencia como determinación ontoteológica del ser: "De la misma manera que la categoría del sujeto no puede y no ha podido nunca pensarse sin la referencia a la presencia como hupokeímenon o como ousía, etc., el sujeto como consciencia nunca ha podido anunciarse de otra manera que como presencia para sí mismo. El privilegio concedido a la consciencia significa, pues, el privilegio concedido al presente [...] Este privilegio es el éter de la metafísica, el elemento de nuestro pensamiento en tanto que es tomado en la lengua de la metafísica. No se puede delimitar un tal cierre más que solicitando hoy este valor de presencia del que Heidegger ha mostrado que es la determinación ontoteológica del ser [...]" Derrida (1998), pp. 51-52. Esto significa que el ser sólo ha sido comprendido como ente-presente y que por tanto la preeminencia del ente-presente define el elemento mismo del pensamiento filosófico y ordena todo concepto posible de verdad y sentido.

a los accidentes, de los cuales es en cierta medida inseparable. Pero por otro lado, afirmar la multiplicidad de sentidos de ser abre la puerta para reconsiderar los aspectos negativos de su ontología, entendiendo el término "negativo" como contrapuesto a la afirmación de un carácter determinado y absoluto del ser en cuanto tal.² A este respecto podemos destacar los fenómenos del movimiento, en el caso de la física, como principio ontológico estructural de la naturaleza (*phýsis*) y la verdad (*alétheia*) como experiencia antepredicativa³, en estricta correlación necesaria con la aprensión del ente; en ambos casos los fenómenos se dan a sí mismos sus estructuras originarias y últimas. Este darse a sí mismos sus estructuras nos da la pauta del carácter en última instancia sustractivo del ser, que no puede ser asido por una operación meramente racional, como pretendió hacer Parménides, en la lectura de Aristóteles. Justamente, como podemos observar aquí en el caso del movimiento en *Física*, como también veremos en *Metafísica* IV, respecto al Principio de no contradicción, la discusión respecto al carácter último de las determinaciones del ente se aborda de manera oblicua, por medio de una demostración refutativa, que en principio es una noción teórica muy compleja, ya que no está claro su alcance epistemológico u ontológico. Pareciera ser que, fiel a los fenómenos, es preciso extraer

-
- 2 En tal sentido, quedará pendiente la tarea de cuestionar el diagnóstico heideggeriano y post-heideggeriano referido a la pertenencia de la filosofía de Platón y Aristóteles a la 'metafísica de la presencia'. Exhumando sus desarrollos filosóficos por fuera de las tipificaciones propias de la recepción tradicional de ambos pensadores, recuperamos la problematicidad de los conceptos fundamentales de sus filosofías, muchas veces sobreentendidos y dados por definitivos. La puesta en crisis de la metafísica tradicional en el siglo XX pone en jaque consecuentemente la terminología que la tradición interpretativa ha ligado a la matriz conceptual tanto de Platón como de Aristóteles. En este respecto, el aporte de Heidegger consistió, por medio de la puesta en crisis de la metafísica occidental, en liberar los conceptos de la filosofía antigua de exegesis rígidas atadas a un paradigma metafísico específico. En palabras de Mié respecto a la interpretación de la filosofía de Platón, "de esa situación se logró salir sólo cuando los sobreentendidos acerca del platonismo ya poco o nada revelaban sobre la filosofía de Platón, y ello pudo suceder cuando la completa tradición metafísica dejó de permanecer incommovible (...) Los conceptos platónicos fundamentales ingresaron, entonces, en la crisis que afecta a toda filosofía, cuando la terminología que la tradición interpretativa va fijando sobre ella deja de regir los problemas, las intenciones y las posibilidades propios de esa filosofía", Mié (2004), p. 12. El camino entonces se muestra como una reconstrucción del pensamiento antiguo que exponga las tensiones entre rasgos afirmativos y negativos en el seno de las reflexiones de los distintos filósofos. De ser correcta esta interpretación, que pretendemos desarrollar en un trabajo futuro, podemos señalar que la presencialidad no sería entonces el rasgo determinante de la metafísica griega, al menos en términos excluyentes.
- 3 Respecto a los alcances de la interpretación de *alétheia* por fuera del marco correspondentista usual, recuperamos las diversas lecturas que enfatizan la existencia en Aristóteles de una interpretación del fenómeno o experiencia de la verdad de un orden distinto al de la predicación y la adecuación, es decir, de un orden antepredicativo. Cfr. Vigo (2008).

de los mismos sus estructuras fundamentales, pero siempre hay un espacio de incertidumbre, un hiato insalvable respecto al ser como fuente de donación de los fenómenos y del ente. De este modo notamos esta convivencia de rasgos afirmativos y negativos en la ontología aristotélica que vuelven sumamente interesante la reevaluación de ciertos aspectos de la misma, alejándonos de interpretaciones rígidas que ubican al estagirita como un pensador exclusivamente de la sustancia.

3. El problema del primer principio en *Metafísica IV*, 4. La demostración refutativa y el problema de la relación entre la esencia y el sentido

En la prueba que ofrece Aristóteles respecto del Principio de no contradicción encontramos un caso similar al que hemos visto en *Física*. En el contexto de *Metafísica*, el principio no puede ser demostrado según los criterios de la ciencia primera, pero debe ofrecerse un argumento, una prueba dialéctica para garantizar el objeto de estudio de la metafísica y el conocimiento en sentido propio. Destacamos entonces, en primer lugar, nuevamente la necesidad de recurrir a una prueba refutativa, dialéctica, al momento de demostrar el principio. En este caso también serán abordadas filosofías contrapuestas (con especial énfasis en Protágoras y el relativismo en general), aunque Aristóteles reserva esa tarea para el capítulo V de gama. A propósito es interesante remarcar la intertextualidad existente entre estos pasajes con los que visitamos en *Física*, pues precisamente la causa por la cual los distintos pensadores niegan el principio se encuentra en una incorrecta interpretación de los datos fenoménicos y, más puntualmente, del fenómeno del movimiento. Esto, ya sea que actúen de buena fe o con mera pretensión erística.

Pero es interesante notar que en el capítulo IV, Aristóteles construye un adversario, el negador del principio, al cual tan solo le pide que diga "algo que tenga significado para sí mismo y para el otro" (1006a 20), es decir, que exprese un nombre o combinación de nombres con la fundamental característica de poseer unidad significativa. Por medio de este requisito, el Estagirita fácilmente puede reducir al negador del principio a la auto-refutación. Básicamente, se ve confrontado con dos opciones: o dice algo con sentido para ambos interlocutores (y por tanto acepta la correlación entre nombre y sentido, que a su vez se liga con la esencia, todo esto sustentado sobre la base del Principio de no contradicción) o se ve forzado a permanecer en silencio, un no-hombre. En palabras de Aristóteles, "Un individuo así, en tanto que tal, sería ya como un vegetal"(1006a 15).

La predicación exige, en última instancia, un sujeto determinado con autoidentidad, es decir un ente con una esencia que se expresa correlativamente en un nombre. Pero sin duda esto presenta algunos problemas interpretativos, acerca de cómo abordar correctamente esta correlación. Se trata del importante problema de la

relación entre la esencia y el sentido, es decir los planos ontológico y lingüístico respectivamente. La lectura tradicional, de la cual Aubanque (1966) es un célebre exponente, establece una direccionalidad clara desde la unidad de la forma, la esencia, hacia la definición, a la cual determina, garantizando la unidad de sentido. Pero por otro lado, según Cassin (1989) la relación puede ser concebida de manera inversa, ya que la esencia es asida necesariamente por medio de la definición. Emerge claramente como problemática la naturaleza de esta vinculación, ya que no podemos partir desde la certeza de la *ousía* sin más; pareciera que está necesariamente contaminada por la indeterminación de, no sólo el lenguaje, sino de la materia. El plano del ser parece eludir las categorías del pensamiento y del lenguaje, en última instancia. Este puede ser rodeado, abordado tan sólo de manera oblicua. Es por esto que con Eikeland (2008, p. 334), sostenemos que la ontología aristotélica es, en última instancia, una ontología negativa, donde no existe unidad sustancial o *génos* alguno que determine de manera trascendente la estructura del ser.

4. Conclusión

Con todo, habiendo indicado esta serie de tensiones en el seno de la reflexión aristotélica acerca de los principios, tanto en *Física* como en *Metafísica*, dejamos abierto el camino para profundizar la lectura y desarrollar la naturaleza de esta relación ambivalente entre elementos positivos y negativos en su ontología. Tomando una perspectiva incluso más amplia, encontramos especialmente interesante esta línea hermenéutica ya que nos permite vincular el pensamiento aristotélico con desarrollos contemporáneos que abandonan las concepciones sustantivantes en relación a la ontología para hacer hincapié en el carácter abierto y sustractivo del ser, el cual no puede ser asido por medio de una operación meramente lógico-racional en términos modernos.

Bibliografía

- Aubanque, P. (ed.) (1979), *Études sur la Métaphysique d'Aristote*, Paris, Vrin; "Sobre la noción aristotélica de aporía", trad. cast. en *Lecturas sobre Platón y Aristóteles I*, OPFyL, 2000, 89-101
- Aubanque, P. (1966), *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, Quadrige.
- Berti, E. (2008), *Las razones de Aristóteles*, Buenos Aires, Oinos.
- Boeri, M. (2006), "Aristóteles contra Parménides: el problema del cambio y la posibilidad de una ciencia física", *Tópicos* 30 bis, 45-68.
- Cassin, B. y Nancy, M. (1989), *La decisión del sentido. El libro Gamma de la Metafísica*

- d'Aristote, introduction, texte, traduction et commentaraire*, Paris, Vrin.
- Cherniss, H. (1935), *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore, Hopkins U.P.
- Derrida, J. (1998), «La Différance», en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra.
- Eikeland, O. (2008), *The ways of Aristotle: Aristotelian Phronesis, Aristotelian Philosophy of Dialogue, and Action Research*, Peter Lang AG,.
- Gershenson, D. y Greenberg, D. (1962), "Aristotle Confronts the Eleatics: Two Arguments on "The One", *Phronesis* 7, 137-151.
- Heidegger, M. (2005), *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). Natorp Bericht*, en Gesamtausgabe, 62, "Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik (SS 1922)", Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann; trad. de Escudero, J. (2002), Madrid, Trotta.
- Heidegger, M. (1976), *Logik. Die Frage nach der Wahrheit (WS 1925/26)*, editado por W. Biemel; trad. Ciria, A. (2004), *Lógica. La pregunta por la verdad*. Madrid, Alianza.
- Mié, F. (2004), *Dialéctica, predicación y metafísica en Platón*, Córdoba, Ediciones del Copista.
- Ross, W.D. (1948), Aristotle, *Metaphysics*, 2 vols., Oxford, Oxford University Press.
- Ross, W.D. (1956), Aristotle, *Physica*, Oxford, Clarendon Press.
- Vigo, A.G. (2008), *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*, Buenos Aires, Biblos.

Daniel Cignetti

El carácter indirecto del conocimiento en Heráclito de Éfeso

Universidad Nacional de Río Cuarto / Universidad Nacional de Córdoba

A lo largo del presente trabajo abordaremos la problemática del conocimiento en el pensador jónico Heráclito de Éfeso. Primariamente puntualizaremos las cuestiones generales respecto a la temática para luego adentrarnos en el particular de la relación de los sentidos –principalmente, la visión y la audición– con el conocimiento. Creemos necesario detenernos en el papel de los sentidos en el proceso cognoscitivo, ya que estos nos podrían dar una clave de interpretación del pensamiento del efesio. Clave que se signaría por la relación indirecta, o mediada, entre lo que se conoce y el individuo que lo conoce.

1. El conocimiento para Heráclito

La posibilidad de la adquisición del conocimiento en Heráclito es un tema discutido largamente a través de la historia, y donde ha predominado la interpretación de tener un carácter elitista, es decir, de posibilidad para unos pocos. Pero como se refleja en el fragmento 113, “Común es a todos el pensar”, creemos que se puede interpretar la adquisición del conocimiento como un proceso que no se reduce a unos pocos, sino que, teniendo en cuenta cómo se adquiere el conocimiento de *lo sabio*, podemos decir que dicho acceso al conocimiento se ve reducido por errores propios de los hombres y no justamente a la naturaleza de dicho conocimiento.

De modo didáctico podemos visualizar el proceso cognoscitivo como un espiral que va desde el *escuchar* la *phýsis* al *escuchar* el *lógos*, pasando por la *escucha* de Heráclito, tal como se afirma en el fragmento 50: “Después de haber escuchado no a mí sino al *lógos*, es sabio reconocer que todo es uno.”². Así, pues, vemos que es necesario partir del conocimiento de la *phýsis* para lograr el conocimiento de la realidad última que es el *lógos*, pero el paso de uno al otro implica la enseñanza de Heráclito.

Pues bien, ¿qué representa la *phýsis* para el efesio? La *φύσις* es tomada en un sentido no del todo delimitado y suscita varias interpretaciones, por ejemplo

1 22 B 113. A lo largo del trabajo se seguirá la numeración de Diels-Kranz (DK) y la traducción de CORNAVACA, R. (2008).

2 22 B 50.

Marcovich la entiende como “la real constitución” o “la constitución de cada cosa” o, como la traduce Eggers Lan criticando la interpretación de Marcovich y retrotrayéndose a Homero, como “Naturaleza” o “modo de ser” en su sentido de unidad que indica el “cómo es”; nosotros interpretaremos el concepto como aquella totalidad de cosas que rodea al individuo y que se presenta a los sentidos como aquello que es “múltiple” (= lo que deviene), pero que es sí misma posee la “unidad” (= el *lógos*).

Habiendo enunciado en forma general la *phýsis* para Heráclito, es necesario puntualizar en qué consiste el escuchar al efesio. Por lo cual, ¿qué nos dice Heráclito de Éfeso? En el pensamiento de este filósofo, entre las múltiples críticas que hace a la sociedad en su conjunto y a distintas personas en particular y a los modos de vida que practican, se puede rastrear un discurso que va dirigido a tomar parte activa en la interpretación de la realidad y dejar de estar *dormidos* en las acciones diarias.³ Justamente a partir de esto último es que vemos que el conocimiento no se presenta como un ámbito para unos pocos, sino que se lo entiende así porque son pocos los que *despiertan* al conocimiento que se da oculto en la realidad, la *phýsis*.⁴ Ahora bien, ¿en qué consiste el estar *despiertos* con relación al conocimiento? La respuesta a este planteo lo vemos principalmente en la afirmación de Heráclito: “En efecto, ya que todas las cosas llegan a ser según el *lógos* este, se asemejan a inexpertos, aunque tengan la experiencia de palabras y obras tales cuales yo estoy exponiendo, *al distinguir cada cosa según naturaleza y declarar cómo es*.”⁵ En esta última afirmación podemos ver que invita a una interpretación holística de la realidad, es decir, “según la naturaleza” (κατὰ φύσιν) y “cómo es” (ὅπως ἔχει); esto es, saber que los datos de la realidad –entiéndase que son tomados por los sentidos– están compuesto por indicios de la *phýsis* y también del *lógos*.

Por último, siendo que Heráclito nos exhorta a estar despiertos atendiendo a la *phýsis* y al *lógos*, ¿a qué se refiere con este último término? Para la resolución de esta pregunta nos parece precisa la puntualización que realiza Marcovich, quien dice: “1) El Logos es una ley *objetiva* que es posible aprender del mundo circundante. [...] 2) La *necesaria consecuencia* lógica de la comprensión del Logos es el llegar a percibir la *unidad* de la multiplicidad del mundo fenoménico. [...] 3) Todas las cosas están conectadas las unas a las otras a causa del *componente común*, o Logos. [...] 4) Tanto la concepción del mundo como la *conducta práctica* de los hombres deben basarse en el

3 “No hay que obrar y hablar como unos que duermen.” (22 B 73)

4 “La naturaleza [según Heráclito] ama ocultarse”. (22 B 123)

5 22 B 1. Las cursivas son nuestras.

Logos universal⁶. De esta lectura podemos sintetizar que el Lógos es la unidad que subyace en el mundo circundante (*phýsis*) y que permite al hombre comprender al Todo (=la multiplicidad), en un sentido holístico, como Uno (= Unidad); a la vez que comprendiendo esta composición del *kósmos* lo puede asumir como Ley constituyente y ética.

2. Los sentidos y el conocimiento

Luego de esta presentación general y sintética de lo que es el conocimiento y los grados que podemos diferenciar, nos cabría preguntar cómo se desarrolla el proceso cognoscitivo en cada estrato, pero en el presente trabajo nos focalizaremos en la primera instancia, la *phýsis*, aunque es necesario hacer referencia a las otras dos instancias en algunos casos.

Ahora bien, ¿qué características tiene el conocimiento de la *phýsis*? ¿Qué la separa del conocimiento del *lógos* siendo que está contenido en ella? ¿Por qué la *phýsis* es y no es el *lógos*, pero el conocerla nos conduce al conocimiento de éste? Por último, ¿cómo conocemos la *phýsis*?

Al hacer referencia al conocimiento de la *phýsis* necesariamente tenemos que aludir a los sentidos, ya que son ellos los que nos traen datos del mundo circundante. Es decir, conocemos la *phýsis* gracias a los sentidos. Pero, ¿qué característica tienen los sentidos? Para esto es necesario tener en cuenta la afirmación de Simondon al respecto: “la cualidad sensible es acogida como percepción, en lugar de ser considerada como subjetiva; es tan real y objetiva, para los jónicos, como la forma o la relación”⁷. A partir de dicha afirmación podemos retomar el planteo y responderlo a partir de la distinción que propone Vieira cuando, interpretando el fragmento 55 del efesio, diferencia a las sensaciones en directas e indirectas, a tal motivo dice: “una justificación posible surge de la diferenciación entre sensaciones directas e indirectas. Una sensación directa sería aquella experimentada por el perceptor frente a la cosa percibida. Por oposición, una sensación indirecta indicaría algún grado de alejamiento entre ellos”⁸. Es decir, los sentidos para los jónicos se presentan como la fuente de sensaciones que tienen carácter objetivo y, en el caso de Heráclito, se puede afirmar que las diferencia en directas e indirectas.⁹ Pues bien, los sentidos que corresponden a

6 MARCOVICH (1978), pp. 80-81. Las traducciones desde el italiano son propias.

7 SIMONDON (2014), p.25.

8 VIEIRA (2014a), pp. 41-42. Las traducciones desde el portugués son propias.

9 Simondon (2014) afirma que: “las grandes corrientes filosóficas de la Antigüedad analizan a su manera la percepción, por su diversidad y por sus propios combates: cada escuela ha elegido, como

dichos conjuntos son, para el primero, el tacto, el gusto y el olfato y, para el segundo, la vista y la audición.

Respecto a las sensaciones directas no nos detendremos aquí ya que responden a contactos directos entre las cosas y el hombre, teniéndose una interpretación de carácter automático, por llamarlo de alguna forma, de los datos obtenidos por los órganos sensorios correspondientes.

Pues bien, haremos hincapié en los que corresponde a las funciones de las sensaciones indirectas. Haciendo un paréntesis enunciaremos cómo se desarrolla la visión y la audición. La visión es la resultante de la acción de la luz con el medio y de allí con el ojo humano, puntualmente en el paso por la retina y su estimulación del nervio óptico y, siendo este último, el que traduce dicha luz en información para el cerebro (según Simondon (2014), dicha información serían la forma y la magnitud). Por lo cual, podemos decir que la luz actúa como mediación entre el mundo circundante y el individuo que lo conoce. En cuanto a la audición podemos afirmar que se presenta como un sentido más complejo, ya que es preciso la producción de una vibración que llega al oído del hombre –que está constituido por el pabellón auditivo, el tímpano y la cadena de los huesecillos concluyendo en un medio líquido-, dichas vibraciones deben pasar por un proceso de impedancia o reducción de los decibeles de las vibraciones, lo que las hace signos comprensibles para el individuo; siendo este proceso de particular importancia para la fonación en el hombre.¹⁰ Así vemos que en el proceso de audición se da un mayor grado de mediación entre la cosa y el individuo que la que se da en la visión, y no sólo se revela el grado de la mediación sino, también, la necesidad que se dé la misma. Por último, y para cerrar paréntesis, presentamos, los datos que se interpretan por la audición, en palabras de Simondon: “Entre los aspectos primarios [...], se encuentra la captación diferencial de las variaciones de intensidad, de altura, de timbre, de localización, efectos ligados todos al movimiento relativo de la fuente y del observador.”¹¹

A partir de esta breve puesta en común de los sentidos, vemos que entre los fragmentos que nos han llegado del efesio podemos percibir un grupo de 7 fragmentos en los que se hace referencia a la visión y a la audición, estos son: para el sentido de la audición, 5 fragmentos (1, 19, 34, 50 y 55), y para el sentido de la visión sólo aparecen 3 fragmentos (46, 55 y 101a).

modelo del verdadero conocimiento, uno de los aspectos principales de la percepción, intentando desarrollarlo hasta sus últimas consecuencias y haciendo emerger de allí una visión coherente del mundo” (p. 19).

¹⁰ Cf. SIMONDON (2014), p. 144.

¹¹ SIMONDON (2014), p. 145.

Comenzando por el sentido de la visión vemos que es un sentido poco referenciado por Heráclito para referirse propiamente al conocimiento, en particular al conocimiento del *lógos*, y desde estos tres fragmentos vemos que las opiniones son variadas, esto es: en 46, pone este sentido en relación con la opinión y la llama engañarse (τὴν ὄρασιν ψεύδεσθαι)¹², en 55, presenta una opinión positiva afirmando que la tiene en mayor estima junto con la audición y el aprendizaje¹³, y en 101a, afirma que “[En efecto,] los ojos son testigos más exactos que los oídos”¹⁴.

En cuando al sentido de la audición vemos que se presenta de forma recurrente en el marco del conocimiento, por lo que creemos que es el sentido de mayor relevancia para el efesio. Testimonio de esto nos lo dan los siguientes fragmentos: en 1, afirma que “los hombres resultan incapaces de entender el *lógos* este que siempre es, tanto antes de haber(lo) escuchado como después de haberlo escuchado por primera vez.”¹⁵; en 19, hace una crítica a los que no saben oír ni hablar¹⁶; en 34, llama la atención sobre el hecho de que aun oyendo lo que es sabio se asemejan a sordos, ya que no comprenden dicho discurso¹⁷; en 50, afirma que es necesario escuchar al *lógos* (τοῦ λόγου ἀκούσαντας) para reconocer lo que es sabio¹⁸; y el fragmento 55 ya lo mencionamos en el párrafo anterior.

Ahora bien, con esto no queremos afirmar que Heráclito estaba preocupado por hacer un análisis fisiológico de los sentidos, sino que atendiendo a su funcionalidad pone de relieve los datos que nos transmiten. En otras palabras, el efesio no niega la participación de los sentidos en el proceso cognoscitivo ni suprime el contenido que de ellos recibimos, es decir, los datos sensibles –que se presentan en los diversos fragmentos con la raíz “μαθ-”. Sino, más bien, lo que intenta indicar es el mal uso, o interpretación que se hacen de ellos. Un ejemplo de esto lo tenemos cuando hace la crítica a Pitágoras donde afirma: “[...] practicó la investigación [ἱστορίην] más que todos los hombres y, después seleccionó estos escritos, se hizo una sabiduría propia [ἑαυτοῦ σοφίην], erudición [πολυμαθίην], artificios maliciosos [κακοτεχνίην]”.¹⁹ Con esto vemos que no crítica el hecho de que el individuo investigue el mundo circundante,

12 Cf. 22 B 46.

13 Cf. 22 B 55.

14 22 B 101a.

15 Cf. 22 B 1. El subrayado es nuestro.

16 Cf. 22 B 19.

17 Cf. 22 B 34.

18 Cf. 22 B 50.

19 22 B 129.

sino que de ello se forme una “sabiduría propia”²⁰ o erudición, siendo esto un “artificio malicioso”. Pues bien, ¿qué característica tiene este “artificio malicioso”? Para responder al interrogante es necesario recurrir al fragmento 40 en el que Heráclito pone en comparación a la erudición [πολυμαθία] y a la inteligencia [γόν], afirmando que la simple posesión de la primera no conlleva por sí a la segunda.²¹

Con esto vemos que la erudición no niega la posibilidad de la inteligencia, pero, entonces, ¿qué particularidad tiene esta inteligencia a la que se refiere el efesio? Lo propio de dicha inteligencia consiste en la interpretación correcta de los datos dados por los sentidos, esto es, tomar la información que nos transmiten los sentidos sobre el devenir de lo múltiple, es decir, las parejas de contrarios que conforman la realidad, o *phýsis*; y a partir de ella, aprehender la unidad que le subyace, es decir, las *conjunciones* o la *armonía contrapuesta*. Esto lo vemos en los fragmentos 10 y 51, respectivamente. En concordancia a esto, Marcovich afirma que: “Heráclito muestra el método mediante el cual se puede llegar al Lógos: analizando correctamente cualquier cosa en sus (dos) partes que las constituye, de la que resultara una suerte de unidad gracias al Lógos universal.”²² Esto nos lleva a considerar que la enseñanza que nos transmite el efesio es justamente el método de comprender la *phýsis* –entiéndase, como los datos que nos transmiten los sentidos son el medio por el cual el individuo puede comprender la unidad que subyace al devenir de lo múltiple-, y esto permite, por medio de la inteligencia, acceder al *lógos*. Y es por ello que, Heráclito, nos dice que “Malos testigos (son) para los hombres los ojos y los oídos de los que tienen almas bárbaras”,²³ es decir, de aquellos que no saben interpretar a los datos de los sentidos como *indicios*²⁴ del *lógos*.

3. A modo de conclusión

Haciendo foco en el grado inferior del proceso cognoscitivo del efesio, hemos llevado adelante una presentación del problema del carácter indirecto o mediado que implícitamente lo recorre. Dicha problemática creemos que tiene una particular relevancia al momento de interpretar no solo lo que respecta al conocimiento, sino cada uno de los ejes de reflexión de Heráclito.

20 Esto se entiende por la distinción que realiza Heráclito entre el conocimiento común y el conocimiento particular, para lo cual véase 22 B 2.

21 Cf. 22 B 40.

22 Cf. MARCOVICH, (1978), pp. 3 - 4.

23 22 B 107.

24 Cf. 22 B 93.

En el caso particular del presente trabajo, vemos que al comprender que el conocimiento está caracterizado por ser un proceso indirecto de adquisición, nos trae a luz por lo menos tres aspectos claves: el primero, que el conocimiento no es para unos pocos, sino que es posible a todos; segundo, que dicho acceso al conocimiento está dado por la correcta interpretación de que el *todo-uno* se presenta al hombre de forma indirecta, por *indicios*, y que sólo el hombre que sepa interpretar esto, tal como lo expone por *indicios* Heráclito, logra ser sabio y no queda perplejo ante cualquier discurso²⁵; y tercero, el hecho de que los sentidos, a pesar de sus deficiencias, son necesarios para lograr el conocimiento del *lógos*.

Bibliografía

- CORNAVACA, R., (2008), *Filósofos Presocráticos. Fragmentos I*, Buenos Aires: Losada.
- MARCOVICH, M., (1978), *Eraclito. Frammenti*, (Innocenti, P., Trad.) Firenze: La nuova Italia.
- SIMONDON, G., (2014), *Curso sobre la percepción (1964 – 1965)*, (Ires, P., Trad.) Buenos Aires: Cactus.
- VIEIRA, C. O., (2014a), *A função das sensações no processo de conhecimento segundo Heráclito. Primeira parte: o uso direto das sensações*, en ARCHAI, n. 12, jan - jun, p. 41-54.

25 Cf. 22 B 87.

María Cecilia Colombani

Cuerpo, dieta y placeres. Hesíodo y los antecedentes de una preocupación dietética

Universidad de Morón / Universidad Nacional de Mar del Plata

“Sí, guárdate de este mes; pues es el más crudo e invernal:
crudo para las bestias y crudo para los hombres”
(*Trabajos y Días*, 557-559).

1. Introducción

El proyecto de la presente comunicación consiste en pensar las características que toma la inquietud ética en Hesíodo, a partir de relevar en su obra las recomendaciones que sugieren una intensa preocupación por lo que podríamos considerar una cuestión dietética inscrita en la manera de vivir.

En este horizonte de preocupación proponemos buscar en Hesíodo un pliegue de lo que constituirá más tarde una preocupación dominante de la Atenas clásica, la reflexión en torno a la dieta como *ethos*. Los objetos de problematización suelen tener una historización, una espesura de construcción histórica que nos lleva a desandar las huellas de esa ficción para recalar en ciertas “versiones” inaugurales de la preocupación, en capas arcaicas de la problematización recortada que van configurando esa historia invisibilizada de la cuestión. Recorrer ese conglomerado de saberes, prácticas y discursos significa relevar la espesura de esa historia que nos muestra, habitualmente, su punto de emergencia pero no su recorrido interno.

Desde esta perspectiva, proponemos, a su vez, establecer algunas líneas de contacto entre Hesíodo y lo que nosotros entendemos como los indicios de una preocupación dietética, y Michel Foucault que indagara, precisamente, el tópico en su intento por efectuar una “genealogía del sujeto del deseo”. Si la *Historia de la Sexualidad* nos marca el rumbo foucaultiano, *Trabajos y Días* resulta el poema emblemático para indagar la preocupación arcaica, por tratarse de un texto volcado hacia la constitución de un sujeto temperante, tópico de fuerte vinculación con una preocupación dietética.

2. La Dietética: la cuestión del régimen

El segundo tomo de esta *Historia de la Sexualidad*, “El uso de los placeres”, de expreso recorrido griego, se articula en cuatro grandes segmentos que constituyen cuatro *topoi* de preocupación en esta tarea de constitución del hombre temperante ya que dan cuenta de cuatro enclaves donde se mide la racionalidad del varón, elemento indispensable en su constitución como tal: la dietética, la económica, la erótica y el verdadero amor, siendo este último enclave un desplazamiento claro al *topos* filosófico como remate de la cuestión.

En la Dietética, Foucault analiza las relaciones de los sujetos con sus propios cuerpos, relaciones inscritas en la economía general de lo que constituye la dieta para los griegos. De allí que el segmento roce cuestiones de orden médico, sellando el maridaje entre filosofía y medicina, antropología y medicina, subjetividad y medicina. Las referencias al *Corpus Hipocraticum* dan cuenta de esta alianza, al tiempo que muestran la red de vinculación con los distintos *topoi* que bordan políticamente la constitución del sujeto.

El modo de preocupación que despliega Michel Foucault lo lleva a comenzar por poner el acento problemático sobre el cuerpo como primera geografía de preocupación. Es como si iniciara el recorrido por una mínima unidad para luego tender puentes hacia el afuera, la casa, la esposa, los sirvientes, los muchachos, la *polis* en su conjunto. La dietética da cuenta de esa inquietud primera. En torno a ella, “La preocupación principal de esta reflexión era definir el uso de los placeres –sus condiciones favorables, su práctica útil, su disminución necesaria – en función de una determinada manera de ocuparse del propio cuerpo. La preocupación era mucho más “dietética” que “terapéutica”: asunto de régimen que buscaba reglamentar una actividad reconocida como importante para la salud”¹.

La palabra griega *diaita* abre precisamente el horizonte de sentido en que se inscribe la problemática. No sólo significa un régimen, sino que nos remite a un concepto más amplio e integrador: modo de vivir, género de vida, método de vida, régimen prescrito, especialmente de alimentación, dieta, vivienda, residencia, con lo cual vemos la integración de un cierto número de elementos que guardan conexión entre sí. Si atendemos al verbo *diaitao*, el horizonte de sentido refuerza el núcleo de problematización que perseguimos. El mismo alude a la noción de conservar la vida, cuidar la salud.

1 Foucault, M., *Historia de la Sexualidad. El uso de los placeres*, p. 92.

Ahora bien, ¿qué interés reviste la dietética en el marco de la reflexión griega y qué vinculaciones guarda con el tema de inquietud de las *tekhnai tou biou*, las artes de la existencia? Es precisamente la dieta, el régimen, una categoría privilegiada a partir de la cual puede pensarse la conducta humana; caracteriza el modo en que se administra la existencia y apunta a reglamentar un conjunto de pautas para la conducta mesurada que hacen de la vida del hombre prudente un modelo de acción.

¿Qué relación hay entre prácticas sociales y modos de subjetivación? La relación con la dieta y, por ende, con el propio cuerpo, es el *topos* a partir del cual se construye un determinado sujeto, surgido históricamente a partir de las prácticas que él mismo elige y se impone. La relación de este sujeto con su propio cuerpo es la bisagra; de allí que su manejo conlleva una dimensión ética, ya que roza la noción de *armonía*. El ajuste, el acuerdo transita por un andarivel sugerente: la armonía cuerpo-alma y sus resonancias en el concepto de salud.

Esta perspectiva abre dos campos semánticos: el dominio médico y el dominio moral. Este doble registro, el de la buena salud y el del buen mantenimiento del alma, nos hace pensar en el más remoto maridaje entre filosofía y medicina y moral y medicina. La resolución del régimen adecuado, su acabado cumplimiento y la ardua tarea del cuidado de uno mismo implican de por sí fuerza y energía moral. El tema de la buena salud no sólo tiene consecuencias en el terreno del cuerpo, como mera contrapartida de la noción de enfermedad; por el contrario, la buena salud habla de la excelencia del alma y de su sabiduría.

Así, *sofia* y *arete*, sabiduría y excelencia, y *sophrosyne* y *areté*, medida y virtud, pasan a ser entonces los fines hacia los cuales se orienta una conducta mesurada. La empresa subjetivante es sin duda una gesta teleológica, encaminada hacia un fin.

En este marco general de reflexión moral se nos impone ver los alcances entre el concepto de cuidado del cuerpo y la noción de medida, *sophrosyne*, porque será precisamente ese concepto el que nos permita relevar las características del camino que lleva a la constitución del varón prudente.

Es esta vida temperante, transida por la racionalidad del hombre que conoce el riesgo de la *hybris*, el esquema de comportamiento que se espera del *strategos*, aquel conductor que, por saber conducir su vida conforme a la excelencia de la medida, será el mejor guardián de la *polis*: aquel que sabe liberarla de la desmesura, conjurar los peligros que sobre ella se yerguen, evitar los desórdenes que pueden conducirla a un estado de *a-nomía*. Puede hacerlo porque antes ha sabido liberarse de sus propias fuerzas irracionales, conjurar los peligros que sobre él se asomaron y evitar los desórdenes que pudieron llevarlo a ser esclavo de sí mismo.

3. Hesíodo. Los rumores de un tiempo otro

3.1. Cuerpo y ciclo estacional

A la luz del marco teórico precedente, proponemos el juego intertextual, enfatizando los resortes de la constitución de sí como hombre justo y virtuoso, en el punto donde la problemática intersecta los asuntos relacionados con el cuerpo, los placeres y las incipientes recomendaciones dietéticas.

La primera diada de observación se da entre el cuerpo y el trabajo. El cuerpo está al servicio del trabajo como fuente de progreso y virtud: “Esta es la ley de los campos para quienes viven cerca del mar y para quienes, en frondosos valles, lejos del ondulado ponto, habitan ricos lugares. Siembra desnudo, ara desnudo y siega desnudo si quieres atender a su tiempo todas las labores de Deméter” (*Trabajos y Días*, 389-393). En primer lugar, una referencia al hábitat como elemento constitutivo del modo de vida; el mar, los valles, los ricos lugares, representan las referencias geográficas donde se inscribe la vida y el trabajo de los hombres. Primer núcleo de preocupación que más tarde un texto canónico de la cuestión dietética como el *Corpus Hipocraticum* retomará como tópico de consideración dominante en los modelos de *bios* y los registros de salud-enfermedad.

En segundo lugar, el cuerpo; el bienestar del cuerpo para cumplir con el dispositivo de trabajo que la ley de los campos impone en una economía de matriz agraria. El cuerpo se erige como la pieza clave en la concreción del trabajo y la recomendación es nítida: su desnudez alude al trabajo en una estación templada o cálida para alejarlo del invierno; se trata de protegerlo como un preciado bien a cuidar.

La recomendación de la protección del cuerpo retorna cuando la exhortación se refiere al tipo de vida fuera del hogar: “No vayas a la fragua ni a la cálida tertulia junto al hogar del herrero durante el invierno, cuando el frío aparta al hombre de las faenas –entonces el hombre diligente puede dar mucha prosperidad a su casa-, no sea que te cojan en la indigencia las dificultades del riguroso invierno y tengas que frotarte el pie hinchado con tu mano enflaquecida” (*Trabajos y Días*, 493-497). En realidad la cita abre otro frente de relación que es la salud como bien a proteger, tópico íntimamente inscrito en una red de preocupación dietética. La estación del año es determinante para la conservación o pérdida de la salud a raíz de los rigores estacionales. Al mismo tiempo parece abrirse una partición entre el adentro y el afuera, en lo interior y lo exterior como elemento a considerar en la preocupación dietética desde la protección del cuerpo. Tiempo de salidas o tiempo de estancias al amparo del calor del *oikos* son las opciones para cuidarse o desprotegerse.

La misma consideración estacional aparece a propósito de los trabajos de otoño, dando cuenta de una relación clave en la economía general de la dieta a seguir: la vinculación cuerpo-legalidad cósmica. El cuerpo como fuerza de trabajo acompaña la regularidad del universo como todo ordenado: “Cuando ya la fuerza del sol picante extinga su sudorosa quemazón, al tiempo que el prepotente Zeus hace caer las últimas lluvias de otoño, el cuerpo humano se vuelve mucho más ágil” (*Trabajos y Días*, 414-417). El cuerpo se transforma en el marco del juego estacional, anudando la relación que mantiene con la ciclicidad cósmica como marco de inscripción de la vida en su conjunto.

No podemos dejar de observar el paralelismo entre el hombre y los animales a la hora de efectuar las recomendaciones climáticas. En realidad parece darse un cierto isomorfismo entre ambas estructuras, comprensible desde la zona común que comparten hombres y animales en relación a su sustrato biológico: “Es entonces cuando los habitantes del bosque con cuernos y sin cuernos escapan rechinando sus dientes por los frondosos bosques y sólo les inquieta esto en su corazón: dónde encontrarán, buscando abrigo, profundas grutas y cuevas pétreas” (*Trabajos y Días*, 529-533). El abrigo constituye, sin duda, un elemento de intersección entre ambos *topoi*; un eje de la consideración dietética de los hombres que buscan el abrigo como forma de sobrevivencia: “Entonces también los mortales, semejantes al de tres pies cuya espalda va encorvada y la cabeza mirando al suelo, semejantes a éste van de un lado al otro tratando de esquivar la blanca nieve” (*Trabajos y Días*, 533-535). La relación con el clima es un tópico nodular del ulterior campo de saber que la sociedad clásica inaugura a través de las reflexiones dietéticas. El clima es, en ese sentido, una bisagra de la constitución del hombre en el plexo de relaciones que guarda con la naturaleza.

La preocupación dietética implica una serie de recomendaciones que roza, incluso, tópicos aparentemente superfluos como la vestimenta. En realidad, la ropa cobra importancia en la medida en que constituye la clave del abrigo y, por ende, de la salud como estado que se apetece: “En ese momento vístete para protección de tu cuerpo, según mis consejos, con un mullido manto y una cálida túnica; teje abundante lana en poca trama” (*Trabajos y Días*, 536-539). No se trata meramente de un consejo vinculado a la ropa estacional. Hay también una percepción de las consecuencias del frío sobre el cuerpo; una imagen de la acción que la crudeza del clima puede acarrear sobre el organismo, tópico dominante de la ulterior asociación clima-organismo que el *Corpus Hipocraticum* recoge con notoria insistencia.: “Envuélvete en ella para que no tiemble el vello ni se te erice poniéndose de punta sobre el cuerpo” (*Trabajos y Días*, 539-541). Sandalias hechas de buey, bien tupidas de pelo por dentro, pieles de cabrito para cubrir la espalda, un gorro de fieltro para protección de las orejas, son algunas de las recomendaciones que hablan del vínculo entre el clima y la vestimenta a fin de proteger partes delicadas del cuerpo, los pies, la espalda, las orejas.

3.2. Cuerpo y trabajo

La relación cuerpo-trabajo aparece en el juego de recomendaciones a propósito de la variedad de labores que el campo y el acompañamiento de los bueyes exigen. Entonces, “Que los siga un hombre fuerte de unos cuarenta años después de desayunar un pan cuarteado de ocho trozos” (*Trabajos y Días*, 441-443). La recomendación recae sobre la tríada cuerpo-trabajo-alimentación como tópico a considerar. La alimentación es un núcleo de preocupación dietética de suma importancia porque implica el mantenimiento de la fuerza de trabajo, *leiv motiv* del poema. Sin una adecuada relación con la dieta alimentaria, no hay posibilidad de conservar intacta la energía que las faenas demandan. La recomendación retorna a propósito de la crudeza invernal: “Reciban los bueyes entonces la mitad y añádase algo más a los hombres de comida” (*Trabajos y Días*, 559-560).

El vínculo cuerpo-trabajo se asocia también con una observación estacional. El clima es un tópico determinante en la economía general de la preocupación dietética porque su influencia es enorme; ya ha rozado las prácticas del vestido y ahora es el turno de las prácticas laborales, en este caso, a propósito de la crudeza del Bóreas: “Anticípate a él y regresa a casa cuando termines el trabajo, no sea que algún día te cubra desde el cielo una nube sombría y deje húmedo tu cuerpo y empapados tus vestidos” (*Trabajos y Días*, 554-556).

Si el Bóreas trae aparejada una serie de consecuencias a partir de su crudeza, otros fenómenos estacionales también ponen al hombre prudente en alerta frente al cuidado de su cuerpo. Si el invierno es duro, el verano no se queda atrás en relación a los hombres, “porque Sirio les abrasa la cabeza y las rodillas, y su piel está reseca por la calina” (*Trabajos y Días*, 587-588). El calor abrasador puede ser tan dañino como el frío más cruel.

En este sentido, el espacio ocupa un lugar fundamental en la reparación del cuerpo y la búsqueda de la sombra es la clave del confort del mismo: “sentado a la sombra, con el corazón harto de comida y la cara vuelta de frente al brioso Céfiro” (*Trabajos y Días*, 593-595).

4. Cuerpo y sexualidad

Hay un pasaje interesante en la búsqueda que venimos realizando porque roza una cuestión clave para toda preocupación dietética. Nos referimos a una brevísima alusión a la sexualidad que viene de la mano de la consideración de la mujer como mal necesario. Conocemos las marcas de lo femenino a partir de la descendencia de Pandora² y hay un punto de intensidad en la caracterización negativa cuando Hesíodo

² Marquardt, P. (1982), p. 288. “*Pandora is made to be an evil (kakón) for men*”. Estamos en presencia de

advierte: “pues nada mejor le depara la suerte al hombre que la buena esposa y, por el contrario nada más terrible que la mala, siempre pegada a la mesa y que, por muy fuerte que sea su marido, le va requemando sin antorcha y le entrega a una vejez prematura” (*Trabajos y Días*, 703-706). Los versos impactan directamente en un núcleo íntimo de la preocupación dietética ya que el horizonte de la sexualidad es un tema de inquietud dominante en la Atenas clásica, que parece tener en este comentario hesiódico un nítido antecedente, sobre todo a partir de a voracidad femenina. Pandora es esa primera mujer, madre de la raza de las mujeres, y cuna de la ruina para los hombres. Como dice Fontenrose, “*the Pandora myth demand that we look upon Pandora as ancestress of living men and as archetype of womankind*”³. El abuso o la mala gestión de los placeres en materia sexual, *chresis ton aphrodision*, determinan la debilidad de quien se expone a una práctica desmedida, tal como de ello parece dar cuenta la referencia a la mujer predadora de la energía sexual del marido. El daño se mide en la inminencia de una vejez prematura, acortando con ello los tiempos de una vida útil y productiva. La idea de consumir al otro evoca la asociación entre sexualidad y *hybris* como un maridaje que encarna cierto peligro⁴. La cuestión no sólo roza una dimensión dietética, vinculado directamente a la tensión salud-enfermedad, juventud-vejez, sino también un horizonte moral, ya que la mujer asociada al mal, es la portadora de este peligro que acecha la virilidad del marido y la prosperidad del *oikos*.⁵

El horizonte de inquietud sexual retorna desde otro andarivel, donde el cuidado de los genitales roza una cuestión oral más que dietética, aunque en un punto son dimensiones que se rozan y que no se excluyen: “No te dejes ver con los genitales manchados de semen dentro de tu casa junto al hogar, sino evítalo” (*Trabajos y Días*, 732-734). La prohibición, comentada por los escoliastas, alude a la mancha que el acto sexual provoca, representada por la pérdida de semen, y que impide acercarse al hogar por tratarse del altar de los dioses y el lugar indicado para sacrificios y libaciones. En realidad está apareciendo una preocupación por el cuerpo desde un lugar diferente al

la valoración negativa de lo femenino que Pandora representa a nivel de Trabajos y días. Idéntica valoración ha tenido, como sabemos, en Teogonía.

- 3 Fontenrose, J. (1974), p. 2
- 4 Michel Foucault en el tomo II de *La Historia de la Sexualidad* se refiere explícitamente a este peligro que acecha detrás de la imprudencia en materia sexual, asociando la práctica no sólo al peligro, sino también al temor que el debilitamiento implica como pérdida del vigor masculino. Lo que Foucault denomina “el esquema eyaculador” se inscribe nítidamente en esa relación peligro-temor-amenaza.
- 5 Sobre este punto, puede consultarse mi libro, *Foucault y lo político*, el apartado III, “Políticas del alma”, donde la cuestión dietética se vincula directamente con los modos de subjetivación, esto es, con las tecnologías que definen ciertos modelos de constitución de la subjetividad.

de los tópicos que hemos tematizado. El cuidado y la medida sobre el cuerpo aparecen asociados, de alguna manera, a la ritualidad que caracteriza al hogar como espacio íntimo.

No obstante, la mención de los escoliastas pone el acento en la asociación del acto con la mancha, lo cual nos retrotrae a los análisis precedentes sobre cierta amenaza intrínseca al acto mismo.

Una nueva recomendación instala el concepto de *kairos*, oportunidad, ocasión, coyuntura favorable, como tópico nodular de la preocupación dietética. En realidad, el concepto ha sobrevolado nuestras reflexiones más allá de su explicitación. Oportunidad del trabajo, del descanso, de la alimentación adecuada, de los espacios y climas favorables, de la sexualidad. En esta oportunidad, los versos impactan sobre un tema que será recurrente en la literatura moral y dietética ulterior: el *kairos* de la procreación: “No engendres tus hijos a la vuelta de un funeral de mal agüero, sino al volver de un banquete de los Inmortales” (*Trabajos y Días*, 735-736). Si bien los versos recogen el fondo religioso que sostiene la trama textual y mental, el tema es capital: un hijo exige un momento oportuno para su concepción porque en ello se juega la descendencia noble y sana. El *Corpus Hipocraticum* recogerá la inquietud en el marco de las recomendaciones empíricas que la incipiente medicina clásica despliega en su saber secularizado.

5. Conclusiones

El trabajo se ha movido en un proyecto arqueológico, tratando de indagar los indicios-vestigios de una inquietud dietética en Hesíodo. Convencidos de que ciertos tópicos de interés del poeta beocio tienen proyecciones sobre los núcleos de interrogación de la ulterior filosofía clásica, fuimos a buscar aquellos elementos que evidencian un antecedente de la preocupación por el régimen o la dieta, entendidos como la adecuación a una racionalidad que supera la mera racionalidad del individuo.

Nuestro proyecto se inscribe en un horizonte de corte antropológico, en el marco de una preocupación *etho poiética* en tanto *poiesis* tendiente a configurar un modelo de *ethos*, transido por la *sophrosyne* como sustento de la inquietud por la administración del trabajo y, en su seno, de la vida como objeto de preocupación existencial.

Propusimos pensar la problemática como un remoto antecedente de lo que luego constituirá la inquietud de sí en el marco de las relaciones del hombre consigo mismo y dentro de la dimensión que toma el tema en la perspectiva de Michel Foucault.

Solamente proponemos un juego de evocaciones; no ignoramos la distancia epocal; no desconocemos las configuraciones mentales que sostienen un pensamiento y otro; no depreciamos la impronta de la filosofía clásica y su inscripción sistemática; pero sí nos arriesgamos a husmear por los rincones de la historia y recalar en el pliegue que Hesíodo representa, en ese sedimento arcaico o en esa primera “versión” para intentar un juego de imágenes que invita a problematizar la cuestión. Recordemos en qué contexto aparece *Trabajos y días* y veremos entonces las características que el trabajo, solidario de la noción de justicia, adquiere. Tal como señala Mercedes Madrid, “El suyo es un ambiente rural y provinciano de campesinos que tienen que trabajar para subsistir y de una ‘clase media’ emergente que busca un reconocimiento y lucha por defenderse de las arbitrariedades e injusticias de los nobles ‘devoradores de regalos’, cuyas sentencias el propio poeta critica tachándolas de ‘torcidas’”⁶.

Es allí donde debemos buscar los vestigios invisibilizados de una gesta que marcó a Occidente en aquello que Michel Foucault denominó “la historia de la espiritualidad”; largo e ingente trabajo del sujeto sobre sí mismo para hacer de su vida un objeto bello y bueno que, en el caso de Hesíodo, reconoce en el trabajo su principal baluarte.

Bibliografía

Fuentes

- HESÍODO. (2000) *Obras y fragmentos*. Gredos, Madrid.
- _____ (2006) *Theogony. Works and Days. Testimonia*. Most, G. W. (editor y traductor). Harvard University Press, Londres.
- LIDDEL, H. G., SCOTT, R. (1996) *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford.
- LIÑARES, L. (2005) Hesíodo *Teogonía, Trabajos y Días*. Edición bilingüe, Losada, Buenos Aires.
- CORPUS HIPOCRATICUM* (2000) Gredos, Madrid.
- VIANELLO DE CÓRDOVA, P. (1978) *Hesíodo Teogonía*. Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- COLOMBANI, M.C. (2005) *Hesíodo. Una introducción crítica*, Santiago Arcos, Buenos Aires.
- _____ (2009) *Foucault y lo político*, Prometeo, Buenos Aires.
- FONTENROSE, J. (1974) “Work, justice, and Hesiod’s five ages”, *Classical Philology* 69.1: 1-16.

6 Madrid, M. (1999), p.81.

FOUCAULT, M. (1993) *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*, Siglo XXI, México.

_____ (1997) *Hermenéutica del sujeto*, Altamira, La Plata.

MADRID, M. (1999) *La Misoginia en Grecia*, Cátedra, Valencia.

MARQUARDT, P. (1982) "Hesiod's ambiguous view of woman", *Classical Philology*, 77.4: 283-291.

Ramón Cornavaca

Belleza, diálogo y conocimiento en el *Hippias Mayor* de Platón

Universidad Nacional de Córdoba

En el marco de este Simposio, y atendiendo al tema central propuesto, me pareció oportuno presentar estas observaciones sobre el *Hippias Mayor*, diálogo que – según consenso general de la crítica- se ubica en las primeras épocas de producción literaria de Platón y que ofrece una buena oportunidad para introducirse en la reflexión sobre el lugar que ocupa la cuestión de la belleza y su relación con el conocimiento según el pensamiento del filósofo ateniense.

El *Hippias* puede considerarse como la obra en la que, por primera vez, se discute explícitamente la noción de la “belleza”; es, por tanto, un hito significativo en la historia de la estética en la Antigüedad. Tal como puede constatarse fácilmente en otros diálogos platónicos, también aquí, en la conversación sostenida por Sócrates y el sofista de Elis, aparecen preguntas que inducen a pensar en un sentido ‘holístico’ temas que estrictamente pertenecerían al campo de la estética pero que ofrecen una estrecha vinculación con planteos más bien éticos o propios de la teoría del conocimiento y la perspectiva ontológica. Por otra parte hay que notar que muchos detalles que se encuentran en el *Hippias* permanecerán presentes en el resto de la obra platónica; para aproximarnos a la concepción estética de Platón, habría que estudiar con mayor precisión en particular las posibles relaciones con el *Simposio*, el *Fedro*, la *República* y el *Filebo* respecto de la noción de belleza.²

Pero el objetivo de esta ponencia es, simplemente, revisar algunos pasajes del diálogo intentando destacar que en él Platón no sólo habría presentado la cuestión de la belleza en forma de un camino cognoscitivo ascendente -en el que cada definición fallida dejaría vislumbrar diversos aspectos que imprescindiblemente han de ser considerados si se quiere llegar a precisar los rasgos definitorios de lo bello- sino también como una invitación al receptor para que éste realice ya, en alguna medida y precisamente por medio de la lectura del diálogo, una cierta “experiencia de lo bello”.

1 Cfr. el muy sintético artículo de H. Westermann dedicado al tema ‘belleza’ (*Schönes/Schönheit*) en HORN (2009:320).

2 La “estricta conexión” que existe entre estos diálogos respecto de la caracterización de la belleza es puesta de relieve por LIMINTA (1998: 189-212).

1. El esquema “ascendente” de la conversación

Más allá del final aporético al que se arriba después del fracaso de los seis intentos de definir qué es “lo bello” –y teniendo en cuenta la función que le cabe a la *aporía* en los diálogos³- parece justificado releer la obra desde una perspectiva “positiva”, tratando de relevar lo que podría aportar cada una de las definiciones, inclusive las tres primeras propuestas por Hippias. Es notable, en efecto, que en las sucesivas refutaciones que Sócrates lleva a cabo después de cada intento de definición se dejan caer oportunamente términos decisivos para la concepción platónica de la filosofía y por tanto –es de suponer- también para su noción de belleza.

Así, por ejemplo, con motivo de la primera definición de Hippias –bello es ‘una doncella bella’ (287 e)- la argumentación de Sócrates muestra lo limitado de esa definición pero simultáneamente parece abrir el camino a otro tipo de consideraciones. En efecto, además de llamar la atención sobre la necesidad de elevarse por encima de la multiplicidad y relatividad de la cosas bellas hacia el *eídos* de la belleza (289 d), el discurso socrático, mediante la cita de dos fragmentos de Heráclito,⁴ invita a mirar hacia una belleza propia del mundo divino, que seguramente ha de ser superior a la del humano tal como una bella muchacha lo es respecto de una yegua, una lira o una ollita bellas.⁵

Del mismo modo la refutación socrática de la segunda propuesta de Hippias –lo bello es el oro (289 e), ya que cuando este material se añade a algo cualquiera lo hace aparecer como bello- es motivo para que se haga mención de “lo adecuado” (*prépon*), una noción que reaparecerá cuando Sócrates comience a brindar sus propias respuestas a la cuestión planteada (293 e).⁶

Pero sin duda son más ricas para nuestro tema las alusiones que encontramos en las refutaciones que Sócrates presenta con motivo de las tres respuestas que él mismo propone. En la primera –es decir, la cuarta si contamos las tres anteriores de Hippias- observamos que en boca de ese enigmático personaje o “tercero anónimo” que, según Sócrates dice, es su vecino o allegado y que lo interroga de modo similar al que lo hace

3 Cfr. ERLER (1987).

4 Fragmentos B 82 y 83.

5 Una alusión a la conveniencia de considerar el ámbito divino puede leerse también en un momento de la refutación de la tercera definición en la que se menciona la vida de los héroes y de los dioses (292 d – 293 a).

6 Es iluminadora la observación de FRIEDLÄNDER (1964:101) al terminar su comentario de las respuestas de Hippias: “El camino hacia lo central-platónico está señalado con una claridad inconfundible”.

él mismo con Hippias, se retoma lo fundamental de la segunda respuesta para pasar al examen de si “lo adecuado en sí” (*auto tò prépon*, 293 e) puede considerarse como definición de lo bello. Además del bastante notable “ascenso cualitativo” en el nivel discursivo que aquí se verifica,⁷ la búsqueda viene a dar en la distinción entre el ‘parecer’ y el ‘ser’, y si bien el *élenkhos* socrático lleva a una nueva aporía, es claro que la mención explícita de estos términos puede leerse como un indicio de la necesidad de incluir los aspectos ontológicos vinculados a ellos para dilucidar la cuestión.

Otro tanto se observa con motivo de la quinta definición: lo bello sería lo útil/provechoso (*tò khrésimon/ophélimon*). Efectivamente, en la refutación de ambas posibilidades que conforman este segundo intento socrático de definición se incluye la referencia al “fin”⁸ y al bien (*agathón*), hasta el punto de llegarse a la conclusión de que lo bello sería la causa⁹ del bien (296 e) y de que el bien vendría a ser una especie de “vástago” de lo bello.¹⁰ Estas afirmaciones, por cierto, no podrán mantenerse, dado que “causa” y “efecto”, o “padre” e “hijo” no pueden identificarse totalmente. Sin embargo, el lector es invitado con ello a pensar en la necesidad de replantear la cuestión de la belleza en estrecha relación con el bien.

Habiendo seguido las huellas de esta suerte de camino ascendente que Platón habría indicado a través de los cinco intentos de definición y de sus respectivas refutaciones, llama la atención que la sexta y última definición –que Sócrates introduce decididamente– sea: “lo que produce placer –*tò hedý*– por medio de la audición y de la vista” (298 a). Más allá del hecho de que así caerían fuera de la definición entidades como las actividades y las leyes bellas (298 b), la propuesta no resulta satisfactoria si se sigue la extensa –y un tanto complicada– argumentación socrática que, curiosamente, viene a dar en el tan difícil y, a la vez, fundamental

99

7 Véase LIMINTA (1998:94 y ss.).

8 Aunque no aparezca explícitamente el término *télos* la noción está suficientemente presente; véase, por ejemplo, 295 d.

9 La noción de ‘causa’ –pero no el término (*aitía/áition*)– era perceptible ya en 294 c.

10 Algo llamativo es la formulación del pasaje 297 b6-7, en el que Sócrates saca la conclusión de lo anteriormente dicho y que será aprobado por Hippias como “bellamente” dicho: ...”y parece (o: existe el riesgo de, *kindyneúei*) que, a partir de lo que encontramos, lo bello está (respecto) del bien en la forma (*en... idéa*) de un padre”. La aparición del verbo *kindyneúo* podría ser una marca de la importancia o de la altura de la cuestión que aquí se avizora (me permito remitir a CORNAVACA, 2013:100-111). Nótese, de paso, que pocos renglones más abajo -297 d3- reaparece la forma del verbo, introduciendo precisamente la “tercera” definición socrática; también en 298 c5 hallamos ‘*kindyneúomen*’ (“corremos el riesgo de haber caído en la misma aporía...”), asociándose Sócrates y Hippias en el “riesgo” del error, y más adelante, en un pasaje especialmente denso y sugerente, dos veces más (300 c5 y 7).

problema de la relación entre la unidad y la dualidad.¹¹

Sin entrar en mayores detalles, parece bastante obvio que la sucesión de las definiciones y sus respectivas refutaciones constituyen una especie de “progreso” en la complejidad de los temas aludidos. En la conversación podría advertirse, entonces, un cierto “ritmo ascendente”, en el sentido de que, a medida de que el diálogo avanza, se irían señalando problemas fundamentales que necesariamente deberían abordarse en orden a alcanzar la definición buscada.

2. El diálogo como propuesta de una “experiencia de belleza”

Ahora bien, según la hipótesis que orienta la presente comunicación Platón habría diseñado este diálogo no sólo en forma de un camino de ascenso cognoscitivo, sino también de manera que aquello acerca de lo que trata la conversación, “aparezca” de algún modo, en el acto mismo del dialogar; en este sentido podríamos entender que el escritor-filósofo está invitando al eventual receptor para que éste realice, durante la lectura de la obra, una cierta “experiencia de lo bello”.¹²

Desde esta perspectiva convendría prestar atención a algunos detalles particularmente significativos en la caracterización de los “personajes” (Sócrates y Hipias) que se brindan en pasajes pertenecientes al marco “escenográfico” del diálogo.

En este contexto es oportuno recordar, por ejemplo, el saludo que inaugura todo el diálogo: “¡Hipias, el bello y sabio!”. La expresión sugiere ya la íntima asociación entre belleza y sabiduría y si se sigue esta línea podría pensarse en que Sócrates, que oculta su sabiduría bajo el disfraz de la ironía, es quien encarna algunos rasgos de la auténtica belleza, de la que Hipias evidentemente está lejos, a pesar de su apariencia bella.¹³ Esta contraposición entre la aparente belleza del sofista y la más oculta del filósofo va reflejándose a lo largo de toda la extensa introducción del diálogo. En el caso de Sócrates, por cierto, no se trata de su aspecto exterior, sino más bien de la cualidad

11 En este punto conviene remitir a la interpretación de LIMINTA (1998:111 y ss.), quien entiende que “la insistencia sobre el tema de lo ‘uno’ y del ‘dos’ reenvía inexorablemente al contenido de lo no escrito, en particular a la relación Bien-Uno, objeto de una de las lecciones centrales” de la Academia (p. 123).

12 De manera análoga podría pensarse que en el *Cármides*, por ejemplo, la conversación misma presentaría una imagen viva de lo que es la *sophrosýne*, o que el *Laques* lo haría respecto de la *andreía*, o que en la conversación de Sócrates con Polo, en el *Gorgias*, se encontraría un modelo de “castigo” filosófico, lo que es precisamente uno de los temas centrales de ese tramo del diálogo.

13 El matiz irónico que predomina en la presentación del personaje ‘Hipias’ fue señalado excelentemente por FRIEDLÄNDER (1964:97-99) quien también destaca que la primera parte del diálogo, antes de que se ingrese en la discusión estricta, roza ya el problema que se va a investigar.

“bella” de sus *lógoi* que demuestran ser muy superiores en el modo de argumentación –es decir, mucho más sabios- que los del sofista.

En la misma dirección apunta la pregunta de Sócrates en 296 a: “¿... por eso la sabiduría es lo más bello de todo, y la ignorancia lo más feo?”. El mismo Hippias reconoce inmediatamente después, que el discurso de Sócrates “ha avanzado de forma muy bella (*pankálos* 296 b), y un poco más adelante, después que Sócrates ha sugerido la relación entre Bien y Belleza, el mismo sofista reconoce: “Bellamente hablas...” (297 b); ante lo cual Sócrates pregunta: “¿Acaso digo también bellamente que ni el padre es hijo, ni el hijo padre?”, pregunta que Hippias asentirá repitiendo el “bellamente, por cierto”.¹⁴

Es de pensar, pues, que al *élenkhos* socrático no sólo le cabe la función de demostrar la inconsistencia de la pretendida sabiduría de Hippias –de allí el resultado aporético de toda la conversación- sino también de ir elevando la mirada hacia el ámbito en donde se hallaría la buscada belleza, y así, en cierto sentido, contribuir a que en el diálogo se dé una suerte de “manifestación” de la belleza. Un indicio de esto se encuentra en un pasaje en el que los interlocutores hacen una acotación respecto del desarrollo mismo del diálogo. Cuando la cuarta definición cae, Sócrates anima a Hippias diciéndole: “Aún tengo la esperanza de que se haga manifiesto –*ekphanésthai* (295 a)- qué es lo bello”. El empleo de este verbo es sugerente. Da la impresión de que la conversación misma, si se realiza de un modo determinada, puede hacer que lo bello “se manifieste”, “aparezca”. No se trataría, simplemente, de que el proceso lógico-discursivo “demuestre” o “defina” la belleza, sino más bien lo que se espera es que se dé una cierta “epifanía” de la belleza por medio del diálogo mismo.¹⁵

A partir de todo esto –y recordando que la sexta definición de lo bello es “lo que produce placer a través del oído y la vista” (298 a)- resulta interesante observar un pasaje que, por cierto, es irrelevante en orden al decurso lógico de la argumentación pero que es atinente para nuestro tema. En medio de la intrincada refutación de esta última definición e inmediatamente después que Sócrates ha adelantado la tesis de que podría existir algo que ni él ni su interlocutor, individualmente considerados, fueran o experimentaran pero que sí lo fueran o experimentaran los dos en conjunto, Hippias –en un estilo característico de la oratoria de los sofistas- pretende a su vez

14 Conviene comparar estos reconocimientos de la “belleza” del discurrir socrático por parte de Hippias, con las evidentemente irónicas afirmaciones de Sócrates sobre la belleza de los discursos de Hippias y su eventual relación con la sabiduría que aparecen en la introducción (282 b, e, 284 a, 285 b, etc.)

15 Otra alusión al motivo del “aparecer” puede verse en 300 c – e, pasaje en el que encontramos cuatro veces la raíz *phan-*.

refutar esa tesis con sus propios razonamientos (300 e – 301 c), y acusa a Sócrates de no observar la totalidad (*tà hóla*) al aislar en el discurso cada cosa (en este caso, lo bello). Ante esta recriminación Sócrates, sin embargo, insiste y pide poder mostrar lo que él pensaba cuando formulaba esa tesis. Hippias desvaloriza la eventual demostración de Sócrates, porque él conoce bien cómo están dispuestos los que se ocupan de esos razonamientos, pero agrega: “Sin embargo, si te es más placentero – *hédion*- habla”. Y Sócrates admite decididamente: “Por cierto que (me) es más placentero – *hédion*-“ (301 d). Es, por cierto, un detalle que –como dijimos- es irrelevante en sí; no habría que olvidar, sin embargo, que se ubica en el contexto de la discusión sobre la sexta definición, es decir, de la belleza entendida como “placer de la vista y el oído”. Cabe pensar, entonces, que Sócrates está experimentando un cierto placer en la tan irónica y en alguna medida infructuosa conversación, pero aún más placentero le resultaría si pudiera explicitar mejor la por ahora muy confusa relación entre la dualidad y la unidad. A partir de este detalle, me parece, puede hacerse un poco más plausible la propuesta de leer todo el diálogo como una invitación al lector para que éste goce, disfrute, experimente un cierto placer que –si está guiado por la palabra del filósofo- puede ser también provechoso (*ophélimon*). Ello no estaría lejos, en última instancia, de lo que sería lo bello según lo que sugiere la discusión sostenida con motivo de la quinta y la sexta definición, aquello que el personaje anónimo formula expresamente en 303 e: “¿Decís, entonces, que lo bello es un placer provechoso?”. La pregunta, por cierto, es un paso más en el camino que lleva a la aporía final, pero también podría ser un indicio respecto del modo como Platón mismo habría concebido su escrito. En otras palabras, el filósofo invitaría a sus lectores a leer “estéticamente” el diálogo.

Bibliografía

- Cornavaca, R. (2013). “Riesgo y diálogo filosófico. Observaciones sobre la semántica de *kíndynos* en algunos pasajes de la obra platónica”. En *Estudios Platónicos IV*. Ed. del Boulevard, Córdoba (pp. 81-112).
- Erler, M. (1987). *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons. Übungsstücke zur Anleitung im philosophischen Denken*. Berlin/New York.
- Friedländer, P. (1964). *Platon*. Band II. W. de Gruyter, Berlin.
- Horn, Chr. – Müller, J. – Söder, J. (2009). *Platon Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Verlag Metzler, Stuttgart.
- Liminta, M. T. (1998). *Il problema della Bellezza in Platone. Analisi e interpretazioni dell “Ippia Maggiore”*. Vita e pensiero, Milano.

Ezequiel Detez

Los *erotikoí lógoi* en el *Fedro* de Platón

Universidad de Buenos Aires

El *Fedro* de Platón posee una estructura particular con diversas partes aparentemente difíciles de conciliar en una unidad articulada. Entre otras cosas, la antinomia “uso de la razón” versus “lo impulsivo” parece llevarnos a una disyunción excluyente. Esta aparente desarticulación en las llamadas partes del diálogo en general (primera parte sobre *éros*, y segunda sobre la retórica) y entre los discursos eróticos en particular, ha sido interpretada de diferentes maneras.

Hay quienes niegan una visión unificada sobre los tres discursos (Nussbaum 1995: cap VII)¹. Otros autores sostienen que hay un tema unificador: la retórica² (Poratti 2010: p. 20). Otro candidato a ser el tema del diálogo es el del “autoconocimiento” (Rowe 1999); (Griswold 1986) de esa manera se exploran los componentes del alma humana y se muestra al filósofo como aquel capaz de dominar esa parte irracional en pos de una realización plena de la vida humana.

Siguiendo la línea de los que ven una unidad propongo una versión distinta capaz de unificar los discursos entre sí mediante una reconsideración y complejización de los elementos anímicos de la *psykhé* humana. El objetivo de este trabajo es mostrar que las distintas partes que tematizan la noción platónica sobre *éros*, los *erotikoí lógoi*, sí conforman una unidad coherente y unificada, donde una sección adelanta nociones que se tratarán de una manera más compleja en el siguiente discurso, e incluso abordando la temática erótica desde diferentes perspectivas (desde el amante, desde el amado) cumpliendo así con los requisitos planteados por Platón sobre todo escrito bien articulado (*Phdr.* 264c). Para ello me valdré del análisis de los términos de ciertos pasajes de la obra de Platón, ubicándolos en dos grupos: Los que resaltan el lado positivo de *éros*, y los que hacen hincapié en su lado negativo.

1 Para Nussbaum los dos primeros corresponden a una concepción temprana de Platón, y el último discurso a un nuevo abordaje sobre los componentes del alma humana, donde abandonaría sus antiguas creencias.

2 El *Fedro* sería, según el autor, una demostración de la enseñanza de esta técnica, siendo los discursos un ejemplo vivo de virtuosismo retórico, y como tales sirven de objeto de análisis para la segunda parte. Los amantes serían, bajo esta perspectiva, el trofeo de la contienda del orador contra su adversario.

1. El discurso lisíaco (*Phdr.* 230e-234c)

El discurso atribuido al logógrafo inicia la temática amorosa con una noción original en contra del sentido común³: conviene devolver los favores sexuales al no amante (*Phdr.* 231 a). En este discurso se ofrece una primera noción de la relación erótica desde una perspectiva en términos de conveniencia para un joven, según la cual es conveniente alejarse del amante y relacionarse con aquellos que sólo buscan el placer corporal, las razones dadas se basan en el presupuesto de la insania en la que se encuentra el amante al actuar bajo el estado de deseo (*epithymía*) y no voluntariamente (*Phdr.* 231 a). Este deseo se contrapone con la capacidad de actuar según la voluntad. ¿Sería capaz de anular la autonomía? Tal vez se sugiere algo más básico, el deseo, en su forma de expresión más primaria, se contrapone a la capacidad de tomar decisiones sensatas.

Sin embargo, a esta altura, parecería que el principal afectado no es quien se encuentre en un estado de deseo de este tipo, sino más bien quienes se relacionen con aquél. La razón del énfasis en este aspecto se debe seguramente al objetivo mismo del discurso, convencer al joven a relacionarse con alguien que sólo busca satisfacción sexual. Por supuesto, para que el discurso sea exitoso, el amante es retratado como alguien incapaz de actuar rectamente, cometiendo muchas torpezas y, por lo tanto, como alguien perjudicial en varios niveles, al punto de estar dispuestos a hacerse odiar por los demás con tal de agradar a sus amados (*Phdr.* 231 c)

“¿Cómo puede ser razonable ceder en semejante asunto a quien padece una desgracia tal, que nadie, siendo experimentado, intentaría desviarla? Pues ellos mismos admiten que están más enfermos (*nosein*) que cuerdos, y que saben que no están en su sano juicio, pero no pueden dominarse” (*Phdr.* 231 c-d)

Hasta allí no se ha ofrecido una definición apropiada sobre *éros* (ni la habrá en este discurso), pero se pueden recoger ciertos términos que nos aproximen a una primera definición: Padecimiento, y enfermedad, falta de dominio, son algunos de los términos que el texto ofrece.

Estos términos hacen hincapié en el lado destructivo de *éros*: Alguien incapaz de controlarse, que se encuentra afectado cual enfermo es alguien vulnerable y peligroso, no sólo para los demás, sino hasta para sí mismo. Siguiendo esta lógica, no es conveniente relacionarse con semejantes sujetos, el muchachito, quien desea

3 Esta afirmación intenta convencer al joven para que acceda a los favores sexuales de quien le solicita, pero además funciona como una demostración de los dotes retóricos de Lisias, uno de los grandes representantes de la oratoria, especialmente la forense.

realizarse en un futuro cercano en la vida política, podría resultar objeto de desestima al ser expuesto en público por los descuidos del amante:

“Y si temes las convenciones, y que si la gente se entera te resulte oprobioso, es probable que los enamorados, que se creen tan envidiables para los demás como a ellos mismos les parece que son, estén convencidos que se hable del asunto y se vanaglorien mostrando ante todo el mundo en que no se han fatigado inútilmente. (*Phdr.* 232 a)

La afección vergonzosa, causada por el desprestigio ante el público, perjudicaría principalmente al joven, ya que su futuro político se vería desprestigiado. Pero el amante, por el contrario, se sentiría envidiable por estar junto a su amado. Puede que su creencia sea errónea o infundada, pero en lo que a este amante respecta, no es una pena, sino un orgullo esta situación. El discurso lisíaco intenta, por último, mostrar cómo los celos del amante, pueden perjudicar al amado al enemistarlo con los demás, para no sentirse superados frente a otros (*Phdr.* 232 c).

De lo dicho hasta aquí se sigue que la mayor crítica contra *éros*, entendido como pasión amorosa, es que no brinda el poder de discriminar entre lo más conveniente y lo inmediato, convirtiendo al amante en una persona enferma, celosa e imprudente. Sin embargo se descubren, sin quererlo, beneficios que recaen sobre el amante: siente orgullo, y es capaz de pelear por su amado contra viento y marea, incluso contra sus propios familiares. Esta caracterización del amante releva el lado positivo del amante, y puede pensarse que hay una referencia implícita de la parte irascible, *thymoeidés*. Con todo, queda claro que el deseo sexual impulsivo, guiado por *éros*, se opone a la capacidad de deliberar rectamente. El abordaje de la temática erótica toca de manera tangencial al amante: sólo se lo describe para poner en evidencia las consecuencias negativas que acarrea para un amado.

En este discurso no hay una definición sistemática sobre *éros*, pero se adelanta la oposición entre lo impulsivo y lo racional, que será retomado en el primer discurso de Sócrates, al introducir lo *epithymetikón* como una de las dos tendencias que nos gobiernan, conectando así este discurso con el que sigue.

2. El primer discurso socrático (*Phdr.* 237b-241d)

Finalizado el discurso de Lisias, Fedro le pregunta a Sócrates qué opina de lo que acaba de escuchar (*Phdr.* 234 c-9). Sócrates, con un tono irónico (*Phdr.* 235 d), responde que si bien él no sabe sobre asuntos amorosos, sí puede criticar al discurso en tanto que no expresa de manera adecuada (*Phdr.* 235 a). Lo primero en ser puesto en cuestión es que, quien solicita los favores del muchachito, sí es en realidad un amante

que para lograr su objetivo oculta sus intenciones, proponiéndole un intercambio más “conveniente”⁴ (*Phdr.* 237 b).

Dejado en claro la verdadera motivación de quien busca el encuentro con el jovencito, procede Sócrates a un punto crucial que retoma las viejas discusiones de los diálogos de juventud, conocer aquello sobre lo que se delibera⁵ (*Phdr.* 237 c). El discurso lisíaco carece de una definición, el de Sócrates, la hace manifiesta como punto de partida de la discusión llevada a cabo: *Éros* es una clase de deseo (*Phdr.* 237 d). En breve se anuncia que hay dos principios/tendencias que nos gobiernan y conducen: un deseo connatural de placeres y una opinión adquirida que tiende hacia lo mejor (*Phdr.* 237 d 11-13). Estas partes integrales a veces funcionan en conjunto, pero a veces domina una o la otra. Cuando la que domina es la opinión adquirida, se le da el nombre de templanza. Cuando la que domina es el deseo de placer, se lo denomina intemperancia (*Phdr.* 238 a 1-3). *Éros* es apetito de goce por la belleza corporal, es la fuerza (*rhomé*) que la empuja atropelladamente a su objeto de deseo. Una vez dada la definición que se buscaba, se procede a extraer las consecuencias negativas para el joven que se relacione con alguien dominado por *éros*, tanto en lo que se refiere al cuerpo, a su alma, su entorno social, etc. (*Phdr.* 238 e- 241 d).

Hasta aquí, las diferencias entre el discurso de Lisias y el primero de Sócrates no son tan grandes. Ambos apuntan, aunque de diferente manera, a que el dominio de *éros* es una mala guía para nuestras acciones: en el caso del discurso lisíaco, *éros* es entendido como una enfermedad, un padecimiento que afecta la capacidad de discernir y actuar de manera sensata. Es por ello que lo más conveniente es no relacionarse con alguien que tenga semejante mal. El discurso socrático, en cambio, define a *éros* dentro de uno de los principios que nos gobiernan. Esta fuerza desmesurada es peligrosa tanto para quien la padece, como para quien se relacione con él. Este discurso aclara y retoma al anterior: *éros* no es sólo deseo, sino que forma parte de uno de los principios dominantes que nos mueven a actuar. Pero queda aún por explicar de qué manera ambos se integran y pueden operar a la vez, siendo contrarios⁶.

4 Esto permite explicar la motivación del supuesto no amante que solicita los favores sexuales del joven, ya que no siendo esta el deseo o *éros*, ¿cuál sería? No parece posible que la búsqueda de satisfacción sexual no tenga detrás un deseo, una atracción que la movilizce, sea desenfrenada, sea moderada.

5 Antes de responder al cómo es algo, es preciso conocer el qué, es decir la *ousía*. Este método surge como un acuerdo que debe ser aceptado entre los interlocutores para poder seguir la investigación del asunto y poder determinar las consecuencias positivas o negativas del amor.

6 A tal fin expondrá Sócrates, en un segundo discurso a través del mito del carro alado, como se

3. Segundo discurso socrático (*Phdr.* 243e-245c)

Concluido el primer discurso, una intervención demoníaca detiene a Sócrates y lo obliga a purificarse (*kátharsis*)⁷ debido a la *hýbris* en la que han caído tanto el discurso de Lisias como el suyo: ambos se apresuraron en simplificar el concepto de *éros* generalizando su definición a partir de los aspectos negativos de éste. Para ello es necesario conocer la naturaleza del alma humana, viendo qué es lo que siente, y qué es lo que hace.

Los límites del conocimiento humano acerca de cierto tipo de entidades “divinas” se traducen en explicaciones que intentan aproximarse a la verdad, más que en exponerlas de una manera sistemática y exacta. El lenguaje de lo verosímil se expresa entonces a través de un mito.

“Se parece a cierta fuerza naturalmente compuesta de una yunta alada y su auriga. Los caballos y los aurigas de los dioses son todos ellos buenos y de buena raza, pero en los otros hay mezcla. En el nuestro, en primer lugar está el conductor, que lleva las riendas de la yunta, y luego los caballos, uno excelente y de buena raza, y el otro, de raza y de carácter opuestos: por ello, en nosotros la tarea de conducir es necesariamente difícil y desagradable.” (*Phdr* 246 a8- b6)

Este símil del carro que representa al alma, juega un importante papel, pues en él están presente varios elementos de las teorías platónicas, en especial la teoría tripartita del alma, *éros*, el ámbito de las ideas, la reminiscencia, etc.

El caballo negro representa la parte apetitiva *epithymetikón*; el caballo blanco por su parte la parte *thymoeidés*; y por último pero no menos importante, el auriga que representa la parte *logistikón*. Las alas por su parte simbolizan a *éros*, el impulso metafísico capaz de elevarnos al lugar supraceleste.

En este segundo discurso, hay una reconsideración sobre *éros*, pero no una anulación de lo antes dicho. No se abandona el lado negativo incluido en los discursos previos, sino que se suma el lado positivo o “divino”.

“La capacidad natural del ala es levantar lo pesado hacia arriba, levantándolo hacia las alturas donde habita la raza de los dioses.” (*Phdr.* 246 d 7-9)

produce la interacción de las partes anímicas, sumando la parte *to thymoidés* que había aparecido en otros diálogos como en *República* (IV, VIII, IX), en un todo.

7 El siguiente discurso de Sócrates, siguiendo el ejemplo del poeta que recuperó la vista al darse cuenta de su error y componiendo una palinodia, servirá como un rito purificador que les “devolverá la vista” y les permitirá “ver” el lado divino de *éros*.

Éros puede funcionar como el impulso necesario para una comprensión de la verdadera estructura de la realidad, si las partes anímicas funcionan en armonía, al ser deseo de la Belleza en sí. Pero también sucede que el torrente erótico se oriente a los cuerpos de abajo, y ese deseo lo lleve a perder sus alas.

“Y lo divino es bello, sabio, bueno y todo lo que es de ese modo. Con esto sobre todo, entonces, se alimenta y crece lo alado del alma, mientras que con lo feo y lo malo y lo contrario a aquello se consume y destruye.” (*Phdr.* 246 e 1-4)

La pérdida de las alas se relaciona con la encarnación, con el cuerpo, y los deseos que lo impulsan en búsqueda de ello. Esta doble direccionalidad de *éros*, hacia arriba alado, hacia abajo “desplumado”, puede entenderse recordando lo expresado en los discursos anteriores de que estos principios anímicos están de acuerdo a veces, pero otras en conflicto, y a veces domina una, a veces otra (*Phdr.* 237 d).

Si bien en el mito del carro aparece un tercer elemento, de todos modos se mantiene lo conflictivo de estas partes entre sí, sobre todo entre el caballo negro/parte apetitiva y el auriga/la razón. En el mito las almas humanas siguen a la de los dioses, pero ninguna lo hace sin dificultad (*Phdr.* 248 b), la lucha por el dominio de estos principios es ardua, se padece casi como si se tratase de una enfermedad (lo que remite al discurso lisíaco).

Tal como se expresa en la imagen del carro, no se abandonan las características inconvenientes de *éros* en los discursos previos, sino que se le agrega el lado diestro de éste.

“Y el motivo del gran esfuerzo por ver dónde está la llanura de la verdad, es que el pasto apropiado para lo mejor del alma viene de la pradera que hay allí, y la naturaleza del ala, con la que el alma se aligera, se alimenta con esto.” (*Phdr.* 248 b7 c2)

En este breve pasaje queda dicho que los elementos irracionales del alma son lo mejor del alma, siempre que se los nutra de un alimento apropiado, la verdad. El amor por la verdad es entonces el cuarto tipo de manía del que hablaba Sócrates. El filósofo es quien más se asemeja a los dioses y, en su deseo por la verdad y la belleza, que conoció antes de esta vida corpórea, las busca como un loco. Por ello es el filósofo quien está en mejores condiciones de re-adquirir las alas perdidas (*Phdr.* 249 c).

En la vida encarnada, el alma se encuentra bajo las mismas condiciones que en su viaje con los dioses. Debe luchar por dominar los apetitos y para ello cuenta con la ayuda de lo irascible, en pos de contemplar un cuerpo bello que le haga “crecer las alas” y le permita poder recordar las cosas de “allá arriba”. En caso contrario, las alas se

atrofian por el mero deseo sexual hacia el cuerpo de un amado.

4. Conclusión

Los distintos discursos que tematizan sobre *éros*, los *erotikoi logoi*, lejos de ser incompatibles, resultan cada uno una parte de la verdad, que terminan de combinarse entre sí en el mito del carro alado. En primer lugar los tres elementos anímicos conforman una fuerza combinada y natural (*symphyto dýnamis Phdr.* 246 a 9). Se explica de esta manera cómo los componentes del alma están unidos a la manera de un entretejido orgánico, que en general coordinan entre ellos, pero a veces entran en conflicto. El discurso de Lisias hace explícito el estado enfermizo, en que se encuentra un amante guiado por *éros*, apunta al lado negativo de esta pasión. El primer discurso socrático retoma la noción impulsiva de *éros* y la incluye como parte de uno de los principios internos que nos gobiernan, adelantándose de esta forma al mito del segundo discurso, donde junto a lo apetitivo y racional, se suma el tercer elemento irascible que es amante del honor ("*timés erastés*" *Phdr.* 253 d 6) y compañero de templanza. La imagen del carro recoge el tema de la cooperación o conflicto de las partes entre sí que se había anunciado en el discurso anterior: "a veces están de acuerdo, a veces en conflicto, a veces domina una, a veces otra." (*Phdr.* 237 e 1-2). Si hay cooperación de las partes involucradas, el alma es capaz de elevarse mediante sus alas en búsqueda de un objeto de contemplación bello y puro. Si se pierde el control, se quiebran las alas y el alma se alimenta de lo mortal. La temática amorosa encuentra un tratamiento íntegro, el abordaje es paulatino y se explora desde distintas perspectivas (el lado positivo y negativo) hasta alcanzar una comprensión holística.

Bibliografía

- Griswold, Ch. L. (1986). *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, New Haven-Londres.
- Heath, M. (1987). "The Unity of Plato's *Phaedrus*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 150-173, 189-191.
- Nussbaum, M. "No es cierto ese decir': locura, razón y retractación en el *Fedro*", en *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y filosofía griega*, trad. A. Ballesteros, Madrid, Visor, 1995, pp. 269-310.
- Poratti, A. (2010). *Platón. Fedro*, edición bilingüe con introducción y notas, Akal, Madrid.
- Rowe, C. "The Unity of the *Phaedrus*: A Reply to Heath", en *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 7, Oxford, 1987, pp. 175-88.
- Rowe, C. J. (1990). "Philosophy, Love, and Madness" *The Person and the Human Mind: Issues in Ancient and Modern Philosophy*, Oxford University Press.

Enzo Diolaiti

La risa y la seducción. Acerca de cómo persuadir en el *Fedro* platónico

Universidad de Buenos Aires

1. Introducción

Gesto provocador puede acaso parecer –lo admitimos– estudiar el componente de la risa de un texto filosófico, como si hubiésemos tomado la determinación de socavar la seriedad de la filosofía con la intención de minar, así, su trascendencia. Pero no es esa nuestra intención. Baste con pensar en Slavoj Žižek y en su libro a un tiempo cómico y filosófico *Mis chistes, mi filosofía* para advertir cómo pueden entrelazarse ambas modalidades discursivas. En el caso de Platón, esta co-ocurrencia adquiere una relevancia por lo general soslayada.

Este trabajo se presenta, en gran medida, como continuación de uno anterior, donde nos dedicamos a estudiar el rol del equívoco –procedimiento literario típico de la comedia clásica y, por qué no, de la moderna también– en el *Fedro*. Nos limitaremos a recordar, para que esclarecer la presente exposición, las conclusiones a las que en aquella ocasión hemos arribado. El recorrido emprendido entonces tuvo como objetivo mostrar de qué manera Sócrates manipula a Fedro a lo largo de todo el diálogo: al principio, tras la lectura del discurso de Lisias, el filósofo le hace creer a su *erómenos* que no desea hablar y que, finalmente, para evitar sonrojarse, lo hará de un modo rápido; le explica en una primera instancia que la retórica es un arte del engaño, en la medida en que se desentiende de la verdad, para luego afirmar que, sin retórica, la filosofía no tiene encanto y que, además, muchas veces debe servirse de lo verosímil (*tó eikós*) antes que de la verdad. De esa forma, propusimos que el recurso cómico del equívoco resulta una herramienta hermenéutica adecuada para encarar una interpretación del diálogo en términos performativos.¹ Así pues, y gracias a la maleabilidad inherente a Fedro, Sócrates halla el mecanismo preciso para aplicar su retórica-dialéctica, la cual, no olvidemos, debe amoldarse a las distintas naturalezas de alma (271a-b). Mediante sutiles modalidades del equívoco –irrisorias, insistamos en esto, para el público espectador de esta puesta en escena–, el maestro logra *escalonar* delicadamente su discurso (de semejanza en semejanza) para que no se adviertan los

110

1 Al respecto, cf., entre otros, Bossi (2012), Díaz López (2013).

saltos que da (262a). Presentada de golpe, la *verdad* es rechazada, negada (en el sentido psicológico del término); de allí, la necesidad del engaño. Por lo anterior, sugerimos que teatro, filosofía y retórica conformaban la tríada estructurante del diálogo, y deslizamos, en ese orden de cosas, que Sócrates no solo expone su teoría sobre la retórica, sino que además la pone en práctica, seduciendo, persuadiendo a Fedro. Sobre esta cadena *hacer reír-seducir-persuadir*, comentada al pasar aquella vez, versará la presenta comunicación.

Pretendemos, pues, estudiar de qué modo la emergencia del discurso cómico es funcional a la puesta en práctica de la “buena” retórica, la dialéctica, aquella que establece un vínculo con la verdad como forma específica, a su vez, del arte de la conducción (seducción) de las almas por medio de palabras. Así pues, nuestro trabajo apunta a demostrar que determinados recursos dramáticos orientados a poner en funcionamiento los resortes de la comicidad forman parte de un dispositivo erótico-retórico que los engloba. Adaptando la fórmula de Georges Bataille (1981:79), “el erotismo, en cierta medida, es risible”, buscamos volver flagrante de qué modo provocar risa es uno de los recursos más eficaces para seducir en el plano de lo irracional. En otras palabras, si –racionalmente– argumentos sólida y escalonadamente contruidos resultan muy eficaces en términos de persuasión, la risa en tanto una de las facetas del ἔρως se complementa con el método dialéctico para lograr subrepticamente (¿inconscientemente?) la adhesión del destinatario del discurso.

111

2. Hazme reír y me conquistarás

Comencemos por un lugar acaso obvio, pero no por ello carente de sentido: ¿qué piensa Platón acerca de la risa? Encontramos dos valoraciones negativas en el *Filebo* y en la *República*. Curiosamente, así como ocurre con la poesía y con la retórica, las cuales, por una parte, desdeña, y, por otra, las emplea de un modo excelso, la risa parece recibir un tratamiento similar. Por una lado, en el *Filebo*, la risa es un placer que mezcla también dolor (*Philebus*.50a-b). Allí Platón compara lo risible con la experiencia de aliviar una picazón del cuerpo rascándose. En este caso, la sensación es mixta, por cuanto se experimenta simultáneamente malestar por la picazón y placer al rascarse. Análogamente, lo cómico genera un sentimiento mixto en el alma, en el que se funden el placer y el dolor. En principio, y en tanto exceso, la risa debe ser controlada y limitada por la razón. Por el otro, en la *República* (606c), y en el marco de la argumentación a favor de la expulsión de la poesía mimética de los límites de la *pólis*, sugiere que la propulsión a la risa, asociada con la parte irracional del alma, debe ser reprimida para no parecer un payaso (*gelōtopoiós*).

Ahora bien, ocurre que –y esto es característico de los movimientos paradójicos

de nuestro filósofo– hará un uso particular de la risa en sus diálogos. Así como, en el *Fedro*, Sócrates expone una concepción de *éros* en su primer discurso y una bien distinta en el segundo, la risa aparecerá de un modo sutil en este diálogo asociada con los vaivenes de la seducción socrática y con los modos de escalonar el discurso hacia la verdad. En esta línea de sentido, la risa funciona como una instancia de la seducción; y la seducción, de la persuasión. Esta cadena sintagmática entendida como clave hermenéutica del diálogo, según iremos viendo, permite integrar las dos secciones del *Fedro* a través de la matriz dramática: el gran desafío del texto, percibir su diseño subyacente, i.e., en qué medida es un *órganon*.

3. Emergencia del discurso cómico

Los pasajes que analizaremos –en esta oportunidad, escogimos solo dos por cuestiones de tiempo y espacio– se caracterizan por ser liminares, marginales, en fin, bordes discursivos. Rodean las parcelas textuales en que se desarrollan los diversos temas filosóficos que aborda el diálogo. El gesto consiste en ubicar en el centro lo que ha quedado por fuera. Más precisamente, nos referimos a las transiciones dialógicas entre una sección y otra, en las que Sócrates se muestra reticente a hablar y Fedro le insiste para que dé cauce a su inspiración discursiva. Este movimiento de vaivén –que se repite notablemente a lo largo del *Fedro*– se halla acompasado por diversos guiños, sutiles ironías, juegos de palabra, reificaciones del lenguaje, entre otras modulaciones, que ponen de manifiesto cómo la gesta persuasiva se sirve de recursos cómicos para potenciar su eficacia.

