

*Pensar, desear y actuar
en el pensamiento grecolatino*

Actas del Primer Simposio
de la Asociación Argentina de Filosofía Antigua



MARÍA ANGÉLICA FIERRO – ESTEBAN BIEDA

EDITORES

ÁLVARO MADRAZO – MARIANA NOÉ

COLABORADORES

Pensar, desear y actuar en el pensamiento grecolatino

Actas del primer simposio de la Asociación Argentina de Filosofía Antigua

Editores: María Angélica Fierro, Esteban Bieda

Colaboradores: Álvaro Madrazo, Mariana Beatriz Noé

Primera edición: 2014.

Asociación Argentina de Filosofía Antigua

Buenos Aires, Argentina.

ISBN: 978-987-45619-0-9

Ilustración de tapa: "Heracles y Atenea". Imagen en cerámica del s. V a.C. (no. 2648 Museo Kunstareal, Munich, Alemania).

El Simposio en que se leyeron las primeras versiones de los presentes trabajos auspició también de marco para la fundación de la Asociación Argentina de Filosofía Antigua.

Aprovechamos a agradecer especialmente a quienes participaron en aquel evento e hicieron posible la realización de este documento.

M.A.F. y E.B.

ÍNDICE

Representaciones mentales e intencionalidad en <i>Teeteto</i> por Ignacio Miguel Anchepe	8
Obrar juntos en el ágora: Homero, Esquilo, Aristóteles por Luis Baliña	19
La actividad científica y la justificación práctica de los principios de las ciencias en Aristóteles: algunas pruebas en cosmología por Manuel Berrón	27
Cuando el placer derrota a la razón. Acerca de la acción incontinente en las <i>Leyes</i> de Platón por Esteban Bieda	38
Sobre algunas transformaciones del concepto de salud en la filosofía antigua: desde el <i>Corpus Hippocraticum</i> hasta el estoicismo antiguo por Rodrigo Sebastián Braicovich.....	46
Salud, virtud y <i>paideia</i> : tres perspectivas del quehacer socrático por Mariano Martín Calzada	61
La comunidad de <i>los comunes</i> aristotélicos por Mariana Chendo	73
Sobre la noción aristotélica de héxis como determinación genérica de la areté en la <i>Ética Eudemia</i> II, cap. 1 por Graciela Marta Chichi.....	83
Repensar a los pensadores previos a Sócrates: Heráclito por Daniel Cignetti.....	93
La <i>philosophía</i> según el <i>Banquete</i> de Platón por Maximiliano Consolini.....	101
Voluntad y diálogo. Observaciones sobre el uso de <i>boúlomai</i> y <i>ethélo</i> en la <i>República</i> de Platón por Ramón Cornavaca.....	113
Hacia una interpretación existencial de la prioridad de las definiciones en el <i>élenchos</i> socrático por Maximiliano Cosentino.....	126
¿Pensar entonces desear? ¿Desear entonces pensar? Reflexiones sobre la prioridad del desear o el conocer en el <i>Fedro</i> de Platón por María Angélica Fierro.....	136
Penélope, teje y desteje por Andrea Fiore	147
Intereses, deseos y acciones tiránicas en la <i>pólis</i> democrática por Martín Sebastián Forciniti	157
El argumento ‘Velado’ y las críticas megáricas a la predicación atributiva por Mariana Gardella	168
La práctica dialéctica y su contrapartida en los diálogos socráticos por Flavia Gilda Gioia	177
El <i>Banquete</i> , el amor y la filosofía. Un estudio comparativo de la noción de filosofía en Platón y Kant por Miguel Alejandro Herszenbaun	189

El amor como experiencia de verdad: reflexiones sobre el <i>Fedro</i> de Platón por Milena Lozano Nembrot	199
Lo bueno se hace esperar: algunos gestos del proceder socrático en el <i>Banquete</i> por Álvaro Madrazo.	212
El pensamiento y su expresión en el lenguaje. <i>Epistéme</i> y <i>dóxa</i> en el alma y los discursos según Platón por Julián Macías.....	220
Acerca del ideal escéptico de una vida sin dogmatismos por Graciela Elena Marcos.....	231
Transversalidad en las filosofías socráticas: en torno de las diversas funciones de la <i>enkráteia</i> por Claudia Mársico	240
«Los nombres en sí mismos y los verbos se parecen al concepto sin composición ni división», (Aristóteles, <i>de Interpretatione</i> 16a13-14) por Eduardo Mombello	254
El mito como forma de vida en Damascio por José María Nieva	266
Sobre el <i>status</i> de la poesía en la palinodia socrática del <i>Fedro</i> : técnicos y locos por Mariana Beatriz Noé.....	275
Lucrecio y la ciencia por María Elena Pontelli	285
La iniciativa griega: Heidegger y sus precursores por Lucas Soares	295
El antiplatonismo de Deleuze a la luz de la crítica antisténica al rol de la Idea como fundamento del conocer y el nombrar por Valeria Sonna.....	308
Escepticismo y <i>práxis</i> en el pensamiento sofístico por Pilar Spangenberg.....	321
Pensar o actuar: la discusión aristotélica sobre los géneros de vida y el ideal del <i>bíos praktikós</i> en <i>Política</i> VII 1-3 por Viviana Suñol.	330
Aportes para la comprensión de la “Verdad Práctica” en el pensamiento aristotélico por Diego Tabakian.	344
La <i>phoné</i> como canto del alma en <i>Protágoras</i> 347c-e: fruto de un encuentro afable entre <i>lógos</i> y <i>musiké</i> por Cristian Emiliano Valenzuela Isaac	356
<i>De rerum natura</i> , ¿poema filosófico o manifiesto materialista? por José Alejandro Zarauza ..	367

Representaciones mentales e intencionalidad en *Teeteto*

Ignacio Miguel Anchepe

Universidad de Buenos Aires - CONICET

A menudo, los estudiosos leen *Teeteto* de Platón como un “tratado” de teoría del conocimiento, en el cual se estudia el conocimiento como una suerte de entidad autónoma, que puede ser considerada con independencia respecto del ser humano cognoscente y sus disposiciones personales y éticas. Sin desmerecer esta perspectiva, el presente trabajo se propone enfatizar el hecho de que este diálogo, además de teorizar sobre el conocimiento, prescribe una serie de disposiciones éticas en sentido amplio, las cuales el individuo debe cultivar, a fin de obtener genuino conocimiento.

Palabras clave: Gnoseología; intencionalidad; *Teeteto*; ética.

En el título de este trabajo hay dos términos extraños a la filosofía platónica, incluso anacrónicos. Se trata de los conceptos de ‘representación mental’ y de ‘intencionalidad’. Éstas son nociones centrales dentro de los actuales desarrollos del cognitivismo y de la Filosofía de la Mente. Los estudiosos de esta área, recurren al concepto de ‘representación’ para dar cuenta del hecho de que los estados mentales estén dotados de un contenido. Tienen contenido *porque* son representativos. Y recurren al concepto de intencionalidad para dar cuenta de otra característica de los estados mentales, que es que éstos se refieren a algo extramental o son sobre algo. Se trata de lo que denominan con el neologismo inglés ‘*aboutness*’.¹

A pesar de que estas nociones son extrañas a la letra de *Teeteto* (= *Teet.*), resultarán útiles para orientar este trabajo. Por una parte, Platón en este diálogo comparte con la Filosofía de la Mente la inquietud sobre qué cosa es genuinamente conocimiento y qué cosa sólo aparenta serlo. Pero además, esta terminología noética (y los puntos de vista que subyacen a ella) constituye una suerte de lengua común para numerosos estudiosos,

sobre todo angloparlantes, que, habiéndose formado en las matrices conceptuales de la Filosofía Analítica o de la Filosofía de la Mente, se han interesado por el estudio de las filosofías premodernas².

Sin desconocer sus resultados positivos, creo que estas perspectivas teóricas corren el riesgo de perder de vista una importante dimensión ética subyacente en *Teet.*. Cuando contemporáneamente se piensa qué es conocer, solemos enfocarnos en cuestiones tales como representaciones o intencionalidad, es decir, en los mecanismos de la actividad cognoscitiva, en sus propiedades lógicas, psicológicas, lingüísticas, etc. O sea, el conocimiento se mira como un evento indiferente a las cualidades personales del sujeto que lo efectúa. Ahora bien, lo que deseo señalar es que en este punto la orientación de *Teet.* es justamente la contraria. Aunque obviamente lo estrictamente noético ocupa un lugar central en este diálogo, tan importante como esto parecen ser las condiciones ético-subjetivas que el individuo debe cumplir para acceder a la verdad.³ En otras palabras, si el conocimiento es *sobre algo* y si efectivamente hay estados mentales que se adecuan a la realidad, esto parece deberse, según *Teet.*, no sólo a las características propias de la actividad cognoscitiva sino también a las disposiciones personales o subjetivas del individuo que la desempeña.

La cuestión no es la medida, sino quien mide

En esta primera sección me centraré en la noción de percepción sensible (αἴσθησις). Como se sabe, el propósito “oficial” de *Teet.* es definir qué significa conocimiento (ἐπιστήμη). El diálogo cuenta con dos partes: en la primera se discute si es posible identificar conocimiento con percepción sensible; y en la segunda, si es posible identificarlo con la opinión (δόξα). A propósito de lo primero, es decir, sobre la cuestión de si saber y percepción sensible se identifican, obviamente la respuesta de Platón es negativa. Conocer de ninguna manera puede ser simplemente sentir.

A pesar de que la crítica se ha dividido acerca de si Platón le quita aquí todo valor noético a la percepción sensible o si le encuentra cierto valor, creo que un punto central (que suele pasar desapercibido) es que Platón analiza la percepción sensible no sólo desde el punto de vista de su contenido sino también desde el punto de vista del tipo de interpretación que el cognoscente tiene (o es capaz de tener) sobre ella. Suele pasar inadvertido que Platón se aparta del proyecto típicamente moderno de buscar un saber absoluto, que en virtud de un contenido o de una propiedad lógica o noética, pueda decirse verdadero con independencia del sujeto.

Platón descarta taxativamente equiparar conocimiento y percepción. El argumento final de Sócrates sostiene que de ser así, ciertos conceptos o predicados comunes (τὰ κοινά), ya que no entran a la mente por ningún sentido en especial, quedarían sin explicación. Sócrates entiende que los sentidos o sus representaciones (la percepción sensible, en definitiva) son aquello *a través de lo que* conocemos pero no aquello *con lo que* conocemos. Si conociéramos *con* la percepción sensible (y no *a través de* ella) sólo accederíamos a los sensibles propios, y no a los comunes. Por eso conocer es más que percibir, ya que implica ciertas nociones o predicados que estrictamente no son perceptibles. Aquello con lo que verdaderamente conocemos es el alma.

No obstante, que junto a este planteo hay que considerar otro que lo matiza de un modo bastante peculiar. Poco antes del pasaje citado, Sócrates discute largamente la tesis protagórea del *homo mensura*. Su argumento es el siguiente: si Protágoras fuera verdaderamente consecuente con su tesis, tendría que dejar de enseñar, ya que si para cada cual son verdaderas las cosas tal y como se le aparecen, queda abolida toda superioridad en materia de saber, y, con ella, toda legitimación de la actividad docente⁴.

Sin embargo, cabe destacar que este argumento parece no descartar de plano la

tesis del *homo mensura* ni las representaciones como medio de percepción. Obviamente, interpretada en su sentido radical, esta tesis es rechazada de plano por Sócrates. Y también la rechaza, si se la toma en un sentido noético universal, es decir, si todos y cada uno pueden concluir que las cosas son tal y como le aparecen. Sin embargo, Sócrates no rechaza la tesis del *homo mensura* y el recurso a representaciones en un sentido noético más restringido. Siempre que sea el sabio o el filósofo el que las interpreta, la percepción sensible y sus representaciones parecen contar con validez noética.

Sócrates no está contra todo tipo de representación u opinión sino contra las de aquellos que no las juzgan sabiamente: “¿No es una enorme e inmensa tontería inspeccionar e intentar refutar las representaciones y opiniones de unos y otros [φαντασίας τε καὶ δόξας], si las de cada uno son correctas?”⁵. En realidad, lo que Sócrates rechaza es que el lego [ιδιώτης] devenga *mensura*. Pero explícitamente afirma que el sabio es medida de la verdad. “Le diremos con medida [μετρίως] a tu maestro que es forzoso que reconozca que uno es más sabio [σοφώτερον] que otro, y que es tal tipo de persona el que es medida [μέτρον]”⁶.

Y hay un pasaje más, bastante importante, ya que en él Sócrates da a entender que la sensibilidad, más que objeto de descarte, debe ser iluminada hábilmente por el razonamiento, lo cual acontece con tiempo y educación:

Desde el momento de su nacimiento, tanto a hombres como a bestias naturalmente se les hace presente [πάρεστι φύσει] la capacidad de sentir [αἰσθάνεσθαι] todas sus afecciones [παθήματα] que a través del cuerpo se extienden hacia su alma [διὰ τοῦ σώματος ἐπὶ τὴν ψυχὴν]. Pero las consideraciones racionales sobre éstas [τὰ περὶ τούτων ἀναλογίσματα], no sólo en relación con su ser sino también en relación con su beneficio [πρὸς τὴν οὐσίαν τε καὶ ὠφελειαν], sobrevienen –a quienes les sobrevienen– con dificultad [μόγις] y con el tiempo [ἐν χρόνῳ] a través de muchos hechos y un proceso educativo [διὰ πολλῶν πραγμάτων καὶ παιδείας].⁷

En conclusión, Platón no deja de lado la percepción sensible. Sin embargo, su valor

noético depende exclusivamente de una característica noética absoluta (como el contenido representacional) sino del modo en que el sujeto cognoscente la va integrando a su actividad cognoscitiva, orientado por la experiencia y por la educación.

Opinión y reflexión

Luego Platón examina si es posible identificar el conocimiento con una opinión verdadera, o bien a secas o bien acompañada de explicación [λόγος]. Estas páginas suelen leerse como una respuesta a la pregunta de si Platón creía o no que el conocimiento tenía una estructura esencialmente proposicional.

La intencionalidad del conocimiento a nivel opinativo o proposicional –es decir, el hecho de que una opinión se dirija o se adecue efectivamente a la realidad extramental– depende principalmente de que el sujeto cognoscente cumpla con ciertas disposiciones subjetivas de carácter ético-gnoseológico vinculadas con su propia persona. Enfatizaré tres puntos: (1) la opinión debe ser sometida a un examen reflexivo cuyo modelo es el diálogo socrático, (2) admitir opiniones a causa de la persuasión convierte al saber en espurio, y (3) todo lo cual viene sintetizado en la metáfora del embarazo, omnipresente en este diálogo.

(1) *Teet.* admite ser leído como una puesta en práctica de lo que debe hacer en el interior de su alma cualquiera que desee alcanzar la verdad. El examen que realiza Sócrates sobre las opiniones de Teeteto es un modelo del autoexamen que cada cual debe hacer sobre sus propias opiniones. Este carácter a la vez reflexivo y dialógico del pensamiento es una de las principales condiciones para que una opinión resulte noéticamente positiva. Así lo afirma Sócrates cuando Teeteto le pregunta a qué le llama pensar [διανοεῖσθαι]:

A un discurso [λόγος] –afirma Sócrates– que el alma discurre consigo

misma y se refiere a lo que está examinando. [...] Ése es el modo en que se me representa el alma cuando piensa [διανοοῦμένη]: no hace más que dialogar [διαλέγεσθαι], preguntarse y responderse a sí misma, afirmar y negar.⁸

E inmediatamente liga lo dicho con la opinión:

[C]uando [el alma] llega a algo definido [...] se lanza sobre ello y ya lo afirma y no vacila. Eso es lo que postulamos como la opinión del alma. De modo que sin duda yo llamo ‘opinar’ a hacer un discurso dicho y dirigido no a otra persona o en voz alta, sino en silencio y dirigido a uno mismo.⁹

Por otra parte, hay que añadir a este pasaje otro (donde sorprendentemente es Protágoras el que habla)¹⁰, donde Platón enfatiza la dimensión ética que subyace al verdadero diálogo: éste, a diferencia de una mera conversación, es serio, comprometido, y no hace caer a su interlocutor caprichosamente en errores [σφάλματα] sino que se los indica, se los señala para que los evite. De alguna manera, el diálogo (o la reflexión verdadera) se diferencia de la simple conversación en que las fuerzas interlocutoras son colaborativas en vistas de la verdad.

(2) Como sabemos, Platón por boca de Sócrates termina negando que el conocer pueda definirse como simple opinión. Sin embargo el argumento puede resultar un poco desconcertante ya que no recurre a cuestiones noéticas por decir así “de fondo” sino al modo en como el individuo llega a sostener la opinión. Sócrates entiende que el conocer no puede quedar en mera opinión, ya que esta última puede ser fruto de algo tan “epidérmico” como la persuasión. Por ejemplo, los jueces, aunque hayan sido persuadidos de algo verdadero, lo que opinan, lo opinan pero no lo saben: “tomaron su decisión sin un saber [ἄνευ ἐπιστήμης], aun cuando hayan sido persuadidos correctamente”¹¹. Dicho de otro modo, es posible emitir una opinión verdadera sin saber. Por tanto, saber y opinión verdadera no son lo mismo. Y aquí resulta notable que Platón no considera el problema desde el punto de vista del contenido proposicional. En efecto, una opinión verdadera tiene exactamente el mismo contenido que un verdadero

conocimiento. La diferencia reside no a nivel de contenido sino, precisamente, en la disposición con la cual el sujeto cognoscente toma contacto con ese contenido. Quien es persuadido de una opinión, no la ha buscado a través de la ardua reflexión interior del diálogo. Resta aclarar que, no obstante, la opinión es una instancia válida en el acceso al saber. Pero quien es persuadido, no es conciente de esto último, por lo que se detiene en la opinión y se conforma con ella. Detiene allí su búsqueda. En cambio, el que está en busca de la verdad, se autoreconoce a sí mismo y a esta opinión, y ve en ella un indicio inicial, pero aun insatisfactorio, de una búsqueda que debe continuar.