Si buscamos el primer desliz cómico del diálogo, lo encontraremos en la reacción de Sócrates frente al postulado principal de Lisias anunciado por Fedro, i.e., hay que conceder favores al que no ama más que al que ama:

“Ὡ γενναῖος. εἴθε γράψαιεν ὡς χρῆ πένητι μᾶλλον ἢ πλουσίῳ, καὶ πρεσβυτέρῳ ἢ νεωτέρῳ, καὶ ὅσα ἄλλα ἐμοὶ τε πρόσσεστι καὶ τοῖς πολλοῖς ἡμῶν· ἢ γὰρ ἂν ἀστεῖοι καὶ δημωφελεῖς εἶεν οἱ λόγοι. ἔγωγ' οὖν οὕτως ἐπιτεθύμηκα ἀκοῦσαι, ὥστ' ἔὰν βαδίζων ποιῆ τὸν περίπατον Μέγαράδε καὶ κατὰ Ἡρόδικον προσβάς τῷ τείχει πάλιν ἀπίης, οὐ μὴ σου ἀπολειφθῶ (227c-d).²

2 “¡Qué noble! Ojalá escribiera que es preciso favorecer [sobreentiende *χαίρω* del parlamento anterior] al pobre más que al rico y al viejo más que al joven y cuantas otras cosas me involucran a mí y a muchos de nosotros. Pues serían palabras de buen gusto y de utilidad pública. De cualquier modo, yo, por lo menos, tengo tal deseo de escucharte que si tu paseo te lleva andando hasta Mégara y si, siguiendo el consejo de Heródico después de alcanzar la muralla, regresas de nuevo, seguro no quedaré rezagado”.

En este caso, la *vis comica* se halla en la *illusio*, figura que consiste en connotar lo opuesto a lo denotado. La ironía, pues, se verificará luego cuando Sócrates eche por tierra la afirmación de Lisias, pero, en esta instancia, ya deja entrever su verdadera posición mediante el recurso de la *congeries* (enumeración) presentada, a su vez, como una serie abierta, en la medida en que podría haber seguido añadiendo elementos a la cadena enumerativa. Reforzada por lo hiperbólico de la expresión, la *illusio* continúa: el filósofo seguirá a Fedro hasta el fin del mundo, si hiciera falta, para escuchar el discurso que lleva.

Otro pasaje similar se da en 236a-e, una parcela textual que funciona como bisagra entre el primer discurso de Sócrates y el segundo. El filósofo, con determinación y en cierta medida arrepentido por lo que acaba de decir de *Éros*, anuncia que ha terminado de hablar y que no volverá a hacerlo. Fedro, que ha aprendido algo de su maestro, buscará persuadirlo para que continúe hablando. Insaciable de *lógoi*, encuentra la clave para convencer a Sócrates en un recurso frecuente en la comedia, pero también en la oratoria forense –por algo, ambos géneros discursivos tienen tantos elementos en común. Se trata de una figura dialéctico-argumentativa llamada *conciliatio*. Lausberg (1999) apunta que “es una clase de argumentación en la que explotamos en provecho de la causa propia un argumento de la parte contraria” (§783). Efectivamente, consiste en la retorsión del discurso del *otro* a favor del discurso de *uno*.

113

Περὶ μὲν τούτου, ὦ φίλε, εἰς τὰς ὁμοίας λαβὰς ἐλήλυθας. ῥητέον μὲν γάρ σοι παντὸς μᾶλλον οὕτως ὅπως οἷός τε εἶ, ἵνα μὴ τὸ τῶν κωμωδῶν φορτικὸν πρᾶγμα ἀναγκαζώμεθα ποιεῖν ἀνταποδιδόντες ἀλλήλοις [εὐλαβήθητι], καὶ μὴ βούλου με ἀναγκάσαι λέγειν ἐκεῖνο τὸ “<εἰ ἐγώ, ὦ Σώκρατες, Σωκράτην ἀγνοῶ, καὶ ἑμαυτοῦ ἐπιλέλησμαι>,” καὶ ὅτι “<ἐπεθύμε μὲν λέγειν, ἐθρύπτετο δέ>” (236c).³

Al repetir Fedro las palabras de Sócrates en beneficio propio y burlarse así de él, estos intercambian los roles que les fueron asignados, situación típica de a comedia, como aquel reconoce. El componente teatral se vuelve tan ostensible que uno incluso se ve tentado de incluir didascalias en el diálogo, de modo que rezuma la naturaleza performativa del texto.

En otras palabras, junto con la recurrencia de ciertas figuras propias de la

3 [Fed.] En este aspecto, mi querido, caíste en el mismo brete. Tendrás, pues, que hablar del mejor modo que te sea posible, para que no nos veamos obligados a actuar como vulgares comediantes, intercambiando mutuamente los papeles, y no quieras que yo me vea forzado a decir aquello de “si yo, Sócrates, no conozco a Sócrates, también me he olvidado de mí mismo” (cf. 228a-c) y lo de “deseaba fervientemente hablar, pero se hacía rogar” (cf. 228c).

comicidad, aparece lo que podríamos denominar el “coqueteo” entre Sócrates y Fedro.

4. Seducir y persuadir

Hallamos un punto de contacto relativamente explícito entre el arte de la seducción y el de la persuasión en el *Sofista* (218d-233b). Allí Platón, detrás de la máscara teatral de un Extranjero, y mediante el clásico método de la división, distingue, con el objeto de definir qué es un sofista, las técnicas productivas de las técnicas adquisitivas. Simplificaré un poco la cuestión omitiendo algunas salvedades que no hacen a la cuestión y que obstaculizarían la exposición. Dentro de este segundo grupo, el filósofo hace una subdivisión entre las que suponen un intercambio mutuo y voluntario, y las que consisten en apresar a algo o alguien por medio de acciones o de razonamientos. Esta última forma de adquisición, a su vez, conlleva una distinción interna: si la captura se hace abiertamente o a escondidas; es decir, si se trata de una lucha o de una caza, la cual, por su parte, puede involucrar a entidades inanimadas o animadas. Evidentemente, por la índole de aquello a cuya definición se espera arribar, las primeras son dejadas de lado, y la indagación filosófica se orienta a la caza de seres animados. En virtud de ellos, continúa Platón, la caza puede orientarse a la aprehensión de seres terrestres o flotantes, es decir, aquellos que nadan. Ahora bien, si focalizamos nuestra atención en aquellos que por tierra se desplazan, estos, una vez más, pueden dividirse entre los que son domésticos y los que son salvajes. Por animales domésticos, nuestro autor se refiere, como bien podemos colegir, a los hombres. Si avanzamos apenas un poco más en la lectura del *Sofista*, advertimos una nueva división: la que separa la caza violenta de hombres (esto es, la piratería, la captura de esclavos, la guerra, los gobiernos despóticos) de una no violenta, que recibe el nombre persuasión. ¿Qué es la oratoria sino una forma de cazar sutil, subrepticia, que –a hurtadillas– pretende apresar al otro para que lleve a cabo determinadas acciones? La especulación filosófica tampoco termina aquí, puesto que se sucede otra distinción: la persuasión individual y la colectiva. La primera es una forma de caza privada, íntima, por lo que se corresponde con la conquista amorosa; mientras que la segunda, la persuasión colectiva, es la que tiene lugar en la asamblea, en el foro.

De lo anterior, surge una primera relación, sobre la que nos interesa especialmente poner el acento, entre la persuasión y el erotismo. Como si desplegara cierto encantamiento al hablar, como si vehiculizara seducción a través de sus palabras, el orador busca todo el tiempo adaptarse a las características de su auditorio, lo cual conlleva entablar un vínculo de deseo, cuya consumación presupone la adhesión del destinatario a los postulados de aquel. Los destinatarios de un discurso se ven se ven impelidos, para satisfacer el deseo insuflado precisamente por el dispositivo erótico-retórico, a dejarse llevar por los senderos que el orador traza, de modo que el

apaciguamiento de ese deseo tiene como correlato la eficacia del acto persuasivo.

5. Conclusiones

Intentaremos, ahora, recapitular y reunir las piezas de esta ponencia acaso dispersas. Consideramos que la cuestión aquí debatida involucra también el problema de la unidad del *Fedro*. Se han propuesto diferentes hipótesis sobre cómo entender la conexión entre la primera parte –la de los *erotikoi logoi*– y la segunda dedicada a la *téchne retoriké*. A nuestro modo de ver, los discursos sobre *éros* no son simplemente un ejercicio que demuestra cómo funciona la retórica (*epideixis*); ni su objeto referencial, aleatorio. Necesariamente, y en virtud del diseño subyacente del diálogo, los discursos de la primera sección deben girar en torno al *éros*. El comienzo del diálogo pone en escena el tránsito de la ciudad al campo, impelido Sócrates por el deseo de escuchar un discurso de Lisias. El filósofo mismo luego seduce a Fedro con sus discursos, coquetea con él, no sin antes exhibir una falsa modestia como reticencia al *lógos* (237a4-5), “se hace desear”.

En definitiva, la concepción platónica de *lógos* es sin dudas erótica. La forma literaria, en este caso, dramática habilita la emergencia de componentes cómicos que se funden en el entramado erótico-retórico. La puesta en práctica de la “buena” retórica apela, pues, tanto a movimientos racionales –despliegue de argumentos, aplicación del método dialéctico– cuanto a movimientos irracionales de seducción. En esta segunda dimensión, la risa, propulsada por la matriz formal dramática y escondida detrás de los pequeños detalles, se muestra como una herramienta sumamente eficaz, subrepticia y sutil de seducir o, lo que es lo mismo, de persuadir.

Al dejarse llevar por los vaivenes del *lógos*, al “descontrolarse” el alma por medio de la risa, Fedro es seducido-persuadido por Sócrates quien logra, como buen orador, establecer una relación de empatía con su *erómenos*, esa sincronía en relación con el *páthos*. Nos referimos al efecto producido en Fedro, pero también, no lo neguemos, al que se da en nosotros. En tanto lectores, en tanto espectadores en la imaginación del teatro platónico, también nos reímos y nos dejamos seducir junto con el devenir de la argumentación racional. Somos, en un punto, Fedros.

Bibliografía

Fuentes

PLATONIS. *Opera. Recognovit Breuique Adnotatione Critica Instruxit Ioannes Burnet*. Oxford: Clarendon Press, 1900–1907.

PLATÓN. *Fedro*. Introducción, traducción y notas de María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo. Buenos Aires: Losada, 2007.

Bibliografía secundaria

BATAILLE, G. (1981) *Las lágrimas de Eros*, Barcelona.

BERGSON, H. (2011) *La risa. Ensayo sobre el significado de la comicidad*, Buenos Aires.

Bossi, B. (2012) "La acción dramática en el *Fedro* de Platón: un ejercicio de buena retórica engañosa", *Actas del II Congresso Brasileiro de Retórica*, Bello Horizonte, en prensa.

DÍAZ LÓPEZ, L. (2013) "El *Fedro* y su escena", *Kínesis* 9, pp.87-98.

LAUSBERG, H. (1999) *Manual de retórica literaria*, Madrid.

MURRAY, J. (1988) "Deception, and Dialectic: Plato on the True Rhetoric (*Phaedrus* 261-266)", *Philosophy & Rhetoric* 21.4, pp. 279-289.

NORTH, H. (1991) "Combing and Curling: *Orator Summus* Plato", *Illinois Classical Studies* 16.1-2, pp. 201-219.

SOLANA DUESO, J. (1994) "Retórica y dialéctica: la disputa sobre la unidad del *Fedro*" *L'antiquité classique* 63, pp. 231-236.

SPANGENBERG, P. (2012) "Retórica y filosofía en el *Fedro*" en LIVOV, G. – SPANGENBERG, P. (edd.) *La palabra y la ciudad. Retórica y política en la Grecia Antigua*, Buenos Aires, pp. 221-227.

YUNIS, H. (2005) "Eros in Plato's *Phaedrus* and the Shape of Greek Rhetoric" *Arion* 13, pp. 101-125.

Marisa Divenosa

Ética y poesía en el escepticismo de Sexto Empírico

Universidad de Buenos Aires

En el libro I de *Contra los Profesores*, donde argumenta *Contra los Gramáticos*, Sexto Empírico se ocupa de la poesía y de la relación que ella guarda con la vida feliz. Lo hace al sopesar el valor de la gramática como hermenéutica poética, estableciendo una relación entre ésta y la filosofía. Las pruebas provistas por Sexto avanzan por líneas que evocan constantemente las críticas a la poesía hechas por Platón en su *Ion* (541d-542b) y en *República* (III 386a-394b), y se centran en los efectos éticos nefastos que ella puede provocar. En este sentido, el riesgo de alentar modelos éticos que promueven el placer y la disipación, y no la vida en la verdad, vuelve a constituirse principal razón para preferir la filosofía a la hora de evaluar con qué medios el hombre llega a una vida feliz. El argumento de Sexto, que asume frecuentemente posiciones de apariencia dogmática, necesitará ser evaluado de acuerdo con las pretensiones expresas del escepticismo que representa.

117

1. Gramática e interpretación poética en *Contra los Gramáticos*

La intención de Sexto en su libro *Contra los Gramáticos* es demostrar que la gramática es –contrariamente a lo que declaran los gramáticos– una disciplina que no aporta absolutamente nada a la reflexión sobre la mejor manera de vivir. De modo que llega a proponer una reflexión sobre este tema, al encarar una reflexión sobre la vida práctica. En este marco general de argumentación, Sexto establece que las partes de la gramática son tres: la técnica, la histórica y la parte especial, relativa a la poesía y a la prosa. Pasa revista a las dos primeras, dando un lugar generoso a la técnica y refiriéndose rápidamente a la segunda, y se detiene después particular y largamente a la poesía.

Como los gramáticos pasan tiempo interpretando poesía, de qué manera nos hablan los poetas sobre la vida misma, sus productores se vuelven –al menos para la opinión difundida– fuente de la filosofía. Tal como lo expresa Sexto, "los gramáticos tienen tanta confianza puesta en ella [la poesía] que incluso se atreven a servirse de dicha parte para probar que la gramática es útil para la vida y necesaria para la felicidad" (I 270). Tal como la tradición la presenta, la producción poética contribuye a la formación del carácter del hombre noble y ha dado, a través de su modo sentencioso y gnómico, ejemplos y consejos del buen vivir. Para evidenciar el

tipo de modelos criticables que transmite el contenido poético, el filósofo presenta una larga serie de ejemplos en los que se ve la materia filosófica de la poesía. Apela, por ejemplo, a versos de Eurípides como "La virtud, aunque uno muera, no perece" (I 271) o "El mortal que actuando mal cada día cree que pasa desapercibido a los dioses se equivoca malamente, y así queda en evidencia cuando Justicia tiene tiempo libre para ello" (I 274), o versos de Epicarmo -"morir y estar muerto no me afecta", I 273, 23B11), no menos que pasajes homéricos en que se evalúa la sensatez humana y la relación del hombre con los dioses. El denominador común de los pasajes citados es el elemento ético de su contenido. Pero la profusión de ejemplos pronto se vuelve propicia para señalar la contradicción entre diferentes poemas. Al citar dos pasajes contradictorios de Eurípides: "¡No me hables de Riqueza; yo no venero a un dios que incluso el más canalla adquiere fácilmente" y "la más hermosa de las músicas es la voz del hombre rico" –i.e. valorando la riqueza en el primero y negando su valor en el otro-, Sexto encuentra un buen argumento para desconfiar de estas producciones. En consecuencia, en el párrafo 279, comenta sobre la gramática:

con afirmaciones tan contrarias como éstas se hacen sin demostración, los hombres están más inclinados a elegir lo peor, y por esta razón se revela la poesía como algo dañino; y si se disciernen (*diakrinoménon*) ambos tipos para apartar el uno y preferir el otro, entonces, lo que resulta ser de utilidad no es la gramática sino aquella que puede discernirlos, es decir, la filosofía.¹

118

De este modo, la poesía, como portadoras de modelos negativos y positivos, necesita de una técnica que pueda discernir cuál tiene cada cualidad, pero la gramática es incapaz de hacerlo; esta tarea de discernimiento implica un conocimiento diferente del que la constituye y sólo la filosofía es capaz de tal evaluación, pues tiene sensibilidad como para hacer percibir una verdad relativa al buen vivir. Es por esto que, contrariamente a lo que en principio podría parecer, "no son los filósofos genuinos los que se sirven del testimonio de los poetas (y es que su razonamiento les basta para convencer), sino aquellos que gustan de burlar al vulgo grosero" (I 280). Por esto, Pirrón parece haber citado frecuentemente a Homero, pero sólo para burlarse de las contradicciones de sus dichos (I 282), y Epicuro, que habló como Homero de los placeres, toma en cuenta una dimensión mucho más universal y vital del placer, que el poeta. ¿Qué otros elementos del contenido poético son criticables? La imagen que suelen transmitir de los dioses, caprichosos y crueles, que se vuelven modelos sumamente negativos para el hombre. Un Zeus colgando a Hera

1 I 281.

por haberlo engañado en *Ilíada*,² no menos que la de Hera engañándolo, es ciertamente indigno y favorece la propagación de valores éticos negativos. Conspiraciones, asesinatos de padres a hijos y de hijos a padres, incontinencia son el contenido de las producciones poéticas que el gramático no sabe discernir como buenos o malos, ni respecto del hombre particular ni de la comunidad toda.

El argumento se instala luego en una nueva perspectiva de análisis, y Sexto recuerda que la determinación de los valores no es igual cuando se trata del hombre particular y cuando se trata de la *pólis*. A través de este argumento, Sexto da a entender que la poesía puede ser buena -o tal vez inocua- en el ámbito público, pero en la educación individual vuelve inevitablemente mala.³

No debe olvidarse que el generoso espacio que les da a estas discusiones tiene por objeto último criticar el valor de la gramática:

dado que los poetas son de poca utilidad o de ninguna, mientras que los filósofos y los demás escritores en prosa enseñan cosas útiles (*tà ophélima*), no necesitamos de la gramática.⁴

Los prosistas incluyen en primer lugar a los filósofos que "tienen por objetivo la verdad", en tanto los poetas se preocupan sólo por provocar placer y fortifican las pasiones,⁵ "y la mentira deleita en mayor medida que la verdad"; ellas tienen una función de *psykhagogeîn*, de arrastrar o llevar al alma, pero no siempre es loable el lugar hacia el cual la llevan.⁶ Al finalizar esta presentación, Sexto mismo indica que lo dicho corresponde a la crítica de la que comúnmente es objeto la poesía, especificando que representa "especialmente a los epicúreos".⁷ Lo mismo confirma Filodemo, en su *De musica* IV 28. Pero más elocuente que esta declaración, nos parece el cambio de tono que, a partir del párrafo 300, toma la argumentación del escéptico. La estructura argumentativa es diferente de la precedente, y se aprecia una mayor cercanía al estilo desarticulador que tiene en general la obra de Sexto: presentación de una opción de respuesta frente a un problema, que luego lleva a un absurdo; presentación de la alternativa contraria a la anterior y nuevamente la lleva a un absurdo; finalmente presenta ambas opciones en conjunción, llevándolas

2 XV 18-21.

3 I 295-6.

4 I 296.

5 I 297.

6 I 297.

7 I 299.

evidentemente a un nuevo absurdo; todo esto lleva a la suspensión del juicio.

La cuestión en los pasajes que leemos se presenta de la manera siguiente:

puesto que todo escrito en prosa y todo poema consiste en las palabras que expresan y en los objetivos por ellas expresados, si realmente el gramático posee un arte de discernir lo dicho por prosistas y poetas, necesariamente tendrá que conocer o bien sólo las palabras (*léxeis*) o bien sólo los objetos subyacentes (*tà hypokeímena prágmata*) o ambas cosas a la vez.⁸

Que los gramáticos, ciertamente, no conocen los objetos, queda -para Sexto- demostrado a través de su imposibilidad para interpretar correctamente algunos dichos citados de Platón en *Timeo*,⁹ de Timón de Fliunte, de Empédocles,¹⁰ de Homero.¹¹ El desarrollo no ahorra en afirmaciones dignas de un dogmático consagrado, especialmente cuando clasifica los objetos en físicos, matemáticos, musicales y médicos, y asegura que cada uno es especialidad de un físico, un matemático, un médico, etc.¹² Sexto olvida aclarar, como suele hacer, que esto es “en la medida en que se nos aparece”, y sus dichos se vuelven aquí verdaderas aseveraciones.

Ahora bien, siguiendo con la lógica del argumento, en la medida en que el gramático debe ocuparse de objetos gramaticales, le llega el turno a la demostración de que tampoco pueden interpretar las palabras, pues ellas son infinitas, de conformación diversa, y se aplican a cosas a veces desconocidas. Esto vale para el lenguaje cotidiano y no técnico. Ahora, si se trata de términos filosóficos -pongamos por caso *tó ti ên eínai, ou mâllon*, etc.-,¹³ con más razón los gramáticos serán incapaces de comprender un registro tan específico. El desconocimiento de la realidad y de las palabras deja fuera a la gramática de cualquier posibilidad de realizar exégesis sólidas.

Como puede verse, Sexto alterna en la valoración de la poesía y del gramático como su intérprete, refiriendo frecuentemente a la actividad filosófica o a actividades específicas que, al parecer, son menos ociosas que la gramática. Los argumentos son, además -como dijimos- de naturaleza dogmática, en la medida en que Sexto realiza aseveraciones y olvida repetir que ellas son dichas sin pretensión de verdad o que se

8 I 300.

9 Pl., *Tim.* 35a t 45b.

10 DK B100.

11 *Il.* IV 383.

12 I 300.

13 I 315.

dice sólo de una manera aproximada.¹⁴ Sin duda Sexto intenta en este libro bloquear un frente muy cercano a la filosofía pero que se cargó con elementos especulativos riesgosos, a la luz del problema último de cómo hay que vivir. No es posible postular dos actividades que nos lleven a la buena vida -la filosofía y la gramática-. La discusión se juega entonces en este espacio exclusivo de la actividad especulativa.

El modelo de la poesía como vehículo de modelos morales no es una idea nueva. Encontramos antecedentes muy similares a estos pasajes de la obra de Sexto en diálogos de Platón, que resulta interesante recordar.

2. Las críticas no innovadoras: revisión de Platón en *Ion* y *República* III

Los pasajes en que Platón se ocupa de criticar a la poesía son numerosos y heterogéneos. En *Apología de Sócrates* 22b-c, *Menón* 99b-d, *Fedro* 245a, *Leyes* 719c-d, entre otras, la crítica por ser un conocimiento mimético, imperfecto, relacionado con lo divino -y, por consecuencia, involuntario e inferior respecto del hombre-, contradictorio. Tal vez donde se lea de manera más extensa y detallada lo que parece molestar realmente a Platón de los poetas y de la poesía puede leerse en *Ion* (541d-542b) y en el tercer libro de la *República* (III 386a-394b).

En el primero de los pasajes referidos, el personaje Sócrates caracteriza al poeta como sujeto de una inspiración divina y no de una *téchne*, con lo cual toda autonomía del productor respecto de su producto queda enajenada. El famoso pasaje de la piedra imantada,¹⁵ donde la musa aparece como disparadora de un proceso que liga al poeta con rapsodas y a los rapsodas con su auditorio es interesante:

De ahí que todos los poetas épicos, los buenos, no es en virtud de una técnica por lo que dicen todos esos bellos poemas, sino porque están endiosados (*éntheon*) y posesos (*katechómenoi*).(...) ¿No sabes que tal espectador es el último de esos anillos a los que yo me refería, que por medio de la piedra de Heraclea toman la fuerza unos de otros, y que tú, rapsoda y aedo, eres el anillo intermedio y que el mismo poeta es el primero? La divinidad, por medio de todos éstos arrastra el alma (*psychagogeîn*) de los hombres a donde quiere, enganchándolos con esta fuerza a unos con otros.

14 EP I 19: "En efecto, nosotros no echamos abajo las cosas que, según una imagen sensible (*tà katà phantasían pathetikén*) y sin mediar nuestra voluntad, nos inducen al asentimiento (*eis sunkatáthesin*); como ya dijimos. Y eso precisamente son los fenómenos". Con este tipo de afirmaciones, Sexto se dice partidario de declarar sin afirmar, comprometiéndose así solamente con aquello que aparece pasivamente a la sensibilidad.

15 *Ion* 535c.

Los poetas no poseen *téchne*, y en este sentido su actividad no podrá ser valorada como la filosofía, no se compromete con la verdad, no puede dar cuenta de lo que produce, porque el poeta depende de un dios para su creación. El estado de posesión y de endiosamiento es la fuerza imantada de los poetas y, como a la piedra, esta fuerza no les pertenece completamente a ellos, sino también y hasta cierto punto, a quienes reciben y -en cierta forma- se contaminan de ella. En un interesante paralelismo a lo que Platón dice en *Fedro* (261a) acerca de los discursos persuasivos, la poesía transporta al alma (*psychagogeîn*), y el filósofo refiere a este hecho con el mismo término que lo hace Sexto. Los poetas están privados de razón (*noûs*) al producir, porque la divinidad quiere comunicar cosas a los hombres que son excelentes (354c-d), sólo capaces de ser producidas –precisamente– por una divinidad. En el desarrollo de Sócrates, tal como en el de Sexto, aparecen constante y largamente citados pasajes de la obra homérica, que sirven para demostrar el tipo de conocimiento del que es depositario Ion, y que no es, propiamente hablando, verdadero conocimiento.

En una perspectiva de la discusión diferente, pero siempre evaluando la utilidad de la poesía en relación -en última instancia- con la filosofía, están también los pasajes finales de *República* II y el comienzo del III, que parecen adelantar el texto de *Contra los Gramáticos*. En la medida en que la poesía es el medio educativo por excelencia en el mundo griego, Platón se hace eco de los problemas que pueden generarse al no poner ningún tipo de filtro a su contenido, pues sus posibles efectos son, como Sexto repetirá, fuertemente nocivos para el hombre y la *pólis*. El argumento supone que todo ser humano copia lo que ve, de modo que, en la medida en que las imágenes que se le propongan evoquen hombres llorando, dioses indignos, desesperación ante la muerte y toda otra representación donde se descuide la templanza y la moderación de los afectos, la producción debe desestimarse. Adicionalmente, como también para el argumento presentado por Sexto, la poesía sólo anima el desarrollo de la búsqueda del placer, centra la vida del hombre en la dulzura del discurso, pero no en la verdad.¹⁶ Este abandono de la verdad aparece como uno de los inconvenientes principales de la poesía para Platón, junto con la transmisión de modelos inmoderados a los jóvenes. Así,

- Porque creo que dijimos que los poetas y los productores de discursos también hablan erróneamente acerca de los asuntos humanos más importantes y dicen

16 En este sentido, y de manera paralela, la poesía adolece de la misma falencia que el discurso oratorio y que la producción sofística: para Platón en todos ellos el descompromiso con la verdad es la base sobre la que deben evitarse.

que son injustos muchos hombres felices y que los justos son desdichados, que cometer injusticia es ventajoso, si pasa inadvertido, y que la justicia es un bien para los demás pero para el individuo es un castigo. ¿Vamos a prohibir que se digan estas cosas y a ordenar que se canten y se relaten mitos con el contenido contrario? ¿O no lo crees?

- Estoy seguro que sí –dijo-.¹⁷

La poesía siembra confusión sobre tópicos que deben estar claros para un hombre, y especialmente para el filósofo, de cuya formación, por otro lado, depende la suerte de la *pólis* misma. Por supuesto que las motivaciones de Platón están lejos de las de Sexto, y que lo que a éste le sirve para desacreditar al dogmatismo, al primero se le impone para obtener resultados en el ámbito político. Pero la revisión de los pasajes platónicos ubican los textos de Sexto en una perspectiva que tal vez no fuera completamente ajena a éste y que, en el problema que representa pensar la actividad filosófica para un escéptico, estas prefiguraciones críticas respecto de las actividades no-filosóficas, pero cercanas a ella, forman una base para pensar el tema común a través del tiempo.

123

3. Actividad filosófica, vida feliz y hábito

Dicho todo esto, podría parecer que Sexto incurre en una contradicción al dar tanta importancia a la influencia que puede tener la poesía en el hombre, si se piensa a la luz del final del libro III de los *Esbozos Pirrónicos*; allí Sexto dice:

Por lo demás, si el llamado arte de vivir no surge de nadie ni por aprendizaje y enseñanza ni de forma natural, entonces el tan celebrado entre los filósofos arte de vivir es imposible de encontrar.¹⁸

Pero sin duda Sexto no está promulgando la inacción ni la acción totalmente desarticulada entre los hombres, que son las dos consecuencias más importantes de lo que acabamos de leer. Sexto no es Pirrón. Al contrario, esto dejaría su escepticismo en una perspectiva descomprometida con la sociedad y con el hombre mismo. Proponemos, en cambio, leer el interés que Sexto muestra por desacreditar el conocimiento poético y señalar el riesgo en fiarse de él –al menos sin el tamiz de la filosofía- a la luz de la explicación que nos provee en el libro I de los *EP* 20-21, donde

17 Rep. III 392b.

18 EP III 273.

declara que el escéptico atiende a los fenómenos “en la observancia de las exigencias –vigilancia- vitales” (*biotikè téresis*), que constituyen criterios de la vida práctica; se trata de lo que Sexto determina como la guía natural, el apremio de las pasiones, el **legado de las leyes y costumbres**, y el aprendizaje de las artes. En el legado de las leyes y las costumbres, según lo cual “asumimos en la vida como bueno el ser piadosos, y como malo el ser impíos”,¹⁹ que constituirían uno de los criterios para vivir y actuar, entendemos la preocupación de Sexto por la influencia de la poesía en la vida del hombre. Sólo la actitud escéptica, la filosófica propiamente dicha, -que se caracteriza por decir todo “sin dogmatismo” (*EP I 24*)-, es capaz de ocuparse de estos lineamientos; los gramáticos no sólo carecen de posibilidades de discriminar el contenido correcto del incorrecto en la poesía, sino que nada pueden decir sobre la vida buena. Incluso si Sexto se resiste a declararlo abiertamente para no ser llamado dogmático, y llega a negar la existencia de un arte de vivir, sin dudas en los lineamientos prácticos referidos en las cuatro exigencias vitales está declarado el modelo de vida escéptica, y en éste la poesía constituye un riesgo mayor.

Bibliografía

Fuentes

Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos*, trad. Ángel Gallego Cao y Tomás Muñoz Diego, Madrid, Gredos 1993.

_____, *Esquisses Pyrrhoniennes*, trad. Pierre Pellegrin, París, Points Essais 1997.

Bibliografía Secundaria

Bett, Richard, *Pyrrho, his Antecedents and his Legacy*, Oxford, Oxford University Press 2000.

_____, (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Cambridge, Cambridge University Press 2010.

Chin-Tai, Kim, “The Relativity of Knowledge and Relativism”, en *The International Journal of the Humanities*, vol. 6, No. 6 (2008); pp. 83-89.

Hookway, Christopher. «Scepticism and Autonomy», en *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 90 (1989-91); pp. 103-118.

Stough, Charlotte, “Sextus Empiricus and Non-Assertion”, en *Phronesis*, Vol. 29, N° 2 (1984); pp. 137-164.

19 EP I 24.

María Angélica Fierro
Éros y sôma en el *Banquete*

Universidad de Buenos Aires / CONICET

El *Banquete* parece ofrecer puntos de vista conflictivos respecto al cuerpo y su importancia¹. Por un lado, como ha señalado la literatura más tradicional sobre Platón, en los Misterios Mayores el modo correcto de conducirse en los asuntos eróticos implicaría que, como primer paso, se han de despreciar los bellos cuerpos para poder empezar el ascenso hacia la Belleza (210a). La belleza del cuerpo es, además, algo “fútil” comparado con la belleza del alma (210c). Asimismo, como se dice en 211d, si nos desapegamos del cuerpo lo más posible, es mucho más probable la consecución del conocimiento de lo bello en sí.² La única razón valedera para que el verdadero amante –esto es, el filósofo– ame los cuerpos bellos es que sean un medio para acceder a la realidad eidética, identificada aquí con la Forma de la belleza.³ Por otro lado, hay sin embargo otros aspectos en el diálogo que sugieren fuertemente una mirada positiva respecto del amor físico y, junto con él, del cuerpo. En el discurso de Diotima, aunque el deseo que emerge de un cuerpo y busca mera satisfacción sexual es considerado una forma inferior de amor (209c-d), es, no obstante, presentado como algo beneficioso. La expresión básica de éros a través de la procreación biológica es descrita, en efecto, como una fuerza vital positiva (206c-207e), puesto que el deseo sexual de copulación y reproducción que compartimos con los animales es parte de un deseo general hacia la inmortalidad y la posesión permanente del bien, que, en el caso de los mortales, sólo puede lograrse a través de una procreación y sustitución permanente del objeto de amor (206e-207a).⁴ También los restantes discursos sugieren una valoración del amor carnal-corporal, especialmente, como ha señalado M.

125

-
- 1 Las traducciones son mías según el texto griego de Burnet 1900 - 1907. La presente ponencia es una versión abreviada y modificada en español de una exposición en inglés sobre este mismo problema: “Loving and lovable bodies in Plato’s *Symposium*”, *XI Symposium Platonicum: The “Symposium”. Proceedings II*, International Plato Society – Universidad de Pisa, Departamento de Filología, Literatura y Lingüística, Pisa, Italia, 2013: 258-262.
 - 2 Se reiteraría entonces en *Banquete* el desprecio por el cuerpo típico del *Fedón* (ver *Phd.* 66b-67a), si bien allí el contexto dramático luctuoso vuelve más apropiada una aproximación de este tipo (ver Fierro 2013 b y sobre la inmortalidad en *Banquete* Fierro 2001).
 - 3 Ver Rowe 1998: ad 210a6-7; Dover: ad 210c5-6; Reale 2004: 220.
 - 4 Ver Ostfeld 1982: 207 y Rowe 1998: ad 207a-208b6.

Nussbaum, el discurso de Aristófanes (ver especialmente 192b5-c2) y el de Alcibíades (217a-219d).⁵

Lo que voy a intentar mostrar es que estos puntos de vista conflictivos sobre el cuerpo en el *Banquete* no son contradictorios sino complementarios, fundamentalmente por dos razones:

a) El cuerpo es esencial para que se detone el *éros* ya que la atracción sexual hacia los cuerpos bellos es el modo más natural de se ponga en marcha en alguien la experiencia erótica; debe así ser valorado porque es el primer paso necesario para el desarrollo de *éros*.

b) El ascenso a lo bello en sí implica un desapego de los cuerpos particulares a fin de alcanzar una apreciación más amplia y general. Pero, a su vez, si se logra esta mirada más abarcadora, esto permite valorar mejor las instanciaciones de belleza, incluidas las corporales, a la vez que la expansión de nuestra condición erótica más allá del nivel físico.

1. Cuerpos amados y cuerpos amantes en los Misterios Menores

A diferencia del *Fedón*, donde el cuerpo está vinculado no sólo a nuestras necesidades fisiológicas sino también a lo que llamaríamos “fenómenos mentales”,⁶ en 207d-e el *sôma* es considerado como un conjunto de componentes biológicos, tales como pelo, carne, huesos y sangre.⁷ No obstante, el cuerpo no es por eso un revoltijo de estos distintos aspectos, sino que estos componentes se dicen que están sometidos a un constante flujo y renovación gracias a la acción constante y reparadora de *éros*. Así que, incluso en este nivel básico, el *sôma* viviente no es una materia inerte de partes anexadas sino un “cuerpo amante”, es decir impregnado de *éros*, el cual actúa como una fuerza unificadora, vivificante y restauradora.

La descripción de la procreación *katà tò sôma* también sugiere que el impulso erótico por la inmortalidad tiene su comienzo natural a nivel corporal. Recordemos que como *éros* es por naturaleza un híbrido-intermediario, un (*metaxý*), que combina la carencia de origen materno con el ingenio paterno, la posesión de su objeto de

5 Así para Nussbaum (1986: ch.6) en los discursos de Aristófanes y Alcibíades habría una actitud positiva hacia el amor sexual, en oposición al amor abstracto/impersonal del discurso de Diotima.

6 Ver *Phd.* 66c-d. No obstante, podría pensarse que estos fenómenos mentales más que pertenecer al cuerpo son originados por él en el alma (cf. *Phd.* 65c-d).

7 “Hábitos, rasgos, opiniones, deseos, placeres, penas, miedos y porciones de conocimiento” son atribuidos al alma (207e).

deseo, que es lo verdaderamente bueno junto la inmortalidad como condición concomitante, le está vedada, por lo cual sólo le queda reproducir y sustituir permanentemente el objeto en cuestión. Este proceso tiene lugar en primer término justamente, en todos los animales incluido el hombre, a través de la procreación biológica en lo bello y el cuidado de la prole (207a-c). Es por eso que la unión sexual entre el hombre y la mujer es considerada “algo divino” (*theíon tò prágma*, 206c). Es cierto que uno de los propósitos de Sócrates/Diotima en *Banquete* es la expansión de *éros*, mostrando que no se reduce a la atracción sexual por alguien,⁸ sino que es el deseo que guía y constituye la vida de cada persona (ver 205a-d). Y, de hecho, uno de los puntos principales de los Misterios Menores es mostrar que, en el caso del ser humano, *éros* se puede transformar y pasar de ser un puro deseo físico a una procreación cultural en la belleza, esto es las bellas producciones *katà tèn psychén*. Sin embargo, para que el motor del deseo se encienda es necesario el *éros katà tò sôma*.

Además, es evidente que el modo más espontáneo de que se despierte el *éros* en alguien es a través de un cuerpo deseable, que constituye asimismo el medio más apropiado para “procrear” (206d). No obstante, si bien cualquiera puede tener la experiencia de tener un “cuerpo amante”, en el caso de los cuerpos “amables” deben cumplir con el requisito de ser bellos. Pues es gracias a la belleza (*Phdr.* 250d1-3; Nightingale 2004: ch. 4) que adquieren un estatus especial que hace que resalten entre los restantes cuerpos. Ahora bien, a pesar de que el texto sugiere que es mejor reorientar el amor hacia las bellas almas a fin de procrear *katà tèn psychén*, esto no cancela que siga operando la atracción por los bellos cuerpos al punto que se afirma que si se puede dar la combinatoria de un cuerpo bello con un alma bella, mejor todavía (209b).

Así que, según traté de mostrar en este apartado, el cuerpo es presentado como algo positivo en los Misterios Menores en tanto que la forma de expresión primera de *éros* es a través de un cuerpo amante y por un cuerpo bello y amable, si bien se propugna que *éros* se expanda hacia formas de procreación más sutiles, tal como es la fecundidad artístico-cultural.

2. Cuerpos amantes y cuerpos amables en los Misterios Mayores

La sección correspondiente a los Misterios Mayores Diotima proporciona indicios sobre un sendero más difícil pero, por otra parte, mucho más enriquecedor y pleno de acercarse a *tà erotiká*, el cual conlleva un desarrollo pleno de *éros* como “amor

8 Sobre el sentido de *éros* en la cultura griega ver Dover 1980: 2.

a la verdad” o *philo-sophía*. En este itinerario la atracción hacia los bellos cuerpos constituye el primer paso natural:

Pues es preciso, dijo, que quien se dirija a estas cuestiones [i.e. las cuestiones eróticas] comience, siendo joven, por dirigirse a los bellos cuerpos...210a

El cuerpo es esencial para que se dispere el despliegue del erotismo por las mismas dos razones que veíamos en los Misterios Menores: los bellos cuerpos son el facilitador más eficaz, en primera instancia, para que se surja el deseo erótico; asimismo, el deseo sexual es el modo primero en que alguien puede comenzar el ascenso erótico hacia lo bello en sí a través de experimentarse a sí mismo como un amante que desea y quiere procrear.

No obstante, como se sabe, incluso en este nivel, la persona iniciada ya debe comenzar a realizar un desenvolvimiento intelectual así como existencial que lo “eleve” más allá de la belleza de los cuerpos particulares. Leemos así:

Y, primero que nada, si el guía guiara de modo correcto, es preciso que él se enamore de un solo cuerpo y procree allí bellos discursos. Y, después, que comprenda que la belleza que hay en cualquier cuerpo es hermana de la cualquier otro cuerpo, y que, si es preciso perseguir lo bello en lo que atañe a su forma, es gran insensatez no considerar la belleza en los cuerpos como una y la misma. Y, tras comprender esto, debe hacerse amante de todos los cuerpos y apaciguar este amor intenso por uno solo, despreciándolo y considerándolo poca cosa. 210a-b

¿En qué consistiría este primer estadio erótico en relación con los bellos cuerpos? Una interpretación posible de este enigmático pasaje –dentro del tono críptico y misterioso de todo el ascenso– podría ser la siguiente. Aunque la procreación de *lógoi* no implica necesariamente que la procreación física debe ser erradicada, lo importante es que esta experiencia erótico-somática da justamente lugar a la producción de “discursos/argumentos”. Ahora bien, ¿en qué consistirían estos *lógoi*? Un modo natural de entenderlos sería que refieran a las palabras que normalmente utiliza un amante para referirse a los atributos de su amado y/o para seducir a la persona de la que está enamorada.⁹ Si así fuera, habría que entender que en el pasaje se incentiva al sexo promiscuo en tanto el amante-iniciado es alentado a que ame a *todos* los cuerpos bellos por igual. Sin embargo, estas mismas aserciones se

9 Como en *Lys.* 204c-d, donde Hipotales ha ensordecido a sus amistades con sus interminables elogios del bello Lisis.

pueden entender como un estímulo para comprender la belleza común a todos los cuerpos bellos y a una mejor apreciación de ellos al captar el patrón común que hace que todos ellos sean bellos. A partir de esta comprensión se generarían entonces “discursos/argumentos”. Por otra parte, aunque la referencia más obvia de los hermosos *sómata* que despiertan el deseo erótico serían los cuerpos de los amados, podría ser que también se esté apuntando a otras formas de belleza perceptible –es decir a una apreciación “estética” más amplia, como sugiere Robin¹⁰, tal como serían las bellas producciones artísticas, los hermosos paisajes de la naturaleza, y, en el contexto de la filosofía platónica, muy especialmente, los cuerpos celestes¹¹ y el universo en su conjunto.¹² Así, lo que ocurriría en este primer estadio del ascenso erótico hacia lo bello en sí sería una expansión de *éros*, en la cual se dejaría de dar valor a un cuerpo bello, al entender y apreciar que es lo que hace que ese cuerpo bello sea bello.

En un segundo momento de la *scala amoris* la belleza del alma es priorizada por sobre la belleza del cuerpo, tal como leemos en 210b-c:

Después de esto, es preciso que considere la belleza en las almas como más valiosa que la del cuerpo, de modo que, incluso si alguien, adecuado en cuanto al alma, tuviera poca lozanía física, [esto] le sea suficiente para amar, cuidar, procrear e ir a la búsqueda de discursos tales que hagan mejores a los jóvenes, a fin de que se vea obligado a contemplar lo bello en las costumbres y las normas, y a percibir que esto [i.e. lo bello] es todo congénito consigo mismo, y así considere que la belleza respecto del cuerpo es poca cosa.

No obstante, esta apreciación más amplia no conlleva necesariamente un desprecio del cuerpo en cuanto tal, sino que puede ser interpretada como un proceso a través del cual se experimenta que la comprensión de un *sóma* conlleva apreciar todo cuerpo está dotado de un alma, y más aún, que el cuerpo es un instrumento para que el alma se exprese.¹³ Así, en tanto el amante comprenda que tanto él como su amado tienen un cuerpo insuflado por el alma, y lo ame en cuanto tal, va a procurar que ambos lleguen a ser mejores seres humanos, es decir, a producir discursos (*lógoi*) que hagan que en ellos se encarnen las bellas *epitedeúmata* y *nómoi*, cuya belleza la persona iniciada ha comenzado a reconocer.

10 Ver Robin 1951: p. xciii; Casertano 1997: 306.

11 En *Ti.* 40a los cuerpos celestes son de hecho descriptos como alhajas que adornan el cielo.

12 Ver *Ti.* 33b respecto de la belleza perfecta del universo en su conjunto.

13 El cuerpo puede ser “obstáculo” o “vehículo” en *Fedro* (ver Fierro 2013 a; cf. *Alc.* 1, 129e).

De todos modos, el estadio final del ascenso erótico, cuando se alcanzaría la contemplación de la belleza en sí, parece implicar, entre otras cosas, un total desapego de lo somático. Dado que lo bello en sí es bello sin restricciones o determinaciones de ningún tipo, mientras que todas las cosas bellas particulares lo son en relación con algún condicionamiento o restricción, la belleza en sí¹⁴ deja de lado cualquier tipo de instanciación cuando se accede a ella en su pureza. No admite, pues, expresiones limitadas, entre otras, las de tipo somático, tal como se expresa en 210e-211b:

Pues, quien haya sido conducido hasta este punto en las cuestiones eróticas, al contemplar en orden y correctamente las cosas bellas, y al aproximarse ahora al objetivo último de las cosas eróticas, captará repentinamente algo bello en su naturaleza –eso bello justamente, Sócrates, por la cual tuvieron lugar sus anteriores esfuerzos–: primero, por ser siempre, ni se genera ni se destruye [...]; ni, de nuevo, se le mostrará lo bello como una cara, o manos, o cualquier otra cosa de las que participa el cuerpo; ni como un discurso o un conocimiento...

Esto se refuerza con la declaración subsiguiente de que lo bello en sí es “puro, limpio, sin mixturas, y no contaminado con cosas como la carne humana, el color y otras muchas cosas mortales y fútiles” (211e). Sin embargo, esto no conlleva necesariamente un desprecio por los cuerpos bellos ni tampoco por otras expresiones más elevadas, pero de todos modos limitadas, de belleza, como es el caso de las bellas costumbres y leyes, y las bellas ciencias. Sería realmente extraño si la contemplación de lo bello en sí, en caso de acaecer, nos volviera ciegos respecto de las cosas hermosas que nos rodean. Por el contrario, seguramente implica que seríamos capaces de percatarnos de un modo más revelador de la presencia de la belleza en sus diferentes manifestaciones en diferentes niveles, incluido, desde ya, su más obvia manifestación en los cuerpos hermosos. Además, la procreación de verdadera virtud que le es posible a quien alcanzara este último estadio conlleva que ha adquirido una condición erótica sólida que le permite promover la creación de bellos productos en todos los niveles de la realidad, incluido el físico. De modo que el objetivo principal de este pasaje sería incentivarlos a que no le demos valor a las instanciaciones de la belleza en tanto tales –incluidos los cuerpos bellos– sino que logremos una apreciación y valoración de ellos desde un punto de vista más universal.¹⁵

14 Como se sabe en el caso de la Forma de la belleza la calificación de “bella” se aplica sin calificación a diferencia de cualquiera de sus instanciaciones. Esto origina el problema de la autopredicación en el cual no podemos extendernos en el presente trabajo.

15 Ver Moravcsik (1971); también Casertano 1997: 307-310.

3. Conclusiones

Vemos, pues, que, de acuerdo con el *Banquete*, la experiencia erótica siempre debe iniciarse en el nivel físico y que el cuerpo es despreciable sólo en la medida en que obture nuestra comprensión manteniéndonos en este nivel, y restrinja así la ampliación de *éros* hacia otras áreas existenciales, ontológicas y epistemológicas, y, sobre todo, se reduzca la comprensión a la estima de un cuerpo particular. A partir de la perspectiva de la *scala amoris* se puede lograr, en cambio, que tanto amante como amado alcancen una apreciación más abarcadora y verdadera, en la medida en que el *éros* físico se transforma en una experiencia que apunta a una búsqueda más trascendental: la aventura de ir en pos de la sabiduría. Así, si alguien pudiera contemplar la belleza en sí, los bellos cuerpos serían valorados por lo que realmente son, esto es, instanciaciones limitadas pero inmediatamente identificables de ella. De este modo se descubriría que el cuerpo no es un recipiente inerte sino un cuerpo "amante/amable" que no constituye un fin en sí mismo pero que es, no obstante, la instanciación más palmaria de la belleza y, por lo tanto, un instrumento precioso para la búsqueda de la verdad.

Bibliografía

- I. Burnet I. (1899-1906), *Platonis Opera*, 5 vols., Oxford.
- L. Brisson (1998). Plato. *Le Banquet*, trad. con introd., Paris.
- S. Broadie (2001). 'Soul and body in Plato and Descartes', *PAS* no. 101: 295-308.
- G. Casertano (1997). *Il (in) nome di Eros. Una lettura del discorso di Diotima nel Simposio platonico*, "Elenchos" XVIII: 277-310
- K.J. Dover (1980). *Plato's Symposium*, Oxford.
- C. Gill (1990). 'Platonic Love and Individuality', en A. Loizou and H. Lesser (eds.), *Polis and Politics: Essays in Greek Moral and Political Philosophy* (Aldershot): 69-88.
- C. Gill (1999). Plato. *Symposium*, London.
- M.A. Fierro (2001). "Symp. 212a2-7: Desire for the truth and the desire for death and a god-like immortality", *Méthexis* 14, 23-43.
- M.A. Fierro (2013 a). "Two conceptions of the body in Plato's *Phaedrus*", en G. Boys-Stones, D. El-Murr & C. Gill (eds.) *The Platonic Art of Philosophy*. Cambridge: 27-50.
- M.A. Fierro (2013 b). "Alma encarnada - cuerpo amante en el *Fedón* de Platón", en Benítez Grobet, L. & Velázquez Zaragoza, A. (eds.), *Platonismo y neoplatonismo en la modernidad filosófica*. México D.F: 7-42.
- J. Moravcsik (1971). 'Reason and Eros in the Ascent Passage of the *Symposium*', en J. P. Anton

- and G. L. Kustas (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, volume 1. Albany: 285-303
- A.W. Nightingale (2004). 'Chapter 4: Theorizing the beautiful body: from Plato to Philip of Opus', en *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy. Theoria in its Cultural Context*. Cambridge: 139-186.
- M. Nussbaum (1986). *The Fragility of Goodness*, Cambridge.
- E.N. Ostenfeld (1982). *Forms, Matter and Mind*, The Hague.
- E.N. Ostenfeld (1987). *Ancient Greek Philosophy and the Body-Mind Debate*, Dinamarca.
- G. Reale (2004). *Eros, demonio mediador* (trad. cast.), Barcelona.
- L. Robin (1951). *Platon. Le Banquet*, Paris.
- C. J. Rowe (1998). *Plato. Symposium*, Warminster.

Oscar Fierro

Éros y *philosophía* en el *Banquete*: el testimonio de Apolodoro y Alcibíades

Universidad Católica de Valparaíso

Se ha señalado que es en el *Banquete* donde Platón más claramente expresa su concepción de *philosophía* como “amor por la sabiduría” cuando en el pasaje 203d-204c se caracteriza a Eros como un *daímon* intermediario, principalmente por ser *philósophos* y ubicarse “entre” (*metaxý*) la sabiduría y la ignorancia. (203d-204c; Hadot 1998 pp. 52-63; Fierro 2012 pp. 94-99). Asimismo diversos intérpretes han intentado ofrecer claves para entender el significado del “Prólogo” (172a-174d) en relación con la concepción de Eros que se expresa en el *Banquete* (Halperin 1992), al tiempo que otros han debatido respecto al sentido del discurso de Alcibíades (212c-221e; Nussbaum 1986: cap. VI; Scheffield 2001).

A partir de ciertos pasajes del *Banquete* procuraremos aquí mostrar dos modos en que el texto presenta la articulación entre *éros* y *philosophía*: en un caso, como amor por los discursos que puede ser reconducido al “amor por la verdad”, tal como se ejemplifica a través de la relación entre Apolodoro y Sócrates en el “Prólogo”; en el otro, como la pasión erótica de un enamorado pasible de ser transformada en *philosophía* en tanto anhelo por la verdadera excelencia (*areté*) –identificable ésta, en último término, con el conocimiento de la belleza en sí descripto al final del discurso de Diotima-, tal como se ilustra a través del vínculo amoroso entre Sócrates y Alcibíades en el elogio de este último al hijo de Fenareta. Trazaremos asimismo algunas relaciones con la descripción del enamoramiento desde el punto de vista del psicoanálisis, refiriendo a ciertos puntos de coincidencia.¹

Abordaremos a continuación ambas posiciones comenzando por el *Prólogo* (*Smp.* 172a-174d): el discurso que Apolodoro dirige a los personajes que lo interpelan en el *Prólogo* del *Banquete* nos permite pensar una articulación entre el amor por los discursos y el amor por Sócrates sostenido en último término en el amor por la verdad. Nos parece que la función de Apolodoro no se reduce a ser un relator excelente que

133

¹ Las similitudes entre la propuesta del amor platónico y el amor en el psicoanálisis ya fueron tratadas por Santos. Nos proponemos, no obstante, señalar algunos puntos que conciernen no tanto en las reflexiones teóricas de Platón sobre el amor como a la experiencia del amor filosófico que representan los dos personajes elegidos, Apolodoro y Alcibíades.

afirma “no estar mal preparado” (*Smp.* 172a) en cuestiones de memoria para referir los discursos proferidos en casa de Agatón. Este rol, apreciado de este modo, limitaría su papel a organizar y orientar la compleja cadena narrativa que caracteriza al *Banquete*, aspecto cuyo abordaje excede el marco de esta comunicación³. Por el contrario, nos parece que junto al valor estructurante que juega en la construcción del dialogo, Platón por medio del recurso a Apolodoro nos introduce desde las primeras líneas del diálogo en una defensa de la filosofía entendida como un saber de valor superior frente a otras actividades y, más precisamente, como una demostración del *éros* que estaría a la base de este *anhelo de sabiduría*, a la vez que *familiaridad (philía)* con la sabiduría, en que consiste la filosofía. Para este fin el “Prólogo” pone en tensión dramática dos modos antitéticos de conducirse en la vida. Por un lado tenemos a los interlocutores, posiblemente ricos y hombres de negocios, interesados en los discursos que Apolodoro conoce muy bien, quizás más por un posible contenido erótico, en el sentido habitual, que por la naturaleza filosófica que entrañan. Los interlocutores suponen que en el afamado simposio se pronunciaron *erotikoi logoi* (*Smp.* 172b) y seguramente presuponen que son del tipo de los que se acostumbran recitar en cualquier festín. Por el otro lado, encontramos que Apolodoro, si bien es caracterizado como *hetairos*, un compañero o camarada, más que un *erastés*

--“amante, fanático” -- de Sócrates, no deja por ello de ser presentado como un defensor apasionado del modo filosófico de existir cuyo ideal de excelencia encarna la figura de Sócrates. Leemos en *Smp.* 173 a:

Antes andaba yo dando vueltas al azar por cualquier lado y creía estar haciendo algo, cuando en realidad era más desdichado que ninguno, no menos que tú ahora, pensando que había que preferir cualquier cosa antes que filosofar.

En esta autodefensa Apolodoro conecta la desdicha de una vida desinteresada por filosofar y la fortuna que trae aparejada a la consecución de esta actividad, a la vez afirma la banalidad del actuar humano cuando éste se desentiende de la senda filosófica. En este punto vemos una posición que nos parece acercarse a la interpretación de Pierre Hadot (1998: 13, 90) para quien la filosofía no se orientaría para los antiguos en construir solamente un cuerpo de teorías, sino en producir un

2 Todas las citas siguen la traducción del *Banquete* de V. Julia, Losada, Buenos Aires, 2004.

3 Este aspecto es abordado por Halperin (1992) quien considera como probable que el *Banquete* sea el dialogo más complejo en materia composicional que haya escrito Platón; ejemplo máximo del uso del estilo indirecto en la Grecia Ática. Junto a lo anterior una compleja cadena de narradores que narran al modo de cajas chinas, un discurso referido por un tercero cada vez más alejado del narrador actual.

conocimiento que viene en respuesta a la pregunta de cómo debemos vivir y conducirnos en la vida. En esa perspectiva interpretamos el “Prólogo” como un primer discurso de elogio y afirmación de la filosofía como un modo de vida superior representado en la figura de Apolodoro, y por otro lado, la primera articulación amor-filosofía que será tematizada en el *Banquete*. Efectivamente, es éros el que anima a Apolodoro a conducirse como una sombra de Sócrates, haciendo suya la ocupación un tanto excesiva de preocuparse por “saber qué dice y hace” su ídolo, y también él lo hace hallar dicha en el hacer, oír o narrar discursos filosóficos que intercambia con su maestro. Es decir, por un lado tenemos el amor por Sócrates que se traduce en un cotidiano amor por su obrar y decir, al modo de un acólito, y, por otro lado, un producto nuevo de esta forma de amor, el hallazgo de satisfacción en el compartir cotidiano de los discursos filosóficos, tal como leemos en *Smp.* 173c:

...cada vez que yo mismo hago discursos sobre filosofía o los escucho de otros, aparte de pensar que estoy recibiendo un beneficio, experimento un goce supremo (*chaíro*).

Que esto es así, Apolodoro no lo duda, pero no puede transmitir en una articulación persuasiva a sus interlocutores esta convicción interior; muy por el contrario, lanza una acusación hacia ellos compuesta de desprecio y compasión sostenida en la opinión de que en sus asuntos y conversaciones creen preocuparse de cuestiones de provecho cuando en realidad no lo son. Sus interlocutores, como es de esperar, no tardan en responder a la acusación con burlas, señalando que a excepción de Sócrates, no tiene estima ni por los demás ni por sí mismo. Responde Apolodoro a esta cuestión con un singular asentimiento sobre el carácter extravagante⁴ de su postura: “¿Acaso es evidente que cuando pienso así de mí mismo y sobre ustedes deliro y me extravió (*maínomai*)?” (*Smp.* 173e).

Hemos tratado de mostrar con estos pasajes que la conducta que expresa Apolodoro en el *Banquete* es solidaria de una psicología del enamoramiento en toda regla. Por otra parte, este éros que encontramos en la incipiente inclinación filosófica de nuestro enamorado de los discursos es una condición de enamoramiento que tiene varios puntos de correspondencia con la caracterización que hace Freud en *Introducción al Narcisismo* (1914: p. 97) donde dice que en dichas circunstancias el yo es avasallado completamente por el objeto generando la sobreestimación tan

4 Junto con este rasgo encontramos en Fedón una caracterización de Apolodoro como un personaje con una acentuada falta de autocontrol como se muestra en la jornada previa a la muerte de Sócrates (*Phd.* 59b y 117d).

característica del estado amoroso. En el presente caso el objeto amado –Sócrates– entraría, si se nos permite la expresión, en conexión con el *ideal del yo* de Apolodoro, generando las condiciones de amor narcisista en donde se aman aquellos atributos que no se poseen en uno mismo. Apolodoro nos recuerda también con su modo de amar a los efectos de la hipnosis que describe Freud en *Psicología de Masas y Análisis del yo* (1921: p.108): sumisión humillada, obediencia y falta de crítica hacia el objeto amado. No obstante, si bien Apolodoro ama el rasgo que ha identificado en Sócrates y ha hecho propio bajo el modo de amor irrestricto a los discursos y su repetición, no es menos cierto que es de esta repetición de amante que se vale la transmisión del diálogo.

La segunda conexión que queremos establecer entre *éros* y *philosophía* se plantea también, desde otro ángulo, en el discurso de Alcibiades. Allí encontramos una situación en principio cómica que desemboca en una situación trágica, de penoso carácter confesional, y que expresa la fijación amorosa y erótica de Alcibiades hacia Sócrates. La escena comienza justo en el momento en que Sócrates termina con su discurso y Aristófanes trata de incorporarse al intercambio cuando, de pronto (*exaíphnes*), irrumpe en la escena Alcibiades y su grupo a los festejos de Agatón (*Smp.* 212c). Alcibiades, muy ebrio, termina para su desdicha sentado entre Agatón y Sócrates. Desde allí se despliega un diálogo entre un Sócrates que pide auxilio anticipado a Agatón, al advertir el intenso y agresivo *éros* que domina al inesperado invitado –“Si intenta ponerse violento, ven en mi ayuda, porque su locura (manía) y su afición erótica me dan mucho miedo” *Smp.* 213d–, y un Alcibiades que se ve arrastrado en un elogio a Sócrates teñido de la frustración de un amante no correspondido y presa de una ambivalencia de sentimientos – “Muchas veces me sería grato no verlo vivo entre los hombres, pero por otra parte, si eso sucediera, sé que sufriría mucho más, de modo que ya no sé cómo proceder con este hombre” *Smp.* 216c. Tal ambivalencia afectiva pareciera ser el resultado humillante y vergonzoso del sistemático rechazo y desprecio que Sócrates daba a sus propuestas amorosas. Nuevamente podemos establecer aquí una conexión con la teoría psicoanalítica según la cual la vergüenza se asocia más específicamente con el *Ideal del yo* que con el *Super yo*, situación que pone al sujeto ante una constante evaluación sádica de sus acciones (Green, 1975, p. 211), en el caso de Alcibiades acosado por sus insuficiencias, atormentado por sus fallas, medido constantemente por esa encarnación idealizada de excelencia que es Sócrates. En *Smp.* 213e Alcibiades presenta a Sócrates como “vencedor de todos los hombres en materia de discursos”, y realiza un elogio que modifica las reglas del encomio a Eros que había marcado los anteriores panegíricos al introducir en su lugar un elogio a Sócrates. Luego, en *Smp.* 216a, se sostiene que los discursos de Sócrates han tenido como efecto en Alcibiades un saber que lo divide interiormente y que hace que valore su existencia como indigna, puesto que ha

desestimado y tratado de escapar al reconocimiento de su falta de cuidado respecto de sí mismo, y, simultáneamente, ha procurado continuar en la persecución del éxito en los asuntos públicos y políticos a sabiendas de esta despreocupación esencial. Sus palabras parecen indicar que, una vez que el alma es alcanzada por los discursos propios de la filosofía, algo profundamente verdadero arrastraría a quien fue afectado por estos *lógoi* a conducirse según ellos y en pos de ellos como ya vimos en el caso de Apolodoro.

El discurso de Alcibiades presenta vinculaciones con el discurso de Sócrates-Diotima (*Smp.* 201a-212a), en cuanto a la forma superior de excelencia (*areté*) a la que se accede bajo el auspicio de la conducción de un amante que guía al amado a convertirse a su vez en un amante, pero no ya de un individuo, sino de la belleza en sí. Esta conducción se prepara a través de la resignificación de *éros* introducida por Diotima que da por resultado un *éros* ampliado e equivalente al “deseo de las cosas buenas y de ser feliz” (*Smp.* 205d). Dentro de este esquema aquellos quienes optan por la vía filosófica se convierten en protagonistas privilegiados en el ascenso que lleva al hombre desde las cosas bellas inmediatas hasta la belleza en sí. Este recorrido, expresado en el pasaje *Smp.* 211c, parte del amor por un cuerpo bello, extendido luego a muchos, para dirigirse desde allí al amor de las bellas costumbres hasta desembocar en los bellos conocimientos, cuyo cénit es el conocimiento de lo realmente bello, fuente originaria de la verdadera virtud. Es justamente en esta ética de conducción propia del verdadero amante filosófico que se sitúa Sócrates con respecto a Alcibiades: al rechazar su disposición erótica hacia él y así privarlo de su objeto de amor, lo alecciona respecto al camino por el que trata de conducirlo, al tiempo que le advierte de su error, al querer tomar un señuelo de verdad como si se tratase de la verdad misma. En *Smp.* 218d Alcibiades afirma que sólo Sócrates merece llegar a ser su amante y sostiene: “Nada, de veras, es para mí más importante que llegar a ser lo más excelente posible, y creo que para eso no existe auxiliar más autorizado que tú”. La respuesta de Sócrates es implacable, tal como se aprecia en los pasajes *Smp.* 218e-219a. Allí Sócrates interroga a Alcibiades respecto a aquello que busca hallar en él y compara su anhelo con el trueque de oro por bronce. De este modo Sócrates transforma la experiencia en asuntos eróticos en su sentido habitual en una zona de partida y no de llegada, en tanto es una vivencia que puede impulsar a la difícil búsqueda de la verdad.

Al comenzar este trabajo presentábamos a Apolodoro como un acólito de Sócrates, entusiasta y fanático de la palabra y el obrar de su maestro, un *hetairo* un compañero o camarada, y no un *erastés* o “fanático/amante” en sentido estricto, como

ocurre con Aristodemo⁵. Ambos personajes son los encargados de *transmitir* esa verdad, si bien no toda, sobre lo que se dijo de *éros* y de la Belleza en el festejo de Agatón. Apolodoro recibe el discurso de Aristodemo. La misión que asume es encargarse de transmitir su contenido lo más fielmente posible en base al ejercicio de la memoria, con toda la fragilidad que conlleva un discurso que se sostiene en el deseo de un compañero o un amante. Desde una condición de personaje menor se muestra a nuestro parecer como otro rostro del *éros philosophos*: a la vez carente, deseante, no sabio ni ignorante del todo, excéntrico, incapaz de contener su tristeza ante la muerte de su maestro, radicalmente distinto del sabio o de quienes pretenden serlo; al acecho y a la búsqueda de la sabiduría y la verdad, al modo de un pretendiente errático, que supera su carencia con los recursos que tiene o que se inventa. En este sentido, me parece que Apolodoro rescata ese privilegio que María A. Fierro (2006) sostiene para los amantes como transmisores de la verdad de *éros*. Con la salvedad de que sólo algunos iniciados logran captar lo radicalmente distinto que es el *éros* para el filósofo que no se contenta con imágenes de virtud (212a) tras haber contemplado la Belleza inmaculada.

Por otra parte, a la ficción que nos propone Platón de un Apolodoro muy distante temporalmente de la fiesta de Agatón y, por alusión, distante del entendimiento del sentido profundo del *éros* que se intenta transmitir con el discurso de Diotima como ese *daímon* intermediario, *philosophos* por ubicarse “entre” (*metaxý*) la sabiduría y la ignorancia, podemos oponer un Alcibiades que llega muy tarde a la fiesta, a destiempo también para comprender. Su encomio a Sócrates será un modo patético de mostrar que en materia de *éros* y *areté* no somos sabios, no hay maestro, y que yerra irremediablemente al pensar que la cercanía de Sócrates como amante podría darle aquello que sólo se obtiene en su caso por medio de una renuncia al modo de vida que lleva. La compañía erótica que reclama Alcibiades no es el modelo de virtud que Sócrates se esmera en mostrar con su rechazo sistemático de su propuesta amoratoria sexual y convencional.

Finalmente, a diferencia de Apolodoro, quien tocado por el amor filosófico de Sócrates, renuncia a todo reconocimiento y búsqueda de prestigio, la fidelidad de Alcibiades en su ambición de excelencia es traicionada por su amor al reconocimiento de la mayoría. Esto señala la incompatibilidad de servir a dos amos y la valentía y el coraje que presupone el modo filosófico de existencia que se afirma en el diálogo.

5 En *Smp.* 173b se aprecia el carácter de imitación con que es caracterizado el personaje.

Bibliografía

- FIERRO, M. A. (2012). "La *philosophia* según Platón". En *La filosofía a través del espejo. Estudios metafilosóficos*. Buenos Aires: Miño y Dávila, pp. 85-113
- FIERRO, M. A. (2006). "Platón y los privilegios de los amantes". *Nova tellus*, vol. 24, pp. 169-195.
- FREUD, S. (1914). "Introducción al narcisismo". En *Obras Completas*. Tomo XII. Buenos Aires: Amorrortu.
- GREEN, A. (1975). *La concepción psicoanalítica del afecto*. México: Siglo XXI.
- HADOT, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?*. México: Fondo de Cultura Económica.
- HALPERIN, D. M. (1992). "Plato and the erotics of narrativity". *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, pp. 113-129.
- NUSSBAUM, M. (1986). *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge University Press.
- SCHEFFIELD, F.C.C. (2001). "Alcibiades's Speech: a Satyric Drama". *Greece & Rome*, vol. 48, pp. 193-209.

Silvana Filippi

La ley moral natural: de su formulación entre los griegos a su recepción en el pensamiento cristiano

CONICET / Universidad Nacional de Rosario

La noción de ley moral natural ha sido en buena medida establecida por los griegos. Aunque formulada explícitamente recién por los estoicos, registra importantes antecedentes en filósofos y escritores trágicos anteriores. Sin embargo, el advenimiento del cristianismo, en virtud de su concepción creacionista, comportó una noción distinta de Dios y de la naturaleza. Ello trajo aparejado un cambio en el sentido de la ley natural. Intentaremos mostrar aquí las notas fundamentales de la noción de ley moral natural desde los autores trágicos y los filósofos griegos más relevantes hasta su inserción en el pensamiento cristiano.

1. La ley moral y lo divino entre los griegos

Quizás uno de los textos más conmovedores en que los griegos pusieron en juego el contraste entre las disposiciones meramente humanas y una ley que las trasciende en tanto es de rango superior y absoluto, sea el de *Antígona*. En esta tragedia de Sófocles los hermanos de Antígona se han dado muerte mutuamente en lucha partidaria. El rey de Tebas ha dispuesto honras para uno y dejar insepulto al otro, pero la joven da entierro a Polinices en cumplimiento del mandato divino. Descubierta, es increpada por su tío y rey: “Y así, ¿has tenido la osadía de transgredir las leyes?”; responde Antígona:

“Porque esas leyes no las promulgó Zeus. Tampoco la Justicia que tiene su trono entre los dioses del Averno [...] No podía yo pensar que tus normas fueran de tal calidad que yo por ellas dejara de cumplir otras leyes, aunque no escritas, fijas siempre, inmutables, divinas. No son leyes de hoy, no son leyes de ayer [...] son leyes eternas y nadie sabe cuándo comenzaron a regir. ¿Iba yo a pisotear esas leyes venerables, impuestas por los dioses, ante la antojadiza voluntad de un hombre, fuera el que fuera?”¹.

1 SÓFOCLES, *Antígona* 449-459 (trad. Ángel Ma. Garibay K., Porrúa, México, 1978).

El precio de semejante osadía ante el poder político costaría la vida a la mítica Antígona, y nos dejaría testimonio de una convicción siempre presente en el pensamiento griego: la realidad es un *kosmos* y esto significa un orden (puesto que *kosmeîn* quiere decir “ordenar”) en el que, como expresara Heráclito “todas las leyes humanas se nutren de una sola, la divina”², aunque los hombres lo olviden con frecuencia. Hay un *logos* que atraviesa, unifica y da sentido a la realidad, más allá de los desórdenes provocados por las miserias humanas o hasta por los imponderables del azar.

Sin embargo, resulta preciso no otorgar más homogeneidad al pensamiento griego de la que ha tenido, puesto que el problema moral no halló una solución medianamente uniforme sino hasta el siglo V con la aparición de la doctrina socrático-platónica. En efecto: “Dos opuestas explicaciones del mal, desde Homero hasta Solón, se habían contrastado en la mente de los griegos: o una hostil potencia divina (Zeus, Moira, Erinias, envidia de los dioses) o la *hybris* humana operante *hypèr móron*”³, es decir, contra el destino. Ello explica que, si la religiosidad de Sófocles permitía sospechar un orden divino justo y luminoso por sobre las acciones ruinosas de los hombres, Eurípides en cambio, se muestra mucho más sombrío. Así, le hace decir al coro en el *Hipólito*: “Ciertamente el pensamiento de los dioses da tregua a mis penas cuando invade mi espíritu. Yo conservo en lo íntimo una esperanza en una inteligencia divina. Pero la esperanza me abandona cuando considero los destinos y las acciones de los mortales”⁴. Hay “una oscura potencia hostil” que arrastra incluso a los buenos y a los inocentes hacia destinos inmerecidos, como también hay acciones impulsadas por “el violento desenfreno de las pasiones más impuras y culpables, a cuya fuerza arrolladora ni la razón, con el llamado a la honestidad, ni el corazón, con la voz de los afectos más tiernos, saben oponer un reparo”⁵. Por eso, no sólo “Eurípides oscila entre la esperanza de un intelecto y la idea de una necesidad ciega; entre el deseo de una justicia *-dike-* y el reconocimiento de la injusticia de los destinos humanos”⁶; es todo el pensamiento griego el que no puede evitar la vacilación entre la confianza en una legalidad divina, racional y razonable, y la experiencia del caos, el desorden, la fatalidad, el destino incomprensible y la ciega necesidad a la que el hombre estaría arrojado. Esta dualidad tratará de ser resuelta por la filosofía. Pero aún tendremos que juzgar con qué éxito.

2 HERÁCLITO, frag. 114.

3 R. MONDOLFO, *El genio helénico*, Columba, Buenos Aires, 1971³, p. 61.

4 EURÍPIDES, *Hipólito*, 1102 y ss. (trad. y cit. por R. MONDOLFO, *El genio helénico*, p. 65).

5 R. MONDOLFO, *El genio helénico*, pp. 65-66.

6 R. MONDOLFO, *El genio helénico*, p. 68.

2. Interioridad, moralidad y ley en la doctrina socrática

Sócrates trasladó el problema moral desde la exterioridad a la interioridad del alma humana. Con ello, convirtió la razón en la fuente y regla de la bondad o maldad de nuestras acciones. Más aún, en Sócrates es manifiesto aquel intelectualismo ético tan característico de la filosofía griega. Desconociendo todavía el papel fundamental que le cabe a la voluntad en las decisiones morales, el gran ateniense identificaba virtud con sabiduría y vicio con ignorancia, en tanto piensa que quien sabe verdaderamente no puede no obrar bien. Y con esta misma convicción parece haber enfrentado la muerte, dado que, según se lo presenta en el *Critón* de Platón, Sócrates, que ha sido condenado a muerte injustamente, convence dialógica y racionalmente al atribulado Critón de que huir de la cárcel para evadir la condena, significaría cometer una injusticia mayor, pues estaría burlando las leyes de la ciudad. Así, en diálogo imaginario con las leyes de la *polis*, éstas le recuerdan que todo lo que él es y lo que ha hecho, fue posible en el marco del orden que ellas establecieron en la comunidad. Sócrates se ha comprometido al cumplimiento de las leyes desde un comienzo, ya que, si lo hubiese deseado, ellas mismas le hubiesen permitido su alejamiento: abandonarlas ahora, significaría la renuncia al propio sentido de su existencia y de su misión.

La exigencia resultaría sin duda extrema, si pensáramos que las leyes que lo increpan se reducen a una legalidad puramente convencional y circunstancial. Al respecto se ha observado que

“el escrito parece reducir la cuestión de sentido a una cuestión jurídica, argumentar contra la fuga en base a un positivismo jurídico-estatal y apelar a la noción de ley como convenio que define lo justo. Pero en verdad el contrato es compromiso transjurídico; lejos de sostener un positivismo jurídico, el texto insinúa cierto iusnaturalismo y afirma que toda cuestión legal remite a una cuestión de sentido”⁷.

El talante ético-religioso, tan característico del socratismo, está allí claramente presente. Así dicen las leyes:

“Mas en suma, Sócrates, obedécenos a nosotras, tus nodrizas, y no estimes más tus hijos ni la vida, ni ninguna otra cosa por encima de lo justo, para que, llegado al Hades, puedas aducir todo esto en tu defensa ante quienes allí rigen. Pues si

7 Cfr. PLATÓN, *Critón*, trad. directa, introducción, notas y apéndices de Luis Noussan-Letry, Astrea, Buenos Aires, 1973.

tales acciones no son en este mundo mejores para ti, que las ejecutarías, ni más justas ni más piadosas (ni lo son para ninguno de los tuyos), tampoco lo serán cuando hayas llegado allá. Pero no; ahora te vas como quien ha padecido una injusticia, si te vas. No ha sido cometida, empero, por nosotras, las leyes, sino por hombres”⁸.

Que estamos aquí bastante próximos a ciertos rasgos característicos de una legalidad natural-racional y divina, puede ser sostenido sin extremo desatino. Sócrates ha llevado a cabo su misión de buscar la verdad en el interior del alma de los hombres en medio del relativismo y el subjetivismo imperantes por entonces, como movido por una inspiración divina. Si este personaje que nada escribió resultó tan influyente en la historia del pensar, ello se debió a un existir que intentó corresponder a una legalidad tan interna al hombre, en cuanto razón dialógica, como trascendente a él, pues la responsabilidad por la misión cumplida no sólo en vida sino incluso después de ella remite a leyes inmutables y divinas.

3. Platón: el hiato entre providencia divina y naturaleza

También en Platón, y aún más elaborados, se encuentran estos ingredientes legados por el socratismo. La vocación y el compromiso ético-religioso de su maestro que Platón expuso en aquel diálogo de juventud, se prolongará en su doctrina sobre el alma, las virtudes y las leyes.

Por otra parte, ha sido una constante del platonismo la convicción de que la razón ha de regir tanto en el alma, esto es, en el hombre, como en la *polis*. Así, el mito del carro alado⁹ establece la tripartición del alma a la vez que el papel rector de la parte racional, pues ésta es semejante al conductor o guía y sin ella no hay virtudes posibles. Virtud y razón van de la mano: esa es la tesis socrática que Platón se ocupa de desarrollar. Por ello en la *República* presentará la virtud como “el acuerdo de las tres partes del alma como si fueran los tres términos de una armonía [musical]”¹⁰, acuerdo del cual surgirá la justicia. Sentando las bases de las que luego se llamarían *virtudes fundamentales* o *cardinales*, es decir, prudencia, fortaleza, templanza, y justicia, la armonía, dice, se produce en el alma cuando “cada parte hace lo que le es propio”¹¹ de

8 PLATÓN, *Critón*, 54 b-c, trad. citada.

9 PLATÓN, *Fedro*, 246 a y ss.

10 PLATÓN, *República*, 443 d.

11 PLATÓN, *República*, 441 e.

manera que “dominen o sean dominadas entre sí conforme a la naturaleza”¹². En concreto, se trata de que la *parte racional* sea prudente (virtud inherente a los gobernantes) para guiar la *parte irascible*, cuya virtud propia es la fortaleza o el valor (que también deben ostentar los defensores de la ciudad); y ambas conjuntamente puedan controlar la *parte apetitiva*, cuya virtud fundamental es la templanza (correspondiente a los artesanos y mercaderes). En todo ello, el alma racional, como el gobernante prudente, tiene la precedencia, pues ninguna virtud es tal, sea del alma concupiscible o de la irascible, si no es por su obediencia a la razón. Y del mismo modo, no habrá *polis* justa allí donde la sabiduría sea enteramente ajena al poder.

Sin embargo, aún hay otro ingrediente de mucho valor oportunamente apuntado por É. Gilson¹³. En efecto, tan próximo al cristianismo como podía estarlo un filósofo pagano, Platón sostuvo que “los dioses son los autores de la naturaleza y la gobiernan providencialmente mediante leyes. [Por tanto] En el platonismo, como en el cristianismo, existe un orden divino que domina al orden de la moralidad y lo define”¹⁴. Así como en el *Timeo* nos había dicho que el mundo sensible habría sido configurado por un Demiurgo, en *Las leyes*, el último de sus diálogos, Platón refiere, una vez más en forma de mito, que habida cuenta de la incapacidad humana para gobernar a los demás como corresponde, Saturno sujetó las ciudades al poder de divinidades que oficiarian como pastores con sus rebaños. Pero al par, seguir a esos guías divinos se identifica con sujetarnos a los preceptos de la razón, pues ésta es lo que de divino e inmortal hay en el hombre. De ahí que no exista diferencia entre obedecer a los dioses u obedecer “a la parte inmortal de nuestro ser”¹⁵. Por lo mismo, Platón también critica en esta obra la antítesis sofística entre ley y naturaleza: la ley es natural, por lo que el ideal de vivir conforme a la naturaleza es sinónimo de vivir de acuerdo con la ley.

Sin embargo, ni la pluralidad de dioses ni aun el Demiurgo son creadores de la realidad. En el mejor de los casos son sus ordenadores y, por ello, su autoría y su providencia reconoce el límite de lo que no es enteramente su obra y está librado también a los imponderables del azar, el desorden y la constitutiva resistencia del mundo material para adecuarse perfectamente a las ideas inmutables y divinas. Se comprende así que tampoco haya un lazo verdaderamente personal entre los dioses y los hombres. Más bien, el cosmos es regido por una cierta legalidad divina, que el legislador humano ciertamente debería tomar como referente, pero que se

12 PLATÓN, *República*, 444 d.

13 É. GILSON, “Ley y moralidad cristiana”, en *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid, 1981, pp. 296-313.

14 É. GILSON, “Ley y moralidad cristiana”, p. 304.

15 PLATÓN, *Leyes*, IV, 713 d. Cfr. É. GILSON, “Ley y moralidad cristiana”, p. 304.

desentendiéndose de todo aquello que le es remiso u hostil. Por eso, ni la trasgresión de las disposiciones trascendentes afecta a la divinidad en algún sentido, ni todo le está perfectamente sometido a ella. Existe sí una suerte de justicia cósmica o legalidad impersonal que conviene a los mortales seguir para vivir tan felices como los dioses, pero al par existe también un hiato insalvable entre el hombre, la naturaleza y lo divino.

4. Virtud y racionalidad en Aristóteles

Ahora bien, hemos dicho que el fundamento metafísico de la ley natural entre los antiguos, guardaba relación con la concepción de un cosmos armónico y ordenado, en el que cada cosa, en virtud de su esencia, tenía una naturaleza dada y, por ende, ciertas operaciones propias. Trasladado al plano ético, esto significa que las acciones moralmente buenas son aquellas que, ejecutadas de modo consciente y autónomo, concuerdan con la naturaleza humana. Nada más propio de la ética aristotélica que, por lo demás, dará una nueva versión al intelectualismo ético presente en sus predecesores.

Aristóteles pone en el centro de la ética el bien y sobre todo el bien último que es el fin que da sentido a la elección de cualquier otro bien particular. Ese fin último que es querido por sí mismo y no por alguna otra cosa, no es sino la *eudaimonía*, que frecuentemente traducimos por “felicidad”, aunque más bien significa algo así como “buen vivir”. Y esto, según el Estagirita, es lo que todo hombre busca a través de sus acciones.

Mas, la buena vida no sería posible si obrásemos contra nuestra propia naturaleza, entendiendo por tal el modo de ser que nos caracteriza en tanto seres humanos. Por consiguiente, la felicidad se halla en la excelencia de la función propia. Es lo que Aristóteles entendía por *virtud (areté)*: un hábito o disposición adquirida y duradera que permite a quien la posee obrar según su naturaleza. Y como el hombre es por esencia un “animal racional” habrá perfecciones propias de la razón en sí misma (virtudes dianoéticas o intelectuales) y perfecciones de lo que, si bien no es racional, puede y debe someterse a la razón (virtudes éticas o morales).

Por qué la posición de Aristóteles sigue siendo un intelectualismo ético como lo era la doctrina socrático-platónica, se evidencia en lo que para el Estagirita es lo contrario a la virtud. En efecto, la injusticia y la maldad moral provienen en última instancia de un error de juicio: “Todo malo es ignorante de lo que debería hacer y de aquello de lo que debería abstenerse; por culpa de un error (*hamartían*) de ese género nos hacemos injustos (*ádikoi*) y, generalmente hablando, malos (*kakoi*)”¹⁶.

16 ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, III, 1, 1110 b 28-30.

Se comprende así, por un lado, la enorme importancia en la ética aristotélica, tanto de la *razón* como de la *naturaleza* humana. Por causa de las acciones racionalmente dirigidas y, por ello conformes a nuestra naturaleza racional, nos hacemos buenos y podemos aspirar a la felicidad que sólo reside en la virtud.

Con todo, no hallamos aún en Aristóteles la formulación explícita de la existencia de una *ley moral natural*, si bien es cierto que, en concordancia con la tradición de pensamiento que hemos estado considerando precedentemente, distingue claramente entre la justicia natural y la meramente legal, o como diríamos hoy, entre el derecho natural y el positivo. Así dice: “La justicia política se divide en natural (*physikón*) y legal (*nomikón*); natural, la que tiene en todas partes la misma fuerza, y no depende de las diversas opiniones de los hombres, y legal la de aquello que en un principio puede ser indiferentemente de tal modo o de otra manera, pero una vez establecido deja de ser indiferente”¹⁷. Claro es que el derecho natural, del que Aristóteles habla aquí, no es perfectamente idéntico con la ley moral natural. Pero muchos de sus elementos están presentes ya aquí. Tal vez lo que faltaba a la filosofía aristotélica era la formulación de la presencia de un *logos* o inteligencia divina que atravesase el *kosmos* entero. Probablemente, el Primer Motor Inmóvil que el Estagirita puso en la cúspide de la realidad, aun siendo modelo de *areté* o perfección, no estaba suficientemente consustanciado con el *kosmos* como para constituir una regla tanto para lo real como para la razón humana. Éste es el paso que dio la filosofía estoica.

5. La formulación de la ley moral natural en el estoicismo

Pese a su marcado contraste, el estoicismo tiene con el epicureismo algunos rasgos en común: el haber surgido en una época de crisis y profundo cambio en la historia griega, el tener una pronunciada preocupación por los asuntos éticos, y el proponer como fin último de la vida humana la felicidad para lo cual es preciso “vivir de acuerdo con la naturaleza” (*physis*). Sólo que mientras el epicureismo entendió por tal el placer racionalmente mensurado, los estoicos tuvieron una concepción bastante más elevada de la naturaleza. Prolongándose durante la época imperial, la romanización del estoicismo acentuó aun más su interés por lo moral y, en cuanto contemporáneo del cristianismo, no dejó de ejercer una marcada influencia sobre éste.

El estoicismo se caracteriza por establecer una identidad fundamental entre la naturaleza (*physis*), Dios –o mejor, lo divino–, el *logos* o razón, el destino y la providencia. En efecto, según la doctrina estoica, el universo está sujeto a una

17 ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, V, 7, 1134 b 18-22.

inteligencia o *logos* universal. Este *logos* no es una simple fuerza externa, sino que es más bien la razón que se halla impresa en la propia estructura de las cosas. Es el *Logos* divino mismo, la providencia divina o, si se quiere, el destino. Nuestra razón es parte de este *logos* universal, y es por ello que podemos conocer y comprender. Es decir, el *logos* humano es un fragmento y un momento del *Logos* divino. “De la existencia de esta razón universal, que todo lo penetra, se sigue la existencia de un orden natural de las cosas, y sobre todo de un orden natural de la vida humana. Este orden es lo que los estoicos llaman ‘ley natural’, y se halla impreso en el ser íntimo de todos los humanos, de tal modo que sólo tenemos que obedecerlo para ser virtuosos”¹⁸. En consecuencia, expresa Séneca: “¿Qué es lo específico del hombre? La razón. Cuando ella es recta y cabal sacia la felicidad del hombre. Luego si todo ser cuando lleva su bien propio a la perfección es laudable y alcanza el fin de su naturaleza, si el bien propio del hombre es la razón, cuando el hombre ha llevado ésta a la perfección es laudable y alcanza el fin de su naturaleza. Esta razón perfecta se llama virtud y coincide con la honestidad”¹⁹.

A pesar de sus diferencias en el detalle de sus doctrinas, todo estoico está convencido de que sólo ateniéndose a la razón podrá lograr la serenidad y la libertad interior. La razón enseña que cada hombre debe preocuparse sólo de las cosas que de él dependen, y lo que de él depende es sobre todo la opinión que tiene acerca de lo que sucede²⁰. Aceptar las cosas tales como son, sin aspirar a que ocurran según nuestros deseos es señal de sabiduría.

Ahora bien, esta sumisión al orden del mundo no sería posible si no se apoyase en un sentimiento religioso explícito y en una confianza total en la providencia. Por eso, vivir de acuerdo con la naturaleza, es al par vivir de acuerdo con la razón y con la voluntad de Dios. En este “naturalismo de la armonía”²¹ todo saber y toda ciencia no tiene otro objetivo que dar nuestra adhesión a la estructura del mundo, acto mediante el cual nos ponemos de acuerdo con el propio Dios, puesto que “la razón no es más que una parte del espíritu divino sumido en el cuerpo de los hombres”²². Así, como se ha dicho, la identificación de Dios, la naturaleza y el *logos*, hace que, asentir al orden de lo real sea vivir en armonía también con nuestra razón y con lo divino mismo, con el destino y la providencia.

Con ello, evidentemente, también ha cambiado la concepción del destino

18 J. L. GONZÁLEZ, *Historia del pensamiento cristiano*, Caribe, Nashville, 2002, t. 1, p. 50.

19 SÉNECA, *Ep.*, 76, 10.

20 Cfr. especialmente EPICETEO, *Ench.*, I y X.

21 J. BRUN, *El estoicismo*, EUDEBA, Buenos Aires, 1977, p. 53.

22 SÉNECA, *Ep.*, 66, 12.

(*heimarmene*). Si antes de la filosofía del Pórtico, el destino designaba una fuerza trágica y ajena al hombre que con frecuencia lo arrastraba hacia una situación penosa, ahora adquiere una significación natural, ética y religiosa: es la misma disposición de todas las cosas, expresión de su armonía, su conexión y su necesidad eternas. El destino aparece así como un orden que no puede ser transgredido sino a costa de la pérdida de sí. En tanto providencia (*prónoia*), es expresión de una sabiduría superior a la nuestra, pues expresa la voluntad de un Dios benevolente, o si se prefiere decirlo así, de la pluralidad de dioses, pues Dios es “como un espíritu que todo lo penetra, y cambia de nombre a través de la materia en que penetra pasando de una cosa a otra”²³. En efecto, el politeísmo no constituye en el estoicismo un obstáculo para el reconocimiento de un único orden universal y una única ley natural: Dios es multiforme, como lo es la realidad. Sin embargo, todo es uno: Dios, la naturaleza, la razón, el bien y la virtud. Dicho sea de paso, eso hace difícil, además, distinguir –como lo hará con toda precisión el cristianismo– entre la virtud y el bien supremo, pues para el estoicismo (como en cierto modo también para sus predecesores), ambos son la misma cosa: no se es virtuoso para alcanzar el bien, sino que la virtud misma es el bien supremo.

Sin embargo, algo queda excluido de esta armonía universal. En el sabio, el único que encarna propiamente la virtud, hay algo inadmisibles: la pasión. Sabio es quien vive conforme a la ley natural, vale decir, de acuerdo con la naturaleza y la razón, pero la pasión es contraria a la razón y, por ello, contraria a la naturaleza. La pasión es un factor extraño a la serenidad e impasibilidad (*ataraxia*) propias del sabio. Éste no se apasiona, porque vive de acuerdo con la razón natural. La pasión es, en cambio, una especie de enfermedad intelectual. Tal la definición de Cicerón: “Al igual que cuando la sangre se halla corrompida o hay una excesiva cantidad de bilis o de flema, el cuerpo es afectado por enfermedades y dolencias, un aflujó de opiniones falsas y los conflictos que las enfrentan entre sí privan al alma de la salud y la enferman”²⁴. De ahí, entre otras cosas, el desprecio y la indiferencia que los estoicos muestran ante el dolor y la muerte. Sólo la ley universal ha de reinar tanto en la realidad como en la comunidad de hombres. Lo sabio es unirse a ella y aceptarla desapasionadamente (*apatheia*). Ideal loable quizás, pero poco humano.

Tendremos que tener esto bien presente a la hora de considerar cómo resultó incorporada y repensada la noción de *ley natural* en el pensamiento cristiano, puesto que no sólo la teología, sino la metafísica y la antropología en base a la cual habría de

23 PLUTARCO (?), *De las opiniones de los filósofos*, I, 7.

24 CICERÓN, *Tusc.*, X, 23.

formularse, experimentaron un viraje inconmensurable.

Así, la influencia del estoicismo sobre el cristianismo ha sido tal que algunos concluyeron que la ley natural de que hablaban los estoicos era también el fundamento de la ética cristiana²⁵. Sostener esto, sin embargo, implica pensar que la noción estoica de ley natural habría permanecido inalterada al ser asumida por el cristianismo. Nada más falso.