(3) Y en este mismo sentido creo que puede entenderse la recurrente metáfora del embarazo, la cual involucra cinco elementos: la mujer, sus dolores, la partera, el arte de la partera y el niño. A través de esta metáfora se puede advertir que la opinión en *Teet.* tiene un carácter ambivalente. La capacidad de emitir opiniones es valiosa, por eso la incapacidad para hacerlo es negativa, y Sócrates la identifica con la esterilidad (utiliza el adjetivo “κενός”, “vacío”). “¡Querido Teeteto –exclama Sócrates– no hay duda de que es porque estás experimentando los dolores de parto, pues no eres estéril, sino que estás encinto!”¹². Y no es para menos, ya que el verdadero motor de todo el diálogo es la notable facilidad de Teeteto para emitir opiniones reflexivas y acompañar la reflexión socrática. Sin embargo, a diferencia del parto físico, advierte Sócrates, el parto intelectual puede terminar con el alumbramiento de un vástago ficticio, que es nada menos que la opinión falsa. He aquí donde en la metáfora ingresa Sócrates y su arte, la mayéutica, la cual heredó de su madre. Sócrates le reconoce a su práctica dialógica el valor de ser capaz de discernir los verdaderos vástagos de los imaginarios.

[N]o corresponde a las mujeres parir a veces imágenes [εἰδωλα], y otras veces verdaderos <vástagos> [ἀλήθινα], una distinción que no es fácil de hacer. [...] Lo más importante de mi arte es que es capaz de poner a prueba [βασανίζειν], por cualquier medio, si la mente del joven [διάνοια] engendra una imagen y una falsedad [εἰδωλον καὶ ψεῦδος], o algo fecundo y verdadero

[γόνιμόν τε καὶ ἀληθές].¹³

Finalmente no hay que olvidar que Platón se sirve de esta metáfora para dar cuenta del carácter positivo con que este diálogo concluye. Es importante recalcarlo a fin de no creer que, por tratarse de un diálogo aporético, *Teet.* sería la narración de una frustración.

Teeteto –concluye Sócrates– si después de esto intentas quedar encinto de otras cosas, si logras hacerlo, estarás lleno de cosas mejores [βελτίονα] gracias al examen [ἐξέτασις] que hemos llevado a cabo ahora; si quedas estéril, serás menos pesado y más amable para los que se relacionan contigo, pues con sensatez [σωφρόνως] no creerás saber lo que no sabes.¹⁴

Y esta puntualización, aparentemente incidental, cobra un importante significado si se tiene en cuenta que no pasará mucho tiempo hasta que Teeteto deba poner en práctica nuevamente las habilidades dialécticas aprendidas, ya que al día siguiente participará activamente del diálogo con el Extranjero de Elea, narrado en *Sofista*¹⁵.

Teeteto invisible

A diferencia de los personajes de las tragedias (Edipo, Antígona, Fedra), los numerosos personajes que pululan por los diálogos platónicos en su mayoría no han conseguido trascender los diálogos donde nacieron. Salvo unos pocos tales como Diotima de Mantinea o Er el Panfilio, recordados acaso por sus poderosos mensajes, los personajes de los diálogos suelen pasar desapercibidos. Y Teeteto no es una excepción. No sólo no ha trascendido el diálogo homónimo, a menudo ni siquiera es considerado seriamente por la crítica especializada.

La estructura narrativa del *Teet.* es llamativamente explícita a propósito de la excelencia de Teeteto (καλοκάγαθία). Hay una preocupación muy clara por informarnos sobre ésta, una excelencia sostenida a través del tiempo, a lo largo de toda una vida. El diálogo puntualiza con claridad tres momentos de la vida de Teeteto –antes

de dialogar con Sócrates, durante el diálogo, y mucho tiempo después de él-. Y en todos estos momentos queda claramente de manifiesto su carácter virtuoso.

El personaje Teeteto –se nos narra– se distingue por su excelencia ya antes de dialogar con Sócrates. En realidad, ese es el motivo por el cual Sócrates admite dialogar con él. La estructura narrativa de *Teet.* comprende tres conversaciones. En orden de aparición, la primera es la de Euclides y Terpsión, la cual enmarca una segunda, que es la de Sócrates y Terpsión, la cual, a su vez, se abre a una tercera, que es la central, la que incluye a Teeteto. Hablando con Teodoro, Sócrates le manifiesta su interés por encontrar jóvenes preocupados por el saber [ἐπιμέλεια, φιλοσοφία] y que puedan llegar a ser ilustres [ἐπιεικής]. Y Teodoro no duda en hablarle de Teeteto que, aunque es físicamente feo, está asombrosamente dotado por la naturaleza [εὖ πεφυκῶς], tiene facilidad para aprender [εὐμαθής], y es dócil [πρᾶος], valiente [ἀνδρεῖος] y extraordinario [γεννικός] porque al mismo tiempo es de buena memoria y no es propenso a la ira, es valiente y no es propenso a la locura. En definitiva, reúne todas las virtudes y ningún defecto¹⁶.

Pero la excelencia de Teeteto también se muestra tanto durante el diálogo como mucho tiempo después de él. Sócrates mismo es quien se encarga de enfatizar la καλοκάγαθία de Teeteto en el ejercicio de la reflexión filosófica. “[E]res bello –le dice Sócrates– y no feo como decía Teodoro, pues el que argumenta bellamente es una persona meritoria [ὁ γὰρ καλῶς λέγων καλός τε καὶ ἀγαθός]”¹⁷. Y finalmente recordemos que el diálogo se inicia con Euclides que le cuenta a Terpsión que Teeteto (ya muchos años después de su diálogo con Sócrates) se encuentra vivo a duras penas, pero por un motivo que nuevamente pone de manifiesto su excelencia. Teeteto estuvo en combate y allí recibió heridas y contrajo disentería. Euclides afirma que Teeteto es “una persona muy meritoria [καλός τε καὶ ἀγαθός]; en verdad ahora estuve escuchando que algunos lo elogiaron mucho por su desempeño en la batalla [ἐγκωμιαζόντες αὐτὸν

περὶ τὴν μάχην]”¹⁸.

* * *

Creo que si se toma *Teet.* en su totalidad, es decir, sin reducirlo a sus conclusiones noéticas “duras”, sino incluyendo también su dimensión de artefacto literario, es posible observar que el tema central no sólo es noético sino también (y no en menor medida) ético en sentido amplio. Los elementos gnoseológicos, sin duda importantes, no se encuentran allí constituyendo un dominio autónomo (como se acentuará desde la Modernidad en adelante) sino incrustados en las disposiciones subjetivas o personales del individuo, entretejidos inseparablemente con ellas. En otras palabras, la intencionalidad del conocimiento –lo que hace que el conocimiento esté dotado de una direccionalidad extramental– no viene dada exclusivamente por ciertas características noéticas o lógicas absolutas, que puedan separarse del sujeto concreto que conoce. El conocimiento verdadero, aquel que está dirigido efectivamente hacia lo real, no consiste en un estado mental estático y aislado sino más bien en un proceso dinámico y progresivo (por eso, *Teet.* está narrativamente abierto tanto hacia atrás como hacia adelante). Y este proceso a menudo es enfocado no sólo como problema noético sino como la manifestación de un ἦθος caracterizado por la excelencia.

Referencias

- Boeri, M. (2006). Platón. *Teeteto*. Buenos Aires: Losada.
- Chappell, T. (2013). "Plato on Knowledge in the Theaetetus", E. N. Zalta, ed., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, en línea: plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/plato-theaetetus/.
- Cordero, N. L. (2014). *Cuando la realidad palpitaba. La concepción dinámica del ser en la filosofía griega*. Buenos Aires: Biblos.
- Foucault, M. (2000). *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Hadot, P. (1998). *¿Qué es la Filosofía Antigua?*. México: Fondo de Cultura Económica.

Lowe, E. J. (2000). *Filosofía de la mente*. Barcelona: Idea Books.

Notas

¹ Me limito a una presentación muy básica de las nociones de representación e intencionalidad, ya que el propósito de mi trabajo no se centra en ellos. No obstante, en Lowe (2000: 85 ss. y 146 ss.) se encontrarán presentaciones más extensas tanto de estas nociones como de los debates que suscitaron.

² Para un panorama de la crítica angloparlante reciente sobre *Teet.* puede consultarse el estudio de Timothy Chappell (2013).

³ Como se verá, las conclusiones de este trabajo resultarán muy coherentes con los conocidos análisis de Pierre Hadot (1998) y de Michel Foucault (2000), para quienes la Filosofía Antigua se define en gran medida por prescribir prácticas o ejercicios espirituales por medio de los cuales el individuo obtiene la verdad.

⁴ *Teet.* 161d y 178c. La traducción de los pasajes citados pertenece, básicamente, a Marcelo Boeri (2006), aunque adaptados por mí cuando me pareció pertinente.

⁵ *Teet.* 162a

⁶ *Teet.* 179b

⁷ *Teet.* 186b-c

⁸ *Teet.* 189e

⁹ *Teet.* 190a

¹⁰ *Teet.* 167e-168a

¹¹ *Teet.* 201c

¹² *Teet.* 148e

¹³ *Teet.* 150b-c

¹⁴ *Teet.* 210c

¹⁵ Como indica Néstor Cordero (2014: 145), a diferencia de lo que ocurre con otros diálogos, en el paso desde el final de *Teeteto* a *Sofista* hay indicaciones muy concretas sobre el orden de lectura de estos diálogos. *Teeteto* concluye con la promesa de un reencuentro de los interlocutores al día siguiente, que es el encuentro que se narra en *Sofista*.

¹⁶ *Teet.* 143d-144d

¹⁷ *Teet.* 185e

¹⁸ *Teet.* 142b

Obrar juntos en el ágora: Homero, Esquilo, Aristóteles

Luis Baliña

Universidad Católica Argentina

Si el mundo arcaico es también el de la ἀρχή, el trabajo intenta mostrar cómo el ἀγορεύειν homérico es retomado por Esquilo en un nuevo género literario y sistematizado por Aristóteles como una de las ἀρχαί de ese obrar juntos que es la democracia, respondiendo a las preguntas: ¿Quién tiene la palabra? ¿A quiénes y cómo se da la palabra? En este horizonte histórico sólo el ζῶον πολιτικόν es λόγον ἔχων. A la inversa, se intenta mostrar por qué el Cíclope no es ζῶον πολιτικόν.

Palabras clave: Ágora, democracia, palabra, Homero, Esquilo, Aristóteles

El Principio Asamblea

Nosotros, los herederos de Epimeteo, el que piensa *después* de haber hecho algo, no sólo hemos necesitado de Prometeo las artes y las ciencias, sino que –puesto que no dejábamos de matarnos– nos hizo falta que los dioses nos dieran la sabiduría de la política¹.

Parece que la sabiduría de los pueblos se expresa primero como saber vivir, luego como saber cantar; y a veces, más tarde, como saber filosófico.

La división tajante de los autores griegos en poetas y filósofos es absolutamente injustificada y ha tenido por efecto dejar sin tocar en las Historias de la Filosofía parcelas enteras del pensamiento griego².

Intentaremos mostrar aquí cómo el ἀγορεύειν homérico, que tiene como su contrapunto al Cíclope como ζῶον que no es πολιτικόν, es retomado por Esquilo y sistematizado por Aristóteles como una de las ἀρχαί de ese obrar juntos que es la democracia.

Bajaba ayer hacia el Pireo (República 327a)...Bajemos, nosotros también, con Sócrates, hacia el Pireo, para llegar al mar de la ἀρχή.

El punto de llegada de esta contribución es el gobierno democrático³. El punto de partida, la ἀρχή, es la noción de asamblea; en realidad, el verbo ἀγορεύω.

En Homero el cíclope es como un espejo que invierte los rasgos del hombre social.

El cíclope se puede tomar como una contrafigura de lo humano, como una caricatura, o como un icono de caracteres del revés, que nos hace pensar cómo serán esos caracteres puestos al derecho.

Los cíclopes τοῖσιν δ' οὐτ' ἀγοραὶ βουλευφόροι οὔτε θέμιστες,⁴ No tienen ágoras donde se reúnan para deliberar, ni leyes tampoco, sino que viven en las cumbres de los altos montes, dentro de excavadas cuevas; Polifemo, a quien nos muestra Homero, vive solo.

No tienen ágoras.

¿Qué se hace en un ágora? En el lenguaje de Homero, el verbo ἀγοράομαι indica que los hombres se reúnen, se encuentran allí para hablar y –agregan Liddell, Scott y Jones–, para debatir. Más cerca de la etimología, Pierre Chantraine señala que ἀγορά es el nombre de la acción del verbo ἀγείρω, reunir; ἀγορά en el griego micénico significaría “colección” y en el griego alfabético posterior “asamblea del pueblo” o el término técnico ἐκκλησία en griego ático, por contraposición a βουλή como asamblea de consejeros. De ἀγορά como acción pasa Chantraine al lugar donde sucede, y finalmente vuelve al discurso que acontece en ese lugar. La historia de esta palabra resume, diría

con Rodolfo Mondolfo, la de un pueblo. A 50 años de la publicación por de *El genio helénico* en Tucumán, quisiera rendirle el homenaje de señalar su vigencia.⁵

El relato de Homero es interpretado sociológicamente por Horkheimer y Adorno:

Es una sociedad tribal, de tipo ya patriarcal, basada en la opresión de los físicamente más débiles, pero aún no organizada sobre el criterio de la propiedad estable y de su jerarquía. Y es justamente la falta de vínculos entre los trogloditas lo que motiva la ausencia de leyes objetivas, y de ahí el reproche homérico de que se abandonan y viven en estado salvaje.⁶

Dice Homero que los cíclopes:

no plantan árboles con sus manos, ni labran los campos (οὐτε φυτεύουσιν
χερσὶν φυτὸν οὐτ' ἀρόωσιν)⁷.

El no tener que cultivar la tierra está en el mismo contexto del poema que el no cultivar el nosotros. La tierra se cultiva con el arado, la azada y otros instrumentos de labranza. El nosotros se cultiva con lo que se comparte, la palabra en primer lugar. En primer lugar, no en primer tiempo: antes de la palabra un niño comparte otras cosas que luego hacen posible la palabra. Tal vez quienes ya no somos niños también necesitando esas otras cosas, tiempo, climas, ambientes, encuentros, que hagan posible la palabra.

Decíamos que la primera navegación sirve para volver a un mundo arcaico. Como sostiene Emilio Komar –con Ernst Bloch– que la arjé nunca es arcaica, mirar lo arcaico humano nos ha servido muchas veces para ver la ἀρχή de lo humano. Esta ya es una segunda navegación. Si *La Odisea* es una ventana a la ἀρχή de lo humano, uno de los elementos que se dejan ver invirtiendo la imagen del Cíclope solitario es el ser humano social.

Como sociólogos, Horkheimer y Adorno intentan leer la poesía acerca del cíclope dentro de una prehistoria e historia de la evolución de la sociedad, a partir de una fase paradisiaca (el país de los lotófagos) pasando por la fase de barbarie del cíclope que no

cultiva, para llegar a una fase sedentaria de cultura agrícola⁸. Otro escapado del nazismo, Moses Finley, sigue estudiando esta sociedad, ahora desde un punto de vista histórico⁹.

En síntesis, ἀγορά designa el acto de reunirse, y luego el lugar de reunión. En ambos casos, el para qué es claro: para hablar.

El horizonte democrático en Esquilo

El horizonte histórico ha cambiado; es ahora el de la democracia. Ha cambiado también el género literario: leemos ahora una tragedia. Las *Suplicantes* encuentran en la voluntad del pueblo el derecho de asilo contra quien quiere hacerles violencia.

Suplicante (ἰκέτης)

Tanto Homero como Esquilo muestran otra faz de quien suplica; es la cara de quien hace signos. En *Suplicantes*, con una rama. Nuestra ramera sería, entonces, una suplicante. ἰκτήρ, señala Chantraine, es un adjetivo de Zeus y de la rama que portan. Bajando al indoeuropeo, el autor encuentra una raíz desde donde vuelve a subir al griego ἐν-εἶκαι, llevar, portar. ¿Qué portan las suplicantes? Literalmente, una rama con lana. Culturalmente, un signo y un símbolo. ¿A quiénes se dirige el signo de la súplica?

El de las suplicantes, su padre Dánao, y el del coro, se dirige a Pelasgo, a Zeus e, indirectamente, a la asamblea.

El rey Pelasgo se encuentra ante un dilema¹⁰: por un lado, las mujeres piden refugio para no ser violadas por los hijos de Egipto; por otro, sus súbditos corren peligro si las defienden.

La novedad, a mi juicio, está en que Pelasgo recurre a la asamblea del pueblo para

salir del dilema.

La resolución del δῆμος es comunicada por Dánao a sus hijas:

Por parte del pueblo se ha adoptado una propuesta por mayoría absoluta de votos (δήμου δέδοκται παντελῇ ψηφίσματα).¹¹

Stasis, riesgo de la asamblea

Como si tuviera entre manos una planta delicada, Esquilo intenta cultivar una costumbre, la de la asamblea del pueblo querida por Zeus, porque siente que el aire del tiempo amenaza secarla:

La democracia religiosa asumida por Esquilo, esa democracia querida y apoyada, desde su punto de vista, por los dioses, refrendada por la victoria sobre el persa y basada en la noción de reconciliación y equilibrio, comenzaba a verse resquebrajada por los nuevos aires de una democracia laica que nos conducirán a Efialtes y Pericles. Y es que Esquilo pertenece a la generación del 470...