6. A modo de conclusión: la transformación cristiana de la ley natural

En efecto, pese a la influencia estoica, el cristianismo concibió la ley natural de un modo radicalmente nuevo y el epicentro de tal viraje se encuentra en la introducción de la concepción creacionista, totalmente ajena al pensamiento pagano. En lugar de un cosmos inengendrado, para los cristianos la totalidad de lo real ha sido creado; eso significa que ha recibido enteramente el ser de un único Dios y también toda su conformación y su ordenamiento.

Al concebir la naturaleza como *imago et vestigium Dei*²⁶, el *agere secundum naturam* ya no sólo será obrar según la propia esencia, sino, más aún, obrar según la voluntad de un Dios que ha creado libre y amorosamente, esto es, sin necesidad y, al par, sin identificarse con la propia naturaleza que ha producido. Esto, sin embargo, no atenta contra el valor de la racionalidad pues la ley moral natural en la concepción creacionista constituye la participación en la ley eterna (que es la misma inteligencia ordenadora de Dios) concedida al ser racional y susceptible de ser descubierta por la razón humana. Bajo esta nueva perspectiva, si hay una ley natural es, en primer lugar, porque hay una ley eterna o divina, que no es sino Dios mismo en tanto que quiere y dispone un orden para su creación. Pero, por otro lado, hay ley natural en sentido estricto, porque hay creaturas racionales que están en condiciones de descubrirla racionalmente y seguirla voluntariamente. Nada queda, pues, en el universo creado, fuera del orden divino, ni fuera de la ley natural.

En cambio, puesto que el cosmos griego no era una realidad creada, en todas las doctrinas filosóficas que se acuñaron bajo esa perspectiva existió la común convicción de que algo quedaba excluido de ese orden: la materia, el cuerpo, las pasiones. Eso promovió la idea de suprimir tales aspectos, o bien, de soportarlos como algo inevitable. En este punto el optimismo metafísico-teológico característico del cristianismo superará el sentimiento trágico griego.

25 J. L. GONZÁLEZ, *Historia del pensamiento cristiano*, p. 51 (el subrayado es nuestro).

26 Cfr. Á. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética general*, EUNSA, Pamplona, 1993, p. 246.

Por otro lado, la concepción creacionista introdujo también un cambio en el fin último, y por tanto en el sentido, de todos los actos morales. En efecto, para los griegos el máximo logro de la vida moral era la *virtud*, es decir, la perfección del hombre como hombre. La concepción creacionista, en vez, considera que Dios es el fin último y supremo de toda realidad y, cuánto más, de los seres racionales y libres que son capaces de buscarlo con plena conciencia. Por ello, las virtudes, como toda perfección adquirida por los hombres, no tienen sentido sino en cuanto acercan a la creatura racional, tanto como está en su poder hacerlo, a quien es su origen y fin último.

De ahí que la herencia griega no quede anulada sino redimensionada. Los pensadores cristianos conservaron del naturalismo griego tanto como les era posible. Y por eso, todo vicio es tal en cuanto es *contra naturam*²⁷, vale decir, en cuanto carencia de una perfección exigida por la naturaleza. Sin embargo, así como la naturaleza, y por ello, la misma racionalidad, tienen en Dios a su Autor, del mismo modo, el transgredir la ley natural es mucho más que el fallo en el logro de una perfección específica y proviene de algo más profundo que un error de juicio.

Por ese mismo motivo, ningún pensador cristiano puede definir la falta moral solamente como una acción contraria a la ley natural, pues transgredida ésta, la ley divina de la que proviene también está en juego. De ahí que los griegos nunca tuvieron propiamente noción de *pecado*. Para ellos, el bien moral se identifica con la virtud y el mal con un fallo o error (*hamártema*) de la razón que no hace lo que debe, oscurecida por los impulsos pasionales y por la dificultad que la materia le presenta para el conocimiento de lo real. Es propio, en cambio, de la noción de pecado, el constituir una falta voluntaria, es decir, una acción libremente querida y ejecutada que, cometida a sabiendas, se opone al orden natural, accesible a la razón, y, por ello mismo, también es contraria a la ley divina. El pecado ya no consiste sólo en un yerro en el logro de la propia perfección, sino en la ruptura voluntaria de un vínculo personal, que, en primer lugar es el vínculo entre el hombre y Dios, pero al par, el vínculo de los hombres entre sí, no sólo porque todo hombre sea ciudadano del mundo y por ello igual a los demás, tal como lo quería el cosmopolitismo estoico, sino porque cada hombre ha sido hecho a imagen y semejanza divina. Ninguna noción similar podía ser posible en la mentalidad griega, desde el momento en que lo real no reconoce en los dioses a sus autores plenos, ni constituyen los hombres la *imago Dei*.

Ésta precisamente, es otra cuestión que no debe ser olvidada a la hora de considerar la especificidad cristiana de la noción de ley natural. Hecho a imagen y semejanza de Dios, nada hay en la naturaleza del hombre, como tampoco en la de la

27 SAN AGUSTÍN, *De libero arbitrio*, III, 13, 38, y 14, 41 (PL, t. 32, cols. 1290-1291).

realidad material, que Aquel haya excluido de su proyecto y de la perfección a la que está destinada la entera creación. Por eso, así como la ciega necesidad y el destino aciago están excluidos de la Providencia divina, tampoco las pasiones, ni la condición encarnada del hombre pueden atentar contra la adhesión a la ley natural y a Dios mismo. La trágica visión que afligió el espíritu de muchos ilustres griegos, era perfectamente comprensible en un cosmos que, no siendo el efecto de un Dios único, sapientísimo y todopoderoso, contiene inevitablemente heterogeneidad de elementos, en donde inteligibilidad y azar, materia caótica y esencias inmutables, pasión y razón, se dan conjuntamente sin poder amalgamarse jamás. Por eso las angustias y el ánimo ensombrecido de Eurípides parecen tan justificados como la confianza de Sófocles en lo divino, y la supresión estoica de la pasión resulta tan comprensible como la exclusión platónica del cuerpo en la definición del hombre. Un cosmos no creado es un cosmos constituido por partes no siempre ni necesariamente congruentes, y gobernado por fuerzas dispares. La unidad metafísica encuentra iguales obstáculos que la unidad antropológica, de modo que el optimismo tiene tanta cabida como el sentimiento trágico. Ley natural y ley divina son posibles, pero no hay entre ellas un claro vínculo de participación de una en la otra, así como tampoco la totalidad de lo real está enteramente sujeto a ellas.

Por el contrario, el efecto más notorio de la metafísica de la creación es la remisión de toda realidad a un principio único. Dios ha creado todo *ex nihilo*: Él es *fons essendi*²⁸, la fuente del ser para todo ente, y por ello mismo, la inteligibilidad, el orden y la legalidad de lo real, tienen uno y el mismo origen. Este origen, además, es Bien supremo y fin último para esa realidad. La Causa Primera es eficiente y final por excelencia. Y porque es fuente del ser, es ley eterna, de la que deriva, en el mismo acto creador, la ley natural.

Claro que esta concepción cristiana de la ley implicaba la imbricación de dos órdenes diversos: el natural y el sobrenatural, el de la razón y el de la gracia. Así, mientras la obediencia a la ley divina exige indudablemente algo más que la razón, tampoco la trasgresión a la ley natural puede ser rectificadora con medios puramente naturales. Indudablemente, si la razón a la que apelaban los griegos ha sido asumida por la concepción cristiana, no por ello debemos olvidar que la gracia juega aquí un papel insustituible. Ni el hombre puede lograr la perfecta virtud sin la fe, ni la falta moral puede ser curada con la sola rectificación racional de un error, pues la lesión que ha ocasionado no proviene de simple ignorancia y no afecta tan sólo la propia perfección, sino que atenta, hasta donde le es posible a una creatura, contra la obra y

28 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Cont. Gent.*, L. I, c. 84.

el mismo querer de Dios. Pero la reparación de este daño al orden natural y de esta rebeldía contra el Creador ya no está al alcance de quien no ha producido esa legalidad, sino que sólo la ha recibido. El orden natural se encuentra ahora completamente ensamblado en el orden sobrenatural.

No obstante, ese esfuerzo por conciliar la razón y la fe no hizo que, en el plano ético, los aspectos más puramente teológicos anularan la dimensión natural del bien y de la ley moral, sino que la reinterpretaran a la luz de la obra de la Creación. Por ello, lo bueno no es tan sólo lo prescripto por los mandamientos divinos, sino, al par y sin contradicción, aquello a lo que el deseo y, sobre todo la voluntad, tiende naturalmente, y que la razón es capaz de descubrir por sus propias fuerzas. En consecuencia, durante el cristianismo tardo-antiguo y medieval el naturalismo griego halló cabida junto a la fe, no en cuanto adopción accesoria y artificiosa, sino como constitutivo de una doctrina que, incluso, lo potenciaba al reasumirlo en el marco del orden sobrenatural.

Bibliografía

BRUN, J., *El estoicismo*, EUDEBA, Buenos Aires, 1977.

GILSON, É., "Ley y moralidad cristiana", en *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid, 1981, pp. 296-313.

GONZÁLEZ, J. L., *Historia del pensamiento cristiano*, Caribe, Nashville, 2002.

MONDOLFO, R., *El genio helénico*, Columba, Buenos Aires, 1971³.

RODRÍGUEZ LUÑO, Á., *Ética general*, EUNSA, Pamplona, 1993.

Mariana Gardella

βοήθειά τις τῷ Παρμενίδου λόγῳ (*Prm.* 128c6-7). Diferencias entre Platón y Simplicio en torno a la interpretación de Zenón

Universidad de Buenos Aires / Universidad Nacional de San Martín / CONICET

1. Introducción

Zenón de Elea ha sido considerado un actor de reparto en el escenario de la filosofía itálica, donde Parménides ha ocupado, en cambio, el rol estelar. Según la opinión de Lee (1936: 8-9), “Zeno was an orthodox Eleatic, but he developed a particular type of argument whose object was to show that hypotheses other than the Parmenidean ‘what is, is one’ left to self-contradictory results”.¹ Este punto de vista, que cuenta con una gran aprobación, no logra apreciar en los argumentos zenonianos, especialmente en aquéllos que critican la pluralidad, los rastros de un pensamiento original. Por el contrario, éstos son considerados como la prueba que confirma la tesis, usualmente atribuida a Parménides, según la cual “todo es uno” (ἐν τε πάντα ἐστί, *Tht.* 180e3).² Asimismo, esta interpretación no se ocupa suficientemente de las críticas que Zenón dirige contra el concepto de “uno”, aspecto que es reivindicado en otros estudios que intentan demostrar que Zenón fue no sólo un crítico de la tesis pluralista, sino también del monismo.³

Estas divergencias entre los especialistas modernos tienen su origen en las fuentes antiguas que no nos devuelven una imagen unificada, coherente y homogénea del pensamiento zenoniano. En efecto, existen filósofos y doxógrafos que se refieren a Zenón como un defensor de Parménides y otros que, en cambio, sugieren que Zenón también criticó la noción de “uno”. En este trabajo me propongo comparar la interpretación que Platón y Simplicio desarrollan sobre los razonamientos del eléata.

-
- 1 La misma tesis es defendida por Fränkel (1942/1975: 124-126), Kirk y Raven (1957: 287, 290-291), Untersteiner (1963/1970: XIX-XXX), Von Fritz (1970/1975), Vlastos (1975), Caveing (1982/2009: 15, 18-19), McKirahan (1999: 134-137, 155-156) y Calenda (2013).
 - 2 Existen algunos intérpretes que niegan que Parménides haya sostenido la tesis que Platón le adjudica, *i. e.* un monismo de tipo numérico. Entre ellos se destacan Barnes (1979), Cordero (1991) y Curd (1991).
 - 3 Solmsen (1971), Barnes (1979/1982: 184-185), Cordero (1988) y Palmer (2009: 191-205).

Intento mostrar que, según el análisis del *Parménides* platónico, el argumento en contra de la multiplicidad constituye una ayuda (βοήθειά τις, *Prm.* 128c6-7) para el argumento de Parménides que no implica una adhesión completa a la tesis monista, sino que admite una revisión y crítica de esta tesis. Aunque la interpretación de Simplicio se basa en el *Parménides* de Platón, el ciliciano sostiene que los argumentos de Zenón en contra de lo múltiple no sólo ayudan (βοηθεῖν, *in Ph.* 134. 4), sino que también aseguran (βεβαιοῦν, *in Ph.* 138. 21) la tesis de Parménides.

2. La interpretación de Platón

En la escena inicial del *Parménides*, Zenón lee los argumentos de su libro frente a la audiencia ateniense. Una vez terminada la lectura, Sócrates sugiere que Parménides y Zenón dijeron lo mismo, pues aquél defendió lo uno y éste atacó la multiplicidad (*Prm.* 128a6-b6, DK 29 A 12), al mostrar que si las cosas que son son múltiples, entonces es necesario que las mismas cosas sean similares y disímiles (δεῖ αὐτὰ ὅμοιά τε εἶναι καὶ ἀνόμοια), lo cual es imposible (*Prm.* 127e1-4). La prueba de que la multiplicidad no existe implicaría para Sócrates forzosamente que existe lo uno (*Prm.* 128a6-b6).⁴ Sin embargo, Zenón corrige el punto de vista socrático (*Prm.* 128c5-d6, DK 29 A 12). Señala que su escrito constituye sólo una ayuda (βοήθειά τις) para el argumento de Parménides, contra quienes señalan que de la hipótesis monista se siguen consecuencias absurdas. En efecto, sólo por amor a la disputa (φιλονικίαν) y no al reconocimiento (φιλοτιμίας 128d6-e3), Zenón intenta contradecirlos (ἀντιλέγει), al mostrarles “que su hipótesis –‘si existe la multiplicidad’– padecería consecuencias aún más absurdas (ἔτι γελοιότερα) que la que sostiene que existe lo uno, si alguien la examinara suficientemente” (*Prm.* 128d4-6).⁵

A partir de la descripción que Zenón formula sobre su obra en el *Parménides*, se puede notar que éste se ocupa no sólo de criticar la multiplicidad, sino también el concepto de “uno”. Para sostener esta hipótesis ofreceré tres argumentos. En primer

4 *Contra* Barnes (1979/1982: 185), quien sugiere que “even if pluralism is absurd, monism is not thereby defended; Plato is wrong in saying that a proof of monism and a refutation of pluralism come to the same thing”. Cfr. Solmsen (1971: 122).

5 Las traducciones del *Parménides* me pertenecen. Sigo la edición de Burnet (1901/1991). Tradicionalmente se ha creído que los adversarios de Parménides y Zenón serían los filósofos pitagóricos, como sostiene Caveing (1982/2009, pp. 163-180). Sin embargo, en ninguno de los fragmentos y testimonios hay indicaciones precisas sobre su identidad, de modo que es preferible suponer, como hace Fränkel (1942/1975, p. 125, n. 95), que los argumentos de Zenón no sólo atacaban doctrinas de grupos filosóficos, sino también la visión de sentido común que admite que existe lo múltiple.

lugar, aunque usualmente el sustantivo βοήθεια se traduce como “defensa”, como se observa en los trabajos de Diès (1923/1955: 57), Santa Cruz (1988: 37) y Allen (1983/1997: 5), esta acepción no corresponde a este sustantivo, que conviene traducir en cambio por “ayuda” o “socorro”, como hacen Brisson (1994: 89) y Ferrari (2004: 201).⁶ Si los argumentos de Zenón ayudan, pero no defienden, la tesis de Parménides, entonces no es necesario suponer que Zenón es un partidario de la tesis monista.

En segundo lugar, por medio de sus argumentos, Zenón prueba que de la hipótesis pluralista se desprenden consecuencias aún más absurdas que de la hipótesis monista. Nótese en este caso el uso del adjetivo en grado comparativo γελοιότερα y del adverbio ἔτι (*Prm.* 128d5) que sugieren que de la hipótesis monista también se seguirían algunas inconsistencias, aunque en menor grado que aquéllas que se desprenden de la hipótesis pluralista. De modo que el ejercicio de contradicción que despliega Zenón no destruye una hipótesis para sostener la contraria, sino que critica al mismo tiempo tanto una tesis como su antítesis. Este punto de vista se reitera en el *Fedro*, donde se adjudica a Zenón el empleo de la técnica antilógica por medio de la cual prueba que las cosas son unas (porque no son múltiples) y, al mismo tiempo, múltiples (porque no son unas) (*Phdr.* 261d6-8, DK 29 A 13).

En tercer lugar, luego de las críticas presentadas a la teoría de las Formas, críticas que el joven Sócrates no puede objetar, Parménides exhorta al muchacho a ejercitarse, a fin de definir con claridad la naturaleza de las Formas: “Entrénate y ejercítate más (ἔλκυσον δὲ σαυτὸν καὶ γύμνασαι μᾶλλον), mientras que aún eres joven, a través de esta técnica que parece ser inútil y es llamada por la mayoría ‘parloteo’ (ἀδολεσχίας). De lo contrario, la verdad se escapará de ti” (*Prm.* 135d3-6. Cfr. *Prm.* 135c8-10). Para acceder al conocimiento de la verdad es necesario previamente practicar, ejercitarse en la argumentación, siguiendo la técnica de Zenón, usualmente condenada como charlatanería por quienes no aciertan a ver su importancia. Según la descripción de este método, es necesario examinar tanto una hipótesis como su contraria, considerando las consecuencias que se desprenden de ellas (*Prm.* 135e8-136a9). Sin el examen de tesis opuestas, confiesa Zenón, es imposible llegar a la verdad: “Pues la mayoría no comprende que sin este recorrido, es decir, este paseo a través de todas las cosas, es imposible conseguir inteligencia, alcanzando la verdad” (ἀγνοοῦσιν γὰρ οἱ πολλοὶ ὅτι ἄνευ ταύτης τῆς διὰ πάντων διεξόδου τε καὶ πλάνης ἀδύνατον ἐντυχόντα τῷ ἀληθεῖ νοῦν σχεῖν, *Prm.* 136e1-4).

6 Bailly (1950: 365, s.v. βοήθεια) distingue como acepciones principales de este sustantivo “secours, secours médical et soins de médecin” y Liddell et Scott (1996: 320, s.v. βοήθεια), “help, aide, medical care, cure”. Cfr. Chantraine (1977: 182-183, s.v. βοή).

Según la interpretación platónica, la antilogía de Zenón permitiría explorar todas las alternativas posibles para la solución de un problema y serviría como paso preliminar para la adquisición de conocimiento. En base a estas aclaraciones, podría suponerse entonces que las críticas de Zenón a la tesis pluralista no implicarían la adhesión a la tesis monista, sino que, por el contrario, vendrían acompañadas por el examen de esta tesis.

3. La interpretación de Simplicio

Solmsen (1971) ha mostrado que la interpretación de Simplicio sobre Zenón se basa fundamentalmente en el testimonio del *Parménides* de Platón. En la misma línea, Cordero (1988: 115) ha indicado que Simplicio "suit de très près la mise-en-scène de Platon", ya que hereda y repite el esquema platónico que presenta a Zenón como un defensor del monismo parmenídeo. Ahora bien, un punto que no ha sido suficientemente señalado por los especialistas es que Simplicio *interpreta* el testimonio platónico. ¿Qué significa esto? Que realiza una selección de pasajes del *Parménides*, considerando especialmente *Prm.* 128c5-d6 (DK 29 A 12), sin atender a otras observaciones realizadas por Platón en el mismo diálogo que permiten desarrollar una exégesis de la filosofía de Zenón diferente. A pesar de que Simplicio considera al *Parménides* como la fuente principal para el conocimiento de la filosofía de Zenón, no repite la interpretación platónica que allí se presenta, sino que se distancia de ella en aspectos fundamentales. Platón considera a Zenón un experto en la técnica de contradecir, que constituye una suerte de gimnasia dialéctica que permite, mediante el examen de tesis opuestas, allanar el camino para alcanzar la verdad (*Prm.* 135d3-6, 136e1-4). Simplicio sostiene, en cambio, que la filosofía de Zenón es una defensa acérrima del monismo parmenídeo, haciendo caso omiso de los pasajes donde Platón parece sugerir que la hipótesis monista también fue puesta en cuestión por el eléata (*Prm.* 128b7-e4, 135e8-136a2, 136a7-9; *Phdr.* 261d6-8).

Veamos algunos ejemplos que permiten apoyar esta hipótesis. En *In Ph.* 134. 2-9 (DK 29 A 23),⁷ pasaje que copia las palabras que el personaje Zenón profiere en *Prm.*

7 Simplicio, *In Ph.* 134. 2-9 (DK 29 A 23): "Dice (*scil.* Aristóteles) que algunos admiten ambos argumentos, el que fue proclamado por Parménides y también por Zenón, quien quería ayudar (*βοηθεῖν*) al argumento de Parménides contra quienes intentan ridiculizarlo al decir que, si lo uno existe, se siguen múltiples y absurdas consecuencias y se afirman conclusiones contradictorias con el argumento mismo. Zenón muestra que la hipótesis de éstos, que afirma que existe la multiplicidad, padecería consecuencias aún más absurdas que la que afirma que existe lo uno, si alguien la examinara suficientemente (*δεικνὺς ὁ Ζήνωνος ὡς ἔτι γελοιότερα πάσχοι ἂν αὐτῶν ἢ ὑπόθεσις ἢ λέγουσα πολλά ἔστιν ἢ περὶ ἢ τοῦ ἓν εἶναι, εἴτις ἰκανῶς ἐπεξίει*). En cuanto a estas cosas, el mismo Zenón

128c5-d6 (DK 29 A 12), Simplicio aclara que Zenón pretende “ayudar” (βοηθεῖν) al argumento de Parménides. Asimismo, señala que la estrategia contra los rivales de Parménides consiste en mostrar que de la hipótesis que ellos sostienen se siguen consecuencias “aún más absurdas” (ἔτι γελοιώτερα). A pesar de que con este comentario se sugiere que de la hipótesis monista podrían deducirse algunas inconsistencias, como también indica Platón en el *Parménides*, Simplicio niega enfáticamente esta posibilidad en otros pasajes de su comentario, como mostraré a continuación. Asimismo, es notable que el ciliciano omite la referencia al ejercicio de contradicción que se menciona en *Prm.* 128d2-4, donde se aclara que Zenón paga con la misma moneda a los partidarios de la tesis pluralista, al mostrar que de su tesis se desprenden consecuencias tan inadmisibles como las que ellos mismos denuncian con relación a la hipótesis monista. Esta omisión se debería a que Simplicio no considera a Zenón como un contradictor que procura mostrar las inconsistencias de cualquier tesis dada, sino como el partidario de una doctrina específica.

En *In Ph.* 141. 8-11, Simplicio sostiene que:

El argumento de la dicotomía pertenece quizás a Zenón, como pretende Alejandro, pero con él Zenón no rechaza lo uno sino la multiplicidad, dado que los que la admiten en sí misma y por sí misma caen en mayores contradicciones, y asegura el argumento de Parménides que afirma que lo que es es uno (τὸν Παρμενίδου λόγον βεβαιούντος ἐν εἶναι λέγοντα τὸ ὄν).

Simplicio menciona aquí el argumento de la dicotomía, que no refiere a la paradoja del movimiento conocida como “la dicotomía” (*Ph.* VI. 2. 233a21-31, 9. 239b9-14; DK 29 A 25), sino al procedimiento argumentativo que consiste en la división al infinito (Untersteiner, 1963/1970: 107). Según la interpretación que propone Alejandro de Afrodísia en su comentario a la *Física*, el argumento de la dicotomía mostraría que, si lo que es tuviera magnitud, podría entonces dividirse y, en ese caso, sería múltiple, no uno.⁸ Por este motivo, en *In Ph.* 141. 8-11 Simplicio corrige la interpretación de Alejandro, al remarcar que la dicotomía no critica la existencia de lo uno, sino la de lo múltiple y, por lo tanto, “asegura” el argumento de Parménides. Es notable el uso por parte de Simplicio del participio βεβαιούντος, que sustituye a βοηθεῖν, empleado en *In*

aparece en el *Parménides* de Platón como un testigo a favor de este argumento”. Las traducciones de Simplicio me pertenecen. Sigo la edición de Diels (1882).

8 *In Ph.* 138. 3-6 (DK 29 A 22): “Alejandro dice que el segundo argumento, que parte de la dicotomía, es de Zenón, que afirma que si lo que es tuviera magnitud y fuera dividido, lo que es sería múltiple, no ya uno, demostrando, a través de este argumento, que lo uno no es ninguna de las cosas que existen”.

Ph. 134. 4 (DK 29 A 23) por influjo del testimonio platónico (*Prm.* 128c6, DK 29 A 12). El sentido del verbo βεβαιῶ –“confirmar, establecer, asegurar”– difiere sensiblemente del sentido del verbo βοηθέω –“ayudar, socorrer, asistir”.⁹ En efecto, en el *Parménides* se aclara que Zenón presta ayuda al argumento de Parménides, sin por eso adherir a su posición, que es también objeto de crítica. El empleo del verbo βεβαιῶ sugiere en cambio que, en opinión de Simplicio, los razonamientos de Zenón sirven para probar, confirmar y establecer la tesis de Parménides, lo cual excluye la posibilidad de que ésta sea sometida a crítica.¹⁰

La exégesis que Simplicio propone y desarrolla a partir del *Parménides* platónico sirve para discutir interpretaciones divergentes que, como las de Eudemo de Rodas y Alejandro de Afrodisia, presentan a Zenón como un crítico de los conceptos de “uno” y “multiplicidad”:

Pero parece que, a partir de los argumentos de Eudemo, Alejandro aprendió la opinión sobre Zenón como un detractor de lo uno. Pues Eudemo dice en la *Física*: “¿acaso lo uno no es esto, pero es algo?”. Esto mismo era planteado como dificultad. Zenón también afirma –dicen– que si alguien le explicara qué es lo uno, podría decir qué son los entes. Según parece, Zenón planteaba esta dificultad dado que, por una parte, cada una de las cosas sensibles se dice múltiple, no sólo según la predicación, sino también a causa de la división; pero, por otra parte, se establece que el punto no es nada. Pues no creía que es una de las cosas que existen aquello que, al ser añadido, no incrementa una cosa, ni al ser sustraído la disminuye. Parece que Zenón atacaba cada una de estas nociones con habilidades gimnásticas (de donde es llamado “de dos lenguas”) y exponía tales argumentos como dificultades acerca de lo uno (Simplicio, *In Ph.* 138. 18-22; Lee, fr. n° 5).

Este testimonio precede a DK 29 B 2 (*In Ph.* 139. 5-19), fragmento que presenta una crítica a la multiplicidad. Aquí Simplicio menciona la interpretación de Eudemo, ratificada por Alejandro, según la cual Zenón objeta la existencia de lo uno y presenta algunos de los argumentos que el eléata esgrime para tal fin. De acuerdo con el testimonio, Zenón establece que se puede dar cuenta de la multiplicidad sólo si se

9 Cfr. LSJ (1996: 312, s. v. βεβαιῶ; 320, s. v. βοηθέω) y Bailly (1950: 354-355, s.v. βεβαιῶ; 365-366, s.v. βοηθέω).

10 Cfr. Simplicio, *In Ph.* 138. 18-22: “Vale la pena examinar lo dicho por Alejandro. En primer lugar, si esta tesis pertenece a Zenón: decir que lo uno no es ninguna de las cosas que existen. Pues éste, rechazando que exista la multiplicidad, ha puesto por escrito muchas pruebas de lo contrario, para que, a causa de este rechazo de la multiplicidad, quede asegurado que todas las cosas son lo uno (τὸ ἐν εἶναι πάντα βεβαιωθῆναι), lo cual también pretendía Parménides”.

define previamente qué es lo uno, dado que la multiplicidad es un conjunto de unidades (cfr. *In Ph.* 99. 12-16, DK 29 A 21). Zenón presenta dos argumentos en contra de la noción de “uno”. Por una parte, establece que entidades que consideramos *prima facie* una unidad constituyen en rigor una multiplicidad desde el punto de vista de la predicación y de la división. Aunque Simplicio no desarrolla este argumento, podemos encontrar las razones que justifican esta perspectiva en ciertas observaciones presentes en algunos pasajes de la *Física* que Simplicio analiza. En *Ph.* 185b25-186a3, Aristóteles sostiene, contra Licofrón y otros intelectuales que proclaman que “lo uno” y “lo que es” se dicen de una sola manera, que las entidades son múltiples a causa de la definición, *e.g.* lo blanco posee una definición diferente de músico y ambos pueden predicarse de hombre, y a causa de la división del todo en partes. Tanto Simplicio como Juan Filópono adjudican ambos argumentos a Zenón, si bien es probable que sólo el de la división corresponda al éléata, no así el de la predicación (Juan Filópono, *In Ph.* 42. 24-43. 4; Lee, 1936: 28; Caveing, 1982/2009: 19).

Por otra parte, el testimonio de Simplicio agrega otro argumento en contra de la noción de “uno”: que “el punto <no es> nada” (τὴν δὲ στιγμὴν μηθεῖν). Vale aclarar que la crítica de Zenón no está dirigida sólo contra el punto geométrico, sino contra el concepto general de “uno”. Como señala Cordero (1988: 113), en los testimonios zenonianos se establece una analogía entre el punto y lo uno, dado que las dificultades que presenta lo uno son semejantes a las que presenta el punto, pues ninguno de los dos posee magnitud. Zenón indica que sólo las entidades que tienen magnitud, espesor y masa existen, dado que son las que pueden provocar aumentos o disminuciones en las otras entidades a las que se agregan o de las que se sustraen (*In Ph.* 139. 5-19, DK 29 B 2. Cfr. Aristóteles, *Metaph.* III. 4. 1001b7-13; DK 29 A 21). Dado que ni el punto ni lo uno poseen magnitud, puede considerarse que no existen, ya que no presentan la característica propia de toda entidad existente, *i.e.* aumentar o disminuir las entidades a las que se agrega o de las que se quita. Ahora bien, postular que el punto y lo uno tienen magnitud tampoco contribuiría a resolver el problema, dado que, si así fuera, lo uno podría dividirse y, en ese caso, no sería ya uno, sino multiplicidad (*In Ph.* 138. 3-6, DK 29 A 22). De modo que, si el punto es uno no existe, dado que carece de magnitud, pero si se postulara que posee magnitud entonces existiría, pero ya no como uno, pues admitiría la división infinita en partes.

La crítica a lo uno no implica la aceptación de la existencia de la multiplicidad. Por el contrario, ésta trae aparejada una objeción a lo múltiple. Dado que la multiplicidad es un conjunto de unos, al mostrar que lo uno no existe, se prueba que la multiplicidad tampoco existe. Por este motivo, parece justa la descripción del éléata como un filósofo de “dos lenguas” (*In Ph.* 138. 29-139. 5), capaz de cuestionar una tesis y su antítesis. Con esto se sugiere que tanto la hipótesis monista como la pluralista son objeto de revisión y crítica por parte de Zenón, quien no se pronunciaría a favor de

ninguna de ellas. Este aspecto de su filosofía es apreciado por Platón, pero no así por Simplicio quien, como espero haber mostrado, ve a Zenón como un partidario del “todo es uno”. El valor de los razonamientos zenonianos en contra de lo uno y lo múltiple residiría en el cuestionamiento de toda perspectiva metafísica que intenta comprender lo que es en términos numéricos, ya como ser uno, ya como ser múltiple. Al objetar ambos conceptos, las paradojas de Zenón fuerzan a buscar alternativas que puedan superar estas limitaciones.

Bibliografía

- Barnes, J. (1979). “Parmenides and the Eleatic One”. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 61, n. 1, pp. 1-21.
- Barnes, J. (1979). *The Presocratic Philosophers* (ed. revisada 1982). New York: Routledge.
- Burnet, J. (1901/1991). *Platonis Opera. Parmenides, Philebus, Symposium, Phaedrus, Alcibiades I, Alcibiades II, Hipparchus, Amatores*. Vol. II. Oxford Clarendon Press.
- Calenda, G. (2013). “Are Zeno’s Arguments Unsound Paradoxes?”. *Peitho*, vol. 1, n. 4, pp. 125-140.
- Caveing, M. (2009). *Zénon et le continu*. Paris: Vrin (1^o ed. 1982).
- Cordero, N. L. (1988). “Zénon d’Élée, moniste ou nihiliste?”. *La parola del passato. Rivista di studi antichi*, vol. XLIII, pp. 100-126.
- (1991). “L’invention de l’école éléatique (Platon, *Sophiste* 242d)”. En P. Aubenque (ed.), *Études sur le Sophiste de Platon* (pp. 93-124). Napoli: Bibliopolis.
- Curd, P. (1991). “Parmenidean Monism”. *Phronesis*, vol. 36, n. 3, pp. 241-264.
- Diels, H. (1882). *Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria. Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. IX. Berlin: Reimer.
- Diels, H. y Kranz, W. (1952). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmann (reimpr. 1964).
- Fränkel, H. (1975). “Zeno of Elea’s Attacks on Plurality”. En R. E. Allen y D. J. Furley, *Studies in Presocratic Philosophy: The Eleatics and Pluralists*, vol. II (pp. 102-142). New Jersey: Atlantic Highlands Humanities Press (Publicado originalmente en *American Journal of Philology*, vol. 63, n. 1, 1942, pp. 1-25)
- Kirk, G. S. y Raven, J. E. (1957). *The Presocratic Philosophers. A Critical History with Selection of Texts*. London: Cambridge University Press.
- Lee, H. D. P. (1936). *Zeno of Elea. A Text, with Translation and Notes*. Cambridge: University Press.
- McKirahan, R. D. (1999). “Zeno”. En A. A. Long (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy* (pp. 134-158). New York, Melbourne: Cambridge University Press.

- Palmer, J. (2009). *Parmenides and Presocratic Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- Solmsen, F. (1971). "The Tradition about Zeno of Elea re-examined". *Phronesis*, vol. 16, n. 1, pp. 116-141.
- Untersteiner, M. (1970). *Zenone. Testimonianze e frammenti*. Firenze: La Nuova Italia (1º ed. 1963).
- Vlastos, G. (1975). "Plato's Testimony concerning Zeno of Elea". *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 95, pp. 136-162.
- Von Fritz, K. (1975). "Zenón de Elea en el *Parménides* de Platón" (trad. B. Navarro). *Diánoia*, vol. 21, n. 21, pp. 1-11 (1º ed. en alemán en 1970).

María José González & Carolina Modenutti

“El cuidado de sí” en *Alcibiades* de Platón. Análisis de la figura del maestro desde una perspectiva foucaultiana

Universidad Nacional del Nordeste

1. Introducción

En *La Hermenéutica del Sujeto* Foucault analiza el *Alcibiades*, y destaca tres elementos importantes que aparecen en el diálogo platónico y que constituyen el marco para pensar la cuestión del cuidado de sí. En primer lugar, el debate sobre la capacidad para ejercer el poder de los jóvenes atenienses aristocráticos (cuya casta representa Alcibiades) que por su estatus social estaban destinados a gobernar la ciudad. En segundo lugar, las deficiencias que presenta la educación ateniense comparada con Esparta y Persia, tanto por las prácticas educativas en general como por las relaciones amorosas que se dan entre hombres jóvenes y adultos en las cuales, lejos de enfocarse en la tarea formativa, viven un amor pasional y pasajero. En tercer lugar, la necesidad de conocimiento y desarrollo de lo que constituye el interior de sí mismo, para poder conocer y manejar con sabiduría las cosas de la ciudad.¹

Según estos tres elementos desatacados por Foucault, el “cuidado de sí” se da en el marco de la necesidad del conocimiento y gobierno moral de uno mismo como instancia previa para gobernar a los otros y, en este sentido, aparece la figura del *otro* como referente determinante: *otro* de quien se aprende, con quien se aprende y para quienes se aprende. En el presente escrito pretendemos mostrar la importancia del maestro en el cuidado de sí, como ese otro que interpela, que enseña y que acompaña en el camino de búsqueda de la sabiduría. Para ello dividimos el trabajo en dos partes, la primera parte está destinada al abordaje de la noción “cuidado de sí” presentada por Platón en el *Alcibiades* y los tres momentos que la componen, y en la segunda parte nos abocamos a analizar el lugar y la importancia del maestro Sócrates en este proceso y la relación amorosa con Alcibiades.

162

¹ Cfr. Foucault, Michel. *Hermenéutica del sujeto: Curso en el College de France: 1981-1982* Trad. Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, Bs. As., 2000, p. 55.

2. El cuidado de sí - el conocimiento de sí

En el *Alcibiades* la noción del cuidado de sí aparece como un precepto fundamental para el joven que pretende iniciarse en la vida política. Lo que parece indicar Sócrates con este precepto es la necesidad de una primera instancia de cuidado de uno mismo para así poder gobernar justa y sabiamente a los demás. Podemos distinguir tres momentos del cuidado de sí, que si bien no tienen una delimitación precisa temporalmente, constituyen instancias necesarias que se complementan recíprocamente. El primer momento tiene que ver con la inquietud de sí, esto es, la instancia en la cual un hombre descubre su ignorancia con respecto a las cosas del mundo y se ve interpelado a una mirada retrospectiva. En el diálogo, luego de un largo cuestionamiento por parte de Sócrates a Alcibiades, éste último se da cuenta de su ignorancia respecto a los asuntos de la ciudad y por lo tanto de la imposibilidad de disertar sobre ellos. S.-“Créeme, Alcibiades; es una empresa insensata querer ir a enseñar a los atenienses lo que tú no sabes, lo que no has querido saber”². El punto específico que Sócrates quiere mostrar a Alcibiades es que el mayor error en el que se hallaba inmerso es el hecho de ser ignorante de su propia ignorancia, es decir, no saber que no sabe, y además, estar convencido de lo contrario. “S.- ¿Quiénes son, pues, los que comenten faltas? ¿No son los que saben las cosas? A.- No, seguramente. S.- Puesto que no son ni los que saben las cosas, ni los que las ignoran, sabiendo que las ignoran, se sigue de aquí, necesariamente, que son aquellos, que no sabiéndolas, creen sin embargo, saberlas. ¿Hay otros? A.- No, no hay más que esos. S.- He aquí la más vergonzosa ignorancia; he aquí la que es causa de todos los males.”³ Este convencimiento surge de la falta de cuestionamiento sobre la naturaleza y detalles de lo supuestamente conocido y dicha falta de cuestionamiento podemos atribuirla a la falta de un otro que interpele, de un maestro que pregunte correcta y oportunamente.

A partir del descubrimiento de esta ignorancia, surge el segundo momento que es el del conocimiento de sí. Según el planteo de Sócrates es necesario conocer lo que somos nosotros mismos en esencia para poder conocer el arte que nos hace mejores, es decir, llegar a conocer en qué consiste el cuidado de sí. “S.- Pero, Alcibiades, sea fácil o no, es cosa infalible que si una vez llegamos a conocerlo [a nosotros mismos], sabremos bien pronto y sin dificultad el cuidado que debemos tener de nosotros mismos; en vez de que si lo ignoramos, jamás llegaremos a conocer la naturaleza de este

2 Platón. *Alcibiades. Obras Completas*. Trad. Patricio de Azcárate. Ed. Anaconda, Bs. As., 1946, p.157. Para citar el diálogo y con el fin de reducir el espacio de la cita, utilizaremos las letras “S” para referirnos a Sócrates y “A” para referirnos a Alcibiades.

3 *Ibid.*, p. 165.

cuidado.”⁴ Lo que propone Sócrates es distinguir al sí mismo, al núcleo interno del hombre, de aquello que es accidental o que corresponde a las cosas de las cuales el sí mismo se sirve. Este núcleo interno es el alma que se vale del cuerpo y de las cosas sensibles para ser en el mundo, el alma es la esencia del ser humano. “S.- Estamos convencidos, además, en que es el alma la que es preciso cuidar, debiendo ser éste el único fin que nos propongamos.”⁵ De esta manera, para que el alma pueda conocerse debe mirarse en otra alma donde pueda verse reflejada a sí misma; más específicamente, el alma debe conectarse con lo más propio de sí, es decir, la parte más pura y divina del alma del otro.

A partir de lo que afirma Foucault en la *Hermenéutica del Sujeto*, las nociones conocimiento y cuidado de sí suelen aparecer juntas en los textos filosóficos y tienden a pensarse que el “conócete a ti mismo” representa una aplicación concreta del principio más fundamental que es la inquietud de sí. Sin embargo, en Platón conocimiento e inquietud de sí se identifican, pues siguiendo el argumento de Sócrates el reconocimiento de lo divino que existe en nosotros es el principio de sabiduría que nos llevará a sostener la inquietud por nosotros. “... para ocuparse de sí, hay que conocerse; para conocerse, hay que mirarse en un elemento que sea igual a uno mismo; hay que mirar en ese elemento lo que es el principio mismo del saber y el conocimiento; y ese principio mismo del saber y el conocimiento es el elemento divino. Es preciso, por lo tanto, mirarse en el elemento divino para reconocerse a sí mismo: hay que conocer lo divino para conocerse a sí mismo”.⁶

El tercer y último momento parte del reconocimiento de lo más propio de nosotros mismos en otra alma, y pretende aplicar esa sabiduría a las cosas del mundo en que vivimos. Esta finalidad puede verse claramente en tanto la preocupación por el cuidado de sí está ligada al ejercicio del poder, tarea para la cual Alcibíades se está preparando. En este sentido, el cuidado de sí es un privilegio propio de la condición estatutaria del joven Alcibíades, pero también es una obligación por su interés por dedicarse a la vida política. El conocimiento de sí permite al alma alcanzar la sabiduría ya que descubre lo divino en nosotros y de esta manera, también le permite actuar correctamente en tanto piensa, habla y actúa conociendo lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, lo verdadero y lo falso, etc. En este sentido, dirigir la mirada al conocimiento de las esencias de las cosas también permite el movimiento de conocimiento de uno mismo. Al final del diálogo Alcibíades, convencido de seguir el precepto señalado por

4 Ibid., p. 182.

5 Ibid., p.188.

6 Foucault, Michel. Op. Cit. pp.80-81

Sócrates, afirma que va a ocuparse de la justicia y no de sí mismo; según Foucault el proyecto de Alcibíades de encargarse de la justicia está fundamentado en que no existe diferencia entre el cuidado de la justicia y el cuidado de uno mismo. “En consecuencia, ocuparse de sí mismo u ocuparse de la justicia equivalen a lo mismo, y todo el juego del diálogo consiste, a partir de la pregunta: “¿Cómo voy a poder convertirme en un buen gobernante?”, en llevar a Alcibíades al precepto “ocúpate de ti mismo” y, mediante el desarrollo de lo que y debe ser ese precepto, el sentido que hay que atribuirle, se descubre que “ocuparse de sí mismo” es ocuparse de la justicia.”⁷.

3. Características de la relación con el maestro en el cuidado de sí

Nos detendremos ahora en las características de la relación entre el maestro y el discípulo en el proceso del cuidado de sí. En primer lugar, encontramos en el diálogo una clara distinción jerárquica entre los hombres cuyo criterio de diferencia parece ser la posesión de sabiduría; las oposiciones se dan entre el hombre adulto y hombre joven en desarrollo, los enamorados de la belleza física de Alcibíades y Sócrates enamorado del alma de éste, el maestro terrenal y el maestro divino. Los que se encuentran en la posición más favorecida respecto a la posesión de sabiduría tiene la función de guía, fuente de conocimientos, ejemplo de vida; en tanto que quienes se ubican en una posición desfavorable tienen una necesidad, un vacío, una carencia (que no en todos los casos auto-reconocida o consciente como en el caso de Alcibíades, pero si es consciente en Laques), tienden a la búsqueda de un maestro que los complete, forme, ilumine, guíe, etc.

En segundo lugar, esta tendencia a buscar una directriz o un maestro, se complementa con la tendencia opuesta a buscar alguien a quien iluminar, de ocuparse de un otro menesteroso y dotarlo de hermosas cualidades; para la moral griega, la acción de enseñar constituye un acto de entrega y de amor que convierte al maestro en un ser noble y virtuoso. En este sentido, Foucault sostiene que “El amor griego proporcionará a la pedagogía clásica su ambiente y su método: este amor es, para el hombre antiguo, educativo por excelencia.”⁸ Para el hombre griego no hay pedagogía sin amor, e inclusive podríamos decir que no hay amor sin pedagogía. Según el diálogo, lo que incentiva a Sócrates acercarse a Alcibíades es el amor que siente por él, amor que no se fundamenta en la admiración de su belleza corporal, puesto que esta es efímera, sino en la belleza de su alma eterna y que además se encuentra acompañado por un deber pedagógico. Sócrates confiesa haber permanecido fiel a Alcibíades,

7 *Ibíd.*, p. 82

8 *Ibíd.*, p. 50

estudiándolo desde lo lejos, buscando el momento oportuno -finalmente ese momento es señalado a Sócrates por los dioses- para hablar con el joven, demostrando un interés que va más allá de lo corpóreo, de los beneficios de la juventud. Dice Sócrates: “si yo te hubiese visto contento con todas tus perfecciones y con ánimo de vivir sin otra ambición, ha largo tiempo que hubiera renunciado a mi pasión. (...) mi terquedad en no perderte de vista no ha tenido otro objeto que estudiarte”⁹.

En tercer lugar, según Sócrates la tarea del maestro procede de un mandato divino y reviste un carácter sacrificial en su vida, pues su tarea de velar por el aprendiz para que cuide de sí mismo es durante toda su vida y con dedicación exclusiva. Sin embargo, esta entrega al cuidado de sí del discípulo es complementaria al cuidado de sí del maestro. “A.- Puedes explicarme, Sócrates, ¿Cuál es el cuidado que debo tomar de mí mismo? Porque me hablas, lo confieso, con más sinceridad que ningún otro. S.- Sin duda puedo hacerlo; pero no es esto útil a ti solo. Juntos debemos buscar los medios de hacernos mejores, que yo no tengo menos necesidad que tú, yo que sobre ti tengo solo una ventaja.”¹⁰ De manera que la tarea de acompañar en el cuidado de sí es una obligación proveniente de un mandato divino para colaborar en la maduración del discípulo, pero a la vez es una necesidad propia del maestro en tanto constituye una instancia de aprendizaje mutuo.

4. Conclusiones

El análisis de la tarea del maestro y de la relación pedagógica y amorosa que entabla con su discípulo que realizamos a lo largo de este escrito tenía como finalidad demostrar la importancia de la figura del maestro para el cuidado de sí. Pudimos ver que la presencia del maestro es imprescindible desde el inicio del proceso del cuidado de sí para iluminar la ignorancia de la ignorancia y despertar la inquietud de sí. El hombre solo se da cuenta de su carencia en tanto es cuestionado y puesto en evidencia por el maestro y esta es la instancia necesaria para comenzar la búsqueda que conduce al cuidado de sí. Asimismo, el conocimiento de sí entendido como conocimiento de lo divino en uno mismo, solo es posible gracias al encontrar lo divino en otra alma, un alma que se conoce gracias a la búsqueda, interrogación, indagación que se hace en compañía del maestro.

9 Platón. Op. Cit., p. 143

10 *Ibid.*, p. 173

Por otra parte, la tarea de enseñar estaba dirigida hacia la maduración del alma más que a la incorporación de contenidos. Las enseñanzas destinadas a desarrollar la sabiduría en el discípulo que le permita discernir entre el modo correcto de actuar y el incorrecto, hacen que la relación que se entabla entre maestro y discípulo en la instancia pedagógica se sitúe en un plano más íntimo y personal del que comúnmente tenemos en mente cuando pensamos en enseñar. Esta relación basada en el amor mutuo va mucho más allá de la relación carnal entre los amantes y se sitúa en la relación entre las almas, es decir, una relación que aspira a la pureza, nobleza y divinidad de los seres. De esta manera, la vinculación entre la pedagogía y el amor, o entre la tarea de enseñar y la relación amorosa, finalmente resulta necesaria para el proceso del cuidado de sí; la posibilidad del descubrimiento de sí mismo gracias a la interacción con el otro pone de manifiesto el hecho de que esa relación debe enlazar las almas a través del sentimiento que incluye conocimiento y admiración, placer y dolor, angustia y felicidad, es decir, el amor.

Bibliografía

- Cruz, Manuel. *Amo, luego existo. Los filósofos y el amor*. Buenos Aires: EUDEBA, 2013.
- Foucault, Michel. *Hermenéutica del sujeto: Curso en el College de France: 1981-1982*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Marrou, Henry Irene. *Historia de la Educación en la Antigüedad*. Madrid: Akal, 1985.
- Platón. *Alcíbiades. Obras Completas*. Trad. Patricio de Azcárate. Buenos Aires: Anaconda, 1946.

José María Lissandrello

Hesíodo y el conocimiento: entre la experiencia religiosa y la intuición filosófica

Universidad Nacional de Córdoba / Universidad Nacional de Río Cuarto

Hace ya un buen tiempo que las obras de Hesíodo son consideradas no sólo como pertenecientes al género de la épica didáctica sino también como obras en las que asoma ya un pensamiento de tipo filosófico¹, caracterizado por una nueva cosmovisión.

El presente trabajo reparará en cómo esa nueva visión del cosmos, plasmada por el poeta beocio en *Teogonía* y *Erga*, si bien presenta aspectos claramente filosóficos, emerge en un contexto de una fuerte revelación religiosa. Claro ejemplo de esto será el encargo que le realicen las Musas al poeta, al entregarle una rama cortada de un laurel. A partir de este hecho Hesíodo quedará comprometido a cantar lo pasado, lo presente y lo futuro; podríamos decir, *cantar una nueva historia que incluya a la totalidad del cosmos no sólo en su conformación sino también en todo su devenir*.

Esta nueva visión estará fuertemente signada, además, por la imagen de un Zeus que imparte justicia no sólo entre sus pares en el Olimpo, sino también en el mundo de los mortales haciendo que la justicia alcance a todos. Este mensaje estará destinado a todos los contemporáneos del poeta beocio pero, de manera particular, a los reyes quienes serán los que tengan una mayor responsabilidad al momento de impartir justicia.

Reparemos, en primer término, en el ámbito religioso del poeta a partir del cual surgirá esa nueva cosmovisión. Precisamente ese ámbito está caracterizado, ya desde el inicio, por una variada y bella descripción de la actividad de las Musas: ellas danzan con sus ligeros pies, alrededor del manantial de violáceas aguas del altar del todopoderoso Cronida. Luego de bañar sus cuerpos en el Permeso y ataviadas con espesa niebla dejan oír un maravilloso canto con el que celebran a Zeus y a otros

168

1 Baste nombrar el comentario introductorio que presenta Olof Gigon en el capítulo destinado a Hesíodo; allí destaca los aspectos que para él hacen de Hesíodo el primero de los filósofos. GIGON, (1980, 13 y ss. Primera edición en español) *Los orígenes de la Filosofía Griega*. Editorial Gredos. Por otra parte, Schadewaldt, destaca la importancia del inicio del pensamiento filosófico - ya en Hesíodo-, en el conocido pasaje de los versos 26 – 28 de *Teogonía*: para el filólogo alemán este pasaje refleja, precisamente, el reclamo de la filosofía de “no dar la apariencia de verdad, sino develar lo verdadero, de descubrir el ser real”. SCHADEWALDT (1978, 85 y ss.).

dioses que serán, curiosamente, los principales referentes de los Olímpicos. Cabe destacar que ya no se trata de “la Musa” a la que se invoca para que acuda en ayuda del canto de un hecho memorable; son “las Musas” unidas muy estrechamente a Zeus y al resto de los Olímpicos las que enseñarán a Hesíodo un canto divino (*kalén aoidén*). No estamos en presencia de un pedido de asistencia para el canto; estamos en presencia de una enseñanza que recibe el poeta en medio de su tarea cotidiana de apacentar el rebaño. Ha llamado la atención de los comentaristas y la nuestra, también, cómo debe entenderse ese “*edídaxan*”². Un aoristo que designa claramente una acción puntual y que señalaría “un momento”. A esto se suma la presencia bien concreta de las Musas que experimenta el poeta; tan concreta y real que las Musas se hacen presente a Hesíodo, le entregan un cetro, cortado de una rama de laurel e “insuflan” (*enépneusan*) en el él un canto divino (*audén théspin*)³ para que cante las cosas que serán y las que han sido antes. Cómo ha de entenderse esta suerte de aparición, es un hecho que ha tenido diversas interpretaciones. Schadewaldt nos habla de los extremos a los que se ha llegado en este intento: desde considerar que se trata de una mera creencia hasta pensar que el poeta ha sentido todo este hecho como una verdadera aparición⁴. En esta línea se inscribiría el filólogo alemán. No resulta fácil tomar partido. Sin embargo, no se puede dudar de la fuerte carga religiosa que tienen las obras de Hesíodo y de la importancia que tiene Zeus, junto con los dioses olímpicos, a partir del destronamiento de Cronos. Por nuestra parte, creemos que no necesariamente habría que entender el contacto con las Musas como un hecho real, material; sin embargo, es probable que el poeta haya tenido una experiencia o varias, religiosamente tan fuertes, que él haya experimentado la convicción y la necesidad de transmitir las como “reales”. No deja de ser llamativo, también, el hecho de que toda la experiencia religiosa se da en ese quehacer cotidiano del trabajo. Sea como fuere, el poeta siente que esa experiencia le demanda a él una tarea que es vivenciada como un pedido, como un encargo. Hasta aquí domina en los versos la narración de un hecho dominado por lo religioso. Ahora bien, el encargo que las Musas le hacen al poeta beocio es cantar las cosas que serán y a las que han sido (*ἵνα κλείοιμι τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα*)⁵. Le encargan, en definitiva, cantar la totalidad de los tiempos, la totalidad de la historia,

2 *Teogonía*, v. 22.

3 *Idem.* v. 31.

4 Schadewaldt hace referencia a las posturas opuestas en relación a esta cuestión: por un lado, se ha afirmado que se trataría de simple fantasía (*blosse Phantasie*); por otro lado –y aquí se ubicaría este filólogo alemán, podría considerarse el episodio como una “visión”, comparable a la del profeta Amós en el Antiguo Testamento. SHADEWALT (1978, 84).

5 *Teogonía*, v. 32.

una nueva totalidad en la que domina el reinado de Zeus. Cabe citar aquí el aporte de Gigon cuando afirma que uno de los aspectos que permiten considerar a Hesíodo como el primer filósofo es la aspiración a la totalidad⁶. Esta aspiración se suma a la pretensión de verdad, que también rescata Gigon y que Schadewaldt destaca como primera condición de la pretensión filosófica⁷. Las Musas que se le presentan a Hesíodo, en este caso, dirán “verdades” y no mentiras que parecen verdades.

El canto a la totalidad de la historia al que se siente llamado el poeta encuentra su correlato en la grata tarea de las Musas en el Olimpo: deleitar la mente, el interior de Zeus, celebrando con himnos las cosas que son, las que serán y las que han sido:

“εἴρουσαι τά τ' ἔόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἔόντα⁸”.

Al comparar este verso, en el que se describe la actividad de las Musas en el Olimpo, con las palabras que contienen el encargo que recibe Hesíodo de parte de las hijas de Mnemosine, la correspondencia se vuelve particularmente clara. Apenas unos versos antes, el poeta da la razón por la que las Musas insuflaron en él un canto divino: poder cantar las cosas que serían o sucederían y las que habían sido (ἵνα κλείοιμι τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἔόντα). Τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἔόντα: esta es la correspondencia entre el plano divino y el plano humano; esta es la correspondencia entre el canto de las Musas en el Olimpo y la misión de Hesíodo entre sus coetáneos. Hay un nuevo orden en el Olimpo al que las Musas gustan cantar para deleitar la mente de Zeus; habrá un nuevo orden en el mundo, que dominará también en el futuro, al que Hesíodo se siente comprometido a cantar. Esta mirada del poeta beocio con claras aristas filosóficas (por la pretensión de abarcar la totalidad en el marco de un relato que dé cuenta de “la verdad”) germina en ese ámbito fuertemente religioso⁹.

6 Gigon plantea que el propósito de Hesíodo en *Teogonía* “no es sólo hablar de la verdad y de los orígenes sino también del Todo... Mirada con atención, la relación es exactamente la contraria de la que pudiera parecer a una visión superficial: las numerosas figuras nombradas en la *Teogonía* no son traídas a colación porque sean dioses, sino que son llamados dioses, porque no pueden faltar las zonas por ellos representadas en el cuadro de conjunto del Todo, que Hesíodo tiene ante la vista, sin poderlo llamar todavía por su nombre”. (GIGON 1971, 27).

7 Schadewaldt destaca que precisamente el reclamo de la filosofía no es dar una apariencia de verdad, sino develar lo verdadero. En ese sentido, afirma el filólogo, podría afirmarse que este pasaje referido a las Musas puede ser considerado el comienzo de la filosofía aun cuando sea de una manera incipiente. SCHADEWALDT (1978, 85 y ss.).

8 *Teogonía*, v. 38.

9 Disandro, en su capítulo dedicado a Hesíodo, hace un comentario del poeta beocio comparándolo en algunos aspectos con Homero. De este último afirma que lo que lo caracteriza, entre otras cosas, es la “proferición” mientras que aquél lo caracteriza por estar en un ámbito de “revelación”: “el

Respecto del segundo punto (la convicción de que Zeus imparte justicia también en el mundo de los mortales), en la primera parte de *Trabajos y Días* se presentan las Musas, una vez más unidas a Zeus a través del canto que alaba al padre de los dioses. La aspiración a la verdad que en *Teogonía* estaba dirigida a una nueva cosmovisión en el plano divino con Zeus al mando del reino celestial, se mantiene aquí pero destinada a destacar cómo el Cronida puede, con facilidad, intervenir y cambiar la suerte de los mortales; puede, en definitiva, promover que el poderoso quede abatido o quien no tiene fama devenga en ilustre.

La justicia, que en *Teogonía* Zeus impartía entre los mismos dioses, se extiende aquí, según entiende el poeta, hasta el plano humano. Las Musas, también en esta obra con un rol protagónico, son convocadas a cantar cómo el padre de los dioses intervendrá para que este mundo responda también a la justicia.

Sin duda que en esto no puede dejarse de lado el conflicto que el poeta beocio ha tenido con su hermano y la sensación de injusticia que este hecho provocó. En efecto, Perses será uno de los principales destinatarios de la obra y, de hecho, será invocado en más de una oportunidad. Ahora bien, de interés resulta que Hesíodo conciba que ese nuevo orden deba alcanzar a aquellos que tienen la responsabilidad de administrar la justicia en este mundo. Serán los reyes en quienes el poeta depositará la máxima responsabilidad al momento de que impere *Díke* en este mundo. Y así como las Musas insuflaron en el poeta un canto divino, así también las hijas de Mnemosine están prestas a asistir a quienes ven nacidos de los reyes vástagos de Zeus. En la lengua de éstos derraman dulce rocío y de la boca de los mismos fluyen dulces palabras¹⁰. Todos contemplan a un gobernante tal en tanto discierne las leyes con rectos juicios y con rapidez y destreza apacigua un gran pleito. Serán sensatos¹¹ (*ekfrónes*) en tanto puedan también lograr, mediante suaves palabras, que se le restituya a alguien lo sustraído. Esta capacidad de los reyes de impartir justicia no ya a través de la fuerza sino a través de una palabra persuasiva, a través de un *lógos persuasivo*, irá demarcando los fundamentos de una polis ordenada; en palabras de Solón, el ámbito de *Eunomíe*. Esta búsqueda de la justicia por parte de los reyes y este accionar sensato capaz de resolver conflictos a partir de suaves palabras, será precisamente el don sagrado (*ieré dósis*) que conceden las Musas. Lejos está de este don aquel accionar de los reyes que se imponen sólo por el hecho de ocupar un lugar de poder. Para ellos va dirigida, de manera particular, la fábula del ruiseñor y el gavilán.

contexto hesiódico es literalmente *revelación*, frente al contexto homérico que es literalmente *convocación*." DISANDRO (2000, 73).

10 *Teogonía*, v. 81.

11 *Idem.* v. 88.

Es más, el poeta beocio aclara que está dirigida aún para los reyes que puedan ser sensatos¹². Nadie queda exento de estos consejos: ya no debe primar la ley del más fuerte sino que debe regir en todo ámbito la justicia. Lo que atenta fuertemente contra ésta es la *hýbris*: Hesíodo sabe que es funesta tanto para los pobres cuanto para los poderosos. De todos modos el poeta tiene la convicción de que *Dike* prevalecerá sobre aquélla llegado un término. La expresión griega ἐς τέλος ἐξελθοῦσα “habiendo llegado al final / habiendo llegado a término”, da cuenta de que el poeta no estaría pensando necesariamente en una justicia inmediata; la palabra τέλος implica un llevar algo a término no sólo considerado en su momento final sino también en su proceso. La fuerza de la justicia, su preeminencia sobre la soberbia se evidenciaría al final cuando cada cosa haya llegado a su término.

En esta manera de concebir la sucesión de las cosas en el cosmos, Hesíodo presume que el sufrimiento es frecuente como paso para el aprendizaje, de manera particular, en el “ingenuo o necio”. Éste aprende después de haber sufrido: παθὼν δὲ τε νήπιος ἔγνω¹³. De todos modos, no supone el poeta que esto deba suceder así, de manera irremediable en todos los casos; no todos deben ser o son *népioi*; basta seguir con la lectura del poema para encontrar lo que podríamos llamar el modelo de *areté* propuesto por el poeta. Por cierto ya no nos encontramos con el planteo homérico de aquel guerrero capaz de toda hazaña; nos encontramos con alguien capaz de reflexionar, capaz de comprender a partir de su *noús* y luego poder determinar qué es lo mejor una vez que algo llega a su cumplimiento. El uso del *noús* que conlleva todas aquellas facultades asociadas a la comprensión (pensamiento, memoria, razonamiento, pero también intuición¹⁴, hace posible conocer el τέλος de todas las cosas. En este pasaje el poeta beocio utiliza un neologismo que es *panáristos*¹⁵ para

12 *Trabajos y Días*, v. 202.

13 *Idem* 218.

14 K. Von Fritz en su artículo “Die Rolle des *noús*” plantea que la mayoría de las expresiones utilizadas en la filosofía y en las ciencias son directa o indirectamente tomadas desde la lengua pre-filosófica o filosófica. Tal utilización no hubiera sido posible, según el filólogo, si su significación no hubiera tenido cierto parentesco con conceptos filosóficos. Von Fritz propone un estudio de los términos más representativos y entre éstos toma el campo semántico delimitado por *noús*, *noeín*, *nóema*, *nóesis*, etc. En su estudio, el filólogo refiere que Boehme diferencia tres significados de la palabra *noàj*: en primer lugar, alma como portadora de experiencia anímica; luego como comprensión y, finalmente, plan. Respecto de esto último no escapa a la idea del campo semántico todo aquello que tiene que ver con lo “intuitivo”. VON FRITZ (1968, 246 Y ss.)

15 El término *panáristos* no resulta tan sencillo de traducir ya que *φρίστοj* representa ya “el mejor”; el prefijo *pan* hace referencia a la todo. Por tanto podría plantearse, como una traducción aproximada “el mejor en todo”, “el mejor absolutamente”, “el mejor de todos”. Sea como fuere, el poeta está

designar aquella persona que estaría en condiciones de tal acción.

Finalmente, no faltan en este poeta, las reflexiones que alcanzan un plano ético. En efecto, quien dispone un mal contra otro, lo dispone contra sí mismo; es más, una mala decisión afecta, en primer lugar a quien la concibe¹⁶ y esto no queda fuera del ojo de Zeus que todo lo ve y todo lo comprende¹⁷. Esta mirada atenta de Zeus, que asegura la ejecución de la justicia en este mundo, presupone una misma actitud de parte del Padre de los dioses en el mismo Olimpo. Tampoco allí nada queda fuera de la mirada de Zeus, nada queda fuera de su *noāj*. En *Trabajos y Días*, luego del mito de Pandora, el poeta reflexiona: “así de ninguna manera es posible evitar o mejor “esquivar” el *noús* de Zeus¹⁸. Una idea recurrente que encontramos también en *Teogonía* cuando se hace referencia al engaño de Prometeo: “no es posible engañar la mente de Zeus ni aventajarla”¹⁹.

En síntesis, Hesíodo concibe una nueva manera de entender cómo han sucedido y cómo suceden las cosas en el cosmos. En esa nueva manera, hay todo un esfuerzo en él en dar cuenta de cómo y por qué suceden las cosas no sólo en el Olimpo sino también en su mundo. En su esfuerzo se percibe fuertemente una intención de “cantar la verdad”; una verdad que para el poeta tiene que ver con un nuevo orden dominado por la justicia de Zeus que impera en el Olimpo y que alcanza hasta los mismos hombres. El poeta beocio sentirá la necesidad de cantar esa nueva historia que incluye no sólo lo pasado sino también lo futuro.

Lo interesante y llamativo es que esta necesidad no parece emerger de un acto puramente racional o de una profunda meditación. Emerge, por el contrario, de un contacto directo con las Musas, mientras realiza su tarea diaria de apacentar las ovejas.

Dejando por un momento de lado cómo ha de interpretarse esta aparición, no puede dudarse de la fuerte convicción religiosa que sostiene, que sustenta su cosmovisión. Tan fuerte es esa convicción que se atreve a advertir, a manera de profeta, cómo llegará la justicia de Zeus a todos y, de manera particular, a los reyes. Estos y

ponderando fuertemente esta capacidad de poder intuir qué es lo mejor una vez que algo ha llegado a su cumplimiento o término.

16 *Trabajos y Días*. vs. 288.

17 Cabe destacar que esta imagen de Zeus de que todo lo ve se ve reflejada a través del epíteto *euríopa* que Hesíodo utiliza con preferencia en *Trabajos y Días*; un ejemplo de su uso se ve en el verso 229 de esta obra. El adjetivo resulta muy elocuente para destacar la facultad de Zeus de ver y controlar todo ya que significaría “que ve en profundidad”, “que ve a lo ancho”; podríamos decir, en síntesis, que barre con su mirada.

18 *Trabajos y Días*, v. 105.

19 *Teogonía*, v. 613.

todos deberán dejar que actúe el don sagrado (*ieré dósis*) de las Musas para encontrar aquellas palabras dulces y persuasivas que allanen todo conflicto.

Hay, en suma, en el poeta beocio, una fuerte necesidad de cantar, de revelar cómo han de ser las cosas bajo el imperio de Zeus, tanto en el Olimpo cuando en este mundo. En este nuevo planteo, el hombre no queda en un lugar en el que debe esperar en forma resignada la voluntad de los dioses, sino que debe comprender con su *noús* qué es lo mejor teniendo en cuenta el *télos* de cada hecho en este mundo. En tal sentido, probablemente Hesíodo se erija como el primer *panáristos*.

Bibliografía

- CORNAVACA, R. (2011) *Presocráticos. Fragmentos II*. Buenos Aires. Editorial Losada
- DILLER, H. (1946). *Hesiod und die Anfänge der griechischen Philosophie*. Wege der Forschung. Band XLIV. 1966. Herausgegeben von Ernst Heitsch. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- DISANDRO, C. (2000), *Tránsito del mythos al logos. Hesíodo, Heráclito, Parménides*. La Plata, Fundación Decus.
- FRÄNKEL, H. (1993), *Poesía y filosofía de la Grecia arcaica* (trad. esp. de R. Sánchez Ortiz de Urbina), Madrid, Visor.
- GIGON, O. (1971), *Los orígenes de la filosofía griega (De Hesíodo a Parménides)* (trad. esp. de M. Carrión Gutiérrez). Madrid, Gredos.
- HEUBECK, A. – WEST, S. – HAINSWORTH, J. (1998). *A Commentary on Homers Odyssey*. Volume I: Introduction and books I – VIII. Oxford. University Press
- KIRK, G.S. (1995) *The Iliad: a Commentary*. Volume I: books 1 – 4. Cambridge. University Press.
- LATACZ J. (1997 dritte Auflage) *Homer. Der erste Dichter des Abendlands*. Düsseldorf. Zürich. Artemis & Winkler Verlag.
- NESTLE, W. (1981). *Historia del Espíritu Griego*. Barcelona. Editorial Ariel
- SCHADEWALDT, W. (1978), *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen. Die Vorsokratiker und ihre Voraussetzungen*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995 (7e. Auflage).
- VON FRITZ, K. (1968) *Die Rolle des NOYS*. Wege der Forschung. Band IX. Um die Begriffswelt der Vorsokratiker. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- WEST, M. (1998) *Homeri Ilias*. Volumen prius: Rhapsodias I – XII. Germany. Teubner Stuttgart und Leipzig.
- WEST, M. (1996). *Hesiod. Works and Days*. Prolegomena and Commentary. Oxford. University Press.

Milena Lozano Nembrot

De la actuación a los conceptos: relaciones entre el *Cármides* y el *Fedro* de Platón

Universidad de Buenos Aires

“...sea filosófico, gnómico, lírico o novelesco, hay siempre, en el discurso sobre el amor, alguien a quien nos dirigimos (...) Nadie tiene deseos de hablar del amor si no es por alguien.”

(Barthes, 2005: 93)

1. Introducción

A lo largo de su obra, Platón le ha dedicado un lugar importante a la problemática del *éros*, y su relación con la filosofía. Es posible rastrear su tratamiento, más o menos central y explícito según el caso, en diversos diálogos de diferentes épocas de su vida y de su filosofía. En el presente trabajo, analizaremos ciertas relaciones y continuidades respecto de este tema, entre dos obras platónicas de momentos muy distintos: por un lado, el diálogo de juventud *Cármides*, y el de vejez o transición *Fedro*.

En el *Cármides*, en particular en el prólogo, podemos observar cómo Platón adelanta algunos conceptos, que sólo desarrolla aquí dramáticamente, los cuales luego serán retomados en el *Fedro*, pero no sólo mediante los elementos dramáticos, sino que también son conceptualmente tratados en la conversación. Veremos que la relación que se describe entre Cármides y Sócrates, y los efectos que ésta produce en los personajes a nivel filosófico, es similar al vínculo que se establece entre el mismo Sócrates y Fedro, en el diálogo homónimo. Pero en esta última obra se da un paso más, ya que este tipo de relación erótico-filosófica es llevada a los conceptos y elaborada filosóficamente para generar una compleja teoría sobre el *éros*. Veremos aquí cómo se puede aplicar la teoría erótica que propone Sócrates en su segundo discurso del *Fedro* a lo que ocurre a nivel dramático en los prólogos analizados, especialmente en el *Cármides*.

2. Sócrates y Cármides

McAvoy (1996) realiza un interesante análisis acerca de cómo, en el prólogo del *Cármides*, se anticipan dramáticamente temas que luego serán tratados conceptualmente a lo largo de este diálogo.¹ En particular, Sócrates proveería una demostración de la *sophrosýne* en acción (McAvoy, 1996: 77), donde lo central es el reconocimiento de la propia ignorancia. Dentro de lo que desarrolla este intérprete, aunque no sea el motivo principal de análisis, se pone de relieve el componente fuertemente erótico que se muestra en el vínculo entre Cármides y Sócrates, y su relación con el desarrollo de la filosofía. El personaje de Sócrates debe enfrentarse a los sentimientos que le advienen al encontrarse frente al bello Cármides, y al lograr superarlos - mediante el reconocimiento del poder que tiene sobre él, es decir, reconociendo su debilidad o ignorancia -, hace muestra de su condición de *sóphron* (Ibíd.: 89). Discutiremos las partes pertinentes de este análisis para el tema a tratar aquí.

El *Cármides*, al igual que el *Fedro*, comienza con los pies en la tierra, con amigos conversando sobre cuestiones cotidianas y las novedades de cada uno, para luego ir elevando progresivamente la conversación hacia cuestiones más complejas y filosóficas. En este diálogo, Sócrates vuelve de la batalla de Potidea y se dirige hacia la palestra, donde se encuentra con varios compañeros que le preguntan por las novedades de la batalla. Sin embargo, él está más interesado en conocer las cosas “de aquí” (*Cárm.* 153d), la filosofía y la juventud. De esta manera, Sócrates comenzará conociendo a Cármides, quien le es presentado por su tío y tutor Critias como el joven más bello - y que posteriormente será destacado también por su nobleza, *kàlos kai agathós* (154e), y su condición de *sóphron* (157d) -. Sócrates conocerá su cuerpo, para luego elevarse al conocimiento de su alma.²

1 Ferrari (1987) hace algo similar sobre el *Fedro*.

2 Este movimiento es similar al ascenso erótico que propone la sacerdotisa Diotima a través de Sócrates, en el *Banquete* 210a1-212a8, donde se describen los diversos grados del conocimiento de la belleza: el iniciado en las cuestiones del amor debe elevarse progresivamente desde la contemplación de la belleza de un cuerpo, pasando por el reconocimiento de la belleza de todos los cuerpos, para trasladarse luego a la belleza del alma. También en el segundo discurso de Sócrates en el *Fedro*, el primer impacto que se produce en el amante por la presencia del amado está basado en su belleza corporal, aunque para que sea una relación verdaderamente filosófica, ésta debe llegar a conocer, alabar y desarrollar el alma de los dos involucrados.

Aunque Sócrates reconoce su debilidad por los jóvenes bellos en general, queda atónito frente a la visión de Cármides, al igual que todos los que lo rodeaban.³ Y mucho más fuerte es el impacto que produce el joven cuando se acerca a Sócrates y éste debe hablarle, haciéndose pasar por el médico que es capaz de curarle el dolor de cabeza. Sócrates, el gran filósofo y más agudo interlocutor, capaz de vencer en la conversación a los más sagaces sofistas, se ve de repente avasallado por un joven como Cármides, y se ve incapaz de pronunciar palabra. Para poder observar la fuerza y la tensión de la escena, citaremos el pasaje completo:

“Entonces ocurrió, querido amigo, que me encontré como sin salida, tambaleándome en mi antiguo aplomo; ese aplomo que, en otra ocasión, me habría llevado a hacerle hablar fácilmente. Pero después de que - habiendo dicho Critias que yo entendía de remedios - me miró con ojos que no sé qué querían decir y se lanzaba ya a preguntarme y todos los que estaban en la palestra nos cerraban en círculo, entonces, noble amigo, intuí lo que había dentro del manto⁴ y me sentí arder y estaba como fuera de mí, y pensé que Cidias sabía mucho de cosas de amor, cuando, refiriéndose a un joven hermoso, aconsejaba a otro que ‘si un cervatillo llega frente a un león, ha de cuidar de no ser hecho pedazos’. Como si fuera yo mismo el que estuvo en las garras de esa fiera, cuando me pregunto si sabía el remedio para la cabeza, a duras penas le pude responder que lo sabía.”
(*Fedro* 155c-e).⁵

177

Sin embargo, Sócrates finalmente se recupera de su estupefacción - dominando a su caballo negro, en términos del *Fedro* -, toma control sobre sí mismo y puede responder que sabe el remedio (*Cárm.* 155e). Le explica al joven que lo que necesita es una especie de hierba, a la que se le añade cierto ensalmo. Sin embargo, hace una pausa antes de brindarle toda la información. Sócrates, como buen amante, lo que pretende hacer es convertir al amado en amante, es decir, en un sujeto activo, y a la vez consciente de su deseo y de la falta que éste revela. Por esto mismo, es que aquí le pide a Cármides una actitud activa, para quitarlo del lugar de lo que es deseado por todos los que lo rodean, y que constantemente lo colocan en el lugar de mero objeto pasivo -

-
- 3 “Me di cuenta que ninguno de ellos, por muy pequeño de ellos, miraba a otra parte que a él, y como si fuera la imagen de un dios (*ágalma*)” (*Fedro* 254c).
 - 4 Esta insinuación nos puede recordar a *Fedro* 228d, en donde Sócrates le pregunta a Fedro qué lleva debajo del manto, refiriéndose al escrito de Lisias, pero sin dejar de tener un fuerte contenido erótico.
 - 5 Esta descripción, como veremos más adelante, es muy similar a la que realiza Sócrates en su segundo discurso del *Fedro*, cuando describe los efectos que tiene la visión de la belleza del amado en el amante.

como venía sucediendo en el diálogo -, para que así se transforme en un sujeto deseante y proactivo en la búsqueda del conocimiento. Sócrates entonces pregunta “-Cómo lo harás? ¿Persuadiéndome a ello, o sin necesidad de persuadirme?” “Persuadiéndote”, le responde Cármides (156a). Pero Sócrates, no contento con ello, también precisa que se lo reconozca a él, que lo considere como un par, y como un aliado en el camino al saber.

Una vez que Cármides ha tomado un rol activo en la conversación y ha reconocido a Sócrates como un interlocutor válido, este último puede contarle abiertamente acerca del ensalmo que le curará al joven su dolor de cabeza. Así, comienza hablando de la necesidad de que la medicina sea holística, es decir, debe considerar al cuerpo entero para tratar y sanar, para después dedicarse a sus partes (156c). Luego, da un paso más, al atribuirle prioridad al alma: “Pues es del alma de donde arrancan todos los males y los bienes para el cuerpo y para todo hombre...” (156e). El alma es lo primero que hay que cuidar, y esto se hace con ciertos ensalmos, que serán los bellos discursos (*kaloì lógoi*), y de ellos nacerá la sensatez (*sophrosyne*) (157a). De esta manera, Sócrates completa el traspaso de la atención en las cuestiones físicas o corporales al tratado del alma, el cual ya había adelantado al trasladar la sugerencia de Querefonte de desnudar físicamente a Cármides (254e), al desnudamiento de su alma, lo verdaderamente valioso.⁶ Ahora comprendemos qué es lo que Sócrates quería decir con ello: tratar su alma mediante los bellos discursos, en la conversación de igual a igual, para que pueda llegar a obtener la *sophrosyne*.

Sócrates pide que el mismo Cármides diga si posee ya la suficiente sensatez o está falto de ella (158c), frente a lo cual el joven se ruboriza y no puede responder. Por lo tanto, ellos deben examinar si el muchacho ya es poseedor de esta virtud o no. Sócrates le remarca nuevamente que este problema le gustaría indagarlo *con él* (“contigo” 158e). En reiteradas ocasiones Sócrates le aclarará a Cármides que quiere que él de su *propia* opinión, y no la de otros.⁷

6 Según McAvoy (1996: 83), habría tres sentidos en los que se pretendería desnudar a Cármides: primero Querefonte propone desnudarlo físicamente; luego Sócrates lo vira hacia desnudar intelectualmente su alma, como preparación para un *ejercicio mental gimnástico o lucha erótica*, donde la conversación revelará la verdadera naturaleza de uno, vía el mutuo intercambio - “intercourse” (diálogo/relación sexual) -; y finalmente Critias, como guardián que debe proteger a Cármides de sus pretendientes, gira la metáfora hacia el desnudarse para la examinación médica.

7 “... mirándote a ti mismo y dándote cuenta de qué cualidades te hace poseer la sensatez cuando está en ti... dime, llana y decididamente, qué es lo que te parece que es” (*Fedro* 160d).

3. Sócrates y Fedro

El prólogo del *Fedro* también comienza de forma coloquial, con dos viejos amigos que se encuentran casualmente y comienzan a conversar. “*Mi querido Fedro, ¿a dónde andas y de dónde vienes?*” (*Fedro* 227a) pregunta Sócrates casualmente. Sin embargo, podemos vislumbrar ya, con este comienzo, una pregunta filosófica fundamental, que será respondida a lo largo del texto, el cual va desarrollando el camino intelectual de Fedro desde la ignorancia, o presunta sabiduría, hacia la verdadera sabiduría - o al menos, el comienzo de la búsqueda -. Fedro le cuenta que viene de lo de Lisias, el gran retórico, donde trataron temas que le interesarían bastante al propio Sócrates, ya que eran sobre cuestiones eróticas. Ya a partir de aquí vemos cómo comienza cierto coqueteo entre los dos personajes, donde Fedro le muestra a Sócrates algo que él desea - el escrito de Lisias -, pero cuando éste se lo pide, primero se niega, haciendo que Sócrates insista hasta que le revele lo que decía el retórico. Más adelante en el diálogo se invertirán estos roles, y será Fedro el que tendrá que convencer a Sócrates de que le entregue lo que desea: su discurso. Aquí, vemos la inversión típicamente socrática que ya había realizado con Cármides, al pedir que lo persuada antes de hablar. A su vez, este juego de roles lo pone de manifiesto Sócrates al comienzo de su segundo discurso, donde ellos dos son los que representarán la pareja entre el amado y el amante que están describiendo y analizando.⁸

Cuando comienzan a caminar, ya se irá describiendo de a poco el *locus amoneus* donde tendrán su conversación filosófica. En un ambiente muy romántico, descalzos, sintiendo la hierba y el agua refrescándolos en una tarde de verano, se sientan bajo la sombra de un plátano (299a-b). A continuación, a partir de la mención de Fedro del mito de Bóreas (229b - 230a), y la crítica a la interpretación racional de los mitos que realiza Sócrates, este último menciona el precepto de Delfos, y la necesidad que tiene aún de conocerse a sí mismo, problema más importante de todos. Este tema también nos pone en conexión con el *Cármides*, donde vemos a Sócrates como un hombre particularmente consciente de sí mismo y de nuestra problemática e incierta naturaleza, como seres sujetos a un constante tira y afloja que puede convertirnos en divinos o bestiales (McAvoy, 1996: 70). Es esta conciencia de sí es lo que lo hace *sóphron*, y le permite “superar” y usar a su favor su atracción hacia Cármides. A su vez, aunque no lo podamos tratar profundamente aquí, este tema va a ser explícitamente discutido más adelante en este diálogo, a partir de la definición de Critias de la

8 “[Sóc.] ¿Adónde se me fue, ahora, el muchacho con el que hablaba? Para que escuche también esto, y no se apresure, por no haberlo oído, a conceder sus favores al no enamorado. [Fed.] Aquí está, siempre a tu lado, muy cerca, y todo el tiempo que te plazca” (*Fedro* 244e)

sophrosyne como el conocimiento de sí mismo, donde apela explícitamente a Delfos.

4. Desarrollo conceptual en el *Fedro* de los temas tratados

Para comenzar, es sorprendente la similitud de la descripción del propio Sócrates del impacto físico y emocional que le produce la visión del bello Cármides, con la explicación que él mismo realiza en el *Fedro* al relatar los efectos de la visión del amado en el amante. En una especie de *fenomenología del enamoramiento* en 251a-252b, se describe los sentimientos del amante (*erastés*) frente a la belleza del amado (*erómenos*). El amante, ante el rostro bello del amado, se estremece, y se sobreviene un “inusitado ardor”. Se siente en plena ebullición y burbujeo por el comienzo del crecimiento de las alas del alma - descrita antes mediante el símil del carro alado (*Fedro* 246a-b).⁹ En este diálogo, a todos estos sentimientos, que quizás no eran aún explicados en un diálogo de juventud como el *Cármides*, Platón les da cierta explicación metafísica, al relacionarlos con la teoría de la reminiscencia. El amante, al ver al amado, recuerda la Belleza en sí vista por el alma antes de ser encarnada, y comienza el crecimiento de las alas del alma, que lo elevan a la verdad. Pero estos cambios conllevan fuertes sensaciones y sentimientos, lo cual explica los efectos que produce la sensación de enamoramiento. La descripción del crecimiento de las alas sería análoga a la descripción del impacto de cualquier enamorado frente a la persona amada.

En segundo lugar, Sócrates explica cómo sería la conquista del amado, describiendo los grandes esfuerzos que debe hacer la parte racional de su alma, simbolizada por el auriga, para controlar su parte irracional - representada por el caballo negro - que quiere abalanzarse sobre el muchacho sólo para satisfacer sus deseos carnales. Esta lucha es la que vemos realizar al mismo Sócrates en el prólogo del *Cármides*, cuando se enfrenta por primera vez con el joven. Sócrates, aunque al principio sólo “a duras penas” puede responder que sabía el remedio para el dolor de cabeza (*Cárm.* 155e), una vez que comienza a hablar, y logra que su interlocutor lo reconozca, se le van “caldeando los ánimos” (156d). Respecto a esto, McAvoy (1996: 89) se pregunta qué es lo que Sócrates quiere decir a su auditorio sobre sí mismo, si puede o no resistir la visión de Cármides. Su respuesta es interesante: Sócrates está diciendo ambas, por un lado está reconociendo que su susceptibilidad por Cármides es real, y no está meramente actuando, y al mismo tiempo, está demostrando su manera de

9 El alma es comparada con un carro, donde hay un auriga, que representaría la parte racional, el cual debe controlar a dos caballos, el derecho, blanco y dócil, y el izquierdo, negro e irreverente, que simbolizaría lo irracional del alma.

superar este conflicto, mediante el reconocimiento de su poder sobre él, de su debilidad. Esta permanente tensión la describe Sócrates en su segundo discurso del *Fedro*: el verdadero amante - y verdadero filósofo - no es el que evita el deseo, como proponía el discurso de Lisias - que aconsejaba a un joven conceder sus favores al no enamorado más que al enamorado, que está sujeto a tormentosas pasiones -, sino que asume y reconoce la poderosa pasión erótica en él, para hacerse cargo de ella y educarla correctamente, transformando profundamente su alma, y orientándola hacia la filosofía.

Al apropiarse de su deseo, el amante pone de manifiesto su condición carente, abierta a la búsqueda. En el *Cármides*, Sócrates se identifica con la parte débil de la metáfora de Cidias antes citada, el cervatillo que puede ser despedazado por el león. Es una presa consciente de sí mismo - "*self-conscious prey*" (McAvoy, 1996: 90) -, y de esta manera, logra ver algo de sí mismo a través de Cármides. Nuevamente observamos la antes mencionada "inversión socrática", en donde se cambian los roles tradicionales del *erastés* y el *erómenos*. Es curioso que esta misma analogía se menciona en el *Fedro*, pero con los roles invertidos, ya que es dicha desde la concepción tradicional de la relación homoerótica: "*Como a los lobos los corderos, así le gustan a los amantes los mancebos*" (*Fedro* 241d). Esto es expresado en el primer discurso de Sócrates, donde retoma la tesis de Lisias, que defiende los beneficios del no amante. Su justificación se basa precisamente en esta comparación del amante con un lobo frente a un cordero, que es guiado por el deseo puramente irracional, que sólo le causará pesares al pobre muchacho. Por el contrario, en el segundo discurso, que estamos analizando aquí, Sócrates parecería tener una visión de este refrán más parecida a la que aparece en el *Cármides*, ya que se describe todo a lo que debe someterse la persona que ama.

A su vez, Platón desarrolla conceptualmente este tipo de relación recíproca que propone en ambos diálogos, mediante el concepto de *Anteros* (*Fedro* 455d), cierto "Anti-amor" o reflejo del amor que se produce en el muchacho amado cuando se mira a sí mismo en el amante como un espejo. Aquí, al amado también es adjudicado cierto deseo, produciéndose una relación más pareja que la tradicional de la mentalidad griega de la época¹⁰.

5. Conclusión

De esta manera, vemos cómo ciertos aspectos de la filosofía platónica acerca del *éros*, que recién son conceptualizados explícitamente en un diálogo tardío como el

¹⁰ Sobre la relación homoerótica en Grecia clásica puede consultarse: Dover, 1978; Foucault, 1982, y Davidson, 1997.

Fedro, ya aparecían de alguna manera anticipados en la filosofía de juventud de Platón. Esto da pie para plantear posteriores análisis acerca de otras líneas de relación entre estos dos diálogos, como el concepto de *sophrosyne* que se conceptualiza en cada uno y las continuidades que plantea.

Asimismo, en cuanto a la temática en cuestión, también podríamos observar cómo en otros diálogos de la llamada etapa socrática de este filósofo vemos atisbos de la teoría erótica posterior, tales como el *Lisis* o el *Alcibíades*. Así, en cuanto al viejo debate acerca de la continuidad o discontinuidad de la filosofía platónica, podemos aportar que, sin suponer que Platón tenía toda su filosofía planeada desde un principio, al menos podemos concluir que hay ciertos aspectos que se mantienen a lo largo de su variada carrera, y que a su vez se van desarrollando. Uno de ellos es la estrecha relación entre el deseo amoroso, los bellos discursos y el camino a la filosofía.

Bibliografía

Fuentes

- García Gual, C., Martínez Hernández, M., Iñigo Lledó, E. (1997). *Platón. Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*. Madrid, Gredos.
- García Gual, C., Calonge, J., Iñigo Lledó, E., (2008). *Platón. Diálogos I: Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras*. Madrid, Gredos.
- LSJ = Liddell, H. G., Scott, R., Jones, H. S., & McKenzie, R. (1940). *A Greek-English Lexicon*. Oxford, Clarendon Press.

Bibliografía secundaria

- Barthes, R. (2003). *Fragmentos de un discurso amoroso*. México: Siglo XXI.
- Davidson, J.N. (1999). *Courtesans and fishcakes*. Chicago: University of Chicago Press.
- Dover, K.J. (1978). *Greek homosexuality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ferrari, G.R. (1987). *Listening to the Cicadas. A Study of Plato's Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Foucault, M. (1984). *Historia de la sexualidad: el uso de los placeres*. México: Siglo XXI.
- McAvoy, M. (1996). "Carnal knowledge in the *Charmides*". *Apeiron*, 29(4), 63-104.
- Poratti, A. (2010). "La introducción del diálogo, el discurso de Lisias, el primer discurso de Sócrates". En *Platón. Fedro*, edición bilingüe con introducción y notas de Armando Poratti. Madrid: Akal.

Álvaro Madrazo

Éros platónico, problemas contemporáneos

Universidad de Buenos Aires

Ríos de tinta corren en torno a la teoría sobre *éros* en el *Banquete* de Platón. A su vez, ríos de tinta se derraman en relación a los problemas contemporáneos respecto del amor. Y fluyen otros ríos de tinta sobre cuestiones relacionadas, como el de la identidad personal. Nos encontramos ante una dificultad hidrográfica: los filósofos navegan estos ríos sin darse cuenta de que hay canales que conectan estas problemáticas.

El propósito de este trabajo, entonces, es cartográfico: trazar un mapa que evidencie las conexiones entre estos problemas. El objetivo es doble: en primer lugar, poner de relieve una serie de propuestas conceptuales que enriquecerán la interpretación de la teoría de *éros* platónica; en segundo lugar, rehabilitar al *Banquete* como un texto que tiene algo que decir respecto de los debates contemporáneos sobre estas cuestiones. El resultado que busco es una iluminación recíproca entre los estudios platónicos y la filosofía contemporánea.

183

1. El problema del *Eutifrón*: *bestowal* vs *appraisal*

La dificultad inicial para contestar estas preguntas es planteada, extrañamente, por Platón. Pero no el *Banquete*, *Fedro* o *Lisis*, sino el *Eutifrón* (10d-11b): allí, Sócrates pregunta si lo pío es pío porque lo aman los dioses, o si los dioses aman lo pío por ser pío. Traduciendo la cuestión en términos del amor, Alan Soble (2005) se pregunta: ¿amo a mi amada porque es bella, o mi amada es bella porque la amo?

Irving Singer (2009), luego de caracterizar al amor como una manera de valorar un objeto, indica que hay dos maneras de hacerlo: *otorgarle* valor a la amada, quien se vuelve valiosa por mi propio acto de amar, o *encontrar* un valor antecedente en ella. En otras palabras, el amor podría consistir en *otorgar* valor (“bestowal”), en tanto el valor emana del sujeto amante, o en *apreciar* el valor (“appraisal”), en tanto el objeto es valioso de por sí, y dicho valor es el fundamento del amor.¹

¹ Estas categorías, *apreciar* y *otorgar*, se corresponden a grandes rasgos con dos términos de muy conocidos en la filosofía antigua y medieval que han sido interpretados habitualmente del siguiente modo: *éros*, célebremente caracterizado por Platón como el deseo de obtener lo bueno para ser feliz, y tomando como modelo a la atracción sexual, consistiría, en principio, en una respuesta

2. *Bestowal*

Uno de los principales defensores de la teoría del amor como *otorgar* o *bestowal* es Harry Frankfurt, quien sostiene que el amor consiste en una preocupación desinteresada por el bienestar de la persona amada, preocupación que constituye un regalo entregado sin pedir nada a cambio: “lo que amamos necesariamente adquiere valor para nosotros porque lo amamos” (Frankfurt 2004, p.39).