Nuestra hipótesis es que Esquilo percibe la amenaza de una *stásis*; el coro -pese al texto corrupto- toma la voz de las suplicantes para pedir que ni la peste ni la *stasis* cubran de sangre el suelo de Argos¹². En *Los Persas*¹³ la palabra se puede traducir como guerra civil. Pero éste no es su único significado, piensa Moses Finley:

Ciertamente, el objetivo de una *stasis* era obtener un cambio en alguna ley o convenio, y un cambio significaba una pérdida de derechos, privilegios o riqueza por parte de algún grupo, facción o clase, para quienes la *stásis* era sediciosa de acuerdo con lo anterior. Pero, desde este punto de vista, toda política es sediciosa en cualquier sociedad que tenga algo de participación popular, de libertad para la maniobra política.¹⁴

Volviendo a *Los Persas* o a *La Orestía*¹⁵, las obras usan la noción de *stasis* como

discrepancia y *no stásis*¹⁶ como acuerdo, con lo cual volvemos al habla como ámbito común¹⁷ de acuerdos o desacuerdos.

Aquí, en el ágora, lo que hacemos es escuchar y hablar: *Una palabra griega apropiada se acuñó incluso a principios del siglo V a.C., isegoría, que significaba libertad de palabra, no tanto con nuestro tono negativo convencional de libertad frente a la censura, sino con el significado más importante de derecho a hablar donde más importaba, en la asamblea de todos los ciudadanos.*¹⁸

La perspectiva y prospectiva de Aristóteles

En el *Protágoras*, cuando Platón narra el origen de la polis plantea que la asociación humana, brota por un lado de la indigencia de recursos en que nos dejó la imprevisión de Epimeteo, al haberlos repartido todos entre los demás vivientes, y de la carencia del arte de la política, por otro lado.

En cambio, en la *Política* el origen de la comunidad –κοινωνία– es el bien. Bien que es mas futuro que presente, mas buscado que poseído, mas un punto de llegada que uno de partida. Como el ser, el bien es de muchas maneras, y llama la atención que la *Constitución de Atenas* sea un ejercicio de mirada histórica que va describiendo los muchos modos de realizar el bien al que todos tendemos.

Recuperamos el relato del origen mítico de un texto de Plutarco:

Que “Teseo fue el primero en inclinarse ante la multitud del pueblo”, como dice Aristóteles, y suprimió la monarquía, también Homero parece testimoniarlo cuando, en el catálogo que hizo de las naves, da el nombre de pueblo solamente a las atenienses.¹⁹

¿Por qué forman un pueblo? Porque son vivientes políticos: πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῶν.

¿Por qué son vivientes políticos?

Porque, a diferencia del Cíclope, son capaces de reunirse en un ágora para deliberar. Para el Estagirita, la razón es evidente: el hombre es el único viviente que tiene λόγος : λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζώων²⁰.

Logos –palabra que expresa lo ventajoso y lo perjudicial, lo justo y lo injusto- es sólo humana. Y lo es la percepción de lo bueno y lo malo, y es la comunidad de quienes tienen tales percepciones la que constituye una casa y una ciudad²¹.

Referencias

- Finley M., (1983). *Politics in the Ancient World*. Cambridge: Cambridge University Press.
 Horkheimer, M. – Adorno, T. W. (1971). *Dialéctica del Iluminismo*. Buenos Aires: Sur.
 Mondolfo, R. (1943). *El genio helénico*. Tucumán: UNT.
 Rodríguez Adrados, F. (1975). *La democracia ateniense*. Madrid: Alianza.
 Santa Cruz M. I. – Crespo M. I., (2005). Aristóteles. *Política*. Buenos Aires: Losada.

Notas

¹ Platón, *Protágoras* 321.d.3

Τὴν μὲν οὖν περὶ τὸν βίον σοφίαν ἄνθρωπος ταύτῃ ἔσχευεν, τὴν δὲ πολιτικὴν οὐκ εἶχεν· ἦν γὰρ παρὰ τῷ Δί.

² Rodríguez Adrados, F. (1975) *La democracia ateniense*, Madrid: Alianza

³ Cfr. *ibidem*, p. 23: Existe en Grecia toda una teoría del gobierno democrático, basada en la posibilidad del acuerdo entre los hombres en virtud de su naturaleza racional.

⁴ *Odisea*, IX: 112.

⁵ Mondolfo, R. (1943) *El genio helénico*, Tucumán: UNT. Pero la herencia prehelénica, más aún que por los mitos y los cultos y misterios, ha ejercido a través de Homero su acción principal para la formación de los griegos. Situado entre el ocaso de la época micénica y el comienzo del desarrollo histórico del mundo griego, Homero presenta en su epopeya el mundo de la civilización micénica parcialmente modificado por los contactos con las civilizaciones orientales y el nuevo impulso de las energías espirituales griegas. Y como Homero ha sido para todos los griegos posteriores lo que los libros sagrados han sido para otros pueblos –el teólogo, el educador, el plasmador espiritual-, así en las raíces de la formación intelectual y moral helénica debemos reconocer el aporte de otras civilizaciones anteriores, que han fecundado y estimulado el crecimiento de la griega.

-
- ⁶ Horkheimer, M. –Adorno, T.W. (1971) *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires, Sur.
- ⁷ *Odisea*, XIX: 108
- ⁸ Horkheimer, M. –Adorno, T.W. *ibidem*
- ⁹ Finley M., (1983) *Politics in the Ancient World*, Cambridge, Cambridge University Press; traducción castellana de Teresa Sempere, (1986) *El nacimiento de la política*, Barcelona, Crítica.
- ¹⁰ *Las Suplicantes*: 466 ss.
- ¹¹ *Las Suplicantes*:600 traducción modificada
- ¹² *Las Suplicantes*: 660-662
- ¹³ *Los Persas*: 715
- ¹⁴ Finley, M. *op. cit.*, p. 140
- ¹⁵ *Agamenón*: 1117, donde Stasis es el nombre propio de Discordia.
- ¹⁶ *Los Persas*: 731
- ¹⁷ *Coéforas*: 456
- ¹⁸ Finley, M. *op. cit.*, p. 182
- ¹⁹ Plutarco, *Teseo*, 25, en Aristóteles, *Constitución de Atenas*, Fragmento 4.
- ²⁰ *Política*, 1253 a 9-10
- ²¹ *Política*, 1253 a 15 ss. , traducción de M. I Santa Cruz y M.I. Crespo, (2005), Buenos Aires: Losada.

La actividad científica y la justificación práctica de los principios de las ciencias en Aristóteles: algunas pruebas en cosmología

Manuel Berrón

Universidad Nacional del Litoral - CONICET

Buscamos mostrar el modo en que la práctica científica de Aristóteles, en este caso en *Acerca del cielo* (DC) I 5, puede funcionar como un mecanismo de prueba de los principios de las ciencias, i. e., de las definiciones científicas. Por intermedio de la reconstrucción de una prueba presentada en DC I 5 y de su conexión con el soporte teórico introducido en DC I 1-2, mostraremos que las definiciones científicas utilizadas encuentran allí su validación. Nuestra hipótesis es que su uso concreto en la práctica demostrativa opera como un proceso de justificación de dichos principios.

Palabras clave: Aristóteles – principios – justificación – ciencia – praxis.

Introducción

La interpretación más tradicional del problema de la justificación de los principios del conocimiento en Aristóteles pone a éstos como conocidos por un tipo de captación intelectual “directa” que acontece por medio de la facultad del *noûs*.¹ De este modo, los principios serían autoevidentes y, por ello, verdaderos. En esta interpretación, ni la experiencia sensible ni la inducción ocupan alguna función relevante a la hora de la justificación de los principios así como la demostración científica, la *apódeixis*, sólo cumple una función asociada a la utilización de estos principios como los puntos de partida desde los que se construyen las demostraciones mencionadas. Con apoyo en textos reconocidos como *Metafísica* I 1-2, *Analíticos Posteriores* I 1-2, *Analíticos Posteriores* II 19 se construyó la imagen tradicional del fundacionismo aristotélico. En efecto, a partir de dichos textos se puede interpretar que según el estagirita existirían unos pocos

principios a partir de los cuales se inferirían lógicamente el resto de las proposiciones del conocimiento científico. Esta interpretación, estandarizada a lo largo de la historia y fortificada por su asociación con el modelo de estructura axiomática moderno, encuentra, sin embargo, dificultades para su integración con los desarrollos de la filosofía natural de los tratados de ciencia. Ciertamente, si nos remitimos a los tratados de ciencia aristotélicos, se hace realmente difícil encontrar este modelo aplicado a ellos y, por eso, se ha instaurado el tópico de discusión en el s. XX sobre la aparente contradicción entre teoría de la ciencia y práctica científica. No pretendemos aquí abordar dicho problema en toda su complejidad, pero sí en algunos aspectos importantes: nuestra propuesta de examen asume la existencia de principios de la ciencia en la práctica científica² pero bajo la consideración específica de que se trata de principios propios de las ciencias y no de los principios comunes o axiomas. Además, defenderemos que estos principios, las definiciones científicas, no se encuentran justificados por una intuición intelectual sino, mejor, por su uso efectivo en el quehacer demostrativo del científico. Por ello, examinaremos un pasaje -por cuestiones de espacio sólo uno- de *Acerca del cielo* para mostrar de qué manera la actividad del científico, donde se abordan los problemas propios de la disciplina, sirve como marco de justificación de los principios que están, de hecho, siendo utilizados. En efecto, para resolver de un modo diverso al tradicional el sentido en que debe entenderse la justificación de los principios, buscaremos mostrar que Aristóteles asume que ellos pueden ser considerados dotados de una convicción aceptable (*pístis*) en la medida en que sean capaces de resolver los problemas de la disciplina. De este modo, en tanto que astrónomo, Aristóteles utiliza sus propios principios para probar, por ejemplo en *Acerca del cielo* I 5, que el cielo es finito. Nuestra interpretación pretende destacar que el científico construye demostraciones que caracterizamos, siguiendo a Detel, como formas de hacer un análisis; además, estos sucesivos análisis, en la medida en que son exitosos,

se tornan una prueba de que los principios utilizados son genuinos principios científicos.

La estructura del trabajo es la siguiente: (1) presento una prueba de la finitud del universo en *DC I 5*. y la reconstruiré silogisticamente; (2) muestro la conexión, también silogística con las definiciones presentadas en *DC I 1-2*; Finalmente, (3) argumento a favor de la prueba o justificación de los principios a partir de su uso en contextos demostrativos.

(1) Una prueba: el universo es finito

En adelante, presentamos y reconstruimos una de las tantas pruebas que Aristóteles esgrime a favor de la finitud del universo. Asumimos que tal prueba puede ser reconstruida bajo el formato del silogismo (no discutimos aquí las razones³). Asumimos también que las definiciones introducidas en *DC I 1-2* actúan como presupuestos teóricos de dichas demostraciones.

El asunto discutido en *DC I 5-6* consiste en la aporía referida a si el universo es finito o infinito en el espacio. En estos dos capítulos podemos encontrar, en resumen, unas 16 pruebas: unas más extensas y otras bien sintéticas. La mayor parte de ellas son reducciones a lo imposible (ἀδύνατον), i. e., demostraciones indirectas. Tomo una de las más interesantes, no casualmente la primera. El pasaje dice así:

(i) Pues, si lo que se desplaza en círculos fuera infinito (ἄπειρον), serían infinitos los <radios> trazados desde el centro. Y si éstos fueran infinitos, el intervalo (τὸ διάστημα) también sería infinito. Llamo intervalo entre líneas a la magnitud en contacto entre líneas aparte de la que no es posible tomar ninguna otra. En efecto, éste será necesariamente infinito: pues los intervalos de radios limitados serán siempre limitados. Además, siempre es posible asumir a partir de lo dado algo mayor, así como llamamos al número infinito, que no tiene otro más grande, el mismo razonamiento <hacemos> acerca del intervalo; pues, si no es posible recorrer lo infinito, y si el cuerpo es infinito su intervalo será infinito, no se admitirá que se mueva en círculos: pero vemos el cielo girar en círculos.

(....) DC I 5 271b28-272a5. (mi trad.).

En primer lugar, debemos notar que Aristóteles introduce la definición de intervalo. Esto se explica porque para la construcción de esta demostración es preciso contar, además de aquellas definiciones presentadas en DC I 1-2, con un nuevo principio explicativo. La nueva definición (DN), la DN9, es: intervalo *es* la distancia entre líneas (radios) ($\tilde{N}:=K^4$) (271b30-2).

Consideremos, además, que se trata de una reducción a lo imposible y, en cuanto tal, el modo en que prueba es estableciendo una contradicción a partir de la asunción de la hipótesis contraria. En este caso, dado que lo que se quiere probar es que el universo es finito, se asume que el universo es infinito. Representamos tal afirmación como IaJ (infinito conviene a universo).

Reconstrucción⁵: si infinito (I) conviene a circular (Q), y circular (Q) conviene a radios (K), entonces infinito (I) conviene a radios (K) (**D1** IaQ, QaK $\Rightarrow$ IaK); y si infinito

(I) conviene a radios (K) y radios (K) conviene a intervalo ($\tilde{N}$), entonces infinito (I)

conviene a intervalo ($\tilde{N}$) (**D2** IaK, Ka $\tilde{N}$ $\Rightarrow$ Ia $\tilde{N}$); ahora bien, si no recorrible (S) conviene a

infinito (I) e infinito (I) conviene a intervalo ($\tilde{N}$), entonces no recorrible (S) conviene a

intervalo ($\tilde{N}$) (**D3** $SaI, Ia\tilde{N} \Rightarrow Sa\tilde{N}$). Por otra parte, puesto que circular (Q) conviene a radios (K) y radios (K) conviene a intervalo ($\tilde{N}$), entonces circular (Q) conviene a intervalos ($\tilde{N}$) (**D4** $QaK, Ka\tilde{N} \Rightarrow Qa\tilde{N}$). Y circular (Q) conviene a intervalo ($\tilde{N}$) es convertible en intervalo ($\tilde{N}$) conviene a circular (Q) ($Qa\tilde{N} = \tilde{N}aQ$) y con la conclusión de D3 no recorrible (S) conviene a intervalo ($\tilde{N}$) e intervalo ($\tilde{N}$) conviene a circular (Q), entonces no recorrible (S) conviene a circular (Q) (**D5** $Sa\tilde{N}, \tilde{N}aQ \Rightarrow SaQ$). Pero esta conclusión es la que contradice la afirmación empírica "vemos el cielo girar en círculos" puesto que "no recorrible" significa que no se mueve, intransitable mientras que circular se dice del cuerpo dotado de ese movimiento propio y éste es el cielo mismo. Así, la conclusión de D5, no recorrible (S) conviene a circular (Q) SaQ , se contradice con la afirmación recorrible ($\neg S$) conviene a circular (Q) $\neg SaQ$ y éste es el absurdo.

(2) La conexión de la prueba con las definiciones científicas

A continuación, presento un conjunto de definiciones introducidas en *DC I* 1-2 y que operan como marco o soporte teórico a las demostraciones desarrolladas a lo largo de *DC I*. Para el desarrollo posterior, asumo que estas definiciones son los auténticos principios de las ciencias que van a presentarse como tales en la medida en que

funcionan en un contexto demostrativo. He aquí las definiciones:

- (1) DN1⁶ la naturaleza *es* principio del movimiento (268b16), o la
- (2) DN2 la traslación *es* el movimiento con respecto al lugar (268b16), o
- (3) DN3 el movimiento circular *es* el movimiento en torno al centro (268b21), o
- (4) DN4 el movimiento rectilíneo *es* el movimiento ascendente o descendente (268b16-7), o
- (5) DN5 el movimiento ascendente *es* el que se aleja del centro (268b22), o
- (6) DN6 el movimiento descendente *es* el que se acerca al centro (268b23), o
- (7) DN7 grave *es* lo que tiende naturalmente a desplazarse hacia el centro (269b23), y
- (8) DN8 leve *es* lo que tiende naturalmente a alejarse del centro (269b24).

Podemos tomar estas definiciones e indagar acerca de su conexión con la demostración precedente. El interrogante que pretendemos responder es si es posible integrar las definiciones científicas con las demostraciones de los tratados científicos. Desde luego, uno de los problemas a salvar es que las DN tienen que poder adaptarse al formato silogístico. En nuestra interpretación, sostenemos que las DN funcionan como un soporte integral subyacente a todo *DC I* y, por ello, más o menos explícitamente, están presentes a lo largo de todo el capítulo I 5. Encontramos integradas las DN con la prueba reconstruida del siguiente modo: Una opción llana para ver cómo se introducen las definiciones en la demostración está en el uso explícito que hace Aristóteles de la definición de intervalo en la prueba misma. En efecto, al definir según DN9 al intervalo como la distancia entre las líneas (los radios en este caso) se está dando el fundamento para las siguientes premisas: en D2, para la premisa $Ka\tilde{N}$ y en D4 para la premisa $Ka\tilde{N}$. Por otra parte, en el marco general de la demostración nos encontramos con la dificultad de que se trata, como se dijo, de una reducción a lo imposible. Por ello, algunas premisas

son falsas (al menos son contrarias a la que se quiere defender y, por ello, a la que concuerda con las hipótesis o puntos de partida). En D1 tenemos la primera premisa – infinito (I) conviene a circular (Q), IaQ– como contradictoria a finito (limitado) (R) conviene a circular (Q) (RaQ). Esta premisa se puede deducir vía la DN3 del siguiente modo: puesto que finito (limitado) (R) conviene al movimiento en torno al centro (D) y que el movimiento en torno al centro (D) conviene a circular (Q), entonces finito (limitado) (R) conviene a circular (Q) (**D6** RaD, D $\Rightarrow$ Q $\Rightarrow$ RaQ). Existen otras formas de

conectar el resto de las DN con la demostración reconstruida así como con otras demostraciones también de DC I 5, nos limitamos a lo desarrollado para acotarnos al espacio establecido.

(3) La justificación práctica de los principios

En orden a abordar el problema de la justificación de los principios en Aristóteles, quisiera caracterizar primeramente algunos aspectos del asunto. El primero de ellos concierne a la cuestión del fundacionismo en Aristóteles. Siguiendo a J. Dancy (1993: 57-59.), entendemos por fundacionismo que, dentro del todo de creencias que constituyen una disciplina científica, existen dos tipos de proposiciones: básicas y no básicas (o derivadas). Las segundas se infieren lógicamente de las primeras y así encuentran su prueba; por otro lado, las proposiciones básicas no pueden ser inferidas de ninguna otra y así requieren otro tipo de justificación que sea no inferencial. En las distintas interpretaciones de Aristóteles, la opción “intuicionista” fue la insatisfactoria versión que se aceptó más generalmente para la justificación de los principios en Aristóteles. En cualquier caso, Aristóteles sería un fundacionista dado que sostiene que existen ciertas

proposiciones básicas cuya verdad y justificación no se encuentra en un tipo de razonamiento o inferencia lógica⁷. En *Analíticos Posteriores* I 3, Aristóteles exige la necesidad de principios para la demostración al plantear el hoy llamado trilema de la fundamentación. Pero parecería que el problema de la justificación de los principios no queda resuelto en un marco deductivo sino que se desplaza a otro contexto en donde los principios deben encontrar su prueba. Las interpretaciones aristotélicas más recientes, abordaron este problema desde la perspectiva del uso de la dialéctica como estrategia preferencial en la búsqueda y justificación de los principios. El caso es que a las demostraciones científicas, en su calidad de silogismos, se las aparta de la discusión porque, tal como se dijo, la justificación de los principios se asume por fuera del aparato deductivo⁸. Pero es lícito preguntarse si la necesidad de “otro” tipo de justificación para los principios libera a las demostraciones construidas de todo poder de prueba o justificación respecto de sí mismas. Dicho de otro modo: ¿es posible que las propias pruebas presentadas en los tratados de ciencia constituyan de por sí un tipo de justificación? ¿O acaso los principios sólo pueden ser “inyectores de justificación”⁹ si tienen su apoyo desde “afuera” del sistema deductivo”?

El desarrollo llevado a cabo en (1) y (2) pretende encontrar una respuesta satisfactoria al primer interrogante y negativa al segundo. En ambos casos, la estrategia persigue considerar que las definiciones utilizadas por Aristóteles en las diferentes pruebas desarrolladas en *DC* se vuelven principios genuinos de las ciencias en la medida en que pueden actuar silogísticamente como premisas de las demostraciones desarrolladas. El punto es que sólo estas definiciones pueden integrarse en las demostraciones y, de este modo, se legitiman. Las definiciones comunes que no pueden desenvolverse como principios dejan de ser definiciones para ser sólo conceptos erróneos. Aristóteles se ocupa también de refutar, en otro contexto, uno más dialéctico,

estas definiciones erróneas. Pero las que correctamente se integran en el conjunto de las demostraciones y, entonces, “pasan” este test, pueden ya ser consideradas como principios. En este caso, el todo argumentativo construido a lo largo del tratado, *DC I* y *II* especialmente, y en cuyos extremos pueden verse sumadas las definiciones actúa en su conjunto como una prueba de que tales definiciones son correctas. De este modo, los “inyectores de justificación” encuentran ellos mismos su justificación en la medida en que operan como premisas. Vemos así, finalmente, subvertido el orden en el que el se mueve el “poder justificatorio” de los principios puesto que, en efecto, si bien continúan funcionando como premisas indemostrables, no “inyectan” ninguna justificación por sí mismos. Contrariamente, hay una suerte de justificación del conjunto de premisas y conclusiones en la medida que el conjunto resuelve los problemas del científico.

Referencias

- Aristote. *Du ciel*. Paris: Les Belles Lettres. Texte établi et traduit par Paul Moraux. 1965.
- Aristoteles. *Über den Himmel*. Berlin: Akademie Verlag GmbH. 2009. Übersetzt und Erläutert von Alberto Jori.
- Berrón, M. (2012). “Axiomatización, demostración y análisis en *Acerca del Cielo*”, *Signos Filosóficos*, UAM, Unidad Iztapalapa (México). Vol XIV, N° 27 (enero-mayo de 2012), pp. 9-42.
- Barnes, J. (1969). “Aristotle’s theory of demonstration”, *Phronesis*, vol. 14, N° 2. pp. 123-152.
- Barnes, J. (1980). “Aristotle and the Methods of Ethics”, *Revue Internationale de Philosophie* 133-134. pp. 490-511.
- Barnes, J. (1995) (Ed.). *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Bolton, R. (1976). “Essentialism and Semantic Theory in Aristotle: *Posterior Analytics* II 7-10”, *The Philosophical Review* LXXXV (1976). pp. 514-544.
- Cassini, A. (1988). “El fundacionismo de la epistemología aristotélica”, *Crítica* (México), XX, N° 58. pp. 67-95.
- Charles, D. (2000): *Aristotle on Meaning and Essence*, New York.

- Detel, W. (1993). *Aristoteles Analytica Posteriora*. Berlin, Akademie Verlag.
- Detel, W. (1997). "Why all animals have a stomach: Demonstration and axiomatization in Aristotle's *Parts of Animals*", Kullmann, W. y Föllinger S. (eds.), *Aristotelische Biologie: Intentionen, Methoden, Ergebnisse*. Estútgart, Steiner. pp. 63-84.
- Detel, W. (2006). "Aristotle's Logic and Theory of Science", Gill, M. L. y Pellegrin, P. (eds.), *A companion to ancient philosophy*. Victoria, Blackwell Publishing Ltd. pp. 245-269.
- Gill, M. L. y P. Pellegrin (eds.) (2006). *A Companion to Ancien Philosophy*. Blackwell.
- Gotthelf, A. (1987). "First principles in Aristotle's *Parts of Animals*", Gotthelf, A. y Lennox, J. G. (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*. Cambridge, Cambridge University Press. pp. 167-198.
- Mansión, A. (1945). *Introduction à la Physique Aristotélicienne*. Louvain: Éditions de l'Institut Supérieur du Philosophie.
- Mié, F. G. (2013): "Demostración y silogismo en los *Analíticos segundos*. Reconstrucción y discusión", en *Diánoia*, volumen LVIII, número 70 (mayo de 2013): pp. 35-58.
- Owen, G. E. L. (1980). "Tithenai ta phainómena", A. Mansion (ed.), *Aristotele et les problèmes du méthode*. Louvain-La-Neuve. Editions de L'Institut Supérieur de Philosophie. pp. 83-103.
- Wieland, W. (1962). *Die aristotelische Physik*. Göttingen.
- Dancy, J. (1993). *Introducción a la Epistemología Contemporánea*. Madrid: Tecnos.

Notas

¹ Cf. una interpretación clásica como la de D. Ross, quien dice: "The knowledge of the principle is not produced by reasoning but achieved by direct insight" (Ross, 1949: 49).

² Y no como ha sido defendido por quienes consideran que dichos textos están destinados a buscar principios antes que a utilizarlos; tal es, por ejemplo, la interpretación que brega a favor del uso exclusivo de la dialéctica en los tratados de ciencia propugnada por, entre otros, Mansión (1945), Owen (1980), Wieland (1962) y Barnes (1980).

³ Argumentos a favor de su uso en Berrón (2012).

⁴ Utilizo letras mayúsculas a modo de variables (tal como hace el mismo Aristóteles en los *Analíticos*), "∴" para una relación de definición y "a" para la predicación universal.

⁵ La inspiración para esta reconstrucción está tomada de la propuesta desarrollada por Detel (1997). Los aspectos formales elementales con los cuales se reconstruyen las demostraciones pueden consultarse en Detel (2006).

⁶ DN para caracterizar a las **Definiciones Nominales**. En cierto sentido, estas DN recogen tanto opiniones comunes como opiniones calificadas. La DN2 bien puede ser sostenida por cualquier individuo, mientras que las DN7 y 8 suponen una perspectiva teórica particular. Tras este nombre, "definición nominal", existe una enorme controversia: no queremos profundizar en la misma en este trabajo. Puede consultarse dos obras relevantes y contrapuestas: Charles (2000) y Bolton (1976).

⁷ Una presentación clara y desarrollada de la posición fundacionista de Aristóteles puede encontrarse en Cassini, quien sostiene: "El carácter fundacionista de la epistemología aristotélica está dado exclusivamente por su postulación de principios propios como premisas no deducibles en el ámbito de cada ciencia particular (cf. Cassini, 1988:78 ss).

⁸ Una opción sugerente se encuentra en Mié (2013) quien propone en su examen la importancia de la construcción de las demostraciones en relación con la prueba de los principios.

⁹ Tomo el giro de Cassini (1988).

Cuando el placer derrota a la razón.

Acerca de la acción incontinente en las *Leyes* de Platón

Esteban Bieda

Universidad de Buenos Aires - CONICET

El tópico de la incontinencia (*akrasía*) es habitual a lo largo de la obra platónica: de herencia socrática, el tema de la imposibilidad de incurrir en un acto que, determinado no por el estado epistémico del agente, sino por sus deseos o apetitos irracionales, recorre prácticamente la totalidad de los diálogos. En el presente trabajo proponemos mostrar un contexto en el que, no obstante, la *akrasía* parece ser contemplada como posibilidad límite. Según veremos, en el diálogo *Leyes* ocurre cierta complejización de la antropología subyacente a la propuesta política platónica de madurez que trae como consecuencia la aceptación implícita de una acción surgida no de la racionalidad, sino de los aspectos irracionales del alma. Si nuestro argumento es correcto, esto tendría como consecuencia: (i) que no es Aristóteles quien, en contra de la ortodoxia socrática, admite y explica la acción incontinente, sino que Platón, antes que él, también lo hace hacia el final de su vida; (ii) que la concepción platónica del hombre y de su alma es, como habitualmente se dice, dinámica a lo largo de su obra y debe ser pensada, fundamentalmente, en el contexto de cada diálogo particular.

Palabras clave: Platón; incontinencia; *Leyes*.

I

Demos por sentados los lineamientos básicos del rechazo socrático de la acción incontinente¹, esto es: demos por sentada una interpretación más o menos general del así llamado “Intelectualismo socrático” (IS). Según esta teoría de la acción, ningún hombre es capaz de elegir en contra de la alternativa que cree o sabe mejor (al menos para sí mismo) en una situación práctica determinada y éticamente relevante. Este modelo ortodoxo del IS supone, a su vez, un hombre cuya alma es estrictamente racional y en el cual todo aquello vinculado con aspectos irracionales suele ser relegado al

cuerpo². Ahora bien, en los diálogos de madurez este esquema se complejiza notablemente debido a la novedad conceptual que introduce el alma tripartita y, con ella, la interiorización de factores irracionales como apetitos (*epithymíai*) e impulso pasional (*thymós*) a la esfera psíquica. Si la sede de toma de decisiones es la *psykhé*, desde diálogos como *República* nos encontramos con un principio de las acciones en el cual conviven la capacidad razonadora-calculadora y el desenfreno apetitivo³.

Sin embargo, si bien esta novedad podría permitir la ocurrencia de una acción incontinente toda vez que en dicha alma no gobierne la razón sino los deseos irracionales, esto, a nuestro entender, no ocurre en este conjunto de diálogos. Si bien la mayor parte de los especialistas suele ver en el ejemplo paradigmático de Leoncio en *República* 493e-440a un caso de incontinencia⁴, nuestra interpretación difiere sensiblemente de esta tradición. No extenderemos aquí en las razones por las cuales, a nuestro entender, el ejemplo de Leoncio no constituye una acción incontinente, sino un caso de ignorancia; digamos tan sólo lo siguiente: Leoncio no sucumbe al apetito de mirar los cadáveres *en contra de una racionalidad* que le indica que mirarlos es malo, sino en contra de su impulsividad (*tò thymoeidés*) que lo conmina a conservar su *status* social y a no sucumbir a la vergüenza que significa mostrarse en público como un morbosos⁵. La confianza en la redención epistémica del hombre a través de la educación, confianza típica de los períodos de juventud y madurez, vuelve problemática la aceptación de una acción capaz de sustraerse al poder del conocimiento.

II

En *Leyes*, en cambio, el contexto antropológico ha cambiado y, con él, la propuesta política⁶. En el libro IX, dedicado fundamentalmente a codificar las leyes contra quienes cometen delitos de distinta índole, encontramos una amplia reflexión preliminar a propósito de lo que debe ser considerado justo e injusto y, en ese contexto, qué

responsabilidad le cabe al agente que perpetra un crimen. Si en *República* se menciona la posibilidad de que el filósofo, una vez que ha salido de la caverna, reingrese para liberar a sus compañeros de esclavitud y, así, poder dar forma a una ciudad justa en la que cada uno se dedica a lo suyo⁷, en *Leyes* la perspectiva es otra: “dado que, a diferencia de los antiguos legisladores, que legislaban para los héroes, hijos de dioses [...], nosotros legislamos siendo hombres y para simientes (*spérmasin*) de hombres, no se nos puede culpar que temamos que nos nazca, entre los ciudadanos, uno inflexible (*kerasbólos*)” (853c-d). El Extranjero advierte que los hombres para los cuales legislará son reales, de carne y hueso, por lo que establece una precaución preliminar: “la completa debilidad de la naturaleza humana” (854a)⁸. Si bien la ley se formula para intentar ablandar a estos hombres, aquella debilidad da lugar a crímenes difíciles de curar e, inclusive, a crímenes incurables (*aníata*, 854a3). Lo más importante aquí es que este “incurable” (*aníatos*) no es un rústico o alguien carente de educación que, una vez llegado a la vida adulta, es imposible de reencauzar; más bien se trata de alguien en quien la educación no ha tenido el efecto esperado: “consíderelo el juez como un incurable, al concluir que, aun teniendo educación e instrucción (*paideías kai trophês*) desde niño, no se apartó de los mayores males. La pena para él es la muerte” (854e-855a). Como se ve, en este contexto la redención epistémica típica de *República* parece haber sido abandonada: sólo queda matarlo para que sirva de modelo (*parádeigma*) a otros que, como él, puedan desviarse tan extremadamente del camino correcto⁹.

Sentadas estas bases, el Extranjero realiza un abordaje analítico de las condiciones en que se realizan las acciones injustas para, así, precisar y fundamentar las penas correspondientes¹⁰.

III

Como si hubiese sido un lector atento del *Protágoras* platónico, el Extranjero

comienza su análisis de la génesis de la acción humana citando una posición como la del Sócrates de dicho diálogo: si, como suele decirse, “todos los malos son malos, en relación con toda cosa, involuntariamente (*ákontes*)” (860d), qué sentido tendrá legislar? Tal como ocurre en el universo moral socrático, no habría hombres *stricto sensu* malvados, sino, a lo sumo, ignorantes. Para que haya pena tiene que haber responsabilidad, para que haya responsabilidad tiene que haber intención, para que haya intención tiene que haber maldad. El abordaje de corte ‘empírico’ que realiza el Extranjero lo obliga a aceptar la tradicional distinción entre delitos voluntarios e involuntarios (*adikémata hekoúsia* y *akoúsia*, respectivamente) pero explicándola de un modo distinto¹¹.

La línea socrática permanece en lo siguiente: “yo no estoy diciendo que si alguien daña (*pemaínei*) a alguien en algo no queriendo, sino involuntariamente (*mē boulómenos, all’ ákon*), comete injusticia involuntariamente, y no legislaré así: legislando que esto es algo así como una ‘injusticia involuntaria’ (*akoúsion adikēma*), sino que estableceré que en modo alguno tal clase de daño constituye una injusticia” (861e-862a). Mediante una distinción similar a la que más adelante hará Aristóteles¹², el Extranjero llega a la conclusión de que el carácter justo o injusto de este tipo de acciones no reside en la acción en cuestión, sino en el *êthos* y *trópos* del agente que la lleva a cabo, esto es: el carácter moral de un asesinato, por ejemplo, no radica en el hecho de que asesinar es *per se* una acción injusta, sino en el carácter del homicida al momento de llevar a cabo la acción. Es por todo esto que la discusión se transforma, a continuación, en un análisis del alma humana (*perì psychês*, 863b1), dado que la injusticia se ha revelado como una “enfermedad en el alma” (*en psychêi nósos*, 862c8).

IV

El análisis del alma parte de la base de que en su naturaleza existen, ya sea como

parte, ya como afección (*eíte ti páthos eíte ti méros*, 863b3), el *thymós*, la *hedoné* –que de inmediato será denominada “*epithymía*”– y un tercer elemento intelectual. El primero es definido como una “posesión beligerante y combativa”, mientras que de la segunda se dice que “imperando (*dynasteúousan*) con una fuerza contraria al *thymós*, hace todo lo que su querer deseara mediante la persuasión y el engaño violento” (863b). En este marco, la posibilidad de la incontinencia es explicitada de inmediato cuando Clinias acepta el hecho de que, en lo que a *hedoné* y *thymós* respecta, algunos de nosotros son más fuertes que ellos, mientras que otros son más débiles (*hétton*), sobre la base de que ambas fuerzas irracionales suelen empujar, al mismo tiempo, en una dirección contraria a la voluntad del agente, dirección que, según se ve, puede prevalecer por sobre su *boulésis*.

Hecha esta partición interna, es posible definir la injusticia como sigue: “la tiranía en el alma del *thymós*, el miedo, el placer, el dolor, la envidia y los apetitos, tanto si provocan un daño como si no” (863e-864a). Nótese que: (i) la injusticia no consiste en el *acto* que daña a un tercero, sino con la disposición interna del alma del agente que perpetra el acto; y (ii) las fuerzas irracionales el alma, equiparadas en la enumeración recién citada, pueden ejercer la tiranía (*tyrannís*) en el alma, imponiendo su curso de acción sin más¹³. La justicia, por el contrario, será la opinión de lo mejor, toda vez que dicha opinión, gobernando en el alma, ordene al hombre.