A diferencia de otros modos de preocupación, como la caridad, el amor es ineluctablemente personal (Frankfurt 2004, p.79). El carácter personal del amor se explica porque su foco no reside en las cualidades repetibles de la persona, las cuales la vuelven describible (v.g. *la amo porque es linda y simpática*). Estas cualidades o descripciones pueden cambiar, aunque la persona siga siendo la misma. Para Frankfurt, al contrario, el foco está en su irreproducible concreción, en la particularidad específica que hace al amado nombrable, lo cual es independiente de sus cualidades, y constituye, en sus palabras, “algo más misterioso que la describibilidad, y en todo caso manifiestamente imposible de definir” (Frankfurt 1999, p.170). El misterio radica en que, si amamos a una persona por su nombrabilidad o individualidad, independientemente de sus cualidades, no se puede dar razones que justifiquen nuestro amor.

Esta falta de justificación, sin embargo, es el aspecto más criticado de esta teoría. Como no hay justificación, no hay razones para el discernimiento del amor: ¿por qué me amás a mí y no a otro? Quiero que me amen por mis propios méritos: v.g., porque soy honesto, o porque tengo tal o cual cualidad. Pero desde esta perspectiva, no se puede dar ninguna explicación: el amor se brinda sin razón alguna.

Por otra parte, el concepto de “nombrabilidad,” o de la individualidad de cada uno que es irreductible a sus cualidades, es oscuro y problemático. Lo más natural es que, si cambian las cualidades de mi amada (y se vuelve una persona horrible), la deje de amar, aunque su nombrabilidad o individualidad sea la misma.

3. *Appraisal*: la teoría de la cualidad

En la vereda opuesta de las teorías del amor como *otorgar* se encuentran las del amor como *apreciar*. La más conocida y simple es la teoría de la cualidad, y es rápidamente (y a mi parecer, erróneamente) imputada a Platón. En este sentido, el

frente a caracteres implícitamente valorados como positivos en el amado, mientras que *agápe*, modelada a partir del amor de Dios, es espontánea e inmotivada, sin ninguna relación con cualidades del objeto de amor, dada de manera totalmente gratuita y desinteresada (Nygren 1953).

amante reconoce ciertas propiedades en el amado (v.g. belleza), las cuales son razones para su amor. Intuitivamente esta teoría parece adecuada, dado que somos atraídos por ciertos rasgos de nuestro amado, y apreciamos sus cualidades. Amo a mi amada porque es linda y simpática. Muchas y muy variadas son las críticas a esta teoría, entre las cuales voy a nombrar cuatro.

La más conocida en el ámbito de la filosofía antigua es la articulada por Vlastos en su artículo "The individual as an object of love in Plato." En la conversación entre Sócrates y Diotima en el *Banquete* queda claro que *éros* es el deseo de poseer cosas bellas y buenas perpetuamente en miras a alcanzar la felicidad (204d y ss.).² Esto lleva a Vlastos a decir que la teoría erótica de Platón no es "acerca del amor personal por personas (...). En realidad, es acerca de amor por los titulares de los predicados *útil y bello*" (1981, p.26). El problema desde esta perspectiva, entonces, es que no se ama a la persona entera, sino una versión abstracta que consiste en el complejo de sus mejores cualidades (1981, p.31).³ En otras palabras, si el objeto de amor es en realidad un complejo de cualidades, no se ama a **la persona en su totalidad**. Yo quiero que me amen por sí mismo, y no por tal o cual propiedad (*soy más que una cara bonita*).⁴

La segunda crítica puede formularse del siguiente modo: si el objeto de amor es una propiedad, ¿por qué no **sustituir** a la persona amada cuando nos encontramos con otra que exhibe la misma cualidad en un mayor grado? Si las cualidades son el único fundamento del amor, entonces los objetos que poseen tales cualidades son intercambiables.

La tercera crítica a la teoría de las propiedades consiste en el reverso del anterior, y se trata del problema de la **continuidad frente al cambio**. Muchas veces se comienza a amar a una persona por ciertas cualidades, pero luego dichas propiedades

2 Esto es lo que Santos (1979) considera *éros* genérico, el cual luego es complementado por el *éros* específico, que consiste en procrear en la belleza en vistas a alcanzar la inmortalidad.

3 Para Vlastos, esto se contrapone con la concepción judeocristiana de amor: amar la imperfección, poniendo énfasis en las dimensiones de tolerancia, confianza, perdón y ternura (p. 32-3). Las críticas a esta postura deben, sin embargo, responder a las críticas que se le hacen a Frankfurt.

4 Como respuesta a esta crítica, Keller (2000, p.165) sostiene que hay una confusión entre considerar que una propiedad es el fundamento del amor por una persona y considerar que la propiedad es el objeto de amor. Si mi amada se queja de que la amo solamente porque tiene un pelo hermoso, lo que en realidad quiere decir es que ignoro aspectos que ella considera más importantes de su propia concepción de sí misma, como su honestidad o compasión. Pero, de ningún modo, esto equivale a decir que no la amo a ella, sino a su hermosa cabellera. McKeever (2014, p.85) da un ejemplo con el helado: amo el helado porque es dulce y cremoso, pero de esto no se sigue que la dulzura y la cremosidad sean el objeto de amor. En la misma línea, Delaney (1996, p.343) sugiere que este error se origina por confundir el objeto del amor con el fundamento del amor.

desaparecen. Sin embargo, hay muchos casos en que el amor continúa existiendo, a pesar de que las cualidades que lo fundamentan dejen de existir. ¿Cómo se puede explicar esto a la luz de la teoría de las cualidades? ¿Por qué sigo amando a una persona luego de que cambien sus cualidades, si son estas cualidades el fundamento de mi amor?⁵

La cuarta crítica puede formularse del siguiente modo: si el amor se fundamenta en una cualidad del amado, y en cómo esa cualidad repercute en el sujeto amante, sería imposible imaginar una actitud **desinteresada y no egoísta**. El amante simplemente consideraría al amado como un objeto que exhibe cierta cualidad valiosa para él, y por lo tanto lo trataría de manera instrumental. No habría lugar para actos altruistas, que perjudiquen al amante y beneficien al amado. Pero esto va en contra de nuestras intuiciones sobre el amor, el cual, según creemos, puede dar lugar a sacrificios por el amado.⁶

4. El *Banquete* frente a la polémica de *Bestowal vs Appraisal*

Como mencionamos, los filósofos contemporáneos arrojan a Platón dentro de la teoría de la cualidad sin pensarlo dos veces. Dejando de lado la polémica en torno a la idea de Belleza como objeto de amor, y centrándose en el amor dirigido a personas,⁷ la

5 Frente a la crítica de la sustitución y continuidad frente al cambio, Keller (2000, p.171) sugiere que el amor es dinámico: puedo comenzar a amar a alguien por ciertas cualidades (v.g. belleza física), aunque luego de algunos años lo ame por otras propiedades. Asimismo, brinda dos respuestas: en primer lugar, buscar oportunidades para cambiar de pareja es psicológicamente imposible, dado que una relación amorosa sería implica una suerte de apertura, una apuesta y un desarmamiento. En segundo lugar, Keller propone que algunas de las propiedades valoradas en el amado sólo pueden ser poseídas por alguien con una historia común (v.g. saber cómo tratarme cuando estoy enojado), y en este sentido son cualidades histórico-relacionales que, por lo tanto, no pueden ser encontradas en otra persona, impidiendo la sustitución. Sin embargo, estas respuestas no son satisfactorias: apelar a la “apertura” y a las propiedades relacionales implica apoyarse en elementos de la relación en sí, y no en cualidades deseables de la otra persona. Se puede trazar una teoría que justifique el amor mediante la relación (tal como lo hace Kolodny 2003), pero no sería una teoría de la cualidad, por lo que necesitaría de otro andamiaje teórico. Asimismo, Keller no brinda una respuesta a la crítica del egoísmo.

6 La idea del sacrificio por el amado está en el discurso de Fedro en el *Banquete*, en tanto afirma que los amantes son los únicos capaces de morir en lugar del otro (179 b y ss.), y se toma como modelo a Alceste.

7 La línea exegética clásica argumenta que el *éros* platónico no está dirigido a una persona irremplazable, sino a la Belleza en sí, en tanto los individuos, por su parte, son considerados medios prescindibles, a los que ulteriormente se debe despreciar y descartar (Nygren, 1953; Vlastos, 1981). Varios autores han intentado morigerar estas consecuencias negativas a partir de una exégesis

inclusión de Platón dentro de la teoría de la cualidad parece a primera vista correcta, si tenemos en cuenta la definición de *éros* genérico: el deseo de poseer cosas buenas con el fin de ser feliz (204d y ss.). Sin embargo, la cuestión se complica cuando Diotima caracteriza a *éros* en su faz específica: el deseo de procrear en lo bello para alcanzar la inmortalidad (207a). Ya no se trata, entonces, de procurarse las cosas buenas que están en el amado, lo cual sería amor como *apreciar*, sino en darlas a luz, crearlas: son estos rasgos del amor como *otorgar*. Estas cosas buenas que son procreadas en el amado no son otra cosa que la sabiduría (*φρόνησις*), la moderación (*σωφροσύνη*) y la justicia (*δικαιοσύνη*): en una palabra, la virtud (209a). El instrumento utilizado para crear virtud en el amado es el *λόγος*, que debe ser bello.

Llegamos a un resultado paradójico: el amante se procura la virtud mediante su procreación en el amado. ¿Cómo puedo tener yo una cosa que he creado en otro? También podemos formular esta pregunta en términos más cercanos al texto del *Banquete*: ¿cómo es que el amante se vuelve inmortal al procrear en el amado? Podemos aventurar que hay algún tipo de unión entre el amante y el amado, problema que ha sido extensamente tratado en la filosofía contemporánea.

5. La unión en la filosofía contemporánea

La identificación entre amante y amado es la idea principal de las teorías de la unión, las cuales plantean que el amor es el deseo de formar un *nosotros*. Tomando el

alternativa del discurso de Sócrates-Diotima. En el siglo XIX, Pater (1893), por ejemplo, sostiene que el amor por la Forma de Belleza es personal, mientras que Moravcsik (1971) plantea que no puede hablarse propiamente de amor, ya que hay una intelectualización de todos los estadios del ascenso erótico. Price (1981), por su parte, sostiene que el amor personal “no es suplantado sino glorificado,” dado que el objetivo del amante es dar a luz virtud en el amado. Esta línea es continuada en el reciente trabajo de Gill (2013), quien argumenta que el *éros* por un individuo no es reemplazado en favor de la Forma, sino que el amante-filósofo alcanza una comprensión más profunda de la belleza, lo que repercute en todos sus comportamientos, incluyendo las relaciones interpersonales. Nussbaum (2001), en cambio, aborda el problema desde otra perspectiva: el *éros* platónico no se reduce a dicho discurso, sino que Aristófanes y Alcibíades describen una relación erótica interpersonal que se le opone como un contrapunto trágico. Profundizando esta lectura, Soares (2009) argumenta que cada discurso del *Banquete* constituye una perspectiva teórica que encierra un núcleo parcial de verdad sobre el fenómeno erótico, sin que pueda sostenerse una de ellas de manera taxativa. He expuesto mi postura en otros trabajos: el objeto de *éros* siempre es una persona. La Idea de Belleza, por su parte, es el objeto de la actividad intelectual del amante, mas no erótica. La comprensión de formas cada vez más abstractas de belleza, hasta culminar en la Belleza en sí, le permite al amado procrear de una manera más perfecta y completa en el amado, hasta que en el nivel máximo podrá reproducir virtud verdadera, lo cual significa, para el amante, la posesión máxima de su objeto de amor, y también el más alto grado de inmortalidad.

mito aristofánico del *Banquete* como modelo, el principal exponente la teoría de la unión es Robert Nozick, quien plantea que el *nosotros* constituido por el amante y el amado es una nueva entidad en el mundo creada por una red de relaciones que los vuelve no-separados (1991, p.418). Esto no significa que se diluya la identidad individual de cada amante en un *nosotros*. Sin embargo, la identidad individual se altera: esta nueva identidad consiste en adoptar una postura psicológica, según la cual cada uno se vuelve psicológicamente parte de la identidad del otro (1991, p.419).

Ahora bien, los críticos plantean que esta teoría es poco clara, en tanto la unión puede ser entendida de tres maneras: como una identidad conjunta que reemplaza las identidades individuales de los amantes, como una tercera identidad conjunta más allá de las identidades individuales de los amantes, o como una identidad conjunta que no es otra cosa que parte de las identidades individuales y no las excede. Además de ser oscuras, todas estas opciones tienen problemas (Merino 2004).

Hay dos críticas principales a la teoría de la unión. La primera se estructura a partir de la idea del sacrificio: Soble (1997, p.83) plantea que el amor debe dejar lugar a que el amante se sacrifique por su amada. Pero si amante y amada están unidos en una identidad conjunta, la motivación del amante de sacrificarse por el bienestar de su amada sería egoísta, dado que sólo se buscaría el bienestar conjunto del *nosotros*. En otras palabras, la separación entre amante y amada es lógicamente necesaria para que uno se sacrifique por el otro. La teoría de la unión, entonces, excluye acciones altruistas, por lo que el amante siempre actúa de manera interesada, lo cual es problemático.

La segunda, sin embargo, es más fundamental: argumenta Merino (2004, p.126) que la versión más literal de la identidad conjunta, en la cual los amantes comparten percepciones, sentimientos y actos, es insostenible simplemente por la separación física y mental entre las personas. Se trata de dos cuerpos y de dos consciencias distintas. ¿Cómo podrían unirse si no es de manera metafórica?

Sería extraño proponer una fusión entre las identidades de los amantes, aunque ni los defensores de la teoría de la unión ni sus críticos han examinado las teorías contemporáneas sobre la identidad personal, las cuales, sostengo, deben ser el punto de partida de esta polémica: antes de discutir si es posible la unión entre dos identidades, hay que ponerse de acuerdo sobre qué es la identidad de una persona.

7. Identidad

En la filosofía contemporánea hay muchas teorías acerca de la identidad personal: algunas directamente niegan su existencia (Albahari 2006; Siderits 1997), otras plantean que consiste en cierta clase de narratividad (MacIntyre 2007; Taylor

1989; Ricoeur 1990), en una construcción social (Gergen 2009) y en un posicionamiento dialógico (Hermans & Hermans-Konopka 2010).

Entre estas teorías se destaca la de Derek Parfit (1984), quien plantea la cuestión de la identidad personal de una manera revolucionaria, al formular la siguiente pregunta: ¿es posible reducir la identidad personal a otros hechos? El **reduccionismo** plantea que la identidad personal puede reducirse a una continuidad física (v.g. un cuerpo) o psíquica (v.g. una cadena de pensamientos). En otras palabras, la existencia de una persona consiste solamente en la existencia de un cuerpo, y/o en la ocurrencia de una serie de eventos físicos y mentales interrelacionados. Entonces, yo soy yo porque tengo este cuerpo, o porque hay una cadena de recuerdos que se remonta a mi pasado. Entonces puedo definir mi identidad personal mediante objetos que pueden ser descriptos de manera impersonal (cuerpos, cadenas de recuerdos, etc.).

Los **no reduccionistas**, al contrario, sostienen que la identidad personal consiste en un hecho adicional. Yo no soy yo por un cuerpo o por recuerdos, sino que hay algo más: un alma, o un *ego* cartesiano. Desde esta perspectiva, no puede definirse la identidad personal mediante objetos impersonales como cuerpos o recuerdos, sino que dichos objetos deben ser descriptos en relación a una persona: *mi* cuerpo (el cuerpo de mi alma), *mis* recuerdos (los recuerdos de mi *ego* cartesiano).

La posibilidad o imposibilidad de reducir la identidad personal a una serie de hechos objetivos, sin echar mano de la subjetividad, se relaciona con la determinación o indeterminación de la identidad personal.

Si planteo que mi identidad se reduce a mi cuerpo, y luego trasplantan uno de mis órganos, ¿qué sucede con mi identidad? ¿Y si se trasplanta todo mi cuerpo, salvo mi cerebro? ¿Si se transmiten mis recuerdos y mi mente a otro cerebro? Si la identidad personal es reductible, también es **indeterminada**: como la continuidad corporal o psíquica se da gradualmente, no hay un punto exacto a partir del cual termina la identidad anterior y comienza una identidad nueva. En otras palabras, no hay un criterio para decir con precisión si la identidad personal se mantiene o si cambia, si una persona es la misma o si se trata de otra persona. Y, francamente, no importa: lo que realmente importa es que se mantenga cierta continuidad.

Esto no sucede con la tesis no reduccionista, que suele implicar que la identidad personal está **determinada**: siempre se puede decir si una persona es la misma o no, dado que su identidad personal se basa en un hecho más allá: su alma o *ego* cartesiano.

Si bien tendemos a alinear a Platón con el no reduccionismo y con la determinación de la identidad personal (recordemos la doctrina de inmortalidad del alma en el *Fedón*), hay un pasaje del *Banquete* que resulta enigmático:

...la naturaleza mortal busca, en la medida de lo posible, existir siempre, es decir, ser inmortal; y sólo puede lograrlo de esa manera, mediante la generación, porque así deja siempre otro ser nuevo en lugar del viejo, pues se dice que en él (esto es, en el ser nuevo) cada uno de los animales sigue viviendo y sigue siendo el mismo, así como se dice también que uno es el mismo desde pequeño hasta que llega a viejo (207d, Losada).

Luego Diotima agrega que esto mismo sucede en el alma, con costumbres, opiniones, deseos, placeres, penas y temores.

Parece que se adopta una tesis reduccionista, lo cual, a su vez, conlleva la indeterminación. Es decir, una misma persona sigue existiendo por la reproducción corporal (κατὰ τὸ σῶμα), al dejar un cuerpo nuevo en lugar del viejo, o por la reproducción espiritual (κατὰ τὴν ψυχὴν, 207e), haciendo perdurar sus costumbres, opiniones, etc. De esta manera se alcanza la inmortalidad: en el caso del cuerpo, por medio de la reproducción de hijos biológicos (διὰ παιδογονίας, 208e) o por la procreación de sabiduría y virtud en las almas (ἐν ταῖς ψυχαῖς κυοῦσιν, 209a). En otras palabras, desde las categorías de Parfit, no se puede distinguir precisamente la identidad personal del amante y de sus hijos biológicos o espirituales. Es decir, el amante literalmente *se vuelve* su amado, en tanto se reproduce en él. La inmortalidad, tal como es descrita en este pasaje, sería como un fluir de la identidad del amante hacia el amado, por medio de la procreación.

No está claro que Platón, o incluso Diotima, sostengan las tesis del reduccionismo o de la indeterminación de la identidad, pero tampoco es evidente que adopten las posturas contrarias (incluso hay un intérprete que le adscribe tales teorías, cf. Warner, 1979).

8. Conclusión

Vemos que estos tres problemas (apreciar vs otorgar, unión e identidad) están entrelazados. No hicimos otra cosa que explorar estos problemas, sin pretender darles una respuesta.

La noción de *éros* trazada por Diotima en el *Banquete* tiene elementos del amor como otorgar y del amor como apreciar. Sin embargo, resta brindar una respuesta platónica para los problemas que se plantean los filósofos contemporáneos: ¿cuál es el elemento que justifica el discernimiento o la elección entre un amado u otro? ¿Por qué perdura el amor más allá del cambio de propiedades del amado? ¿Por qué no se sustituye al amado? ¿Cuál es el rol de las propiedades en el amor? ¿Cómo conciliar las propiedades y la individualidad de la persona?

Asimismo, Diotima plantea una suerte de unión entre amante y amado al describir el fin de éros como la búsqueda de la inmortalidad. Al parecer, no se trata de una unión en el sentido de Nozick: no es una tercera entidad más allá de los amantes. Parece que, literalmente, la identidad del amante “fluye” hacia el amado, por medio de la procreación discursiva de sabiduría y virtud, lo cual repercute en la adquisición de estas cosas buenas para el amante, pero en el amado. Ahora bien, todavía resta dar una respuesta a las críticas de la teoría de la unión: ¿se trata de una unión literal? ¿Es posible el sacrificio, o la única motivación del amor es egoísta?

Y si realmente es plausible esta unión entre las identidades de los amantes en términos platónico-parfitianos, ¿cómo es que se concretiza? ¿Cómo es que, por medio de bellos discursos, puedo *volverme otro*, o más bien, *hacer que otro se vuelva yo*? ¿Cómo se articula esta noción con la teoría sobre el alma del Fedón? ¿Qué conclusiones morales pueden extraerse de las tesis reduccionistas y de la indeterminación de la identidad?

Si bien quedan estas preguntas, afirmo que su resolución puede rehabilitar a Platón como un interlocutor válido en las discusiones contemporáneas sobre el amor y la identidad.

Bibliografía

- Albahari, M., 2006. *Analytical Buddhism: The Two-Tiered Illusion of Self*, New York: Palgrave Macmillan.
- Delaney, N., 1996. Romantic Love and Loving Commitment: Articulating a Modern Ideal. *American Philosophical Quarterly*, 33(4), pp.339-356.
- Frankfurt, H.G., 1999. *Necessity, Volition, and Love*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Frankfurt, H.G., 2004. *The Reasons of Love*, Princeton: Princeton University Press.
- Gergen, K.J., 2009. *Relational Being: Beyond Self and Community*, New York: Oxford University Press.
- Hermans, H. & Hermans-Konopka, A., 2010. *Dialogical Self Theory*, New York: Cambridge University Press.
- Keller, S., 2000. How Do I Love Thee? Let Me Count the Properties. *American Philosophical Quarterly*, 37(2), pp.163-173.
- Kolodny, N., 2003. Love as Valuing a Relationship. *Philosophical Review*, 112(2), pp.135-189.
- MacIntyre, A., 2007. *After Virtue* 3.^a ed., Indiana: University of Notre Dame Press.
- McKeever, N.C., 2014. *Romantic Love and Monogamy: a Philosophical Exploration*. University of Sheffield.
- Merino, N., 2004. The Problem with «We»: Rethinking Joint Identity in Romantic Love.

- Journal of Social Philosophy*, 35(1), pp.123-132.
- Nozick, R., 1991. Love's Bond. En R. C. Solomon & K. M. Higgins, eds. *The Philosophy of (Erotic) Love*. Kansas: University Press of Kansas.
- Nygren, A., 1953. *Agape and eros* 2.^a ed., Chicago: University of Chicago Press.
- Parfit, D., 1984. *Reasons and Persons*, New York: Oxford University Press.
- Ricoeur, P., 1990. *Soi-même comme un autre*, París: Éditions du seuil.
- Santas, G., 1979. Plato's theory of Eros in the Symposium. *Nóus*, 13(1), pp.67-75.
- Siderits, M., 1997. Buddhist Reductionism. *Philosophy East and West*, 47(4), pp.445-478.
- Singer, I., 2009. *The Nature of Love: Plato to Luther*, Cambridge: The MIT Press.
- Soble, A., 2005. Review of «The Reasons of Love». *The Philosophy of Technology*, 6(1).
- Soble, A., 1997. Union, Autonomy, and Concern. En R. Lamb, ed. *Love Analyzed*. Westview Press, pp. 65-92.
- Taylor, C., 1989. *Sources of the Self*, Cambridge - Massachusetts: Harvard University Press.
- Vlastos, G., 1981. The individual as an object of love in Plato. En *Platonic Studies*. Princeton: Princeton University Press, pp. 3-42.

Andrea Maria Mello

As práticas da áskesis cínica

Universidade Federal do Rio de Janeiro/ Laboratório de Estudos Clássicos - OUSIA

1. Áskesis Cínica

A *áskesis* cínica é um meio de alcançar a *apatheia*, o controle sobre as emoções, de liberar-se das ilusões do orgulho (*typhos*)¹, das honras, dos objetos de estima (*timé*) e das opiniões (*doxa*)². Um indivíduo pode ser considerado escravo quando está enredado na trama desejosa das riquezas e do dinheiro, quando iludido por falsas crenças e impressões, influenciado pelas suposições que faz das opiniões que o afetam e o levam ora a um posicionamento ora a outro. Quando tem medo da morte, de perder algo, como a reputação, os bens ou a família. Quando obedece aos “valores da civilização”³ e padece de tristezas (*lyté*), mágoas, ressentimentos e lamentações. Essa é a fonte da arrogância e dos maiores enganos entre os homens. O exercício da *áskesis* cínica dá o suporte para uma “prática de liberdade”; é o esforço para exercer o *status* de sujeito livre porque é capaz de escolher seus modos de sujeição e determinar sua conduta.

No segundo volume da sua *História da Sexualidade*, Foucault apresenta quatro elementos constitutivos da ética⁴: 1) a substância ética (ontologia); 2) os modos de sujeição (deontologia); 3) o trabalho ético (ascética); e, 4) a teleologia do sujeito moral (finalidade). A substância ética é determinada pela maneira segundo a qual o sujeito deve escolher e constituir um aspecto dele próprio em sua conduta moral. No caso da sexualidade, as formas de ser fiel. No caso do cinismo, o sujeito deve constituir seu aspecto de ser livre, as formas de ser autárquico. Essa atitude atinge toda a sua vida (*bios*), ultrapassando a esfera da sexualidade propriamente. A conduta cínica quer está

193

1 DUDLEY, 1937, p.56, nota 8 “Com os Cínicos ‘typhos’ tornou-se quase um termo técnico. Duas implicações desse termo foram mantidas: os oponentes dos Cínicos eram ‘inflados’ e arrogantes”. *Das cenas, a mais conhecida na qual ocorre uma rivalidade entre Platão e Diógenes, toda ela é baseada numa acusação de ‘exibicionismo do orgulho’ (typhos)*, cf. D.L. VI, (26).

2 Cf. DUDLEY, 1937, p.44.

3 GOULET-CAZE, 2001, p.18.

4 FOUCAULT, 1984, p.84.

ativa na realização de todos os atos, nos movimentos do desejo e na qualidade dos sentimentos que, segundo Candiottto, constituem as três partes importantes de si mesmo⁵. O segundo elemento, os modos de sujeição, são as maneiras como alguém se relaciona com uma regra ou prescrição e mostra porque se sente na obrigação de colocá-la em prática. Com o cínico podemos ter o exemplo da regra da pobreza, que faz parte do seu modo de sujeição e da sua escolha pessoal determinada. A ascética ética, ou, a “elaboração do trabalho ético” é o principal elemento de transformação do indivíduo em sujeito de sua própria conduta, a prática do desaprender e a prática da animalidade norteiam a ascese cínica. “A prática age como um tipo de controle regular da conduta que expõe a exatidão da aplicação das regras⁶”. A finalidade ou teleologia da ascese ética cínica é a constituição do modo de ser “cão”.

É possível afirmar que a “prática do desaprender” é a demolidora dos valores estabelecidos, que ela age sobre as crenças e impressões do indivíduo, as leis, os hábitos, as convenções sociais; ela é uma crítica ao conhecimento, sempre que for restringido pela busca das causas primeiras e pela erudição. A “prática da animalidade” é o regime da frugalidade, da resistência, da ausência de medos, tristezas (*lyté*), orgulho (*typhos*), do viver segundo a natureza (*kata physin*), aspecto fundamental da transformação no modo de ser cínico. Sobre a “prática da animalidade” pode-se dizer que ela simboliza o “retorno aos valores da natureza”.

2. A Prática do Desaprender

A prática do desaprender é apontada por Michel Foucault como essencial para os cínicos⁷; ela faz parte da reforma crítica que o indivíduo deve empreender frente ao que é classificado como “esforços inúteis⁸”, que são os esforços impostos pelos costumes sociais⁹. Essa prática seria um meio do sujeito liberar-se das representações estabelecidas de antemão, seja pela família, pelas leis ou pela escola. Através desse exercício seria possível sair do estado de dependência das representações¹⁰ preestabelecidas¹¹.

5 CANDIOTTO, 2013, p.225

6 CANDIOTTO, 2013, p.226

7 FOUCAULT, 2004, p.117

8 D.L. VI (70)

9 Cf. CAZÉ-GOULET, 2001, p.71

10 Cf. CAZÉ-GOULET, 2001, p.202-203.

11 FOUCAULT, 2004, p.117: “[...] Ora, esta ideia de desaprendizagem que, de todo modo, deve começar

O sujeito que permanecesse subjugado às representações exteriores não conseguiria ter domínio ou controle sobre as representações que faz das coisas. Nesse estado ele seria regido pela irresolução e por uma agitação do pensamento que o tornaria sem discernimento. “A falta de discernimento para perceber os esforços necessários é a causa da infelicidade humana¹²”. O sujeito deixaria que quaisquer representações se misturassem às suas, seria regido pela incapacidade de fixar qualquer meta, sua vontade não seria livre porque seu querer estaria condicionado por determinações externas. A prática do desaprender modela a relação consigo a partir da recusa a toda forma convencional e artificial recebida previamente. De modo geral, o cinismo visa dar ao indivíduo um *status* que ele jamais conheceu na própria existência, um *status* crítico que realiza a “alteração da moeda”.

A atitude que caracteriza “alterar a moeda” tende a abalar a rede que entrelaça os elementos do dispositivo¹³ da cidade ateniense; o rompimento com os costumes, com as instituições e valores¹⁴ esboça a possível transformação de uma linha de subjetivação em uma linha de fratura, assim como a entende Gilles Deleuze¹⁵.

ainda quando a prática de si se esboça na juventude, esta re formação crítica, reforma de si que tem por critério uma natureza – mas uma natureza jamais dada, jamais manifestada como tal no indivíduo humano, de qualquer idade —, tudo isto assume, muito naturalmente, a feição de um desbaste em relação ao ensino recebido, aos hábitos estabelecidos e ao meio. Desbaste, inicialmente, de tudo o que ocorreu na primeira infância”.

12 D.L. VI (71)

13 AGAMBEN, 2009, p.25-51 “[a]- É um conjunto heterogêneo, linguístico e não-linguístico, que inclui virtualmente, qualquer coisa no mesmo título: discursos, instituições, edifícios, leis, medidas de polícia, proposições, filosóficas, etc. O dispositivo em si mesmo é a rede que se estabelece entre esses elementos. [b]- O dispositivo tem sempre uma função estratégica concreta e se inscreve sempre numa relação de poder. [c]- Como tal, resulta do cruzamento de relações de poder e de relações de saber”.

14 Cf. NAVIA, 2009, p.41.

15 DELEUZE, 2003, p.316-325. “[...] Esta dimensão do si mesmo não é de maneira alguma, não é de maneira nenhuma uma determinação preexistente que já estivesse acabada. Também aqui uma linha de subjetivação é um processo, uma produção de subjetividade num dispositivo: ela está para se fazer, na medida em que o dispositivo o deixe ou o faça possível. É uma linha de fuga. [...] O si-mesmo não é nem um saber nem um poder. É um processo de individuação que diz respeito a grupos ou pessoas, que escapa tanto às forças estabelecidas como aos saberes constituídos: uma espécie de mais-valia. Não é certo que todo dispositivo disponha de um processo semelhante. Foucault distingue o dispositivo da cidade ateniense como o primeiro lugar de invenção de uma subjetivação; é que, segundo a definição original que lhe dá Foucault, a cidade inventa uma linha de forças que passa pela rivalidade de homens livres. Ora, desta linha, sobre a qual um homem livre manda em outro, destaca-se uma muito diferente, segundo a qual aquele que manda em homens livres deve ele próprio ser mestre de si mesmo. São essas regras facultativas do domínio de si

2.1. A Alteração da Moeda

Durante a suposta situação na qual Diógenes se dirigiu ao oráculo, ele teria ouvido a seguinte expressão: “*Parakharáttein tò nómisma*”. Essa expressão poderia ser traduzida da seguinte maneira: I — Descaracteriza a moeda! O vocábulo “*parakháraxis*” tem por forma verbal “*parakharáссо*” que por sua vez tem por forma imperativa “*parakharáttein*”. *Parakharáссо* e *parakháraxis* são parentes do termo “*kharatér*”. *Kharatér* significa “a impressão feita em um objeto”. O verbo correlativo a *kharatér* é “*kharáссо*” que significa “cunhar ou gravar algo”. “*Nómisma*” tem dois significados: “a unidade monetária vigente” e “os costumes, valores e instituições”. A preposição “*para*” tem dois sentidos, “ao longo de ou junto a” e também “desvio ou acometida”¹⁶. Caso Diógenes tenha realmente cometido o crime, caso tenha falsificado a “unidade monetária vigente”, o que o cínico acabaria por alterar seria uma convenção articulada entre os homens¹⁷.

Segundo a definição de Aristóteles, a moeda representaria a realização da retribuição proporcional entre pessoas diferentes que possuíssem bens desiguais. O dinheiro tornaria os bens iguais de um certo modo e atuaria como o medidor do excesso e da falta, nas trocas entre as pessoas. Para esclarecer esse papel de mediador que o dinheiro exerce, Aristóteles apresenta justamente o problema da troca entre um arquiteto e um sapateiro, um exemplo de pessoas diferentes e produtos completamente desiguais. Dessa troca surge o seguinte problema: como medir o valor de uma casa na troca por sapatos ou vice-versa? Nesse caso, para que ocorra a “igualdade proporcional de bens”, ou seja, a permuta entre uma casa e sapatos, seria necessária a intervenção do dinheiro. Ele seria o responsável por determinar o valor da casa, dos sapatos e estabelecer a quantidade necessária de sapatos para igualar-se ao valor de uma casa. Na interpretação de Aristóteles, “a unidade monetária” seria a

mesmo que constituem uma subjetivação autônoma, mesmo se é chamada, posteriormente, a prover novos saberes e a inspirar novos poderes. Alguém se perguntará se as linhas de subjetivação não são o extremo limite de um dispositivo, e se elas não esboçam a passagem de um dispositivo a um outro; nesse sentido, elas predispõem as ‘linhas de fratura’.

16 Cf. NAVIA, 2009, p.41-42.

17 ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1133a 25. “Todos os bens devem, portanto, ser medidos por uma só e a mesma coisa, como dissemos acima. Ora, essa unidade é na realidade a procura, que mantém unidas todas as coisas (porque, se os homens não necessitassem em absoluto dos bens uns dos outros, ou não necessitassem deles igualmente, ou não haveria troca, ou não a mesma troca); mas o dinheiro tornou-se por convenção, uma espécie de representante da procura, e por isso se chama dinheiro (*nómisma*), já que existe não por natureza, mas por lei (*nomos*), e está em nosso poder mudá-lo e torná-lo sem valor”.

representação da procura e da necessidade dos homens pelos bens.

O sentido que gostaríamos de reter é o do caráter de convenção do dinheiro, pelo fato de existir não por natureza, mas por lei. A moeda é uma representatividade metafórica. Sendo assim, a proposta é a alteração da subordinação dos homens aos valores de troca e à necessidade da obtenção dos bens, com a finalidade de lhes “imprimir” novos caracteres (*typoi*).

3. A Prática da Animalidade

Para o sofista, a moralidade convencional (*nómos*) é uma restrição “não natural” à busca pelo poder e pelos recursos que derivam na satisfação dos interesses pessoais. A justiça natural sofisticada afirma que a moralidade convencional é um entrave ao direito de satisfação plena. Nos ditames sofisticados, a lei natural é a lei do mais forte, daquele que fizer tudo para o seu próprio benefício e sobrepujar os outros sem se preocupar com os interesses alheios, torna-se o mais poderoso para obter a satisfação de todos os seus apetites. A oposição feita por Diógenes entre “*nómos*” (convenção) e “*physis*” (natureza) é oposta à oposição apresentada pelo sofista¹⁸. Portanto, pode-se dizer que a ideia de natureza cínica é restritiva, uma natureza reguladora dos apetites. Adaptar-se ao regime natural cínico é viver do que é essencial, do indispensável. A existência levada ao modo natural cínico é o tornar-se mais forte porque torna-se mais resistente e adaptável aos possíveis golpes da fortuna (*tykhe*). O medo do acaso, dos golpes do destino, dos prováveis infortúnios advindos de todos os conflitos ocorridos no Séc. IV exacerbou no mundo helenístico o culto a deusa *Tykhe*, ou a deusa da fortuna. Calúnias, denúncias, corrupção, exílios, perda das riquezas, escravidão, toda espécie de sofrimentos poderiam advir a qualquer momento. Para alguns, a soberba dos prazeres ilimitados, para muitos a angústia de não tê-los e desejá-los a todo custo, a maioria sofria de “pleonaxia”. Sofrimento este considerado inútil pelos cínicos. O único sofrimento válido é o sofrimento para alcançar o que chamaremos de “imunização racional”. A vida “*kata physin*” (de acordo com a natureza) é superior à vida civilizada, não porque permite todos os descabidos, vive-se do indispensável. Não há traições nem dos deuses nem dos homens entre si. O animal que é adepto e nunca abandonou esse tipo de vida, ao contrário dos humanos, está mais próximo dos deuses porque precisam de muito pouco; eles são nossos modelos de autossuficiência¹⁹. Retirar das vicissitudes a personalidade, dar-lhes um aspecto natural, destitui a *Tykhe* de seus poderes. O exercício da animalidade é uma prática

18 Cf.: LONG, 2007, p.45.

19 Cf. GOULET-CAZÉ & BRANHAM (Orgs.), 2007, p.73.

preventiva contra os sentimentos penosos. O exercício físico teria como finalidade ética dotar o cínico de coragem (*andreía*) e domínio (*enkratéia*)²⁰. Através da ascese física, o cínico opera a separação entre o indispensável e o supérfluo, habituando-se a suportar a sede, o calor, a fome, o frio, o leito duro.

Trata-se de uma exposição a todas as intempéries, tanto as que são impostas pela natureza quanto pelos homens. O cínico exercita-se em situações humilhantes²¹ porque essas situações são oportunidades para criar a resistência necessária ao poder de afeto das opiniões alheias. O cínico tem que lidar com o repúdio alheio para conquistar, a cada dia, a sua independência; face ao mundo exterior, ele resiste à “violência dos golpes e das injustiças que os outros podem fazê-lo sofrer²²”. Essa prática tem a função de libertar o cínico das perspectivas hipócritas e incoerentes da opinião popular, tornando-se livre da engrenagem social. Hércules ao libertar Prometeu²³, liberta-o de sua vaidade, da opinião popular e da ambição desordenada. A vida impudica do cínico, a “*bíos kynikós*” indiferente ao que lhe pode vir a acontecer, está pautada em valorizar radicalmente o presente “o presente é suficiente para a felicidade, porque é a nossa única realidade; a única que depende de nós mesmos²⁴”.

Precisamos ainda dar relevo a uma consequência importante da prática da animalidade; o cosmopolitismo. Ao adotar a vida “*kata physin*” o cínico despoja-se, priva-se e encara toda sorte de sofrimentos, adota a errância como essencial e transforma o mundo em um lugar público. Segundo Hadot, na Antiguidade, a filosofia era um exercício de cada “instante”. O exercício consistia em se concentrar em cada instante da vida e ter consciência do valor infinito de cada momento avaliando-o pela perspectiva cósmica; aquele que pratica esse exercício cria uma relação com o mundo diferente do homem ordinário que trata o mundo como um meio de satisfazer seus apetites. “A perspectiva do cosmo é a perspectiva universal, é o sentimento de pertencer a um todo que transborda os limites da individualidade²⁵”.

O segundo aspecto é o aspecto governamental. De acordo com John Moles, o verdadeiro cosmos do “Estado” (*politéia*) cínico é o “estado ético²⁶”. Quando Diógenes é

20 FOUCAULT, 2004, p.518.

21 FOUCAULT, 2011, p.230.

22 FOUCAULT, 2011, p.264.

23 Cf. FOUCAULT, 2011, p.249

24 HADOT, 2002, p.294.

25 HADOT, 2002, p.301

26 MOLES, 2007, p.127

questionado sobre qual seria a sua pátria, ele responde: “Sou um cidadão do mundo”²⁷ essa é uma atitude que expressa um pertencimento a toda a terra e a toda a humanidade²⁸. Foucault partilha dessa concepção universalista, o cínico é “um funcionário da humanidade”, por isso ele pode desprender-se dos vínculos da família, da pátria; das responsabilidades cívicas, sociais e políticas vinculadas às particularidades de uma cidade. A tarefa do cínico é a de não estar ligado a uma “política de grupo”, a tarefa dele é responsabilizar-se pela humanidade e cumprir a tarefa da universalidade ética. Ele é digno de ser chamado de “*politeúesthai*”, pois, sua tarefa primordial é “*cuidar do cuidado dos homens*”²⁹.

Bibliografia

- AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. (Tradução de Vinícius Nicastro Honesko). Chapecó (SC): Argos, 2009.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. (Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim). São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- CANDIOTTO, Cesar. A Genealogia da Ética de Michel Foucault. *Educação e Filosofia*. Uberlândia, jan./jun., 2013. v.27, n.53, p.217-234.
- DELEUZE, Gilles. *Deux Régimes de Fous et autres textes (1975-1995)*. *Qu'est-ce qu'un Dispositif?* Paris: Éditions Minit, 2003.
- DUDLEY, Donald R. *A History of Cynicism: from Diogenes to the 6th century A.D.* London: Methuen, 1937.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade II. O uso dos prazeres*. (Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque). Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. (Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail). São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *A Coragem da Verdade: O Governo de si e dos outros II*. (Tradução de Eduardo Brandão). São Paulo: Martins Fontes, 2011.

27 D.L VI (63)

28 MOLES, 2007, p.127

29 FOUCAULT, 2011, p.267: “O cínico aparece agora, ele, que não foi mais que um rei de miséria e um rei oculto e desconhecido, como aquele que exerce a verdadeira função do *politeúesthai*, a verdadeira função da politeia, entendida no verdadeiro sentido do termo, essa politeia em que não se trata simplesmente da guerra e da paz, dos impostos, das taxas e das rendas de uma cidade, mas da felicidade e do infortúnio, da liberdade e da servidão do gênero humano inteiro. E com isso o cínico é associado ao governo do universo. Esse *politeúesthai* não é mais o das cidades nem dos Estados, é o do mundo inteiro”.

- GOULET-CAZÉ, Marie-Odile. *L'Ascèse Cynique: Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*. Paris: Vrin, 2001.
- GOULET-CAZÉ, Marie-Odile e BRANHAM, R. Bracht (Orgs.). *Os Cínicos: o movimento cínico na Antiguidade Clássica e o seu legado*. (Tradução de Cecília Camargo Batalotti). São Paulo: Loyola, 2007.
- HADOT, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Albin Michel, 2002.
- LAËRTIOS, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. (Tradução do grego Mario da Gama). Brasília: UnB, 2008.
- LONG, A.A. A tradição socrática: Diógenes, Crates e a ética helenística. In: Marie-Odile GOULET-CAZÉ e R. Bracht BRANHAM (Orgs.). *Os Cínicos: o movimento cínico na Antiguidade Clássica e o seu legado*. (Tradução de Cecília Camargo Batalotti). São Paulo: Loyola, 2007, p.39-58.
- MOLES, John L. Cosmopolitismo cínico, p.121-136. In: Marie-Odile GOULET-CAZÉ e R. Bracht BRANHAM (Orgs.). *Os Cínicos: o movimento cínico na Antiguidade Clássica e o seu legado*. (Tradução de Cecília Camargo Batalotti). São Paulo: Loyola, 2007.
- NAVIA, Luiz E. *Diógenes, o Cínico*. São Paulo: Odysseus, 2009.

Mateo Moreno Galeano

Dos conceptos de *páthos* a partir de la Gigantomaquia del Altar de Zeus de Pérgamo

Universidad de Buenos Aires

En el siguiente trabajo evaluaré el friso de la *Gigantomaquia del Altar de Zeus* de Pérgamo, hoy en el Pergamonmuseum de Berlín. Mi objetivo es realizar una lectura filosófica de los conceptos de *páthos* que pueden extraerse de este monumento. Para ello seguiré los conceptos y terminología de Panofsky (1980). Iniciaré con una descripción pre-iconográfica de la obra; luego realizaré una descripción iconográfica estricta, enfocándome en la noción de ascenso religioso e intelectual que parecía estar presente en la arquitectura pública de la ciudad; los principios de unidad del cosmos y de dualidad ética presentes en la escuela estoica de Pérgamo; y las victorias atálidas contra los gálatas. Con estos elementos daré una primera interpretación sobre el concepto de *páthos*: la obra revela una advertencia sobre los peligros de la pasión. Enseguida, plantearé algunas consideraciones sobre el estilo escultórico pergameno. Con ello pretendo problematizar la primera interpretación al señalar que la exaltación de la pasión podía funcionar como recurso retórico que moviera al espectador a aceptar discursos y modos de ser pasional. Desde esa perspectiva, debería entenderse el concepto de *páthos* de estas esculturas como un método de aproximación a un discurso y modo de vida más elevado o erudito. Considero que ese acercamiento podría dar luces sobre una iconografía profunda.

201

*

Nos encontramos frente a una escena monumental. La *stoá* que se halla sobre las escalinatas es el punto dominante de la construcción; sin embargo no es posible acercarse a los primeros escalones sin que los ojos se hubiesen antes detenido en el gigantesco friso que las circunda. A medida que nos aproximamos se vuelve necesario alzar la vista, incluso mover la cabeza, para conservar la imagen. Figuras humanas de casi dos metros y medio de alto distribuidas en 120 metros a lo largo; hay que observarla de lejos para comprender la escena con la mirada, y aún así nos solicita desplazarnos. La totalidad sólo aparece con nuestro movimiento. Vemos grupos de personajes, de a dos o tres; extremidades mezcladas con volutas de ropa, animales y armas indican que se presenta un enfrentamiento entre las figuras relacionadas. Quien quiera llegar a lo alto, debe pasar por la prueba del friso.

De las casi cien figuras que componían la obra nos quedan unas ochenta y cuatro, entre las que reconocemos figuras masculinas, femeninas, caballos, leones, perros, e incluso un águila y un monstruo marino. Entre las figuras humanas hay al menos dos grupos: figuras completamente humanas y figuras aladas o con extremidades de serpiente. Se ve que hay una confrontación entre estos dos grupos, donde los segundos suelen estar en el piso, de rodillas o en posiciones que indican que están cayendo, a lo que se le suman brazos sobre la cabeza o extendidos. En contraste, las figuras completamente humanas están siempre de pie, sobre carros de batalla dirigidos por caballos o leones, y en muchas ocasiones agarrando del cabello y amenazando con armas a las figuras aladas o de extremidades de serpiente. Sólo en el friso norte uno de estos seres está mordiendo y atrapando con sus brazos y tentáculos a un hombre. Estos hechos nos muestran un combate, en el cual los seres semiofídicos están siendo completamente derrotados.

Los cuerpos, musculosos y tensionados, las ropas abundantes indicando movimiento, brazos extendidos tanto en ataque como en resignación, barbas y cabellos densos, que al igual que las ropas y las serpientes, están dispuestos como las olas crispadas por la tormenta; los caballos rampantes, los leones mordiendo, las lanzas en el retroceso que precede al lanzamiento, la expresividad de la escena marca el agresivo agonismo de la composición. No siendo aún suficiente, los rostros refuerzan el impacto que nos genera esta atmósfera de gigantesco choque de potencias. Hombres ofidiformes siendo arrastrados por sus cabellos mientras sus caras exponen expresiones de sufrimiento. No hay manera de no reconocer el dolor en el rostro de estos seres, y quizá tampoco sea posible no sentir cierta compasión. Sin embargo, en el otro grupo de personajes hay un contraste curioso: la violencia de los cuerpos no tiene correspondencia con la inexpresividad de los rostros. La derrota es sufrida por los vencidos, pero el triunfo bélico parecería no afectar la calma de los vencedores.

Es la pasión la que domina la composición y, por empatía, la que sentimos nosotros al presenciara, pero precisamente eso es lo que hace interesante la apatía de los rostros de los vencedores. ¿Con qué seres nos deberíamos sentir identificados, con los vencedores o con los vencidos? Intuitivamente los vencidos parecen más vívidos en su sufrimiento, pero los vencedores son majestuosos en la calma de sus rostros. ¿Pasión o apatía? ¿Es una contradicción que los vencedores tengan cuerpos violentos y rostros en calma? ¿Es una contradicción o una síntesis conceptual magistralmente desarrollada en esta composición? Yo considero que sucede lo segundo.

*

Este magnífico friso hace parte del Gran Altar de Zeus, construido en la ciudad helenística de Pérgamo, en el noroccidente de Asia Menor, actual Turquía. El templo

coronaba la acrópolis, cuya arquitectura mostraba un explícito gusto por la ascensión. A partir de terrazas, escalinatas, pórticos, se construyó una ciudad entera en 275 metros de colina. “Los artistas que trazaron los monumentos de esta pendiente parece que los concibieron en ascensión no sólo física sino simbólica, con los edificios dedicados a asuntos mundanos en la parte inferior, los relacionados con la educación y el desarrollo intelectual en la zona intermedia, y los que representaban los poderes divinos y los supremos frutos culturales en la cima” (Pollitt 1989: 365). Esta ordenación urbana llevaba a que la ascensión fuera un constante descubrimiento de construcciones cada vez más imponentes, de modo que el caminante que recorriera las escalinatas de la ciudad fuera encontrando paulatinamente los monumentos. Parecería que los arquitectos la hubieran diseñado teniendo en cuenta el punto de vista del individuo y que hubieran anticipado sus reacciones emotivas. Ascender hacia las bibliotecas y templos, hacia los lugares del intelecto y lo divino, exigía recorrer un camino de afección estética ante el cual no era posible mantenerse imperturbable.

El reino de Pérgamo floreció entre la segunda mitad del siglo III a.C. hasta la primera mitad del II a.C. Desde su independencia del Imperio seléucida hacia el 280 a.C. hasta su adhesión a Roma hacia el 133 a.C., la dinastía de los atálidas, reyes de Pérgamo, se caracterizó por un fuerte interés en la conservación y promoción de la cultura griega. Muy en el espíritu de su época pero con un nivel de estabilidad político-dinástica poco visto, Pérgamo se erigió como un reino donde convergieron filósofos de diversas escuelas, escultores, arquitectos y dramaturgos, además de intelectuales de varias procedencias y religiones. Sabemos que hubo una gran biblioteca que incluso ayudó a reconstruir parte de la perdida en Alejandría en el 47 a.C., lo cual nos permite imaginar la importancia que se le daba a la erudición y a la perpetuación de la cultura helénica. Este ánimo es un punto clave del arte pergameno, pues nos habilita a suponer que en las esculturas y construcciones no hubo ingenuidad. Antes al contrario, las directrices filosóficas de su tiempo parecen ser buenos filtros de lectura de la producción artística pública.

El estoicismo fue la corriente que tuvo mayor aposento en esta ciudad, ello de la mano de Crates de Malos y su escuela, quienes aparte de cuestiones literarias se ocuparon de asuntos éticos, cosmológicos y geográficos. Al respecto hay que tener en cuenta la premisa fundamental del estoicismo: el cosmos es unitario, y por tanto el saber también lo es; la división disciplinar en el estoicismo no es una división sustantiva sino una meramente analítica. La lógica, la física y la ética (además de otras según cada autor) son ramas interrelacionadas: el saber sobre la naturaleza (física) condiciona nuestro conocimiento sobre el bien (ética), y para conocer ordenadamente se requiere un detallado estudio de los signos y sus relaciones (lógica). El cosmos es orden y razón (*lógos*), y el aparente desorden se explica como un error en los juicios que los individuos realizan sobre sus percepciones. Eso último es lo que el estoicismo

entiende por “πάθος”¹ [*páthos*], y es el principio que se opone teóricamente al orden cósmico (cf. Long 1984: 121).

Siguiendo esta perspectiva, la justicia política, el bien moral, la felicidad, el orden civil, el triunfo militar y la abundancia de cosechas se entienden y explican desde el buen juicio sobre el mundo: *lógos*; mientras que la injusticia, el mal moral, el sufrimiento, la guerra civil, la derrota militar y las hambrunas son efectos directos de no evaluar correctamente los signos del cosmos, son efectos directos de la *pasión*, de desconocer el correcto lugar de los seres en el orden universal. Esa dualidad es un lugar común en el pensamiento griego. Ya en el arte público de la Atenas del siglo V era fuertemente utilizada, desde las metopas del Partenón, con sus respectivas Gigantomaquia, Centauromaquia y Amazonomaquia, hasta las pinturas de la *Stoá Poikíle*, que hacían evidente la feminización del asiático (cf. Castriota 2005). El enemigo no griego, el bárbaro, adquiría todas las características del ser apasionado: desordenado, excesivo, emotivo, cobarde, esclavo, ebrio o sexualmente descontrolado. En contraste, el griego era preciso, sereno incluso en el arte de la guerra, ordenado en hileras, con la vestimenta y herramientas imprescindibles para su labor.

Pérgamo, dos siglos después de las Guerras Médicas, también tuvo sus “bárbaros” a partir de los cuales establecer la dualidad. En este caso el referente eran los gálatas, un grupo de tribus de ascendencia celta que en un largo desplazamiento desde el centro de Europa fueron invadiendo diversas ciudades itálicas y griegas, y que terminaron por aposentarse en una zona de Anatolia que pasó a llamarse Galacia. Desde que Pérgamo empezó a expandirse hubo conflictos con estas tribus, e incluso mucho después de establecido el reino atálida continuaron escaramuzas y refriegas. Bastantes esculturas de la época dan cuenta de los gálatas como bárbaros desde los ojos griegos; lo relevante al respecto es que ello nos muestra la pervivencia de la dualidad que en el estoicismo se expresaba con tanta fuerza. La Gigantomaquia del Altar de Zeus es construida en este contexto, al inicio del reinado de Eumenes II, en un momento justamente posterior a las guerras fronterizas con los reinos de Ponto y Bitinia (180 a.C.), los cuales tenían como aliados a los ya mencionados galos.

204

1 No comparto la lectura que hace J. Onians (1996: 133) de este concepto. Según él “el sabio estoico no tenía los sentimientos más elementales como el dolor, el miedo, el deseo o el placer. Éstos eran los estigmas del hombre malvado”. Sin embargo, esa interpretación confunde “sensación” con “pasión”, no tiene en cuenta la doctrina sobre la absoluta racionalidad del alma ni la distinción entre cuestiones naturales y cuestiones que dependen de nuestro juicio. Desde estos criterios, las pasiones no pueden ser elementos “irracionales”, pues el alma entera es racional, y el placer y el dolor, así como ciertos deseos, son naturales y se dan “según la naturaleza”, por lo cual no van en contra del orden correcto del cosmos. Al respecto véase Rist (1995: 32-63).

Hasta aquí he presentado tres claves de lectura del grupo escultórico: primero, la noción de ascenso religioso e intelectual que parece estar presente en la arquitectura pública de la ciudad; segundo, los principios de unidad del cosmos y de dualidad ética presentes en la escuela estoica de Pérgamo; y tercero, las victorias atálidas contra los “bárbaros” gálatas, lo que los “habilitó” históricamente a ser los conservadores de la cultura griega. Ello es una reproducción simbólica de la victoria griega sobre los persas dos siglos y medio antes, victoria que “posibilitó” a Atenas ser la ciudad cumbre del esplendor cultural griego de su tiempo. A continuación daré una interpretación desde estos elementos.

Coronar la bien edificada ciudad con un altar a Zeus guardado por un friso que representa la Gigantomaquia no es ingenuo en ningún caso. En el contexto del triunfo en las guerras contra los gálatas, llama la atención que ya escritores del siglo III habían realizado la asociación. Por ejemplo, en el *Himno a Delos* de Calímaco, un siglo antes, encontramos ese motivo:

Y más tarde vendrá a nosotros una empresa común, el día en que los últimos *Titanes* levanten contra los Helenos la espada bárbara y la *guerra céltica*, e irrumpen desde el extremo occidente como copos de nieve, iguales en número a las estrellas que vagan infinitas por el cielo... y las llanuras Criseas y los desfiladeros de Hefesto se angosten, y vean los Helenos el humo graso de la casa en llamas de su vecino —y no sólo de oídas—, y ya distingan desde lejos las falanges de los enemigos ante el templo, y ya junto a mis trípodas las dagas, los impíos cinturones y los odiados escudos que abrirán un funesto camino para los *Gálatas*, raza *insensata*; [...] (*Himnos*, IV, 170-185. Las cursivas son mías).

Sin embargo, si en Calímaco puede ser un motivo poético, no parece ser ese el caso para una construcción supervisada por un estoico. La escuela del pórtico, y en especial la de Crates de Malos en Pérgamo, no veía con buenos ojos el objetivo estetizante de la poesía; en cambio, su interpretación se orientaba hacia la alegoría (cf. Pfeiffer 1968: 234-251.; Onians 1996: 96-128; y Long 1984: 133-145). Si hay una alusión a los triunfos contra los galos, como parece ser el caso, el uso del tema de la Gigantomaquia no se confina a ello, y la lectura estrictamente política debe también entenderse cosmológicamente.

Desde las interpretaciones de Purchstein-Robert, que pretendían leer la composición del friso desde la *Biblioteca* de Apolodoro en conjunción con la *Teogonía* de Hesíodo y los *Fenómenos* de Arato, hasta la más coherente lectura de Erika Simon estrictamente desde la *Teogonía* (cf. Pollitt 1989: 179-182), nadie pone en duda que la composición expresa un orden cósmico avalado desde la tradición de autoridades griegas. En la literatura es usual que los titanes y los gigantes tiendan a confundirse; la diferencia es ligera. Hesíodo nos habla de la guerra contra los titanes, en la cual los

dioses olímpicos establecieron su lugar y orden como los legítimos herederos de Urano (*Teo.* 617-735), mas sólo se refiere al nacimiento de los gigantes (183 y ss), nunca a una guerra contra ellos. En cambio, en la narración que encontramos en Apolodoro (*Biblio.* I, 6, 1-3) la guerra contra los gigantes es posterior a aquella contra los titanes, y la descripción que nos hace se asemeja mucho a la que encontramos en el friso de Pérgamo:

Gea, irritada a causa de los Titanes, procrea con Urano a los Gigantes insuperables por su tamaño e invencibles por su fuerza, mostraban temible aspecto, con espesa pelambre pendiente de la cabeza y el mentón, y escamas de dragón como pies (*Biblio.* I, 6, 1).

Por supuesto, a causa de la época en que vivió, si es que él es el autor, o si la recopilación de la *Biblioteca* es posterior, es verosímil que la descripción de Apolodoro esté influenciada por el friso y no al contrario, tal como parece ocurrir, por ejemplo, para los escritores romanos Virgilio, Ovidio, y Claudiano. Lo interesante para el caso de este conjunto escultórico es que, independientemente de la mezcla de motivos de la Titanomaquia con la Gigantomaquia (e incluso las características ofídicas de Tifón), tanto los titanes como los gigantes y Tifón son hijos de Gea y representantes de lo terreno, de los excesos, las pasiones y el caos, y si los primeros perdieron la lucha por el establecimiento del orden inicial, los segundos intentaron usurpar el lugar de poder que ya no les correspondía (cf. Onians 1996: 125-131). Si los titanes son los símbolos del caos desatado sobre el mundo, los gigantes son el símbolo de la *hýbris*, la aspiración a ser como los dioses, el desconocimiento de la correcta disposición del orden cósmico. Ésta es una interpretación que se ajusta bastante bien a la concepción estoica del mundo.

Según este punto de vista, la guerra entre los gigantes y los dioses es la alegoría de la reafirmación de la Razón del Mundo frente al inútil intento de unos apasionados seres por desafiar lo indeseable. El resultado es la serenidad constante de las divinidades olímpicas frente al sufrimiento explícito de los hijos de la Tierra. El friso norte con la escena de Cloto es una buena ilustración de este contraste. Sufrir es el rasgo del malvado, y se es malvado al asentir de manera apresurada a la falsa opinión en lugar de seguir el entendimiento. Tal caracterización podemos hallarla por ejemplo en el *Himno a Zeus* del estoico Cleantes:

[...] Y sin ti, oh genio, ninguna [cosa] sobre la tierra se realiza, ni en la divina esfera del éter ni en el mar, salvo las que los malos con sus propias demencias perpetran. Todas las has armonizado así en una sola: las buenas y las malas, de tal modo que de todas hay una única Razón, siempre existente, de la cual huyen los mortales perversos, los desdichados que, tratando siempre de alcanzar el

bien, no avizoran la ley universal de dios ni la escuchan, ya que, si la obedecieran, con el entendimiento llegarían a una vida feliz. Ellos en cambio, insensatos, tienden cada uno a una desgracia [...] (15-24; en Cappelletti 1996: 288-292).

En síntesis, a partir de estas consideraciones es factible plantear que el gran friso que estamos comentando sigue un orden intelectual bastante preciso. En su construcción se utiliza como justificación el triunfo sobre los gálatas, los “bárbaros”, y se representa ese triunfo a partir de la analogía con la batalla entre los dioses y los gigantes. Empero, a nivel alegórico se plantea el triunfo de la Razón y el Orden sobre las pasiones y el caos. El friso este muestra a Atenea, hija de la mente de Zeus, siendo coronada por Niké mientras vence a un gigante y Gea se lamenta. El triunfo no es sólo militar, es espiritual. Así como la cultura es mantenida al derrotar a los gálatas, y así como el orden es salvado al derrotar a los gigantes, llegar hasta el altar de Zeus es un triunfo sobre las pasiones. El ascenso hacia el templo deja abajo los asuntos más mundanos, de modo que llegar ante el friso para luego penetrar en el altar precise de un ejercicio de comprensión intelectual sólo asequible al iniciado. Si el camino que conduce a la vida feliz es un método de ampliación intelectual, entonces la Gigantomaquia del Altar de Zeus sería una prueba más: quien ante ella comprende la Armonía en su trasfondo, y más allá de las apariencias se aleja de la pasión de los gigantes, se acerca más a la *ataraxía*, la serenidad de los dioses.

*

Si pensamos la obra de arte como un síntoma de los valores simbólicos de su tiempo, éste grupo escultórico nos revela una inquietud por la pasión. Desde la línea interpretativa que he planteado hasta ahora, el friso de Pérgamo parece estar construido a partir un concepto negativo de *páthos*: un error de juicio que lleva inexorablemente al sufrimiento. En consecuencia, un tema que nos presenta es la necesaria eliminación de toda perturbación para poder vivir bien. Sin embargo, otra lectura también es posible. No sólo la erudición helenística y el intelectualismo estoico son artífices de esta obra. Si los rostros de los dioses nos recuerdan al estilo clásico de la escuela de Fidias, definitivamente la exageración en las formas, las torsiones de los cuerpos, los ropajes antianatómicos y la apelación al movimiento del espectador para abarcar la obra están muchísimo más próximos al estilo de Lísipo, tan del agrado de las escuelas de Rodas y Pérgamo.

Hay una tendencia a reforzar los efectos dramáticos en las esculturas y a acentuar la expresividad tanto física como psicológica. Lo que encontramos en el friso de la Gigantomaquia no es exclusivo de éste; por el contrario, es la regla. Se sabe que los atálidas hicieron donaciones de monumentos y construcciones a Delos, Delfos y a la ciudad de Atenas. Pausanias da testimonio de esta última (*Desc.* 1.25.2). Los restos arqueológicos denominados el Conjunto Atálida Menor presentan un similar estilo de

expresividad exagerada. A su vez, en la reconstrucción de la ciudad de Pérgamo se ha establecido la ubicación de diversas esculturas públicas de galos en diversos estados de agonía. El estilo es similar: hay una apelación a que el espectador perciba la emoción del individuo representado. Si aceptamos la hipótesis de que en las copias romanas que tenemos se intenta reproducir el estilo pergameno, podemos asentir a la conclusión de que la representación vívida de las pasiones era algo bastante común y por demás valorado como obra excelente (cf. Marvin 2002).

En general este estilo expresivo es característico del mundo helenístico, y en ningún caso se restringe a la zona de influencia atálida. Esta representación “vívida” de las pasiones (*enargeía*, véase Zanker, G. 2004: 24) aparece en diversas obras del periodo: desde el doloroso pero noble suicidio del Galo (cf. Chaniotis 2005: 202) hasta la fuerza del indomable Toro Farnesio, pasando por pícaros Eroles o Marsias a punto de ser despellejado. Ahora bien, “los sentimientos, las emociones, las pasiones, no son fenómenos puramente fisiológicos o psicológicos de carácter absoluto comunes a todo el género humano sino que son relaciones que se inscriben y participan [...] en un sistema de sentidos y valores propios de cada grupo social” (Schniebs 2001: 50). En esa línea, el estilo de escultura en el cual se inscribe el friso de la Gigantomaquia es, al tiempo, fruto de un discurso particular sobre las pasiones y un medio por el cual se expresa ese discurso. Desde esta perspectiva, parecería haber un vivo interés en *afectar al espectador*, tanto en un sentido estético como en uno retórico. No es sólo una consideración sobre la excelencia de la obra sino que se revela la importancia por mover al espectador para persuadirlo respecto de un modo de ser pasional.

La analogía con la retórica puede ampliarse. Es más elocuente una escultura cuanto más afecta a su observador así como es más persuasivo el discurso de un rétor cuando mueve las pasiones de su auditorio. En otras palabras, la única manera de que un auditorio se incline a escuchar lo que dice el orador, sea para aprobarlo o desaprobarlo, es si las pasiones de los individuos se vuelven deseos de oír el discurso (cf. *Ret.* 1356a 1-19). ¿No sucede acaso lo mismo cuando el espectador se identifica con la expresividad de la escultura? Si éste es el caso, entonces el modo expresivo de la escultura pergamena apela a construir el *êthos* del espectador: su modo de simbolizar, entender y reaccionar a los gestos. Para estas esculturas, en tanto medios para un discurso, parece entonces cumplirse la noción de *êthos* presentada por Aristóteles en la *Poética* (cf. 1450b 8-10), aquello que manifiesta la decisión —qué cosas se prefieren o evitan— de modo que las acciones del personaje sean verosímiles. Así, el espectador puede comprender la escena que la obra le presenta y aprehender, sea por imitación o por reacción empática, ese modo ser.

Ahora bien, de toda persuasión o construcción de un modo de ser se sigue la acción. No es ello poca cosa, pues si las acciones surgen del carácter y la persuasión, y ambos elementos surgen de la obra de las pasiones, entonces las acciones se derivan

causalmente de estas últimas. Las pasiones harían parte fundamental del motor de toda acción y elección. Toda virtud o vicio, acción intelectual, práctica o productiva, lo bueno y lo malo, la comprensión o incomprensión, sería fruto del *páthos*. A partir de esta perspectiva, desde la arquitectura misma de la ciudad, la ascensión y distribución de construcciones y monumentos, hasta la presencia misma de la imponente Gigantomaquia preludivando el altar del máximo dios, Zeus, todo esto podría leerse como el *camino a recorrer*, el método de aproximación a la divinidad. Si estos razonamientos son correctos, entonces la concepción de *páthos* definitivamente no es la misma que presentamos antes. Si desde el intelectualismo estoico podíamos leer el friso de la Gigantomaquia como una advertencia respecto de la pasión, desde este nuevo punto de vista, más retórico, más dramático, quizás más aristotélico, la expresión pasional del titánico combate es una invitación a explorar sus significados más profundos.

Es interesante que este tipo de obras públicas de Pérgamo, y en particular la Gigantomaquia, no sean “victorias”, *níkai*, sino combates, guerras, *máchai*. Se presenta el momento de la confrontación, no el de la dominación del vencido. En una estructura simbólica que involucraba desde la arquitectura hasta la estatuaria pública de la ciudad y que entre sus objetivos estaba la exaltación, casi divinización de los reyes, es llamativo encontrar en la cúspide un motivo que muestra que incluso a los dioses les tocó luchar por su lugar en el universo. Si ello aplica para éstos, también para los cuasi divinos reyes, y por supuesto para el peregrino ocasional; pero si fruto del combate nace la excelencia, cósmica, política o moral según el nivel de aplicación de la alegoría, entonces el enemigo debe estar a la altura del conflicto. Los gigantes son poderes telúricos capaces de cambiar la forma del mundo; los galos son feroces y nobles, hábiles para doblegar la ciudad; y las pasiones son caprichosas y terribles, elevan el alma a la divina gloria o la entierran en el sufrimiento. La hermética enseñanza estoica se mezcla sin problema con el impactante estilo escultórico: conocer el modo de lograr la serenidad (*ataraxía*) es conocer el modo de ser pasional.

Para concluir habría que decir que el arte público helenístico, y en especial el arte pergameno, parece no encajar en ninguna clasificación rígida. Las categorías de lo universal y lo particular juegan y se mezclan. Hay una fuerte atención al punto de vista del individuo, a la experiencia singular frente al fenómeno que presencia; y sin embargo, simultáneamente hay reivindicaciones de cánones, formas y medidas avaladas por la tradición. Se utilizan referencias perfectamente conocidas para crear alegorías de situaciones históricas puntuales, pero también se usan referencias históricas puntuales para crear alegorías con pretensiones universales. Ese espíritu de síntesis, de *unión de posiciones*, es magistralmente expuesto en el friso de la Gigantomaquia. Éste parece hablarnos de una doctrina moral y cósmica válida para toda luz racional, pero al tiempo ejerce una fuerza estética que mueve a develar su

sentido profundo. En lo que respecta al concepto de *páthos* que se expone en este friso, parece que pueden leerse al menos dos maneras opuestas: una negativa y otra positiva; no obstante también parecen complementarse, en tanto la fuerza retórica de la obra lleva al individuo a acercarse a una lectura sosegada y abstracta. Una futura indagación en estos temas debería encauzarse hacia teorías de la recepción y la percepción de esos auditorios. Por último, mi intención en este texto era mostrar cómo a partir de la evaluación de una obra de arte es posible extraer perspectivas sobre las concepciones filosóficas de su momento. En este sentido, he querido ver en la Gigantomaquia del Altar de Zeus en Pérgamo un documento con valor filosófico.

Bibliografía

- Apolodoro (1985) [*Biblio.*] *Biblioteca* (trad. Rodríguez de Sepúlveda, M.). Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1974) *Poética de Aristóteles* (trad. García Yebra, V.), edición trilingüe. Madrid: Gredos.
- _____ (1994) [*Ret.*] *Retórica* (trad. Racionero, Q.). Madrid: Gredos.
- Calímaco (1980) [*Himnos*] *Himnos, epigramas y fragmentos* (trad. de Cuenca y Prado, L.A. & Brioso Sánchez, M.). Madrid: Gredos.
- Cappelletti, A.J. (1996) *Los estoicos antiguos*. Madrid: Gredos.
- Castriota, D. (2005) Feminizing the Barbarian and Barbarizing the Feminine: Amazons, Trojans, and Persians in the Stoa Poikile. Barringer, J.M. & Hurwit, J.M. (eds) (2005) *Perikleian Athens and its legacy: problems and perspectives*. Austin: University of Texas Press. pp. 89-102.
- Chaniotis, A. (2005) *War in the Hellenistic World*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Hesíodo (1978) [*Teo.*] *Obras y fragmentos* (trad. Pérez Jiménez, A. & Martínez Díez, A.). Madrid: Gredos.
- Lewis, Ch., & Short, Ch. (1989) [L&S] *A Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press.
- Long, A. (1984) *La filosofía helenística* (trad. Jordán de Urries, P.). Madrid: Alianza.
- Marvin, M. (2002) The Ludovisi Barbarians: The Grand Manner. *Memoirs of the American Academy in Rome. Supplementary Volumes*, Vol. 1, pp. 205-223.
- McCann, A.M. (1978) *Roman Sarcophagi in The Metropolitan Museum of Art*. New York: The Metropolitan Museum of Art.
- Onians, J. (1996) *Arte y pensamiento en la época helenística* (trad. Jackson, R.). Madrid: Alianza.
- Panofsky, E. (1980) *Estudios sobre iconología*. Madrid: Alianza.
- Pausanias (1994) [*Desc.*] *Descripción de Grecia* (trad. Cruz Herrero Ingelmo, M.). Madrid:

Gredos.

Pfeiffer, R. (1968) *History of Classical Scholarship*. Oxford: Oxford University Press.

Pollitt, J.J. (1989) *El arte helenístico* (trad. Luca de Tena, C.). Madrid: Nerea.

Rist, J.M. (1995) *La filosofía estoica* (trad. Casacuberta, D.). Barcelona: Crítica.

Schniebs, A. (2001) Pacto sexual y pacto social en el *Ars amatoria*: de la exclusión a la inclusión. Caballero del Sastre, E. & Schniebs, A. (2001) *La fides en Roma: Aproximaciones*. Buenos Aires: Facultad de filosofía y letras - Universidad de Buenos Aires. pp. 49-76

Zanker, G. (2004) *Modes of Viewing in Hellenistic Poetry and Art*. Madison: The University of Wisconsin Press.

Zanker, P. (1992) *Augusto y el poder de las imágenes* (trad. Ojeda, D.). Madrid: Alianza.

Felipe Matías Nicastro

Construir con fisuras: la (in)coherencia y la tra(d)ición como estrategias persuasivas en el *Encomio de Helena*

Universidad Nacional de Rosario

En este trabajo me propongo considerar algunas supuestas incoherencias y gestos ambivalentes que pueden encontrarse en el *Encomio de Helena* como maniobras que su autor ha realizado para maximizar la producción de efectos persuasivos en el texto. Así, en un primer apartado voy a caracterizar la relación que es posible establecer entre Gorgias y la tradición de la palabra poética de los llamados Maestros de verdad, con la intención de mostrar cómo, en varios momentos del texto, el orador de Leontinos aprovecha tanto el empuje que puede obtenerse al presentarse a la manera de un continuador de esa tradición, como el beneficio del distanciamiento o el sutil falseamiento de algunos aspectos de la misma. A continuación, en un segundo apartado, explicaré desde qué coordenadas conceptuales Gorgias piensa la palabra y la persuasión en el *Encomio*, y cómo se inserta en ese panorama lo desarrollado en el primer apartado.

212

1. Cosas demasiado bien conocidas

En el capítulo dedicado al *Encomio de Helena* en su clásica obra *The sophists*, Mario Untersteiner pasa más o menos de largo los primeros cinco párrafos del texto aduciendo que constituyen cosas “demasiado bien conocidas y que tienen poco interés filosófico”¹ como para abundar en comentarios sobre ellas. En relación a esos párrafos “demasiado bien conocidos”, distintos autores han sugerido que Gorgias parece cederle la razón a la tradición en relación a los hechos concernientes a la partida de Helena a Troya, reclamando para su empresa sólo el nivel interpretativo acerca de la culpabilidad que puede adjudicársele a Helena en el desenvolvimiento de esos hechos.² Esto puede ser así en relación, por ejemplo, a la genealogía de Helena

1 Untersteiner, M. (1954), *The sophists*, trad. de Kathleen Freeman, Oxford, Basil Blackwell, p. 103. La traducción del inglés es nuestra.

2 Cf. Gagarin, M. (1994), “Probability and persuasion” en Worthington, I. (Ed.) (1994), *Persuasion: Greek Rhetoric in action*, Londres y Nueva York, Routledge, pp. 54-55 y Spangenberg, P. (2010), “Persuasión y *apáte* en Gorgias”, *Hypnos* 24, 1, p. 83.

que se presenta en el §3, o el elogio a su belleza y fama expuesto en el §4; pero otros elementos del texto sugieren que habría que matizar esa afirmación sobre los hechos, extendiendo, quizás, el dominio de lo que debería reclamar la interpretación. Comencemos por el §1. Allí Gorgias escribe:

Hombre y mujer, discurso y obra, ciudad y acción, lo digno de eligo hay que honrarlo con el elogio, pero lo indigno cubrirlo de vituperio. Pues un mismo error e ignorancia hay en censurar lo elogiabile que en elogiar lo vituperable.³

En esas líneas vemos que Gorgias se adjudica el deber de continuar una tarea que tradicionalmente era de la incumbencia de los poetas: la alabanza y la desaprobación. Se infiere aquí, entonces, un gesto de connivencia con la tradición. Ahora bien, inmediatamente después, en el §2, Gorgias escribe:

Es propio del mismo hombre proclamar rectamente lo debido y refutar a los que censuran a Helena, mujer acerca de la cual han sido unánimes en voz y en sentir tanto la credibilidad (*pístis*) del auditorio de los poetas como la fama de su nombre, que se ha convertido en recuerdo de desgracias.

En este otro pasaje, en cambio, lo que se filtra, en oposición al primero, es una actitud poco respetuosa a la tradición de la palabra poética. En efecto, hablar de una refutación de la *pístis*, de la credibilidad que media entre las afirmaciones de los poetas y su auditorio, es tomar distancia de la tradición y efectuar, en simultáneo, una interpretación y una crítica de los mecanismos de validación y los privilegios de la palabra poética. Por lo tanto, encontramos, ya desde el comienzo del texto, cierta tensión entre dos actitudes aparentemente contrapuestas: por un lado, el cuestionamiento del juicio que sedimentó la tradición sobre Helena y, por otro lado, la prolongación de una práctica propia de la palabra poética tradicional (la alabanza y la desaprobación). Para hacer sentido de estas diversas actitudes que mantiene Gorgias respecto a los poetas y sus funciones, conviene que nos adentremos en dos cuestiones fundamentales: por un lado, qué características adjudicamos a la palabra poética mágico-religiosa y, por otro lado, qué entendemos por credibilidad (*pístis*) en este terreno.

3 Citamos la edición: Gorgias, *Encomio de Helena*, trad., introducción y notas de Marcos, G.E. y Davolio, M.C. (2011a), Buenos Aires, Winograd. Sin embargo, también consultamos: Gorgias, *Fragmentos*, trad. Tapia Zuñiga, P.C. (1980), México D.F., UNAM y Melero Bellido, A. [trad. y notas] (1997), *Sofistas: Testimonios y fragmentos*, Barcelona, Planeta DeAgostini.

Respecto a lo primero, desde los ineludibles e invaluable análisis de Marcel Detienne⁴, sabemos que la palabra del poeta inspirado por los dioses se fundaba, por un lado, en el privilegio de una función social, y, por otro, sobre un don de memoria-omnisciencia que le otorgaban las Musas.⁵ Dejemos de lado en esta ocasión el tema de la función social, y concentrémonos en el segundo aspecto. El don de memoria-omnisciencia le garantizaba al poeta dos facultades convergentes: de una parte, su capacidad para realizar cosas, su eficacia; y por otra, el acceso a la dimensión divina de la realidad.⁶ De tipo asertórico, esta palabra se identificaba con la Verdad (*Alétheia*) y, por ello mismo, en tanto que trascendía el tiempo de los hombres, podía prescindir de su aval; es decir: nadie la ponía a prueba y nadie la ponía en duda. Así, según Detienne, “en ningún momento busca la palabra del poeta el acuerdo de los auditores, el asentimiento del grupo social”.⁷ Por lo demás, la *alétheia* que esta palabra protagonizaba se articulaba sobre una Memoria (*mnemosyne*) que no responde al esquema temporal profano,⁸ sino que se vincula con la intemporalidad de lo divino, “el tiempo de los dioses que son siempre”,⁹ donde conviven en simultáneo aquellos aspectos que nosotros no podemos dejar de separar y llamar pasado, presente y futuro. Además, a esta Memoria-Verdad se le opone menos lo falso que el olvido (*lethé*), lo cual resulta más comprensible a la luz las dos funciones principales de esta palabra poético-religiosa; a saber: la alabanza y la desaprobación. Ahora bien, conviene no confundir estas dos funciones con juicios personales sobre un tema.¹⁰ En cambio, la alabanza y la desaprobación son potencias religiosas. La primera, la alabanza, se vinculaba con la Verdad y la Memoria, con mantener cercana y viva en la palabra una

-
- 4 Detienne, M. (1981), *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, versión castellana de Juan José Herrera, Madrid, Taurus, pp. 32, 37-38, 66, 68-69.
- 5 Cf. Homero, *Iliada*, I, 70; Hesíodo, *Teogonía*, 32 y 38; Eurípides, *Helena*, 14-15; Gorgias, *EH*, §11 y Vernant, J.-P. (1985a), “Aspectos míticos de la memoria” en *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, trad. castellana de Juan Diego López Bonillo, Barcelona, Ariel, pp. 91-92.
- 6 Cf. Detienne, M. (1981), ob. cit., pp. 61 y ss.
- 7 Detienne, M. (1981), ob. cit., p. 66. Cf. Píndaro, *Nemeas*, VII, 20-27; Spangenberg, P. (2010), ob. cit., p. 74 y Forciniti, M. y Spangenberg, P. (2012), “La emergencia de una proto-retórica en la tradición poética”, en Livov, G. y Spangenberg, P. (eds.) (2012), *La palabra y la ciudad. Retórica y política en la Grecia Antigua*, Buenos Aires, La Bestia Equilátera, p. 54.
- 8 Cf. Vernant, J.-P. (1985a), op. cit., pp. 95, 109-110 y 116, n. 98.
- 9 Galí, N., (1999), *Poesía silenciosa, pintura que habla*, Barcelona, El Acantilado, p. 35.
- 10 Detienne, M. (1981), ob. cit., p. 66: “la palabra mágico-religiosa [...] no es la manifestación de la voluntad o del pensamiento individual, no es la expresión de un agente, de un yo. La palabra mágico-religiosa desborda al hombre por doquiera: es el atributo, el privilegio de una función social.”

hazaña o un personaje digno de ser cantado y recordado. La desaprobación, en cambio, se vinculaba con el Olvido y el Silencio, con el dejar que lo deplorable cayera, por su propio peso, en los rincones alejados y oscuros del discurso, e incluso más allá, por fuera de él. Por lo demás, ambas funciones responden a la lógica mítica de los opuestos complementarios.¹¹ En este sentido, un fragmento atribuido a Píndaro resulta muy ilustrativo. En él se lee: “El Elogio roza la Desaprobación”, lo cual nos invita a pensar siempre ambos términos en una necesaria relación. Así, en este contexto mágico-religioso, aunque la verdad (*alétheia*) se opone al olvido (*Lethé*), estas fuerzas no están separadas una de la otra, y la palabra eficaz y verdadera de los “Maestros de Verdad” convive con las potencias del olvido, revelándose fundamentalmente ambigua.¹² Más aún, las dulces palabras que cantan los aedos inspirados por el don de videncia-memoria de las Musas, hijas de *Mnemosyne*, también hacen olvidar las desgracias y bloquean los recuerdos perjudiciales.¹³ Incluso las mismas Musas reconocen su facilidad para la ambigüedad: “Sabemos decir muchas mentiras con apariencia de verdades; y sabemos, cuando queremos, proclamar la verdad.”¹⁴ Así, hay que notar otro rasgo clave de esta ambigüedad: el arcaico maestro de verdad también es un maestro de engaño (*apáte*), y este engaño que ejerce es positivamente valorado.

En cuanto a la credibilidad (*pístis*), en los textos de la tradición poética señala dos tipos de actitudes vinculadas entre sí: por un lado, indica la confianza mutua y recíproca entre los hombres (por ejemplo en los juramentos), pero, por otro lado, *pístis* señala la confianza unilateral de los hombres en los dioses, la fe en su palabra, y también la fe en la palabra oracular y la confianza en el don de las Musas. Podría decirse que este segundo sentido de *pístis* apunta a la fe en la eficacia de una palabra mágico-religiosa.¹⁵ Sin embargo, este tipo de fe no debe confundirse con una conducta psicológica¹⁶ vinculada a la intimidad de la voluntad; antes bien, *pístis* es el acuerdo imperioso al que obliga toda palabra eficaz, es decir, es una consecuencia persuasiva de la potencia que aquí adquiere *alétheia*. Esto da indicios, también, del fuerte vínculo

11 Cf. Detienne, M. (1981), ob. cit., pp. 32, n.63 y pp. 83-84, y Vernant, J.-P. (1985b), “Del mito a la razón” en *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, ob. cit., pp. 339, 341 y 343-345.

12 Los “maestros de verdad” también saben engañar. Cf. Detienne, M. (1981), ob. cit., pp. 69, 73, 75, 78 y 83-84

13 Hesíodo, *Teogonía*, 95-105..

14 Hesíodo, *Teogonía*, 27-29. La cita está tomada de la siguiente edición: Hesíodo, *Teogonía / Trabajos y días / Escudo*, Introducción, traducción y notas de Aurelio Pérez Jiménez (1995), Buenos Aires, Planeta DeAgostini, pp. 70-71.

15 Detienne, M. (1981), ob. cit., p. 68. Cf. Vernant, J.-P. (1985b), op. cit. p. 345, n. 27.

16 Vernant, J.-P. (1985a), ob. cit., p. 90. Cf. Detienne, M. (1981), ob. cit., pp. 22, n. 6 y 68-69.

entre credibilidad y persuasión (*pístis* y *peithô*) sobre el que volveré más adelante.

De modo tal que, según lo dicho hasta aquí, la palabra poética del maestro de verdad arcaico no buscaba el aval del auditorio, puesto que su condición inspirada y su eficacia misma para instalar una realidad eran, a la vez, la prenda de su verdad y de su potencia persuasiva, esto es, la condición misma de su credibilidad. En este sentido, que la alabanza y la desaprobación constituyeran sus dos principales formas de ejercicio nos revela que es en discursos de esa índole donde mejor era posible alcanzar esa potencia persuasiva, lo cual nos devuelve, justamente, a los temas que mencionábamos como puestos en tensión por Gorgias en la estructura misma de su *Encomio*. Veamos entonces si podemos distinguir las maniobras que Gorgias realiza en los párrafos citados y cómo le sirven para maximizar la producción de efectos persuasivos en el texto.

Primera maniobra: al pretender refutar la palabra de los poetas, el orador pone en duda lo que solía ser incuestionable. Segunda maniobra, consecuencia de la primera: al desnudar su anclaje en la *pístis*, Gorgias deteriora los efectos de la palabra mágico-religiosa, entendida ésta como vinculada a cierta compulsión persuasiva. Tercera maniobra: el orador, a la vez que ataca la palabra mágico-religiosa, se propone llevar a cabo las dos tareas consustanciales a este tipo de palabra: el elogio de lo digno de elogio y el vituperio de lo indigno de elogio. De este modo, el *rhétor* establece, desde el comienzo mismo del escrito, un juego ambiguo con los elementos tradicionales: en este caso, y en vista de sus propósitos persuasivos, Gorgias sabe que necesita alcanzar ciertos efectos que, si no logran ser iguales, sí deben ser, cuando menos, similares a los que lograba la palabra eficaz de los poetas.¹⁷ Para llevar a cabo tal propósito, tomará de ella lo que le conviene, a saber, la práctica de la alabanza y la desaprobación; y, a su vez, atacará lo que le estorba, que, en este caso, es la falta de atención que la palabra poética tradicional prestaba a la *pístis*, a la credibilidad del auditorio.

2. El poderío del *lógos* tóxico

Ahora bien, ¿cómo puede una ambigüedad tal consistir en una estrategia persuasivo-argumentativa cuando, al menos desde Platón y Aristóteles, las reglas de lo que constituyen un buen discurso argumentativo, tildan a las ambigüedades y las incoherencias como fallas en los mismos? La respuesta a ello está dada en la matriz conceptual desde la que se posiciona Gorgias. En efecto, alejándose del camino parmenídeo que siguen Platón y Aristóteles, donde el único fundamento válido para la

17 Romilly, J. (1973), "Gorgias et le pouvoir de la poésie", *Journal of Hellenistic Studies* 93, pp. 155-162.

persuasión es la relación vertical de la palabra con el ser y la verdad -en oposición a la falsedad (*pseudos*)-, Gorgias pone en primer plano el rol del engaño (*apáte*)¹⁸ y el deleite (*térpsis*) en la producción de efectos persuasivos, esto es, en la manipulación de la credibilidad del auditorio.

Sin embargo, creo que lo que resulta muy particular en este texto de Gorgias es que las tesis que el autor sostiene no se enuncian como tales, sino como lecturas o como críticas a terceros, lo cual implica un ejercicio de lectura bastante arduo. En efecto, cuando un discurso anclado en el engaño es elaborado con fines persuasivos, y además se da como tema el engaño que implican los discursos persuasivos, la relación entre forma y contenido del discurso provoca que la línea que separa la denuncia de la postulación se difumine, permitiendo y ocasionando deslizamientos de un lado al otro de la misma.

Con esto en mente, el *Encomio de Helena* no puede tomarse como lo que parece ni a primera ni a segunda vista. Es decir, considerado desde la perspectiva de una persuasión que opta por el engaño, el texto no puede tomarse solamente como una defensa de la infame mujer involucrada en la guerra de Troya, ni tampoco, como a veces parece suficiente decir, a la manera de un mero elogio del *lógos*.¹⁹ Más bien, en términos de lo que me he propuesto rastrear aquí, encuentro necesario pensar que Gorgias persevera en un uso engañoso y persuasivo de las ambigüedades aún en lo que concierne a sus propias postulaciones y que, a través de ese juego confusiones, su teoría de la persuasión se ve fortalecida.²⁰

De modo tal que el *Encomio de Helena* explota de principio a fin un juego entre distintos niveles de enunciación que van desde un elogio del *lógos* que se desliza detrás de la defensa de la dudosamente infame Helena, a la construcción de una teoría de un *lógos* abocado al engaño y a la persuasión que se formula a sí mismo a través de denuncias y críticas a prácticas de persuasión engañosa. Por eso, las críticas que Gorgias lleva a cabo contra la tradición poética no se dejan subrayar sin caer en señalamientos relativos a las prolongaciones que el autor realiza de temas y prácticas concernientes a esa misma tradición. En este sentido, el análisis que Gorgias hace de las prácticas discursivas de los poetas tradicionales se permeabiliza a los procesos transformadores que destilan las redes de engaño que el orador trenza para ordenar y desarrollar sus argumentos, volviendo indistinguible la crítica de la preferencia

18 Engaño (*apáte*) no es lo mismo que falsedad (*pseudos*). Cf. Untersteiner, M. (1954), ob. cit., pp. 108 y n. 23.

19 Ya que contempla, y con asombrosa rigurosidad, los efectos negativos de una "persuasión maligna" sobre el alma (§14).

20 Cassin, B. (2008), *El efecto sofístico*, Buenos Aires, FCE, pp.118-119.

conceptual.

3. Conclusiones

Resulta necesario tomarse en serio los juegos de Gorgias, ya que el desarrollo de los propósitos persuasivos más solemnes del *Encomio* están imbricados en el despliegue de los procesos de engaño y su ejercicio de la confusión placentera que trastorna el criterio de realidad en el oyente. En verdad, los efectos estético-persuasivos del *lógos* gorgiano se dan a través de las torsiones que el engaño habilita para los discursos elaborados con arte. En este ámbito de pensamiento -luego delimitado como el de la retórica-, donde la violencia mágica de la palabra es tanto o más temible que la violencia física, la traición de la tradición se vuelve susceptible de ser puesta en juego como un arma más entre las otras en el sólo posteriormente infame nombre de la producción de persuasión a cualquier costo.²¹

Bibliografía

- Cassin, B. (2008), *El efecto sofístico*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Detienne, M. (1981), *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Madrid, Taurus.
- Forciniti, M. y Spangenberg, P. (2012), "La emergencia de una proto-retórica en la tradición poética", en Livov, G. y Spangenberg, P. (eds.), *La palabra y la ciudad. Retórica y política en la Grecia Antigua*, Buenos Aires, La Bestia Equilátera, pp. 43-59.
- Gagarin, M. (1994), "Probability and persuasion", en Worthington, I. (Ed.) (1994), *Persuasion: Greek Rhetoric in action*, Londres y Nueva York, Routledge, pp. 46-68.
- Galí, N., (1999), *Poesía silenciosa, pintura que habla*, Barcelona, El Acantilado.
- Gorgias, (1980), *Fragmentos*, trad. P.C. Tapia Zuñiga, México D.F., UNAM.
- Gorgias, (2011a), *Encomio de Helena*, trad., introducción y notas de Marcos, G.E. y Davolio, M.C., Buenos Aires, Winograd.
- Hesíodo, (1995), *Teogonía / Trabajos y días / Escudo*, Introducción, traducción y notas de Aurelio Pérez Jiménez, Buenos Aires, Planeta DeAgostini.
- Melero Bellido, A. (ed.) (1997), *Sofistas: Testimonios y fragmentos*, Barcelona, Planeta DeAgostini.
- Poratti, A. (2005), "La guerra, la palabra, la verdad y la libertad de expresión", *Cuadernos*

²¹ Cf. Poratti, A. (2005), "La guerra, la palabra, la verdad y la libertad de expresión", *Cuadernos Filosóficos Segunda Época*, N° 2, p. 38.