V

Sentadas estas bases conceptuales, el Extranjero avanza con una taxonomía de los crímenes sobre cuya base se establecerá la legislación de Magnesia. Luego de explyarse sobre asesinatos involuntarios y violentos (*v.g.* los que se cometen en certámenes deportivos o en el caso del médico al que, aun habiendo realizado bien su labor, se le muere un paciente) y sobre asesinatos producto del *thymós*, en 869e se avanza sobre lo

siguiente: “a continuación debemos hablar acerca de las cosas que ocurren de manera voluntaria, son por completo injustas y ocurren con premeditación debido a la derrota que se sufre en manos de placeres, apetitos y envidias”¹⁴. Como se ve, estamos prácticamente ante una explicitación de la acción incontinente. En principio, se cumplen las dos condiciones centrales de la *akrasía*: hay conocimiento de lo que se hace (*ex epiboulês*) y no se está haciendo lo que realmente se querría hacer, sino que se está sucumbiendo al mandato irracional de placeres y apetitos (*di’ héttas hedonôn te kai epithymiôn*). Se trata, pues, de un alma en la cual el apetito gobierna (*kratoûsa*) volviéndola, así, salvaje o enardecida (*exegrioméne*), cosa que habitualmente ocurre en quienes tienen anhelos desmedidos de riquezas infinita. La convicencia de la voluntariedad, el conocimiento y el mal dan lugar a un tipo de *prâxis* imposible en un contexto netamente intelectualista como el de *Protágoras* o *República*, donde el conocimiento se identificaba no sólo con lo (que el agente tiene por) bueno, sino también con el gobierno indefectible e irrenunciable en el alma.

En un contexto como el de *Leyes*, más apegado a las condiciones antropológicas fácticas que al mejoramiento de dichas condiciones (como es el caso de *República*), esto es: en un contexto donde la incurabilidad es una posibilidad concreta e incluso habitual, acciones como las descritas deben formar parte del repertorio de reflexiones a propósito de la legislación¹⁵.

Referencias

- Bernadete, S. (2000), *Plato’s Laws. The discovery of being*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Bieda, E. (2011), “Creer o saber, esa *no* es la cuestión. Opinión y conocimiento en el *Protágoras* de Platón”, en *Circe de clásicos y modernos* vol. XV, Santa Rosa: Miño y Dávila, pp. 27-40.

- Bieda, E. (2012), "¿Es Leoncio un incontinente? Ira y apetito en la *República* de Platón", en *Diánoia. Revista de Filosofía* vol. LVIII, nº 69, Fondo de Cultura Económica, México D.F., pp. 127-150.
- Bobonich, C. -ed.- (2010), *Plato's Laws. A critical guide*, CUP.
- Brickhouse, T.C. & Smith, N.D. (2010), *Socratic Moral Psychology*, CUP.
- Cooper, J.M. (1984), "Plato's theory of human motivation", en *History of philosophy quarterly* I, 1, pp. 3-21.
- Davidson, D. (2001), "How is weakness of the will possible?", en Davidson, D. (2001), *Essays on actions and events*, OUP.
- Hall, R.W. (1963), "Psykhé as differentiated unity in the philosophy of Plato", en *Phronesis* VIII, 1, pp. 63-82.
- Irwin, T. (1979), *Plato. Gorgias*, OUP.
- Irwin, T. (1995 [2000]), *La ética de Platón*, México: UNAM (trad. castellana de *Plato's Ethics*, OUP, 1995).
- Klosko, G. (1988), "The 'rule' of reason in Plato's psychology", en *History of philosophy quarterly* V, 4, pp. 341-356.
- Lesses, G. (1987), "Weakness, reason and the divided soul in Plato's Republic", en *History of philosophy quarterly* IV, 2, pp. 147-161.
- O'Brien, M. (1957), "Plato and the good conscience: Laws 863e5-864b7", en *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* LXXXVIII, pp. 81-87.
- Penner, T. (1992), "Socrates and the early dialogues", en Kraut, R. -ed.- (1992).
- Robinson, T.M. (1995), *Plato's psychology*, Toronto: University of Toronto Press, (2nd. ed.).
- Santas, G. (2010), *Understanding Plato's Republic*, Oxford: Blackwell.
- Saunders, T.J. (1968), "The socratic paradoxes in Plato's Laws. A commentary on 859c-864b", en *Hermes* XCVI, pp. 421-434.
- Saunders, T.J. (1962), "The structure of soul and state in Plato's Laws", en *Eranos* LX, pp. 37-55.
- Shuchman, P. (1963), "Comments on the criminal code of Plato's Laws", en *Journal of the History of Ideas* XXIV, 1, pp. 25-40.
- Taylor, C.C.W. (1991), *Notes on Plato's Protagoras*, Oxford: Clarendon Press (edición revisada del original de 1976).

Notas

¹ Rechazo “socrático” que también comparte Platón en la mayor parte de su obra.

² A excepción, claro, del *Gorgias* (cf. 493a-494a). Para la versión más clásica del IS, cf. *Protágoras* 352b-c y 358b-c y nuestra interpretación integral en Bieda (2011).

³ Cf. especialmente el libro IV de *República*.

⁴ A modo de ejemplo: Irwin (1979 y 1995 [2000]), Reeve (2004), Cooper (1984), Brickhouse & Smith (2010), Penner (1992), Taylor (1991), Kahn (1987), Davidson (2001), Lesses (1987), Klosko (1988) y Santas (2010).

⁵ Para la justificación de esta interpretación, remitimos a Bieda (2012). Más allá de los detalles que esta interpretación supone, si Platón estuviese aquí admitiendo la posibilidad de una acción incontinente, ¿quedaría saldado el asunto tan sólo con ese párrafo de escasas ocho líneas (439e5-440a4)? Luego de sucesivos esfuerzos por mostrar que la incontinencia es imposible en diálogos que van desde la *Apología de Sócrates* hasta el *Gorgias*, pasando por el *Protágoras* y el *Menón*, ¿aquí se la admitiría de un modo tan ‘natural’, sin siquiera problematizarlo o al menos destacarlo? Aun cuando pudiese ser un argumento menor, no dejaría de llamar la atención el hecho de que Platón hubiese dedicado tan sólo ocho líneas a modificar drásticamente su respuesta a un problema tan largamente debatido en otros contextos. resulta como mínimo sospechoso que Platón dedique tan sólo.

⁶ Para la ausencia de un alma tripartita en *Leyes*, cf. Robinson (1995) y Bobonich (2010); en contra, cf. Saunders, (1962); Hall, (1963); Bernadete, (2000).

⁷ Cf. 516c ss.; especialmente 518c: “en el alma de cada uno hay el poder de aprender y el órgano para ello”.

⁸ *sympasan tēn tēs anthropīnes phýseos asthéneian* <sc. *eulaboúmenos*>. Para el hombre ‘real’ como objeto de estudio, cf. el ejemplo del médico empírico y el médico teórico en 857c-d.

⁹ Cf. también 862e.

¹⁰ El objetivo en *Leyes* IX es, como mostraron O’Brien (1957) y Shuchman (1963), combinar el IS con la “necesidad práctica” de distinguir entre crímenes voluntarios e involuntarios: si bien todos los malvados lo son involuntariamente, es posible distinguir dos tipos de acción injusta –tema que ha trabajado en detalle Saunders (1968).

¹¹ Cf. “*tēn diaphoràn állein*”, en 861c3.

¹² Cf. *EN* V, 8, donde se afirma que algo injusto se transforma en una injusticia “si se le añade lo voluntario (*tò hekousion*)”. La injusticia no se hace ‘sin querer’; en ese caso estaríamos más bien ante un error (*hamártema*). Una acción involuntaria sólo puede ser justa o injusta accidentalmente (*katà symbebekós*), Cf. 1135a17

¹³ Recordemos, en este sentido, que en el alma del tirano en *Rep.* IX también ocurría esta tiranía de los apetitos, lo cual, sin embargo, hacía del tirano un hombre lindante con la locura: cf. “*manía*”, 573a8, b4; y “*mainómenos hyp’ epithymiōn*”, 578a11.

¹⁴ El texto griego reza: τὰ δὲ περὶ τὰ ἐκούσια καὶ κατ’ ἀδικίαν πᾶσαν γιγνόμενα τούτων πέρι καὶ πρὸς δι’ ἧτας ἡδονῶν τε καὶ ἐπιθυμιῶν καὶ φθόνων.

¹⁵ Recordemos que esta discrepancia con los ‘hechos’ es una de las críticas principales de Aristóteles al intelectualismo socrático: cf. *EN* VII, 1145b27-28 (“*amphibeteî toîs phainómenois enargôs*”).

Sobre algunas transformaciones del concepto de salud en la filosofía antigua: desde el *Corpus Hippocraticum* hasta el estoicismo antiguo

Rodrigo Sebastián Braicovich

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas / Universidad Nacional de Rosario

Tomando como punto de partida algunos tratados del *Corpus Hippocraticum* (particularmente *De aere aquis et locis* y *De morbo sacro*), propondré un recorrido por algunos momentos en la historia de la filosofía antigua que operan transformaciones decisivas en el concepto de *salud* (*hygieia*). Sobre el antecedente de fragmentos aislados de Alcmeón y Diógenes de Apolonia, me detendré brevemente en algunos pasajes de los diálogos platónicos (*Gorgias*, *Republica*, *Sophista*, *Theaetetus*, *Leges*, *Timaeus*) y de la obra de Aristóteles (particularmente *Ethica nicomachea*). El objetivo central consistirá en analizar el uso específico que el estoicismo antiguo realiza del concepto de “salud del alma”, a fin de analizar el impacto que la matriz fisicalista del sistema estoico produce sobre dicho concepto y, consecuentemente, sobre la relación entre filosofía y medicina.

Palabras clave: medicina; salud; cuerpo; estoicismo antiguo; analogía médica.

I

El objetivo del trabajo consiste en presentar en forma esquemática y tentativa algunas problemáticas vinculadas con el concepto de *salud* desarrollado en la antigüedad por el estoicismo y con las proyecciones que dicho desarrollo posee en relación con la problemática de la relación entre filosofía y medicina. A fin de delinear un contexto mínimo que nos permita abordar ambas problemáticas en forma satisfactoria, cabe tomar en consideración tres momentos claves en la historia del concepto de salud en el pensamiento clásico: el primero de estos momentos lo encontramos en el *Corpus Hippocraticum*. Como es sabido ya desde la antigüedad, el CH está constituido por una multiplicidad de tratados cuya datación no es en absoluto

homogénea y cuyos contenidos revelan idéntica falta de homogeneidad. A pesar de ello, algunos de los tratados que lo componen sientan lo que habría de devenir, durante los siglos siguientes, las bases de la ortodoxia hipocrática, lo cual equivale a decir, en términos generales, las bases de la medicina clásica como tal. En el contexto de este trabajo, me interesa llamar la atención únicamente sobre los siguientes dos elementos: en primer lugar, el hecho de que un buen número de los tratados que componen el CH (particularmente *De aëre aquis et locis*, *De diaeta* y *De morbo sacro*) evidencian una concepción estricta y sólidamente materialista de la vida anímica: *nada* de lo que forma parte de la vida psíquica escapa a las explicaciones causales propuestas por cada uno de los autores de tales tratados, y los elementos conceptuales que se hallan en juego en los mismos alcanzan para dar cuenta no sólo de los estados normales sino también de los estados patológicos del alma humana. La teoría específica que suele vehiculizar estas explicaciones (con las variantes esperables) representa el segundo elemento que me interesa destacar, a saber: la teoría de los humores (flema, bilis, bilis negra y sangre). El *locus classicus* de esta teoría se encuentra en *De natura hominis*¹:

El cuerpo del hombre posee dentro suyo sangre, flema, bilis amarilla y bilis negra; estos conforman la naturaleza del cuerpo, y a través de ellos el hombre siente dolor y placer. Disfruta la más perfecta salud cuando cada uno de estos elementos se encuentra correctamente proporcionado (*metriōs*) en relación con los otros en cuanto a la mezcla (*chrēsios*), su poder y magnitud, y cuando se encuentran perfectamente combinados (*meligmena*). Se experimenta dolor cuando se produce un exceso o defecto de uno de estos elementos, o cuando se encuentra aislado y separado de los demás (*chōristhēi*). (*De natura hominis* 4.1-5)

La innovación aportada aquí es, no obstante, parcial, dado que existe un pasaje célebre de Alcmeón que ya adelantaba ideas similares y que suele ser traído a consideración en toda ocasión en la que se aborda la problemática del concepto clásico de salud²:

“El mantenimiento de la salud se debe al equilibrio de las fuerzas (*isonomiin tēn dynameōn*): húmedo, seco, frío, caliente, amargo, dulce, etc.; [...] en

cambio, el predominio de una sola de cada (pareja de fuerzas contrarias) es destructivo (*monarchiîn nosou poiêtiken*). Y la enfermedad sobreviene a causa del exceso (*hyperbolēi*) de calor o frío, así como, en cuanto a la ocasión, de la abundancia o carencia de alimento; y en cuanto a la ubicación, en la sangre, en la médula o en el cerebro. [...] La salud, por el contrario, es una mezcla bien proporcionada de las cualidades (*tēn symmetron tōn poiōn krasin*).” (Aecio 5.30.1 [DK 24B4])

Los elementos centrales a tener en cuenta en este pasaje de Alcmeón son dos: la idea de la salud como equilibrio de fuerzas o elementos y de enfermedad como exceso de una parte respecto de las otras; segundo: el recurso a una terminología tomada del discurso político. Junto con la teoría de los humores, ausente como tal en Alcmeón, los dos elementos señalados se conservarán a lo largo de toda la historia de la medicina grecorromana y serán recurrentes a lo largo no sólo del *CH* sino también, *mutatis mutandis*, de la obra de Platón³.

El segundo momento decisivo en el desarrollo histórico de la problemática en cuestión lo encontramos, precisamente, en el tratamiento platónico del concepto de “salud del alma” y las múltiples vinculaciones que establece a lo largo de su obra entre salud del cuerpo y salud del alma y entre filosofía y medicina⁴. Si bien los momentos relevantes son numerosos⁵ dos lugares se destacan claramente: *Gorgias* 478a-b, 504a-505b, y *Republica* III 405c-408b y 439c-444a. Los elementos decisivos que aportan en forma explícita estas últimas dos series de pasajes consisten en la demarcación clara entre la salud del alma y la salud del cuerpo (ya no se habla, como en buena parte de los tratados del *Corpus hippocraticum* de “la salud” sin más, sino de la salud *del* alma o *del* cuerpo), y en la relativa independencia que se establece entre ambas: podemos encontrar un alma sana aún en un cuerpo vigoroso y, a la inversa, un cuerpo sano no garantiza en absoluto un alma sana o virtuosa.

El tercer y último momento que me interesa apuntar antes de abordar brevemente la problemática del estoicismo está representado por la perspectiva desarrollada por

Aristóteles en cuanto a las vinculaciones entre filosofía y medicina, una problemática que ha sido objeto de numerosos análisis desde los trabajos publicados, a mediados del siglo pasado, por Jaeger (1957) y Lloyd (1968) y que insta la discusión epistemológica acerca de la especificidad disciplinar de la filosofía en relación con la medicina.

Estos tres momentos, entonces, (*i.* las explicaciones materialistas de la vida psíquica que encontramos en el *CH*, *ii.* el intento platónico de distinguir en forma tajante la salud del cuerpo y la salud del alma, y *iii.* el abordaje aristotélico de la relación entre filosofía y medicina desde una perspectiva epistemológica) representan los tres elementos centrales que debemos tomar en cuenta al abordar la problemática de la salud del cuerpo en la filosofía estoica.

II

A pesar de que no se ha conservado ni parcial ni en forma completa ninguno de los tratados estoicos en los que aparentemente se habrían abordado problemáticas específicas de fisiología, los fragmentos que se han conservado del estoicismo antiguo y romano ofrecen indicaciones que parecerían suficientes para reconstruir en forma mínimamente satisfactoria las particularidades de la psicología estoica y de la psicología estoica de la acción. Cabe mencionar algunos puntos centrales a modo de ejemplo: Hierócles señala que durante la gestación del ser humano, el *pneuma* pasa (*metabalein*) de *physis* a *psychē* por un proceso de endurecimiento (*stomōo*) (LS 53B); Diógenes Laercio describe la *aisthēsis* como *pneuma* que se extiende o se proyecta (*diēkō*)⁶ desde el *hegemonikon* hasta los sentidos (DL 7.52); en Calcidio (LS 53G) y Aecio (LS 53H) encontramos los célebres intentos de graficar este proceso mediante las metáforas del monarca y de los tentáculos del pulpo; Estobeo, por su parte, preserva la definición estoica de *epistēmē* como “una disposición (*hexis*) en relación con la recepción de impresiones (*phantasia*) inmodificable por la razón y que consiste en tensión (*tonos*) y

poder (*dynamis*)” (LS 41H). Cuando llegamos a la problemática de las pasiones, por último, encontramos dos elementos interesantes: en primer lugar, según la controversial definición de Crisipo, las pasiones representan movimientos del alma (*kinēsin psychē; animorum motum* para Cicerón⁷) que, en virtud de su carácter excesivo, han traspasado, por así decirlo, la frontera de la racionalidad. En segundo lugar, y en este mismo contexto, Andrónico nos ofrece una célebre lista de definiciones de pasiones específicas: *lypē* es una contracción irracional (*alogos systolē*) [o una opinión fresca de que...(doxa *prosphtatos*)], *phobos* es un *alogos ekkklisis* o una *phygē* de un peligro inesperado; el placer es una dilatación irracional (*alogos eparsis*), etc⁸.

A partir de esto y del resto de los pasajes en los que se aborda la problemática de la constitución específica del alma y la interacción de ésta con el cuerpo (o, más precisamente, con el resto del cuerpo, ya que ella misma es corpórea⁹), podríamos en principio esbozar el siguiente panorama: el alma es *pneuma*, un cuerpo (tenue, sutil) que se encuentra distribuido a través de *todo* el cuerpo; posee un centro rector, el *hegemonikon*, el cual tiene por función centralizar la información que proviene de los distintos puntos del cuerpo y realizar las operaciones cognitivas correspondientes; la modalidad específica mediante la cual la información es transmitida desde las distintas partes del cuerpo consistiría aparentemente de una especie de “estiramiento” del *pneuma* (si bien los detalles no están claros en este punto, sí es claro que se trata de un proceso material y continuo, y que supone cierta *flexibilidad* del *pneuma* involucrado). En este contexto, las pasiones son explicadas como *movimientos del pneuma*, o transformaciones (contracciones, dilataciones, etc.) que poseen determinadas características vinculadas con el exceso, en oposición al tipo de movimiento que definiría los actos racionales del alma: en este caso se trataría de contracciones y expansiones, pero de tipo racional¹⁰.

Ahora bien: existen estados globales del pneuma que son normales y otros que son patológicos. Ahora bien: ¿qué características definen a una determinada constitución psíquica como normal, sana y a otra como patológica, enferma? Un elemento ya ha sido mencionado: los movimientos patológicos del alma se caracterizan por ser *excesivos*¹¹. El segundo elemento lo encontramos en la equiparación tácita que realiza en forma tácita el estoicismo entre los conceptos de salud-enfermedad y fortaleza-debilidad: el alma sana (y, por lo tanto, el estado al que debemos aspirar y que aparece como objetivo de la dimensión curativa de la filosofía) es el alma fuerte, el alma firme, estable. Ahora bien, ¿qué significa exactamente esto? ¿en qué consiste exactamente la fortaleza o la debilidad del alma?

Cuando buscamos una respuesta a esta pregunta es cuando empieza a vislumbrarse el problema central que me interesa destacar. Cito algunos pasajes que presentan el núcleo de la problemática:

El alma que ha sido provista por la razón con doctrinas correctas es sólida/firme (*pagios*) y vigorosa (*eneurōse*) (Filón; LS 67N)

Todos estos hombres [los estoicos] coinciden en definir a la virtud como un cierto carácter (*diathesis*) y poder (*dynamis*), engendrado por la razón, del centro rector (*hegemonikon*) del alma, o, mejor, un carácter que es en sí mismo una razón consistente (*homologoumenos*), firme (*bebaios*) e inmodificable (*ametapoton*). (Plutarco, *De virtute morali* 44OE-441D; LS 61B)

El vicio es un tenor (*habitus*) o carácter que es inconsistente (*inconstans*) en la vida como totalidad y discordante consigo mismo (*a se ipsa dissentiens*). [...] Es la fuente de las perturbaciones [...], las cuales son movimientos de la mente desordenados y agitados (*turbidi ... concitatieque*), opuestos a la razón y enemigos de la tranquilidad del alma. Pues causan afecciones perturbadoras y graves, oprimiendo al alma y debilitándola con miedo. (Cicerón, *Tusculanae disputationes* 4.29, 34-5; 4.29; LS 61O).

Crisipo atribuye algunas de las acciones incorrectas humanas a un error de juicio, otras a una falta de tensión y debilidad del alma (*atonian kai astheneian*), en la misma medida en que las acciones correctas son guiadas por juicios correctos junto con una buena tensión (*eutonia*) del alma. [...] Dice que hay ocasiones en las cuales abandonamos las buenas decisiones a causa de que la

tensión del alma cede y no persiste hasta el final o no ejecuta en forma acabada las órdenes de la razón. (Galeno, *De placitis hippocratis et platonis* 4.6.2-3; LS 65T)

Haciendo a un lado los infinitos problemas que se derivan de todo esto en relación con la matriz intelectualista del sistema estoico, lo que me interesa destacar de los pasajes citados es el nivel de abstracción en el que permanecen el discurso estoico cuando llega el momento de abordar la problemática de la salud y de la base material de la vida psíquica. Ciertamente, la salud consiste en una determinada fuerza o tensión óptima (*tonos*) del alma; el alma sana y virtuosa es aquella cuya tensión no cede hasta que la acción se ha completado, etc. Pero nuevamente: ¿qué significa exactamente todo esto en concreto? ¿Qué *procesos materiales específicos* se están produciendo en el alma cuando experimento temor, deseo, alegría o envidia? ¿Qué procesos materiales son los que se producen en el alma del sabio cuando asiente a la verdad de una proposición y actúa en función de la misma, y qué diferencia dichos procesos de los que se producen en el alma del ignorante? La inquietud de fondo es la siguiente: ¿hay algo de sustancia detrás de toda la retórica de la fuerza, el vigor, etc. en la descripción de la vida anímica? Si atendemos a los tres primeros pasajes recién citados, hay un elemento que se destaca y que puede ponernos en camino hacia una respuesta, a saber: la idea de *consistencia*. Las acciones del individuo virtuoso son consistentes entre sí, por lo cual debemos entender que se fundan en principios teóricos que no se contradicen mutuamente. Esto nos lleva a uno de los pasajes más interesantes que se han conservado en relación con la problemática que me interesa en este momento:

Dicen que estas virtudes ya mencionadas son perfectas en relación con el modo de vida y que están constituidas a partir de ciertos principios teóricos. Otras, en cambio, sobrevienen a éstas, aun cuando ellas no son todavía habilidades sino ciertas capacidades que son el resultado de la práctica. Por ejemplo, la salud del alma, su integridad, vigor y belleza. Pues tal como la salud del cuerpo consiste en una mezcla equilibrada de los factores calientes, fríos, secos y húmedos en el cuerpo, así también la salud del alma consiste en una mezcla equilibrada de las creencias en el alma. Y, de un modo similar, tal como

el vigor del cuerpo consiste en una adecuada tensión de los tendones, así también el vigor del alma consiste en una adecuada tensión cuando juzga o actúa o cuando no lo hace. Más aún, tal como la belleza del cuerpo consiste en la simetría de los miembros en él dispuestos, los unos respecto de los otros y respecto del todo, así también la belleza del alma consiste en la simetría de la razón y de sus partes, no sólo en relación con la totalidad de ella misma sino también las unas respecto de las otras. (Estobeo, *Eclogae* 2.62; 2.7.5b4.1-15; trad. Boeri)

Las razones que vuelven a este pasaje sumamente destacable son evidentes: en primer lugar, nos devuelve claramente a Alcmeón y Platón (particularmente *Gorgias* 504a-505b, *Republica* 439c-444a y 435b-436c, y *Sophista* 227d-229c) no sólo en cuanto a la vinculación entre el concepto de salud del alma y las nociones de simetría o proporción entre distintos elementos¹², sino también en cuanto al recurso a la analogía entre el cuerpo biológico y el cuerpo político (*isonomia*, *stasis*, etc.). El segundo elemento que se destaca es la alusión a las cuatro cualidades (caliente, frío, seco y húmedo) en la definición de la salud del cuerpo, un elemento recurrente en la historia del estoicismo. El tercer elemento es el hecho de que la salud o enfermedad del alma o su vigor o debilidad aparezcan reducidas en forma explícita a la relación que se da entre las creencias que existen a cada momento en el alma del sujeto. Lo más destacable de todo el pasaje, no obstante, es la demarcación clara e inequívoca que se establece entre dos planos: el cuerpo y el alma (o, en otros términos, la salud del cuerpo y la salud del alma), lo cual nos devuelve nuevamente al Gorgias platónico y a la distinción entre filosofía y medicina: el objetivo de la medicina es la curación del cuerpo, el objetivo (o uno de los objetivos) de la filosofía es la curación del alma¹³. Todo esto está muy bien, desde ya, y no requiere ninguna explicación en un sistema dualista en el cual el alma sea definida como una entidad supracorpórea que trasciende al cuerpo y que, en consecuencia, no puede ser curada por los mismos medios por los que curamos al cuerpo. En una ontología corporealista como la estoica, no obstante, donde cada acontecimiento anímico es en sí mismo un acontecimiento corporal, la distinción entre

salud del cuerpo y salud del alma como dos fenómenos independientes, y entre filosofía y medicina, demanda, cuanto menos, una explicación.

III

Una posible explicación podría provenir de lo siguiente. La física estoica es corporealista: todo lo que existe es corpóreo. El corporealismo estoico, no obstante, es de una especie particular, en la medida en que no permite reducir sin más la realidad a lo corpóreo, sino a *dos sistemas corpóreos* que conviven e interactúan causalmente: materia (*hyle*) y *pneuma*; el cuerpo y el alma; Dios y el mundo. Desde ya, dado que el *pneuma* también es corpóreo (aunque de una materialidad o densidad distinta, más tenue, más sutil, más fluida), todo lo que se halla compuesto por *pneuma* también es ello mismo corpóreo. Lo decisivo, sin embargo, es que se trata de dos materialidades distintas, y el establecimiento de un medio específico para dar cuenta de los acontecimientos anímicos instaaura un espacio desde el cual se vuelve posible explicar la vida anímica en términos que se alejan (parcialmente) de los conceptos legados por la tradición médico-fisiológica anterior: la locura (*mania*), a modo de ejemplo, no requiere ya ser explicada en términos de excesiva acumulación de ciertos humores o de obturación de fluidos, situaciones ante las cuales el tratamiento adecuado podría ser una sangría o la ingesta de purgantes¹⁴. La *mania* puede ser explicada ahora en términos estrictamente cognitivos (sin olvidar que dicha explicación remite, en el fondo, a un proceso material) y que puede ser abordada terapéuticamente desde una perspectiva estrictamente cognitiva, como lo pretenden serlo las terapias racionales diseñadas por el estoicismo a lo largo de toda su historia.

Quizás esta sea, en el fondo, la explicación más plausible. A fin de cuentas, ningún materialista está obligado a dar cuentas en términos materiales de todo proceso psíquico, y el recurso al concepto de mente y de procesos mentales es perfectamente válido.

No obstante, y sin que esto implique rechazar necesariamente la salida propuesta, creo que hay otro elemento que debería ser tomado en cuenta, o, más bien, otra perspectiva de abordaje del problema, y que consiste en interpretar el distanciamiento respecto de las explicaciones materialistas reduccionistas como las que encontramos en el *Corpus Hippocraticum*, como expresión de la influencia en el estoicismo de Platón y Aristóteles, específicamente en cuanto a la relación que cada uno de ellos establece entre filosofía y medicina.

Esto no puede ser indicado más que a modo de punteo. A grandes rasgos, podemos decir que hay dos tendencias en el estoicismo que se acentúan a medida que nos acercamos al período romano de la escuela: la primera de ellas, efecto platónico, consiste en la tendencia a abordar el problema de la salud del cuerpo desde una perspectiva no descriptiva sino ya mediada por una valoración clara y jerárquica, donde aquella no es considerada un bien en sí mismo sino como algo meramente indiferente (aunque preferible). No es casual, en este sentido, que el momento más claramente dualista de la historia del estoicismo, a saber, las *Epistulae* de Séneca¹⁵, sean asimismo el momento más platónico de esa historia, y la recaída romana en la concepción órfico-pitagórica y/o platónica del cuerpo como cárcel del alma evidentemente contribuye a que el proyecto de ofrecer una descripción precisa de la base material de la vida psíquica sea progresivamente abandonado. La consecuencia más inmediata de esta tendencia consiste en que la idea de salud se vuelve un equivalente tácito de la “salud del alma”; lo que pase con el cuerpo se vuelve absolutamente secundario, y la retórica médica es absorbida sin más por la filosofía. Séneca sintetiza esta idea con máxima claridad: “Rectamente decimos nosotros [los estoicos]: «si cultivas la filosofía, me alegro». Porque esto es, en definitiva, tener buena salud. Sin esto el alma está enferma; hasta el cuerpo, por grandes energías que posea, no está vigoroso si no es a la manera de los furiosos y

frenéticos.” (Séneca, *Epistulae* 15.1; trad. Roca Meliá).

El segundo elemento, esta vez como efecto aristotélico, consiste en la tendencia a abordar la relación entre la medicina y la filosofía en su dimensión práctica a través de la figura de la *analogía*. Los puntos de contacto entre filosofía y medicina sobre los que se construyen estas analogías son fundamentalmente dos: en primer lugar, el hecho de que ninguna de las dos disciplinas puede construirse exclusivamente sobre principios teóricos, sino que exige que se tome en consideración la singularidad del caso (aquí es posiblemente donde reside una de las fuentes de riqueza conceptual más importantes del estoicismo desde el punto de vista metaético, algo que ha sido enfatizado en forma sistemática por Martha Nussbaum¹⁶). El segundo punto de contacto es el hecho de que tanto la filosofía como la medicina tienen por objetivo la *curación*¹⁷. Como se hace evidente, la matriz sobre la que se funda esta perspectiva (la de considerar la filosofía y la medicina como dos elementos que poseen una relación analógica) es fundamentalmente epistemológica, y supone ya, en buena medida, un grado considerable de autonomía entre ambas disciplinas. En este sentido, el incesante intento estoicos de señalar los elementos comunes entre filosofía y medicina revela, paradójicamente, que el nexo real, material, entre ambas disciplinas, ya se ha empezado a hacer sumamente difuso, y lo que subsiste no parece ser más que un modelo discursivo compartido. La decisión de Aristón de prescindir por completo de la parte física del sistema estoico y concentrarse exclusivamente en su dimensión ética, no debería ser considerado, desde esta perspectiva, como un gesto de heterodoxia sino más bien como una tendencia recurrente a lo largo de la historia de la escuela.

IV

Desde un punto de vista epistemológico, las falencias estoicas al momento de dar cuenta de los procesos materiales específicos que se hallan en la base de cada

movimiento psíquico (o cuanto menos, de cada estado psíquico patológico) y las eventuales recaídas de los pensadores estoicos en explicaciones fundadas en la teoría hipocrática de los humores, revelan hasta qué punto la teoría pneumática ofrecía una matriz demasiado rígida y económica en cuanto a los elementos básicos que ponía en juego como para dar cuenta de la infinita riqueza de la vida orgánica y psíquica, lo cual ayuda a comprender el hecho de que la teoría humoral haya permanecido como el candidato a derrotar durante cerca de 2300 años, mientras que la teoría pneumática, luego de la cima de su desarrollo alcanzada con Erasítrato, Herófilo y la escuela pneumatista en los siglos posteriores a la fundación de la Stoa, desapareció casi por completo de la escena médica y filosófica.

Desde un punto de vista historiográfico, las falencias epistemológicas de la teoría pneumática no alcanzan, no obstante, para explicar el abandono progresivo por parte del estoicismo de la matriz pneumática, y, según he intentado sugerir, la influencia de Platón y Aristóteles debe ser incorporada en la ecuación.

Referencias

- Ahonen, M. (2014). *Mental Disorders in Ancient Philosophy*. New York: Springer.
- Berges, S. (2012). "Virtue as Mental Health. A Platonic Defence of the Medical Model in Ethics." *Journal of Ancient Philosophy* 6 (1), pp. 1–19.
- Boeri, M.D. (2010). "The Stoic Psychological Physicalism: An Ancient Version of the Causal Closure Thesis." *The New Centennial Review* 10 (3), pp. 105–32.
- Braicovich, R.S. (2014). "El concepto de salud en el estoicismo antiguo". *Anais de Filosofia Classica* 14.
- _____ (2015). "Estrategias terapéuticas e intelectualismo en el *De ira* de Séneca." *Ideas y Valores* 158.
- Brennan, T. (2009). "Stoic Souls in Stoic Corpses." *Body and Soul in Ancient Philosophy*, editado por Frede, D. y Reis, R. Berlin: Walter de Gruyter, pp. 389–407.
- Carrick, P. (2001). *Medical Ethics in the Ancient World*. Washington: Georgetown University Press.

- Cortés Gabaudán, F. (2013). "Griego y latín en algunos términos sobre el carácter: humor, temperamento y cólera." *Καλὸς καὶ ἀγαθὸς ἀνὴρ· διδασκάλου παράδειγμα*, editado por Pino Campos, L.M., y Santana Henríquez, G. Madrid: Ediciones Clásicas, pp. 207–12.
- Demont, P. (2005). "About Philosophy and Humoural Medicine." *Hippocrates in Context*, editado por van der Eijk, P. Leiden: Brill, pp. 217–86.
- Diniz Peixoto, M.C. (2009). *A saúde dos antigos reflexões gregas e romanas*. Sao Paulo: Loyola.
- Frede, M. (1987). "Philosophy and Medicine in Antiquity." *Essays in Ancient Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 225–42.
- Harris, W.V., ed. (2013). *Mental Disorders in the Classical World*. Leiden: Brill.
- Inwood, B. (2005). "Seneca and Psychological Dualism." *Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome*. Oxford: Clarendon Press, pp. 322–52.
- Jaeger, W. (1957). "Aristotle's Use of Medicine as Model of Method in His Ethics." *The Journal of Hellenic Studies* 77 (1), pp. 54–61.
- Jouanna, J. (2006). "Aux racines de la nature de l'homme." *La Revue du Praticien* 56 (20), pp. 2313–17.
- Lloyd, G.E.R. (1968). "The Role of Medical and Biological Analogies in Aristotle's Ethics." *Phronesis* 13 (1), pp. 68–83.
- _____. (2003). *In the Grip of Disease. Studies in the Greek Imagination*. Oxford: Oxford University Press.
- Long, A.A. (2001). "Soul and Body in Stoicism." *Stoic Studies*. Berkeley: University of California Press, pp. 224–49.
- Longrigg, J. (1993). *Greek Rational Medicine*. London: Routledge.
- Mársico, C. (1998). "Modelos de medicina en el *Banquete* y la *República* de Platón." *Hypnos* 3 (4): 168–80.
- Miller, H.W. (1949). "Philosophy and Medicine in Ancient Greece." *The Classical Journal* 44 (5): 309–18.
- Nussbaum, M. (1996). *The Therapy of Desire*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Nutton, V. (2004). *Ancient Medicine*. London: Routledge.
- Rapp, C. (2008). "Interaction of Body and Soul: What the Hellenistic Philosophers Saw and Aristotle Avoided." *Common to Body and Soul*, editado por King, R.A.H. Berlin: Walter de Gruyter, pp. 187–208.