Filosóficos Segunda Época, N° 2, pp. 29-50.

Romilly, J. (1973), "Gorgias et le pouvoir de la poésie", *Journal of Hellenistic Studies* 93, pp. 155-162.

Spangenberg, P. (2010), "Persuasión y *apáte* en Gorgias", *Hypnos* 24, 1, pp. 69-92..

Untersteiner, M. (1954), *The sophists*, Oxford, Basil Blackwell.

Vernant, J.-P. (1985a), "Aspectos míticos de la memoria" en *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, pp. 89-118.

Vernant, J.-P. (1985b), "Del mito a la razón" en *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, trad. castellana de Juan Diego López Bonillo, Barcelona, Ariel.

Marcos Fabián Polisena
Ecos de *Antígona* en planteos platónicos

Universidad Nacional del Nordeste

1. Introducción

La época contemporánea nos desafía a proponer nuevas miradas hacia cuestiones clásicas y volver vigentes reflexiones antiguas. El marco de esta investigación gira en torno a la meditación sobre cómo el planteo filosófico en *La República* de Platón es eco del dilema trágico en *Antígona*, de Sófocles. La *Justicia* es el bien más precioso por ser ella virtud y eje desde donde solucionar las cuestiones éticas en relación a la educación de los ciudadanos.

El objetivo del presente trabajo es examinar la importancia de preservar las virtudes σωφροσύνη, δικαιοσύνη, ἀνδρεία, φρόνησις, εὐβουλία como principios constituyentes de un Estado justo, mediante la educación, y que, desatender o transgredir algunas de estas produce injusticia (ἀδικίαν) conduciendo a un desencadenamiento inevitable de consecuencias que terminan en la ruina del Estado. La problemática se articula frente aspectos específicos del espíritu humano. Quebrantar los límites de manera arrogante e imprudente arrastra a un conjunto de derivaciones futuras adversas no sólo para quien obra sino para el entorno. Platón establece en *La República* que la práctica correcta de las leyes deviene de la educación porque de lo contrario los estados que “pasaron su vida redactando cada día nuevos reglamentos sobre todos estos artículos, los adicionarán haciendo correcciones sobre correcciones, imaginándose siempre que así conseguirán la perfección” (Plat., *Rep.* 425e)¹. Para Platón, cada ciudadano debe dedicarse a lo que le corresponda, y no atribuirse oficios que no le pertenecen, de lo contrario cae en corrupción ocupando un lugar inadecuado. Aquí es donde entra en juego el concepto de *Justicia*, “(...) la justicia consiste en que cada uno haga lo que tiene la obligación de hacer” (*Rep.* 433b). Es decir que, las tres principales funciones del Estado que describe el filósofo: la de los negociantes, la de los guardianes y la de los auxiliares, no traspasen los límites de su deber. “Luego la posesión y práctica de lo que a cada uno corresponde será lo que consideramos justicia” (*Rep.* 434a).

220

1 En lo sucesivo citamos según la traducción de P. de Azcárate, Madrid: Austral, 2006.

Lo dicho se observa como antecedente en la obra de Sófocles, cuando se genera un escenario de transgresión por la desobediencia de Antígona ante las leyes (νόμος) dictadas por Creonte. La obra muestra un dilema trágico en el cual se enfrentan las leyes divinas de dar a los muertos los honores fúnebres y la del tirano, que prohíbe dar sepultura a Polinices, por considerarlo un enemigo de la ciudad. Al decretar la ley, Creonte incurre en arrogancia contra los dioses tomándose atribuciones que en sí son transgresiones, lo que conduce a inevitables consecuencias nefastas para su Estado. Por ello son relevantes en el presente análisis las nociones de *Justicia*, *Injusticia*, *Conducta Humana*, *Reflexión Ética*.

2. El injusto decreto de Creonte. Ὁ τοῦ Κρέοντος ἄδικος νόμος

La *Justicia* es la fuerza desde la cual mantener el orden social dentro de la πόλις y ésta encuentra su manifestación en las acciones del hombre (ἄνθρωπος). *Antígona* supone el planteo moral trágico por excelencia, algunos pensadores la destacan como la mejor obra literaria de la historia. Hemos encontrado, tras un esfuerzo de lectura, análisis, compilación e investigación filosófica, un antecedente análogo al planteo platónico sobre la *Justicia* de *La República*, en la tragedia de Sófocles, *Antígona*.

Comenzaremos con una noción inicial que se muestra luego de la primera párodos de *Antígona*:

[Creonte] Ni voy a hacer amigo mío a un hombre que fuera hostil al país, sabiendo que es éste el que nos salva y que, navegando sobre él, es como felizmente haremos los amigos. Con estas normas pretendo yo engrandecer la ciudad. (*Ant.* vv. 186-190)²

οὐτ' ἂν φίλον ποτ' ἄνδρα δυσμῆ χθονός
θείμην ἐμαντῶ, τοῦτο γιγνώσκων ὅτι
ἦδ' ἐστὶν ἡ σώζουσα καὶ ταύτης ἔπι
πλέοντες ὀρθῆς τοὺς φίλους ποιοῦμεθα
τοιοῖσδ' ἐγὼ νόμοισι τήνδ' ἀἴξω πόλιν

En este episodio se produce el decreto de Creonte de no dar sepultura a Polinices, hermano de Antígona y Eteocles. El argumento que muestra el recién asumido gobernante resulta del asedio a la ciudad de Tebas que había ejecutado Polinices al intentar recuperar el trono que le hubo negado su hermano. Polinices pasa, entonces, a ser considerado *enemigo* de la πόλις y Creonte lo castiga negándole

² En lo sucesivo citamos según la traducción de A. Amillo. Madrid: Gredos, 1982.

un entierro digno.

Podemos observar una lógica similar en el libro I de *La República*, cuando Sócrates le pide a Polemarco la definición que da Simónides de la justicia:

[Polemarco] Dice que la justicia es dar a cada uno lo que se le debe (*Rep.* 331e)

τὸ τὰ ὀφειλόμενα ἐκάστω ἀποδιδόναι δίκαιόν ἐστι

El diálogo entre Sócrates y Polemarco continúa:

[Sócrates] Pero ¿debe darse a los enemigos lo que se les debe?

[Polemarco] Sí, sin duda, lo que se les debe; pero a un enemigo no se debe más que lo que conviene que se le deba, es decir, el mal.

[Sócrates] Simónides, por lo tanto, se ha explicado como poeta y al parecer, que consistía en dar a cada uno de lo que lo que le conviene, aunque lo haya expresado como lo debido. [...]

[Sócrates] ¿Y este arte que se llama justicia, qué da y a quien lo que le conviene?

[Polemarco] Sócrates, si hemos de atenemos a lo que se ha dicho más arriba, la justicia produce ventajas para los amigos y daño para los enemigos. (*Rep.* 432b)

“Beneficiar a los amigos y perjudicar a los enemigos” (τοὺς μὲν φίλους εὖ ποιεῖν, τοὺς δ’ ἐχθροὺς κακῶν). Esta frase de Polemarco puesta en escena a propósito por Platón nos sumerge en un planteamiento propio del heroísmo épico acerca de las implicancias prácticas que tiene la Justicia; ésta no puede ser un beneficio para los amigos (φίλοι) e, inversamente proporcional, un perjuicio para los enemigos (ἐχθροί) porque, de ser así caeríamos inevitablemente en un interminable círculo vicioso que desembocaría en el χάος de la πόλις.

En la tragedia de *Antígona* vemos cómo el soberano Creonte, utiliza este mismo criterio para intentar establecer *Justicia*.

[Creonte] Pero a su hermano -me refiero a Polinices-, que en su vuelta como desterrado quiso incendiar completamente su tierra y a las deidades de su raza, además de alimentarse de la sangre de los suyos, y quiso llevárselos en cautiverio, respecto a éste ha sido ordenado por un heraldo de esta ciudad que ninguno le tribute los honores postreros con un enterramiento, ni le llore. Que se le deje sin sepultura y que su cuerpo sea pasto de las aves de rapiña y de los perros, y ultraje para la vista. Tal es mi propósito. (*Ant.* 199-208)."

Esta es la primera decisión imprudente que toma Creonte cuando impone una ley que sobrepasa los límites de su poder. Por ello, esta postura absolutista trae consecuencias nefastas para el mismo Creonte, y a su vez trae implicancias para la πόλις, como lo explica María Inés Saravia de Grossi:

Aquel que queda sin ciudad porque la aniquila, como ocurre en la coyuntura de Creonte, permanece *ἄπολις*, responsable de la ruina de Tebas y, en ese caso, ejerce *τόλμα*, concepto opuesto a *ἀνδρεία*; presenta la versión negativa del coraje. (Saravia de Grossi 2007: 83)

Este es un caso emblemático que Sófocles ha sabido poner en escena; la cuestión de si un muerto debe o no ser sepultado comprende de por sí un motivo trágico.

Platón expone que la *Justicia* como tal depende tanto de las acciones de los individuos que conforman el estado, como de las acciones de los gobernantes³. Hay tres virtudes principales que expone el filósofo, las cuales propician y permiten la *Justicia*: *σωφροσύνη*, *ἀνδρεία*, *φρόνησις*. Estas virtudes morales son el sustento de una sociedad sana. Por sobre ellas opera la *Justicia* (*δικαιοσύνη*) como virtud general que las abarca a todas; aquellas se encuentran subordinadas a su existencia. La *Justicia* consiste en establecer orden del conjunto de la sociedad, manteniendo a cada clase dentro de los límites que le son propios, conservando las funciones de cada individuo en la tarea que le corresponde; regulando las relaciones entre el Estado y los ciudadanos, según los méritos de cada uno.

En la obra de Sófocles, Creonte sobrepasa los límites de la función que le compete al promulgar el decreto de prohibir el entierro del cadáver de Polinices. Antígona asume su falta de tratar de enterrar el cuerpo de su hermano, sin embargo, manifiesta que la verdadera transgresión la está produciendo el *tirano* (*τύραννος*) al infringir las leyes divinas (*θεῶν νόμιμα*)

[Antígona] No fue Zeus el que los ha mandado a publicar, ni la Justicia que vive con los dioses de abajo la que fijó tales leyes para los hombres. No pensaba que tus proclamas tuvieran tanto poder como para transgredir las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses. (*Ant.* vv. 449-454)

3 Tomamos en cuenta la explicación de Guillermo Fraile: “*El concepto de justicia brota en función de la existencia de una multitud de partes heterogéneas, entre las cuales se trata de introducir una unidad de orden*” (Fraile 1990: 396). Platón entiende que la justicia responde a tres virtudes esenciales que deben darse en la *πόλις*, a su vez, la filosofía de Platón, y la concepción de estado helénica propia del siglo V a.C. entiende a la ciudad como una totalidad en la que todas las acciones de sus individuos conforman la identidad de un estado. “Cosa semejante sucede en la ciudad, concebida por Platón a manera de un gran organismo. La ciudad es un gran todo, integrado por individuos, familias y clases sociales, con actividades e intereses muy distintos. No sería posible una entidad social si entre sus diversas partes no reinara un orden riguroso que redujera la diversidad a unidad, asignando a cada parte el lugar y la función que le corresponden dentro de la totalidad” (Fraile 1990: 396).

Creonte incurre en *injusticia* (ἀδικίαν) al actuar con *imprudencia* (ἀβουλίαν). Platón entiende que un Estado justo comienza por los individuos que lo componen; los ciudadanos deben ocupar el cargo que les corresponde, sin intermediar en ocupaciones que no les son propias, de lo contrario caerían en ὕβρις

Quisimos por este medio hacerles entender que cada ciudadano sólo debe aplicarse a una cosa, aquella para la que está dotado, a fin de que cada particular, ajustándose a la profesión que le conviene, sea uno: para que el Estado sea también uno, y no haya ni muchos ciudadanos en un solo ciudadano, ni muchos Estados en un solo Estado. (*Rep.* 423d)

Un Estado resulta *justo o injusto* según los actos de sus ciudadanos, y según el accionar del gobernante. Éste debe armonizar en su interior las virtudes expuestas con anterioridad, de lo contrario habría un desequilibrio que se manifestaría en un Estado corrupto, y se convertiría en τύραννος.

3. Virtudes y educación en el Estado. Αἱ ἀρεταὶ⁴ καὶ ἡ παιδείυσις ἐν τῇ πόλει

Cuando hay *moderación y equilibrio* entre las virtudes mencionadas anteriormente, el ser humano se convierte en un ser justo; y no hay mayor virtud desde la cual actuar en la πόλις que la *Justicia*. Esta virtud sublime nos conduce hacia la felicidad, pero para Platón, la felicidad no es aislada, es compartida. Somos felices en un Estado feliz:

No nos hemos propuesto como fin la felicidad de un cierto orden de ciudadanos, sino la del Estado entero, porque hemos creído deber encontrar la justicia en un Estado gobernado de esta manera y la injusticia en un Estado mal constituido. (*Rep.* 419c)

Como nos explica María Eleonor Cornavaca: “La justicia provoca la armonía y la unión, mientras que la injusticia es causa de la desarmonía y la impotencia” (Cornavaca 2004: 80). Platón nos orienta hacia la construcción un Estado justo, en el cual cada individuo ejerce la ocupación que le corresponde y no se extrapola hacia tareas que le son ajenas; pero la única forma de lograr tal empresa es mediante la educación. A través de la educación, las leyes pueden conservar su impermeabilidad, de esta manera es posible mantener un cierto orden; y no pretender reformular las

4 Utilizamos el término ἀρεταί en el sentido de *cualidades nobles*, que incluye las virtudes de las que nos habla Platón.

leyes constantemente, de lo contrario estas perderían su valor y seriedad. Para Platón, aquellos gobernantes que cometen este error

son las gentes más divertidas del mundo con sus reglamentos minuciosos, que modifican sin cesar, persuadidos de que remediarán así los abusos que se infiltran en los contratos y en todos los puntos que hemos hablado. No pueden imaginarse que realmente no hacen más que cortar las cabezas de la hidra. (*Rep.* 426e)

En *Antígona*, observamos que el conflicto surge porque Creonte no ha sabido establecer una jerarquía entre su decreto (*νόμος*) y las leyes inquebrantables no escritas de los dioses (*ἄγραπτα θεῶν νόμιμα*), a pesar de que a lo largo de la obra, tanto Antígona, como Tiresias, el Coro y su hijo Hemón trataron de hacérselo notar. Una de las respuestas que dio Creonte fue: “Al que la ciudad designa se le debe obedecer en lo pequeño, en lo justo y en lo contrario”. (*Ant.* vv. 666-667). Creonte ha caído en necedad, a través de sus *decisiones imprudentes*, convirtiéndose en *tirano*. Si bien más adelante Creonte actúa como si hubiera querido remediar su error, ya era demasiado tarde, la *ἀδικίαν* y la *ὑβρις* lo han sumergido en un problema del que no hay vuelta atrás, con consecuencias funestas para él y para la *πόλις*. Hemón le advierte a Creonte acerca de las consecuencias de sus actos, el concepto de *ἄπολις* comienza a inundar la escena.

[Hemón] Tu gobernarás bien, en solitario, un país desierto. (*Ant.* v. 739).

Es así como Creonte por su obstinación y la imprudencia de sus actos pierde todo lo que defendía: su familia y su ciudad.

Para concluir, afirmamos que la tragedia de Sófocles es una obra que se reactualiza nuevamente en cada lectura, volviéndose vigente en cada momento. Sus enfrentamientos y dicotomías intensas nos ponen en un lugar donde el problema nos interpela, nos habla de frente. Platón y su sociedad también se vieron interpelados por estas profundas dicotomías. Citando a Alejandra Liñán:

La lucha siempre va acompañada por *ὑβρις*,- así lo afirma Esopo en su fábula-, y si hablamos de exceso es tanta la pasión que ponen en la lucha Antígona y Creonte que los ecos del estrépito aún no se han apagado. (Liñán 1997)

Bibliografía

Fuentes

Sófocles. (1982), *Tragedias Áyax-Las Traquinias- Antígona- Edipo Rey-Electra- Filoctetes- Edipo en Colono*. Trad. A. Amillo. Madrid: Gredos.

Platón. (2006), *La República o el Estado*. Trad. P. de Azcárate. Madrid: Austral.

Bibliografía Secundaria

Cornavaca, María Eleonor. (2004), "Libertad y Felicidad en La República". En: Cornavaca, Ramón. *Estudios Platónicos: Alma del mundo, destino y libertad en Platón y algunos platonistas medios*. Córdoba: Ediciones del Copista.

Fraile, Guillermo. (1990), *Historia de la Filosofía Grecia y Roma*. Tomo I. 6º edición. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

Liñán, Alejandra. (1997), "Antígona o el combate de las palabras". *Revista de Letras* (Rosario) 5: 215-225.

Saravia de Grossi, María Inés. (2007), *Sófocles una Interpretación de sus Tragedias*. La Plata, Editorial de la Universidad de La Plata.

Villagra Diez, Pedro Luis. (2010), *La noción de "Phília" en Áyax. Su implicancia en la configuración de los personajes en la tragedia de Sófocles. Un antecedente del planteo platónico*. En: Cornavaca, Ramón. *Estudios Platónicos III: Phília, diálogo y conocimiento. Proyecciones a partir del tratamiento platónico de la amistad y sus implicaciones en los ámbitos educativo, político y cósmico*. Córdoba: Ediciones del Copista.

María Elena Pontelli

El sentido físico del *clinamen* lucreciano

Universidad Nacional de Rosario / CONICET

1. Introducción

En el libro I de *De rerum natura* Lucrecio desarrolla su concepción ontológica afirmando que toda la naturaleza está compuesta por átomos que se mueven en el vacío. Ahora bien, ¿Cómo es posible que estas partículas indivisibles logren conformar todos los cuerpos? O mejor dicho: ¿en qué consiste este movimiento atómico que produce la yuxtaposición de elementos, que da lugar a cada ente del mundo? Esto es lo que intentará responder en el libro II. Allí describirá en detalle tres tipos de movimiento intrínsecos a los átomos que explican tanto la combinación como la separación entre ellos para originar o disolver los compuestos.

El primero de estos movimientos es por la gravedad, consiste en una caída continua hacia abajo, por la cual cada átomo se mueve a la misma velocidad y en la misma dirección. El segundo tipo es el de la colisión de átomos, un choque que puede producir un rebote repentino en distintas direcciones más o menos alejadas, pero también puede fusionar los átomos en una unión más estrecha al enlazarse entre sí por la maraña de sus formas. La tercera forma de movimiento -y es esta la que más nos interesa- es el *clinamen* o declinación, que Lucrecio describe como un cambio espontáneo y extremadamente pequeño de dirección en el curso de caída hacia abajo de un átomo. En este punto el filósofo debe enfrentarse a uno de los puntos más problemáticos de la doctrina atomista. Cuatro siglos antes, Demócrito había definido la variación en la caída de los átomos en relación con su peso: los más pesados caerán más rápidamente y los más livianos, más lentamente (Diog. Laert. *Vitae* X, 44). Lucrecio considera insatisfactorio el postulado democríteo (al tiempo que incorpora las críticas de los adversarios del atomismo, a saber, que las diferencias de velocidad se deben a la mayor o menor resistencia del medio a través del cual se cae¹) y recurre a la noción de una desviación espontánea, un *clinamen*, como una explicación más

227

¹ Según Cappelletti, Lucrecio y Epicuro siguen a Aristóteles al argumentar que “si un cuerpo cae en el agua más lentamente que en el aire, ello se debe al hecho de que el agua opone mayor resistencia al aire”. Cf. Cappelletti 1987: p. 123.

propicia del problema. Dicho concepto es introducido para mostrar que estas partículas indivisibles de materia, que caen en línea recta en el vacío, sufren desviaciones en momentos y lugares inciertos y se apartan del camino vertical inicial (II, 217-219), y es este movimiento tan leve que no llega a percibirse (II, 243-245) el que, finalmente, da origen al choque entre los átomos que declinan contra los que caen perpendicularmente a su lado.

La noción de *clinamen* conduce a Lucrecio a plantear, complementariamente, el problema del determinismo, la libertad y el azar: si todo movimiento está siempre vinculado causalmente a otro anterior “¿de dónde nace este poder independiente de los hados, por cuyo medio avanzamos hacia donde la voluntad a cada uno nos lleva?” (II, 251-258). En segundo lugar: si todos los movimientos de los átomos se encuentran inflexiblemente determinados y no existe resquicio alguno de autonomía en la acción humana que desarme los vínculos causales, la posibilidad humana de decidir y responsabilizarse de sus actos no podría ser explicada (II, 251-258). De poco valdría, en este sentido, liberarnos de la noción de unos dioses interfiriendo en la naturaleza, si para ello debiéramos entregarnos al dominio absoluto de la necesidad. Es precisamente por medio del concepto del *clinamen* que Lucrecio busca romper con el tajante determinismo de Demócrito y lograr cierta compatibilidad entre la causalidad producida por las leyes de la naturaleza y la posibilidad de otro tipo de causalidad dada por la libertad y voluntad humana. Gracias a la declinación del átomo, el universo y el hombre pueden escapar del fatalismo de creer que todo lo que sucede está regido por determinaciones ineludibles del destino². Si esto es así, no obstante, la filosofía de Lucrecio parece estar atravesada por una especie de contradicción, en tanto necesita, por un lado, valerse de la concepción determinista para dar una explicación física, basada en procesos causales, del mecanismo de la naturaleza y excluir de este modo los relatos supersticiosos de la religión, pero precisa, al mismo tiempo, introducir un elemento que posibilite la decisión indeterminada del ser humano y rompa con las leyes del destino a fin de otorgar sentido a sus acciones.

2. Sentidos de la noción de *clinamen*

Como el propósito de nuestra tarea es mostrar que es posible afirmar la compatibilidad entre una concepción mecanicista del mundo regido por leyes causales y la posibilidad de que la materia pueda autodeterminarse, consideramos menester dividir la noción de *clinamen* en dos sentidos: en sentido ético y en sentido

2 En su tesis doctoral, el joven Marx entrevé cierta superioridad respecto a la antigua doctrina democrítea que no pudo salvar lógicamente el libre albedrío. Vid. Marx 2004.

físico. Sostenemos que ambos responden a dos funciones diferentes e independientes entre sí, ya que la formación de los cuerpos no implica la libre voluntad, como tampoco la libre voluntad implica la formación de los cuerpos. Este trabajo pretende reconstruir específicamente la noción física de *clinamen*, como principio constitutivo en la formación de los cuerpos, puesto que siempre ha quedado opacada por el estudio de la dimensión ética, que el mismo Lucrecio utiliza para fundamentar la libre voluntad.

Tim O' Keefe³ analiza detalladamente el papel que juega el *clinamen* a la hora de preservar la libertad humana ante el fatalismo de la concatenación de las causas naturales. Su propuesta gira en torno a no estudiar el concepto de forma aislada, sino desde un paradigma abarcativo. El comentador afirma que el *clinamen* sólo desempeña un papel secundario en la teoría general de Epicuro, y que un énfasis excesivo en el papel de dicha declinación ha distorsionado significativamente nuestra comprensión de la ética de Epicuro. Si bien reconocemos que el *clinamen* es introducido por Lucrecio en el Libro II de *DRN* y no es retomado significativamente en las partes subsiguientes, no estamos de acuerdo en que sea un concepto menor por todo lo que dio que pensar a lo largo de estos años.

Como pudo observarse la declinación es un tipo de movimiento atómico, es una propiedad de los átomos ¿de todos los átomos? La pregunta podría responderse en sentido negativo y sostener que el *clinamen* sólo es propio de los seres vivos, razón por la cual Lucrecio -a la hora de ejemplificar cómo sucede la desviación atómica- recurre al ejemplo del caballo y del hombre. Sin embargo estaríamos reduciendo el concepto a su sentido ético: para explicar la libre voluntad. Aunque Lucrecio no lo exponga en estos términos -y ese es nuestro aporte- el *clinamen* en sentido físico sí es una propiedad de todos los cuerpos, ya que -por definición- los compuestos son el resultado de la unión de átomos y para ello es necesario un *clinamen* previo. Subsiguientemente intentaremos reconstruir el contexto en el que Lucrecio define el concepto clinámico: al igual que todo epicúreo, se sirve de los sentidos y refiere a ellos como la principal facultad que los hombres tienen para conocer, ellos nos muestran que las cosas de la naturaleza crecen, se mueven, se achican, cambian y esto ya constituye una prueba de que la materia no consiste en ser una masa homogénea y compacta. Si un cuerpo se agranda o se achica se debe a que las partículas que conforman el ente se retiran de él y así empequeñecen, pero cuando las partículas se le unen el cuerpo comienza a acrecentarse. El movimiento atómico nunca se detiene, los átomos colisionan entre sí y salen despedidos en distintas direcciones. A veces son

3 Vid. O' Keefe 2005.

lanzados muy lejos; otras, rebotan cerca. Cuando ocurre lo segundo, al unirse más estrechamente entre sí constituyen objetos de mucha densidad y dureza como el hierro y la roca. En cambio, cuando los átomos guardan gran distancia entre unos y otros conforman otro tipo de objetos más livianos y sutiles, como el aire y la luz. También hay átomos que no logran unirse con otros y permanecen solos viajando por el espacio infinito.

Uno podría preguntar si el hecho de que los átomos se muevan eternamente implicaría que se estén dirigiendo hacia un fin, pero la respuesta será negativa. Lucrecio es un filósofo crítico de la concepción teleológica y afirma que el mundo de ninguna manera pudo haber sido planificado y estructurado por los dioses para el bienestar del hombre. Cappelletti sostiene que: “el propósito anti-teleológico de su cosmogonía le resulta al poeta-filósofo tanto más caro cuanto más vinculado lo siente (y no sin razón) al propósito anti-teológico. Y en esto parece sobrepasar el celo de su maestro Epicuro”⁴. Sin embargo, aunque pueda parecer contradictorio, Lucrecio asegura que los átomos se mueven continuamente en el espacio cayendo siempre hacia abajo. Pero ¿en qué sentido podría postularse un arriba y un abajo en un espacio infinito? El maestro Epicuro ya había tenido en cuenta de esta aparente incongruencia y la resolvió de la siguiente manera:

“Y en verdad, además, es preciso no declarar al arriba y al abajo del infinito como [un punto] más arriba o más abajo [de éste]. Ciertamente, hacia lo [que va] sobre [nuestra] cabeza, desde donde sea que nos encontremos, nunca nos [podrá] aparecer [...] siendo [...] [algo] que lleve al infinito, o que lo [que va] bajo el percipiente al infinito [pueda] estar simultáneamente arriba y abajo respecto de lo mismo [...], pues es imposible reflexionar esto. De modo que es posible observar un desplazamiento pensado hacia arriba al infinito y otro hacia abajo, incluso si lo que es llevado desde nosotros hacia los lugares sobre nuestra cabeza llega incontables veces hacia los pies de los [que están] sobre [nosotros] o [si] lo que es llevado desde nosotros hacia abajo [llega] sobre la cabeza de los [que están] abajo. Pues [cada] desplazamiento integral se piensa [como uno] no menos contrapuesto a otro al infinito”. (Epic., *Ep. Hdt.* 46-47; trad. Caro & Trinidad)

Como puede observarse, según Epicuro no podemos hablar de arriba o abajo en el infinito si referimos a una altura o profundidad absolutas pero también sería ilógico sostener que un punto situado en el infinito este al mismo tiempo arriba y abajo con referencia a un mismo objeto fijo.

4 Cappelletti 1987: 142.

El hecho de sostener que los átomos caen en el vacío a la misma velocidad parece conducir a otro problema: a la imposibilidad del encuentro entre átomos y el choque mutuo, lo que trae como consecuencia la incapacidad atómica de engendrar cuerpos y mundos. Demócrito creyó resolver el enigma atribuyendo velocidades diferentes a las diferentes clases de átomos y así mostró como es que unos átomos alcanzaban a otros y chocaban contra ellos o se les acoplaban produciendo movimientos en torbellino (Diog. X, 44 = 68 A1): “los átomos... se desplazan en el universo arremolinándose y de este modo generan todos los compuestos, fuego, agua, aire, tierra; pues también estos son compuestos de ciertos y determinados átomos” (trad. Santa Cruz y Cordero). Epicuro y Lucrecio ya no siguen a Demócrito en este punto porque tienen en cuenta la resistencia que retrasa la caída de un cuerpo, por ejemplo, si un cuerpo cae en el agua más lentamente que en el aire, ello se debe al hecho de que el agua opone mayor resistencia que el aire. Según Cappelletti: “la solución que Lucrecio propone a esta grave dificultad del esquema cosmogónico adoptado por él es la misma que ya se le había ocurrido a su maestro Epicuro. Este introduce (...) un *deus ex machina*, que es la idea de “declinación” o “desviación”(clinamen)” (Cappelletti 1987: 124).

Lucrecio explica que los átomos van cayendo en línea recta a través del vacío por sus propios pesos pero en un momento incierto y en lugares también inciertos se desvían un poco en el espacio. Aunque la experiencia no sea capaz de atestiguar grandes movimientos oblicuos, es necesario postular una leve desviación del camino rectilíneo y vertical (II, 217-245). Como se sostuvo desde el principio: Lucrecio establece tres tipos de movimientos atómicos: el que es propio de la caída, el que es consecuencia de los impactos y finalmente una tercera causa de la cual nacería la capacidad de autodeterminación: “por lo cual es preciso admitir que en las semillas hay también además de los choques y del peso otra causa para el movimiento, de donde nos viene este innato poder” (II, 284-286).

Llegado a este punto, podemos preguntarnos -haciendo prevalecer el sentido ético del *clinamen*: *i*) si esta tercera causa no podría acaso interpretarse precisamente como la presencia e intervención del espíritu en la materia y también *ii*) si por intentar establecer un fundamento de la vida moral esto no trae como consecuencia el tener que renunciar al materialismo y por lo tanto a la lucha contra la religión y la metafísica teísta o espiritualista⁵. Podría afirmarse que el espíritu, gracias al *clinamen*, no parece estar sujeto a la materia ni determinado por ella sino todo lo contrario. Según Lucrecio, el peso del átomo impide que todo se produzca por los choques como por una fuerza

5 Cf. Cappelletti 1987: 127.

exterior. La leve declinación de las semillas en el lugar y momento incierto es la causa de que la mente no sea forzada a obrar y a sufrir la acción como encadenada (II, 288-293)

Sostenemos junto con José Barrio que la noción de *clinamen* no explica la presencia de la libertad en el hombre y que el principal obstáculo con el que chocan estos intérpretes es, el de no haberse dado cuenta de que el concepto de libertad que pueden haber defendido los antiguos en nada se parece al libre albedrío moderno⁶. La libertad, al menos para los epicúreos, no consiste en el hecho de que la voluntad humana pueda sustraerse al encadenamiento de la causalidad, sino en que dicha voluntad pueda estar autodeterminada. Con respecto a esta cuestión, Solovine mantiene que el *clinamen* epicúreo está en total contradicción con el espíritu del sistema, en cuanto esta desviación destruye los pilares básicos del mecanicismo epicúreo, por ser un elemento que introduce en la naturaleza lo arbitrario, lo caprichoso⁷. Sin embargo, Barrio sostiene que esta interpretación es radicalmente errónea: el *clinamen* es perfectamente coherente dentro de una concepción mecanicista del Universo. Cuando el epicureísmo afirma que la desviación es de carácter espontáneo, quiere afirmar que la causa de dicho movimiento no proviene de afuera sino de un desplazamiento derivado de su misma naturaleza. Pero la desviación no escapa a la causalidad. La causa productora (eficiente) debe buscarse en la propia naturaleza del átomo, en una “tendencia interna” del mismo. La declinación atómica está sujeta a la más rigurosa causalidad mecánica y de ella no se puede derivar la libertad psicológica. La libertad clínica no es sino mera impredecibilidad de la conducta. Como puede observarse, Barrio entiende la declinación en un sentido gnoseológico y no ontológico: el desvío atómico no es un movimiento que se sustrae del mecanicismo de la cadena causal, sino que refiere a nuestra ignorancia e impredecibilidad respecto del movimiento futuro.

232

3. Conclusión

Al comienzo del trabajo se afirmaba que la filosofía de Lucrecio parece estar atravesada por una especie de contradicción, en tanto necesita, por un lado, valerse de la concepción determinista para dar una explicación física, basada en procesos causales, del mecanismo de la naturaleza y excluir de este modo los relatos supersticiosos de la religión, pero precisa, al mismo tiempo, introducir un elemento que posibilite la decisión indeterminada del ser humano y rompa con las leyes del

6 Vid. Barrio 1978.

7 Vid. Solovine 1925,

destino a fin de otorgar sentido a sus acciones. A modo de conclusión, reafirmamos la posibilidad de una conmensurabilidad, dentro de la teoría lucreciana, entre una cosmovisión determinista de la naturaleza y la noción de *Clinamen*, enunciada en el libro II. No obstante, para sostener esta hipótesis, se torna necesario el hecho de reivindicar el sentido físico del *clinamen* -en detrimento del ético- para atenuar la concepción de un indeterminismo incoherente con la concepción mecanicista y reforzar la lucha contra la idea de un destino y superstición religiosa. Dado que los átomos existen desde siempre y por lo tanto no aparecen ni desaparecen, el movimiento que caracteriza los átomos es el mismo que los ha regido en el pasado y lo seguirá siendo en el futuro. El universo es infinito y por lo tanto no hay ninguna fuerza externa que lo movilice desde afuera: no hay por fuera del universo, no existe un lugar hacia donde un cuerpo pueda escaparse y por ende tampoco provenir.

Bibliografía

- Barrio, José, "El clinamen epicúreo", *Revista de Filosofía* 20 (1978/79): 1-18.
- Epicuro, "Epístola a Heródoto", trad. Sebastián Caro y Trinidad Silva, *Onomázein* 17 (2008): 135-170.
- Demócrito, *Fragmentos*, trad. María Isabel Santa Cruz y Néstor Cordero, Madrid: Planeta D'Agostini, 1998.
- Cappelletti, Ángel A., *Lucrecio. La filosofía como liberación*, Venezuela: Monte Ávila Editores, 1987.
- Marx, Karl, *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*, México: Sextopiso Editorial, 2004.
- O'Keefe, Tim, *Epicurus on Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Solovine, Maurice, *Épicure. Doctrines et maximes*, París: Librairie Félix Alcan, 1925.

Gastón Alejandro Prada

Modelos de ficción: Verosimilitud, estética y política en la *Poética* de Aristóteles

Universidad de Buenos Aires

El presente trabajo tiene por objeto indagar cuestiones en torno a las diversas relaciones que se pueden establecer entre la estética y la política en el pensamiento de Aristóteles. Para el abordaje de dicha problemática se atenderá especialmente al concepto de verosimilitud desarrollado por el autor como eje vertebral sobre el que se orientará la investigación que se basará fundamentalmente en *Poética* y *Política*. Al respecto se ha interpretado a la *Poética* de Aristóteles como una obra de crítica literaria con características inéditas para la época de su composición entre las que se destacan su gran autonomía de otras disciplinas con un criterio propio que adquiere su validez sólo en su propio campo específico. Esto implicaría que lo tratado en *Poética* no necesariamente presenta efectos directos en otros campos disciplinarios del que la política, para los fines de este trabajo, reviste el mayor interés.

En este sentido, trataré de argüir que no es posible interpretar la *Poética* de Aristóteles como una obra totalmente autónoma, con un criterio estético propio, que se emancipa de cualquier otra esfera de competencia, sino que, por el contrario, lo que sucede en la estética aristotélica desarrollada en esta obra tiene fuertes repercusiones en la esfera política. Aquí el concepto de verosimilitud servirá de instrumento para lograr elucidar la estrecha relación existente entre ambos ámbitos.

En *Poética* hay un matiz de tono descriptivo del funcionamiento de la poesía en general más que una prescripción dada por la búsqueda de un paradigma. Aquí hay una mirada taxonómica donde se señala que el *érgon* de la poesía es provocar cierto tipo de placer por medio de una actividad discursiva. Para Aristóteles una tragedia bien realizada es aquella que, a través de la contemplación del espectáculo, el espectador padece temor y conmiseración y, en efecto, aquella le provoca una *katársis* poética que le permite purificar de su alma los afectos que en ella se mueven, moderando el desenfreno de algunas pasiones y provocando algunas conductas deseables.

Las consecuencias que rápidamente podrían extraerse de estas premisas es que, al producirse estos cambios en el alma del espectador (ciudadano de la *pólis*) y, con ello, alentar determinadas conductas en el mismo por medio de la contemplación poética, habría una importante función de la poesía en general en la constitución política de la comunidad. Sin embargo, ante una ausencia de una explícita referencia a las consecuencias políticas de la poesía en *Poética*, es plausible cuestionar si hay o no -

y en qué sentido- una total o relativa autonomía del ámbito poético del político.

Para Aristóteles la *mimesis*¹, a modo de réplica, copia exacta o de una representación lo más cercana posible a los hechos reales, no causa los fines deseados de una buena tragedia (esto es: provocar temor y conmiseración y con ello la *katársis*), sino que éstos sólo son alcanzables por medio de la representación de hechos verosímiles². Pues, la tragedia no trata sobre hechos reales sino posibles (*Poét.* 1451a). Como señala Suñol (2012: 117), las consideraciones aristotélicas ponen de manifiesto una cierta emancipación de la poesía de las exigencias de la verdad. De este modo, el principio rector de los relatos de la poesía no será la verdad (entendida en un sentido lato), sino la verosimilitud. Para Aristóteles la representación de estas suposiciones comunes (*éndoxon*), por medio de los hechos verosímiles, es la que permitirá provocar temor y conmiseración en el auditorio. Por lo tanto, la *mimesis* poética no consiste en una copia de las acciones de los hombre, sino una representación, una ficción³, que se resignifica en la puesta en escena en un contexto dado. En este sentido, no hay mérito artístico en adecuarse lo más posible a la realidad. En todo caso, eso sería un mérito epistemológico. Por el contrario, lo semejante, una representación que se adecua perfectamente a la realidad, hace que las tragedias fracasen, es decir que no logren producir temor y conmiseración en los espectadores. Como se afirma en *Ret.* 1392.8 la realidad es un peldaño donde el hombre debe apoyarse. Es decir, que la realidad es tan sólo un lugar de partida, una materia con la cual excusarse para la construcción de las tramas. A su vez, el desarrollo de la trama debe darse de modo contrario a lo que se espera (*paradóxon*). En este sentido, podría pensarse que con este movimiento paradójico se intenta mover el ánimo de los espectadores, desorientar un camino que se conduce sobre lo *éndoxon* de modo de, si se me permite el término moderno, desalienar al sujeto para propiciarle algún tipo de reflexión que contribuya a la *katársis*.

-
- 1 Sin adentrarme en un desarrollo conceptual de la misma, lo que excede los límites de este trabajo, es válido señalar la interpretación del término que realiza Sinnott (2011), resaltando que el mismo debería traducirse por “ficción” y no tanto por “imitación” o “representación” ya que se alejan del sentido original que Aristóteles le daba a la *mimesis* en tanto no se trata de una copia, sino de un reformulación intelectual de la realidad que no se corresponde fácticamente con ella.
 - 2 En este contexto la función de una producción artística está claramente vinculada a objetivos políticos del *status quo*. En este sentido, Aristóteles está pensando en una poesía que pueda mover los espíritus de los espectadores hacia destinos reflexivos o a lo que en términos de Golden (1976) podría denominarse una “clarificación intelectual”.
 - 3 En efecto, este es el término que Sinnott (2011) considera más apropiado para la traducción de *mimesis*, acercándose más al significado original (sin embargo elige la traducción canónica para no provocar problemas adicionales al lector).

Por otro lado, hay en el pensamiento del Estagirita una mediación crítica entre la poesía y el receptor. Esto es, no se da una impresión en el alma de los hombres que la reciben del contenido literal de la poesía. Es por eso que se hace necesario que opere el criterio de verosimilitud que encuentra a un receptor activo que logra discernir y comprender el significado subyacente de los hechos verosímiles que son representados en la poesía. En este sentido, para Aristóteles, lo verosímil es un acercamiento espontáneo a la verdad y no algo que deba condenarse. De este modo, la tragedia no sería apta para mostrar que la acción buena es premiada y la acción mala castigada, o lo contrario, por medio de sus perversiones, es decir, un medio de enseñanza o corrupción moral explícita y directa con una pregnancia que macula de modo permanente el alma de los hombres.

A su vez, Aristóteles señala en *Poét.1460a30* que Homero ha enseñado a los demás poetas a decir cosas falsas como se debe. Aquí hay un acento positivo puesto en el modo y el estilo de la composición poética. De modo que, el mito, sin importar su verdad o falsedad, adquiere el genuino sentido en base al *cómo* se desarrolla. Pero para Aristóteles este tipo de belleza estética, apoyada sobre el modo, contribuye a los fines poéticos sin que sea relevante un criterio de verdad, en cualquier sentido que sea; más aun, no se debe buscar la verdad del relato, pues eso no produciría los efectos buscados de la poesía.

Por otra parte, en *Poética 1469 b25* la representación de cosas imposibles (y con ello puede decirse en cierto sentido inverosímiles) es presentada por Aristóteles como un error, pero que sin embargo, debe aceptarse como algo válido si es que alcanza el fin del arte poético. Incluso, se afirma en *Poét.1460b2* que debe preferirse lo imposible verosímil a lo posible increíble. Esto marca otra distancia con respecto a lo real ya que lo que ha ocurrido es posible pero no necesariamente creíble. En este sentido lo verosímil está más cercano a aquello que la gente cree como posible y no tanto a lo realmente posible en tanto tal. Sin embargo, en este punto, junto con lo que he señalado con anterioridad, puede observarse una semejanza con el pragmatismo platónico que admite mentiras en los relatos poéticos si es necesario para alcanzar el fin de la *pólis* y la permisión de un error de composición –algo que utilizando el mero criterio estético no sería aceptable- en vistas de la consecución de los fines de la poesía. Por tanto, los criterios de verdad y verosimilitud, si bien son ejes fundamentales del *érgon* poético, adquieren un carácter flexible y relativo que convergen con un fin último, y, por otro lado, se muestra que en *Poética* el criterio estético no es un principio rector autónomo ya que interactúa con otros criterios ligados a su *érgon*.

Como he señalado antes, la falta de una explícita mención a las consecuencias políticas de la *Poética*, permitiría en principio, pensar una estética con reglas propias que no involucran a otras esferas de competencia y de este modo dudar acerca de que

Aristóteles le atribuya a la poesía en general una función política y muchas de las consecuencias que de ello se podrían seguir. Entonces, cabe indagar si la estética aristotélica puede estar cerrada sobre sí misma sin provocar o recibir influencias políticas. Golden (1976: 438) ha señalado que se debe rechazar la interpretación moral de la *katársis* en *Poética* en tanto no hay una sola mención en toda la obra al respecto.⁴ Ahora bien, en rigor, el problema no radica en si la poesía tiene efectos directos sobre la vida política de los receptores de la misma, lo cual no sería muy fácil de argumentar en favor de dicha tesis, sino si para Aristóteles, y más precisamente *Poética*, los tiene.

En primer lugar, en *EN VII, 1154 b11-15* 43 se muestra cómo los hombres de naturaleza melancólica son más proclives a la intemperancia. De modo que, una curación, o purificación de los hombres de naturaleza melancólica, podría ser llevada a cabo por la *katársis*⁵ poética y, de este modo, se podría facilitar la vida ética de los

4 Una de las respuestas que se han dado a este llamativo silencio en *Poética* son las transformaciones políticas y sociales que se dan en el transcurso del siglo IV a.C. y la trascendencia del teatro a un rito y culto de carácter panhelénico. En este sentido Aristóteles habría compuesto una crítica literaria que tuviera alcance teórico allende las murallas de su propia *pólis*. Por lo tanto, un desarrollo teórico en torno a la dimensión ético-política de las artes miméticas no aparece en *Poética*, pero sí se considera insoslayable en *Política* en tanto teorización de uno de los ámbitos fundamentales para la constitución un estado ideal como lo es la educación por medio de las artes. Véase Sinnott (2011) y Suñol (2012), quien señala que en estas interpretaciones estos efectos se corresponderían a un proceso de despolitización de la tragedia y una filiación aristotélica al expansionismo macedónico. De este modo Aristóteles habría considerado a la *Poética* desde una perspectiva apolítica. Ahora bien, aunque esta expansión panhelénica del teatro puede quedar expresada claramente por medio de la representación de la tragedia en la cerámica (Dukelsky 2013) no hay razón para afirmar la apoliticidad como producto de una intención cosmopolitizadora de la *Poética* puesto que, como mostraré más adelante, hay varios elementos (más o menos explícitos) que marcan una directa contigüidad entre poesía y política dentro de la obra. Otra solución al problema de la falta de una teorización de la dimensión social en la *Poética* es un supuesto rechazo y a su vez respuesta al moralismo platónico censor de *República*. Sin embargo, se puede observar claramente cómo en *Política* realiza varias censuras con respecto al arte y afirma de modo expreso el carácter moralizador de las artes miméticas (Suñol 2013).

5 Golden (1976) ha intentado clarificar el concepto de *katársis* en Aristóteles señalando que un error metodológico común entre los académicos ha sido interpretar dicho concepto en *Poética* a la luz de su presencia en *Política* y viceversa (justificación externa). De este modo, afirma el autor, no ven que la presencia del concepto de *katársis* en cada texto corresponde a contextos completamente diferentes y por lo tanto su significado también es muy diferente. Ahora bien, Golden, luego intenta clarificar el concepto de *katársis* en Aristóteles a la luz de dicho concepto en algunos diálogos platónicos, lo que creo, utilizando su misma lógica, constituiría un error metodológico más grave. Con todo, en lo que respecta a este trabajo, considero un acercamiento lúcido al esclarecimiento de los conceptos que intervienen en el mismo comprenderlos a la luz de otros textos u otros autores tomando, de todos modos, los recaudos hermenéuticos pertinentes.

hombres por lo cual el impacto de la poesía sobre la conducta de los sujetos queda expresado. Golden (1976: 437-42) ha denominado a esta visión sobre la *katársis* (que él considera limitada y niega sus efectos políticos) la “interpretación médica”. De modo que una poesía que se toma como un remedio para las afecciones de los hombres parece tener consecuencias inmediatas en la vida ético-política de los receptores. Es decir, si bien la *katársis* tiene un sentido más curativo/terapéutico que ético, no es posible establecer que se trate de una consecuencia momentánea, sino más bien una impresión en el *éthos* del espectador con una orientación más o menos duradera.

En segundo lugar, el sentido ético que Aristóteles le atribuye a la épica en *Poét. 1459b15* (más específicamente la *Odisea*) puede entenderse en el sentido de éticamente formativo, ya que en la misma se presentan hechos donde las acciones buenas son recompensadas y las malas castigadas. Si bien he señalado anteriormente la distancia que toma la poesía trágica al respecto según Aristóteles, no puede negarse el carácter ético de la poesía (al menos en su modo épico) que reconoce el Estagirita. También en *Pol. 1340a36*, además de censurar a otros artistas por motivos pedagógicos, se menciona a Polignoto como quien es recomendable para los jóvenes. A su vez, en *Poét. 1453a* se resalta la *filantropía* (sentimiento humanitario) como un resultado de una buena composición trágica. De modo que, no parece fácil negar que suscitar en los espectadores una afección del alma de tal índole tenga consecuencias directas en el *éthos* de los sujetos de la comunidad.

En tercer lugar, en Aristóteles la poesía ayuda a refrenar las pasiones al verlas representadas. Es decir, la *katársis* acerca al término medio, refrena los excesos de las *Tópicos* pasiones. Por caso, un espectador no se acostaría con su madre al ver la representación de *Edipo Rey*, pues con ello se purgaría y quedaría libre de esa afección impropia del alma. Este uso de la *katársis* como liberación también está atestiguada en el *Fedón* de Platón donde se utiliza el verbo *katháiro* para relatar que el alma se libera del cuerpo. Además, en Aristóteles la *katársis* opera sobre el temor y la conmiseración, pues el espectador siente temor de que los hechos representados le ocurran a él y a su vez siente compasión de que le suceda al prójimo. Es por ello que en la descripción de los caracteres en el libro XIII de *Poética* se establece que las acciones que cometen los personajes deben ser semejantes al espectador, ya que con ello se hace posible una identificación y asimilación (*homóisis*) por parte del receptor lo que contribuye a la verosimilitud y, de este modo, se logra alcanzar el fin buscado y, además, por otra parte, en el libro VII de *Retórica* se afirma cómo la compasión se produce por hombres semejantes a nosotros. Por lo tanto, resulta difícil hablar de una *katársis* poética, que produce todos estos efectos sobre el público, en un terreno amoral.

Por último, la importancia pedagógica de la *mímesis* queda claramente expresada en *Pol. 1339a29* y *1340a5* donde Aristóteles afirma que la música infunde ciertas cualidades al carácter, acostumbrándolo a poder recrearse rectamente y

además en 1339b10 se cuestiona si la música debe incluirse o no en la educación, concluyendo por último en 1340b15 que resulta evidente que la música puede imprimir una cierta cualidad en el carácter del alma. En primera instancia se presenta el problema de a qué llama música Aristóteles en *Política* y si es algo muy diferente de la poesía en general⁶. Además *Política*, con respecto al arte, a diferencia de la taxonomía descriptiva de *Poética*, se presenta como una obra más prescriptiva. Pues, en ella se establecen normas, condicionamientos y censuras en lo que respecta al arte. Esto contribuye a pensar que de ninguna manera puede pensarse en una teoría estética de Aristóteles como una poética independientemente de la esfera política, sino que en realidad el Filósofo está dividiendo las partes del conjunto del saber para un análisis teórico más específico que pueda quedar expresado mediante sus propias normas.

En suma, si bien el fin de la poesía es generar cierto tipo de placer y no hay una subsunción de la estética a la utilidad y pragmatismo político, no es aceptable una escisión total de la misma de la esfera política. Es decir que aunque, como se menciona en *Poét.1460b15*, no es la misma corrección en la política y en la poética, pues cada campo tiene sus verdades y exactitudes propias sin que por ello constituyan campos autónomos, puede de todos modos establecerse una relación más o menos directa de los efectos de la *katársis* con la ética (y con ella la política). Con ello no se produce una pregnancia directa del contenido de la poesía al espectador, sino una relación mediada donde éste toma un rol predominantemente activo. Pues, si bien la estética tiene sus propias reglas se encuentra y desarrolla en un plano que la incluye: la *pólis*. De modo que la representación poética- aunque no haya una explícita alusión en la *Poética* como sí la hay en la *Política* con respecto a la música- tendrá sin duda consecuencias en otros ámbitos allende la poética.

En la *Poética* de Aristóteles la relación entre la estética y la política presenta el problema de una ausencia total de referencias explícitas a los efectos políticos de la poesía. Con ello se abriría la posibilidad de pensar una estética con una gran autonomía propia de las demás esferas de competencia donde lo que sucede en dicho campo no necesariamente repercute en el ámbito político. Sin embargo, el criterio de verosimilitud se muestra funcional a los fines de la poesía y debe adaptarse como un instrumento para la consecución de los mismos, de modo que el criterio no es puramente estético. Por otro lado, estos fines provocan modificaciones o moderaciones en el alma del espectador que es un ciudadano de la *pólis* o habitante de la comunidad, con lo cual esos cambios espirituales inevitablemente rebotan en la

6 Tampoco es muy clara la distinción que se hace en *Poética* sobre la épica y la poesía trágica ya que por momentos se presentan como si fuesen cosas separadas y por otros no hay alusión a sus diferencias ni si las cosas que se afirmaron con respecto a la tragedia valen o no para la épica.

esfera política. Además, se ve en *Política* la función claramente política que Aristóteles le atribuye a la poesía en general e incluso aparece la censura u supresión de algunas modalidades artísticas por ser nocivas para la comunidad.

El teatro griego antiguo difiere mucho del teatro moderno. Allí el público no iba al teatro sólo a recrearse o divertirse, aunque también en efecto lo hacía con mucho ahínco. El teatro griego es, sobre todo, un espacio de culto y propicio para la reflexión en un contexto democrático en donde se vuelcan sobre la escena un montón de problemas y cuestiones que atañen a la comunidad y son objeto de discusión ética y política en el marco del goce estético. (Platón era bien consciente de ello y para él la *parresía* lejos de ser algo beneficioso era algo sumamente peligroso que si no era supervisada y regulada por el Estado podría tener efectos nefastos para la *pólis*). Sería, al menos, muy llamativo que Aristóteles no hubiera pensado a la poesía en su marco inevitablemente político. En este sentido, el estridente silencio de *Poética* sobre una alusión explícita a los efectos políticos de la poesía también se hace presente sobre una negación de los mismos.

Bibliografía

- CASTORIADIS, C. (2006), *Lo que hace a Grecia*. FCE. Bs. As. Cap. IV.
- GOLDEN, L. (1976), "The Clarification Theory of 'Katharsis', *Hermes*, Vol. 104, No. 4, pp. 437-452.
- DUKELSKY, C. (2013), "Del drama familiar a la cerámica: Orestes y las Erinias", *El oïkos violentado*, eFFL, Bs. As.
- GARCÍA VALDÉS, M. (2007), Aristóteles, *Política*. Trad., introducción y notas. Gredos. Madrid.
- JAEGER, W., (1967), *Paideia: los ideales de la cultura griega*. FCE. México. Cap. III.
- LESKY, A. (2001), *La tragedia griega*. El Acanilado. Barcelona.
- LOSEAU, M. (1992), "¿Platón enemigo del arte?". *Minerva* 6. Valladolid.
- SINNOTT, E. (2007), Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Trad., introducción y notas. Colihue. Bs. As.
- SINNOTT, E. (2011), Aristóteles, *Poética*. Trad., introducción y notas. Colihue. Bs. As.
- SUÑOL, V., (2012), *Más allá del Arte: Mímesis en Aristóteles*. Edulp, UNLP Cap. I y II.

Pablo Rojas Olmedo

Una moral de la piedad y la justicia. La forma de la vida política activa en el *De República* de Cicerón

Universidad Nacional de Rosario

*

El *De Republica*¹ de Cicerón es un texto fragmentario. A excepción del *liber sex Somnium Scipionis*, el texto, se mantuvo perdido durante la edad media. Fue en el siglo V, en el monasterio de Bobbio, que el manuscrito fue borrado y fueron sobreescritos los Comentarios a los Salmos de Agustín de Hipona.² Su reconstrucción fue posible a partir de las referencias de autores posteriores, sumado a la aparición del palimpsesto en la biblioteca vaticana en 1819 donde se encontró bastante de los libros del primero al tercero.³ Principalmente es un tratado acerca de *de optimo statu civitatis et de optimo cive*, por lo que puede afirmarse que su contenido es primariamente de teoría política.⁴ No obstante, presenta argumentos de diversas índoles. Si bien fue compuesto entre el 54 y 51 a.C., el diálogo finge haber tenido lugar en el año 129 a.C. en la finca de Escipión, quien había invitado a ocho amigos suyos, políticos y de relevancia.⁵ Estos dos

241

-
- 1 La edición latina de apoyo es M. Tullius CICERO, *Librorum de Re Publica Sex*, edición de C. F. W. Mueller, Teubner, Leipzig, 1889. Las traducciones presentes son del autor del trabajo. No obstante, existen ediciones en español, entre las cuales cabe remarcar Marco Tulio CICERON, *Obras políticas*, Gredos, España, 2009.
 - 2 Mark MORFORD, *The Roman Philosophers*, Routledge, Nueva York, 2002, p. 66.
 - 3 Melissa LANE, "Ancient Political Philosophy", en Edward N. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edición otoño 2011. Adolfo LEVI, *Filosofía Romana*, Eudeba, BsAs, 1969, pp. 73 ss.
 - 4 Álvaro D'ORS, "Introducción" en Marco Tulio CICERON, *Obras políticas*, Gredos, España, 2009, pp. 15 ss. El uso de la palabra "política" presenta cierta complejidad, quizás falsea ya el genuino pensamiento romano, y también el de Cicerón, precisamente porque "política" es un término griego, que presupone la *polis*, en tanto que la realidad de la "ciudad" de Roma (*ciuitas*) es cosa muy distinta, incluso del todo contraria, ya que la *ciuitas* romana no es lo primero de donde se deduce la condición de los que a ella pertenecen, sino, al revés, secundaria, pues es el conjunto de las personas (*ciues*) que componen el "pueblo" (*populus*): la ciudad presupone el pueblo, conjunto de personas con un *nomen Romanum*. Cicerón trata precisamente de esa base humana personal, el pueblo, y concretamente de la gestión de lo que afecta a ese conjunto humano: la *res publica*, y no directamente de la *ciuitas*.
 - 5 El grupo de interlocutores estaba compuesto por ocho personas de distinta dignidad. El señor de la casa, Escipión, tenía unos 56 años, y Lelio 61: son los dos protagonistas del diálogo; luego, están cuatro juristas: Quinto Mucio Escévola y Minio Manilio, que es el más joven de los dos. Tuberón,

periodos, el de su publicación y el dramático, tienen en común la crisis institucional de la república. La que sucede en el diálogo es causada por la reforma agraria de Tiberio Graco,⁶ quien propuso una ley de redistribución del *ager publicus* entre los ciudadanos más pobre, que el Senado tomó como una amenaza al orden civil Romano. Por lo que el *background* de crisis y decadencia ocupará un papel de importancia mayúscula, puesto que el proyecto fundamental de Cicerón es encontrar postulados para restaurar la república a su forma original.

En el transcurso del texto, se dan dos líneas amplísimas en la cual se pudiera dividir la temática. En un primer modo, la argumentación será ocupada sobre un tema de ciencia natural (I 13 ss.), un fenómeno sucedido dónde aparecen dos soles, se estipularán diversas conjeturas astrológicas, con una fuerte presencia de argumentos platónicos, pero luego se cambiará el sentido. El segundo es el estrictamente político, Lelio, uno de los interlocutores, propone (I 20) que se aproveche el tiempo de esa vacación de la *feria Latinae* para tratar de un tema tan importante como el del *optimus status civitatis*, es decir, la mejor forma de gobierno, desde aquí se mantiene un extenso desarrollo con el objetivo de definir la naturaleza de la *res publica*, el mejor modo de gobierno que terminará en la postulación de la constitución mixta y la forma de rescatarla de la decadencia. En este contexto, el proyecto será, entonces, 1) mostrar como la mejor forma de vida es la vida política activa, consolidada por una moral de la *pietas* con vistas a la *iustitia*, y 2) como esta moral no representa, sino, otra cara del *ius*.

242

**

La misión del político en el *De república* se encuentra, al menos, en dos momentos. El primero ubicado en el prefacio del libro I en el que se inicia una

como poco más de 30 años, el que iba a ser también jurista insigne, Rutilio; entre estas dos parejas de juristas, el que había sido cónsul el año 136, Furio Filo; finalmente, con menor relevancia, Mummio y Cayo Fannio, cuya identificación, la de este último, resulta problemática. Aparte de los dos protagonistas, intervienen también, alguna vez, en el diálogo, con mayor o menor extensión, los otros asistentes, sobre todo Furio Filo, al que se le encarga la defensa de la tesis de que la injusticia es necesaria para el éxito en la vida; sólo Rutilio y Fannio, al menos en lo que se ha conservado del diálogo, permanecen en silencio. Escévola y Fannio eran yernos de Lelio, Tuberón, sobrino de Escipión.

6 Vid. Luca FEZZI, "In margine alla legislazione frumentaria di età repubblicana", *Cahiers du Centre Gustave Glotz* 12 (2001): 91-100; "Grain Laws: An alternative to land distribution? Of Caesar's Policies (64-44 BC)", en A. KEAVENEY-L. EARNSHAW-BROWN (eds.), *The Italians on the Land. Changing perspectives on Republican Italy. Then and now*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge, 2009, pp. 47-69.

polémica en contra de la forma de vida contemplativa o de la voluntad ociosa (*voluptas otiumque*) acusando principalmente a los filósofos epicúreos. La forma del diálogo agiliza la polémica, puesto que consigue polarizar las opiniones rápidamente. Cicerón comienza exponiendo acerca de la superioridad de la actividad política sobre la meramente teórica, dirigiéndose, posiblemente a su hermano Quinto. Su argumento refiere a la riqueza de los discursos filosóficos, que conteniendo *manantiales riquísimos de virtud y de ciencia*, aportaron más utilidad al deleite del *otium* que al *negotium* humano.⁷ Esta posición se va a mantener como eje de toda la obra, puesto que justifica el método adoptado, y en ella consiste, además, la originalidad con respecto del modelo platónico.⁸ Cicerón empieza por establecer de manera axiomática el siguiente razonamiento: si el hombre existe para servir a los demás y perfeccionarse en la práctica de la virtud, y esta virtud, en su forma más lograda, no es otra que la defensa de la república. Entonces, la defensa de la república es la virtud más alta. De este modo el *otium*, esa forma intelectual de percibir la política desde lo contemplativo, carecería de dignidad sin la práctica debida. Así, la *voluptas otiumque* tiene como contrapartida “la virtud de la fortaleza” que es expuesta en *De Rep. I 1-4*, dónde se explica que el género humano tiene por naturaleza tanto el instinto de fortaleza, pero también la apetencia por defender el bien común.⁹ Por lo tanto, esta virtud de la fortaleza consiste enteramente en la práctica, y ésta no es otra que el gobierno de la ciudad y su realización efectiva, no solamente de palabra sino la realización de *todas aquellas cosas que se predicán en la intimidad*.

El segundo argumento se encuentra en el *liber VI*, dentro del *Somnium Scipionis*, donde se muestra por medio de un sueño a Escipión que los premios de esta vida política no son terrenales sino que se gozan en la bienaventuranza de la eternidad y es para todos aquellos que hayan conservado la patria, puesto que el trabajo de guardar por la felicidad de las agrupaciones de los hombres, la ciudad, es un oficio de carácter divino.¹⁰ La prescripción que se hace para poder alcanzar el premio, y con esto la

7 CICERÓN, *DeRep.* 1 e – Lactancio, *Institutionis divinae* XIII 2.

8 Para esta crítica a la filosofía, Cicerón recurre a asociarla con el egoísmo de los epicúreos, proponiendo a éstos como antagonistas del ideal patriótico, de que vale la pena sacrificarse por la comunidad y morir por la patria.

9 *DeRep.* I al final. *Unum hoc definitio, tantam esse necessitatem virtutis generi hominum a natura tantumque amorem ad communem salutem defendendam datum, ut ea vis omnia blandimenta voluptatis otique vicerit.*

10 *DeRep.* VI 13.13 'Sed quo sis, Africane, alacrior ad tutandam rem publicam, sic habeto, omnibus, qui patriam conservaverint, adiuverint, auxerint, certum esse in caelo definitum locum, ubi beati aevo sempiterno fruuntur; nihil est enim illi principi deo, qui omnem mundum regit, quod quidem in terris fiat, acceptius quam concilia coetusque hominum iure sociati, quae 'civitates' appellantur; harum

liberación del alma de la cárcel del cuerpo, es vivir *iustitiam cole et pietatem*, es decir, vivir manteniendo la justicia y la piedad; sin embargo, esto no sólo en el ámbito de la familia, sino y principalmente respecto a la patria.¹¹

El ámbito que se va a exponer como el necesario para el resurgimiento de la república es el de la *mos* o el comportamiento ético. Resulta muy revelador el *liber V*, al que se puede considerar como la síntesis de toda la obra, puesto que en esta sección se hallan las recomendaciones para llevar una vida virtuosa.¹² De este modo, la cita que se establece como eje temático es la de los *Anales* de *Enio: Moribus antiquis res stant Romana uirisque*.¹³ La prescripción ciceroniana, en consecuencia, indica que la república Romana debe fundarse en la moralidad tradicional de sus hombres, en la moral de los antiguos.

Cicerón ve en este argumento la razón de la supervivencia de la república. Desde tiempos inmemoriales, la moralidad patria disponía de tan valiosos hombres y eran tan excelentes que conservaban la moral antigua y la tradición de los antepasados. Por el contrario, en el tiempo histórico en que se ubica el diálogo, ni siquiera se cuidó de *conservar su forma, al menos, ni su contorno*, se preocuparon más en los propios intereses que en el interés común. Lo que desapareció, cuando la vieja *mos* romana fue abandonada, es la interpretación del derecho, que no se ejercía sobre la base de la disputa sino sobre la declaración de la justicia por parte del *rex*:

<Manilo?> ... <nada era tan> propio de un rey como la declaración de justicia (*aequitatis*), en la que se interpretaba el derecho (*in qua iuris erat interpretatio*), pues los particulares solían pedir de los reyes que se declarara el derecho privado (*ius privati*), y por ello se ponían límites a los campos de cultivo, (...) y ninguna ocupación de administración privada apartaba a los reyes del gobierno público (*a populorum rebus abduceret*). Y no existía nadie para dirimir controversias como árbitro, sino que todos confiaban en la interpretación del derecho de los

rectores et conservatores hinc profecti huc revertuntur.

- 11 Kathryn TEMPEST "An ethos of sincerity: Echoes of the *De Republica* in Cicero's *Pro Marcello*", *Greece and Rome* 60 (2013): 262-280. Sobre la estructura del sueño y sus consecuencias respecto de la virtud, es muy interesante John STEVENS, "The Imagery of Cicero's *Somnium Scipionis*", en C. DEROUX (ed.), *Studies in Latin Literature and Roman History*, Peeters, Louvain, 2006, pp. 155-165..
- 12 María Isabel LORCA, "La concepción ciceroniana de la República. Ley y virtud, planteamiento filosófico-jurídico y perspectiva actual sobre su vigencia", *Anuario Filosófico*, 34, 2001, pp. 565-579
- 13 La república Romana se funda en la moralidad de sus hombres.

reyes.¹⁴

De esta forma, y por extensión, la obligación de la *interpretatio* recae directamente sobre el *rector rerum publicarum*. Incluso, en la descripción del gobernante ideal está implícito la *ius cognitio* y una buena ejecución de la *lex*. Para este fin, Cicerón, se sirve de un cuerpo de analogías para delimitar la tarea. Estas son relevantes porque apelan a la efectividad del conocimiento del oficio. Así como el capataz del campo conoce la naturaleza del terreno, el administrador (*dispensator*) sabe de letras, los dos se sirven de la ciencia propia de sus oficios para cumplirlos correctamente. Así, el gobernante ideal (*rector*) se dedicaría a conocer el derecho y las leyes (*iuri et legibus cognoscendis*), indagando a fondo su fuente, pero sin enredarse en las especulaciones teóricas, puesto que su tarea principal es la administración de la república (*dispensare rem publicam*) y, en cierto modo, llevarla como un capataz. Aquí se hace ver una, sino la, característica que asume mayor importancia para el oficio del gobernante, el ser experto en el derecho fundamental (*is summi iuris peritissimus*), y este conocimiento es el requisito por el cual se puede llegar a ser justo (*iustus*), y es no ignorar el derecho civil (*civilis non inperitus*). De esta forma, se otorga una última analogía, del mismo modo que el timonel conoce los astros, y el médico la física: uno y otro usan de esas ciencias para su profesión, pero sin impedimento para cumplir su trabajo.¹⁵ El *rector* ideal debe reconocer como necesario un profundo conocimiento del *ius* y de la *lex* para poder ser el *dispensator* de la república. La única forma de ser *iustus*, por lo tanto, es respetando el *ius civilis*.

En este momento, así como lo indica Schiavone,¹⁶ se nos presentan dos paradigmas que se distinguen entre sí, decir con esto, que aunque su fuente sea común, estos se terminaron desarrollando en direcciones distintas. El primero es el del

245

14 *DeRep.* V 2.3 (Manilius?) '<nihil esse tam> regale quam explanationem aequitatis, in qua iuris erat interpretatio, quod ius privati petere solebant a regibus, ob easque causas agri arvi et arbusti et pascui lati atque uberes definiebantur; qui essent regii [qui] colerenturque sine regum opera et labore, ut eos nulla privati negotii cura a populorum rebus abduceret. nec vero quisquam privatus erat disceptator aut arbiter litis, sed omnia conficiebantur iudiciis regis.

15 *DeRep.* V 3.5 (Scipio) 'ergo, ut vilicus naturam agri novit, dispensator litteras scit, uterque autem se a scientiae delectatione ad efficiendi utilitatem refert, sic noster hic rector studuerit sane iuri et legibus cognoscendis, fontis quidem earum utique perspexerit, sed se responsitando et lectitando et scriptitando ne impediatur, ut quasi dispensare rem publicam et in ea quodam modo vilicare possit, is summi iuris peritissimus, sine quo iustus esse nemo potest, civilis non inperitus, sed ita ut astrorum gubernator, physicorum medicus; uterque enim illis ad artem suam utitur, sed se a suo munere non impedit. illud autem videbit hic vir'.

16 Aldo SCHIAVONE. *Ius, la invención del derecho en Occidente*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2012, pp. 342.

ius y, el segundo el de la *lex*. La *lex* se vincula y se enfrenta a la idea sustantiva de justicia, consignada a una reflexión ética cercana a la política y a una “experiencia pública” del disciplinamiento social, puede que sin especialización jurídica. El paradigma del *ius* se dirige al resultado donde el cumplimiento del formalismo en donde la legalidad está sustraída del poder político pero constituida como una *ciencia fuerte y potente*. De este modo, el ámbito de la justicia, es también el ámbito de la moral, una ley moral superior y compartida, que de todas formas siempre puede ser discutida; y la legalidad, o el derecho como una formalidad superior que constituye el orden específicamente construido.

Por lo tanto, acudiendo al apoyo de los anteriores argumentos, el gobernante es el que debe asegurar una justa efectividad del derecho para el buen ordenamiento de la comunidad, teniendo como su principal objetivo el estar dirigido hacia la obtención del mayor bien, la *vita beata*, la vida feliz. Así se puede prescribir cuál es la obligación política del dirigente de la república:

En efecto, como compete la ruta segura al timonel, la salud al médico, la victoria al general, así [le atañe] la vida feliz de los ciudadanos a este moderador de la república, para que esté segura de recursos, abunde en bienes, tenga gran gloria y viva honestamente; quisiera que él fuera el artífice de este principal [y] noble servicio entre los hombres.¹⁷

246

El orden de la ciudad, el estar bien constituida para el buen vivir (*nec bene vivi sine bona re publica*), es, una de las tareas fundamentales del *rector* y la estrategia es construir el respeto hacia las formas sociales y fomentarlas con la educación. Para que, de esta manera, el pudor y el honor, no menos que el temor, hagan apartar a los ciudadanos de los delitos. La contrapartida de esta actitud es el afrontar al disidente ante el sentimiento de vergüenza, esto se refiere a la pérdida de la reputación.¹⁸ De esta forma, el ordenamiento de la vida del ciudadano se conforma, al menos en dos grupos de precisiones, el primero vinculado con la moral y la legitimidad, el segundo con el

17 *DeRep.* V 6.8 – Ap. VIII 4: 'Vt enim gubernatori cursus secundus, medico salus, imperatori victoria, sic huic moderatori rei publicae beata civium vita proposita est, ut opibus firma, copiis locuples, gloria ampla, virtute honesta sit. huius enim operis maximi inter homines atque optimi illum esse perfectorem volo.'

18 *DeRep.* V 4.6 (Scipio.?) '<civi>tatibus, in quibus expetunt laudem optumi et decus, ignominiam fugiunt ae dedecus. nec vero tam metu poenaque terrentur, quae est constituta legibus, quam verecundia, quam natura homini dedit quasi quendam vituperationis non iniustae timorem. hanc ille rector rerum publicarum auxit opinionibus, perfecitque institutis et disciplinis, ut pudor civis non minus a delictis arceret quam metus. atque haec quidem ad laudem pertinent, quae diei latius uberiusque potuerunt.'

religioso. Es decir, que en el núcleo del ordenamiento social, tanto el 1) el matrimonio conforme al derecho, para legitimidad de los hijos, en un claro intento de legitimación de la propiedad, como 2) el respeto por los lugares religiosos, como lugar común de convivencia, son las formas indispensables.¹⁹

Es conveniente hacer notar la aparición de elemento religioso,²⁰ y este es de relevancia porque en el núcleo de la definición de la asociación primaria, para Cicerón da lugar a un espacio común dentro de lo que es llamado el *ius consensu*. La unión entre los hombres está dada por causa de un derecho común.²¹ Primero decidieron asentarse en un lugar determinado, construir sus casas, y esta reunión de casas fue nombrada *ciudad –urbem-, dejando espacio para templos y otros lugares de uso común.*²²

En este punto es necesario hacer un recuento de los argumentos tratados para estipular algún tipo de conclusión, desde ya insuficiente. 1) Ante la crisis de la república, Cicerón recomendando la vida política activa bajo la virtud de la fortaleza, que consiste en mantener el bien común. 2) Este se protege por medio de una moral de la piedad y la justicia, como una práctica de todos los ciudadanos pero principalmente del *rector rerum publicarum* en un adecuado ejercicio de la ley habiendo tenido un

247

-
- 19 *DeRep.* V 5.7. *Ad vitam autem usumque vivendi ea discripta ratio est iustis nuptiis, legitimis liberis, sanctis Penatium deorum Larumque familiarium sedibus, ut omnes et communibus commodis et suis uterentur, nec bene vivi sine bona re publica posset, nec esse quicquam civitate bene constituta beatius. quocirca permirum mihi videri solet, quae sit tanta doc'.*
- 20 Claudia Moatti diferencia tres niveles distintos de asociaciones de hombres en el DR (*populus, civitas*, república), pero no como instancias independientes, sino como parte de un mismo tejido en dónde las formas del derecho van siendo ampliadas. Cf. Claudia MOATTI, "Legitimidad política y construcción del estado en *De republica* y *De legibus* de Cicerón", en Miguel Ángel ROSSI (comp.) *Ecos del pensamiento político clásico*, Prometeo, Bs.As. 2007, p. 199.
- 21 *DeRep.* I 25.39. *Est igitur, inquit Africanus, res publica res populi, populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus. eius autem prima causa coeundi est non tam inbecillitas quam naturalis quaedam hominum quasi congregatio; non est enim singulare nec solivagum genus hoc, sed ita generatum ut ne in omnium quidem rerum affluen<tia>.*
- 22 *DeRep.* I 26.41. *Hi coetus igitur hac de qua eui causa instituti, sedem primum certo loco domiciliorum causa constituerunt; quam cum locis manueque saepsissent, eius modi coniunctionem tectorum oppidum vel urbem appellaverunt, delubris distinctam spatiisque communibus. omnis ergo populus, qui est talis coetus multitudinis qualem eui, omnis civitas, quae est constitutio populi, omnis res publica, quae ut dixi populi res est, consilio quodam regenda est, ut diuturna sit.*

profundo conocimiento del derecho. Ahora bien, es comprensible que en la segunda conclusión esté el *ius* como núcleo regulador. Pero también es de observar que en el orden de la ciudad, *en el disciplinamiento social*, la presencia de los ámbitos del *ius* en la moral y la religión en términos de legitimidad. De este modo, y siguiendo a Schiavone, el *ius* puede ser presentado como el *logos* de la república y el fundamento de su virtud. Un *logos* que no es sólo pensamiento, sino que, en tanto razón disciplinante, tiene sus ventajas en haberse encarnado como orden normativo y como una regla social (*ius aut gentium... aut civile*), pero también como fidelidad a los dioses y a los cultos.²³

En conclusión, desde esta lectura, el derecho, el *ius*, en sus múltiples manifestaciones – *ius civile, ius gentium, gentium, fides, aequitas, iustitia* - y en sus conexiones históricas con la religión –*religio, pietas*- es la trama de un mismo tejido, son la base de toda la construcción: la república no puede generar su identidad sin él, ese potente orden constitutivo. Y esto es claro, como se ha visto, en tanto que las formas que toman las especulaciones para restaurar la república no es más que la forma de la *mos*: una vida políticamente comprometida, pero como respeto fundamental del derecho que da origen a la comunidad republicana. Así, como ha escrito Moatti, la identidad de la república, pero principalmente la de sus hombres, *no es dada sino por la libertad y el derecho*.²⁴

248

Bibliografía

- Marco Tulio CICERON, *Librorum de Re Publica Sex*, edición de C. F. W. Mueller, Teubner, Leipzig, 1889.
- Marco Tulio CICERON, *Obras políticas*, Gredos, España, 2009.
- Luca FEZZI, “In margine alla legislazione frumentaria di età repubblicana”, *Cahiers du Centre Gustave Glotz* 12 (2001): 91-100.
- Luca FEZZI, “Grain Laws: An alternative to land distribution? Of Caesar's Policies (64-44 BC)”, en A. KEAVENEY-L. EARNSHAW-BROWN (eds.), *The Italians on the Land. Changing perspectives on Republican Italy. Then and now*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge, 2009, pp. 47-69.
- Melissa LANE, “Ancient Political Philosophy”, en Edward N. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edición otoño 2011.

23 A. SCHIAVONE. *Ius...* pp. 149-153.

24 C. MOATTI, *Legitimidad política...* p. 198.

Adolfo LEVI, *Filosofía Romana*, Eudeba, BsAs, 1969.

María Isabel LORCA, “La concepción ciceroniana de la República. Ley y virtud, planteamiento filosófico-jurídico y perspectiva actual sobre su vigencia”, *Anuario Filosófico* 34 (2001): 565-579.

Claudia MOATTI, “Legitimidad política y construcción del estado en *De republica* y *De legibus* de Cicerón”, en Miguel Ángel ROSSI (comp.) *Ecos del pensamiento político clásico*, Prometeo, Buenos Aires, 2007.

Mark MORFORD, *The Roman Philosophers*, Routledge, Nueva York, 2002.

Aldo SCHIAVONE. *Ius, la invención del derecho en Occidente*. Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2012.

John STEVENS, “The Imagery of Cicero's *Somnium Scipionis*”, en C. DEROUX (ed.), *Studies in Latin Literature and Roman History*, Peeters, Louvain, 2006, pp. 155-165.

Kathryn TEMPEST “An ethos of sincerity: Echoes of the *De Republica* in Cicero's *Pro Marcello*”, *Greece and Rome* 60 (2013): 262-280.

Luciano Adrián Sabattini

La relación entre la visión y el conocimiento en la tragedia *Filoctetes* de Sófocles:
análisis lingüístico-semántico del texto

Universidad Nacional del Sur

1. Introducción

Es posible sostener y defender la presencia de una estrecha relación entre la visión y el conocimiento en la cultura griega, particularmente en las fuentes textuales antiguas.¹ En este trabajo observaremos el vínculo entre los campos semánticos de la visión y el conocimiento² en el *Filoctetes* de Sófocles, a través de un análisis lingüístico-semántico basado en la perspectiva presentada y ejemplificada por R. Adrados (1971a, 1971b): a partir de una precomprensión de estos campos, comenzaremos por analizar el vocablo de visión con el área de extensión de significado más pequeña, para luego recorrer sus “cuasisinónimos” y establecer con ello puntos de contacto con el campo semántico del conocimiento. Esto nos permitirá tender puentes entre los vocablos de dichos campos y demostrar que la relación entre visión y conocimiento no sólo es particularidad de la lengua griega, sino que también permite que hablemos de una gnoseología en Sófocles a partir del empleo que éste hace de su propia lengua.³

250

1 Tras seleccionar un *corpus* (textual o no) que contenga palabras pertenecientes a los campos semánticos del ver y del conocer (extraídas de la lexicografía, que permite una precomprensión de los mismos), es posible justificar esta postura a través de dos vías: a) desde la lingüística estructural, el análisis de dichos campos semánticos, con el fin de ver el tratamiento que las palabras pertenecientes a ellos reciben del hablante o del escritor y los vínculos semánticos que pueden tenderse a partir de allí. b) desde la filología en tanto crítica literaria (que se nutrirá previamente del aporte de la lingüística), el análisis del *corpus* para definir las implicaciones de los vínculos ya mencionados, y de esa forma crear una interpretación válida de aquel, así como de la historia y la cultura que constituye su contexto.

2 En este análisis sólo analizaremos los verbos que los integran.

3 Es posible con ello sostener y defender la presencia de una filosofía sofoclea. No se trata sólo de advertir los aspectos filosóficos observables al considerar el tratamiento de la trama y las temáticas involucradas de las tragedias conservadas (cosa que puede lograrse con un análisis filológico precedido de un afán filosófico de observar estos aspectos, que delimitará el aspecto a observar). Se trata también de advertir el uso de vocablos asociados con aspectos considerados filosóficos en el tiempo de Sófocles, del que somos herederos, y la relación que guardan entre sí. Esto implica la

A. El campo semántico de la visión. Lo integran ὄραω y sus compuestos, δέρκομαι, σκοπέω, λεύσσω, προλεύσσω, προσλεύσσω, βλέπω, κατοπτεύω y ἀυγάζω así como las colocaciones léxicas ὄμμα φρουρέω y θέαν λαμβάνω.

ὄραω. Posee dos sentidos: 1) ver un objeto concreto o una situación particular, 2) ver una situación general. El sentido (1) tiene a su vez varios matices: a) visión que da un conocimiento de lo que se ve, b) visión que persuade para realizar determinada acción, c) visión que genera un sentimiento negativo, como dolor o compasión, d) visión que produce la cura o salvación de una situación negativa, e) consideración acerca de la realización de una acción, determinada o no, f) prestar atención a algo determinado, y g) dirigir la mirada a algo o a alguien. Sólo los sentidos (1.a) y (2) son relevantes para nuestro estudio.⁴

(1. a). El tipo de visión a que alude este sentido de ὄραω es el más próximo al campo semántico del conocimiento. Este tipo de visión es condición suficiente para el conocer, pero, según puede inferirse a partir del texto, no se puede conocer aquello que se está viendo, sino sólo aquello que se vio en un tiempo pretérito. Lo único que permite ver y conocer al mismo tiempo es la mediación del λόγος; hay que comunicar qué se ve o se verá.⁵ Veamos los ejemplos concretos.

En el Prólogo, Odiseo comunica a Neoptólemo lo que verá o que debe ver. Las formas ἄν ἴδοις (vv. 20-21), ὄρα (v. 30) y ὄρω (v. 31) guardan relación con σκοπεῖν (v. 16) y εἰσορᾶν (v. 27). En la Párodos, Neoptólemo usa el presente ὄρᾳς para comunicarle al coro lo que está viendo (v. 159). Esta forma se vincula con προσιδεῖν (v. 145), y esta última con δέρκου (v. 146), que se relaciona a su vez con la colocación léxica φρουρεῖν

realización de un análisis lingüístico-semántico, del que se nutrirá el análisis filológico.

4 El sentido (1.b) se vincula más con la acción que con el conocimiento; cf. *Ph.* 271-275, 468-472 (donde el verbo ὄρᾳς se halla en el mismo nivel que el verbo ἐξήκουσας en cuanto a valor cognoscitivo), 839-840, 1221-1259. El sentido (1.c) aparece en el participio ὄρωντα del v. 279 (vinculado con el σκοπῶν del v. 282 por un lado y con ἠύρισκον (v. 283) por otro), en ἴδοιμι y εἰδόμεν del v. 351, en ἰδεῖν del v. 1392, y en el verbo ὄρᾳς del v. 1130 y el ὄρων del v. 1136. El sentido (1.d) se hace presente en el infinitivo ἰδεῖν del v. 664 (vinculado al εἰσορᾶν del v. 663), en el ἴδοιμι del v. 1043 (cuyo objeto es la muerte de sus enemigos, que le daría a Filoctetes la apariencia de curación de su enfermedad, cf. *Ph.* 1043-1044), y en el ἰδοίμην del v. 1113 (en el que dice desear ver sus propios males en Odiseo, cf. *Ph.* 1113-1115). Podemos observar el sentido (1.e) en el ὄρα del v. 589 (donde aparece un vínculo con σκοπῶ, en el mismo verso), en el ὄρα del v. 833 y el ὄρᾳς del v. 835, así como el ἰδόντες del v. 1354 (donde el recuerdo de los agravios sufridos hace que Filoctetes crea prever (προλεύσσειν, v. 1360) lo que pasará; cf. *Ph.* 1354-1360), el ὄραν del v. 1381 y el ὄρα del v. 1391. El sentido (1.f) aparece en el ὄραν del v. 504 (vinculado con el σκοπεῖν del v. 506), el ὄρα del v. 519, el ὄψεται del v. 843 y el ὄρα del v. 862 (en relación con el βλέπε del v. 862). El sentido (1.g) se hace presente en el ἰδοῦ del v. 776, el ὄρων del v. 929 y el ὄρᾳ del v. 935.

5 *Vid.* Gastaldi (1996) para observar el poder persuasivo del λόγος en esta tragedia.

ὄμμα (v. 151). En el 1º Episodio, Filoctetes le pide a Neoptólemo que le cuente quién es, con el fin de “ver” esto mismo, utilizando el subjuntivo εἰδῶ (v. 238), vinculado con οἶσθα (v. 241). Aquí hay un vínculo relevante entre visión y conocimiento. Versos más adelante, la frase “οὐ γὰρ οἶσθα μὲν ὄντιν’ εἰσορᾶς;” (v. 249), dicha por Filoctetes, habla de la sorpresa de que Neoptólemo no lo conozca pese a que lo ve. Él responde “πῶς γὰρ κάτοιδ’ ὄν γ’ εἶδον οὐδεπώποτε;” (v. 250). El verbo εἶδον, como puede verse, se relaciona con la forma εἰσορᾶς. La diferencia entre los usos en aoristo y en presente indica que la visión es una condición suficiente para el conocimiento, pero no se puede conocer lo que se está viendo, sino sólo lo que se vio en el pasado. Hallamos vínculos semánticos semejantes en los vv. 444 y 445, donde aparece nuevamente la oposición entre οὐκ εἶδον y οἶσθα, pero también se halla presente la oposición entre εἶδον y ἡσθόμην (v. 445). Puede observarse esta misma oposición entre εἶδον (v. 250) y ἡσθου (v. 252). Por otra parte, en el v. 671, la forma ἰδῶν (participio de aoristo) se vincula con el verbo εἶδον de la frase pronunciada por Neoptólemo en el v. 250. Este “vio” a Filoctetes, y por ende ya lo conoce.

La relación entre “haber visto” y “conocer” se revela también en el v. 676: el perfecto ὅπωπα aparece contrapuesto a la expresión λόγῳ ἐξήκουσα como elementos por los que puede llegar a conocerse el mito de Zeus que el coro narra a continuación. Puede observarse esto porque inmediatamente el coro compara esta situación del mito con la de Filoctetes, de la que dice no conocerla ni por oírlo ni por verlo (οἶδα κλύων οὐδ’ ἐσιδῶν, v. 681). Aquí se observa de manera patente la oposición entre ver y oír como los dos ingredientes fundamentales para el conocer (ya presentada con la utilización del verbo αἰσθάνομαι, ya analizado, para referirse al percibir en general).

En los diálogos entre Odiseo y Filoctetes encontramos un vínculo entre ver y conocer, a través del λόγος. En el v. 989, Odiseo usa la expresión ἴν’ εἰδῆς mientras le comunica a Filoctetes quién es el que planeó su sufrimiento, es decir, Zeus. Esta expresión guarda una equivalencia semántica con el ὅπως εἰδῶ del v. 238. Poco antes, Odiseo emplea el presente εἰσορᾶς para comunicarle a Filoctetes lo que ve, usando también la expresión σάφ’ ἴσθι (vv. 977), repitiendo esta última en el v. 980. De forma idéntica, este mismo personaje emplea el presente ὁρᾶς junto con la misma expresión (v. 1296).⁶

Finalmente, Heracles en el v. 1420 usa el verbo ὁρᾶν para comunicarle a Filoctetes que está contemplando su ἀρετή inmortal, es decir, su apariencia divina, como un signo de reconocimiento de su presencia. En este sentido se vincula con la

6 Odiseo pronuncia estas dos frases luego de que Filoctetes dudara acerca de si escuchaba la voz del héroe (cf. v. 976 y vv. 1295-1296). Estos pasajes nos sugieren que, para conocer, ver es más seguro que oír. Pero el “estar viendo” necesita del λόγος a tal efecto.

expresión *λεύσσειν ὄψιν* (v. 1412). Al igual que con Odiseo, la visión constituye el signo de reconocimiento más claro de la presencia de Heracles.

(2). En el v. 98 Odiseo habla de la consideración de una situación general expresada en los vv. 98-99. La relación entre ver y conocer se torna aquí evidente.

ἐνοράω. Aparece una sola vez, en el v. 854 (*ἐνιδεῖν*), significando “prever”. Equivale entonces al infinitivo *προλεύσσειν* del v. 1360.

ἐξοράω. Sólo aparece en el v. 851 (*ἐξιδού*), en el sentido (1.f) de *όράω*.

ἐσοράω / *εἰσοράω*. Se vincula con el sentido (1.a) de *όράω* en los vv. 27, 249, 681 y 977, ya analizado, con el sentido (1.d) en el v. 663; en este mismo sentido aparece en el v. 882 (*εἰσιδών*) y en el v. 1214 (*ἄν εἰσιδοίμι*). También se relaciona con el sentido (1.g) de *όράω*, en el v. 455 (*εἰσορώων*). Pero equivale también al sentido (2) de *όράω* en el *εἰσορώων* del v. 501.

σκοπέω. Como hemos visto antes, equivale al sentido (1.a) de *όράω* en el v. 16, a su sentido (1.c) en el v. 282, a su sentido (1.e) en el v. 589 y a su sentido (1.f) en el v. 506. En el v. 467, la forma *σκοπεῖν* equivale al sentido (1.b) de *όράω*. Pero en el v. 428 se usa el infinitivo *σκοπεῖν* en el sentido de “prever”.

λεύσσω. Además de la expresión del v. 1412, guarda relación con el campo semántico del conocimiento en el v. 716, a través del participio *λεύσσωων*, ya que se vincula con el optativo *γνοίη* del mismo verso. El *ἐλεύσσομεν* del v. 1221 guarda idéntico sentido al (1.b) de *όράω*. Por otro lado, el *λεύσσεις* del v. 815 remite al sentido (1.g) del mismo verbo. Por último, el infinitivo *λεύσσειν* del v. 847, complemento del adjetivo *εὐδρακῆς*, está en el sentido general de “percibir”.

προσλεύσσω. Aparece sólo en el v. 1068, con el sentido (1.g) de *όράω*.

βλέπω. Además del pasaje ya visto, que comparte el sentido (1.f) de *όράω* en el v. 862, encontramos este mismo sentido expresado en el participio *βλέπουσα*, referido a la *ψυχή* de Odiseo (v. 1013). El infinitivo *βλέπειν* del v. 357 tiene el sentido (1.d) del verbo *όράω*, que refiere a la visión de Aquiles vivo en Neoptólemo; se contrapone con la visión de Aquiles muerto a la que refiere Neoptólemo en el v. 351. Este verbo tiene dos usos intransitivos en el *βλέπων* del v. 110 y el *βλέποντα* del v. 883, que significan “mirar de frente” y “percibir” (“estar vivo”), respectivamente.

αὐγάζω. Aparece sólo una vez, en los vv. 217-8, con el sentido (1.g) de *όράω*.

κατοπτεύω. La voz pasiva *κατοπτευθῶ* del v. 124 se relaciona con la voz activa *μάθη* del v. 13, y con ello con el *αἰσθήσεται* del v. 75. Se corresponde con el sentido general de “percibir”.

θέαν λαμβάνω. En los vv. 536-37, encontramos esta expresión sinónima de *όράω* en su sentido (1.b), y en el v. 656, sinónima a este verbo en su sentido (1.g), vinculada al *ἰδού* del v. 776 antes mencionado.

B. El campo semántico del conocimiento. Lo integran αἰσθάνομαι, γιγνώσκω, οἶδα y sus compuestos, μανθάνω y sus compuestos, νοέω, ἐννοέω y ἐπίσταμαι así como las colocaciones φώνημα ἐπαισθάνομαι, γνώμην ἴσχω y φρενῶν γράφω.

γιγνώσκω. Aparece en los sentidos de: a) conocer (γιγνώσκω, v. 1388), b) reconocer (γιγνώσκειν, v. 405 (vinculado con ἔξοιδα, v. 407), 716), c) saber (en la colocación εὖ γινώθι, v. 1165), d) enterarse de algo (γνοίεν, v. 325).

γνώμην ἴσχω. En ambas apariciones (γνώμαν ἴσχων, v. 837; γνώμαν ἴσχεις, v. 853, vinculada con el οἶσθα del v. 852), esta colocación significa “tener conocimiento de algo”. No obstante, debemos decir que el sustantivo γνώμη aparece en otras ocasiones y con otros sentidos, sin depender del verbo ἴσχω.⁷

οἶδα. El perfecto οἶδα aparece en indicativo, imperativo, participio e infinitivo. El uso del imperativo ἴσθι otorga a οἶδα un sentido incoativo que aparece en cinco ocasiones unido al adverbio σάφα (vv. 122, 977, 980, 1296 y 1421), equivaliendo a εὖ γινώθι, y en otras sin él. Así sucede en los vv. 232 (vinculado con μαθεῖν (v. 233); el οἶσθα del v. 241 refiere al saber efectivo al que refería la orden), 253, 1197, 1277, 1305 y 1329 (vinculado con ἐπίστω (v. 1325) y la colocación γράφου φρενῶν (v. 1325); el οἶδα del v. 1336, cuya condición para generarse es el λέγει σαφῶς del v. 1338, y el κάτοισθα del v. 1343, hacen referencia al saber efectivo al que la orden refería).

Los modos indicativo, participio e infinitivo refieren a un saber efectivo y acabado con respecto a una situación. Así aparece en los vv. 241, 249 (vinculado con el κάτοιδα del v. 250 y con el participio εἰδῶτα del v. 253; la expresión μηδὲν εἰδῶτα guarda oposición con el verbo ἦσθου del v. 252), 320, 444 (vinculado con el verbo ἦσθόμεν del v. 445), 564 (en oposición con el participio ἀκούσας del mismo verso), 580, (cuya condición es el εἰς φῶς λέγειν, vv. 580-1), 626, 634 (vinculado al ἤκουσας del v. 620, y con ello al ἀκήκοας del v. 603 y al ἐκδιδάξω del v. 604, ya que este verbo refiere a la explicación de la situación de la que se habla), 681, 753, 754, 852, 897 (que refiere a un saber qué hacer; por eso el οὐκ οἶδα de este verso se vincula con el ἀπορεῖς del v. 898 y con la pregunta que Neoptólemo se formula en el v. 895), 938, 946, 960 (que con el adjetivo sustantivado κακόν remite a un estado moral), 1010 (en oposición al ἀγνώτα del v. 1008), 1336 y 1390 (vinculado con el μανθάνειν del v. 1389). Como vemos, en varias ocasiones el λόγος se revela como condición de generación de conocimiento. En otras ocasiones, οἶδα remite a un conocimiento respecto de la acción que a veces tiene tintes morales.

ἔξοιδα. El prefijo ἐκ- refuerza la seguridad del conocimiento del poseedor; se presenta siempre en primera persona de indicativo, en los vv. 79, 407, 474 y 1037.

⁷ En efecto, el sustantivo γνώμη aparece en los vv. 139, 432, 910, 962, 1192, 1360, 1448 y 1467.

κάτοιδα. Además de sus apariciones como sinónimo de οἶδα en los vv. 250 y 1343, se hace presente en los vv. 44 y 553 (vinculado con el μάθω del v. 559).

σύνοιδα. Aparece una vez (συνείση, v. 1085), en el sentido de “ser testigo de”.

μανθάνω. Aparece bajo muchos y variados sentidos: a) percibir en general (v. 13), b) entender (μαθών, v. 118 (se vincula con δρᾶν en cuanto que el entender es condición para el hacer); μαθεῖν, v. 155; μανθάνω, v. 914; μάθης, v. 917; v. 1389), c) enterarse de algo (v. 233; μάθης, v. 300; ἄν μάθω, v. 332; μάθης, v. 534; v. 559; μάθοιμι, v. 961), d) aprender (μαθών, v. 971),⁸ e) tener en cuenta (μαθεῖν, v. 370) y f) informarse (μάθωμεν, v. 539; μαθόντες, v. 541). En casi todos los usos, excepto en los de los vv. 370, 534 y 971, los *verba dicendi* se vinculan con μανθάνω, en tanto el decir es una condición para entender o enterarse de algo.⁹

ἐκμανθάνω. Aparece en imperativo (ἔκμαθε, v. 71), bajo el sentido de “enterarse de algo”. Al igual que μανθάνω, se vincula con el campo semántico del decir.¹⁰

προμανθάνω. Aparece en el sentido de aprender (προύμαθον, v. 538). El prefijo προ- le da al verbo un matiz de inmediatez o rapidez en aquello que se aprende.

νοέω. Se usa en tres sentidos: a) enterarse de algo (imperativo νόει, v. 415; se halla vinculado con los verbos de decir al igual que μανθάνω y ἐκμανθάνω¹¹), b) concebir o tener intención de (hacer) algo (νοεῖς, vv. 918, 921, 1016 y 1233), c) creer (νοῶ, v. 1176).¹²

ἐννοέω. Aparece en el sentido de “entender” (ἐννοῶ, v. 28; al igual que μανθάνω, se vincula con los *verba dicendi*¹³) y de “tener en cuenta” (ἐννοεῖτε, v. 1440).

ἐπίσταμαι. Aparece en imperativo (ἐπίστω, vv. 419, 567, 1240 (con el adverbio εὖ, formando la colocación εὖ ἐπίστω) y 1325), equivaliendo a σάφ’ ἴσθι y a εὖ γνῶθι. También aparece en indicativo (ἐπίσταται, v. 672), con connotaciones morales.

2. Conclusión

A través de un recorrido realizado por los verbos y colocaciones que aluden a la visión y al conocimiento, mediante los aportes de la semántica estructural, podemos

8 Esta acepción lo convierte en sinónimo de διδάσκω (que aparece en el v. 1387, en la forma διδάσκου).

9 Cf. *Ph.* 11-14, 117-120, 150-156, 225-235, 300-304, 327-336, 539-577, 911-920, 961-974 y 1314-1402.

10 Cf. *Ph.* 70-78.

11 Cf. *Ph.* 414-415.

12 Esta acepción lo vincula directamente con los verbos δοκέω (que aparece en los vv. 14, 27, 126, 276, 526, 645, 735, 877, 960, 990, 1044, 1075, 1274, 1277, 1360 y 1402) y οἶμαι (que aparece en los vv. 339, 498, 536 y 1058).

13 Cf. *Ph.* 22-41.

concluir que hay una estrecha relación entre ver y conocer en la tragedia *Filoctetes* a un punto tal que podemos hablar de una gnoseología sofoclea, construida poéticamente, cuyas características hemos detallado en el cuerpo del trabajo. A lo largo de la realización de este trabajo (limitándonos a analizar los verbos¹⁴ sin realizar un análisis filológico), se ha podido constatar que también el oír traza una importante relación con el conocer, y que la presencia del λόγος en los sustantivos y verbos que a éste aluden constituyen una condición fundamental para el conocer, en tanto es su forma de transmisión.¹⁵ Por otra parte, hallamos diversos vínculos entre los campos de ver y conocer, por un lado, y el campo semántico del obrar, por otro. Esto nos revela que la relación entre visión y conocimiento tiene implicaciones morales.

Bibliografía

- GASTALDI, V. (1996) "Sófocles y los sofistas: el poder del λόγος en *Filoctetes*" en *Humanitas*, Vol. XLVIII (1996), pp. 21-28.
- KAUFMANN, W. (1978) *Tragedia y filosofía*, Barcelona, Seix Barral.
- MOORHOUSE, A. C. (1982) *The Syntax of Sophocles*, Leiden, Brill.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. (1971a) "El campo semántico del amor en Safo" en *Revista Española de Lingüística* Año 1, N° 1 (1971), pp. 5-24.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. (1971b) "Subclases de Palabras, Campos Semánticos y Aceptaciones" en *Revista Española de Lingüística* Año 1, N° 2 (1971), pp. 335-354.
- SEALE, D. (1982) *Vision and Stagecraft in Sophocles*, Chicago, The University of Chicago Press.
- SEGAL, C. (2000) "El espectador y el oyente" en Vernant, J.-P. comp. (2000), *El hombre griego*, Madrid, Alianza, pp. 211-246.
- THUMIGER, C. (2013) "Vision and Knowledge in Greek Tragedy" en *Helios*, Vol. 40, N° 1-2 (2013), pp. 223-245.

14 El análisis de sustantivos como γνώμη en esta tragedia develaría, según creemos, nuevas relaciones entre estos campos semánticos.

15 Esta relación que guardan ver y conocer con el campo semántico del decir se verifica en un nivel semántico, pero también en un nivel pragmático, es decir, el acto de habla, como tal, es la condición para el ver y el conocer.

Roberto Jesús Sayar

**“Es hermoso morir si uno cae en vanguardia como guerrero que por Dios pelea”:
Juicios estéticos derivados de la ética martirial en *IV Macabeos***

Universidad de Buenos Aires

Las variadas lecturas¹ que a lo largo de las épocas se han sucedido acerca de la naturaleza textual de la obra denominada comúnmente *IV Libro de los Macabeos* han centrado fundamentalmente sus interpretaciones en el hecho de que dentro de ella parecen convivir un tratado filosófico junto con un discurso epidíctico de cuño sinagogal². En esta línea, las discusiones han girado alrededor de la determinación de la escuela filosófica a la que parecen apuntarse sus postulados³. En este sentido, la mayoría de los estudiosos concuerdan, tomando la postura de Renehan (1972:227), en que el texto se adscribe a lo que este crítico ha denominado “*koiné* filosófica” teñida en mayor o menor grado de estoicismo⁴. Esta posición generalmente se basa en la afirmación del autor del texto cuya tesis resume en lugares diversos a lo largo de la obra –pero que concentra no obstante en el primer capítulo– y que podemos resumir en que “la razón piadosa puede dominar las pasiones”⁵. Para demostrar este punto, precisamente, es que se presentan los casos de martirio que serán el núcleo de la narración, de modo de servir de *exempla* y paradigma no solo a los circunstantes sino a todo aquel que llegare a conocer su historia (cf. 17.14 “el mundo y la humanidad lo observaron” [ὁ δὲ κόσμος καὶ ὁ τῶν ἀνθρώπων ἐθεώρει]⁶). Dichos ejemplos tomarían

257

-
- 1 El presente trabajo (cuyo título derivamos de los dos primeros versos del fragmento 10W de las elegías de Tirteo de Esparta [τεθνάμεναι γὰρ καλὸν ἐνὶ προμάχοισι πεσόντα / ἄνδρ' ἀγαθὸν περὶ ἧ πατρίδι μαρνάμενον], antecedente destacado en la concepción moderna de “martirio”. De este modo lo entiende, entre otros, FRENKEL [2013:7 y nota *ad loc*]) forma parte de un proyecto de adscripción titulado “La configuración del mártir a través de sus palabras en los libros de los Macabeos” dirigido por la Dra. Diana L. Frenkel en la Universidad de Buenos Aires.
 - 2 Así lo califican, entre otros, FRENKEL (2011:66), PIÑERO (2007:70), VAN HENTEN – AVEMARIE (2002:47), COLLINS (2000:204) y VAN HENTEN (1997:60-61).
 - 3 Resumidos y explicitados en su mayor parte en el estudio de RENEHAN (1972: 224-5).
 - 4 Opinión que siguen, según el comentario de VAN HENTEN (1997:279 y nota *ad loc*) la mayoría de los especialistas. Cf. al respecto la posición de BOYARIN (1999:96).
 - 5 Así en 1.1; 1.4; 1.5; 1.6; 1.7; 1.8; 1.13; 1.19; 1.30; 2.7; 2.9; 2.15; 2.18; 2.24; 3.1; 3.18; 6.31; 7.16; 7.22; 13.1; 13.4; 13.16; 16.1; 18.2.
 - 6 Citaremos el texto de *4 Mac.* por capítulos y versículos, sin anteponer la abreviatura que le es

dentro de sí variados tópicos que cimentarían no solo su sacralidad sino también, junto con ella, su profundidad filosófica. Intentaremos entonces demostrar en este trabajo cómo el primer mártir, el anciano sacerdote Eleazar, se constituye a sí mismo ejemplo gracias a que su conducta, guiada por la ética que la Ley enseña, se hace a los ojos de su pueblo y de Dios, bella e incluso placentera.

Al decir esto pareciera que se planteara una contradicción intrínseca ya que el placer, como podría suponerse en una primera lectura, no deja de ser una “pasión”. En efecto, forma parte de la enumeración de Estobeo, que lo considera una de ellas categorizándola como ‘primaria’, junto con el apetito, el temor y el dolor (Cf. *SVF* III 378 y 389). Y si continuamos la lectura de ese pasaje veremos que se extiende, definiéndolo como dependiente del apetito y el temor, puesto que sería la emoción que nos asalta “cada vez que alcanzamos lo que apetecíamos o rehuimos aquello que temíamos” (ὅταν τυγχάνωμεν ὧν ἐπεθυμοῦμεν ἢ ἐκφύγωμεν ἃ ἐφοβούμεθα: *SVF* III 378). Siguiendo con esta corriente, y adhiriendo a ella, el narrador de nuestro texto ubica al placer no solo como una pasión, sino como el origen de muchas de ellas, como el deseo – ἐπιθυμία– o el gozo –χαρά– (1.22). Incluso luego sostendrá, a través de una metáfora botánica, que es mediante la alimentación y el cuidado que la razón permitirá o no el crecimiento de tales sensaciones en la persona (1.28). Así pues, ¿cómo sería posible que la conducta de alguien devenga ejemplo siendo placentera? Allí es donde deberemos dar cuenta de lo que el propio anciano considera como ‘placer’, puesto que este ἡδονή aparentaría no depender en primera instancia de las percepciones externas, como parece deducirse de la lectura de estas premisas. No hay que olvidar, antes que nada, que, como afirma el propio Zenón, “la pasión es un movimiento del alma que es irracional y contrario a la naturaleza, o un impulso excesivo” (ἔστι τὸ πάθος ἢ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις ἢ ὀρμὴ πλεονάζουσα *SVF* I 205⁷). Es por ello que *IV Macabeos* defiende a la razón pía como “domadora de las pasiones”, puesto que existe una posibilidad, por mínima que sea, de encausar los movimientos del alma hacia un fin que le sea provechoso, es decir, a lo determinado por la φύσις.

En este sentido, las acciones tendientes a la naturaleza, según la ortodoxia estoica, dependen de las elecciones del sabio y de la apropiación (οἰκειώσις) que en mayor o menor medida haga de lo percibido por sus sentidos (αἰσθησις)⁸. Es decir, la práctica de la virtud –y consecuentemente la extirpación de las pasiones– solo puede

propia, cosa que sí haremos en caso de citar cualquier otro texto. Todas las traducciones del griego nos pertenecen, salvo indicación en contrario.

7 Cf. con el comentario de BOERI a dicho pasaje (2003:156).

8 *SVF* I 197: οἰκειώσεως πάσης καὶ ἀλλοτριώσεως ἀρχὴ τὸ αἰσθάνεσθαι.

ser alcanzada mediante una evaluación constante de la realidad que circunda o afecta al sujeto, que se irá perfeccionando conforme la edad avance, de modo que pueda transformarse en una disposición apropiada hacia los demás (Juliá *et al* 1998:47-8). Esto es lo que más tarde le permitirá afirmar a Porfirio que la capacidad de la autopercepción puede ser extendida, entre los seres racionales, a los semejantes. De ese modo, esa competencia se tornaría altruista y no egoista. Así, puede suponerse una idea fundamental que de esto se deriva: que la razón debe ser respetada no solo respecto de la familia cercana o de la comunidad política que se habite sino de toda la especie humana en general⁹. Para fundamentar esto, traeremos a colación el testimonio de Plutarco, quien, transmitiendo las palabras de Zenón, nos dice que

πάντας ἀνθρώπους ἡγώμεθα δημότας καὶ πολίτας, εἷς δὲ βίος ἦ καὶ κόσμος, ὥσπερ ἀγέλης συννόμου νόμῳ κοινῶ συντρεφομένης

consideremos a todos los seres humanos como nuestros vecinos y conciudadanos, que haya un solo modo de vida y un solo orden, como si se tratara de un rebaño que padece junto y se alimenta de una ley común (*De Alex. virt.* 329a = *SVF* I, 262)

haciendo patente la posibilidad que los seres racionales tienen de ser regidos por una única ley, puesto que ella, por el hecho de ser ley, es reina de todas las cosas, tanto de las divinas como de las humanas (*SVF* III 314). De esta manera, llegar a la práctica de la virtud no requeriría más que seguir los dictados de esta normativa, puesto que nada quedaría fuera de su ámbito. No obstante, sus prescripciones y condenas no están especificadas, dando por sentado no solo que estos dictámenes no se fundan en convenciones humanas sino también que los seres racionales cuentan con algún ‘conocimiento innato de aquellas nociones morales’ (Bustos 2011:63).

Teniendo en cuenta estos postulados, puede establecerse un paralelismo entre ellos y la ética defendida por el anciano en el momento previo a sus torturas, puesto que, en efecto, él cuenta con la ‘ventaja’ de que esta única ley que debería regir a los seres racionales se encuentra codificada en los dictados mosaicos. En efecto, al decir de Eleazar (5.16):

ἡμεῖς, Ἀντίοχε, θεῖῳ πεπεισμένοι νόμῳ πολιτεύεσθαι οὐδεμίαν ἀνάγκην βιαιοτέραν εἶναι νομίζομεν τῆς πρὸς τὸν νόμον ἡμῶν εὐπειθείας. [...] οἶδαμεν ὅτι κατὰ φύσιν ἡμῖν συμπαθεῖ νομοθετῶν ὁ τοῦ κόσμου κτίστης

9 Ver, para una profundización del cosmopolitismo estoico y la ‘ley común’ por ellos defendida, el trabajo de BUSTOS (2011).

Nosotros, Antíoco, estamos convencidos de que nos regimos por una ley divina y estimamos que no existe necesidad más apremiante que la obediencia a nuestra ley. [...] Sabemos que el fundador del mundo se compadeció de nosotros imponiéndonos una Ley adecuada a la naturaleza.

Y si se atiende al hecho de que la Ley, además de estar codificada por escrito, (5.23-24):

σωφροσύνην τε γὰρ ἡμᾶς ἐκδιδάσκει ὥστε πασῶν τῶν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν κρατεῖν καὶ ἀνδρείαν ἐξασκεῖ ὥστε πάντα πόνον ἐκουσίως ὑπομένειν καὶ δικαιοσύνην παιδεύει ὥστε διὰ πάντων τῶν ἡθῶν ἰσονομεῖν καὶ εὐσέβειαν ἐκδιδάσκει ὥστε μόνον τὸν ὄντα θεὸν σέβειν μεγαλοπρεπῶς

nos enseña moderación para que gobernemos todos los placeres y deseos y [nos] ejercita en la valentía para que soportemos todas las penas gustosamente, nos educa en la justicia para que en todas las disposiciones de ánimo seamos equitativos y nos instruye en la piedad para que adoremos magníficamente al único Dios que existe

notaremos en tal aserción una especie de “compendio” de doctrina estoica. Lo afirmamos no sólo por la cantidad y cualidad de virtudes enumeradas (que se condicen, por ejemplo, con Estobeo, *Ecl.* II, 58, 6-60 ss.¹⁰) sino por la relación establecida entre ellas, dada por el orden en que aparecen¹¹. La virtud, de ese modo estaría, para ambos, centrada en los dictados morales determinados por la misma naturaleza pensante de que gozan –producto, al fin y al cabo, de la naturaleza, que es divina¹²–, y por ello, mediada por tal entendimiento al punto de depender de él toda acción tendiente a la perfección moral.

Y si se recuerda que la naturaleza misma ha sido creada por Dios (*Gen.* 1.1-3), por lo cual, no puede tener nada intrínsecamente ‘malo’ o ‘equivocado’ (Cf. “y vio Dios que todo cuanto había hecho era muy bueno” *Gen.* 1.31), tampoco ha de tenerlo la percepción humana, máxime puesto que será ella la encargada de “mostrar” la

260

10 Citado en BOERI (1999: 209) y contextualizado en JULIÁ *et al* (1998:172). De todos modos no hay que olvidar la afirmación de COLLINS (2000:205) que dice que “el autor era un retórico y no un filósofo, que uso ideas filosóficas eclécticamente para embellecer su discurso”.

11 Puesto que, por ejemplo, para la Stoá, “la valentía <también> se produce en relación con la resistencia” (*SVF* III 264). Cf. BOERI (2003:136).

12 Cf. *SVF* II 1012: “pues si algo existe en la naturaleza de las cosas que la mente humana, su razón o su fuerza y poder sean incapaces de producir, aquello que lo produce ciertamente ha de ser superior al hombre [...]. Y ¿qué otro nombre que Dios ibas a darle?”

realidad al hombre para que sobre ésta realice sus elecciones. En este punto es donde ambas corrientes filosóficas parecieran separarse en sus caminos, puesto que es conocida la afirmación que reza que “para alcanzar la felicidad se ha de estar en armonía con el orden del κόσμος¹³” pero que dicho κόσμος no contempla su naturaleza sensible sino la inteligible. Esa parece ser la postura del tirano Antíoco cuando le espeta a Eleazar la “locura” que padece por “no seguir una filosofía verdadera” (5.11). Ahora bien, el soberano no está teniendo en cuenta que el mundo sensible y perceptible no solo es punto de partida de muchas de las escuelas filosóficas a las que podría remontarse, si no que además, él mismo defiende las ‘bondades de la naturaleza’ si bien desde una óptica que podríamos denominar ‘epicúrea’: Dios ha puesto la carne en el mundo para que sea disfrutada por el ser humano (5.8), dice. Pero Dios, retrucará Eleazar, no ha prohibido ciertos alimentos por tiranía sino porque conoce qué es lo bueno y lo malo para cada uno de ellos (5.26). A través de la elección de lo que se les indica que es provechoso o no en el mundo, agrega, se está ganando el conocimiento de lo eterno, que será ir con Dios cuando el momento llegue (Cf. 5.37). Así pues, la percepción de la realidad, tamizada por el νοῦς en cada uno de nosotros, indica lo que se ha de hacer, momento en que los caminos de ambos se vuelven a unir dado que –como dijimos– es en el grado de adecuación de esta “mente” con el orden del mundo, que no deja de ser sensible, en donde se halla la sabiduría primera¹⁴.

Y, como tanto las pasiones como la virtud se originan en la evaluación de eventos externos al sujeto (McMahon 2009:56) cuyas creencias median entre él y esos eventos, erradicar las pasiones se torna una empresa no solo planteable en la teoría sino incluso realizable en los hechos. En este sentido, la postura de Eleazar al negarse a transgredir la Ley de sus mayores sería el mayor ejemplo de este modo de actuar, ya que a pesar de tener presentes y a la vista los elementos con los que sería torturado (6.1), también tiene presente el elemento que lo haría fallar en el cumplimiento de la norma divina: la carne sacrificada a los ídolos (5.2). Su apropiación de los hechos circundantes, así, lo llevarían a un actuar indiscutible, es decir, preferir la tortura a la violación del precepto mosaico. Incluso, si tenemos en cuenta el llamativo uso del verbo οἰκέω (5.26) para definir el modo en que los alimentos (y la Ley) son adecuados para sus cuerpos (y aquella para sus almas), entenderemos de qué manera reaccionará aún sin haber terminado su arenga. La prosecución de la virtud se vuelve un bien en sí

13 Cf. *Rep.* 353b-354a; *EN* 1097a-b. Además, es muy provechosa en relación con estos tópicos la lectura de HALPER (2012). BOERI (2004) retoma algunos de estos tópicos aristotélicos y platónicos para entender derivaciones importantes en la ética estoica.

14 “La mente es Dios en nosotros” (ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ὁ θεὸς) parecería haber dicho alguna vez el mismo Aristóteles citando a Anaxágoras (Düring 1961, citado en Halper 2012:17-18 y nota *ad loc.*).

mismo. Su valor reside en poseerla (McMahon 2009:58). Y el hecho de poseerla, al entender del anciano, requiere de manera insoslayable que se la demuestre, puesto que solo de ese modo, es decir, observando la demostración de una conducta virtuosa, se podrá conocer y entender cómo debe actuar “un hijo de Abraham” (6.17, y sobre todo 6.22: “Morid noblemente a causa de la piedad [εὐγενῶς ὑπὲρ τῆς εὐσεβείας τελευτᾶτε]).

Esto nos llevará por un instante nuevamente a recordar la perfección intrínseca del mundo pues, de otro modo, no se podría confiar ciegamente en que lo que se observa suceda efectivamente y, por lo tanto, se dude de su veracidad como ejemplo. La conducta de Eleazar accediendo a morir por su fidelidad a la Ley deviene paradigma (παράδειγμα 6.19) de virtud no solo porque él y sus circunstantes conocen la legislación que está protegiendo sino sobre todo porque lo están viendo (cf. 6.14 y 17.14). Es la percepción ajena, unida a la percepción-de-sí que tiene el anciano – resumida al proclamar que “no es tan anciano” (5.31), a pesar de serlo– las que permiten alcanzar la tan ansiada virtud. Virtud que, por otro lado, ya poseía por “haber observado la Ley todos los días de su vida” (6.18) pero que ahora debe poner en práctica mucho más que en ocasiones anteriores. El castigo extremo y la muerte, finalmente, llegarán con él sumido en extrema felicidad, aun a pesar del dolor y la profunda agonía.

Nos atrevemos a sostener esto último debido principalmente a dos puntos que creemos interdependientes entre sí. Primero, el hecho de que si la virtud es placentera por sí misma, como hemos dicho, cuánto más lo será ponerla en práctica sabiendo que con ella y mediante ella es que se alcanza el *status* de sabio, sobre todo a los ojos de Dios¹⁵. Segundo, que el grado extremo de adecuación a la ley y a la virtud se corresponde directamente con el grado de felicidad (εὐδαιμονία) que es posible alcanzar. No existe nada, a ojos del anciano, superior a Dios, por lo que unir la parte divina que se posee en tanto ser humano pensante a la divinidad eterna se configura como la meta mayor. La agonía, finalmente, no será simplemente una lucha entre la vida que se va y la muerte que llega sino una instancia frontera entre una vida carnal y sensible que se acaba y otra vida –ya no carnal, pero no menos sensible– que

15 Sobre todo porque es mediante este sacrificio que Dios perdonará los pecados anteriores de su pueblo. Pecados que, por otro lado, fueron los que causaron que Dios los castigara con la persecución religiosa. Esta visión de la historia, que se repite cíclicamente, denominada “deuteronomica” se halla en varios de los libros de la Biblia. Cf. FRENKEL (2011: 61-2), quien, en nota *ad loc*, cita como ejemplos de la literatura deuteronomica además del último libro del *Pentateuco* a los dos libros de los *Jueces* (donde es particularmente característico [Frenkel: 2011b:11]), los dos libros de *Samuel* (o los dos primeros de los cuatro de los Reyes, según la denominación que se prefiera) y el libro de *Josue*.

comienza, en el seno mismo de Dios. Decimos entonces que ambas correspondencias, la sabiduría y la felicidad, son interdependientes puesto que cuanto más sabiduría se alcance, más felicidad se disfruta, puesto que para el sabio no hay felicidad mayor que la práctica de la virtud, ya que mediante ella es que se está en comunión con el mundo (Juliá *et al.* 1998:97-98). Al fin y al cabo, la felicidad, encontrarse en un estado permanente de absoluta paz y tranquilidad (cf. Séneca *Ep.* 92.3), no diferirá demasiado de la postura pacífica de Eleazar que en el momento de su muerte tiene la entereza mental para suplicar a Dios por el perdón para su pueblo (6.27). Pueblo que a diferencia de él, que devendrá modelo de perfecto hijo de Abraham, llegó a su estado actual por asentir y apropiarse de manera incorrecta de las realidades que los circundaban (cf. 4.22¹⁶).

De este modo, reuniendo nuevamente las posturas filosóficas que en el transcurso del texto parecen enfrentarse, esperamos haber demostrado que dichas 'escuelas' no solo no son tan diferentes como el texto pretende que lo sean sino que cimentan su definición de virtud, y por tanto de conducta ética, de una manera equivalente, es decir, en las maneras diversas de interacción entre el mundo sensible y la actitud de la persona racional hacia los estímulos que de este recibe. En ambos casos, la virtud del sabio y la felicidad consecuencia de esta se cifran en la capacidad de adecuar sus elecciones racionales al devenir del mundo. Mundo que, visto de uno u otro lado, no deja de ser divino. Y por eso, bello como ninguna otra cosa.

263

Bibliografía

- BOERI, M. (2003). *Los estoicos antiguos*. Santiago de Chile.
- _____ (2004). "Observaciones sobre el trasfondo socrático y aristotélico de la ética estoica", *Ordía Prima* 3: 107-146.
- BOYARIN, D. (1999). *Dying for God. Martyrdom and the making of Christianity and Judaism*. Stanford.
- BUSTOS, N. (2011). "El ideal cosmopolita estoico: Una interpretación política a partir de la noción de 'bien común'", *Stylos* 20: 59-69.
- COLLINS, J. J. (2000). *Between Athens and Jerusalem. Jewish identity in the Hellenistic Diaspora*. Grand Rapids-Cambridge.
- FRENKEL, D. (1996); "Ecos de la civilización griega en el mundo hebreo", *Argos* 20: 39-47.

16 Cotejar este comportamiento con todo el capítulo cuatro, donde se narra el origen de la ira de Dios, debido a la helenización de su pueblo y la negación de su culto. Se puede afirmar de hecho que "la revuelta de los Macabeos estalló contra el deseo de helenización que provenía de la aristocracia sacerdotal y no de la voluntad de los soberanos helenísticos" según FRENKEL (1996:46).

- _____ (2011). "El martirio en la *Septuaginta: II y IV Macabeos*", *AFC* 24: 59-91.
- _____ (2013). "Diálogo entre el tirano y el mártir: Antíoco IV y Eleazar en *IV Macabeos*" [en línea], *Jornadas Diálogos: Literatura, Estética y Teología. La libertad del espíritu V*, 17-19 de septiembre 2013. UCA. Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires. En: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/dialogo-entre-tirano-martir.pdf>; obtenido el 15/06/2014.
- HALPER, Y. (ed.) (2012). *Philosophy and the Jewish Tradition*. Leiden – Boston.
- JULIÁ, V. ET AL (1998); *Las exposiciones antiguas de ética estoica*. Buenos Aires.
- MCMAHON, J. A. (2009). "Beauty as harmony of the soul: the aesthetics of the Stoics" en ROSETTO, M. et. al. (Eds.). *Greek Research in Australia: Proceedings of the Eighth Biennial International Conference of Greek Studies*. Adelaide: 54-63.
- PIÑERO, A. (2007). *Literatura judía de época helenística en lengua griega*, Madrid.
- RAHLFS, A. (ed.); *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graecae iuxta LXX interpretes* Vol. 1-2 [1935] Stuttgart. 1971.
- RENEHAN, R. (1972). "The greek philosophic background of Fourth Maccabees", *RhM* 115/3: 223-38.
- VAN HENTEN, J. W. – AVEMARIE, F. (2002). *Martyrdom and Noble Death*. London.
- VAN HENTEN, J. W. (1997). *The Maccabean martyrs as Saviours of the Jewish People. A study of 2 and 4 Maccabees*. *JSJSup* 57, Leiden.
- VON ARNIM, J. (ed.) (1968). *Stoicorum Veterum Fragmenta* [1905], Stuttgart.

Claudia Seggiaro

La concepción aristotélica de la sabiduría en *Sobre la filosofía*

Universidad de Buenos Aires / CONICET

El concepto de *sophía* es una de las nociones centrales en el pensamiento aristotélico. Los dos primeros libros de la *Metafísica* podrían ser vistos como un intento por definir la naturaleza y objeto de esta virtud dianoética. En estos dos primeros libros, *sophía* es definida como la *epistéme* más elevada, aquella que versa sobre los primeros principios y causas. Por este motivo, no es un conocimiento subsidiario sino un fin en sí mismo, la “ciencia capital de los objetos más honorables”.¹

En esta misma línea argumentativa, en *Sobre la filosofía*, la sabiduría es identificada con el conocimiento de los objetos más nobles y divinos. Si bien en los fragmentos conservados de esta obra Aristóteles no se detiene a analizar la naturaleza de estos objetos, la lectura de algunos de esos fragmentos a la luz del resto del *corpus*, nos lleva a pensar que se tratan de los principios inteligibles de las cosas. Estos son definidos como los objetos más luminosos, razón por la cual la *sophía*, en tanto es el conocimiento de esos principios, es equiparada con una especie de *sapheía*.

Ahora bien, pese a que *Sobre la filosofía* es una obra relevante para analizar la noción aristotélica de “sabiduría”, el carácter fragmentario de la obra ha sido una de las causas por las cuales su análisis se ha realizado en menor medida. Por este motivo, en el presente trabajo hemos elegido analizar la concepción de la sabiduría basándonos en este texto, más específicamente en los fragmentos 8b y 8c,² que nos ha llegado a través de dos fuentes diferentes: Filópono y Asclepio.

Los fragmentos 8b y 8c suelen citarse para clarificar las palabras iniciales del segundo libro de la *Metafísica*, más específicamente el parangón entre el efecto generado por la luz sobre la vista del murciélago y el efecto producido por la aprehensión inmediata de los primeros principios por el *noûs*. Esto se debe en gran parte a que, a diferencia de lo que sucede con el resto del *corpus*, en estos fragmentos para describir la sabiduría y su respectivo objeto Aristóteles habría recurrido al uso de metáforas lumínicas de la misma índole. En el fragmento 8b Filópono, citando a Aristóteles, dice

1 *Ética Nicomáquea* IV 7, 1141a 19-20.

2 Para la enumeración de los fragmentos de *Sobre la filosofía* seguimos la edición de Ross.

“Así pues, la sabiduría fue llamada así como si fuera cierta claridad, en tanto que clarifica todas las cosas. Esta condición de lo claro, al ser algo luminoso, recibe su denominación de la luz y la luminosidad, por traer a la luz las cosas que están ocultas.” (trad. Vallejo Campos).

El texto de Filópono pretende ser el comentario de la obra de un pitagórico: Nicómaco de Gerasa, contemporáneo de Numenio. Se tienen ciertas noticias de que los trabajos de Nicómaco circularon entre los neoplatónicos. *La introducción de la aritmética* estaba en la curricula de las escuelas neoplatónicas, siendo uno de los centros de las críticas de Proclo. En esta obra, Nicómaco considera que Pitágoras habría sido el primero en usar el término “*sophía*” con el sentido de “la ciencia del ser”.³ Según Tarán, a diferencia de Jámblico, cuyo objetivo era realizar un comentario de la obra de Nicómaco, el objetivo de Filópono, al escribir su comentario, era trazar la distinción ya existente en la escuela de Alejandría en los tiempos de Amonio entre *theoría* y *léxis*. La inserción de la cita de Aristóteles está vinculada con la intención de demostrar la tesis de que la sabiduría es el conocimiento de lo real y que lo real no es de naturaleza sensible, sino inteligible. En este contexto, Filópono cita a Aristóteles diciendo que en *Sobre la filosofía* (fragmento 8b), el estagirita describe a la sabiduría como la ciencia de los objetos más luminosos. Para ello, le adjudica al estagirita un juego de palabras entre *sophía* (sabiduría) y *sapheía* (claridad), que en realidad está presente en buena parte del comentario. Nos interesa detenernos en primera instancia en esta asociación, ya que sacado el libro II de la *Metafísica* y el fragmento 10a2 del *Protréptico*⁴ no encontramos antecedentes similares en el resto del *corpus*.

En relación con esto, es importante recalcar que el Liddell-Scott⁵ se señala que el término *sapheía* se habría acuñado para explicar el término *sophía*. Para dar cuenta de esto, se mencionan los pasajes correspondientes a Asclepio, en los cuales se estaría citando a *Sobre la filosofía*. Otra acepción del término *sapheía* mencionada en el Liddell-Scott es el de conocimiento claro o lo que es claro o manifiesto a la mente. En el diccionario etimológico de Chantraine, se aclara que la familia de palabras de este término expresa la idea de evidencia y de claridad, entendiendo por esto una visión

3 O’ Meara, (1990:15). Desde la perspectiva de este autor, en esta obra Nicómaco habría identificado lo que es con las realidades inmateriales e inmutables, a las que contraponía con el mundo material cambiante. Para realizar esta distinción se habría valido del *Timeo* de Platón (27d).

4 “Si, como dice Aristóteles, los hombres pudieran ver con los ojos de Linceo, de manera que su mirada pudiera atravesar los objetos, cuando hubieran contemplado sus entrañas, ¿no parecería extremadamente feo aquel cuerpo de Alcibíades, que era bellísimo por fuera?” (trad. Vallejo Campos).

5 Liddell and Scott (1996: 1586).

objetiva. La relación entre este término y *sophía* nos permite suponer que la sabiduría es el desocultamiento de lo que verdaderamente es. Por tal motivo, no sólo es un indicador acerca de las características del saber más elevado, sino que, tal como lo veremos más adelante, nos da algunas indicios de cómo es el objeto de ese saber que en el pasaje citado de Filópono solo es nombrado mediante sus atributos.

En el caso de *Sobre la filosofía*, el vocabulario utilizado ha sido la causa de que muchos de los intérpretes hayan visto una influencia platónica en el texto. Tal es el caso de Berti. Según Berti,⁶ “sobre la filosofía” significa “en torno a la ciencia de lo divino”, lo cual es una acepción típicamente platónica del concepto de la filosofía. Para este autor, bajo esta acepción de la filosofía, la verdadera sabiduría es el conocimiento de la realidad suprasensible. Esta equiparación entre el conocimiento de lo que es primero en el orden ontológico, esto es, lo que es divino e impercedero, con la sabiduría es, desde su perspectiva, un elemento platónico en la concepción aristotélica de *sophía*. Dicha vinculación entre las nociones platónica y aristotélica de *sophía*, así como el uso de términos relacionados con la percepción para dar cuenta de esta forma de saber, son las principales causas por las cuales Berti tiende a pensar que Aristóteles podría estar procediendo de una manera muy parecida a como lo hace Platón en algunos diálogos, como por ejemplo *República*, más específicamente, el libro VI, en el cual Platón ofrece el parangón entre la Idea de Bien y el sol.

Hacia el final del libro VI y comienzos del libro VII de la *República* Platón intenta explicar la naturaleza de la Idea del Bien por medio de la analogía con el sol. Con tal fin, sostiene que la Idea del Bien es, para el resto de las Ideas y las cosas, lo que el sol para las cosas sensibles: la causa de su ser y de su *cognoscibilidad*.⁷ En esta instancia, al argumentar en torno a cómo podemos conocer esta Idea, Platón recurre a una alegoría en la cual imagina a hombres dentro de una caverna atados contra la pared, sin posibilidad de voltear la cabeza, pero que ven proyectadas sobre esa pared las sombras de los objetos que están detrás de ellos iluminados por el fuego. En este contexto, Platón redacta que sucedería si alguno de estos prisioneros lograra liberarse y salir de la caverna.

Si bien no podremos analizar el uso de las metáforas lumínicas en la obra platónica, es importante subrayar que en el desarrollo de la línea Platón parece presuponer una problemática muy parecida a la presentada por Aristóteles en el fragmento 8b de *Sobre la filosofía*. Es evidente que para Platón el Bien es el principio más elevado, aquel por el cual todas las cosas tienen su ser y pueden ser conocidas. Por

6 Berti (1997: 262).

7 *República* VI 509b.

este motivo, Platón lo compara con el sol. El Bien, al igual que los principios aristotélicos, en tanto otorga inteligibilidad a las cosas, es lo más luminoso. No obstante, el hombre se encuentra incapacitado para conocerlo directamente, pues su naturaleza corpórea le impone un límite. Para poder conocer dicho principio, el hombre deberá realizar un camino progresivo de carácter ascendente en el cual irá adaptando su estructura cognitiva al objeto que desea conocer.⁸ En este sentido, este pasaje y otros análogos que aparecen en el *corpus* platónico nos llevan a estar de acuerdo con la tesis de Berti sobre la herencia platónica en *Sobre la filosofía*. No obstante, creemos que al traer a primer plano la relación entre *sophía* y *sapheía* en este último escrito, Aristóteles implícitamente está trayendo a colación la distinción entre los objetos “más cognoscibles para nosotros” y los objetos “más cognoscibles en sí”, distinción que Aristóteles expresa en algunas obras que conforman el *corpus*, como por ejemplo *Ética Eudemia* I 6, 1216b 30-35, *Física* I 1, 184a 16- 22 y *Protréptico* 102, mediante la diferenciación entre “lo más claro para nosotros” y “lo más claro en sí”. El examen del fragmento 8b a la luz del análisis del pasaje aludido de la obra platónica nos lleva a pensar que el resabio platónico que podemos observar en *Sobre la filosofía* puede deberse no solo a la herencia platónica en Aristóteles en esta obra y en su pensamiento en general, sino también al hecho de que ambos parten de una tradición filosófica que tiende a vincular el saber y el conocimiento con la luz. Un ejemplo de esto es, sin lugar a dudas, Parménides.⁹

En el fragmento 8b, por un lado, Aristóteles reconoce que existen ciertos objetos que son en sí luminosos porque hacen cognoscible al resto de las cosas. Pero, por otro, admite que, dada nuestra naturaleza corpórea, esos objetos son para nosotros oscuros. Al igual que en las obras que conforman el *corpus*, como la *Física* y la *Ética Nicomáquea*, Aristóteles estaría analizando la misma clase de objetos desde dos perspectivas diferentes: considerados en sí mismos y tomados desde el punto de vista humano. De acuerdo a cuál de estas dos perspectivas se tome, estos mismos objetos, los cuales presuponemos que son los primeros principios y causas,¹⁰ resultan claros u

8 *República* 515e 1-616b 7. Véase también, *Fedón* 99 d 4- 100a 3.

9 En los fragmentos que conservamos de su poema, Parménides recurre al binomio luz y oscuridad para hablar del acceso a la verdad. Así, por ejemplo en 28 B1, 8-11 (S.E, *Adv. Math.* VII 111) Parménides habría afirmado: “Cuando con prisa me condujeron las doncellas Helíades, tras abandonar la morada de la noche, hacia la luz, quitándose de la cabeza los velos con las manos. Allí están las puertas de los senderos de la Noche y de Día”. En 28 B 9, 1-4 (Simpl, *Fís.* 180, 9-12) se nos dice: “Pero puesto que todo es denominado luz y noche y, según las cualidades de éstas, se aplican a unas cosas tanto como otras, todo está lleno a la vez de luz y de noche oscura, ambas iguales, ya que nada se aparta de ninguno de los dos”.

10 Nuestra interpretación está fundada en el hecho de que en el fragmento 86 del *Protréptico*

oscuros.

Una versión en cierto sentido paralela de este pasaje del fragmento 8b nos ha llegado a través de Asclepio:

“Hay que tener en cuenta que se titula Sabiduría, Filosofía, Filosofía Primera y Metafísica, puesto que habiendo tratado sobre cuestiones físicas anteriormente, en esta obra trata de entidades divinas; en consecuencia, a causa de este orden, recibió tal denominación: se llama sabiduría (*sophía*) como si fuera una cierta claridad, pues las entidades divinas son claras y manifiestas en grado máximo y esta ciencia trata, efectivamente, de entidades divinas. En atención a ello la llama ‘Sabiduría’. De hecho, en la Apodíctica afirma: ‘como ya lo he dicho, en los tratados *Sobre la Sabiduría*’” (trad. Vallejo Campos).

El presente pasaje aparece en el comentario de Asclepio a la *Metafísica*. El interés de Asclepio es indagar sobre el objeto de la filosofía primera en contraposición a los de la física. En este contexto, y a partir de la caracterización de los primeros principios, Asclepio presenta la concepción aristotélica de *sophía*. Según Asclepio, para Aristóteles la sabiduría es una especie de luz, pues se ocupa de las entidades divinas y más claras. Queda difuso qué se debe entender en este pasaje cuando se caracteriza a las entidades divinas como las más claras.¹¹ Por obras como la *Física*, la *Metafísica* y la *Ética Nicomáquea* sabemos que “lo más claro” puede significar “lo más conocido” y que “lo más conocido” puede ser, a su vez, “lo más conocido por naturaleza”, lo cual se identifica con el conocimiento de los primeros principios.¹² Esto implica que en la expresión “más claro” no solo entra en juego la prioridad gnoseológica sino ontológica. Según Cleary es importante tener en cuenta que, para

269

Aristóteles caracteriza al objeto de la filosofía diciendo que es “el más cognoscible de los seres” (*tà málista tòn ónton gnórimon*). Por otra parte, en *Metafísica* I 1, 982b 2-4, Aristóteles afirma: “cognoscible en grado sumo son los primeros principios y las causas (pues por éstos y a partir de éstos se conoce lo demás, pero no ellos por medio de lo que está debajo <de ellos>)” (trad. Calvo Martínez). En *Tópicos* I 2, 101b, Aristóteles define los principios como lo primero respecto de todas las cosas. En *Metafísica* V, 1013a 17-20 se refiere a estos mismos principios diciendo que “lo común a todo tipo de principios es ser *lo primero a partir de lo cual* algo es, se produce o se conoce” (trad. Calvo Martínez).

- 11 La noción de claridad está emparentada con la noción de anterioridad ontológica y epistemológica. Para el análisis de la noción de anterioridad en Aristóteles, véase Cleary (1988)
- 12 *Categorías* 13, 14b 11-12: “en efecto, entre las cosas reversibles según la implicación de existencia podría verosíblemente decirse que la causa existencia de cualquier otra cosa es anterior por naturaleza”. *Metafísica* V 1019a 2-3 “Algunas cosas se dice que son anteriores y posteriores en este sentido, y otras que lo son *según la naturaleza y la entidad*: así, todas las cosas que pueden existir sin otras, pero no estas sin ellas, distinción esta que utilizaba Platón”.

llegar a esta interpretación, se debe partir del supuesto de que el orden del conocimiento sigue el orden del ser.¹³ Bajo este supuesto, las entidades divinas son anteriores porque además de ser el fundamento ontológico de las cosas, son las causas por las cuales estas pueden ser conocidas. La metáfora lumínica sirve para resaltar esta doble prioridad de las entidades divinas sobre el resto de las cosas, pues son anteriores por naturaleza y son aquello que es más conocido en sí mismo. La sabiduría, al ser el conocimiento de esas entidades, pasa a ser definida también como una luz que destierra la tiniebla de la ignorancia haciendo que realicemos el pasaje de lo más conocido para nosotros a lo más conocido en sí.

En *La introducción aritmética de Nicómaco*, Filópono prosigue citando lo que habría sido la obra del estagirita:

“ciertamente, dado que las cosas inteligibles y divinas, como dice Aristóteles, a pesar de ser clarísimas en virtud de su propia entidad, a nosotros nos parecen tenebrosas y confusas, por la niebla en la que el cuerpo nos envuelve, es natural que le diera el nombre de sabiduría a la ciencia que trae estas cosas a la luz para nosotros” (trad. Vallejo Campos).

Esta última parte del fragmento, Filópono enfatiza la distinción entre lo que es más cognoscible y menos cognoscible apelando a las metáforas claridad y oscuridad. La claridad o verdad, ambas traducciones posibles para *saphés*, es lo que saca a las cosas de la niebla de la ignorancia y las lleva hacia la luz o el conocimiento.

Podemos ver nuevamente el juego de palabras entre *sophía*, *sapheía* y objetos más luminosos. Este juego de palabras pone en evidencia que las entidades aludidas como las más luminosas no son cualquier tipo de entidades sino de naturaleza inteligible. La asociación entre claridad y tiniebla pone en evidencia que el objeto de la sabiduría no puede ser un tipo de conocimiento al cual se llega por medio de los sentidos, ya que estos últimos, lejos de dejarnos ver con claridad, constituyen una traba para el verdadero conocimiento. De este modo, Aristóteles pretende establecer que lo que constituye el fundamento de lo observable por medio de los sentidos no puede ser hallado por los sentidos mismos, sino apartándose de ellos.¹⁴

13 Cleary (1988: 45).

14 Un ejemplo de esto puede ser la serie de fragmentos 12 y 13 de *Sobre la filosofía*, en la cual se nos da a entender que la percepción es el punto de partida de una indagación pero que para alcanzar conocimiento en sentido estricto debemos superar este punto inicial. Si bien esto no está explícitamente dicho por el estagirita, está supuesto en sus palabras, ya que Aristóteles considera que, en torno a los primeros principios, los predecesores han postulado la existencia de un artífice yendo de abajo hacia arriba, por medio de razonamientos verosímiles (fragmento 13c). Este

Esto último podría entenderse mejor apelando a una obra que la mayoría de los intérpretes¹⁵ suelen considerar de un período cercano a *Sobre la filosofía: el Protréptico*. En el fragmento 24 de esta obra, Aristóteles traza explícitamente una analogía entre la vista y la actividad intelectual cuyo fin es el conocimiento de los objetos más honorables. Allí, Aristóteles parece dar pleno sentido a las analogías presentadas en *Sobre la filosofía*. En este fragmento, Aristóteles afirma:

A su vez, son actividades del intelecto las intelecciones, que son visiones de objetos inteligibles, de la misma manera que es actividad de la vista la visión de los objetos sensibles.¹⁶

Si bien en este fragmento no aparece el término “*sophía*”, Aristóteles emplea otro de los términos centrales de su epistemología: *noûs*. Por *Analíticos segundos*,¹⁷ sabemos que el *noûs* es la culminación del proceso del conocimiento de los primeros principios. En este sentido, es la finalización de un proceso racional que culmina en lo que algunos intérpretes denominan aprehensión de los principios últimos de lo real. Para hacer inteligible este proceso, en el fragmento 24 del *Protréptico*, Aristóteles se vale de la analogía con la vista. Si bien lo que aprehende el *noûs* no es de la misma naturaleza que lo que observa el ojo, el acto de aprehensión es similar, pues así como el ojo debe recibir imágenes para poder ver, el hombre para conocer los objetos inteligibles debe ser afectado por las representaciones para comenzar a operar,¹⁸ esto es, previamente debe ser afectado por las cosas sensibles, pues aquello que es su objeto de conocimiento está en ellas. Esto implica que el conocimiento aun cuando no sea de lo sensible debe partir de lo sensible, razón por la cual, tal como lo había dicho Aristóteles en la *Física* (I 1, 184a 16- 22) es natural que en el conocimiento vayamos de lo más conocido para nosotros a lo más conocido en sí. Como consecuencia de esto podríamos decir que la metáforas lumínicas utilizada por Filópono y Asclepio dan cuenta este proceso descrito por Aristóteles en muchas de sus obras y que constituye uno de los núcleos de su epistemología.

movimiento accedente descrito en este fragmento nos da la pauta de que, pese a que la postulación de un artífice está basada en la observación, no se ha limitado a ella.

15 Para la datación de *Sobre la filosofía* y el *Protréptico*, véase Berti (1997).

16 Τοῦ δ' αὖ νοῦ αἱ νοήσεις ἐνέργειαι, ὁράσεις οὐσαι νοητῶν, ὡς τοῦ ὁρατικοῦ ἐνέργεια.

17 *Analíticos segundos* II 19.

18 *Sobre el alma* III 7, 431a 16-17. Véase Boeri (2010: CLXXVII) y Lefebvre (1997: 601).

Bibliografía

Fuentes

- ROSE, V. (1966) [1886], *Aristotelis qui ferebantur Librorum Fragmenta*, Stuttgart, Teubner.
- ROSS, W. D. (1964), *Aristotelis Dialogorum Fragmenta*, Oxford, Clarendon Press.
- VALLEJO CAMPOS, A. (2005), Aristóteles, *Fragmentos*, introducción, traducción y notas de ---, Madrid, Gredos.
- WOOD, M. (2005) [1982], Aristotle, *Eudemian Ethic. Book I, II, VIII*, traducción y comentarios de ---, Nueva York, Clarendon Press.
- ZANATTA, M. (2008), Aristotele, *I Dialoghi*, introducción, traducción y comentario de ---, Milan, Biblioteca Universitaria Rizzoli.

Bibliografía secundaria

- BERTI, E. (1997) [1962], *La filosofia del "primo" Aristotele*, Milán, Centro di Richerche di Metafisica dell' Università Cattolica del Sacro Cuore.
- BERTI, E. (2004) [1977], *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Milán, Bompiani.
- BERTI, E. (2004), *Nuovi studi aristotelici*, Brescia, Morcelliana.
- BOERI, M. (2010), Aristóteles, *Acerca del alma*, introducción, traducción y notas de ---, Buenos Aires, Colihue.
- BIGNONE, E. (1973), *L' Aristotele perduto e la formazione filosofica de Epicuro*, Florencia, La Nuova Italia, 2 vols.
- CALVO MARTÍNEZ, T. (2007), *Aristóteles, Metafísica*, introducción, traducción y notas de ---, Madrid, Gredos.
- CHANTRAINE, P. (1990) [1968-1980], *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, París, Éditions Klincksieck.
- CLEARY, J. J. (2010)[1988], *Acerca de los múltiples sentidos de prioridad*, Buenos Aires, Colihue.
- FESTUGIERE, A.J. (1949), *La Révélation d'Hermès Trismégiste avec un appendice sur l'Hermétisme arabe; par Louis Massignon*, Paris, Galbadan.
- LEFEBVRE, R. (1997), "Faut-il traduire le vocable aristotélicien de 'phantasia' par 'représentation'?", *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, Tome 95, N°4, pp. 587-616.
- LIDDELL, H. and SCOTT, R. (1983) [1843], *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press.
- O'MEARA, DOMINIC J. (1990), *Pythagoras Revived, Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Nueva York, Clarendon.

SAFFREY, (1955) *Le Peri Philosophias d'Aristote et la Théorie des Idées platonicienne nombres*, Leiden, Brill.

TARAN, L. (1969), "Asclepius of Tralles: Commentary to Nicomachus' Introduction to Arithmetic", *American Philosophical Society*, Nueva Serie, Vol. 59, No. 4 (1969), pp. 1-89.

Lara Seijas

La ira femenina: atributos y estrategias retóricas para deslegitimar a un vir en Séneca, *De ira*, I y en *Juv.Sat.XIII*

Universidad de Buenos Aires

La Sátira XIII, que abre el libro V de Juvenal, se presenta especialmente interesante para estudiar la reconfiguración transgenérica¹ del código moral senecano enunciado en *De ira*. Para abordar esta cuestión nos centraremos en determinados pasajes del libro I de esta obra filosófica y a su vez de las sátiras VI y XIII de Juvenal en los que esta emoción aparece definida primeramente como un vicio propio de las mujeres. Notaremos que estas *sententiae* se pueden contrastar con otras definiciones y *exempla ad contrarium* en los que ambos autores se muestran más bien interesados en describir a *vir*i airados como una estrategia veladamente deslegitimadora. En este sentido el satírico se vale no sólo de contenidos sino también de estrategias retóricas presentes en *De ira* para la construcción de dicho sentido.

274

Caracterización y materializaciones de la ira femenina en Sen., *De ira*, I.

En *De ira* Seneca señala acerca de esta emoción que se trata del más abominable y violento de todos los sentimientos (I.1.1-2)², que despierta el deseo de dolor, de armas, de sangre y de suplicios; está ávido de una venganza que va a arrastrar consigo al vengador. Es un estado de locura breve, transitorio (I.2.1)³; que olvida el decoro; se trata de una emoción que es desmemoriada de sus obligaciones, tenaz y obstinada en lo que ha empezado, cerrada a la razón y a los consejos, exasperada por motivos banales, que no puede discernir lo justo y lo verdadero (I.1.1-2). No se aleja la definición de Séneca, según él mismo señala, de la que provee Aristóteles, quien afirma que la *ira* es el deseo de devolver el dolor (I.9.2). Ningún sentimiento está más deseoso de vengarse que esta, y por eso precisamente es incapaz de vengarse (I.12.5).

1 Se trata de las relaciones que favorecen el pasaje de un género a otro, promoviendo según una determinada lógica de atracción -la interpolación o la contaminación-, la generación de fenómenos de hibridación o ensamblaje heterogéneo (MONCOND'HUY, 2008: 8).

2 Todas las traducciones de este trabajo son nuestras. Citaremos el texto latino (BASORE, 1928) sólo de los pasajes que iluminen la tensión entre la *ira*, la mujer y deslegitimación masculina.

3 De la misma manera, como *brevis*, califica Horacio a la ira en *Hor. Ep. I 2,62*.

A su vez señala que la ira es propia de las mujeres y de los niños: “*Ita ira muliebre maxime ac puerile uitium est*” (Así la ira es un vicio mujeril y pueril I.20.3). También ubica junto con las mujeres como afectados a los ancianos y a los enfermos: “*...iracundissimi infantes senesque et aegri sunt, et inualidum omne natura querulum est*” (...los más iracundos son los niños y los ancianos y los enfermos, y todo inválido es por naturaleza quejoso. 1.13.5). A su vez, la ira lleva a las mujeres a acciones desmesuradas, incluso cuando las causas son dudosas, según podemos leer en 1.13.1.5:

'Quid ergo?' inquit 'uir bonus non irascitur, si caedi patrem suum uiderit, si rapi matrem?' Non irascetur, sed uindicabit, sed tuebitur. Quid autem times ne parum magnus illi stimulus etiam sine ira pietas sit? Aut dic eodem modo: 'quid ergo? cum uideat secari patrem suum filiumue, uir bonus non flebit nec linquetur animo?' Quae accidere feminis uidemus, quotiens illas leuis periculi suspicio perculit.

“¿Entonces, qué? dice ¿El hombre bueno no se aira, aunque vea golpear a su padre o raptar a su madre? No se airará, sino que los vengará, los defenderá. ¿Qué temas sin embargo? ¿Que los deberes familiares⁴ no sea un estímulo importante para aquel, incluso sin ira? O dí de la misma forma: ¿entonces qué? ¿al ver que su padre o su hijo son despedazados el hombre bueno no llorará ni perderá el sentido⁵? Estas cuestiones vemos que les suceden a las mujeres, siempre que sospecha de un ligero peligro las perturba.”

Sin embargo, luego añade que la ira femenina “*...incidit et in uiros. Nam uiris quoque puerilia ac muliebria ingenia sunt.*” (“...recae también en los hombres. En efecto para los hombres también existen naturalezas pueriles y mujeriles”; 1.20.3)⁶. Esta

4 Traducimos *pietas* contextualmente por ‘deberes familiares’. El término latino denota en términos amplios uno de los principios fundamentales de la moral cívica y familiar romana que designa el respeto por los padres y por los dioses con el consecuente cumplimiento de los deberes sagrados y familiares.

5 Seguimos en la traducción de “*linquetur animo*” como ‘perderá el sentido’ la traducción de MARINÉ ISIDORO, 2001. Creemos que esta frase, ya cristalizada en el español, podría acercarse al sentido latino en este contexto. No hay que olvidar, sin embargo, que el término “*animo*” a su vez es susceptible de ser traducido como ‘sentimiento’, ‘ánimo’, ‘corazón’.

6 A su vez en *De Clementia* 5.4.5 ubica a esta emoción como propia de las mujeres, y de las bestias: “*Muliebre est furere in ira, ferarum vero nec generosarum quidem praemordere et arguere proiectos.*” (Propio de las mujeres es enloquecer de ira, y de fieras —ni siquiera nobles- morder y acosar a los caídos). Viden señala que *furere* significa ‘estar loco de ira’, es decir, haber dejado la ira tomar el control, y sólo las mujeres se dejan gobernar por sus pasiones, ya que son incapaces de controlarse a sí mismas (VIDEN, 1993: 123).

consideración redirige implícita y catafóricamente la caracterización de la emocionalidad⁷: no se detiene en *exempla* de mujeres airadas sino de *vires* que poseen atributos intrínsecamente femeninos: Calígula, quien se presenta “...*iratus caelo quod obstreperetur pantomimis, quos imitabatur studiosius quam spectabat, quodque comessatio sua fulminibus terreretur (prorsus parum certis), ad pugnam uocauit Iouem...*” (airado con el cielo porque fuera interrumpido con estruendo por los actores, a los que imitaba con más interés que contemplaba, y como los rayos -poco certeros, por cierto- espantaban el festín, retó a Júpiter a pelear. 1.20.8).

De esta forma la descripción del *vitium*, que como vimos se presenta en un primer momento como un marcador que separa a los hombres y a las mujeres, y a su vez como esteotipo deslegitimador de las últimas (Harris, 2003: 137) culmina al final de este primer libro en una nueva distinción: se trata de separar a los representantes legitimados de los no legitimados dentro del propio género masculino (Gleason, 2004: 241). Así, los riesgos de incumplir el ‘deber ser’ estoico que atribuye a los *vires* la posesión del autocontrol y la moderación necesarios para el desarrollo de sus actividades políticas y ciudadanas los convierte veladamente en poseedores de los atributos propios de las féminas.⁸

7 Nos basamos en la noción ducrotiana de *derivación delocutiva*. El estudioso francés explica cómo fabricamos propiedades de las cosas con palabras cuyo valor lingüístico fundamental es apoyar argumentaciones (DUCROT, 1990: 34).

8 Inversamente en *Ad Helvetiam* y *Ad Marciam* las destinatarias son mujeres, por lo tanto, en estas obras el filósofo pone el foco en ejemplos de *virtus* destinados a fomentar una determinada conducta en ellas. Abordar el comportamiento modélico de la mujer en estas *consolationes* y el de los *vir* en *De ira* nos permitirá en un venidero trabajo centrarnos en el carácter móvil de las definiciones tanto de la *ira* como de la *virtus* que el filósofo podría presentar en pos de mantener el *status quo*, y con él la condición empoderada de los *vires* en tanto colectivo dominante según el código político-cultural de la época neroniana (Para ahondar en los vínculos entre ira y género, cfr. HARRIS, 2001, 2005). También el *Dial* VI.16.1 puede ser iluminador para problematizar la cuestión de la naturaleza de la ira en la obra filosófica de Séneca desde una perspectiva de una supuesta construcción positiva de la mujer. En este, donde se dirige a una mujer a quien tiene simpatía en términos intelectuales el filósofo explicita que no por naturaleza la mujer es airada: “*Quis dixit naturam maligne cum mulieribus ingeniis egisse, et virtutem illarum in artum retraxisse?*” (“¿Quién dijo que la naturaleza se porta malignamente contra las cualidades femeninas y retrae la virtud de aquellas volviendo a esta estrecha?”).

2. La ira: ¿cosa de mujeres? Juv. *Sat* VI, 643-650, *Sat*.XIII y *De ira*, I

Partamos de señalar que, al igual que Séneca, Juvenal construye enunciativamente a la *ira* como un atributo propio de las féminas. Ya en el retrato de las mujeres contemporáneas presente en Juv. VI.643-650 – sátira en la que el ego satírico anuncia a su amigo *Postumus* los males que acarrea el matrimonio- este elige a Medea, junto con Procne como *exempla ad contrarium*, a saber, ejemplos negativos de mujeres que por causa de su ira han llegado al crimen⁹ y que le permiten al satírico problematizar su propia realidad social, en la que según se lee las féminas de su tiempo tienen una actuación criminal aún más monstruosa que las que son producto de una construcción trágica-ficcional: “*credamus tragicis quidquid de Colchide torua/dicitur et Procne; nil contra conor. et illae/ grandia monstra suis audebant temporibus, sed/ non propter numos*” (“Confiemos en los trágicos acerca de lo que se dice de la torva de Cólquide y de Procne. En nada me dispongo en contra. También ellas en sus tiempos osaron cometer grandes monstruosidades, pero no a causa del dinero”). Y es el dinero lo que vuelve a las mujeres contemporáneas a Juvenal tanto peores que las criminales y airadas heroínas trágicas (CORTEZ TOVAR, 89-90).¹⁰ Por otra parte, el vínculo entre *ira* y *avaritia* también se manifiesta en la *Sat*. XIII, en donde nos encontramos con un personaje airado por cuestiones económicas: “*intercepta decem quereris sestertia fraude/ sacrilega. quid si bis centum perdidit alter /hoc arcana modo, maiorem tertius illa/ summam, quam patulae uix ceperat angulus arcae.*” (“Te quejas de que por un fraude sacrílego te han sustraído diez mil sestercios. ¿Qué si otro ha perdido doscientos mil, confiados también sin testimonio? Y un tercero, una suma aún mayor, que apenas había cabido en un arca espaciosa atiborrada hasta los bordes”; 71-74). A su vez en ambas sátiras se presenta la venganza como una opción de la que las mujeres especialmente se regocijan¹¹ y en ambas los enunciados se presentan en

9 Harto analizada como contraejemplo filosófico de la ira estoica ha sido la Medea de Séneca, en donde el autor, en su faceta de tragediógrafo, ubica la emoción de la protagonista como motor de su venganza BIONDI, 1984; PRATT, 1983; SETAIOLI, 1987: 778 y 780-784; BERNAL LAVESA, 2002; TOLA, 2007: 161-176. Cfr. también Sen., *Medea*, vv. 51-52, 203-204, 381-2, 411-414, 953.

10 Más adelante en la *Sat*. XIII se puede leer: “*Illam ego non tulerum, quae computat et scelus ingens/sana facit*” (“Yo no puedo soportar a las que echan sus cuentas y perpetran crímenes horrendos estando en sus cabales”; v. 651).

11 En esta sátira también se señala que considerarla como un bien superior a la vida misma es una afirmación propia de los ignorantes “cuyas entrañas verás arder por nada: la nimiedad más exigua

forma de *sententiae*, mediante las cuales es posible que el responsable de lo dicho se presente como ajeno a la situación de discurso en la que se encuentra: “*minor admiratio summis/ debetur monstris, quotiens facit ira nocentes/ hunc sexum et rabie iecur incendente feruntur/ praecipites, ut saxa iugis abrupta, quibus mons/ subtrahitur cliuoque latus pendente recedit*” (“Ni causan tanta sorpresa estos monstruos extremados, pues cada vez que la ira empuja al sexo femenino a causar daños se les quema el hígado rabioso y se las lleva vertiginosamente como rocas desprendidas de las cumbres cuando les falta el monte y la ladera se retira por falta de pendiente”; *Sat. VI*, 646-650); “*...quippe minuti/semper et infirmi est animi exiguique uoluptas/ultio. continuo sic collige, quod uindicta/ nemo magis gaudet quam femina...*” (“La venganza siempre es un placer de los ánimos ciertamente mezquinos y esmirriados. Reflexiona ahora mismo que nadie disfruta más en ella que la mujer”; *Sat. XIII*, 189-192)¹². De esta forma, la enunciación mediante *sententiae* ejerce tanto en la obra de Séneca como en las dos sátiras de Juvenal un distanciamiento con la propia voz de quien las emite¹³. Se trata de enunciados que se encuentran fuera de la Historia, que se presentan en tensión con otros en los que sí se presentan marcas del locutor y los personajes que están inscriptos aunque sea ficcionalmente en la Historia¹⁴. En el libro I de Séneca nos encontramos con un *exemplum ad contrarium* protagonizado por un personaje masculino: el desmesurado Calígula, cuya ira como vimos lo lleva incluso a retar a una

les basta para encender su ira”.

- 12 Como se puede ver, su amigo menciona las características y efectos de este vicio en lugar de buscar perspectivas que disminuyan la sensación de pérdida de *Calvinus*, lo que hace a la víctima revivir su lesión en lugar de dedicarse a la recuperación y alienta así a *Calvinus* a vengarse. Estas cuestiones han sido el puntapié para que algunos estudiosos de la obra de Juvenal se detengan a observar las estrategias de parodización en términos amplios que se presenta como constitutiva del poema. Dents Pryor ha señalado que se trata de una parodia del género de la *consolatio*. Keane (2015: 168) también han estudiado la sátira en esta dirección y señala que si la ocasión de la *consolatio* es la pérdida de un miembro de la familia, estatus, salud u otras cuestiones esenciales (Cic., *Tusc.* 3.81), la pérdida de *Calvinus* es financiera. Por otra parte, no es *dolor* lo que padece, sino una indecorosa *ira* (11-16). Y su amigo se detiene los vicios en lugar de buscar perspectivas que disminuyan la sensación de pérdida de *Calvinus*, lo que hace a la víctima revivir su lesión en lugar de dedicarse a la recuperación. Alba Romano señala que el autor ha tomado todos los *topoi* de la consolación y los ha aplicado a una situación trivial a la que trata con burlona seriedad (1998, 2006).
- 13 La irrupción del proverbio o refrán en el discurso es percibida como una ruptura de la isotopía estilística. Es la impronta de ese género discursivo la que permite el reconocimiento de la “proverbialidad” por parte del hablante, un reconocimiento que va más allá del conocimiento particular del proverbio utilizado. (GANDARA, 2004: 196).
- 14 Para ahondar en la diferencia entre los enunciados impersonales y los personales, cfr. BENVENISTE, 1966: 19-20.

pelea al dios Júpiter (1.20.8-9)¹⁵. En el caso de la *Sat.* XIII, el personaje que encarna dicha desmesura es el propio *Calvinus*, quien padece por una exigua pérdida económica, la cual no puede cobrar porque el deudor, que había jurado ante los dioses, reniega de la *fides*.¹⁶ En el libro I de *De ira* Séneca vincula (“*sicut...*” 1.20.8) las *sententiae* – que señalan que la ira es propia del sexo femenino- con un *exemplum ad contrarium* de un gobernador furioso. De esta manera feminiza implícitamente al *vir* poderoso. Creemos que de la misma manera la *sententia* presente en la *Sat.* XIII se puede orientar argumentativamente hacia *Calvinus* en pos de una homóloga feminización. Esta consideración se puede verificar si contrastamos los vv. 189-191 citados anteriormente con los vv. 247-249: “*poena gaudebis amara/nominis inuisi tandemque fatebere laetus/nec surdum nec Teresian quemquam esse deorum.*” (“Tú gozarás del amargo sufrimiento de este nombre odioso y acabarás por reconocer alegre que entre los dioses no hay sordos ni parecidos a Tiresias”. 247-249). Si las mujeres son las que se regocijan en la venganza, y unos versos después se subraya que *Calvinus* se regocijará en esta (“*gaudebis*” -‘te alegrarás’- “*laetus*” -‘gozoso’-, la descripción de la misma como un atributo femenino presente en 189-192 funciona anafórica y veladamente tras el tono sentencioso y general para describir a *Calvinus*, de la misma manera que veladamente la *sententia* senecana contribuye a describir a *C. Caesar*, Calígula. Así, la *ira* en la *Sat.* XIII – producto, como la de las mujeres de la sátira VI, de cuestiones onerosas- se presenta al igual que en el libro I de Séneca como una estrategia deslegitimadora del sexo masculino. En la situación concreta-ficcional de enunciación de la sátira de Juvenal la persona de quien se habla, *Calvinus*, que en este caso coincide con el destinatario, tiene “propiedades” – la ira- que contrastadas con las conceptualizaciones acerca de la ira realizadas por Séneca, se corroboran como ilegítimas pero que su amigo avala y enciende, a diferencia de la actitud esperable para un atento lector del estoicismo. En efecto, en la alabanza final a la venganza realizada

15 La figura de Calígula es presentada con recurrencia por escritores antiguos como despreciable, y seguramente Séneca veía en él la imagen en negativo del equilibrio requerido para gobernar (cfr. *Ad. Polyb.* 17.3; *De Benef.* IV.31-2). Al parecer Gayo despreciaba las capacidades literarias de Séneca y se burlaba de ellas (Suet. *Calig.* 34). Conde Gueri señala que es posible que hubiera algo de verdad en las relaciones entre el escritor y la hermana del emperador, Lavila. Lo que es más seguro es que Séneca participó en el golpe fallido del 39 para derrocar a Gayo que dirigió Cornelio Léntulo Getúlico. Bogun considera que Séneca lo criticó en demasía porque vio en él el modelo de déspota oriental. (CONDE GUERR, 1979: 41).

16 Ya en los vv.13-16 el ego satírico reconoce como desmesurado el mal que la situación financiera le produce a *Calvinus*: “*tu quamuis leuium minimam exiguamque malorum/ particulam uix ferre potes spumantibus ardens/ uisceribus, sacrum tibi quod non reddat amicus/ depositum?*” (“Tú, a duras penas logras soportar esta porción pequeña y exigua de unos males insignificantes, y te espumean las ardientes entrañas porque un amigo no te restituye el depósito que aceptó como juramento”).

por el amigo de *Calvinus* se verifica el señalamiento que, casi en un murmullo, la persona autorial parece anunciarnos acerca de quien impartirá sus consejos en el v. 121: se trata de alguien que no leyó las doctrinas de los cínicos ni de los estoicos (*qui nec Cynicos nec Stoica dogmata legit*). De esta manera creemos que la atribución implícita de características que no serían propias del género sexual de *Calvinus* por una parte cierra la sátira proyectando la imagen de un sujeto feminizado – ¿como la de Calígula, quizá?- que ha de materializar los efectos de la ira, lo cual contribuye a una paródica deslegitimación moral de este; al quedar develado como un desconocedor o al menos muy mal lector del estoicismo, que llega a destacar la alegría que finalmente sentirá tras vengarse. Es ahí donde reside la gran diferencia entre el texto del filósofo y del satírico. En el segundo encontramos con un maestro que también aparece descrito como una persona airada. De esta manera, la crítica que se extrae de los pasajes de Juvenal, *Sat. XIII* que analizamos apuntaría a la par que a feminizar a *Calvinus*, a destacar los rasgos de un maestro a la moda, que según una versión vernaculizada del estoicismo reacciona desmesuradamente frente a un problema tan exiguo y olvida, como señala Séneca en la oración que cierra el libro I: “*sola sublimis et excelsa uirtus est, nec quicquam magnum est nisi quod simul placidum*” (“nada es grande sino lo que al tiempo es calmo”; I.21.4).

Bibliografía

Fuentes

- BALASCH, M. (2001) = JUVENAL, *Sátiras*, Barcelona, Gredos.
- BASORE, J.W. (1928) = SENECA, L.A., *Moral Essays*, vol. 1, Londres, Heinemann.
- MARINÉ ISIDRO, J. (2001) = SENECA, L.A., "De ira", en *Diálogos*, Barcelona, Gredos.
- MAYOR, J.E.B. (2010) *Thirteen Satires of Juvenal*, vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press.

Bibliografía secundaria

- BENVENISTE, É. (1966) “Estructura de las relaciones de persona en el verbo”, en *Problemas de lingüística general*, vol. I, México, Siglo XXI.
- BRAUND, S.M. (1997) “A passion unconsoled? Grief and Anger in Juvenal ‘Satire’ XIII”, en BRAUND, S.M.; GILL, C. (eds.), *The Passions in Roman Thought and Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 68-88.
- _____ (2007) *Beyond Anger: A Study of Juvenal's Third Book of Satires*, Cambridge, Cambridge University Press.
- COLISH, M. (1990) *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages: From*

Antiquity to the Early Middle Ages, Leiden, Brill.

- CONDE GUERRI, E. (1979) *La sociedad romana en Séneca*. Murcia, Universidad de Murcia.
- CORTEZ TOVAR (1988) "Juvenal y las dificultades de la indignatio", *Nova tellus*, 16-1, pp. 67-91.
- DUCROT (1990) *Polifonía y argumentación*, Cali, Universidad del Valle.
- DUCROT, O.(2001) *El decir y lo dicho*, Buenos Aires, EDICIAL.
- FREUDENBURG, K. (2001) *Satires of Rome: Threatening Poses from Lucilius to Juvenal*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GÁNDARA, L. (2004) "Siembra vientos... Proverbios y refranes", en ARNOU, E. (ed.), *Homenaje a Oswald Ducrot*, Buenos Aires, EUDEBA.
- GLEASON, J. (2004) "Glancy: protocols of masculinity", en MOORE, S.D. (ed.). *New testament masculinities*, Leiden, Brill.
- HARRIS (2003) "The Anger of Women", *Yale Classical Studies*, 32, 121-43.
- HARRIS, (2001) *The ideology of Anger Control in Classical Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- KEANE, C. (2015) *Juvenal and the Satiric Emotions*, Oxford, Oxford University Press.
- KEANE, C.(2007) "Philosophy into satire: the program of Juvenal's fifth book", *American Journal of Philology* 128.
- MONCOND'HUY, D., et SCEPI, H. (2008) *Les genres de travers. Littérature et transgénéricité*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.
- ROMANO, A.(1998) "Metaficción y sátira", *Cuadernos de Filología Clásica*, n° 15, pp. 89-96.
- VIDEN, G. (1993) *Women in Roman Literature*, Acta Universitatis Gothoburgensis, Sweden.

Pilar Spangenberg

La reconfiguración de la dialéctica temprana en los diálogos platónicos tardíos

Universidad de Buenos Aires / Universidad Nacional de Rosario / CONICET

En términos muy esquemáticos, es posible identificar tres períodos en la dialéctica platónica: el primero, presuntamente ligado a la dialéctica practicada por Sócrates, caracterizado por la importancia de la refutación (*élenchos*); el segundo, que se despliega en los diálogos de madurez, por la importancia de las hipótesis; y el tercero, propio de los diálogos tardíos, signado por el método de síntesis y división.¹ Si bien este esquema resulta adecuado en sus trazos gruesos, interesa exhibir en esta comunicación sus límites en lo concerniente a la consideración de los diálogos tardíos. En efecto, se aspira a enfocar en la profusa y fundamental utilización de la refutación, la cual, lejos de quedar confinada en los diálogos tempranos, constituiría no sólo la principal vía del progreso argumentativo, sino también el modo de sentar bases fundamentales del propio pensamiento del filósofo. Sirviéndonos de algunos argumentos de *Teeteto* y *Sofista*, interesa mostrar que la refutación adquiere en estos diálogos una nueva especificidad ligada al recurso a las condiciones que impone la propia arena dialéctica o el lenguaje mismo. En este sentido, el *élenchos* característico de los diálogos tempranos se habría radicalizado en estos diálogos al apelar no ya al conjunto de creencias del interlocutor, sino a los mismos presupuestos implicados en la enunciación de su propia tesis.

Empecemos por el *Teeteto*. Su vínculo con la dialéctica del período temprano es evidente. El diálogo nos presenta a un “Sócrates clásico” que postula una pregunta que guiará el diálogo -¿qué es el conocimiento?- y avanza en su examen a través de preguntas y respuestas. La temática abordada, sin embargo, supone un viraje con relación a los diálogos tempranos: abandona la problemática de naturaleza moral que guía las indagaciones de los primeros diálogos y se enfoca en la epistemológica al proponer definir qué es el conocimiento. En este caso, el interlocutor de Sócrates es el amable Teeteto que se aviene a responder atendiendo en todos los casos a las pautas establecidas por Sócrates. El diálogo, como los tempranos, es aporético, rasgo que ha generado importantes polémicas en la medida que Platón ya habría elaborado respuestas positivas a la pregunta que guía el diálogo. Estrechamente vinculado a este rasgo que nos reenvía directamente a los diálogos tempranos, interesa señalar

282

¹ Respecto de esta periodización de la dialéctica cf. Robinson, R. (1941: V).

especialmente el hecho de que su estructura es esencialmente refutativa. En efecto, frente a las tres definiciones que se van ofreciendo sucesivamente a la pregunta formulada, Sócrates ofrece sendas refutaciones, la primera de las cuales a su vez supone en su interior refutaciones de complejos entramados de tesis. Me interesa focalizar aquí en la primera parte del diálogo, aquella que atañe a la primera respuesta ofrecida por Teeteto: “el conocimiento es percepción”. Apenas emprendido su análisis, Sócrates despliega otras dos tesis que, de acuerdo con su posición, se coimplicarían con ella: la tesis de la homo-mensura atribuida a Protágoras y la del moviismo radical atribuida, entre otros, a los heraclíteos.² No puedo referirme en detalle aquí a los argumentos que utiliza Sócrates para refutar cada una de estas tesis, me interesa solamente destacar una estructura argumentativa común para mostrar que el *élenchos* es recuperado en tanto herramienta dialéctica fundamental y que adquiere una especificidad ligada a la indagación en las condiciones de posibilidad de la enunciación de la tesis a discutir. Llamaré a este tipo de argumentación “refutación radical” en la medida que no pone en juego tanto lo afirmado por el interlocutor para evaluar su consistencia con otras creencias previas a la manera de los diálogos tempranos, sino que se confina a una indagación en las condiciones de posibilidad del discurso que se pretende examinar y, en definitiva, refutar. El examen no se despliega entonces horizontalmente en el campo de creencias del interlocutor, sino verticalmente al indagar en las condiciones de enunciación de la tesis en cuestión.

Vamos a describir muy someramente qué forma asume esta refutación radical en el *Teeteto*. Hemos establecido que en la primera parte, en su afán de definir el conocimiento (*epistémē*), Sócrates postula una fuerte interconexión entre tres tesis. Si bien Sócrates establece que tales tesis se implican mutuamente, cada una de ellas es refutada por separado. En primer lugar, Sócrates refuta la tesis de Protágoras según la cual todo parecer es igualmente verdadero ofreciendo, entre otros argumentos, el de la célebre auto-refutación:

¿Él [Protágoras] debería admitir (*sunchorôî*) entonces que su propia opinión es falsa, si acuerda (*homologeî*) que es verdadera la de aquellos que creen que él está en el error? (...) Pero los otros no admiten (*ou sunchorôûsin*) que ellos mismos estén en el error. (...) Mientras que él reconoce (*homologeî*) que la opinión de ellos es verdadera, según lo que escribió. (...) Entonces todos, empezando por Protágoras, cuestionarán (*amphisbetésetai*) esta opinión, y él tendrá que acordar (*homologésetai*) con la posición de sus oponentes: pues

2 Esto, sin embargo, no debe llevarnos a pensar que Platón abandona una concepción de la filosofía ligada a lo ético-político. Ese es el sentido que asume, desde mi punto de vista, el importante *excursus* que presenta Sócrates en 172a-177c.

admite (*sunchorêi*) que la opinión de quienes dicen lo contrario de él es verdadera. (*Teeteto* 171a6-b12)³

Este argumento, enormemente debatido, fue cuestionado en muchas ocasiones por dejar de lado los relativizadores que acompañan insistentemente la formulación de la tesis protagórica de la verdad de toda opinión. Es claro que a Sócrates no ha podido pasársele por alto tal omisión. Entiendo que lo que ella está sugiriendo aquí es que la emisión de la tesis por parte de Protágoras en el contexto dialéctico en que la formula obliga al interlocutor a someterse a una pretensión de verdad *simpliciter*. En este sentido, sería la emisión de la propia tesis en contexto dialéctico la que legitima la omisión de los relativizadores y el empleo de una noción de verdad implícitamente rechazada por la tesis protagórica.

En segundo lugar, refuta el movilismo extremo sirviéndose de un argumento que acude directamente a la *imposibilidad de enunciar* la propia tesis por parte del adversario a riesgo de caer en una contradicción performativa. En efecto, Sócrates afirma que los movelistas no dispondrían de expresiones adecuadas para presentar su tesis, pues a partir de la concepción según la cual todo está en continuo movimiento en cualquier sentido posible, en el momento de decir cualquier cosa, ella se escabulliría por estar inmersa en el flujo (182d1-4). Ahora bien, he argumentado en otro lugar que esta imposibilidad de enunciar la propia tesis por parte del adversario no se debe a un colapso del lenguaje, como estima la mayoría de los intérpretes, sino más bien a la imposibilidad de un *lenguaje que intente determinar la naturaleza de las cosas*. En otras palabras, aquello que se pone en tela de juicio a partir de la tesis movilista no es la posibilidad del lenguaje como tal, sino la del lenguaje requerido en el juego dialéctico. Así, lo que se cuestiona en esta prueba no es tanto la misma posibilidad de hablar, sino la de ofrecer un discurso verdadero que, en consecuencia, exhiba una determinada naturaleza de las cosas.⁴

3 Las traducciones son propias. He utilizado la edición de Duke, E. A., Hicken, W. F. And Nicoll, W. S. M. et al. (1995). Para un análisis pormenorizado de este argumento cf. Burnyeat (1976), Waterlow (1977), Bostock (1988), Lee (2005: 48-57), Fine (1994), Castagnoli (2010: 46-66).

4 Cornford (1935: 96-101) interpretó este argumento a partir de su consideración general de que la teoría del flujo establecida aquí es suscripta por Platón en relación con lo sensible. En este sentido, considera que es una prueba de que no todo puede moverse: en tal caso los términos no podrían tener un significado fijo. Si las palabras tienen un significado fijo es porque dependen de las formas, y si estas también estuvieran sometidas al movimiento, todo lenguaje sería imposible y nada podría afirmarse. Cornford considera que cuando Platón se refiere a la blancura, por ejemplo, se refiere a una idea. En consecuencia, las cosas sensibles están en movimiento, pero las formas no. Contra esta posición cf. Bostock (1988: 103), quien ha sido muy convincente al sostener la imposibilidad de considerar que esta teoría extrema del flujo haya podido ser defendida por Platón aun respecto de

Por último en 184b-186d, refuta la tesis de la identificación entre conocimiento y percepción presentada inicialmente por Teeteto, acudiendo a un argumento que pretende exhibir que, frente a la percepción que realiza el alma sirviéndose de los sentidos, todo auténtico conocimiento supone la aprehensión del ser y de la verdad y que tal aprehensión no puede darse en el nivel de la percepción, sino que constituye una actividad que el alma realiza por sí misma al margen de los sentidos.

Una vez presentados esquemáticamente los tres argumentos, interesa iluminar un patrón común: en todos ellos encontramos tres momentos diferenciados. Un primer momento en que se alude a la enunciación del discurso por parte del adversario, otro momento en que se indaga en las condiciones de posibilidad de tal enunciación y un último momento en que se exhibe que tales condiciones no se conciben con lo afirmado por el interlocutor. En efecto, un primer rasgo en común a destacar es que en los tres casos, el punto de partida de la refutación es un *factum* que no puede ser negado por el interlocutor en la medida que quiera postular su propia tesis y presentarse como un interlocutor válido en la arena dialéctica. Es decir, de lo que se parte es del acto del adversario de proferir una tesis y presentarla en tanto que tal. El segundo momento a destacar en las tres refutaciones es la remisión a la pretensión de verdad envuelta en la postulación de la propia tesis por parte del adversario. Es decir, la refutación de esta tesis reenvía no en la dirección de sus consecuencias, sino en la de sus prerequisites. El que se destaca es justamente la pretensión de verdad. Y, por último, en cada uno de los argumentos se verifica que tales condiciones implicarían la negación de la tesis defendida por el adversario. En el primer caso, el de la autorrefutación, lo que se ve implicado en el mecanismo de la refutación es justamente el hecho de que la verdad a la que aspira la tesis de Protágoras es una verdad *simpliciter*, de modo que si bien la tesis de la *homo-mensura* supondría la imposibilidad de tal tipo de verdad, ella es implícitamente admitida en el acto mismo de su enunciación en un contexto dialéctico. En el segundo caso, se muestra que si bien la tesis del movilismo extremo niega la posibilidad de adscribir una naturaleza determinada a cualquier cosa que sea, la misma tesis se pretende verdadera en tanto aspira a exhibir la naturaleza de lo real. Por último, en el caso de la tesis de Teeteto que identifica conocimiento y percepción, la pretensión de verdad implicada en la búsqueda de la definición emprendida le sería vedada, pues su existencia supondría la admisión de propiedades que jamás podrán ser alcanzadas por la percepción.

Vemos entonces que Platón se serviría en esta primera parte del diálogo de una

lo sensible.

estrategia de enorme valor filosófico que en vez de *deducir* a partir de la tesis del adversario afirmaciones que exhiben alguna inconsistencia respecto de un marco de creencias por aquel admitido, reenvía en la dirección opuesta, al acudir a las *condiciones* mismas implícitas en la enunciación de la propia tesis por parte del adversario en un contexto dialéctico.⁵ La condición en la que aquí se apoya es la pretensión de verdad, que opera no como condición específica de la tesis formulada sino de su misma emisión.

El mecanismo de la refutación radical se desliza al *Sofista*, aun cuando su estilo se aleja claramente del formato socrático y que la dialéctica parezca asimilada al método de división y reunión.⁶ Mencionaré para apoyar esta idea tan solo dos refutaciones medulares ofrecidas en el *Sofista*: el argumento esgrimido contra el monista y el formulado contra quien niega la posibilidad de la predicación. En ambos se parte del *factum* del lenguaje y suponen el hecho de retrotraerse a sus condiciones de posibilidad para refutar al adversario. Constituyen también un tipo de refutación radical en el sentido que no apuntan a rechazar el contenido de la tesis en cuestión, sino la misma posibilidad de su formulación.

Vamos ahora a sobrevolar los argumentos a los que me refiero. El sofista empieza afirmando que la misma enunciación del ser del no ser conduciría a una autorrefutación: quien pretende afirmar la posibilidad del no ser (y de lo falso) por necesidad terminar refutándose a sí mismo.⁷ Es importante notar que esta misma matriz de argumentación utilizada por el sofista para negar la posibilidad de lo falso refugiándose en las condiciones que impone el discurso será asumida por el extranjero a lo largo del diálogo para enfrentar a diversos adversarios. De modo que la estrategia asumida parece un arma robada al enemigo.⁸ El recurso al lenguaje y la predicación se

5 Entiendo que se podría pensar que tal estrategia prefigura la de los argumentos trascendentales, que harán su aparición en el *Sofista*.

6 Interesa señalar, sin embargo, que muchas lecturas han entendido que aun cuando el método asume una importancia decisiva en el período tardío (en especial en *Sofista* y *Político*), Platón no propiciaría tal identificación. Al respecto cf. Philip (1966: 348-50), Trevaskis (1967: 120), Ryle (1966: 139-141) y Rosen (1983: 259).

7 Desde un comienzo el sofista se refugia en el lenguaje al sostener que decir lo que no es es no decir nada. Todo decir es decir algo y este algo necesariamente es algo que es, de suerte que todo *lógos* es verdadero y no es posible decir lo que no es, pues diciéndolo ya diríamos algo. Es por eso que el Extranjero afirma que el *Sofista* se ha escondido en un terreno muy difícil (239c) y pregunta: “¿No piensas, por las cosas dichas, que el no ser conduce a una aporía (*eis aporían kathístesi*) a quien lo refuta (*ton elékhonta*), pues, apenas alguien intenta refutarlo, *se ve forzado* (*anankázesthai*) a decir, acerca de él, lo contrario (*enantía*) de él mismo?” (238d).

8 Esto se exhibe en primer lugar en la refutación del pluralista a la que no podemos referirnos aquí.

pone de relieve en la discusión con el monista. En 244b2 el Extranjero cuestiona a quienes afirman que el ser es uno en dos momentos. En primer lugar les pregunta: “¿Dicen que hay solo algo uno?” poniendo de relieve la importancia de adscribir la enunciación del discurso al adversario. Y puesto que a continuación el monista reconoce que “llama ‘lo que es’ a algo” se pone en evidencia que utilizan dos nombres para lo mismo: “uno” y “ser”. Pero ante este cuestionamiento, señala Sócrates, el interlocutor no podrá responder que constituyen dos nombres para lo mismo, puesto que él sostuvo que solo hay una cosa. El segundo momento del presente argumento va un paso más allá. En sentido estricto, señala el Extranjero, el monista tampoco podría admitir que se habla de la existencia de un nombre. Frente a la pregunta de si el nombre es diferente de la cosa (*prágmatos*) el Extranjero imagina dos posibles respuestas por parte del adversario, pero ambas conducen a aporía: si sostiene que el nombre es algo diferente (*héteron*) de la cosa debería admitir la existencia de dos cosas: el nombre y el ser; y si el nombre es lo mismo que la cosa, o el nombre no es nombre de nada (porque no hay nada diferente de él), o el nombre será sólo nombre del nombre, pero en ese caso tendríamos también un desdoblamiento del nombre. Y la unidad debería ser en este caso unidad del nombre, razón por la cual tampoco se puede admitir tal posibilidad. Vemos pues que el argumento parte del discurso proferido por el monista y se retrotrae a sus condiciones.