- Reydams-Schils, G. (2010). "Seneca's Platonism. The Soul and Its Divine Origin." *Ancient Models of the Mind*, editado por Nightingale, A. & Sedley, D. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 196–215.
- Sedley, D. (2011). "Matter in Hellenistic Philosophy." *Materia*, editado por Giovannozzi, D. & Veneziani, M. Firenze: L. S. Olschki, pp. 53–66.
- Temkin, O. & Temkin, C.L.S., eds. (1967). *Ancient Medicine. Selected Papers of Ludwig Edelstein*. Baltimore: Johns Hopkins Press.
- Thivel, A. (2005). "Air, Pneuma and Breathing from Homer to Hippocrates." *Hippocrates in Context*, editado por van der Eijk, P. Leiden: Brill, pp. 239–49.
- Tieleman, T. (2003). *Chrysippus' On Affections: Reconstruction and Interpretations*. Leiden: Brill.
- Van der Eijk, P. (2005). *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity. Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease*. Cambridge: Cambridge University Press.

Notas

¹ Respecto de la teoría de los humores y de las diversas mutaciones sufridas por la misma durante los siglos posteriores a *De natura hominis*, vid. Jouanna 2006, Carrick 2001, Demont 2005 y Cortés Gabaudan 2013.

² Para un análisis general de la influencia de la definición de Alcmeón (y Diógenes de Apolonia) en el *CH*, cf. Longrigg 1993: 47-103.

³ Cf. Lloyd 2003, 142–157; Longrigg 1993: 104-148; Nutton 2004: 115-127. Cf. asimismo Miller 1949, quien enfatiza la presencia de elementos de la tradición siciliana en el corpus platónico, presencia atribuible, según el autor, a la estadía de Platón en Sicilia.

⁴ Cf. Mársico 1998; Berges 2012; Ahonen 2014: 35-65; Diniz Peixoto 2009.

⁵ Cf., *inter alia*, *Charmides* 156e-157b; *Sophista* 227d-229c; *Theaetetus* 69c-70d, 82a-d, 86b-89d; *Leges* 719e-720e, 857c-e, y, por supuesto, *Timaeus*, *passim*.

⁶ Aecio y Jámblico (LS 53K) usan *diateinō* en lugar de *diēkō*; Calcidio (LS 53G) usa *manare* y Séneca (LS 53L), *permitto*.

⁷ Cicerón, *Tusculanae disputationes* 4.29.

⁸ Para un análisis extenso de estas problemáticas, vid. Braicovich 2014.

⁹ El examen reciente más interesante de esta problemática se encuentra en Boeri 2010. Cf. asimismo Long 2001; Rapp 2008; Sedley 2011).

¹⁰ Cf. vg. las definiciones de las *eupatheiai* en DL 7.116. Sin ofrecer indicaciones específicas respecto de los procesos materiales que esto supone, Séneca define el verdadero *gaudium* del sabio como una *elatio animi*

(Séneca, *Epistulae* 59.2); en un contexto argumentativo distinto, caracteriza a ese mismo *gaudium* como una “*animi remissio ac laxitas*” (*Epistulae* 66.14).

¹¹ En comparación con el modelo de proporción y exceso que encontramos en Alcmeón y Platón, entre otros, el modelo que está en juego en este caso presenta una diferencia crucial, que consiste en el hecho de que el exceso por parte de un elemento en la proporción ideal o normal (*tōn hormōn symmetrian hyerbainein*; Galeno, LS 65J) no implica la perturbación del resto de los elementos, dado que *no hay* otros elementos en juego en ese instante que podrían ser afectados por el exceso del primero. Cf., no obstante, Estobeo, *Eclogae* 2.62, citado *infra*.

¹² En esto se distingue de Galeno [LS 65J] y se vuelve al modelo de proporción entre elementos, y proporción de un elemento respecto de una magnitud determinada.

¹³ Menciono al *Gorgias* porque es uno de los diálogos claves en la recepción estoica de Platón, pero ya en *Charmides* encontramos una idea análoga y, antes que eso, Demócrito: “La medicina cura las enfermedades del cuerpo, mientras que la sabiduría libera al alma de pasiones.” (Clemente, *Paedagogus* 1.6; DK 68 B 31).

¹⁴ Cabe admitir las dos excepciones representadas por Séneca, *De ira* 2.19.1-2 y 3.8.1-10.4. Cf., al respecto, Braicovich 2015.

¹⁵ Esta caracterización no está exenta de problemas: cf. al respecto Inwood 2005 y Reydam-Schils 2010.

¹⁶ Cf. Nussbaum 1994.

¹⁷ Cf., paradigmáticamente Musonio Rufo, *Discursos* 3.64-5; 6.1-15 [Lutz].

Salud, virtud y *paideía*: tres perspectivas del quehacer socrático

Mariano Martín Calzada

Universidad de Buenos Aires

La pretensión de ignorancia de nuestro filósofo se nos presenta como la cara visible de una máxima que ocupará nuestra atención y que resulta un pilar fundamental para el pensamiento socrático: la "*epiméleia tês psykhês*". Este precepto es el motivador último que guía las preguntas del filósofo, porque su afán es la toma de conocimiento de un estado, de un orden de cosas presente en el otro, por el cual, la *sképsis* adquiere una u otra dirección hasta que el interlocutor por sí mismo conoce a su propia naturaleza. Nos ocuparemos, pues, de este acontecimiento y las circunstancias que lo rodean, en particular (1) el tipo de pedagogía *-paidéia-* que se entraña; (2) el advenimiento de la *areté*; (3) la analogía existente entre el hecho de descubrir la verdadera naturaleza del alma para lograr la solidificación moral del hombre, y la salud que sobreviene en el cuerpo que sana.

Palabras clave: Virtud, Cuidado del Alma, Conocimiento, Naturaleza, Salud, Medicina, *élenkhos*, *Paideia*, Examinar, Actuar.

Introducción

El trato con Sócrates entraña un acercamiento personal profundo. Ocurre espontáneamente una conmoción en el interlocutor, y en el mejor de los casos, se produce un mejoramiento general en su vida. Escrutando el núcleo más íntimo de cada individuo con el que dialoga, conecta a éste con una realidad propia, inherente a él, de cuya evidencia se espera una acción espontánea identificada con lo más propio del hombre, con una función que coincide con lo que constituye su propia naturaleza. Es de este modo como la afamada pretensión de ignorancia de nuestro filósofo se nos presenta genuinamente como la cara visible de una máxima que ocupará nuestra atención y que resulta un pilar fundamental para el pensamiento socrático: la "*epiméleia tês psikhês*".¹ Este precepto genuinamente socrático es el motivador último que guía las preguntas del

filósofo, porque su afán es tomar conocimiento de un estado, de un orden de cosas presente en el otro y por el cual, la *sképsis* va adquiriendo una u otra dirección hasta que el interlocutor por sí mismo descubre su estado psíquico real, e inmediatamente se produce para él, un doloroso beneficio. Nos ocuparemos, pues, de este acontecimiento y las circunstancias que lo rodean, en particular (1) el tipo de pedagogía *-paidéia-* que se entraña en la actuación de Sócrates, y (2) la analogía existente entre la solidificación moral del hombre, y la salud que sobreviene en el cuerpo que sana.

Es en efecto, *Protágoras* 313e el pasaje en el que se nos ofrece la imagen de una suerte de médico abocado a la administración y selección de los insumos pedagógicos que un alumno adquiere por su permanencia junto a especialistas de alguna *téchne*, v.g. la medicina o la sofística. Se entremezclan aquí tópicos que conciernen a tipos de *paidéia* y con sus consecuencias morales, en su analogía, en el mencionado pasaje, con la tendencia o no del cuerpo a su estado óptimo de salud. Sócrates muestra pues, que es necesario administrar los alimentos para el alma de modo cuasi dietético, y para hacerlo acude a una imagen en donde se fusiona su mencionada práctica de *epiméleia*, con la incumbencia médica, sobreentendida en el texto, de decidir las tomas de alimentos en vistas a la salud corporal. Esta imagen no es otra que *iatrós tês psykhês*, en la cual parece ubicarse el mismo Sócrates al formular una prescripción esperable de un especialista de esas características: “...ten cuidado no vayas a jugarle lo máspreciado y lo pongas en peligro”.²

Nuestro propósito es entrever la acción de Sócrates sobre otros, desde el punto de vista de esta mencionada analogía, propia de Platón, que consiste en la comprensión del quehacer socrático con los efectos una suerte de medicina del alma, es decir, como aquel *demiourgós* gracias al cual sobreviene lo que llamaríamos “salud psíquica”. Entender la labor socrática en esta clave, promovidos por la aparición concreta de esta

analogía de los albores del *Protágoras*, significa primero comprender cómo se nos aparece la *tékhnē* médica en comparación con la mayéutica, y qué matices de aquella quedan en el camino, por ser propios de la metodología médica hipocrática.

Lejos de hallar coincidencias absolutas, nuestra lectura consiste en acercar ambas posturas -la médica en cuanto al cuidado del cuerpo, la socrática en cuanto al cuidado del alma- para evaluar la analogía presente en el texto, y señalar también una distancia procedimental natural, por tratarse de una metáfora al servicio no de la ilustración del arte médico ortodoxo, sino del escenario de un problema pedagógico profundo en el que Sócrates protagoniza una novedad radical, desde que considera que el alma es la sede de la bondad, del carácter y de la sabiduría. Es por ello que nos serviremos de algunas obras médicas de la llamada colección hipocrática para señalar esta cercanía, si bien no del orden conceptual, al menos sí en cuanto a prácticas concretas como la *egkráteia* en cuanto a Sócrates, o bien la moderación dietética en la recomendación de los alimentos, pero fundamentalmente, la búsqueda común de un efecto benéfico que incida directamente en el tipo de vida del individuo. Con todo, repetimos, la visión de la *tékhnē* médica al servicio de la práctica socrática del cuidado del alma, hace que algunos lineamientos básicos de la medicina hipocrática³, deban re-formularse o re-presentarse para que sirvan a la metáfora y queden absorbidos en lo íntimo de la filosofía socrática. Esto irá aclarando el funcionamiento de la imagen de “médico del alma”, a nuestro juicio sumamente poderosa, en el contexto del mencionado diálogo, y su hermandad indiscernible con el recaudo o la preocupación pedagógica socrático-platónica comprometida desde ya, con el advenimiento de la virtud.

El trato personal

A menudo se afirma que la aparición de Sócrates y de la sofística viene asociado a una suerte de giro antropocéntrico que consiste básicamente en la reorientación de la

preocupación filosófica hacia los asuntos de orden concretamente humanos. Testimonio de ello nos ofrece Jenofonte, para quien nuestro filósofo tenía en primera instancia ocupación en cuestiones de conducta práctica⁴, y también Aristóteles, según el cual “Sócrates se había ocupado de temas éticos y no, en absoluto, de la naturaleza en su totalidad...”⁵. Por demás, también pareció desconfiar del estudio excesivo en materias como la geometría, la astronomía, más allá de los límites de aplicación de situaciones empíricas y únicamente humanas -*Mem.* IV, 7, 5-.

Sin ingresar en más detalles, estas características abonan la interpretación de que el trato con Sócrates tuvo la marcada impronta de una comunicación personal necesariamente intensa y escrutadora, en la que han de observarse todos los elementos del individuo dispuestos para su descubrimiento y puesta en evidencia. Esto se debe a que la toma de conocimiento del estado del alma de ese otro individuo, hecho que explica también la aparición del conocido *élenkhos* hasta la evidencia de la propia ignorancia, promueve a nuestro filósofo a un acercamiento del tipo caso por caso por medio del que se ajusta a particularidades propias de su interlocutor, para que éste llegue por sí mismo a conocer el estado real de su alma y su naturaleza. A partir de aquí, y por el precepto de que conocer la naturaleza de algo es conocer su más genuina función⁶, se logra un primer paso en cuanto al advenimiento de la virtud, esto es, el estado más propio del alma según su propia naturaleza. En esta dirección, afirma Eggers Lan que en esta comunicación personal “la presencia real <de Sócrates> y la voz juegan un papel decisivo”⁷; y también Jaeger: “la personalidad humana de Sócrates se manifiesta fundamentalmente a través de su influjo sobre los otros”⁸. El hecho habitual en la literatura socrática de personajes que no comprenden inmediatamente al maestro en la orientación de sus preguntas, o circunstancias en las que éste cambia visiblemente la estrategia refutatoria, da cuenta de una suerte de “tacto” personal, de adecuación y

plasticidad para darse a entender a la órbita de comprensión de quienes son interrogados, acontecimiento que no sólo nos muestra una profunda generosidad pedagógica, sino también una secuencia que consiste en (1) la toma de conocimiento por parte de Sócrates, de opiniones adquiridas y pretensiones de saber sostenidas por su compañero, (2) el ajuste del procedimiento eléntico a esas circunstancias especiales, para que surta igualmente el efecto buscado en el mejor de los casos. Este ajuste a particularidades humanas se condice con una actitud empírica no por un carácter físico-material sino por su rasgo concreto de trato con personas, en una experiencia directa, real y cotidiana que tiene por base la creencia de que aquello en lo que residen tanto la bondad, la sabiduría y el *éthos*, es precisamente la *psykhé*.

Ahora bien, intentemos el anunciado acercamiento del trato personal con Sócrates respecto de tópicos médicos y evaluemos posibles puntos de contacto. La obra de la colección hipocrática que lleva por nombre "*Sobre la medicina antigua*" se caracteriza por ofrecernos datos metodológicos de una disciplina en vías de autonomizarse respecto de la filosofía de la naturaleza.

En particular, nos interesa resaltar los siguientes incisos presentes en este tratado y en el que lleva por título "*Sobre la ciencia médica*", los que servirán para nuestro propósito comparativo.

(1) El primero de estos tópicos resulta ser también una actitud empírica orientada al hombre concreto: la voz que nos habla a través de este escrito médico sugiere ceñirse puntualmente a lo que concierne al hombre y no más bien a lo que es causa de todo en la naturaleza: "...las cosas que un médico debe necesariamente saber sobre la naturaleza y esforzarse en aprender, si quiere actuar correctamente, son qué es el hombre en relación con lo que come y bebe, en relación con sus demás hábitos y qué le puede pasar a cada

individuo a partir de cada cosa concreta”⁹. En este sentido no se desea abarcar un concepto de hombre en abstracto, sino la comprensión del hombre respecto de hábitos reales concretos, alimentarios, gimnásticos y climatológicos¹⁰. Este último punto nos recuerda más a la descripción de Sócrates que se ofrece en *Memorabilia*, esto es como un hombre para el cual ciertos estudios pueden volverse inútiles para el hombre, si acaso no estuvieran al servicio de resolver sus problemas de vida concretos.

(2) En segundo lugar, se tiene registro en el tratado “*Sobre la medicina antigua*”, de un apartamiento de la filosofía de la naturaleza. El autor del escrito desea desprenderse de lo que llama postulados filosóficos previos, y hasta incluso se utiliza familiarmente la fórmula “temas celestes y subterráneos”¹¹, en ocasión de nombrar los campos que caen fuera de la égida de operación práctica de la nueva *tékhnē*. En particular, esta última fórmula nos remite a parte de las antiguas acusaciones a Sócrates, y su conocido apartamiento del estudio de “cuestiones celestes y subterráneas”, tal como se nos aparece en *Apología* 19d, y también en *Memorabilia* I, 1, 12. En cambio más bien, se señala su consagración al examen de los problemas y la vida en el hombre concreto.

(3) En tercer lugar encontramos el tópico común de orientación al beneficio humano: en el tratado “*Sobre la ciencia médica*” se define la medicina como la acción de “apartar por completo los padecimientos de los que están enfermos y mitigar los rigores de sus enfermedades...” El texto ciertamente indica, en el tono claramente apologético, que el médico no obrará ante enfermedades frente a las que la medicina no tiene poder, lo que remarca su carácter circunspecto. Con todo, hemos indicado que Sócrates se basa en el ejemplo benéfico del médico respecto del cuerpo, para reexplicarse en la importancia del cuidado del alma y para llevar a su interlocutor al amargo pero benéfico conocimiento de la propia ignorancia, punto de partida para la búsqueda genuina de la virtud.

En todos estos casos llamemos al menos la atención sobre cierta cercanía metodológica en cuanto al tratamiento personal concreto que viene a signar tanto el quehacer socrático como la praxis médica, al servicio de fines claramente distinguibles, pero que pueden tener como denominador común el sólo hecho de tener por resultado un mejoramiento de la vida del individuo. A continuación emprenderemos una comparativa metodológica todavía más profunda, adonde se descubre el núcleo duro que a nuestro juicio emparenta la *epiméleia* socrática con el cuidado médico.