El otro argumento que me interesa destacar es el que, según entiendo, culmina en la célebre y polémica afirmación de 257e: “es gracias a la combinación (*sumploké*) de las formas que hay discurso para nosotros”, frase que exhibe de modo claro el movimiento general que practica el Extranjero en su discurso y su argumentación: partir del *factum* del lenguaje y retrotraerse a sus mismas condiciones, lo cual supone la exhibición del entramado de los *mégista géne*. Pero este análisis en torno al lenguaje tiene su origen en 251a8-b4, pasaje en el cual Platón emprende la tarea de justificar por qué lo múltiple es uno y lo uno es múltiple. Este pasaje muchas veces ignorado es, sin embargo, un punto neurálgico del diálogo porque abre la discusión que culminará en la distinción de los cinco géneros mayores en tanto condición de cualquier tipo de discursividad. Afirma entonces:

La naturaleza dialéctica de la argumentación que emprenderá Platón a la hora de abordar la noción de ser e interpelar a quienes se ocupan de “cuántos y cuáles son los entes” se manifiesta ya en el pasaje 243d cuando el Extranjero afirma que “el método (*méthodos*) consiste en imaginarse que ellos están presentes y que los cuestionamos así”. Y a la hora de enfrentarse a los pluralistas el Extranjero se sujeta aquí al discurso del adversario y se retrotrae a sus condiciones al cuestionar si en una predicación de ser debemos considerar el ser como una cosa diferente de aquello de lo cual se predica o si se identifica con aquello de lo que se predica, problema que será retomado más tarde en su deducción de los géneros mayores.

Hablamos (*légomen*) del hombre, y le aplicamos muchos otros nombres. Le atribuimos colores, formas, tamaños, defectos y virtudes. En todos estos casos –y en muchos más– no sólo decimos que es hombre, sino también que es bueno, e infinitas cosas diferentes (*hétera ápeira*). Y del mismo modo procedemos con todas las demás cosas: sostenemos que cada una es una, y al mismo tiempo, decimos que es múltiple al mencionarla con muchos nombres. (251a8-b4).

Y poco más adelante sostiene:

Cualquiera comprende directa y rápidamente que es imposible que lo múltiple sea uno y lo uno sea múltiple, y con seguridad, ellos se alegran de que no se permita afirmar que el hombre es bueno, pues lo bueno es bueno, y el hombre hombre. (251b7-c2)⁹

El problema planteado aquí por Platón no parece ser meramente el de la atribución o predicación múltiple, que se haría patente allí cuando se asignan a una cosa múltiples características, sino el de la predicación en general, incluyendo las atribuciones de ser y no ser. Es a partir de aquí que se introduce el problema de la combinación en el enunciado y es en la indagación en las condiciones de tal combinación que el Extranjero postulará la combinación en el nivel del ser.¹⁰ Así, el Extranjero abrirá inmediatamente la discusión al plano ontológico al postular la siguiente alternativa:

¿Dejaremos acaso de poner en relación al ser con el cambio y con el reposo y toda cosa con toda otra cosa, como si fueran sin mezcla y fuese imposible un intercambio mutuo, y las consideraremos así en nuestros discursos (*en toîs lógois*)? ¿O reuniremos todas las cosas en una sola, como si fuese posible para ellas comunicarse recíprocamente? ¿O pondremos en relación a unas sí, y a otras

9 En rigor de verdad, en este caso deberíamos elidir el verbo ser: el bueno bueno y el hombre hombre. El texto griego no menciona la cópula y, según entiendo, en este caso es significativa la elisión, pues se presupone que atribuir ser a algo es atribuirle algo diferente de lo que él es y, en tal sentido, volverlo múltiple. Al respecto cf. *Teet.* 201e3-202a2.

10 Es importante señalar que en el Sofista, la aporía se originaba en el hecho de sostener que movimiento y reposo eran, pero que no se identificaban con el ser, puesto que el ser era una tercera cosa diferente de uno y de otro. Sin embargo, señalaba el Extranjero, la alternativa movimiento-reposo es exhaustiva, esto es, no hay algo que no esté en movimiento o en reposo, a cuya luz resultaba conflictiva la afirmación del ser en tanto una tercera cosa. Por eso el Extranjero concluye que el ser conduce a aporía al igual que el no ser. Más adelante establecerá que el ser puede atribuirse a cada una de las cosas que son, a pesar de –o, más bien, en virtud de– no ser idéntico a ninguna de ellas.

no? ¿Cuál de estas posibilidades diríamos que ellos elegirán, Teeteto? (*Sof.* 251d5-e2)

Es muy importante reparar aquí en el hecho de que Platón introduce un nuevo plano en la discusión. Ya no restringe su investigación al ámbito del discurso, sino que se traslada al ámbito ontológico y pone en relación uno con otro. Se evidencia entonces cómo la famosa combinación de las formas (en este caso menciona los géneros mayores del ser, el cambio y el reposo) viene a responder justamente el problema de la predicación.¹¹ De hecho, la combinación de las formas opera justamente como condición de la predicación y, en consecuencia, del discurso.

Si ellos dijeran que nada puede comunicarse con nada, establece el Extranjero, el movimiento y el reposo no podrían participar del ser (251e8-9), y en tal caso no existirían, lo cual destruiría tanto a los defensores del movimiento como a los defensores de un ser inalterable. Es claro que una vez más, Platón afirma que si la combinación no se da en el ámbito ontológico no es posible el discurso. Quienes niegan la combinación ontológica no podrían decir nada. Y poco más adelante se refiere a quienes niegan la combinación al nivel del *lógos*:

Pero lo más ridículo de todo sería compartir el argumento de quienes no permiten enunciar una cosa a través de otra. (...) Respecto de todo se ven obligados a valerse de “ser” de “separado”, de “lo otro” de “en sí” y de muchas otras expresiones que son incapaces de evitar y de combinar en los discursos, de modo que no necesitan ser refutados: ellos, como suele decirse, llevan consigo a su enemigo y a su contrincante y, como el insólito Euricles, ellos mismos llevan siempre una voz interior cuando caminan (*Sof.* 252b8-c9).

De suerte que la prueba de Platón contra quienes niegan la combinación tanto a nivel ontológico como a nivel lógico es sencilla y bastante lapidaria: quienes niegan la combinación quedan relegados al silencio porque para enunciar sus propias teorías, necesitan poner al sujeto al cual se refieren en comunicación con el ser. Si no hubiera combinación, nada podrían decir. Los que se niegan a enunciar una cosa a través de otra no necesitan, pues, ser refutados, porque llevan la voz del adversario dentro como un ventrilocuo.

Entiendo que esta esquemática presentación del argumento es suficiente para percibir el sentido que asume el pasaje 259d9-e6 en que el Extranjero afirma que el *lógos* se originó por la combinación mutua de las formas. Una buena manera de

¹¹ Damos por supuesto aquí que formas y géneros son lo mismo en este diálogo. Con respecto a tal identidad y a los deslizamientos entre uno y otro término (*génos, eídos*) cf. Peck 1962.

interpretar este pasaje es, a mi entender, la que brinda Soulez, quien, continuando la lectura de Ryle, afirma que en el *Sofista* las formas no conformarían directamente el objeto del nombrar, sino patrones de operaciones lingüísticas.¹² La combinación de formas daría cuenta así de los esquemas de predicación más generales. A partir de esta interpretación, se comprende que aunque la combinación de formas y la combinación de nombres guarden alguna vinculación, la primera daría cuenta de cierta estructura profunda del discurso que se apoya y se corresponde con una estructura ontológica análoga, mientras que la segunda daría cuenta de una relación entre dos términos específicos particulares –que refieren respectivamente a un sujeto y a una propiedad particulares– a partir de cuya vinculación se dará cuenta del valor de verdad del discurso.

Tal tipo de argumentación, según he intentado mostrar a partir de los argumentos contra el monista y contra el negador de la combinación, constituye un *élenchos* radical que acude no a las consecuencias sino a las condiciones de un *factum* que es el lenguaje, que el adversario no podrá rechazar en la medida que quiera formular su propia tesis. Pero en este caso, a diferencia de las referidas refutaciones del *Teeteto*, no se acude a la verdad como prerrequisito dialéctico, sino a la diferencia y a la combinación como condiciones *de todo discurso*.

Bibliografía

- Bostock, D. (1988) *Plato's Theaetetus*, Oxford: Oxford University Press.
- Burnyeat, M. F. (1976) "Protagoras and self-refutation in Plato's *Theaetetus*", *The Philosophical Review* 85,2: 172-195.
- Castagnoli, L. (2010), *Ancient Self-Refutations: The Logic and History of the Self-Refutation Argument from Democritus to Augustine*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Cornford, F. M. (1935) *Plato's Theory of Knowledge*, Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Duke, E. A. et al. (1995) *Platonis Opera*. vol. I., Oxford: Oxford University Press.
- Lee, M-K. (2005) *Epistemology after Protagoras, Responses to Relativism in Plato, Aristotle and Democritus*, Oxford: Oxford University Press.
- Peck (1962) "Plato's *Sophist*: the συμπλοκέ των ειδών", *Phronesis* 7: 46-66.
- Philip, J., (1966) "Platonic diairesis", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 97: 335-358.
- Robinson, R. (1941) *Plato's earlier Dialectic*, New York: Cornell University Press.

¹² Ryle 1960; Soulez 1991: 113-146.

- Rosen, S. (1983) *Plato's Sophist. The Drama of Original and Image*, New Haven: Yale University Press.
- Ryle, G. (1960) "Letters and syllables in Plato", *Philosophical Review* 69.4: 431-451.
- (1966) *Plato's progress*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Stenzel, J. (1940) *Plato's Method of Dialectic*, Oxford: Oxford University Press.
- Soulez, A. (1991) *La grammaire philosophique chez Platon*, París: Presses Universitaires de France.
- Trevaskis, J. (1967) "Division and Its Relation to Dialectic and Ontology in Plato", *Phronesis* 12.2: 118-129.
- Waterlow, S. (1977) "Protágoras and Inconsistency: *Theaetetus* 171a6-c7", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 59: 19-36.

Miguel Ángel Spinassi

Algunas observaciones sobre las apelaciones al interlocutor en el *Eutifrón* de Platón

Universidad Nacional de Córdoba

En la siguiente presentación haré una revisión de las apelaciones (en caso *vocativo*) que dirige Sócrates a Eutifrón en el diálogo que lleva su nombre. La mayoría de las veces las apelaciones de este tipo pasan inadvertidas, no sólo al lector del texto griego, sino también al traductor. Aparentemente sin importancia, los vocativos son fácilmente olvidados a medida que leemos, pero ¿qué importancia tiene el vocativo, por ejemplo del tipo ὦ φίλε, ὦ θαυμάσιε y otros por el estilo, en la acción misma de la conversación dialéctica? ¿Por qué el conductor del diálogo a veces se dirige a su interlocutor sólo por su nombre y otras veces añade un adjetivo que califica su persona? Según lo entiendo, en el caso del *Eutifrón*, Platón no haría un uso inocente de estas apelaciones, sino que buscaría también con ello –además de servirse de otros recursos– poner de manifiesto el problema central del diálogo, que es un problema de conocimiento y de comunicación de ese conocimiento: la definición de lo pío (τὸ ὅσιον). El plano estético del diálogo, desde la perspectiva del uso de los vocativos, entraría en juego entonces con el plano del saber particular de Eutifrón, con su dominio absoluto de los asuntos divinos, según lo dice él mismo.¹ Por otra parte, el hecho de que hacia el final de la conversación Eutifrón no comunique lo que sabe a Sócrates, después de haber afirmado y reafirmado que no existe nadie como él que conozca tanto sobre lo divino, nos pone asimismo frente a un problema ético, teniendo en cuenta la estrecha relación de *maestro-discípulo* que se estableció desde un principio entre ambos, pero sobre todo considerando que Sócrates está por ser juzgado, entre otras cosas por impiedad, y que de su encuentro con Eutifrón –y aquí toda la ironía del diálogo– dependería la salvación de su propia vida.

292

¹ Para el texto griego sigo aquí la edición de E. A. Duke et alii, *Platonis Opera. Tomus I*, Oxford 1995. Las traducciones son mías. Similar es la caracterización de Hippias, por ejemplo, en el diálogo que lleva su nombre. La soberbia y altanería de Eutifrón a la hora de considerarse como el mejor en los asuntos divinos (cf. 4b4, e9. etc.), pondrán de manifiesto de una manera aún más evidente la magnitud de su fracaso al final de la conversación: su “saber” no es *suficiente* de acuerdo a los lineamientos planteados por Sócrates. Cf. *Teeteto* 148e1-5.

Antes de comenzar con la revisión de las expresiones en vocativo, considero oportuno hacer un breve resumen del diálogo. La escena inicial es el pórtico del tribunal que tenía a cargo en Atenas los procesos ligados a cuestiones religiosas. Eutifrón encuentra a Sócrates y ambos se ponen en conocimiento de la razón por la cual uno y otro se ha presentado allí. Sócrates refiere la acusación que un tal Meleto le ha hecho contra su persona y que tiene que enfrentar ante el tribunal; Eutifrón, por su parte, confiesa que está por acusar de homicidio a su padre por la muerte de unos de sus sirvientes (2a-5a). Su es el disparador de la pregunta fundamental sobre la cual girará toda la posterior conversación: “¿qué es lo pío?” (5a-d). Se plantea así, pues, el dilema de si Eutifrón está obrando con *justicia* o no al acusar a su propio padre. Hasta aquí tenemos lo que podríamos considerar el *prólogo*. Siguen tres intentos de definición (5d-6e, 6e-9b y 9c-11b) de lo pío (δσιον), un pequeñísimo *intermezzo* (11b-d), en donde se compara el arte de Dédalo con el de Sócrates, luego dos intentos más de definición (11e-14b y 14b-15c) y finalmente una breve conclusión (15c-16a). Hasta aquí la estructura y tema del diálogo.

Ahora sí, en lo que se refiere al uso de los vocativos, la primera pregunta que debemos responder es quién es el que interpela la mayoría de las veces y de qué *manera* lo hace. Como suele ser la regla general, es siempre el conductor de la conversación quien interpela la mayor cantidad de veces y esto con una amplia variedad de formas. En el caso del *Eutifrón*, la diferencia entre ambos interlocutores no es muy grande en cuanto a la cantidad: Sócrates utiliza 51 expresiones y Eutifrón 41². La diferencia, en cambio, está en la forma de estas apelaciones. Mientras que Eutifrón se dirige a Sócrates siempre por su nombre propio (ὦ Σώκρατες), éste, en cambio, tiene a su disposición una gama mucho más rica de expresiones. De sus 51 vocativos, 31 tienen la forma más simple de “ὦ Εὐθύφρων”, y las veinte restantes incluyen además adjetivos calificativos del tipo “ὦ φίλε”, “ὦ θαυμάσιε”, “ὦ βέλτιστε”, etc., seguidos a veces o no por el nombre propio de Eutifrón.³ De entre estas 20 ocurrencias del vocativo en boca de Sócrates, se pueden distinguir dos grandes grupos: **a) vocativos de amistad-compañerismo** (9) y **b) vocativos de admiración-asombro** (11). Al primer grupo pertenecen las apelaciones que incluyen el adjetivo φίλε o el sustantivo ἑταίριε; mientras que al segundo, todos aquellos que comprenden adjetivos como θαυμάσιε, ἀγαθέ, βέλτιστε, ἄριστε, μακάριε, etc. En esta ocasión tendré en cuenta sólo las

2 Sócrates interpela también, en una conversación imaginaria, por única vez a Meleto en 5a9.

3 Qué significa esta diferencia de expresiones en la boca de uno y otro, o por qué Platón representa a Sócrates con este repertorio más amplio de apelaciones, no son preguntas que interesen directamente aquí. En este sentido remito al lector al muy buen artículo de Halliwell (1995), como a las observaciones más generales de Dickey (1996-109 ss.).

ocurrencias que podrían considerarse como inmersas en un contexto pedagógico de educación.

1. Vocativos de amistad-compañerismo

La amistad es clave *en y para* el diálogo. Según lo afirma Sócrates en otra parte, la conversación dialéctica sólo se puede dar entre amigos y siempre busca promover y consolidar la amistad de los que en ella intervienen.⁴ Esta amistad, en el caso del *Eutifrón*, está enmarcada, como ya lo he dicho, en un contexto de “enseñanza” o “educación”, es decir, estamos ante un cuadro de “compañerismo” propio de los que pertenecen, por así decirlo, a una escuela filosófica. Desde los primeros párrafos del diálogo y a partir de las declaraciones de Eutifrón, Sócrates ve en su interlocutor a un maestro válido y, cautivado por su saber⁵, quiere dejarse enseñar por él a cualquier precio, debido a la urgencia que tiene para la salvación de su propia vida. Las apelaciones que le dirige con la forma “ὦ φίλε Εὐθύφρων” (3), “ὦ ἑταῖρε” (3), “ὦ φίλε ἑταῖρε” (1) y “ὦ φίλε” (2) aparecen, todas, en un contexto de enseñanza, en medio del objetivo común de investigar qué es lo pío. Como ejemplo de esto que digo, podríamos leer la ocurrencia de 5c4, allí donde Sócrates exclama: “Y yo, compañero querido (ὦ φίλε ἑταῖρε), sabiendo esto que dices, deseo hacerme tu discípulo (μαθητῆς ἐπιθυμῶ γενέσθαι σός)”. En este sentido cuadra a la perfección la acertada observación de Halliwell, quien al discutir el uso del vocativo ἑταῖρε sostiene que “Sócrates usa esta locución no para marcar una relación necesariamente preexistente u objetiva entre él y otra persona...sino para expresar su buena voluntad y deseo de involucrarse con su interlocutor en una búsqueda común de colaboración filosófica”⁶. Así, un poco más abajo, en 6d1, Sócrates interpela una vez más a Eutifrón como compañero (ὦ ἑταῖρε) y le pide que intente explicarle más claramente lo que hace poco le preguntaba, puesto que todavía no le ha enseñado de manera suficiente (οὐ...ἵκανῶς ἐδίδαξας) *qué* es lo pío. Esta es la primera vez que Sócrates reclama ser enseñado de verdad por su maestro y la primera en la que se manifiesta la insuficiencia de sus respuestas. Un poco más adelante, en 9a1, nuevamente interpela Sócrates a su interlocutor como “querido Eutifrón” (ὦ φίλε Εὐθύφρων) y le insiste en que también le enseñe a él (δίδαξον καὶ ἐμέ) y le dé una prueba de que, como Eutifrón sostiene, todos los dioses consideran injusta la

4 Cf., por ejemplo, *Teeteto* 146 a6 y *Eutifrón* 6b4.

5 Esta atracción de Sócrates hacia Eutifrón giro en torno a su “sabiduría”, como queda claro, por ejemplo, a partir de 14d4: “ἐπιθυμητῆς γάρ εἰμι, ὦ φίλε, τῆς σῆς σοφίας καὶ προσέχω τὸν νοῦν αὐτῇ...” (“en efecto, mi querido, estoy deseoso de tu sabiduría y en ella pongo mi atención...”).

6 Halliwell (1995) 95.

muerte del jornalero de su padre.⁷

Del mismo tenor son las ocurrencias de 11d3 y la última de 15e5, en donde las aspiraciones socráticas de llegar a conocer la verdad del asunto quedan finalmente frustradas. Las últimas palabras del diálogo, en efecto, parecen una resignación, un lamento de Sócrates por la *injusticia* recibida a manos de supuesto amigo y maestro (“¡Pero qué haces, compañero!” οἶα ποιεῖς, ὦ ἑταῖρε), injusticia aún más acentuada desde que Eutifrón se marcha sin más, sin decir palabra alguna, derribando a Sócrates de la esperanza que tenía de aprender de él (παρὰ σοῦ μαθῶν) que es lo pío y librarse así de la acusación de Meleto.

Con un manejo exquisito de la ironía, Platón pone de manifiesto aquí la falta cometida por Eutifrón, quien en un primer momento asumió su rol de maestro pero que sin embargo dejó incumplida su promesa. Él, que había manifestado su preocupación por la acusación de Meleto y el daño que éste obraría para la ciudad, atacando a Sócrates, su “cimiento” (3a6-9), termina siendo también injusto por no dar a conocer su saber y ocultarlo (11b2), privando así a Sócrates de llevar en el futuro una vida mejor (16a3) y, como sabemos, incluso de poder salvarse. En conclusión, se podría decir que los apelativos de amistad y compañerismo en boca de Sócrates están allí en el diálogo, por un lado, para incentivar a su interlocutor a que tenga un trato amable y benévolo en torno al objeto de investigación, de modo que hable con franqueza y sin temor alguno; por otra parte, tales vocativos ayudan a que la *φιλία* propia del diálogo se conserve incluso en el tratamiento del *lógos*, “obligando” así a los que intervienen en la conversación a continuar el diálogo hasta su conclusión, comprometiéndose cada uno con el rol que le toca desempeñar, porque de otra manera esa amistad se vería desestimada e injuriada. En el caso del *Eutifrón*, esto llega a un punto extremo, puesto que hay mucho en juego: la vida de uno de los interlocutores depende de los resultados a los cuales conduzca la discusión.

7 La ocurrencia de 10e9, además de estar inmersa como las demás en un contexto de educación, es llamativa por el juego de palabras que allí hace Platón. En el diálogo se ha introducido el concepto de “lo agradable a los dioses” (θεοφιλές) como definición de lo pío y en un párrafo de dieciséis líneas, según la edición estándar de Burnet, Sócrates emplea la raíz *φιλ-* diecisiete veces, una de ellas en el vocativo ὦ φίλε Εὐθύφρων. Sin dudas no tiene esta ocurrencia ninguna diferencia con las anteriores del mismo tipo, pero resulta llamativo que en un contexto donde predomina el “amor” o la “amistad”, Sócrates se dirija a su compañero como “querido Eutifrón”, como si dijera con un juego de palabras: “Querido Eutifrón, tú que eres querido para mí y hablas de lo querido a los dioses, enséñame qué es lo pío”.

2. Vocativos de admiración-asombro

Los apelativos que expresan un cierto asombro de parte de Sócrates también guardan relación con el contexto de “educación” del diálogo.⁸ La primera apelación de asombro dirigida a Eutifrón, con un tono evidentemente irónico, se da en 5a3. Eutifrón acaba de manifestar su superioridad por encima del resto de las personas en lo que concierne al conocimiento *preciso* de lo divino (οὐδέ τῳ ἄν διαφέρῃ Εὐθύφρων τῶν πολλῶν ἀνθρώπων, εἰ μὴ τὰ τοιαῦτα πάντα ἀκριβῶς εἰδείην) y Sócrates lo llama “admirable” (ὦ θαυμάσιε Εὐθύφρων) y se pregunta entonces si no será lo mejor para él hacerse su discípulo y antes del juicio llamar a Meleto y decirle que, debido a la acusación que presentó y a su propia creencia anterior sobre los dioses, ahora se ha vuelto discípulo de Eutifrón (μαθητῆς δὴ γέγονα σός;), el verdadero conocedor en la materia. Tal pregunta es, ciertamente, una estrategia de Sócrates, quien está intentando persuadir a su sabio interlocutor para que finalmente lo instruya y lo tome por su alumno. Su asombro lleno de ironía tiene lugar por las soberbias declaraciones de su interlocutor, como si dijera: “¿Qué asombroso, Eutifrón, cómo te diferencias del resto de los hombres!”, pero al mismo tiempo está allí para hacer que Eutifrón se sienta confiado y hable de una vez sobre lo que dice saber. Sócrates busca que justifique sus conocimientos y se los dé a conocer.

Más adelante, cuando se compara el arte socrático de discusión con el de Dédalo, nos encontramos ante un contexto de enseñanza, pero esta vez es el propio Sócrates quien asume el rol de *maestro*. Eutifrón, por su parte, parece estar enfadado (μοι δοκεῖς σὺ τρυφᾶν) porque los razonamientos han ido cambiando de sitio y no “se han quedado quietos” (11b). Entonces Sócrates promete esforzarse por tratar de mostrar por dónde deben marchar los razonamientos para que Eutifrón pueda enseñarle sobre lo pío (συμπροθυμήσομαι [δείξαι] ὅπως ἄν με διδάξῃς περὶ τοῦ ὀσίου) y termina introduciendo así la *justicia* en la conversación: “Fíjate entonces si no parece forzoso que todo lo pío sea justo” (δικαίον εἶναι πᾶν τὸ ὀσιον), le dice, a lo cual Eutifrón asiente, pero no sabe si todo lo *justo* es *pío* o sólo una parte. Avanzada la discusión sobre este punto, Eutifrón ya no puede seguir este tipo de razonamientos y Sócrates, con gran ironía, asume que aquel no puede, porque en realidad está muy cargado de su propia sabiduría (12a5: τρυφᾷς ὑπὸ πλούτου τῆς σοφίας). Por esta razón y con cierto asombro le dice: “¡Bendito, esfuérzate!” (12a6: ὦ μακάριε), haciendo referencia a su bienaventurada y bendecida sabiduría, pero Eutifrón no es capaz de dar

8 Cf. otras ocurrencias en 8a10, 8d11 y también ὦ ἄριστε (7b6, 13e6) ὦ γενναῖε Εὐθύφρων (7e1), ὦγαθέ (10a1). Otro calificativo que indica asombro pero no en un contexto de enseñanza ocurre en 4a7 (ὦ βέλτιστε).

cuenta de lo que dice saber. Aquí la conversación ha llegado a un momento crucial. El nivel de discusión es uno más elevado y en el fondo la cuestión de conocer con precisión y de manera suficiente qué es lo pío parece presupone el conocimiento de la unidad y la multiplicidad de la justicia (12d5).

Y bien luego de un par de concesiones más en los argumentos, la conversación ha caído nuevamente en el mismo punto. Eutifrón se manifiesta él mismo como un “Dédalo” que no ha dejado quietas sus premisas. El diálogo vuelve a estacionarse en una de las definiciones iniciales de lo pío como lo “agradable a los dioses”, siendo que ya había quedado demostrado que ello no podía ser así. Sócrates exhorta a su interlocutor a que intente enseñarle qué parte de lo justo es lo pío (πειρώ δὴ καὶ σὺ ἐμὲ οὕτω διδάξαι τὸ ποῖον μέρος τοῦ δικαίου ὅσιόν ἐστιν), para contrarrestar los embates de Meleto diciendo que ya ha aprendido de él la verdad del asunto (12e: παρὰ σοῦ μεμαθηκότας).

En este punto la conversación vuelve a retomar otros aspectos ya insinuados y tratados anteriormente, como si Eutifrón no fuera capaz de salirse de lo que ya se ha dicho. Sócrates pretende avanzar más allá, sólo necesita una pequeña cosa (13a: μικροῦ τινος ἐτι ἐνδεής εἰμι) para comprender qué es lo pío, pero Eutifrón se muestra ya del todo fatigado y molesto y termina por confesar, muy lejos de cómo había él iniciado la discusión, que todo lo que concierne a este asunto es difícil de saber con precisión (14b: πλείονος ἔργου ἐστὶν ἀκριβῶς πάντα ταῦτα ὡς ἔχει μαθεῖν).

Finalmente, Eutifrón promete decir de manera simple (τόδε μέντοι σοι ἀπλῶς λέγω) qué es lo pío, pero termina haciendo un rodeo y enumerando acciones piadosas para con los dioses. A lo que Sócrates exclama: “Por muy poco no me dijiste lo más importante del asunto (πολύ μοι διὰ βραχυτέρων, ὦ Εὐθύφρων, εἰ ἐβούλου, εἶπες ἂν τὸ κεφάλαιον)...” y todo porque “es evidente que no quieres enseñarme (οὐ πρόθυμός με εἶ διδάξαι – δηλός εἶ)”⁹. Tal es su poca voluntad para enseñar, en realidad su incapacidad de hacerlo, que cuando Sócrates le pide que empiece con la definición otra vez desde un principio (15c11: ἐξ ἀρχῆς...πάλιν), Eutifrón lo deja solo, con la palabra en la boca, sin cumplir su promesa inicial. Sócrates ahora *sabe muy bien* que Eutifrón sólo *crea saber* claramente (εὖ οἶδα ὅτι σαφῶς οἶει εἰδέναι) qué es lo pío y qué no e irónicamente lo interpela como “el mejor de todos” (ὦ βέλτιστε Εὐθύφρων) y vuelve a insistirle en que lo instruya y no le *oculte* su saber (μὴ ἀποκρύψῃ).¹⁰ El diálogo termina así con la ida

9 Eutifrón 14c.

10 15d8-e. Cf. Eutifrón 3d5, 11a8, b2, 14c, 15e, etc. En los primeros párrafos del diálogo, Sócrates llama la atención, casi sin querer, sobre un hecho que podría ser el condicionante de todo el decurso de la acción dramática posterior. Según él mismo lo dice, aquello que irrita a los atenienses y suscita las mayores sospechas (a tal punto que estarían dispuestos a llevar a uno a la muerte) no es el hecho de

repentina de Eutifrón, según dijimos más arriba, quien no da cuenta de su saber, puesto que ahora tiene que ocuparse de otra cosa (15e3).

Como pudimos ver, el uso de estos vocativos de *admiración* funcionan en el nivel dramático del diálogo como *incentivo* para que el interlocutor hable sin reparos, pero desde la perspectiva del lector representan un guiño, cargado de ironía, del cual se sirve Platón para poner de manifiesto el abismo que existe entre lo que el interlocutor dice saber y lo que sabe realmente. “El mejor de todos” habría sido Eutifrón, si se hubiera detenido en ese momento a repasar desde un principio los argumentos y si hubiera contado, sin ocultar, qué es lo que sostiene él que es lo pío. De esa manera Sócrates, quizás, habría salvado su vida en el juicio ante los atenienses, refutando a su acusador, aduciendo pruebas suficientes de su vida piadosa.

A modo de conclusión final puedo decir que el motivo del conocimiento y su transmisión es muy fuerte y evidente en el diálogo. De conocer la realidad de lo pío depende la vida feliz de Sócrates. Por otra parte, la relación establecida desde un principio entre *maestro-discípulo* fracasa cuando Eutifrón ya no se muestra dispuesto a enseñar y oculta su saber: él no puede enseñar, porque en realidad no sabe. Los apelativos en boca de Sócrates tienen una fuerza muy grande, no tanto para aquel a quien van dirigidos, sino sobre todo para el lector, para quien se vuelve manifiesta la ignorancia del interlocutor, quien no se cansó de afirmar su notable experticia en materia divina. ¿Quién es aquí el verdadero *Eutifrón*, el que piensa correctamente?

298

Bibliografía

- Dickey, E., *Greek Forms of Address. From Herodotus to Lucian*, Oxford 1996.
- Duke, E. A., (et alii), *Platonis Opera. Tomus I*, Oxford 1995.
- Halliwell, F. S., “Forms of Address: Socratic Vocatives in Plato”, en De Martino, F.-Sommerstein, A. H. (eds.), *Lo Spettacolo delle Voci*, Levante Editori, parte seconda, Bari 1995, p. 87-121.
- Liddell H. -Scott, R., *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1996.
- Szlezák, Th. A., *Platon Lesen*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993.

que uno sea experto en algo, sino el que *enseñe* a otros eso que sabe (3c8: διδασκαλικόν τῆς αὐτοῦ σοφίας). Esta afirmación quizás sea la “responsable” de Eutifrón jamás dé a conocer lo que realmente piensa sobre la cuestión de lo pío. Él mismo reconoce en este sentido que no le gustaría experimentar qué piensan los atenienses sobre su persona y su quehacer (3d3). Pero en el fondo, Eutifrón *no sabe* qué es lo pío así como se lo pregunta Sócrates en relación con la justicia y sus partes.

Viviana Suñol

La educación como fundamento de la política en Aristóteles

Universidad Nacional de La Plata / CONICET

Una de las principales dificultades que plantea el estudio de la educación en la obra de Aristóteles es que el último libro de la *Política*, que está enteramente dedicado a la educación de los jóvenes en el régimen ideal, finaliza de manera abrupta (*Pol.* VIII 7 1342b 33-34)¹. De hecho, este carácter inconcluso ha llevado a considerar que el tratamiento de la educación que allí ofrece no es más que una mera discusión preliminar, la cual resulta insuficiente para responder a las preguntas esenciales sobre los fines y medios de la educación, y que obliga a reconstruir la perspectiva aristotélica a partir de lo dicho en *Pol.* VII-VIII y de lo que puede extraerse de otros textos (REEVE 1998: 49). Asimismo, se pretende establecer una suerte de escisión conceptual entre la descripción del modelo educativo del régimen ideal, la cual constituiría una teoría de la educación en un sentido genuino y la teoría de la educación *moral*, que se desprendería de sus distintas obras (REEVE 1998: 58; TACHIBANA 2012: 61). Sin embargo, Aristóteles se dedica ampliamente al estudio de la educación en *Pol.* VII-VIII y su diseño curricular está íntimamente imbricado a la instrucción moral en todas y cada una de las disciplinas propuestas, siendo paradigmático el caso de la música. En definitiva, aun cuando el libro VIII esté efectivamente incompleto, en estos dos libros nos ofrece elementos suficientes para reconocer la relevancia filosófica que la educación tiene en su pensamiento ético-político e identificar los aspectos más salientes de su teoría educacional. Asimismo, su programa pedagógico revela que no es posible concebir la teoría aristotélica de la educación si no es como una teoría de la educación moral. El propósito del presente trabajo es reconocer la importancia de la educación en su pensamiento y analizar el papel que Aristóteles le otorga en la construcción del mejor régimen político. Nuestra investigación se centra en el relevamiento de los capítulos en los que plantea y desarrolla el tema, *i.e.* *Pol.* VII 13-17 y también VIII 1-2, donde hace consideraciones generales sobre el mismo. Por razones de extensión, no nos ocuparemos aquí del diseño curricular que propone para la educación pública durante el segundo y el tercer septenio ni tampoco de la función esencial que la música cumple en este programa pedagógico, *i.e.* *Pol.* VIII 3-7.

299

¹ Este trabajo es la versión preliminar de un artículo en preparación, que se procurará publicar a la brevedad. Por razones de extensión, se han eliminado las notas de página.

Luego de insistir en los tres primeros capítulos de *Pol.* VII que la cuestión política del mejor régimen es inseparable de la pregunta ética por la vida mejor (*Pol.* VII 1-3) y de analizar en los capítulos siguientes las condiciones geográficas y sociales de dicho régimen (*Pol.* VII 4-12), en *Pol.* VII 13 retoma la consideración acerca de la *eudaimonía*, reiterando la idea de que es el fin y proponiendo tácitamente a la educación como el medio que el legislador dispone para alcanzarla. En este contexto, plantea la pregunta fundacional de su reflexión sobre la educación: cómo el hombre deviene virtuoso (*Pol.* 1332a35-36), a cuya respuesta se aboca en lo que resta del libro (*Pol.* VII 13-17) y le dedica enteramente el último (*Pol.* VIII 1-7). En primer lugar, señala que los hombres se hacen buenos (*agathoi*) y virtuosos (*spoudaioi*) por medio de la naturaleza, el carácter y la razón (*Pol.* 1332a39-40), y establece la necesidad de la armonización de estos tres factores entre sí (1332b5-6). Remitiendo a *Pol.* VII 7 (1327a36-38), donde establece que la naturaleza mejor de los ciudadanos es la que conjuga inteligencia y coraje, aquí afirma que solo los hábitos y la razón son tarea de la educación (*Pol.* 1332b10). De manera implícita, en este capítulo, Aristóteles establece una relación instrumental entre educación y felicidad, y da comienzo al análisis de un modelo educativo, que permite a los ciudadanos del mejor régimen alcanzar esta última (KRAUT 1997: 123 *ad* 1331b 24-26).

En *Pol.* VII 14 es, quizás, en donde con más claridad se observa la interrelación o, más precisamente, la unidad entre política, ética y educación. La estructura misma del capítulo da cuenta de la íntima conexión que existe entre ellas, pues en la primera parte (*Pol.* 1332b11-1333a15), Aristóteles analiza las razones que justifican un régimen de alternancia entre gobernantes y gobernados; en la segunda (*Pol.* 1333a16-1333b5), introduce la división del alma y formula el célebre principio teleológico conforme al cual, la guerra, el trabajo y las acciones necesarias son con vistas a la paz, el ocio y las acciones nobles, respectivamente; por último (*Pol.* 1333b5-1334a10), hace una extensa crítica al régimen espartano, en especial, a su sistema educativo. Cada una de las partes del capítulo fundamenta y explica la siguiente, siendo la educación el punto en el que todas convergen. Desde un comienzo, establece que esta debe corresponderse con (*akoloutheîn*) el vínculo que en cada régimen existe entre gobernantes y gobernados (*Pol.* 1332b15-16). Puesto que para la *pólis* ideal propone la alternancia, asegura que es necesario que la educación de ambos sea la misma y, a su vez, distinta en función del rol que los ciudadanos desempeñan en cada momento (*Pol.* 1332b42-1333a2). En este sentido, afirma que ser gobernado es condición para poder gobernar (*Pol.* 1333a2-3). Además del condicionamiento y del intercambio generacional, hay también un vínculo pedagógico (*Pol.* III 4) entre ambas funciones.

En las restantes referencias que hace a la educación a lo largo del capítulo, la presenta como responsabilidad del legislador, sugiriendo que de ella depende la naturaleza y la pervivencia de los regímenes en general, tal como lo refleja el ejemplo

de Esparta (*Pol.* 1334a9-10). La identidad que establece entre la virtud del ciudadano, la del gobernante y la del hombre mejor (*Pol.* 1333a11-13) solo es posible en el régimen ideal. Aristóteles reitera y amplía aquí la pregunta formulada en el capítulo anterior, al plantear que el legislador debe ocuparse de cómo los hombres se hacen buenos, por medio de qué hábitos (*epitēdeumáton*) y cuál es el fin de la vida mejor (*Pol.* 1333a14-16). La enunciación misma evidencia que el análisis de la educación (referido en las dos primeras preguntas) es inseparable de la reflexión ética sobre la vida más elegible (aludida en la última) y que, a su vez, ambos son el basamento de toda organización política. El planteo mismo revela la singularidad de la función que le atribuye al legislador, puesto que las cuestiones de las que se ocupa coinciden con las del filósofo.

La división del alma es la respuesta que Aristóteles ofrece a estas preguntas. Ella junto con la división análoga de la vida, que propone luego, son los principios filosóficos que guían la labor legislativa del político (*Pol.* 1333a37-39) y determinan los objetivos de la educación (*Pol.* 1333b3). Aun cuando el Estagirita no deja dudas acerca de la superioridad de la parte racional del alma, existe un profundo debate académico sobre la relación entre la razón práctica y la teórica, pues a pesar de los fuertes indicios que abonan un vínculo jerárquico entre ambas, el texto es ambiguo. El conocido principio teleológico que se desprende de la división de la vida permite identificar los fines de la educación, a saber, el ocio (*scholē*), la paz y las acciones nobles (*tà kalá*), y además reconocer que el trabajo (*ascholía*), la guerra y las acciones necesarias y útiles son condiciones e incluso, instancias preparatorias para ellos (*Pol.* 1333a30-b5). Significativamente, Aristóteles asegura que la educación no está destinada solo a los niños, sino también a los adultos que requieren de ella, con lo cual deja abierta la posibilidad de que se prolongue más allá del plan pedagógico propuesto, el cual abarca hasta los veintiún años.

El análisis de las virtudes del hombre y del régimen mejor que presenta en la primera parte de *Pol.* VII 15 (1334a22-25) revela que no basta con la filosofía como virtud propia del ocio, sino que se requieren también las virtudes que corresponden al trabajo, *i.e.* valentía y resistencia, y aquellas que son necesarias para ambos momentos, *i.e.* moderación y justicia, pues el trabajo junto con la guerra son —como vimos— aspectos constitutivos en la construcción de un régimen pacífico, cuyo fin último es, justamente, el ocio. De hecho, desde el punto de vista pedagógico, las actividades no ociosas son fases preparatorias para él y no meros obstáculos o constricciones de las que es preciso librarse (*con* BÉNATOUÏL 2011: 171-176).

Aristóteles analiza también el orden en que la educación debe organizarse. En primer lugar, destaca que la generación y la práctica de los hábitos debe preceder a la de la razón (*Pol.* 1334b15-17). Por medio de la triple correspondencia que establece entre el cuerpo y el alma, la parte irracional y la racional de esta última, el deseo y la inteligencia como sus estados respectivos muestra la necesidad de que la educación

siga el orden de la generación y la jerarquía que —según afirma— subyacen a esta analogía, es decir, que el cuerpo se cuida *antes de y con vistas al* alma, el deseo luego de aquel y en pos de la inteligencia (*Pol.* 1334b17-20). Aun cuando expresamente admite que la razón (*ho lógos*) y la inteligencia (*ho noûs*) son el fin de la naturaleza humana (*Pol.* 1334b15), el pasaje revela la necesidad de que la educación del mejor régimen comprenda y atienda a *todos* los aspectos que constituyen la vida. Así como es preciso fomentar y ejercitar las distintas virtudes del hombre de bien que es, a su vez, el mejor ciudadano, así también la educación debe apuntar a su desarrollo general, pues no es posible construir el régimen mejor si sus ciudadanos son capaces de disfrutar del ocio, pero carecen de valentía en la guerra o a la inversa. Tal es el caso de Lacedemonia, donde solo se cultiva la valentía (*Pol.* 1334a40-b4), porque su fin último es la dominación despótica y la guerra, lo que lo convierte en la contrapartida política y pedagógica de la propuesta aristotélica. En definitiva, la educación de los ciudadanos del mejor régimen no puede centrarse en un aspecto en desmedro de otro, sino que debe ser integral; de ahí que se inicie no solo antes de su nacimiento, sino incluso de su concepción.

Conforme al orden pedagógico propuesto, en *Pol.* VII 16 asegura que el legislador debe ocuparse, en primer lugar, de que los futuros ciudadanos tengan un cuerpo acorde al mejor régimen, *i.e.* que su constitución física sea resistente al ejercicio sin llegar a ser atlética y con vistas a las actividades propias de los hombres libres (*Pol.* 1335b2-12). Aristóteles entiende que la constitución física de los ciudadanos comienza a formarse antes de su concepción, de ahí que sus prescripciones regulen desde la edad de los padres (*Pol.* 1334b38-1335a35), el momento más propicio para la unión conyugal (*Pol.* 1335a36-1335b2), las actividades de la madre durante el embarazo (*Pol.* 1335b12-19), los límites cronológicos e incluso intelectuales de la procreación (*Pol.* 1335b28-37) hasta las condiciones para el aborto (*Pol.* 1335b22-26). Asimismo, concibe a la procreación como un servicio (*leitourgeîn*) que los ciudadanos deben prestar a la comunidad (*Pol.* 1335b28-29) y, sobre todo, que su propia existencia está supeditada a las necesidades del Estado (*Pol.* 1339b19-26). Como dejará en claro en *Pol.* VIII 1, los ciudadanos pertenecen a la *pólis* antes que a sí mismos.

En *Pol.* VII 17 (1336a3-21), se refiere brevemente al cuidado corporal de los niños a partir de su nacimiento. Siguiendo una tradición de origen pitagórico, Aristóteles divide la educación en tres septenios (*Pol.* 1336a21-23; 1336b35-1337a1) y, a su vez, distingue tres sub-etapas en el primero, que es cuando los niños son criados en el seno de la familia (*Pol.* 1336a41-b2). En la última de estas, que va desde los cinco a los siete años comienza la transición hacia la escolarización, pues los niños devienen espectadores (*theoròus*) de las aprendizajes que deberán aprender durante el segundo septenio (*Pol.* 1336b35-37), que es cuando —según Aristóteles— debe efectivamente iniciarse la educación pública, si bien el Estado ejerce control en todas las etapas. En el

capítulo hay dos referencias que —a mi entender— son muy significativas. En la primera, Aristóteles señala la necesidad de prohibir que los jóvenes sean espectadores (*theatàs*, b20) de yambos y comedias antes de alcanzar su condición de ciudadanos y aclara que para entonces “la educación <los> hará completamente impasibles (*apatheîs*) al daño que resulta de tales cosas” (b22-23). A través de un largo proceso de habituación pre y post-natal, la educación logra que a los futuros ciudadanos les resulte extraño lo malo (*tà phaûla*), especialmente, aquello que contenga maldad (*mochtherían*) u hostilidad (*dusméneian*) (b34-35). En consecuencia, su función es protegerlos haciendo que no sean afectados por todo aquello que contradice los valores del régimen. La segunda referencia aparece hacia el final del capítulo, cuando reitera la importancia de organizar la educación siguiendo la división natural, y aclara “ya que todo arte (*téchnē*) y educación (*paideía*) tienden a completar lo que falta de la naturaleza” (*Pol.* 1337a1-3). Aristóteles explicita aquí uno de los principales supuestos de su pensamiento: las artes y la educación son complementarias a esta, pues ambas resultan indispensables para la supervivencia y el desarrollo humano.

El último libro de la *Política* está enteramente dedicado a la educación de los jóvenes en el régimen ideal. A pesar de su relevancia, ha merecido relativamente poca atención porque es considerado “una suerte de apéndice o pensamientos adicionales sobre un tema menor” (DESTREE 2013: 301). Si bien el programa educativo que Aristóteles diseña responde al interés político de construir el mejor régimen, las consideraciones sobre la educación que expone en *Pol.* VIII 1-2 tienen un carácter general, pues se aplican a *todas* las formas de gobierno. En primer lugar, señala que la educación de los jóvenes debe ser la principal ocupación de quien establece las leyes, *i.e.* el legislador (*nomothéthes*). Sin embargo, reconoce que este interés primario por la educación no se da efectivamente en todas las ciudades y admite que en esos casos, se daña el régimen (*Pol.* 1337a12-14). El carácter (*êthos*) de cada organización política es el fundamento sobre el cual cada una se construye y que, a su vez, permite preservarla. Mediante su programa pedagógico, procura propiciar el mejor carácter para el mejor régimen, lo cual requiere que los jóvenes hayan sido educados (*propaideúesthai*) y acostumbrados (*proethízesthai*) para la práctica de la virtud (*Pol.* 1337a17-21). De manera muy sucinta pero contundente, explica que la educación debe ser una y la misma para todos los ciudadanos porque uno es el fin del régimen (1337a21-23), el cual sabemos por lo dicho al comienzo del libro VII, que es la *eudaimonía* entendida como el ejercicio de la virtud. En consecuencia, la unidad y homogeneidad del programa educativo está determinada por la organización teleológica del régimen político. Contradiciendo la costumbre de la época y a diferencia de lo que hace su maestro en la *República* al formular un programa específico para los guardianes-filósofos, establece un único programa educativo para todos y cada uno de los ciudadanos, y de responsabilidad pública. La homogeneidad del programa educativo supone que todos

los ciudadanos gracias a la igualdad de la educación pública que reciben están involucrados en la persecución de ese fin comunitario (*pace* Kraut 1997).

El carácter comunitario que debe tener la educación está determinado por un supuesto más amplio sobre la relación de los individuos con el Estado, el cual Aristóteles reconoce de manera expresa cuando afirma que “no es preciso considerar que entre los ciudadanos, alguno de estos es para sí, sino que todos <son> de la ciudad, pues, cada uno es parte de la ciudad” (*Pol.* 1337a27-29). Todos los ciudadanos sin excepción *pertenecen* a la *pólis* y, por ende, todos están de igual forma comprometidos con el fin de esta, independientemente de sus distintas aptitudes y capacidades. Esto no implica que Aristóteles niegue estas diferencias, sino que las incluye como parte de un todo, pues asegura que “el cuidado de cada una de las partes apunta naturalmente al cuidado del todo” (*Pol.* 1337a30). En *Pol.* VIII 2 asegura que entre las cosas útiles deben enseñarse las necesarias, pero advierte que no todas, sino solo las que no hagan vulgares a los hombres que participan de ellas. Todo aquello que atenta contra el ejercicio corporal e intelectual de la virtud define el carácter *banausico* de las actividades, artes y enseñanzas. Por esta razón, considera que el trabajo asalariado puede ser incluido en esta categoría, porque priva de ocio al entendimiento y lo degrada.

El rastreo que acabamos de presentar revela fundamentalmente que el estudio de la educación es inseparable del de la ética y del de la política, lo cual permite entender por qué Aristóteles no ofrece un tratamiento específico del tema en el corpus. En este sentido, puede decirse que las tres forman parte de un único cuerpo de conocimiento, *i.e.* la ciencia política. Asimismo, la función que le atribuye a la educación, permite explicar por qué se ocupa de ella en el capítulo final de la *EN* (X 9) y al terminar los dos últimos libros de la *Pol.*, puesto que permite hacer efectivo el conocimiento desarrollado en ambas obras. En efecto, a lo largo del presente trabajo hemos visto que el filósofo diseña un proyecto pedagógico comunitario y homogéneo, que se inicia antes de la concepción misma y que, probablemente, se prolonga a lo largo de la adultez y al que le competen todos los aspectos de la vida humana con el propósito de construir un régimen político pacífico, cuyo fin último es la felicidad de los ciudadanos.

Bibliografía

- DESTRÉE, P. (2013) “Education, pleasure, and politics”. En: M. DESLAURIERS y P. DESTRÉE (eds.). *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 301-323.
- KRAUT, R. (1997) *Aristotle Politics. Books VII and VIII*. Oxford: Oxford University Press.

- REEVE, C. D. C. (1998) "Aristotelian Education". En: A. O. RORTY. (ed.) *Philosophers on Education: Historical Perspectives*. Oxford: Routledge, pp. 51–65.
- TACHIBANA, K. (2012) "How Aristotle's Theory of Education Has Been Studied in Our Century", en *Studia Classica* 3, pp. 21-67.

Marcos Travaglia

El cuerpo como principio ontológico y gnoseológico para el hombre en Platón y Descartes

Universidad de Buenos Aires

Tanto Platón como Descartes comparten el mote de dualistas y son considerados favorecedores del alma o mente por encima del aparato somático. Tal caracterización no es infundada, y en sendas obras de ambos autores podemos hallar esta primacía del aspecto intelectual sobre el corporal. Los comentarios más tradicionales dan cuenta de esto, pero en estudios más recientes, tanto de Platón como de Descartes, se ha puesto en cuestión el desprecio del cuerpo para ver matices que nos dan una imagen más rica de sus obras. En este trabajo haremos un primer acercamiento a cómo en ambos autores se puede dar cuenta de la constitución de la persona a través de lo corpóreo. Para esto, primero daremos cuenta de en qué forma el cuerpo expresa y condiciona la personalidad, y luego de cómo el cuerpo es un elemento relevante para el autoconocimiento, señalando similitudes y cruces entre ambos.

306

1. El cuerpo como principio ontológico

La vinculación que realiza Platón de *sôma* –“cuerpo”– con *sêma* –“tumba”, también “signo”– es muy famosa, así como el andamiaje teórico en el que el cuerpo figura como un obstáculo (*empôdion*) para el acceso al conocimiento más propio del alma (el inteligible) y el modo de vida más puro.¹ La idea estandarizada del alma en Platón se funda especialmente en el *Fedón*, un diálogo de temática trágica, que, creemos, condiciona muchas de sus aseveraciones.² Sin embargo, lo que ha devenido paradigmático no es lo único dicho en los diálogos al respecto. En *Fedro*, si bien se

¹ Véase *Phd.* 65a, 66a-d, 79c, 82e-83c, *Phdr.* 248c-e, 250c.

² La escritura del *Fedón* es muy interesante a este respecto, puesto que si bien los interlocutores están tristes y el texto finaliza con una muerte, están presentes chistes e ironías (como las últimas palabras de Sócrates, criticadas ya por Nietzsche). El desprecio del cuerpo en pos de una vida filosófica puramente anímica es en parte, creemos, una provocación a quienes lo condenan a muerte: el pensamiento, sobre todo cuando se ha compartido y discutido, perdura más que un cuerpo. Así, matar a quien dijo algo no elimina los efectos perlocutivos de su mensaje. 2500 años de discusión posterior confirman que se puede matar al hombre pero no a las ideas.

mantiene en parte esta línea, la corporalidad humana tiene otros matices. Por ejemplo, se sugiere que no se puede concebir un alma sin algún tipo de cuerpo, y más radicalmente aún, que el cuerpo se corresponde con el alma en que ha encarnado (*Phdr.* 248). Nos acometeremos a caracterizar el cuerpo humano en el cruce de estos dos diálogos.³

En *Fedón*, primero, aparece como un “estorbo con el cual el alma batalla” (*Phd.* 67e) cuando se halla tomada por el deseo filosófico. Sin embargo, el *factum* del que parten Platón y Descartes es que alma y cuerpo están conectadas, y que si bien podemos concebir el pensamiento sin cuerpo, no podemos experimentarlo.

Platón sostiene que el alma se involucra con un cuerpo porque desea vivir de una forma en la cual sólo puede si tiene un cuerpo de un tipo apropiado a este propósito. Aunque esto se halla con más fuerza en el *Fedro*, en *Fedón* ya se afirma que el cuerpo es siempre lo que expresa mejor la manera en que se quiere vivir (Broadie, 2001: 304). Esta tendencia del alma a corporalizarse está presente en el *Fedón* en el llamado argumento de la palingenesia (70c-72e) que establece una generación cíclica en la naturaleza, por la cual las almas puras devienen encarnadas naturalmente.

Esta doctrina nos presenta dos posibilidades, ambas interesantes. Por una parte, que el cuerpo tome la forma más apropiada para reflejar al alma, y así haya correspondencia entre ambos registros. Por la otra, que si el alma es un principio contrario al cuerpo, no sepa de antemano qué puede hacer con su opuesto, y, por tanto, no esté hecha para vivir limitada por ambas. Las dos opciones, si bien parecen excluirse, están contempladas en el texto de Platón. En la existencia actual, la *psykhé* es encarnada y el *sôma* es un cuerpo animado por ella y además se hallan “entremezcladas” (*symphýro*, *Phd.* 66b, Fierro, 2013a: 24). Esto es, el cuerpo se corresponde con un alma, y el alma excede en su esencia su corporalización.

El alma para Platón es esencialmente un poder para valorar: un poder para crear y mantener por sí misma la vida que verdaderamente desea y piensa buena, junto con (o librada de), según la opción existencial del alma de cada uno, los pertrechos de ese estilo de vida. Sócrates dice:

El que ama aprender sabe, como digo, que, una vez que la filosofía se ha hecho cargo de su alma, la exhorta a intentar liberarse, mostrándole que el examen a través de sus ojos, de los oídos y de los otros sentidos, está colmado de engaños (*Phd.* 83a).

3 Retomaremos y ampliamos elementos de la argumentación de Fierro (2013b).

La vida del alma es moldeada por el deseo, y si tenemos presente el ideal platónico de vida dedicada a la contemplación de las Formas, es natural plantear el deseo de “separar” al alma del cuerpo, pues una vida filosófica tendería al contacto con lo inteligible. Sin embargo, como dice Eggers Lan (1995: 109), el cuerpo es más similar a lo visible y el alma a lo invisible, pero nosotros somos parcialmente cuerpo y parcialmente alma: no nos distinguimos por un factor en particular sino por el equilibrio que establezcamos entre los dos.

Como mencionamos, en el *Fedro* se retoman tanto elementos afirmativos como negativos que están presentes en *Fedón*, pero con una solución (si podemos llamarla tal) más compleja. Cargado de erotismo y sensualidad, el *Fedro* está desde sus primeras líneas impostando desde y hacia cuerpos palabras en las que abundan las metáforas somáticas. Tejiendo las líneas llegamos a que el cuerpo es visto como una herramienta para el desarrollo cognitivo y ético; es el receptor de las primeras excitaciones que activan el acceso a la verdad y el sostén que permite llevar una “vida filosófica”.

En la primera parte del diálogo, más centrada en el *éros*, señala que si el deseo que produce un cuerpo y la excitación derivada de sentir algo bello se orientan hacia la actividad racional, confluyen en el deseo de la razón por conocer la verdad. Además, el cuerpo aparece como una metáfora de orden y proporción, que según cómo es animado puede ser un bien: en 264c, ya en el segundo tramo del texto, abocado a los discursos, Sócrates dice que un buen texto es aquél ordenado como un organismo vivo.

Si bien distintas, las dos concepciones (la de obstáculo y la de vehículo) son complementarias pues no implican una valoración absoluta. Por el contrario, nos llaman al conocimiento y la moderación de lo somático como modelo organizativo a seguir, además de potencial y adecuado vehículo (carro, *harma*) hacia el pleno conocimiento para el filósofo. En esta línea queremos destacar, también, que si bien en *Fedón* la caracterización del alma era mucho más positiva (con énfasis en su aspecto racional), el *Fedro* es muy ambivalente y se pone mucho énfasis en la dificultad de combatir al “caballo negro” (*Phdr.* 248a) y el hecho de que si bien el alma es racional, posee aspectos irracionales que surgen de su unión con el cuerpo.

Pasemos a Descartes. Descartes es un dualista más polémico que Platón, pues concibe al pensamiento como realmente distinto de la extensión, pero cuando se trata del viviente humano, entra en una fuerte tensión entre la conjunción y la separación. Tradicionalmente, se ha considerado que cuando Descartes dice *cogito, sum* en la MM2, dicha frase resume *quién es René*, la cosa que piensa. Sin embargo, esto fue discutido desde sus objetores contemporáneos a la actualidad, y el mismo Descartes da cuenta de que la respuesta a “qué soy yo, ahora que estoy seguro de que soy” (VII.26/IX.19) no depende exclusivamente del pensamiento, y que el *cogito, sum* es un parámetro gnoseológico de su existencia, pero que no abarca todo cuanto él es.⁴

4 Gassendi le había cuestionado a Descartes que, si bien se planta en que es solo pensamiento, se

Primero queremos hacer notar que no solo el compuesto alma-cuerpo es un asunto espinoso: la definición misma de extensión es problemática. En sus obras metafísico-científicas más duras, Descartes sostiene que existe una sola sustancia extensa, en oposición a las indefinidas sustancias pensantes. Cada cuerpo particular, entonces, debe ser un “recorte” de esa extensión, un modo mudable y figurable (VII.26/IX.20-21). Si bien esto prueba eficientemente la distinción, nos deja con que el cuerpo humano no es sustancia, sino modo, pero se conecta, de alguna forma, con una sustancia. En las MM muestra que estamos conectados, ya sea por la presencia de ideas de la sensación o la imaginación o por sentimientos, pero por la definición de cuerpo como radicalmente distinto del pensamiento no puede saldar la brecha.⁵

En una obra de corte más antropológico, como es el *Tratado de las pasiones del alma* (TPA) de 1649, la cuestión se hace más nítida. Descartes nos dice allí que para comprender lo que es una pasión en el alma hay que entenderla como correlativa a una acción en el cuerpo. La pasión aparece, por tanto, como un suceso atribuible al compuesto o, con más precisión, a la unión alma-cuerpo (Art. 2/XI.328). Como reconstruye von Bilderling (2005), en el TPA se recupera noción descartada por los argumentos de duda de la MM1 que es la de cuerpo como “cadáver animado”, que había sido suspendida por imaginativa y posee un carácter especial: ser semoviente, esto es, productor de un movimiento propio y de calor corporal, además de estar acompañado de un alma.

La corporalidad semoviente se configura como un cuerpo orgánico, y en el caso humano lo vinculamos a un alma, a la que el cuerpo no está unido, pero con la que está entremezclado. Este entremezclamiento es, empero, distinto del que refiere Platón, pues no hay fusión ni interacción, solamente una acción conjunta paralela, puesto que cuerpo y alma se conciben y (por tanto) son distintos. La extraña afirmación cartesiana de la unión se vuelve más comprensible si tenemos en cuenta el tratamiento del cuerpo humano que da en el TPA con su nueva noción de cuerpo.

Aportando una distinción interesante, Broadie (2001: 300) explica a Descartes desde una doble perspectiva: fenoménica y ontológica. Desde esta última, mente y cuerpo son ontológicamente separables, y ello se funda en la esencia de cada una.

topa todo el tiempo lo que él llama “cuerpo grosero”, que anda, se alimenta, siente e imagina, y, más interesante aún, que toda su experiencia pensante se halla (halló y hallará) atravesada por su cuerpo. El movimiento de Descartes es correr la primer objeción a lo corporal, y sobre la segunda, dice que “(...) en tanto que me conozco no soy sino una cosa que piensa; esto es todo lo que yo he mantenido en la segunda meditación” (VII.355), volviendo a sugerir que puede haber más elementos que lo compongan, pero no son tan evidentes como el pensamiento.

5 Véase Travaglia (2014); Sanfélix Vidarte (2006) trabaja desde un punto de vista semántico.

Desde la fenoménica, la mente como tal está sujeta a apariciones corporales porque y solo porque está asociada con un cuerpo que las causa. Por eso agregamos que sin el cuerpo, la mente no solo se separa de su cuerpo semoviente, sino de todo otro cuerpo. Por eso para explicar la conexión es necesario complejizar la noción de cuerpo e introducir la organicidad. El alma sigue siendo

de una naturaleza que no tiene relación alguna con la extensión, ni con las dimensiones u otras propiedades de la materia de las que el cuerpo se compone, sino *sólo con la ensambladura toda de sus órganos*. Lo cual se manifiesta por la absoluta imposibilidad de concebir la mitad o el tercio de un alma ni qué extensión ocupa, y porque no se hace más pequeña al cortar una parte del cuerpo, sino que *se separa enteramente de él cuando se disuelve la ensambladura de sus órganos* (TPA, Art. 30, XI,351; el destacado es nuestro).

Este fragmento nos permite ver con claridad el aporte de la nueva idea de cuerpo que ofrece Descartes: la interrelación entre los dos aspectos no depende de su naturaleza sino de su composición. Cierta interrelación de fragmentos extensos, dispuestos de modo tal que se impriman entre sí movimientos y calor garantiza vida, y la vida permite dar pauta de pasiones y acciones corporales que se reflejen en ideas. El alma, ahora casi como *idea de un cuerpo existente en acto*, con el que no se conecta pero que le transmite ideas, se halla vinculada al menos hasta que ese cuerpo se descomponga.

Es importante aclarar la noción de alma que está manejando Descartes. Primeramente, hace un uso ambiguo (podríamos decir, “enmascarado”) de las palabras mente y alma, que si bien parecieran ser intercambiables, tienen usos bien distintos: “mente” es el aspecto meramente racional, el pensamiento; “alma” aparece más frecuentemente en contextos morales y teológicos, y, también, cuando se refiere a pensamiento vinculado a un cuerpo, punto que merecería un análisis más detallado de textos cartesianos.⁶ Entonces, la diferencia radica en que el alma o pensamiento, para Descartes, no es lo que anima al cuerpo. A diferencia de Platón, él concibe al cuerpo “autómata”, que es por sí principio de su acción y movimiento, mientras que la mente funciona principalmente como principio gnoseológico o principio moral (si hablamos de alma). Platón entrama cuerpo y alma de una forma más íntima, dándole más

6 Cuando en la MM2 da una explicación de qué es una cosa que piensa, se responde que es “una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere y, también, imagina y siente” (VII.29/IX.22) y nos da cuenta, en la primera parte de la frase, del aspecto intelectual; luego del “y también” nos habla del sujeto pasional, para el cual imaginar y sentir comienzan a corresponderse con su naturaleza, que ya dijo que era ser “una cosa que piensa”.

funciones al alma: vivificadora del cuerpo, principio gnoseológico y principio moral. En Platón hay un mínimo aspecto “sagrado” del cuerpo (el que es dado por ser vivificado por el alma inmortal), que Descartes recorta por distintos motivos, como facilitar el avance de la medicina mediante el estudio de cadáveres (cuestión prohibida por la iglesia), abrir la puerta a que el mundo entre en relación de objeto a poseer y conocer, etc.

2. El cuerpo como principio gnoseológico

En el caso de Platón, el cuerpo cumple un rol fundante para el conocimiento, pues nuestra excitación intelectual comienza través de los sentidos. Tanto él como Descartes tendrán una epistemología con un fuerte basamento en la racionalidad y el orden, ya sea metódico o dialéctico. Ambos planteos, para avanzar a niveles abstractos de conocimiento, pasan por el cuerpo.

Como dijimos, para Platón el alma es un aspecto intelectual que funciona mejor alejado del cuerpo, pero que por otro lado se halla íntimamente conectado a uno. El *Fedro* nos presenta el alma muy ligada a su vida somatizada (desde el ciclo de las encarnaciones hasta la vida como una propedéutica para viajes celestes); en estos pasajes cargados de mitos y metáforas se refuerza el aspecto del autoconocimiento y la exploración de los propios deseos y su concreción para ponderarlos y tomar decisiones existenciales. El resultado de esta reflexión nos lleva a elegir lo mejor para nosotros, cuidar nuestro cuerpo y divinizar nuestra alma.

El momento patente y crucial en que cuerpo y alma se hallan entrelazados en Platón es al momento de dialogar. Tanto en el aspecto de producción de discursos como en el conocimiento de sí, el entramado encarnado conlleva actitudes de vida en las que se manifiesta el equilibrio del aspecto racional con el corporal, o la primacía de uno sobre el otro. Si existe el saber absoluto (que para nuestros autores existe), no es plausible de ser alcanzado plenamente en esta modalidad encarnada, aunque conociéndonos a nosotros mismos podemos perfeccionarnos para la mejor intelección y purificación del alma. Como repasimos en la primera parte del trabajo, cada persona se compone por un entramado particular entre sus deseos identificables con sus aspectos corporales y sus deseos racionales. Esta composición redundante en la orientación que se le da a las acciones y discursos, inclinándose más por un aspecto o el otro.⁷ Para Platón la reflexión nos permite distinguir entre los placeres precederos y

7 Fierro (2013a) habla de alma encarnada y cuerpo amante para referirse a los dos tipos de equilibrio presentes en el *Fedón*. La primera es el alma guiada por el impulso racional, que convive con su cuerpo de una forma filosófica, esto es, procurando alcanzar un estado contemplativo; el segundo,

los no precederos, para luego orientarnos por éstos últimos. Cumplamos o no con la orientación que nos propone *el maestro*, es justamente pensar en nuestro deseo lo que nos lleva a conocer nuestra esencia y dirigir nuestra vida.⁸ En el caso de la filosofía el cuerpo no es el origen de ese tipo de conocimiento, sino donde comienza el camino de acercamiento a las Formas.⁹

Según Descartes es a través del vínculo con un cuerpo que recibimos sensaciones que nos informan, oscura y confusamente, sobre cosas materiales externas. Una de las conclusiones más inmediatas que sacamos al leer la primera *Meditación* es que los sentidos no son de fiar a ninguna distancia, puesto que nos muestran cosas que pueden no ser tales. En su fundamentación metafísica de las ciencias, guiada por el paradigma matemático, Descartes se propone aceptar como verdadero todo aquello que se le presente con una claridad y distinción tal como la de que un triángulo es una figura de tres lados. Un triángulo particular, como ser una señal de tránsito, no le ofrece ninguna certeza si no es a través de su comprensión intelectual.¹⁰

Con este criterio tan radical, uno creería que nunca va a tener certeza de su propio cuerpo, compuesto de huesos, carne y tejidos dispuestos de formas asimétricas y vulnerable a alteraciones, corrupción, destrucción parcial o total, dolor y placer, hambre y agotamiento. Sin embargo, en este dominio aparece un criterio distinto de conocimiento, que se aplica a objetos de distinto tipo que los matemáticos. A pesar de que lo que recibe por sus sentidos externos podría no ser de la forma en que los percibe, no hay nada que se le presente más expresamente que el tener un cuerpo al que se halla íntimamente ligado. El dolor es la pasión que hace patente en la mente

en cambio, es el caso en que se encauza el deseo en las necesidades del cuerpo, conservando igualmente el atravesamiento del alma pero sin la misma intensidad.

- 8 En otro trabajo (Fierro y Travaglia, 2015) hemos destacado distintos niveles en que Platón entremezcla la corporalidad en los seres humanos y los discursos. En resumen, en el *Fedro* utiliza metáforas corporales y orgánicas para referirse tanto a almas encarnadas como a discursos bien formados, que permiten el fluido intercambio de palabras y motivos entre las personas.
- 9 “El que ama aprender saber, como digo, que, una vez que la filosofía se ha hecho cargo de su alma, la exhorta a intentar liberarse, mostrándole que el examen a través de sus ojos, de los oídos y de los otros sentidos, está colmado de engaños” (*Phd.* 83a). El testimonio de los sentidos es muy vapuleado como conocimiento en tanto es incompleto, pero numerosos argumentos parten de lo sensible como momento desde el cual ascender (*ie.*, el argumento de los leños y el de los tres dedos de *República*).
- 10 Por ejemplo, este es el sentido del experimento mental de la cera, que a través de los cambios sufridos por un trozo de cera que es acercado al fuego llegamos a comprender las cualidades de la extensión (ocupar cierto espacio, tener cierta forma, etc)

una avería en la máquina del cuerpo, el placer hace patente una excitación agradable en alguna parte del circuito.

Este tipo de certeza que me dan estas sensaciones y sentimientos del cuerpo propio tienen una nitidez distinta que la de los lados del triángulo, pero no suficiente como para hablar de evidencia, pues también comparte rastros de oscuridad, como la torre que veo redonda a lo lejos y cuadrada estando cerca. Los sentimientos y sensaciones parecieran no poder engarzarse en las cadenas lógicas que puedo establecer entre los conocimientos matemáticos.

Descartes considera, al menos en las MM, que esta falta de transparencia en sus conexiones con el saber científico es suficiente para volver a afirmar una separación entre ambos registros. Nuestro autor vio bien que la mente puede concebirse como distinta de lo corporal, pero no llegó a esclarecer para sí que es correcto que parte de la actividad mental exceda lo que puede venir de lo corporal o lo puramente mental, y que en la interrelación se da un espacio distinto.¹¹ Nos parece importante destacar que en el campo de la sensibilidad se juega un tipo de conocimiento particular, que no cumple los requisitos del científico: el autoconocimiento. Los errores sensibles nos permiten distinguimos de los de otros, y a su vez las sensaciones que recibimos desde nuestro eje corporal nos permiten distinguir nuestro cuerpo de cualquier capa y sombrero que pasen por la ventana.

Poder percibir un cuerpo como distinto de los demás pero propio a mi pensamiento y la complejidad de los sentimientos como el dolor, nos muestran otra vez que para Descartes no somos solamente pensamiento anexado a un cuerpo, sino un entremezclado complejo, y que ciertos fenómenos habituales tienen que ser entendidos como interacciones no sólo posibles, sino efectivos entre cuerpo y mente. Más aún, son estas percepciones claras pero confusas las que permiten demarcar al ego de otros egos a través de nuestros errores.

3. A modo de conclusión

Hemos visto que ambos autores nos presentan nociones complejas sobre qué es el cuerpo y cómo nos vinculamos con él. Por otro lado, también señalamos que sus ideas de mente o alma no son menos sencillas; mientras para Descartes el alma es principio intelectual, para Platón es principio vivificante del cuerpo y principio intelectual (Ostenfeld, 1986). También señalamos que la noción platónica de alma es mucho más rica y compleja que la de Descartes, puesto que incorpora el cruce

¹¹ Véanse Cottingham (1998: 45-47) y Broadie, *op. cit.*: 298.

psicosomático. Si bien Platón distingue cuerpo de alma, no ve conflictivo a nivel ontológico, que se reúnan (todo lo contrario, el alma es responsable de toda la vida, incluida la vegetal y animal). El gran problema de Descartes es que plantea la división en términos tan radicales que las posibilidades de reunión lo llevan a plantear más problemas todavía. Llega a tal punto de separación que da pauta de la aporía de que mente libre de presencias empíricas es imposible de experimentar. El *cogito* todo el tiempo es asediado por ideas adventicias, y por tanto debe hacernos ruido que lo planteé totalmente desprendido de corporalidad. De otro modo, ¿por qué tendría estas ideas si su esencia no estuviese configurada para recibir las? Y más aún, ¿por qué se dan una y otra vez, en lugar de ser excepciones?

Es así que uno de los principales puntos de contacto en la antropología de estos filósofos está en el autoconocimiento. Más allá de que sus ideales de conocimiento científico concluyan en ideas de almas racionales puras e ideas inteligibles, sus filosofías deben pasar por el análisis de lo corpóreo, y así sea para desecharlo, en ese camino llegan a conocer cómo sus cuerpos son afectados, singulares, propios, y condición de posibilidad de reflexionar sobre su existencia.

314

Bibliografía

Fuentes

- Descartes, R. (1977). *Meditaciones metafísicas: con objeciones y respuestas*. Trad. de V. Peña. Madrid: Alfaguara.
- Descartes, R. (1997). *Tratado de las pasiones del alma*. Trad. de J. A. Martínez Martínez y P. Andrade Boué. Madrid: Técnos.
- Platón (2008⁵, 1971¹). *Fedón*. Trad., introd. y notas de C. Eggers Lan. Buenos Aires: Eudeba.

Bibliografía Secundaria

- Bilderling, B. von. (2005, noviembre). *La doble noción de corporeidad en Descartes y la unión-distinción alma-cuerpo*. Ponencia leída en el XIII Congreso Nacional de Filosofía, UNR.
- Broadie, S. (2001). Soul and body in Plato and Descartes. En *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 101, pp. 295-308.
- Cottingham, J. (1998). *Descartes: filosofía cartesiana de la mente*. Trad. de Á. Calvo de Saavedra. Bogotá: Norma.
- Eggers Lan, C. E. (1995). Body and Soul in Plato's Anthropology. *Kernos*. 8, 107-112.
- Fierro, M. A. (2013a). Alma encarnada, cuerpo amante. En Benítez, L. et al., *Tras las huellas de Platón y el platonismo en la filosofía moderna*. México: UNAM/Torres Asociados, pp. 7-42.

- Fierro, M. A. (2013b). Two conceptions of the body in Plato's *Phaedrus*. En Gill, C. et al. (eds.), *Reading Plato's Dialogues Philosophically*. Cambridge: CUP, pp. 27-50.
- Fierro, M. A. y Travaglia, M. (2015). Reflexiones sobre el cuerpo, el discurso y el alma en el *Fedro* de Platón. En Andrea, R. et al. (comps.). *Actas de las VII Jornadas Nacionales de Filosofía Antigua. El cuerpo y el alma en la filosofía antigua*. Rosario: UNR Editora, 121-128.
- Ostenfeld, E. N. (1986). Plato versus Descartes. En *idem*, *Ancient greek philosophy and the body-mind debate*. Århus: Aarhus University Press, pp. 28-30.
- Sanfélix Vidarte, F. (2006). El ego y el cuerpo, el dilema de Descartes. *Contrastes. Revista de filosofía*. Colección Monografía 11, (2006), pp.147-164.
- Travaglia, M. (2014, diciembre). *¿Qué soy yo que sé que soy? Corporalidad y pre-reflexividad en Descartes y su proyección en Husserl*. Ponencia leída en las I Jornadas Nacionales del Departamento de Filosofía, UBA.

Inara Zanuzzi

O argumento da função: algumas interpretações sobre justificação moral em Aristóteles

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

O propósito aqui é expor algumas das interpretações do argumento da função (Ética Nicomaqueia I, 7, 1097b22-1098a20) que foram oferecidas recentemente. Ao expô-las, o que se pretende é ter maior clareza sobre as opções filosóficas disponíveis ao intérprete de Aristóteles. Essas discussões giram em torno ao projeto crítico de Bernard Williams no seu livro *Ethics and the Limits of Philosophy*. Este estudo é também preliminar e necessário às discussões sobre método dialético na ética.

A questão central que se coloca a respeito do argumento da função é em que medida este pretende ser uma justificação para um certo comportamento moral. Parece haver três possíveis compreensões de uma justificação moral:

- 1) Uma justificação em termos de razões é uma que dá razões para agir moralmente e razões que aceitaria todo ser humano por ser um ser humano.
- 2) Uma justificação em termos de fatos sobre os seres humanos mostra que a natureza humana é beneficiada pela ação moral e prejudicada pela imoral, ainda que os agentes possam não saber disso e, portanto, possam não valorizar isto nas suas vidas e nem estarem convencidos que devem tomá-las como razões para agir.
- 3) Uma justificação não é possível e nem desejável se com isso se pretende dar uma justificação externa ao mundo moral, uma que mostre de fora de alguma dada perspectiva moral que esta é objetivamente a melhor.

(1) e (2) procuram uma justificação que possa garantir que o sistema como um todo está correto, isto é, que deve-se agir moralmente, que é melhor para um agente agir moralmente antes do que não moralmente. A opção (3), ao contrário, supõe que nenhum tipo de justificação deste gênero pode ser dada e toda justificação possível deve ser encontrada dentro do próprio sistema moral, uma vez que já se aceitem as demandas da moralidades. Esta posição supõe que seja possível ser crítico a respeito da sua perspectiva moral e a busca da objetividade ocorre através desta crítica. Neste caso, busca-se saber se um comportamento *particular* é de fato um comportamento moral. Mas não há resposta para a questão *geral* quanto a se dever ou não agir

moralmente.

Em primeiro lugar, portanto, quero mapear algumas interpretações sobre como entender o argumento da função nas suas pretensões de justificação da moral. Em segundo lugar, quero também observar o quanto essas interpretações pensam que o argumento da função é capaz de provar acerca de uma concepção ética substantiva.

Não é difícil encontrar expoentes da interpretação (2), mas vou apresentar uma versão composta de uma interpretação, apoiando-me sobretudo no artigo de Matthew Boyle, “Essentially Rational Animals”. Um artigo que nos fornece uma interpretação clara da posição (3) é o de Iakovos Vasiliou, “The Role of Good Upbringing in Aristotle's Ethics”. Nesse artigo, Vasiliou refere a interpretação do argumento da função de Martha Nussbaum, no artigo “Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics”, como uma em que há uma versão não comprometida em termos de fundamento da moral. Eu discordo da avaliação de Vasiliou desse texto e gostaria de apresentar a posição de Nussbaum no artigo precisamente como uma versão da interpretação (1) do argumento da função.

Martha Nussbaum defende que, no argumento da função, Aristóteles está se opondo a uma posição contrária à sua sobre o bem da vida humana, a saber, que um agente pode ser feliz qualquer que seja o conjunto de desejos que ele persiga. O mesmo tipo de ponto de partida pode ser encontrado na interpretação de T. Irwin que nomeia as posições concorrentes de ‘explicação conativa do seu bem’ e ‘explicação normativa do seu bem’ (1988, p.365). Uma explicação normativa do bem humano sustenta que não é qualquer objeto de desejo que deve ser buscado. A posição concorrente à aristotélica é uma espécie de hedonismo: o objetivo último de um agente é buscar a satisfação de seus desejos, quaisquer que eles sejam. O argumento da função teria por tarefa estabelecer que isso não é assim.

Segundo Nussbaum, todo agente quer continuar sendo ele mesmo e, como condição necessária, quer continuar sendo da mesma espécie. Talvez os agentes não ajam com esta finalidade, mas é possível apresentar-lhes razões deste tipo com a finalidade de defender para eles um certo modo em que devem encarar a própria vida. É isso o que está sendo feito no argumento da função. A ideia seria mostrar que uma vida organizada racionalmente e, portanto, uma vida não entregue a quaisquer que sejam os prazeres que se apresentam é uma vida humana e preservar uma vida humana é do interesse do agente humano, mesmo que ele nem sempre aja com consciência disso.

Nussbaum defende a tese que “uma explicação sobre o que é sobreviver como ser humano é uma questão avaliativa, que requer avaliação dos elementos da vida que são os mais importantes”. Isso pode parecer estranho à nossa tradição moderna para a qual a continuidade da identidade é uma questão metafísica, pois significa que está

aberto aos seres humanos perguntarem-se o que é ser um ser humano, visto que essa pergunta carrega consigo um compromisso prático. Todavia, não é verdade que os seres humanos não estão constrangidos a dar uma resposta. Um argumento sobre quais são os elementos de uma vida que satisfazem o requisito para um ser humano que esteja disposto a sobreviver como alguém da sua espécie aparece no argumento da função. Aqui Nussbaum reconhece um argumento autovalidante. Seria necessário usar a razão prática para negar a importância do uso da razão prática na vida humana. E se alguém negar a importância da razão prática no modo de vida humana, uma tal pessoa está automaticamente excluindo a si mesma da discussão sobre a melhor vida. Podemos mesmo admitir que uma vida sem razão não esteja excluída pelo argumento. O que ele faz é colocar em evidência o seu custo, dado algumas das nossas mais firmes convicções sobre o que somos (p.117). Além disso, é de se observar que o argumento não exclui como disputantes os que fazem maus planos, os que são pouco cautelosos em seus argumentos ou mesmo incoerentes muitas vezes. Eles exclui apenas a posição daqueles que defendem uma vida inteiramente sem razão, os que compreendem que a melhor vida é a satisfação de quaisquer desejos que tenham sem restrições da nossa capacidade racional.

O argumento até aqui tem implicações éticas. Esquemas políticos que impedem seus cidadãos de levar este tipo de vida devem ser considerados errados. As diretivas políticas de um tal argumento são muito diferentes de um que tivesse por conclusão a necessidade de *commodities* ou bens externos. O avanço, portanto, já é substantivo, ainda que não se tenham incluído as virtudes. E quanto a elas? “Aristóteles é explícito neste ponto, insistindo que as operações características e excelências da razão prática e da nossa sociabilidade são inseparáveis dos modos particulares em que nos encontramos no mundo, tanto na medida em que somos capazes quanto na medida em que somos limitados” (p.120). Eu entendo que Nussbaum está dizendo que o argumento da função, uma vez aceito, coloca restrições sérias ao que pode contar como uma vida bem vivida para um ser humano. Ele não faz tudo sozinho, no entanto. É preciso também levar em consideração aspectos da nossa natureza social e individual, tanto em termos de nossas capacidades quanto em termos de nossas limitações. Nós não somos distintos somente dos demais animais, somos também distintos dos deuses. Se temos que levar uma vida boa racionalmente estruturada e ainda levar em consideração quem somos em termos de nossas experiências de existência, há possibilidade em defender que a vida das virtudes seja uma alternativa forçosa. Em outro artigo¹, Nussbaum desenvolveu a tese que as virtudes se constituem a partir de experiências fundadoras da vida humana, o que explicaria que - a despeito

1 Nussbaum, 1988.

das diferenças culturais e históricas - existam muitas justaposições em diferentes culturas e períodos. Aqui também a natureza humana é empregada no projeto ético, mas não como um ponto fixado externamente, e sim como um contexto humano que é experimentado em nossas vidas, evoluindo na história, e ainda assim relativamente constante. “Essa explicação interna, devido a sua larga aceitação ao longo do tempo e lugar, e da sua estrutura autovalidadora, provê de fato uma fundação para a ética”.

Uma das dificuldades para a segunda interpretação seria, segundo Bernard Williams, que esta exige que acreditemos numa metafísica que já não faz mais sentido para nós. Se vamos mostrar que a natureza humana tem certas características as quais corresponde um fim para os seres daquela natureza, precisaríamos de um modelo de natureza diverso daquele que a biologia evolucionista supõe. Com efeito, diz ele, a evolução supõe a busca pela sobrevivência, não pelo bem-estar dos indivíduos da espécie (2005, p.44-46).

Talvez, entretanto, ainda seja possível defender um quadro metafísico tal como o desenhou Aristóteles para satisfazer nossas finalidades éticas. M. Boyle, em seu artigo, ‘Essentially Rational Animals’, seguindo a pista de M. Thompson (1991), defende que existe um tipo de predicação que é parte do modo como falamos do mundo e que corrobora o esquema aristotélico. Essências são caracterizações de seres naturais que dão explicações sobre o tipo de coisa que eles são. Não é qualquer predicado que verdadeiro de algo que realiza essa tarefa. Somente um certo tipo de predicado, um que ele chama de ‘substância’ de uma coisa pertence à especificação de sua essência. A substância de algo é um predicado sortal fundamental: é em razão deste predicado que a coisa em questão pode ter outros predicados. Assim, ‘americano’ é um sortal, mas ele não é capaz de explicar outros predicados que a mesma coisa tem. Do mesmo modo, ‘mamífero’ também é um sortal e também não é capaz de explicar todos os outros predicados, já que existem seres que tem este predicado mamífero, e não tem predicados que nos interessam mostrar que esta coisa tem. A substância explica o que é para um certo ser existir como um sujeito de predicaciones. Embora seja uma propriedade irreduzível a outras, é possível dar uma definição dela. Todavia, a explicação da essência não contera propriedades de indivíduos (sortais do primeiro tipo), mas propriedades em virtude das quais estes indivíduos são indivíduos do tipo particular que são. “Os predicados que aparecem na definição de homem, então, se conectam não primeiramente aos indivíduos do tipo, mas ao tipo ele mesmo, e sua aplicabilidade aos indivíduos é sempre mediada de um modo importante por essa aplicação mais primitiva” (11). A descrição do modo característico de vida que é a descrição da essência de um ser não vale para este indivíduo ou para aquele, vale para todos enquanto são daquele tipo. É possível por isso que um ou outro indivíduo da espécie não seja capaz de realizar a sua descrição completamente. Para a compreensão de uma certa forma de vida, devemos supor que certos comportamentos ou traços

anatômicos servem para certas finalidades (são teleologicamente estruturados) e que algumas atividades são atualizações de potencialidades características do tipo (mas que poderiam fracassar). Todas essas atribuições de características vitais e suas implicações supõem, por sua vez, que as predicções não são atribuídas diretamente aos indivíduos, mas aos seus tipos. O indivíduo terá a característica essencial se nada interferir. Sendo isso assim, há um sentido em que algum indivíduo pode ser mais ou menos perfeito com relação às caracterizações da sua substância.

Boyle prossegue em seu artigo desenvolvendo a tese que para os seres humanos serem racionais significa um modo de vida que organiza todas as suas capacidades. Na perspectiva de predicções de essência desenvolvida por ele isso não significa que os indivíduos humanos não possam fracassar em organizar sua vida racionalmente, mas que, ainda assim, sendo essa a sua característica essencial, é o que eles deveriam estar fazendo.

Boyle não defende a tese que tais descrições de essência são normativas para os indivíduos da espécie, mas M.Thompson o faz, ainda que apenas no final do seu artigo. Prossigamos neste curso de argumentação. Suponhamos, então, que tais descrições de essência são características de certas espécies, caracterizam sua forma peculiar de vida, ainda que os membros daquelas mesmas espécies fracassem em realizá-la com perfeição. Podemos dizer na base dessa explicação que realizar essa característica é o melhor para estes seres? Talvez um raciocínio por analogia com os outros seres vivos possa nos convencer da plausibilidade em atribuir a estes estados uma avaliação positiva.

Ainda que aceitemos que isso seja, de fato, o melhor para os indivíduos, daí se segue que tenhamos um argumento para convencê-los a agir assim? Seguramente não foi porque tínhamos um argumento para convencê-los que mostramos que esse tipo de vida era o melhor. É por isso que este tipo de leitura se diferencia da anterior. Por outro lado, a resposta encontrada deve poder fazer sentido para seres racionais. Mas as razões pelas quais ela faz sentido não precisam ter nada a ver com a explicação dada. É no quadro da sua forma de vida que faz sentido para os seres humanos agirem racionalmente.

Concedido, entretanto, que o melhor agente seja aquele que organiza sua vida racionalmente, por que este não poderia ser um grande facínora? Ora, o bom agente do ponto de vista moral não é apenas o que organiza sua vida racionalmente, mas o que aceita sobre si demandas não auto-interessadas. Se queremos que o argumento da função, entendido como uma explicação da natureza humana nos moldes apresentados por Boyle, cumpra a tarefa de abrir caminho para uma ética substantiva, então esse argumento nessa interpretação deve ser capaz de excluir, nas palavras de Irwin “uma explicação do bem em termos meramente conativa”. Parece-me que isso

pode ser feito em uma trajetória análoga àquela tomada por Nussbaum, somente que ao invés de procurar dar razões a um agente, o que se busca é entender as razões por ele. Se uma compreensão nos termos apresentados por Boyle introduz uma objetividade naquilo que é ser um ser humano bem sucedido, então não é qualquer desejo que ele tenha organizado de qualquer maneira que fará dele um ser humano bem sucedido. Nessa medida, poder-se-ia tentar introduzir outras caracterizações desse ser humano (um ser político, p.e.) que fazem sobre a sua razão prática demandas. A tarefa da razão prática num ser humano bem sucedido - isto é, um que realiza plenamente sua essência - é arcar com as demandas de ser o que ele é. E resulta que um ser humano que faz isso é alguém moralmente bem desenvolvido.

Passemos à terceira interpretação. Segundo Vasiliou, o argumento da função descreve o comportamento tanto de um virtuoso quanto do vicioso; ele apenas exclui aquele homem que não tem nenhum compromisso com razões. O homem de razões auto-interessadas não está excluído. E não há como excluir sua posição por meio de raciocínio, pois uma tal pessoa não pode ser convencida que sua posição é incorreta. A interpretação de Vasiliou parece dirigir-se portanto a alguém cuja linha de interpretação seria (1).

O objetivo deste autor é dar atenção especial aquelas passagens da *Ética Nicomaqueia* em que Aristóteles menciona o tipo de audiência adequada para suas éticas: 1094b28-1095a6 e, em especial, 1095b3-8. Segundo Vasiliou, na ética conhecer o 'o quê' é conhecer o 'porquê', não há nenhum porquê superior ao quê. Isto é, saber que certo tipo de ação é covarde, traiçoeiro, desleal é saber um quê, mas é já saber também o porquê, pois esta é a razão pela qual o bom agente faz o que faz ou deixa de fazer: ele deixa de fazer o ato traiçoeiro porque é traiçoeiro.

Na ética os pontos de partida ou primeiros princípios são adquiridos pela experiência moral, que é resultado da educação. O bom agente tem a apreensão tanto do quê (o que há a ser feito), quanto do porquê (que isto é nobre). Para tal, ele não precisa saber que fazendo assim a sua natureza humana será satisfeita ou aperfeiçoada. "Quando Aristóteles coleciona exemplos do "quê" e os vê, digamos, como auto-indulgentes, isso pode ser visto como aprofundando nosso conhecimento da perversidade. O que quero enfatizar é que nosso conhecimento do quê e do porquê vão juntos. Descobrir que tal caso vai junto com auto-indulgente não é somente descobrir quê (que tal e tal é auto-indulgente), mas também descobrir um novo porquê (tal e tal não deve ser feito porque é auto-indulgente)," (790). Segundo Vasiliou, o vicioso pode ler a ética e concordar com o argumento da função. O seu problema não

está no raciocínio, mas na sua percepção do que é relevante moralmente, no o quê².

Assim, “O projeto não é o de convencer todo agente racional da correção objetiva da sua explicação das virtudes” (793). Segundo Vasiliou, se não há como convencer um outro, como podemos saber que estamos certos? O que ocorre é que alguém com quem aqueles que têm um ponto de vista moral estão em completo desacordo são muito poucos. Isso colocaria uma vasta maioria dentro da perspectiva moral. O desacordo seria, portanto, relativo aos casos particulares e não sobre o valor de ser moral. Além disso, o quanto alguém poderia confiar na correção de seus valores é como em outras áreas do conhecimento: uma questão de confiança sustentada pela reflexão.

O objetivo aqui não foi apresentar uma defesa de nenhuma dessas posições. Entretanto, para finalizar talvez seja possível lançar alguma avaliação ainda que provisória sobre essas interpretações. Do ponto de vista exegético, a segunda das interpretações parece ser a que mais facilmente se adapta ao projeto metafísico aristotélico. Ainda que as demais interpretações possam ser muito frutíferas em nos fazer pensar acerca da ética, elas requerem um esforço maior do intérprete na atribuição sistemática a Aristóteles. De um ponto de vista filosófico, há uma interessante controvérsia que surge entre a primeira e a terceira interpretação. McDowell, um expoente deste tipo de posição, sustenta que, uma vez que tenhamos que convencer um agente que ele tem razões para agir por virtude, a saber, que elas, p.e., preservam nossa identidade como seres racionais, neste mesmo momento, as virtudes passam a ser instrumentais e não mais desejadas e buscadas em razão de si mesmas. Por outro lado, pode-se dizer que o preço a pagar por isso com a terceira interpretação é não ser capaz de dizer por que é bom agir virtuosamente. A vantagem, pois, da segunda interpretação é que, ao apelar para fatos sobre os seres humanos que não funcionam como razões para os agentes, ela não se compromete com uma instrumentalização das virtudes.

322

Bibliografia

- Boyle, M. “Essentially Rational Animals”, <http://nrs.harvard.edu/urn-3:HUL.InstRepos:8641838>. Consultado: Diciembre 17, 2013 12:26:03 PM EST.
- Irwin, T. *Aristotle's First Principles*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- McDowell, J. “Two Sorts of Naturalism”, In: Hursthouse, R. et alii (ed.) *Virtues and Reason, Philippa Foot and Moral Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1991, pp. 128-152.

² Vasiliou cita em seu favor *Tópicos*, I, 11, 105a2-7.

- Nussbaum, M. "Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics". En: Altham J.E.J., Harrison, R. (eds.), *World, Mind and Ethics, Essays in Honour of Bernard Williams*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, pp. 86-131.
- Nussbaum, M. "Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach. En: French, P. et alii (eds.), *Ethical Theory: Character and Virtue*. Midwest Studies in Philosophy 13. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988, pp. 32-50.
- Thompson, M. "The Representation of Life". En: Hursthouse, R. et alii (ed.) *Virtues and Reason, Philippa Foot and Moral Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1991, pp. 206-246.
- Vasilou, I. "The Role of Good Upbringing in Aristotle's Ethics". *Philosophy and Phenomenology Research*, v. 56, N.4, pp. 771-797.
- Williams, B. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2005, 3ed.

Raphael Zillig

Phainomena e explicação na *Ética Eudêmia* de Aristóteles

Universidade Federal do Rio Grande do Sul /
Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

Na *Ética Eudêmia* (EE), Aristóteles estipula, como em outros lugares², que o início da investigação deve ter por base os *phainomena*³ (EE I 6, 1216b26-28). O termo faz referência ao que nos aparece ou nos é imediatamente acessível acerca do objeto de pesquisa, de modo que sua apreensão é anterior à investigação. Uma vez que os *phainomena* tenham sido coligidos, o avanço da investigação pode ser descrito como uma substituição progressiva do que é verdadeiro, mas não claro (do que é *alêthôs men legomenôn ou saphôs de*) pelo que é, além de verdadeiro, claro (EE I 6, 1216b32-35). Com vistas a compreender o processo que parte dos *phainomena* em direção à compreensão rigorosa do objeto de estudo, dirigiremos nossa atenção à condição do que é verdadeiro, mas não claro. Entendemos que tal condição pode revelar aspectos importantes do modo como Aristóteles entende o progresso da investigação acerca do bem humano na EE.

Começaremos nossa discussão com o exame do modo como ocorre tal condição em EE VIII 3, 1249a21-b6. Nesse texto, Aristóteles afirma que dizer que se deve evitar e escolher a quantidade de bens de acordo a razão corresponde a dizer o que é verdadeiro, mas não claro. Isso seria o mesmo que, em se tratando de boa alimentação, alguém dissesse que a quantidade correta de cada tipo de alimento a se ingerir é aquela que a medicina estipula.

324

1 Este trabalho é resultado de pesquisa que conta com o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio Grande do Sul – FAPERGS, por meio do Edital 001/2013 – PqG. O autor é docente da UFRGS e bolsista de produtividade em pesquisa do CNPq.

2 Ver, por exemplo: *De Caelo*, 293a27; 294b3; *De Partibus Animalium*, 639b3ss.; 640a13ss.

3 O termo corresponde ao particípio neutro do verbo *phainesthai* e, na acepção que é relevante para o contexto, pode ser traduzido como “o que é manifesto”. Diferentes usos e construções de *phainomena* e *phainesthai* são discutidas por Barnes : 1980, n. 1 e Irwin : 1987, p. 113-114. A compreensão recente do termo *phainomenon* foi fortemente influenciado pelo trabalho de Owen (1961).

Nessa passagem, a falta de clareza torna-se visível por meio de um critério prático: não é possível saber *o que fazer* a partir do que é verdadeiro, mas não claro⁴. No presente contexto, uma exposição não pode ser clara se não for capaz de fornecer ao agente um parâmetro mínimo para a tomada de decisão. Nessa perspectiva, podemos compreender a falta de clareza como *imprecisão*.

Não custa lembrar que a precisão buscada deve ser aquela adequada à investigação e que por mais *saphês* que seja o discurso ético, a sua precisão não elimina a necessidade da avaliação do agente para determinar a ação apropriada ao contexto. O exemplo, no entanto, sugere que carece de clareza um discurso que não permita que o agente encontre o modo a partir do qual deve avaliar a situação concreta.

A imprecisão assim caracterizada corresponde certamente a um aspecto importante do que está em questão na busca pelo discurso *saphês*, mas, cremos, há mais a se extrair do ponto. Um outro aspecto do termo *saphês* e seus cognatos pode ser identificado em *De Anima* II 2 (413a11 ss.). Nesse texto, Aristóteles afirma que o *saphês* e mais cognoscível segundo a razão (*kata ton logon gnôrimôteron*) surge do que é *asaphôn*, porém mais evidente (*phanerôterôn*) e que, portanto, é preciso buscar um enunciado definitório que não apenas exponha os fatos (*to hoti*), mas também contenha e torne evidente a causa (*aitia*). Aqui, o *saphês* está expressamente vinculado à explicação, sendo mais apropriado associa-lo à noção do que é “esclarecedor”⁵.

Cabe notar que, em EE I 6, logo após apresentar as considerações metodológicas que foram apresentadas acima, Aristóteles ressalta que a marca do discurso filosófico é a apresentação do porquê ou da explicação (*to dia ti*), defendendo a importância desse tipo de discurso para os contextos práticos (1216b35-17a10). Isso sugere que o discurso *saphês* que é buscado deva ser não apenas preciso, no sentido que imediatamente se depreende de EE VIII 3, 1249a21-b6, mas também adequado do ponto de vista explanatório.

Podemos, assim, distinguir duas dimensões relevantes para a determinação do que é *saphês* ou claro no contexto que nos interessa. Dado que os exemplos que nos ocupam dizem respeito à *falta* de clareza de algo, proporemos definições em termos negativos, mas as correspondentes definições positivas depreendem-se facilmente das que apresentaremos. Assim, em assuntos práticos, um conjunto de afirmações

4 O mesmo pode ser dito de *Ética Nicomaqueia* VI 1, 1138b26-34, onde Aristóteles afirma que o juízo segundo o qual se deve, a respeito das disposições da alma, escolher a mediedade de acordo com a razão correta é *verdadeiro, mas não claro*. É relevante notar que esse texto ocorre em um dos livros que são atribuídos em comum à *Ética Nicomaqueia* e à *Eudêmia*.

5 Ver Barnes : 1980, n.36.

verdadeiras *V* a respeito de um certo contexto *X* é *impreciso* no sentido relevante se o conjunto de afirmações *V* não fornece suficiente base para a determinação de qual seja a ação *c*, que corresponde à ação adequada para o contexto *X*. De outra parte, em assuntos práticos, um conjunto de afirmações verdadeiras *V* a respeito de um certo contexto *X* é *insuficientemente esclarecedora*, se o conjunto de afirmações *V* não fornece a explicação apropriada para o fato que a ação adequada para o contexto é a ação adequada para o contexto.

Pode parecer que estejamos diante de dois sentidos distintos do termo *saphês* e seus cognatos e que a identificação de algo como sendo “claro” em um dos sentidos independa de sua identificação como sendo “claro” no outro. Sugerimos que esse não seja o caso e que, ao contrário, as duas dimensões identificadas não devam ser associadas a dois sentidos distintos do termo *saphês*, mas a dois critérios que devem ser conjuntamente satisfeitos para que algo seja tomado como sendo plenamente claro. Em contextos práticos, os juízos de clareza dirigem-se a afirmações que, simultaneamente, servem de base para tomadas de decisão em situações específicas e são explicativas a respeito do porquê se deve agir desse modo determinado. Nesse sentido, uma determinação precisa do que fazer em uma dada situação não será “clara”, se não for, adicionalmente, reveladora da razão pela qual se deve agir do modo por ela indicado. A clareza não é propriedade do conhecimento de quem apenas sabe *o que* deve fazer, mas de quem, adicionalmente, sabe *por que* deve fazê-lo.

A aparente independência entre o que é preciso e o que é suficientemente esclarecedor decorre de características peculiares ao domínio prático ou moral. Como dissemos, o mesmo princípio que o agente toma por base para decidir qual o curso de ação a se adotar em uma dada situação deve explicar por que esse curso de ação é correto. As dimensões prática e explicativa parecem surgir independentemente quando se considera o contraste entre a atividade do agente que deve decidir o que fazer na situação concreta e a atividade do filósofo que reflete a respeito do porquê é correta uma dada ação correta. A ação realizada pelo bom agente é ponto de partida para o filósofo que raciocina em busca dos princípios que fundamentam a correção da ação. No processo de investigação do filósofo, o objetivo corresponde à obtenção de esclarecimento de uma ação conhecida. O agente competente, por outro lado, domina os princípios que fundamentam a bondade de uma boa ação. Diante da situação concreta, ele recorre a esses princípios para decidir como agir. Ao iniciar o seu processo de deliberação, no entanto, ele ainda não sabe qual é o bom curso de ação, que é precisamente o que ele está buscando determinar. Desse modo, o agente competente na situação concreta conhece aquilo que o filósofo procura, ou seja, os princípios que fundamentam a bondade da boa ação e desconhece aquilo que é ponto de partida para o filósofo, ou seja, a ação correta em uma dada situação. Dado que a precisão é a característica que deve permitir que o agente identifique a ação correta

em uma dada situação e o esclarecimento é a característica que atesta que o filósofo encontrou a explicação buscada, cada uma das duas atividades tem o foco em apenas uma das duas dimensões da clareza.

É apenas na consideração dos dois processos de *descoberta* (do filósofo e do agente) que parece haver uma dissociação entre precisão e clareza. Uma vez que a descoberta tenha ocorrido em cada um dos dois casos, as exposições completas dos raciocínios do filósofo e do agente deverão conter os mesmos elementos e as duas exposições deverão ser igualmente precisas e esclarecedoras. Assim, a clareza é sobretudo uma relação entre uma explicação e o que ela deve explicar (ainda que essa formulação enfatize o esclarecimento em detrimento da precisão, o ponto evidentemente se aplica às duas dimensões da clareza).

No exemplo extraído EE VIII 3, a discussão sobre a falta de clareza ressalta a imprecisão das afirmações em questão. Cremos, no entanto, que as duas dimensões da clareza possam ser conjuntamente identificadas na passagem de EE II 1 que anuncia o início ao exame da virtude de caráter (1220a13-22). Nesse ponto, lê-se que a investigação deve permitir determinar *o que é* a virtude de caráter e *por que meios ela surge*. Trata-se de um objetivo prático, ou seja, determinar como alguém vem a ser virtuoso e de um objetivo explicativo, ou seja, determinar a natureza da virtude de caráter. Nenhum dos dois objetivos pode ser atingido no ponto em que se encontra a discussão, afirma Aristóteles, porque o que se sabe acerca da virtude até então é verdadeiro, mas não claro. Aqui, portanto, torna-se manifesto o vínculo da falta de clareza com as duas dimensões que foram identificadas.

Consideremos brevemente a primeira discussão sobre a virtude do livro II, aquela que é tomada como verdadeira, mas insuficientemente clara para os propósitos de quem pretende investigar a virtude de caráter. O ponto de partida do primeiro exame da virtude é a ideia segundo a qual a virtude é “o melhor estado ou disposição ou capacidade de cada uma das coisas que têm uso ou trabalho (*ergon*)⁶” (1218b37). Nessa concepção, a virtude é compreendida simplesmente como *excelência* e aplica-se igualmente bem à atividade da alma e à sapataria ou à construção (atividades que ocorrem frequentemente como exemplos nessa etapa da discussão). O ponto, até esse momento, não tem nada de específico à atividade da alma e à vida humana.

A discussão, no entanto, prossegue até que se estabeleça um resultado que é, efetivamente, específico à vida humana, a saber, a identificação da felicidade com a “atividade de uma vida completa segundo a virtude completa.” (1219a38-39). Para obter

6 As passagens da EE citadas a seguir foram traduzidas do grego por nós a partir da edição de Walzer e Mingay.

esse resultado, Aristóteles lança mão de premissas adicionais que dizem respeito às relações entre disposições e atividades e às noções de completude e incompletude. Ele recorre, além disso, à ideia segundo a qual os melhores bens são internos à alma e à ideia segundo a qual a felicidade é o melhor dos bens (ver 1219a28-39). O que há de específico à vida e à virtude humanas, portanto, depende da introdução de pressuposições que são opacas quanto à natureza dos bens internos à alma e, por conseguinte, à natureza da virtude da alma, bem como à natureza do melhor dos bens.

Aristóteles encerra essa primeira discussão examinando o resultado obtido à luz de opiniões consensuais (1219a39-b16) e mostrando que se pode, com ele, resolver um problema tradicional (1219b16-26). Em seguida, a alma é posta no foco da investigação, a partir do que se conclui que suas partes relevantes são a que possui razão na medida em que emite ordens e a que possui razão na medida em que ouve e obedece as ordens emitidas pela outra parte. A cada uma dessas partes corresponde uma virtude, denominadas, respectivamente, virtude intelectual e virtude de caráter (1219b26-20a12). É nesse ponto que se torna evidente em que medida a primeira discussão carecia de clareza. A identificação de qual seja e de como surge o melhor estado da alma depende da compreensão das naturezas das duas partes relevantes da alma e de suas relações. Ao final do livro II, uma concepção mais clara surgirá a partir de um quadro que contempla noções como emoção, prazer, dor, mediedade e escolha, nenhuma das quais poderia ser identificada a partir da compreensão da virtude humana entendida unicamente como a atividade própria da alma executada com excelência.

O ponto ajuda a mostrar de que modo tanto a imprecisão do ponto de vista prático quanto a insuficiência explicativa podem ser relacionadas à falta de *especificidade* de uma abordagem que carece de clareza. A noção genérica de virtude com a qual Aristóteles começa a discussão no livro II apreende com propriedade tudo o que diz respeito às excelências consideradas em geral. Ela não permite, no entanto, apreender o que quer que seja *peculiar* à virtude da alma, ou seja, o que é próprio da virtude da alma tomada em oposição às demais excelências. Nessa medida, ela não permite identificar o modo como surge *precisamente* esse tipo de virtude. Por outro lado, explicações acerca das virtudes intelectual e de caráter que partam do que diz respeito meramente à virtude como excelência correspondem a *explicações inapropriadas*. Trata-se de um equívoco que é frequentemente objeto das advertências de Aristóteles (ver, em especial, *Analíticos Posteriores*, I 7 e 9)⁷. Uma explicação pode ser inapropriada por dizer respeito a um gênero distinto daquele ao qual é aplicada.

7 A respeito da importância da noção de explicação apropriada na concepção de conhecimento rigoroso dos *Analíticos Posteriores*, ver Angioni : 2007.

No entanto, há também explicações que são inapropriadas porque são *excessivamente genéricas*, dizendo respeito não apenas ao tipo de item ao qual são aplicadas mas também a itens distintos⁸. Tais explicações não permitem conhecer o item ao qual se aplicam enquanto tal. Esse é o tipo de má explicação que se obtém quando se busca elucidar as propriedades da virtude de caráter a partir da noção genérica de excelência.

O ponto permite ressaltar algo que já havia sido indicado acima, ou seja, que uma afirmação ou um conjunto de afirmações não é tomado como suficiente ou insuficientemente claro quando considerado *em si mesmo*. O juízo a esse respeito é relativo a um contexto com vistas ao qual se possa avaliar se a afirmação ou conjunto de afirmações é adequadamente preciso e esclarecedor. Assim, os resultados obtidos na primeira discussão sobre a virtude são claros quando está em questão o porquê de os homens bons não se distinguirem dos maus durante metade das suas vidas, a saber quando estão dormindo. A explicação para tanto depende, de um lado, do mero vínculo entre a virtude e atividade e, de outro, da constatação de que no sono, a alma não está ativa (1219b16-26). A resolução do problema, assim, não requer a consideração de nenhum aspecto peculiar à alma e à sua virtude própria, bastando determinar o modo como se aplicam ao caso as propriedades das excelências em geral.

Essas considerações a respeito do fato que uma afirmação ou conjunto de afirmações é ou não tomada como clara apenas por referência a um certo contexto confirmam o que havíamos afirmado acima, ou seja, que a clareza se estabelece, sobretudo, quando há uma determinada *relação* entre o que é proposto como explicação e o que há para ser explicado.

Pretendemos, assim, ter fornecido alguma base para a hipótese segundo a qual a clareza possui duas dimensões associadas entre si – a precisão e o esclarecimento – cuja determinação depende do contexto ao qual são aplicadas. Cabe-nos, agora, dizer uma última palavra sobre o ponto de partida da investigação, ou seja, a apreensão dos *phainomena*.

Aristóteles entende que tomar por base os *phainomena* assegura o bom andamento da investigação, o que indica que neles está contida muita verdade⁹. De fato, a caracterização que fizemos da clareza, sugere que o contraste entre os estágios inicial e final da investigação não corresponda tanto a um contraste entre uma

8 Para uma discussão acerca dos dois modos pelos quais uma explicação pode ser inapropriada, remetemos a Barnes: [1975] 1993, p. 130 ss.

9 Trata-se de um aspecto do que é, por vezes, denominado “otimismo epistemológico” de Aristóteles (ver Denyer : 1991, cap. 10).

apreensão pouco ou nada verdadeira do objeto de estudo e uma apreensão muito ou completamente verdadeira do mesmo objeto. O contraste parece corresponder, antes, àquele entre uma apreensão *confusa* do objeto e uma apreensão *precisa* e *esclarecedora* do mesmo. Ao contrário do que ocorre no estágio final da investigação, quando o pesquisador dispõe apenas do conjunto de *phainomena* coligidos no início da pesquisa, ele não é capaz de discernir bem as relações explicativas entre os diferentes *explananda* e *explanantia*. Enquanto não estiverem bem determinadas tais relações, a pesquisa não será capaz nem de atingir seus objetivos práticos, nem de atingir seus objetivos teóricos.

Bibliografía

Fuentes

- ALLAN, D. J. *Aristotelis - De Caelo*. Oxford, Clarendon, 1936.
- BYWATER, I. *Aristotelis – Ethica Niomachea*. Oxford, Clarendon, 1894.
- LANGKAVEL, B. *Aristotelis – De Partibus Animalium*. Berlin, Teubner, 1868.
- ROSS, W. D. *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*. Oxford, Clarendon, 1949.
- _____. *Aristotle: De Anima*. Oxford, Clarendon, 1961.

Bibliografía Secundaria

- ANGIONI, L. "O conhecimento científico no livro I dos Segundos Analíticos de Aristóteles" *Journal of Ancient Philosophy*, 1.2, 2007.
- BARNES, J. *Aristotle – Posterior Analytics*. Oxford, Clarendon, [1975] 1993.
- _____. "Aristotle and the methods of ethics". *Revue Internationale de Philosophie*, 34, 1980, p. 490-511.
- CLEARY, J. "Phainomena in Aristotle's methodology". *International Journal of Philosophical Studies*, 2.1, 1994.
- DENYER, N. *Language, thought and falsehood in ancient greek philosophy*. Routledge, London, 1991.
- IRWIN, T. "Ways to first principles: Aristotle's methods of discovery". *Philosophical Topics*, 15.2, 1987.

Apéndice

Gabriele Cornelli

¿Dónde está Platón? Enseñanza pública en la Academia de Platón

Cátedra UNESCO Archai / Universidade de Brasilia

Traducción de Graciela Marcos

1. Introducción: la ausencia de Platón

El escenario es una prisión. Y allí está Sócrates. Así es como Fedón, en el diálogo platónico homónimo, narra a Equécrates las últimas horas del filósofo y se detiene ante todo en una larga descripción intimista de la sensación que experimentaba al estar allí en aquel momento:

Pues bien: por mi parte experimenté algo asombroso al estar allí. Por un lado, en efecto, no por el hecho de asistir a la muerte de un compañero sentí piedad, ya que me pareció un hombre feliz, Equécrates, tanto por su manera de comportarse como por sus palabras, con tanta serenidad y nobleza murió. De modo que me produjo la impresión de que no marchaba hacia el Hades sin intervención divina, sino que, al llegar allí las pasaría bien, en el caso de que eso sea posible alguna vez para alguien. Por este motivo, entonces, no sentí piedad alguna, como parecería natural en el caso del que asiste a una escena de luto. Pero, por otro lado, tampoco sentí placer como cuando vivíamos en la filosofía del modo en que acostumbrábamos –los discursos, en efecto, eran análogos– [a los de esos momentos]. Simplemente experimenté algo insólito, una extraña mezcla, producto de una combinación de aquel placer y, a la vez, también de dolor, por tener conciencia de que aquél estaba a punto de morir.¹

Este demorarse en una descripción casi romántica de los *sufrimientos del joven* Fedón no es, por cierto, casual. Es de esperar, desde el punto de vista biográfico, que las horas trágicas que preceden a la muerte de Sócrates revelen con inédita claridad e intensidad su desconcertante grandeza. La muerte, por tanto, revelando la vida, y en

¹ *Phd* 58e-59a. Trad. Eggers Lan 1971. Me permito introducir una modificación: “luto” traduce “πένθος”, en lugar de “duelo”. El término es bastante utilizado en este sentido de *public mourning* por Heródoto (cf. LSJ).

ella, la filosofía de un personaje paradigmático para la historia del pensamiento occidental.

Sorprende, en la economía de la narrativa, un detalle: al ser interrogado por Equécrates acerca de quién más estaba allí junto a Sócrates aparte del propio Fedón, este responde:

De la gente del país, además del susodicho Apolodoro, estaban Critóbulo y su padre, y también Hermógenes, Epígenes, Esquines y Antístenes; además, Ctesipo de Peania, Menéxeno y otros atenienses. Platón, pienso, estaba enfermo (*Phd* 59b).²

Estamos ante un elenco que probablemente constituye la fuente más completa sobre el círculo socrático.³ La ausencia de Platón se torna así todavía más escandalosa. Más aún teniendo en cuenta que ésta es una de las poquísimas veces en que Platón es citado en todo el *corpus*.⁴ Es revelador que no presencie las últimas horas de vida de Sócrates, que no escuche los célebres discursos. Se trata de un cortocircuito narrativo al que Platón, autor de todos los diálogos y, por ende, también de una mención a su propia ausencia, quiere someter a los lectores. Por un lado, tiene razón McCabe cuando subraya que “se vuelve problemática la relación de Platón con Sócrates, si, a diferencia de los otros socráticos, él no escuchó los argumentos finales de su maestro”.⁵ Y sin embargo, eso es exactamente lo que Platón parece querer enfatizar: su ausencia.⁶ Platón, autor del diálogo, se incluye solamente para colocarse, en cierto modo, fuera de él. Hay una señal textual muy precisa de este jugar a las escondidas de Platón en el texto: la introducción del término *oimai*, pienso: “Platón, pienso, estaba enfermo” – dice Fedón.⁷ La vacilación de Fedón y la consecuente ambigüedad flotando en el texto con relación a la ausencia real de Platón, o al menos respecto a los motivos reales de esta ausencia, ponen de manifiesto la finura del juego literario de Platón.⁸

2 Trad. Eggers Lan 1971. Me permito introducir una modificación: “pienso” en lugar de “creo” para traducir *oimai*.

3 Dixsaut 1991.

4 Hay, en efecto, solo dos citas: en *Apol.* 34a y 38b.

5 McCabe 2011.

6 Cf. Trabattoni (2011: 11), Rowe (1993: 114).

7 *Phd* 59b.

8 Véase, en este mismo sentido, la discusión sobre la introducción de la expresión *oimai* en Dixsaut (1991: 37), Rowe (1993: 114) y Most (1993: 107s). Existen páginas bellísimas escritas sobre esta ausencia de Platón en sus propios escritos: Vegetti (2003); Gagnebin (2006); Costa (2013). Costa critica justamente la insuficiencia de la lectura de Gagnebin, en la cual la ausencia de Platón se

Mas la elaborada estrategia narrativa de la *ausencia* del Autor revela más que un simple juego literario: como veremos, se vuelve una señal de la manera en que Platón concibe su propia filosofía. Su ausencia en los diálogos fue objeto de muchas investigaciones y dio origen a verdaderas escuelas de pensamiento sobre la filosofía platónica. La economía de estas páginas no me permite desplegar las diversas posibilidades interpretativas de la obra platónica que derivan de esta ausencia. Aun así, quiero formular una pregunta simple, incluso *naif*, por así decirlo: si Platón no está en los diálogos, o mejor, si parece no querer estar en ellos, ¿dónde estaría Platón?

2. El parque de Academo

Una respuesta a esta pregunta, que será el *leitmotif* de este trabajo, surge por tanto de un abordaje de la pragmática de la comunicación filosófica de Platón, esto es, del contexto de su literatura.⁹ Esto equivale a preguntarse, fuera de los tecnicismos de la sociolingüística: si estuviéramos hoy en Atenas y quisiéramos encontrar a Platón, ¿dónde deberíamos buscarlo? ¿Dónde estaba el Autor de los diálogos?

La respuesta más obvia es que lo encontraríamos en la *Academia*, claro está. Pero, ¿qué es *exactamente* la Academia?

Diógenes Laercio nos informa que Platón:

Volvió [Platón] por fin a Atenas y habitó en la Academia, la cual es un gimnasio suburbano con arboledas, llamada así por cierto héroe nombrado Academo, según escribe Eupolis en su drama *Los exentos de la milicia*, por estas palabras: *En los paseos dulcemente umbrosos del dios que apellidamos Academo.*¹⁰

La Academia es más propiamente, pues, un lugar público, un *gymnásion* –como lo describe Diógenes Laercio– donde las personas pasean o se ejercitan, inmediatamente afuera de la ciudad de Atenas. La mejor traducción para *gymnásion* es probablemente ‘parque público’. El lugar debía su nombre al héroe Academo, o

justificaría por la búsqueda de garantizar la objetividad de su texto: “Platão se ausenta para que o drama possa emergir, assim garantindo força à exibição da cena – de que resulta, também, a precariedade e temporalidade do escrito” (Costa 2013: 39).

9 Por *pragmática* me refiero a aquella parte de la teoría general de la lingüística que Levison define correctamente como “investigación lingüística que se refiere necesariamente al contexto, término que engloba las identidades de los participantes, los parámetros espaciales y temporales de los actos del habla, las creencias, los conocimientos e intenciones de los que participan en esos actos, y mucho más” (Levinson 1983: 5).

10 Fr. 32 Edmonds // DL *Vitae* III, 7. Trad. Ortiz y Sanz.

Hecádemos.¹¹ El hecho de que la Academia fuera un parque público no debe pasar inadvertido, como lamentablemente pasó en tanta historia de la filosofía platónica. En este parque identificado por Diógenes Laercio como *proásteion*, es decir, afuera de la ciudad, incluso antes de Platón acostumbraban reunirse maestros, filósofos, sofistas para encontrar a sus discípulos.¹² Travlos localiza el parque a 600 metros al sur-oeste de Kolonos Hippios y a un kilómetro al oeste del valle de Cefiso, encontrándose así en la periferia norte-oeste de la ciudad.¹³ Lynch observa, con razón, que Sócrates había preferido otro *gymnásion*, el Liceo, donde más tarde se establecerá el propio Aristóteles.¹⁴ A su vez, el socrático Antístenes había establecido su “escuela” en otro *gymnásion*, el Cinosargo, que se hará famoso como sede de Diógenes el cínico.¹⁵ En el mismo parque de Academo es donde, con toda probabilidad, el joven Platón debió de encontrar a Crátilo, el maestro neo-heraclíteo al cual se asoció durante un tiempo, antes de frecuentar a Sócrates.¹⁶ Probablemente por este motivo, al regreso del primero de los tres desafortunados viajes a Siracusa, en los 80 del siglo IV antes de Cristo (posiblemente en 388/387), Platón compra una pequeña propiedad próxima a este *gymnásion*, en la que fija su residencia privada. La historia de este regreso de Siracusa a Atenas es francamente rocambolesca, especialmente si damos fe al relato de Favorino, citado por Diógenes Laercio,¹⁷ acerca de la doble paga para rescatar a Platón de la esclavitud en Egina, por parte de su gran amigo siciliano, Dion de Siracusa, o por Aníceris de Cirene. Al no aceptar el reembolso por el pago del rescate, el dinero de este último habría sido invertido precisamente en la compra de dicha propiedad.

Así, podríamos encontrar a Platón en su casa para las comidas, o al final del día, acompañado a veces por algunos de sus discípulos más próximos; pero si quisiéramos verlo en acción –por así decirlo– deberíamos buscarlo en la Academia, es decir *fuera* de su casa, en el parque de Academo. Esta perspectiva según la cual la Academia, por ende el debate, la investigación, el diálogo, no se daban en el jardín privado (como será más tarde para buena parte de la filosofía helenística siguiente) sino en el espacio público del parque de Academo, es obviamente importante para la pragmática, como decíamos, de la filosofía de Platón.

11 Isnardi-Parente 1980: 22.

12 Dillon 2013, 2.

13 Cf. Travlos 1971: 42-5 e 300-2.

14 Cf. Lynch 1972: 45-46.

15 DL *Vitae* VI, 13.

16 DL *Vitae* II 5.

17 Cf. DL *Vitae* III, 19-12.

Probablemente en el interior del parque había un local específico donde Platón reunía a sus discípulos. Las fuentes mencionan la dedicación de un templo a las Musas, al que más tarde Espeusipo habría añadido posiblemente un monumento a las Gracias. Este *museion* debía de indicar, muy probablemente, el lugar de encuentro, en el interior del parque de la Academia, de Platón y los suyos.¹⁸

Aristófanes, en *Nubes*, describe minuciosamente la topografía y jardinería del parque:

bajarás a la Academia y, bajo los olivos sagrados, echarás a correr, coronado de caña verde, con un buen colega de tu misma edad, y olerás a tejo, a despreocupación, y al álamo blanco, de hoja caduca, disfrutando en la estación primaveral, cuando el plátano susurra al olmo.¹⁹

Plutarco, a su vez, en la vida de Cimón, menciona que el hombre de Estado habría sido el principal benefactor del parque,

convirtiendo la Academia de lugar seco y árido en un jardín bien irrigado, que dotó de pistas de atletismo al aire libre y de paseos umbrosos.²⁰

En el interior del parque, según Bowe, debía de haber dos recorridos diferentes: por un lado, una pista de atletismo al aire libre, relativamente libre de obstáculos, por ende con pocos árboles, que muy posiblemente salía del templo de Prometeo.²¹ De aquí partía una carrera nocturna anual, de antorchas, en la que jóvenes atletas iban a la Acrópolis. Por otro lado, un paseo lleno de estatuas y altares dedicados a diversas deidades. Esta segunda ruta es seguramente aquella umbrosa que mencionan las fuentes: en ella se habría establecido el Museo y se desarrollaban las actividades de "escuela" de Platón.

La elección del lugar por parte de Platón fue objeto de cierto debate ya en la antigüedad. Una tradición tardía pero relativamente bien atestiguada sostiene que Platón habría elegido deliberadamente un lugar insalubre para su escuela.²² El

18 Cf., para las fuentes, Riginos (1976: 119-121); Dillon (2003: 3); Bowe (2011: 275). Para un estado de la evolución topográfica y arquitectónica de la Academia desde su fundación hasta la Antigüedad tardía, cf. Caruso (2013).

19 Aristoph. *Nubes* 1005-9.

20 Plutarch *Cimon* XIII, 8. Orig.: τὴν δ' Ἀκαδήμειαν ἐξάνυδρου καὶ ἀρχμηρᾶς κατάρρυτον ἀποδείξας ἄλσος, ἡσκημένον ὑπ' αὐτοῦδρόμοις καθαροῖς καὶ συσκόις περιπάτοις.

21 Cf. Bowe 2011: 274-5.

22 Testimonios contrarios a esta tradición en DL (III, 7), Plutarco (*Cimon* 13.7) y Sudas (Ἀκαδήμεια).

testimonio más antiguo es el de Porfirio, que en *De la abstinencia* informa lo siguiente:

Platón eligió vivir en la Academia, un lugar no sólo desierto y alejado de la ciudad sino también –se decía– insalubre.²³

Lo que interesa aquí es notar que escritores cristianos del siglo IV de nuestra era, como Basilio o Jerónimo, citan esta anécdota para mostrar una relativa utilidad del estudio de las prácticas filosóficas paganas para la educación de las virtudes cristianas.²⁴ Basilio parte del presupuesto de que Platón, al ir a vivir a un lugar no apto para la salud, busca el control del cuerpo. Para ilustrar esto utiliza el vocabulario de la viticultura: así como se podan las vides que crecen demasiado frondosas, así Platón deseaba podar los requerimientos del cuerpo.²⁵ En la misma línea, Jerónimo acoge con entusiasmo el hecho de que Platón, a pesar de tener una salud debilitada,

*Villam ad urbemprocul, non solum desertam, sed te pestilentem: ut cura et assiduidadem morborum, libidinis impetum frangerunt.*²⁶

Así, la misma topografía de la Academia se torna ocasión para reforzar el estigma del dualismo cuerpo-alma que la tradición solía atribuir a Platón. Obviamente estas anécdotas fueron elaboradas a partir de referencias a pasajes de los diálogos platónicos que avalarían que el verdadero filósofo hace de la vida una búsqueda de la muerte²⁷ y recibe la muerte como una liberación de las cadenas de la existencia.²⁸ Estas afirmaciones de Sócrates, por tanto, necesitarían verse en el contexto del diálogo específico en lugar de ser consideradas en sí mismas “la” filosofía de Platón.

Siguiendo esta tradición acerca de la insalubridad del parque, aquí brevemente mencionada, es posible introducir algunas reflexiones sobre cómo la historiografía moderna de la historia de la filosofía antigua recibió las tradiciones vinculadas a la Academia.

336

23 Porph. *De Abstin.* I, 36. Orig.: ΠλάτωνδὲτὴνἈκαδήμειαν οἰκεῖνεἶλετο, οὐμόνονἔρημον καὶ πόρρωτοῦἀστεοςχωρίον, ἀλλὰ καὶ, ὡς φασίν, ἐπίνοσον.

24 Cf. Riginos 1976: 121-3.

25 Basil. *Ad adoles.* 9, 80-84 (Boulenger).

26 *Adv. Iovin.* 2.9. Migne PL 23: 312.

27 Cf. *Phd.* 64a, 67e.

28 Cf. *Phd.* 66b-67e.

3. Academia y Universidad

La casi totalidad de los estudiosos de Platón a comienzos del siglo pasado vieron la Academia de Platón como un modelo que justificaba y, a la vez, se encontraba parcialmente realizado en los sistemas de enseñanza superior de la propia tradición.²⁹ Al punto que Jaeger en 1923 siente la necesidad de aclarar que la Universidad moderna no podría o no debería mirar a la Academia como modelo para su propia estructuración.³⁰ La tentación todavía persiste en la definición histórica del modelo de la Academia. Se ve, por ejemplo, en este pasaje de Guthrie:

La academia de Platón no corresponde enteramente a ninguna institución moderna, ciertamente a ninguna Universidad fundada en tiempos modernos. Los paralelos más próximos probablemente sean nuestras Universidades más antiguas, o mejor dicho, sus *colleges*, con las características que estos heredaron del mundo medieval, en especial los vínculos religiosos y el ideal de vida comunitaria, en particular la mesa común.³¹

Mas lo que Guthrie está describiendo es precisamente la vida en nuestros *colleges*, con sus *high tables*, *Senior Common Rooms*, iglesias anexas y oraciones de mesa. Algo que incluso ya había sido abiertamente afirmado por Field. Este, al reconocer que debieron haber diferentes clases de madurez y de proximidad a Platón entre los que asistían a la Academia, concluye ingenuamente que esta “debió parecerse, más incluso que cuanto se sugirió antes, a un *college* moderno, con su *Master*, sus *Fellows* y sus *Scholars*”.³² El argumento de Guthrie es también que la Academia no correspondería a la Universidad moderna sino a la medieval. El problema es que la Universidad, invención típicamente medieval, permanece en la gran mayoría de los casos vinculada a una organización medieval del saber y del poder.

Puede afirmarse sin duda, pues, que cualquier intento de ver en la Academia las características de la Universidad no pasa de ser un anacronismo engañoso.³³ Lynch parece tener razón al apuntar algunos paralelismos que pueden encontrarse,

29 Cf. Cherniss 1945: 60.

30 Cf. Jaeger 1923.

31 Guthrie 1975: 19-20.

32 Field 1930: 35.

33 Cf. Lynch 1972: 66.

ciertamente, entre las primeras Universidades (las de los siglos XIII y XIV) y la Academia, especialmente que ellas normalmente no cuentan con un lugar propio sino que están alojadas en ambientes religiosos, tales como catedrales o monasterios.³⁴ Mas se trata obviamente de mundos tan distantes en cuanto a cómo conciben qué es la ciencia o el conocimiento, que cualquier relación entre la Academia y la Universidad en sus orígenes sería pura especulación.

Insisto en este anacronismo, ya que esta tendencia a considerar la Academia un *college* medieval, alojado en el interior de un monasterio, influyó en el surgimiento de otra imagen atribuida a menudo a la Academia de Platón: la de una comunidad religiosa, más precisamente un *thyasos*. Tradicionalmente se aducían tres argumentos en apoyo de ello: ante todo, la mención anterior al museo sería un indicio de este predominio de lo religioso; en segundo lugar, el modelo pitagórico de vida en comunidad, muy influenciado por el misticismo, al que supuestamente estaría apuntando Platón al decidirse a fundar la Academia; en tercer lugar, una escuela como la platónica debió tener dificultades de orden jurídico para ser reconocida como tal en la Atenas del siglo IV antes de Cristo: Platón y sus seguidores habrían optado entonces por una personalidad jurídica de comunidad de vida religiosa: el *thyasos* exactamente.

La tesis de la Academia como *thyasos* ya está en Wilamowitz,³⁵ de quien se hicieron eco Polandantes y después Boyancé.³⁶ Lynch demuestra cuidadosamente, sin embargo, que no había de hecho ninguna necesidad jurídica de “registrar”, por así decirlo, a la Academia como *thyasos*: su minucioso estudio de la situación jurídica de las escuelas de los sofistas y de Isócrates, contemporáneas a la Academia, muestra que en realidad había una gran fluidez jurídica en la Atenas de la época.³⁷ Tratándose, como la Academia, de escuelas de formación secundaria y completamente voluntarias, había poco interés, tanto para la ciudad como para los propios protagonistas, en una reglamentación o institucionalización de las mismas. Prueba de ello es que en la mayoría de los casos, como ocurrió con la escuela de Isócrates, con la muerte del maestro, la asociación, la *synousia*, se deshace naturalmente.³⁸

34 Cf. Lynch 1972: 67.

35 Cf. Wilamowitz 1881: 281.

36 Cf. Poland 1909: 206-9; Boyancé 1972.

37 Cf. Lynch 1972: 32ss.

38 Isnardi-Parente (1980, Texto 1 – Comentario) señala que recién con Jenócrates (esto es, con el segundo sucesor de Platón, después de Espeusipo) puede la Academia haber sentido la necesidad de procurarse cierta estabilidad política como comunidad religiosa. El hecho de que Jenócrates no fuera de hecho ciudadano ateniense, sino meteco, habría sugerido la conveniencia de realizar un registro más formal de la escuela, Caruso (2013: 42), no obstante, sugiere tener cuidado con

En cuanto a que la Academia tiene como modelo la comunidad pitagórica, solo puedo señalar brevemente que los estudios tradicionales sobre la vida comunitaria pitagórica, que destacan presuntas características tales como una férrea jerarquía, el secreto y el encerrarse en el interior de la comunidad, necesitarían una radical revisión, pues no constituyen en absoluto una buena reconstrucción de las comunidades proto-pitagóricas.³⁹ Se ha subrayado con razón el carácter abierto y no esotérico, es decir, no exclusivo, de la Academia en contraste con la tradición pitagórica.⁴⁰ Diversas tradiciones sugieren esta apertura: es el caso del joven Axiotea, que entra a la Academia después de haber leído la *República*, o del agricultor Nerinto, que se habría integrado al grupo de Platón, impresionado tras la lectura del *Gorgias*. Hay incluso informes de que Platón recibió en vida a Magos y Caldeos.⁴¹ Creo, sin embargo, que el problema radica propiamente en el objeto de la comparación, esto es, en la comunidad pitagórica, que bien pudo no haber sido tan cerrada como estamos acostumbrados a considerarla.

No creo ni siquiera necesario refutar la tesis según la cual el *museion* sería señal de que la Academia fue concebida como un *thyasos*: los monumentos dedicados a las musas de hecho comúnmente se encuentran en lugares públicos y sin referencia a una comunidad especial religiosa o civil.

4. La enseñanza pública de Platón en la Academia

Después de estas breves consideraciones de carácter historiográfico, que pretenden demostrar la centralidad de las tradiciones de la Academia para las concepciones modernas de lo que debería ser una escuela filosófica, es momento de volver sobre lo que nos pareció una característica poco evidente de la Academia: el hecho de que la escuela de Platón se da predominantemente en un espacio público. Como veremos, esta información no carece de consecuencias para una comprensión más cabal de la propia filosofía de Platón. Podemos invocar a tres testigos para corroborar la publicidad de la educación académica. Los tres me parecen particularmente esclarecedores de cómo era la relación entre la casa (privada) de Platón y el espacio (público) de la Academia.

enfaticar demasiado esta tesis laicista de la Academia. Cf. asimismo Gucker (1978: 226-237) para las cuestiones relativas a la propiedad de la Academia.

39 Para una crítica a esta imagen del proto-pitagorismo, véase especialmente Cornelli (2011) y Thom (2013).

40 Cf. Field (1930: 30); Cherniss (1945); Lynch (1972: 57); Caruso (2013: 202).

41 Cf., para las referencias, Lynch 1972: 57-8.

El primero es un testimonio de Eliano:

Una vez, cuando Jenócrates había vuelto a su tierra natal, Aristóteles atacó a Platón, rodeado de un grupo que incluía a Mnaso de Fócida y otros más. Justo en ese momento, Espeusipo, siendo docente, no podía estar junto a Platón. Este era por entonces octogenario y, debido a su avanzada edad, padecía problemas de pérdida de memoria. Aristóteles, dando claras muestras de que quería agredir a su maestro, le dirigió una pregunta extremadamente arrogante con la intención de refutarlo, esto es, de manera injusta e inapropiada. A causa de ello Platón abandonó el paseo (περιπάτος) y se fue a su casa con sus compañeros. Luego de tres meses, al volver a Atenas, Jenócrates encontró a Aristóteles paseando con sus discípulos en el mismo lugar en el que anteriormente lo había dejado Platón. Al ver que no iban al encuentro de Platón y que este se había retirado voluntariamente de la ciudad, Jenócrates preguntó a uno de los paseantes dónde estaba Platón. Sospechaba que podía no estar bien;⁴² mas la respuesta fue: *no está enfermo, pero Aristóteles lo hizo enojar, haciendo que desistiese de los paseos. Se retiró a su propio jardín (κήπος) y se dedica a su propia filosofía.* Al oír esto, Jenócrates fue de inmediato a la casa de Platón y lo encontró conversando con sus discípulos. Eran bastante numerosos y famosos, destinados a ser excelentes. Cuando Platón dejó de hablar y dio a Jenócrates la cordial bienvenida, Jenócrates les respondió de la misma forma. Cuando el grupo de compañeros por fin se había dispersado, y sin que Platón lo notara, Jenócrates criticó duramente a Espeusipo por haber cedido el paseo a Aristóteles, y él personalmente atacó a este con gran violencia y determinación, al punto de instarlo a que consiguiera que Platón se reintegrara a su lugar habitual (χωρίον).⁴³

Es evidente en el testimonio de Eliano una contraposición entre espacio público y privado, subrayada por la expulsión de Platón del *perípathos* y su refugio en el *képos*. La tradición es obviamente anti-aristotélica. El retorno de Platón al paseo público, por obra de Jenócrates, es entendida como la vuelta de Platón a su *chorion*, su lugar usual.

El segundo testimonio que me gustaría traer a colación y que corrobora la tesis de la *publicidad* de la Academia es el de Equécrates, citado por Ateneo. La narración ligada a estos debates públicos, aun cuando revela algunas desventajas, por así decir, nos brinda un relato brillantemente colorido de cómo debían ser estos debates en el interior de la Academia:

42 Una pregunta recurrente, como se ve, se refiere al paradero de Platón. Y nuevamente mencionando una posible dolencia que lo aquejaría.

43 Eliano *Varia História* 3. 19. La traducción es mía. Consulté previamente la traducción LOEB de Wilson (1997), a la cual sigo en algunos puntos.

-En cuanto a Platón, Espeusipo y Menedemo, ¿de qué se ocupaban? ¿Qué reflexión, qué discurso eran objeto de sus investigaciones? (...)

- Sé muy bien qué decir de ellos: de hecho vi en las Panateneas al grupo de aquellos jóvenes... en los parques de la Academia prestando atención a discursos inenarrables, de tan absurdos que eran. Dando definiciones sobre la naturaleza, separaban animales de plantas, y las especies de vegetales. Entre estos últimos examinaban una calabaza, preguntándose a qué género pertenecía.

-¿Y a qué definición llegaron del género de esta planta? Si lo sabes, ¿puedes decirlo?

-Al comienzo, completamente en silencio, permanecieron todos concentrados y ensimismados, reflexionando largo tiempo. Entonces, de repente uno de ellos dijo que se trataba de un vegetal redondo, otro, una verdura, otro, un árbol. Al enterarse de esto, un médico siciliano se rebeló contra ellos diciendo que estaban delirando...

-¿Se enojaron debido a la burla y lo regañaron? Por cierto, es impropio comportarse de esta manera en una reunión.

-No parecen haberse incomodados demasiado. Platón, por su parte, que estaba presente, al instante retomó desde el principio el examen de la calabaza, para definir su género. De esta forma, siguieron con la división.⁴⁴

La referencia al trabajo de división, *diáiresis*, al que eran sometidos los jóvenes académicos es de gran interés historiográfico, por cierto, pues nos permite vislumbrar al mismo tiempo la didáctica y los contenidos de las discusiones que debieron de tener lugar en el interior de la Academia, aunque esto es representado aquí por la tradición cómica de Equécrates. La imagen de los académicos aplicados a los estudios de la naturaleza por medio del método diairético, normalmente utilizado en el ámbito de la dialéctica, remite inmediatamente al testimonio cómico paralelo de *Nubes* de Aristófanes, en este caso dirigido a la escuela de Sócrates. Y trae, claro, los mismos problemas interpretativos que este último ya planteaba.⁴⁵ El testimonio posiblemente

44 Athenaeum, *Deipnosoph.* II, 54, 3-40.

45 Jaeger (1923: 16-18) y Düring (1957: 335) parecen considerar como digno de crédito el testimonio del cómico contemporáneo de Espeusipo, mientras que Cherniss (1945: 63) y Tarán (1978: 220-1) expresan serias dudas respecto de la relevancia del mismo. El segundo expresa especialmente sus sospechas con relación al hecho de que el testimonio imita de cerca las *Nubes* de Aristófanes (1918). Convencen, de manera especial, las consideraciones más generales de Düring (1957: 335s) sobre los

más fidedigno de cómo estos debates dialécticos debían tratarse en el interior de la Academia puede buscarse en los ocho libros de los *Tópicos* de Aristóteles (y en *Refutaciones Sofísticas*, apéndice de ellos). Considerados por la gran mayoría de los comentaristas como escritos juveniles, con toda probabilidad estuvieron inspirados en la práctica de la dialéctica académica, aunque al final de *Refutaciones* Aristóteles afirma haber inventado la *techne* desde cero (*ouden pantelós hyperchen*, 183b36).⁴⁶ Con relación a la *diáresis* propiamente dicha, esto es, el sistema de las divisiones, si bien ya está bosquejada en sus líneas básicas en *Fedro* (265d ss.), de hecho no parece haber en el corpus platónico un sistema tan bien estructurado como el de las *Categorías* de Aristóteles. Platón –según Hermodoro– habría utilizado categorías más rudimentarias, por decirlo así, como las de absoluto (*kath'auton*) y relativo (*pros hetera*), y sus sucesivas divisiones.⁴⁷

Lo que más interesa, sin embargo, en la economía de nuestra búsqueda sobre Platón en la Academia, es el incidente del comentario del médico siciliano, que constituye una muestra de que los trabajos de la Academia debían ser públicos al punto de que podían ser objeto de la incomprensión y las burlas de los transeuntes.⁴⁸ La misma publicidad estaría implícita también en otra célebre tradición, la de la *Lección sobre el Bien* de Platón. De esta lección nos habla Aristoxeno en sus *Elementos Harmónicos* (II, 30-31), citando una historia narrada frecuentemente por Aristóteles. En una ocasión, este censuraba a Platón por no haber anunciado antes de la lección cuál sería el esquema general de la misma, atribuyendo a esta *falta de metodología didáctica* de Platón el fracaso de la Lección:

Lo mejor, ciertamente, es comenzar indicando la naturaleza de la investigación y lo que ella supone, de manera que con esta visión inicial podamos proceder más fácilmente por el camino escogido y darnos cuenta a qué altura hemos llegado, sin correr el riesgo de decepcionarnos enseguida. Como el mismo Aristóteles acostumbraba contar, eso era exactamente lo que le acontecía a la mayoría de las personas que escucharon la lección de Platón sobre el Bien. Cada uno iba de hecho con la expectativa de aprender algo sobre las cosas generalmente consideradas buenas para los seres humanos, tales como la salud, la fuerza física y, en general, algo del tipo de una felicidad maravillosa. Pero cuando veían las demostraciones matemáticas, incluyendo los números, las figuras geométricas y

testimonios cómicos relativos a la filosofía de Platón.

46 Véanse los argumentos desarrollados al respecto por Dillon (2003: 105s).

47 Cf. Dillon 2003: 21.

48 Sobre la identidad del médico siciliano, véanse las observaciones de Isnardi-Parente (1980, Text. 48, comentario).

la astronomía, y al final la afirmación de que *el Bien es Uno*, todo eso debía parecerles, puedo suponer, completamente sorprendente y extraño. Así es que algunos prestaron poca atención a los argumentos, otros los rechazaron abiertamente.⁴⁹

El testimonio de Aristoxeno, casi contemporáneo a la lección, es ciertamente una de las piezas centrales que contribuyen a lo que Cherniss definió muy bien como el *riddle*, el enigma, de la primera Academia.⁵⁰ ¿Por qué razón Platón habría dedicado una lección tan técnica, si no esotérica, a un público tan vasto y ordinario, que tenía dificultades evidentes para comprender los fundamentos ontológicos de la ética platónica? Todos los comentaristas contemporáneos sin excepción, a partir de Guthrie (1978, 244), manifiestan cierto desamparo hermenéutico frente al testimonio de una única lección que Platón habría impartido no “en el interior de la Academia”, sino para la multitud.⁵¹ Por un lado, los comentaristas plantean una cuestión obvia: ¿cómo es posible que en cuarenta años de Platón al frente de la Academia, la tradición recuerde una única lección, y encima, pública?⁵² Parte de la crítica procuró solucionar el problema de manera analógica: Platón habría impartido, ciertamente, otras lecciones, exactamente como hizo el mismo Aristóteles. Burnet y Taylor reconocen ciertamente algunas fuentes secretas (y jamás reveladas), de las que infieren que Platón acostumbraba enseñar sin ninguna anotación en sus manos: de memoria, por decirlo así.⁵³ Hubert, por el contrario, parece revelar la existencia de un *hand-out*, o mejor, de un folleto que Platón acostumbraba entregar a sus discípulos para que lo copiaran.⁵⁴ De una sola lección sobre el Bien, pues, la tradición se expande *motu proprio*: las lecciones se tornan múltiples e impartidas, precisamente, hacia el final de la vida de Platón.⁵⁵ Kraemer, así como toda la escuela de Tubinga, se sirve ampliamente de Ross para dar los primeros pasos en la construcción de su escuela hermenéutica.⁵⁶ Sin embargo, no está de acuerdo con él en lo que hace a la limitación de las lecciones

49 Aristox. *Elementa Harmonica* II, 30-31. La traducción es mía. He consultado la traducción al inglés de Gaiser (1980), a la cual sigo en algunos puntos.

50 Cf. Cherniss 1945.

51 Cf. Geiser 1980: 6. En rigor, esta mismo desamparo fue sentido por los comentaristas antiguos.. Tal es el caso de Alcinoos, quien la niega, por considerarla de cierta manera como como ultrajante para el maestro Platón (Isnardi-Parente, 1996, 399).

52 Cf. Cherniss 1945: 2.

53 Cf. Burnet 1914: I 222; Taylor 1927: 503.

54 Cf. Hubert 1914: 260.

55 Cf. Ross 1951: 148-9.

56 Cf. Kraemer 1959.

sobre el bien –no ya una sola lección, en efecto– a la vejez de Platón. Kraemer ve en el contenido de la lección una clara referencia a los dos principios de los cuales, según el célebre pasaje aristotélico de *Metafísica* A 6, se derivaría todo ser, y afirma que se trata de la verdadera filosofía profesada por Platón desde el inicio de la Academia.⁵⁷

La polémica sobre la lección de Platón no debe sorprender. De hecho, la simple existencia de esta única lección oral es problemática, pues echa una luz muy especial sobre los cientos y cientos de páginas escritas por Platón, levantando sospechas con relación al “valor” de los escritos platónicos cuando son comparados con las así llamadas doctrinas no escritas. Es evidente ya desde Burnet que el verdadero problema aquí es la incómoda discontinuidad entre lo que Platón habría escrito y lo que Aristóteles recuerda de las teorías del maestro.⁵⁸ Mas no será posible entrar ahora en esta polémica que divide, a veces en forma violenta, la *scholarship* platónica desde la última mitad del siglo pasado, especialmente después del surgimiento del nuevo paradigma representado por la escuela de Tubinga-Milán.⁵⁹

Es necesario hacer todavía una observación final, sin embargo, sobre el contenido de esa lección sobre el Bien, que concuerda plenamente con la tradición según la cual en la puerta de la Academia había una inscripción que subrayaba la marcada tendencia matematizante de la primera Academia: Ἄγεω μέτρητος μηδείς εἰσίτω, “que nadie entre sin saber geometría”. La inscripción, que tuvo muy buena fortuna en la historia del pensamiento (citada por Flaubert y por Goethe, por ejemplo), es de hecho una leyenda de la época alejandrina, pero probablemente se refiera a alguna tradición aún más antigua, pues parece traducir fielmente una concepción auténticamente platónica, la de la geometría como propedéutica de la filosofía.⁶⁰

Las inscripciones en las entradas de los templos (aun de los palacios) fueron relativamente comunes en el mundo antiguo.⁶¹ El sentido de la inscripción, a decir verdad, puede ser más propiamente platónico, como sugeriría el comentario que hace a la misma el orador Elio Arístides, que indica una correspondencia del término *ageometretos* con *anisos* o *ádikos*, pues la geometría –como la entiende Platón– está basada en la igualdad y en la justicia, siendo estas últimas temas centrales de la

57 Cf. Kraemer 1964.

58 Cf. Vogel 1986: 12ss.

59 Para un panorama reciente de la Escuela de Tubinga, véase el equilibrado artículo de Ferrari (2012).

60 Cf. Saffrey 1968: 68.

61 Cf. Riginos 1976: 140.

filosofía platónica, obviamente. João Tzetztes seguirá más tarde la misma lectura.⁶²

5. ¿Qué enseñó Platón en la Academia?

No solamente la matemática (o un modelo de conocimiento de los primeros principios que dependería de ella) debió de ocupar a la Academia antigua. El *Timeo* y sus inflexiones cosmológicas deben haber sido objeto de una intensa reflexión en la Academia, como demuestran los testimonios de los primeros académicos, especialmente Espeusipo y Jenócrates. El diálogo, en este sentido, parece dejar abiertos (¿deliberadamente?) diversos problemas como el del momento de generación del mundo a partir de los sólidos, el de la relación de este último con la teoría de las ideas, la identidad del Demiurgo (y otros dioses menores) o la naturaleza receptáculo, entre muchos otros.⁶³

El debate debió ser bastante intenso incluso en el campo de la ética y también en el de la filosofía política. Con relación a la ética, por ejemplo, diversos comentaristas parecen reconocer en *Filebo* 44b-d –donde se presenta la posición ética de los enemigos de Filebo, según la cual el placer no sería más que la cesación del dolor– una referencia a la ética de Espeusipo.⁶⁴ El colaborador y sucesor inmediato de Platón en la dirección de la Academia, por tanto, habría expresado una posición francamente anti-hedonista, bien distante de la platónica, que apuntaría más al bien como *meson*, como justo medio –tal como lo entenderá después Aristóteles– entre los extremos del placer y el dolor.⁶⁵

Mas los intereses debían ser más amplios, extendiéndose probablemente más

345

62 Cf. Riginos para las referencias (1976, 139 n68). Sobre los usos de la inscripción en el interior de la escuela alejandrina, véanse las consideraciones de Saffrey: “*Ces exemples nous montrent donc que les philosophes d’Alexandrie dans leurs Introductions ou leurs Commentaires, on y utilisé la légende de l’inscription, les uns pour prouver que Platon était dans la tradition pythagoricienne, les autres pour plaider la cause des mathématiques comme point de départ dans l’étude de la philosophie, et les derniers en fin pour exclure les mathématiques de la philosophie proprement dite*” (Saffrey 1968: 84).

63 Cf. Dillon (2003: 25s) para una tentativa de organización de las respuestas que los primeros académicos dieron a éstas (y otras) cuestiones.

64 Para las referencias, cf. Tarán (1981: 79 n379) e Isnardi-Parente (1980: 12, n55). La posición de Tarán es todavía más escéptica respecto de la posibilidad de atribuir tesis anti-hedonistas a Espeusipo. Para una discusión más amplia sobre la ética platónica, véase Krämer (1959: 177-181).

65 La justicia, representada por la *tetraktys* pitagórica, la cual se que se tornará, para los primeros académicos, al mismo tiempo un concepto ético y una realidad metafísica, es decir, algo que mantiene en pie a la realidad. Todos ellos, de hecho, habrían escrito tratados *Sobre la justicia* (Dillon 2003: 26).

allá de los actuales límites disciplinarios de la filosofía. Un ejemplo es el académico Eudoxo, cuya presencia en la Academia es atestiguada entre 364 y 361 a.C., cuando Platón estaba aún vivo. Eudoxo desarrolló intereses diversos, desde la matemática y la astronomía hasta la física y la medicina.⁶⁶

Ciertamente, temas de lógica y de teoría del conocimiento también debían ser parte de los debates académicos. Ya hemos visto el fragmento de Equócrates sobre la *diaíresis* de la calabaza. Hasta qué punto este procedimiento debía entrar en conflicto con la teoría de las ideas, generando debates interminables en el interior de la Academia, puede inferirse a partir de *Filebo* 15a-16b: el procedimiento de división de las ideas, ¿sería solamente un instrumento lógico poderosísimo, o tendría algún tipo de relevancia metafísica? Este es un debate que aún divide –y el marco de esta división es a menudo el mismo Canal de la Mancha, analíticos y continentales– a diversos platonistas contemporáneos.

6. Conclusión: la doble ausencia de Platón

Tomo las citas anteriores de *Filebo* como muestra de que los temas debatidos en el jardín de Academo eran probablemente los mismos que Platón decidió representar literariamente en sus diálogos. Sus diálogos escritos y los diálogos orales en la Academia cuando él se encontraba allí parecen revelar inéditas consistencias.

Una de ellas, quizás la más importante, es la ausencia de Platón.

La misma ausencia de Platón de los diálogos, marca de su propia autoría, emerge también de las exiguas y fragmentarias informaciones que podemos reunir sobre actividades de la Academia en época del maestro. Esta doble ausencia de Platón parece describir adecuadamente una estrategia que pertenece tanto al Autor como al Maestro Platón. La ausencia estratégica de Platón es la *conditio sine qua non* de la existencia de una metodología filosófica que hasta hoy llamamos dialógica, o dialéctica.⁶⁷

Al mismo tiempo –esta es la tesis que quiero defender aquí– la ausencia de Platón es la condición de existencia de la propia Academia: de la ética a la cosmología,

66 Cf. DL VIII: 86-7.

67 El impacto de esta manera de hacer filosofía permea desde entonces toda la historia de la filosofía. El diálogo construye de manera casi mitológica el lugar del filósofo, tanto en términos de una propedéutica para la filosofía que se construye mediante el debate (desde la filosofía enseñada hoy a los niños), como en el acto de dar formato al texto filosófico, el cual conserva el debate como estrategia comunicativa (si bien implícita), tal como sucede en el caso de las revolucionarias *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein. Cf., al respecto, Cavell (1999) y Carvalho (2007).

de la lógica a la teoría de las ideas, hay muestras concretas de un debate vivo, de una Academia muy poco dogmática, muy poco “escuela”, en el sentido que frecuentemente damos al término en el mundo académico contemporáneo, cuando queremos indicar una cierta continuidad, cuando no repetición, de posturas hermenéuticas consolidadas.⁶⁸

Así, para responder finalmente la pregunta formulada al comienzo de este *paper*, el mejor lugar donde encontramos al ausente Platón, entonces (y para nosotros hoy, absolutamente el único camino posible) son todavía sus diálogos. Estos, pensados en su propia pragmática como lugares públicos, abiertos a la lectura de todos, *exotéricos*, reflejan literariamente la misma *publicidad* del parque de la Academia.

El parque y el texto, la Academia y los diálogos, revelan por consiguiente la misma modalidad de *presencia* de Platón, que desea estar siempre *ausente*. Lo hace a) individualizando y delimitando un campo de investigación (verdad, justicia); b) elaborando la historia y la geografía del problema, presentando a sus predecesores y posicionándose con relación a sus rivales (pitagóricos, sofistas, pero también académicos, como en el caso de Espeusipo, que vimos anteriormente); c) sugiriendo las reglas del juego, esto es, los lenguajes y métodos pertinentes (dialéctica).

Quizás la mejor definición de la *postura intelectual* de Platón en la Academia, para plantearlo en términos más contemporáneos, sea la bella definición que encontramos en el *Index herculanense de los filósofos académicos*: [Platón] *actúa como arquitecto y plantea los problemas*, mientras que otros académicos persiguen las soluciones.⁶⁹

No es en las doctrinas, por tanto, donde Platón parece querer estar presente, sino en una arquitectura de formación y de conocimiento que consiste en el tejido paciente de distancias, un juego de llenos y vacíos, un fino telar de presencias y ausencias como sólo un verdadero maestro, de vida y de filosofía, sabe articular.

Bibliografía

Fuentes

Academicorum philosophorum Index Herculaneensis. Ed. S. Mekler. Berolini: Apud

68 No es casualidad que uno de los más interesantes filósofos de la ciencia contemporánea, Paul Feyerabend, reconocía la fuerza pedagógica de esa modalidad, reconstruyendo dramáticamente, en sus *Diálogos sobre el conocimiento*, la Academia de Platón en la sala de una universidad contemporánea, a fin de discutir cuestiones de física teórica y epistemología. Cf. Feyerabend 2001.

69 Mekler 1902: col Y, 15-16.

- Weidmannos, 1902.
- Antigonos von Karystos*. Ed. U. von Wilamowitz-Moellendorff. Berlín: Weidmannsche Buchhandlung, 1881.
- Athenaei Naucraticae Deipnosophistarum Libri*xv. 3 vols. Ed. G. Kaibel. Leipzig: Teubner, 1887.
- Basil. *Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques*. Ed. F. Boulenger. París: Les Belles Lettres, 1935.
- Diogenes Laertius. *Lives of eminent philosophers*. Ed. T. Dorandi. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Dixsaut 1991 = Platon. *Phédon*. Ed. M. Dixsaut. París: Flammarion, 1991.
- Isnardi Parente 1997 = *Testimonia platonica: Per una raccolta dei principali passi della tradizione indiretta riguardante i legòmena angrafa dogmata: le testimonianze di Aristotele. A cura di Margherita Isnardi Parente*. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1997.
- Isnardi-Parente, M. (1980). *Speusippo*. Ed. M. Isnardi-Parente. Nápoles: Bibliópolis.
- Plutarco. *Le vite di Cimone e Lucullo*. Ed. C. Carena, M. Manfredini y L. Piccirilli. Milán: Mondadori.
- Rowe 1993 = Plato. *Phaedo*. Ed. C.J. Rowe. Cambridge: University Press, 1993.
- Schiappa 2000 = Platão. *Fédon*. Ed. M.T. Nogueira Schiappa de Azevedo. Brasilia: Editora da Universidade de Brasilia, 2000.
- Suidae Lexicon. Ex recognitione Immanuelis Bekkeri*. Berolini: G. Reimeri, 1854.
- Trabattoni 2011 = Platone, *Fedone*. Ed. F. Trabattoni; trad. S. Martinelli Tempesta. Torino: Einaudi, 2011.
- Wilson (1997) = Aelian. *Historical Miscellany*. Ed. N.G. Wilson. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

Bibliografía Secundaria

- Bowe, P. (2011). "Civic and other public planting in Ancient Greece. Studies in the History of Gardens & Designed Landscapes". *An International Quarterly* 31:4, 269-285.
- Boyancé, P. (1972). *Le culte des muses chez les philosophes grecs. Etudes d'histoire et de psychologie religieuses*. Paris: E. de Boccard.
- Burnet, J. (1914). *Greek Philosophy. Part I, Thales to Plato*. Londres: Macmillan.
- Caruso (2013). *Akademia. Archeologiadi una scuola filosófica ad Atena da Platone a Proclo (387aC – 485dC)*. Scuola Archeologica Italiana di Atene. Pandemos: Atene-Paestum.
- Carvalho, M. (2007). *Imagem e dissolução: entre as Investigações e Da certeza*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

- Cavell, S. (1999). *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*. Nueva York: Oxford University Press.
- Cherniss, H. (1945). *The Riddle of the Early Academy*. Berkeley: University of California Press.
- Cornelli, G. (2011). *O pitagorismo como categoria historiográfica*. São Paulo/Coimbra: Annablume Classica / Classica Digitalia.
- Costa, G. G. (2013). "A escrita filosófica e o drama do conhecimento em Platão". *Archai* 11, 33-46.
- Dillon, J. (2003). *The Heirs of Plato: A Study of the Old Academy (347-274 BC)*. Oxford: Oxford University Press.
- Düring, I. (1957). *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*. Göteborg: Elanders.
- Feyerabend, P. (2001). *Diálogos sobre o Conhecimento*. São Paulo: Perspectiva.
- Ferrari, F. (2012). "Tra metafisica e oralità. Il Platone di Tubinga". En A. Neschke-Hentschke, M. Erler (eds.). *Argumenta in dialogos Platonis*. Vol. 2. Basel: Swabe, 361-392.
- Field, G.C. (1930). *Plato and his Contemporaries*. Nueva York: E.P. Dutton & Co.
- Gagnebin, J.-M. (2006). *Lembrar escrever esquecer*. San Pablo: Ed. 34.
- Glucker, J. (1978). *Antiochus and the Late Academy*. Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Guthrie, W.K.C. (1975). *A History of Greek Philosophy*. Vol. 4. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (1978). *A History of Greek Philosophy*. Vol. 5. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lynch J.P. (1972). *Aristotle's School: A Study of a Greek Educational Institution*. Berkeley: University of California Press.
- Jaeger, W. (1923). *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Gaiser, K. (1980). "Plato's enigmatic Lecture 'On the Good'". *Phronesis* 25, 5-37.
- Kraemer, H.J. (1959). *Arete bei Platon und Aristoteles: zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*. Heidelberg: C. Winter.
- Kraemer, H. J. (1964). "Retraktationen zum Problem des esoterischen Plato". *Museum Helveticum* 21, 137-166.
- Levison, S.C. (1983). *Pragmatics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McCabe, M.M. (2011). "A forma e os diálogos platônicos". En Benson, H. (ed.). *Platão*, Porto Alegre: Artmed, 52-65.
- Most, G. (1993). "A cock for Asclepius". *The Classical Quarterly* 43.1: 96-111.
- Motta, N. (2013). "Aristófanes: *Nuvens*". *Cadernos de Tradução* (Porto Alegre) 32: 1-98.

- Riginos, S.A. (1976). *Platonica: The anecdotes concerning the life and writings of Plato*. Leiden: Brill.
- Ross, W.D. (1951). *Plato's Theory of Ideas*. Oxford: Clarendon Press.
- Saffrey H.D. (1968). "Ἀγεωμέτρητος μηδεὶς εἰσίτω. Une inscription légendaire". *Revue des Études Grecques* 81.384-385: 67-87.
- Tarán, L. (1978). "Speusippus and Aristotle on Homonymy and Synonymy". *Hermes* 106: 73-99.
- Taylor, A.E. (1960). *Plato: The Man and his Work*. Londres: Methuen.
- Thom, J. (2013). "The Pythagorean akousmata and Early Pythagoreanism". En Cornelli, G.; McKirahan, R.; Macris, C. (eds.), *On Pythagoreanism*. Berlín/Boston: De Gruyter, 77-102.
- Travlos, J. (1971). *Pictorial Dictionary of Ancient Athens*. Princeton.

Britt Marie Benítez

Ceguera y mito. La concepción antigua del ciego como reflejo de un arquetipo literario

Universidad de Chile / CONICYT

Desde una necesidad por estructurar el acercamiento al fenómeno de la ceguera, teniendo como propósito, generar perspectivas que nos ayuden a comprender el impacto y desarrollo del ideario de ciego en la antigüedad, es que podemos distinguir tres importantes esferas de interpretación: en primer lugar, en un plano de experiencia inmediata podemos reconocer la ceguera como una deficiencia física que eventualmente, desemboca emociones en el resto de las personas: compasión, piedad, etcétera. En una segunda instancia, podemos dar cuenta de (la que a mi parecer es la fuente del imaginario antiguo sobre la ceguera y por consiguiente, el nivel que más me interesa destacar) la necesidad o interés por las causas de esta condición. Si bien la captación o el reconocimiento del ciego es transversal a todas las épocas, en la antigüedad existe un particular intento por comprender las causas de la misma: *“la indagación de los motivos de la ceguera y las explicaciones que se ofrecen en el mundo antiguo son específicas de la Antigüedad.”*

Cabe señalar que la gran mayoría de los antecedentes en relación a la ceguera, no se encuentran en obras derivadas de las ciencias naturales, muy por el contrario, se hallan a lo largo de la literatura y el arte de la época. Esto no quiere decir que el mundo clásico desconociera las explicaciones naturales de la ceguera, pues, sí es posible advertir dos causales predominantes en el pensamiento científico: la vejez y la predisposición hereditaria. Sin embargo, las aproximaciones o explicaciones populares se relacionan en gran medida, con la presencia de fuerzas sobrenaturales o con el encuentro entre hombres y dioses, lo cual deja en evidencia la estrecha relación entre la ciudadanía y su tradición oral y escrita.

En tercer y último lugar, es posible señalar las *creencias* como un importante punto de interpretación del fenómeno en cuestión. Para la cultura clásica, el valor que tienen las *creencias* es el fundamento de gran parte de sus explicaciones materiales, de tal modo que la ceguera, sería considerada como una condición que guarda sentido en sí misma: “[...] *la ceguera como tal tiene algún sentido inherente propio*”.² La poca claridad en torno a la naturaleza causal de la misma, provocó cierta ambigüedad que

1 *Ibidem*, p. 21.

tiñó toda eventual aproximación. De este modo, el ideario del ciego se va forjando desde un desdibujamiento entre la ceguera física y su sentido más metafórico, creando una noción enriquecida que servirá de base para el imaginario europeo. A partir de estas interpretaciones es que resulta posible comprender el porqué de la ambigüedad en la imagen del ciego, pues no existe una clasificación que determine con claridad su naturaleza, *“no se le percibe como bueno o malo, como digno de confianza o sospechoso, como desgraciado o dichoso; es todo esto al mismo tiempo.”*³ A pesar de la falta de precisión en torno al sentimiento que evoca el ciego, por lo general su presencia no estará relacionada con la figura de un embustero o actor de importantes delitos, más bien su culpa se relaciona con ver lo prohibido: el encuentro con los dioses y la transgresión de sus leyes. Bajo esta perspectiva, la ceguera arrastra históricamente la culpa de sobrepasar los límites de la mortalidad, cargando entonces, con las consecuencias del cara a cara con los dioses (ya sea de forma intencional o no). Con el paso del tiempo este origen divino fue olvidado, sin embargo, la idea del ciego como culpable permaneció en el inconsciente colectivo: *“lo que se conservaba era la creencia en que los ciegos son personas en las que no se puede confiar y que hay que tratar con recelo”*.

En base a esta constante búsqueda del origen causal y a la fuerte incidencia de la literatura y el relato en la antigüedad, es que la ceguera comienza a estrechar lazos con el fenómeno del oráculo –en tanto ceguera deviene videncia en algunos mitos clásicos-. La idea del ciego en relación con la videncia tomó cada vez más fuerza, pues si bien la podemos ubicar como un hito literario recurrente, esta creencia favoreció la noción del ciego como una figura enigmática, quien poseía la virtud de acceder a lo que para otros resultaba imposible.

Uno de los casos más connotados de ceguera en la literatura clásica corresponde a Tiresias, personaje en base al cual Ovidio y Calímaco (entre otros) se remiten para desarrollar distintos relatos que darán cuenta del origen de su ceguera y posterior videncia. Ovidio en su obra *Las metamorfosis* nos propone la historia de Tiresias como se resume a continuación: luego de un paseo por los bosques del Monte Cilene, Tiresias descubre en su camino dos serpientes copulando a las cuales golpea en un intento por separarlas. Este hecho produce un profundo disgusto en Hera quien lo convierte en mujer de forma indefinida. Tras siete años de vivir en el cuerpo de una mujer, Tiresias se reencontrará con la misma escena serpentina, por lo cual decide

2 *Loc. cit.*

3 *Ibidem.* p. 22

4 *Loc. cit.*

proceder del mismo modo con el fin de volver a su forma original, y lo consigue. En base a este antecedente, Tiresias ha de ser el único hombre que haya experimentado de forma precisa los placeres de ambos sexos y es por eso que Júpiter y Juno, en afán de divertirse, se acercan a él en un intento por conocer cuál de los dos géneros es el que percibe mayor placer en el acto sexual. Tiresias, siendo experimentado en ambos contextos le otorga la razón a Júpiter, afirmando que las mujeres estarían por encima del placer de los hombres. Juno, disgustada por esta respuesta, condenará a Tiresias a la ceguera eterna, sin embargo, es Júpiter quien posteriormente lo compensará con el don de la videncia.⁵

De lo anterior nos surge la pregunta ¿cuál es la real causa de la ceguera de Tiresias? y por consiguiente: ¿podemos pensar que este acto es la respuesta a un mero capricho de la diosa? Para responder a tales interrogantes será necesario ampliar los casos presentes en la literatura clásica donde se haga alusión a la ceguera de Tiresias. Es así como nos encontramos con Calímaco, quien nos lo narra del siguiente modo: tras ver completamente desnuda a la diosa Atenea quien tomaba un baño en el río, ésta lo castiga cegándolo por completo: *“Sans le vouloir il vit ce qu'on ne doit voir. Plein de colère Athéna pourtant lui parla: «Qui donc, fils d'Euérès, toi qui d'ici n'emporteras pas tes yeux, quel mauvais génie te mit en ce chemin funeste?» Elle dit, et la nuit prit les yeux de l'enfant.”*⁶ Ante este episodio, Cariclo –amada por Atenea y madre de Tiresias- ruega por su hijo con la intención de absolverlo de tamaño castigo, sin embargo el daño será irreversible. Siendo imposible entonces devolverle la vista, la diosa purificó sus oídos, lo cual posteriormente le permitiría comprender e interpretar el sonido de las aves, de igual forma, lo compensó con un báculo de cerezo silvestre con el cual transitaría al igual que los videntes.⁷

Si bien el castigo promulgado a Tiresias se presenta como una consecuencia ineludible tras presenciar el cuerpo de un dios en contra de su voluntad⁸, el que sea precisamente Atenea el objeto de la mirada de Tiresias, resulta aún peor. *“Sin lugar a dudas, la diferencia que existe entre ver a Atenea y ver a otro dios cualquiera no es negligible; elucidarlo exige, pues, que nos preguntemos a propósito de la relación específica que mantiene la diosa con el ver y el ser visto.”*⁹ Es así como Tiresias no sólo

5 Cf. Ovidio, *Las metamorfosis*, Editorial Porrúa, 12ª. Edición, México, 2010.

6 Callimaque, *Hymnes ; Epigrammes ; Les origines ; Hécaté ; Iambes ; Poèmes lyriques*, Trad. Émile Cahen, Edition Les Belles Lettres, París, 1922, p. 85.

7 Cf. Pseudo-Apolodoro, *Biblioteca*, III, VI, 7. (Relato original de Calímaco).

8 En base a las leyes de Cronos.

9 Loraux, Nicole, *Las experiencias de Tiresias (Lo masculino y lo femenino en el mundo griego)*, Trad. C. Serna y J. Pórtulas, El Acanalado, Barcelona, 2004, p. 450.

habría visto un cuerpo prohibido, sino que probablemente habría visto *el* cuerpo prohibido.

A pesar de que en el relato Homérico se adviertan de igual forma, encuentros entre dioses y mortales, el cara a cara casi nunca será explícito. Por lo general, los dioses se dan a conocer por medio de distintas formas y apariencias para pasar desapercibidos ante los hombres: “*a partir de Homero, con toda evidencia, existe una suerte de reticencia por parte de los dioses a mostrarse en persona.*”¹⁰ De esta forma, el encuentro con los dioses tiene un tiempo para ser concretado y a su vez, un tiempo para ser rehusado, pues a pesar de ser involuntario, no bastará para eludir el castigo relativo a la pérdida de la visión, más aún en el caso de Atenea, quien proyecta tensión en torno a su imagen y un enigma con respecto a su cuerpo.

El mito de Tiresias bajo la óptica de Ovidio o de Calímaco, guarda una importante relación simbólica y así lo expresa Nicole Loraux al reconocer los tintes de una inminente bisexualidad alojados en la narración. Ovidio habrá de retratarla por medio de la copulación de las serpientes que Tiresias intentará polarizar. En el caso de Calímaco, esta bisexualidad estaría representada por medio de la misma figura de Atenea:

“en esta versión del mito, el cuerpo de Atenea ocupa el lugar de la pareja de serpientes, símbolo suficientemente claro de la revelación de la bisexualidad, que Tiresias vio –y separó– en el monte Cilene. Pero es el mismo Calímaco quien nos invita a esta interpretación al insistir acerca de la virilidad de la virgen de los brazos robustos que prefiere, antes que los perfumes, los ungüentos y el espejo”, el aceite de los atletas con el que unge su cuerpo. ¿Y qué decir del cuerpo desnudo de una virgen viril?”¹²

Existe entonces, una cierta ambigüedad en la figura de la diosa, pues si bien se presenta a los otros tras la figura de una mujer, hay ciertos rasgos viriles que la caracterizan y así queda de manifiesto a la hora de analizar el Paladio, donde se observa sosteniendo en su mano derecha una lanza, y en la izquierda una rueda y un huso, siendo entonces el lado derecho una expresión de lo masculino, mientras que su lado izquierdo una representación de lo femenino.

¹⁰ *Ibidem.* p. 449.

¹¹ El espejo como un artefacto propio del mundo femenino, del cual Atenea rehúsa luego de contemplar su rostro mientras tocaba la flauta y verse desfigurada. Nicole Loraux da cuenta de una eventual correlación entre el ojo de Atenea y el enfrentamiento ante el espejo. El no uso del espejo propiciará la evasión de su propia mirada en tanto juego de fascinación.

¹² *Ibidem.* p. 454.

De esta manera nos surge la pregunta ¿qué vio realmente Tiresias al enfrentarse a Atenea? Los indicios del cuerpo de la diosa son casi nulos: nos encontramos con referencias a sus ojos, a sus cabellos, más no a la totalidad de su cuerpo. La égida será la máxima referencia que se tiene sobre el cuerpo de la diosa, pues cuando se apunta a la corporeidad de la misma, se extiende de antemano, una referencia a la coraza dispuesta para la guerra. Así, el cuerpo será entendido desde un modo implícito el cual será determinado o encerrado por la armadura que carga. La incógnita que guarda el cuerpo de Atenea, será el fundamento para comprender su rechazo a ser vista por los otros -como es el caso de Tiresias-, incluso, por sí misma. La diosa rehúsa de lo que proyecta en el espejo, de la misma forma en que rehúye ser el foco de la mirada alterna.

La historia de Tiresias no es el único caso de peso dentro de la literatura de la época, sin embargo es considerado como la personificación más plena del adivino ciego como figura simbólica¹³. Así como Tiresias, Eurimanto también habrá de recibir el castigo de la ceguera luego de ver a Afrodita desnuda en los brazos de Adonis, o al igual que Filipo de Macedonia, quien en palabras de Plutarco, perdió la vista de uno de sus ojos tras observar por la rendija de una puerta a Olimpia, su esposa, quien mantenía relaciones sexuales con Amón. De igual manera, en un intento por rastrear algunos de los casos insignes de ceguera en el mito, es que nos encontramos con la historia de Fineo, expuesta en la obra *Biblioteca* de Pseudo-Apolodoro:

“Hay quienes refieren que fue cegado por los dioses a causa de predecir el porvenir de los hombres; otros por Bóreas, y los Argonautas porque cegó a sus propios hijos instigado por la madrastra de ellos; o por Poseidón cuando reveló a los hijos de Friso cómo navegar de Colcos a la Hélade. Los dioses le enviaron también las Harpías. Éstas eran aladas y cuando la mesa estuvo cubierta para Fineo, ellas descendieron volando del cielo y se apoderaron de la mayor parte de la comida, y lo poco que quedó lo dejaron tan infecto que nadie podía acercarse.”¹⁴

Si bien las causas de la ceguera en el mito de Fineo son variadas, me interesa rescatar la versión que da cuenta de este castigo a causa del abuso del don del oráculo. En base a este punto y a pesar de no ser las mismas causas que en el caso de Tiresias de Calímaco (donde se infringe la privacidad de la diosa) sí es posible advertir una constante dentro de estos relatos: el predominante exceso de la ὕβρις en los personajes.

13 Cf. Moshe Barasch, óp. cit.

14 Pseudo-Apolodoro, *Biblioteca*, Trad. Sara Isabel de Mundo, Buenos Aires, 1950, Libro III, VI, 7, (p.41)

Es así como surge una constante visible que hace referencia al no respeto por los límites, es decir, a querer ser más de lo que se es realmente.

Hablar de ὑβρις, es hablar de la desmesura de los hombres que en tanto mortales, de alguna u otra forma, intentan ser como los dioses igualando sus condiciones o abusando de sus favores, como es el caso de Fineo. La transgresión de las leyes entonces, juega un rol fundamental y determinante en el mito grecorromano, pues todos los antecedentes de castigos en los relatos tienen cierta relación con la violación de los términos divinos. Cabe destacar que no todos los encuentros entre mortales y diosas devienen ceguera, como podemos advertir en base a los mitos de Acteón o Penteo¹⁵, pero sí se resuelven de forma trágica, como veremos a continuación:

“La diosa de los bosques, cuando solía notarse fatigada de la caza, venía a bañarse con mucha frecuencia en este encantador baño. Precisamente aquél día, seguida de sus ninfas, llegó Diana con el afán de sumergirse. [...] Entre tanto Acteón, que había interrumpido su caza, dirigiéndose hacia el bosque, sin rumbo conocido, fue llevado por su destino cruel al lugar donde Diana se bañaba. No hizo sino llegar cuando las ninfas, chillando, se apresuraron a rodear a la diosa; pero ésta, más hermosa y alta, dejaba ver aún así su rostro. [...] Duro gesto el de Diana entonces. No teniendo a mano las arrojadizas, hubo de contentarse con arrojar agua al rostro de Acteón, mientras le decía el presagio de su desgracia: “Intenta, a ver si puedes, ir diciendo que has visto a Diana desnuda”. Instantáneamente, en la frente del nieto de Cadmo empezaron a brotar cuernos de ciervo; se le alargaron su cuello y su cabeza; sus manos se transformaron en patas. Una extraña timidez, que le aconsejaba huir, le invadió. Se miró en las aguas y quedóse aterrado. [...] De pronto, le avistaron sus perros. El desdichado Acteón pensó que podría hacerse reconocer; le bastaría para ello gritarles: “¡Yo soy Acteón! ¡Yo soy vuestro dueño! ¡Yo os he alimentado!” ¡Pero él no podía usar de las palabras para hacerse entender! Mientras, los perros habían llegado, rodeándole en seguida. Melancheton le tiró la primera dentellada. Teridamas le hiere con desgarradura. Oresítrofo logró cogerle bocado en el lomo. Acteón gemía desesperadamente. Corría y caía. Pensó poder hincarse de rodillas para implorar celeste auxilio. Pero la cólera de Diana no se aplacó hasta verle inmóvil, yerto, destrozado.”¹⁶

Acteón al igual que Tiresias, se enfrenta en un cara a cara con la desnudez de una diosa, pero su destino será otro: la muerte. Cabe destacar la relación entre ceguera y muerte abordada por Moshe Barasch quien reconoce en la ceguera importantes

15 Penteo, quien a causa de impiedad es despedazado por las Bacantes en las fiestas de Baco.

16 Ovidio, *Las Metamorfosis*, Trad. Federico Sainz de Robles, Colección Austral, Madrid, 1963, pp. 57-58.

símbolos y relaciones a través de sus diferentes representaciones. Ceguera y muerte se corresponden, como se logra deducir de los siguientes enunciados:

“La oscuridad es un evidente sello distintivo de la ceguera y así, se entiende de forma intuitiva. Una y otra vez se entendió la pérdida de la vista como un descenso a las tinieblas eternas. La ceguera es tan espantosa porque es igual a la oscuridad [...] La oscuridad es también, en la Antigüedad la característica más destacada de la muerte. [...] La ceguera se considera como la muerte porque en la cultura griega la luz se considera como la propia vida.”¹⁷

En síntesis, el castigo por ver a las diosas responde a una misma fuente simbólica en tanto la naturaleza de la ceguera y la muerte, mantienen un estrecho vínculo significativo en el mundo clásico. Esto responde de alguna manera al porqué este encuentro en algunas oportunidades será sancionado con la muerte, y en otros con la ceguera.

Si bien los castigos que se producen ante la vigilia de la mirada no siempre son los mismos, el sólo hecho de observar podría comprenderse como una suerte de apropiación o deseo de posesión del objeto visto. De este modo, el acto de *conocer* ha de manifestarse como una forma de apresar al otro en un intento por conservarlo para sí. Sartre nos lo propone de la siguiente forma: “*en la misma idea de descubrimiento o de revelación está incluida una idea de goce apropiativo. La vista es goce, ver es desflorar.*”¹⁸

Para el autor, la relación entre cognoscente y conocido estará determinada en algunos casos, por la representación que significa el “violar por la mirada” en tanto el objeto de conocimiento se presenta desde un estado virgen que aún no ha “entregado su secreto” al cognoscente. Por consiguiente, es posible dar cuenta de un cierto estado de ignorancia por parte de quien juega el rol de objeto de conocimiento, pues desconoce la mirada que lo acecha y las intenciones que hay tras ella: “*a la naturaleza se le arrancan sus velos; toda investigación comprende siempre la idea de una desnudez que se pone al aire apartando los obstáculos que la cubren, como Acteón aparta las ramas para ver mejor a Diana en el baño.*”¹⁹ El sujeto cognoscente será entonces, quien se enfrente a la desnudez y la viole con su mirada. Esto será llamado por Sartre como el “complejo de Acteón”, el cual se vincula directamente con el concepto de *caza*, esta vez por medio de la vista. Capturar “lo otro” que se presenta incorrupto, es de alguna

17 *Op. cit.* Barasch... p. 52.

18 Sartre, Jean-Paul, *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 1998, p. 704.

19 *Ibidem.* p. 705

forma, apropiárselo: “*pues se caza para comer. La curiosidad en el animal es siempre sexual o alimentaria. Conocer es comer con los ojos*”²⁰.

Es así como a través del contacto visual, hay una cierta incorporación y atracción del objeto de conocimiento hacia *mí mismo* en la medida en que se asimila como un pensamiento y se va transformando en mí. Se entiende entonces, una posesión de lo otro y una interiorización del mismo, sin embargo, al igual que Hegel, Sartre señalará un problema en este deseo, pues, el deseo mismo destruiría el objeto en cuestión y rompería así con su calidad de inmaculado. De aquí que sea tan grave ver a los dioses sin su consentimiento, pues en el acto de mirar se inscribe implícitamente una relación de posesión y apropiación, que sin lugar a dudas, rompe tajantemente con sus límites y normas.

Consideraciones finales

Es posible reconocer el indudable peso y la trascendencia de la literatura para el desarrollo socio-cultural del mundo clásico. Esto deja a la vista la estrecha relación que mantiene la antigüedad con su relato y su producción literaria, pues no sólo se mueve dentro de un círculo categórico, sino que, ya sea hablado o escrito, el relato impregna el inconsciente colectivo y lo determina a ciertas tendencias. De este modo, no resulta del todo extraño que el imaginario del ciego se base en las narraciones épicas que marcaron este período, lo cual deja entrever, la historia como un fenómeno indisoluble del lenguaje y viceversa.

La configuración de la realidad estará fuertemente influida por una tradición oral y escrita, sin embargo, este proceso se genera de una relación bilateral y bidireccional puesto que puede darse en ambos sentidos. Si bien en esta oportunidad el sentido de la investigación se enfocaba en el desplazamiento de un ideal que parte desde la literatura para llegar a conformar un imaginario que sostiene la cultura popular, esto, por supuesto, no excluye el proceso inverso. Literatura y realidad estarán fuertemente ligadas en tanto se corresponden la una a la otra, y este proceso queda develado por medio de la ejemplificación que nos permite la figura del ciego en el contexto de la antigüedad –y que muy probablemente se expandió hasta épocas posteriores-.

20 *Loc. cit.*

Bibliografía

- Barasch, Moshe, *La cieguera, historia de una imagen mental*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2003.
- Callimaque, *Hymnes ; Epigrammes ; Les origines ; Hécélé ; Iambes ; Poèmes lyriques*, Trad. Émile Cahen, Edition Les Belles Lettres, París, 1922.
- Loroux, Nicole, *Las experiencias de Tiresias (Lo masculino y lo femenino en el mundo griego)*, Trad. C. Serna y J. Pórtulas, El Acantilado, Barcelona, 2004.
- Ovidio, *Las Metamorfosis*, Trad. Federico Sainz de Robles, Colección Austral, Madrid, 1963.
- Pseudo-Apolodoro, *Biblioteca*, Trad. Sara Isabel de Mundo, Buenos Aires, 1950, Libro III, VI, 7.
- Sartre, Jean-Paul, *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 1998.