Examinar, conocer, actuar

Parte importante del procedimiento médico consistía en una primer labor de colección de datos sensibles en el enfermo *-aísthesis-* y en una simultánea tarea de razonamiento *-logismós-* sobre aquellos factores no visibles ni constatables empíricamente.¹² Ante esto mismo, se elabora un diagnóstico sobre el que se conjetura el curso posible de la enfermedad y en el que se acompaña al paciente en ese proceso patológico. De modo que una primera instancia es la de un examen observacional del estado actual del paciente, a la que le sigue una acción consecuente del médico quien procede a suministrar un fármaco, o a prescribir hábitos alimentarios generales, toma de baños, horas de sueño, etc. Ahora bien, a pesar de la enorme diversidad que constituye la colección, parece haber sido un pensamiento habitual de la Escuela de Cos aquella sentencia que reza “la naturaleza del paciente es el médico que cura su enfermedad” - *Sobre las epidemias* VI, 5, 1-, y en la misma dirección “...y también otros trazos de la medicina los posee la naturaleza” -*Sobre la dieta* I, 15-. Según esto, la naturaleza tiene la propiedad de poseer en sí misma el principio de su curación, hecho que limita la actuación del médico, entendido ahora como una suerte de *demiourgós*¹³ que favorece con sus prescripciones alimentario-farmacológicas a una vitalidad -es decir, a la naturaleza misma del cuerpo del hombre- latente en el enfermo para favorecer su

restablecimiento. En efecto, el margen de acción de un médico, lejos de ser absoluto, queda en algún punto sujeto al tipo de respuesta vital que muestre el paciente desde su propia naturaleza, respuesta que de verse ausente, sobrevienen la muerte y el fracaso de todo tratamiento.

Sin duda un médico realiza una suerte de tarea pedagógica, desde la instrucción que realiza al paciente para coadyuvar a su sanación: aquellas prescripciones generales sobre alimentación, esfuerzos y otros hábitos de vida, destinados a evitar la enfermedad y mantener la naturaleza del cuerpo sana. Existe una intención clara de hacerse entender al público no experto para que pudiera hacerse eco de estas recomendaciones: “Es fundamental que el que habla de este arte diga cosas inteligibles para los profanos...” - *Sobre la medicina antigua*, 2”-. Asimismo, el léxico de los tratados es tan variable que se presupone un abanico amplio de destinatarios, tanto generales como especialmente los entendidos o en vías de formación. Lo que llamaríamos *paidéia* médica consiste entonces en la transmisión de recomendaciones en cuanto a los pacientes, por un lado, y por otro en la formación de otros profesionales en la escuela de médicos. El tipo de enseñanza es por supuesto aquel modelo de transmisión que Platón rechaza para la filosofía en *Menón*, y que es básicamente traslado de información de un individuo a otro.

Sin embargo, la cercanía práctico-metodológica por la que nos inclinaremos en breve no pasa por este eje, sino por el modo en el que el médico cura alentando la naturaleza del cuerpo del paciente. Bien conocida es la negativa socrática a considerarse maestro de nadie,¹⁴ y la colisión de su modo de enseñanza con el tipo de educación por transmisión. En efecto, no transmite nada en absoluto, aunque su trato tiene la incidencia característica de suscitar buenas costumbres, *areté*, conocimiento pero de manera tal que el agente de tal afloramiento no es Sócrates mismo sino su compañero, a partir de recursos propios, de manera casi análoga a la de aquella naturaleza corpórea

capaz de ser por sí misma parte de la curación. Nuevamente: el pensamiento de Sócrates es inescindible de la persona concreta con la que está dialogando y a la cual, en una primera instancia, examina en lo que juzga más valioso para el hombre, la *psykhé*, dejando a la pericia gimnástica o médica lo propio respecto del cuerpo. Tal es el teatro minucioso y único de la observación de nuestro filósofo: atender el foco último de cada una de nuestras acciones y de nuestro carácter. Ahora bien, si se considera no sin cierta paradoja a Sócrates desde la *paidéia*, advertiremos con Jaeger, un carácter doble que consiste en (a) su carácter propiamente eléctico refutatorio y (b) una contracara protréptica que es la exhortación al cuidado del alma¹⁵. Según esto, lo que se quiere concretar es, en orden de aparición, primero la constatación del estado del alma, para luego idear cómo será estratégicamente la refutación en vistas a que el individuo realice de forma activa tal autocuidado, que no procederá de otra fuente sino del conocimiento pleno de sí mismo. Sócrates realiza una inspección del alma para verificar su estado y no se presenta explícitamente como médico ortodoxo: afirma que estos examinan al cuerpo en lo que tenga de enfermo y saludable, y que otro tanto debe hacerse respecto del alma¹⁶, juzgada como aquello aún más valioso que el cuerpo. Sin duda alguna Platón acude al ejemplo de la terapia médica para explicar al menos qué es lo que debería entenderse con aquello del cuidado de las costumbres, la conducta y la virtud cuya fuente última es el alma: no debe olvidarse que el discípulo de Sócrates quiere como propia cierta potestad sobre aquella disciplina que se ocupe del bienestar del alma. Así entonces en el *Gorgias*, efectivamente es una disciplina con el status de la medicina lo que busca, para que acontezca la justicia en el alma. En cualquier caso, parece apelarse a un ideal de *tékhnē* que encarna el método empírico de los médicos¹⁷. Esta posible inspiración en su práctica, es también una explicación posible de la función que cumpliría en el diálogo *Protágoras* la mención a la figura médica. Sostenemos, que tal como el autor de estos tratados médicos funda sus afirmaciones y su actividad en una

cierta imagen del hombre, otro tanto realiza Sócrates respecto de su propia tarea, basada en la concepción de que cuidar el alma significa permitir su plenitud y bienestar, es decir su función plena y más propia, alcanzada en la virtud, hecho que el filósofo asocia con el estado saludable.

En resumen, es preciso señalar que la medicina tal como es presentada en *Sobre la ciencia médica* parece seguir un método aproximado del tipo *aísthesis-logismós*, mediante el cual debe éste registrar sensiblemente la dolencia en el rostro y en el examen de los humores expedidos por el cuerpo; y a partir del razonamiento de lo observado, se coadyuva al restablecimiento de lo sano en el cuerpo mediante regulaciones dietéticas e incluso fármacos. Por cierto, la intervención socrática en el interlocutor no es médica tradicional, pero tendría el sólo -y no es poco- carácter equiparable al buen médico del cuerpo, (1) de buscar el mejoramiento del alma por vía de la refutación, para que se caiga en la cuenta de un estado real propio; y (2) de exhortar al cuidado de, punto que hace visible la preocupación socrático-platónica de programar y prescribir correctamente, casi a modo de una buena dietética, el alimento del alma que implica la recepción ordinaria de información. Esta debe ser supervisada por el especialista que se llama médico del alma, cuyo oficio parece practicar el mismo Sócrates, desde que se preocupa por aquello que irá a convertirse Hipócrates, en los albores del *Protágoras*, en caso de alimentar su *psykhé* con el sofista.

Nuevamente, el ánimo de examinar a los atenienses en cuanto al estado de su alma y proceder acaso a su refutación, es algo que constituye un nodo central del modo de vida filosófico socrático. El acto concreto de refutación está antecedido, como observamos en el diálogo preludio del *Protágoras*, por una suerte de examen "psíquico" - que asimilamos a la entrega del cuerpo a la vista del médico-¹⁸ mediante el que el filósofo, toma conocimiento de un estado concreto. Su posterior actuar se desenvuelve

acorde con tal examen y deviene en la refutación, lo cual resulta benéfico hacia el otro individuo. A su modo, la actuación concreta del médico, por ejemplo el establecimiento de una medida concreta de tratamiento, también está antecedida por un trabajo de observación concreta seguida de una estrategia, esto es, una decisión que acaba por traducirse en una acción de intervención médica concreta que se pretende benéfica para el paciente que padece. Claro que podríamos objetar con bastante justicia que Sócrates no tiene detrás un conocimiento de antemano, en el que acaso busque una mejora de los atenienses: su efecto prolífico deviene de la sola puesta en práctica de la exhortación sin necesidad de atribuirse ninguna sabiduría en particular, a no ser el convencimiento de que nada puede ser peor que cometer injusticia o, desde otro lado, de que pretender saber siendo ignorante, son ambos casos de descuido del alma. Retomando nuestros tres ejes de comprensión del quehacer socrático, advertimos un cruce indisociable entre ellos: la acción socrática se orienta a lograr un estado de salud para la *psykhé*, puesto que lo que llamamos *paideía* no es para el maestro sino colaborar a que los individuos comprueben que la virtud lleva a un estado tal que el alma alcanza la plenitud de sus facultades y la expresión más acabada de su naturaleza, esto es, el mayor de los bienes para el hombre. En efecto, constatar esto último nos orienta a perseguir lo más genuino de nuestra condición humana.

Referencias

- Burnet, J. (1916), *Doctrina socrática del alma*, trad. A. Gómez Robledo, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Chauvet, E. (1883), "*La médecine greque e ses rapports a la philosophie*" en *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Eggers Lan, C. (trad.)(1998), *Platón. Apología de Sócrates*, Buenos Aires, Eudeba.
- Guthrie, W. K. C., (1984), *Historia de la filosofía griega*, vol III trad. cast. J. Rodríguez Feo, Madrid, Gredos.

Jaeger, W. (1957), *Paidéia: los ideales de la cultura griega*, México, Fondo de Cultura Económica.

Lara Nava, M. D. (trad.) (1990), *Hipócrates. Tratados hipocráticos*, Madrid, Gredos.

Mársico, C. T. (1998), "Modelos de medicina en el *Banquete* y la *República* de Platón." *Hypnos. Revista do Centro de Estudos da Antiguidade*, pp. 168-180.

Notas

1 Sobre el estatus de este precepto considerado como una de las tesis centrales de Sócrates, Guthrie (1984: 426)

2 *Protágoras* 314a.

3 La medicina hipocrática es aquella medicina contemporánea a nuestro filósofo, sobre la base de cuyos tratados, los que se agrupan en la llamada colección hipocrática, habremos de realizar nuestra lectura.

4 *Memorabilia*. I, 1, 11 ss

5 *Metafísica*. I, 6, 987b.

6 Guthrie (1984: 435).

7 Eggers Lan (1998: 70).

8 Jaeger (1957: 394).

9 *Sobre la medicina antigua*, 20.

10 Respecto de la relación del hombre con el clima: *Sobre los aires, aguas y lugares*, 1 ss.

11 *Sobre la medicina antigua*, 1. A pesar de esto, es caro al médico hipocrático el considerar al hombre en la totalidad de su medio climático, como muestran otros tratados.

12 *Sobre la ciencia médica*, 11: "...las enfermedades que escapan al examen de los ojos quedan sometidas al examen de la inteligencia".

13 La palabra griega se emplea en *Sobre la medicina antigua* 1, y asimismo otros tratados del corpus hipocrático, para referirse a los profesionales médicos que ejercen el servicio de la *tékhnē* médica.

14 *Apología* 33a7.

15 Jaeger (1957: 414): el autor afirma además que estas dos fórmulas de la conversación socrática se cruzan de manera singular tanto en *Apología* como en *Protágoras*.

16 *Protágoras* 313a ss.

17 *Gorgias* 505a: la metodología médica de prescribir buenos alimentos es trasladable a lo que debe hacerse para el alma, esto es, un proceder análogo que le procure salud.

18 *Gorgias* 475e. Sócrates pide a Polo que se entregue a responder, con valor como ante un médico.

La comunidad de *los comunes* aristotélicos.

Mariana Chendo

Universidad del Salvador

Se trabajará sobre los *lugares absolutamente comunes* (*Topica Maior*) de la *Retórica* aristotélica, en la trama deliberación-decisión-acción de la *praxis* deliberativa. Leyendo los *comunes* de la retórica como límite de un *tal vez* posible que escapa al *sí* de la demostración lógica y al *no* de la refutación dialéctica, se intentará dar cuenta de los *koiná* como lugar ontológico de lo posible, límite de cualquier ontología de lo actual. Ayudados por la película *Doce hombres en pugna* (Lumet), escenificaremos el cuerpo de la persuasión retórica y situaremos la palabra retórica como punto límite de una decisión común que es siempre de vida o de muerte. La palabra retórica deja al descubierto el límite del lugar, abriendo el tiempo de un presente fáctico al tiempo conjetural de un posible decisivo en que se juega el sentido *común* de una historia compartida. Creemos que la *potencia* de los comunes aristotélicos pueden marcar la diferencia entre pensar *analíticamente* fuera de la historia, estar *poéticamente* dentro de la historia, o habitar *haciendo* una historia que es decisión de figuras de lo posible.

Palabras clave: lugar común, comunidad, deliberación, decisión.

“¿De qué genero son esos lugares? ¿Con qué suerte inciden sobre nuestra representación del espacio? Toda la cuestión está allí. Para entender mejor lo que está en juego, tal vez habría que convocar la palabra anacrónica de umbral, que tiene la particularidad... de devolver una noción de lugar sobre una cuestión de ser. Esta palabra significó en principio un lugar abierto... y ha terminado por designar la intimidad de un ser, su fuero interno, el abismo mismo de su pensamiento.” (Didi-Huberman, G. *Ser cráneo*.)

“... percibir en común... se dará en la convivencia y en la comunidad de palabras y pensamientos, pues cabe pensar que a eso se le llama 'convivir' en el caso de los seres humanos, y no, como en el de los rebaños, a pastar en el mismo sitio.” (Aristóteles, *Ética Nicomaquea*)¹

En un Tribunal de primera instancia, durante la tarde de un calor incómodo, va a decidirse la vida o la muerte de un muchacho de 18 años acusado de matar a su padre.

La primera vez, lo vemos de perfil. Y las miradas de los jurados nos dibujan el frente del joven. La segunda vez, un plano directo a dos ojos padecientemente vidriosos. Únicos dos planos en toda la película. “Es hora de la deliberación”, señala el juez luego de exhortar al jurado a decisión unánime pero antes de que el imputado nos mire de frente.

Los doce hombres entran a la sala. Once no dudan; culpable de homicidio en primer grado y castigo de muerte. El hombre número ocho, anónimo hasta la última escena, es la única mano que levanta voto de inocencia, obligando a la deliberación. “¿Entonces qué quiere?” recriminan los once. “Solo quiero que hablemos”. La palabra es el punto de partida en el que va a decidirse la vida o la muerte. Doce mortales que nada saben, bicéfalos, con un intelecto errante conducido por la carencia de recursos. A cada paso más ciegos y más sordos, a cada gesto más estupefactos. Gente sin capacidad de juicio, doce mortales que consideran que ser y no ser son lo mismo y no lo mismo. Y el camino de todos ellos vuelve al punto de partida.² La palabra es el punto de llegada en el que va a decidirse la vida o la muerte. Solo es posible deliberar y juzgar alejados de los contornos de una verdad bien redonda, sin iniciación y sin diosas. Aristóteles sabe que los tiempos retóricos solo pueden nacer o morir en la sala de mortales bicéfalos, guiados por la fragilidad de una verdad siempre carente³. Con el hombre número ocho comprendemos que la palabra retórica no tiene que ver con opiniones individuales sino con la construcción, desde la falta⁴, de una posibilidad compartida. Durante toda la película el hombre número ocho construye desde los bordes, pasando de un objeto dado como real a una posibilidad supuesta que el primer objeto solo sugiere. Imagen del ejemplo y el entimema, cuerpo de la persuasión⁵. El hombre número ocho muestra que el silogismo retórico es el camino silencioso de lo que *no hay*, de lo que aún está deforme, de lo que siempre significa en incompletud, por lo que falta más que por lo que ofrece. El *sí pero no todavía* que tiene la vocación de hacer ver lo posible. Camino hecho de

palabras para traer lo ausente. “¿Es usted vendedor?”, le pregunta el jurado número siete. “Soy arquitecto”, contesta el número ocho. La arquitectura se produce a través de *tipos*, facultad de pensar en grupos comunes, de nombrar a los muchos para decidirse, finalmente, por un solo miembro posible de ese grupo común. La idea de tipo, que en principio va en contra de la individualidad, al final se vuelve a su origen común como creación de una obra particularísima. Un tipo puede ser pensado como una trama dentro de la cual se producen transformaciones. Así, un tipo, más que ser un mecanismo congelado productor de arquitectura, se convierte en una manera de desenvolver lo particular envuelto hasta el límite común de su envoltura⁶. La retórica, que también es ruina, construcción y morada, se produce a través de *topoi*.

¿De qué género son esos lugares? ¿Con qué suerte inciden sobre nuestra *phantasia*? Base de los argumentos, molde, fuente, matriz, filón, pozo, arsenal, casillero, estantería, almacén,⁷ y la lista de metáforas para el lugar común se hace ilimitada. Porque hay *lugares comunes*⁸, y hay lugares específicos⁹, materia de cada uno de los tres géneros retóricos; pero hay, además, *koiná*¹⁰, comunes, sin lugar ni sustantivo. Los *koiná*, los *absolutamente comunes* de lo común de los lugares, configuran la *Tópica Mayor* de la *Retórica* de Aristóteles. Caben en tres formas que caben en la primera: lo *posible* y lo *imposible*¹¹; lo que *puede* haber sucedido antes y lo que *podrá* suceder después; la amplitud y la pequeñez de lo *posible*. Los *koiná* son, pues, el lugar ontológico de lo posible, límite topontológico de cualquier ontología de lo actual¹². Lo posible se corresponde con lo opinable, lo que “no siendo en un sentido necesariamente falso, expresa, en otro sentido, lo que es verdadero y, aún en otro, lo que *puede* ser verdadero” (Aristóteles, *Metafísica*, V, 12, 1019b28-34).

Lo que *puede* ser verdadero no es ni *alétheia* ni *dóxa*; se trata de una opinión compartida, un *parecer* admitido por la mayoría, *éndoxon*¹³. Los argumentos retóricos

serán argumentos movidos por la misma disposición que eleva a la verdad¹⁴, aunque limitados por el lugar de lo que *no hay* pero *puede*. En su *Metafísica*, Aristóteles define la posibilidad como “principio general del cambio que está en otra cosa o en la misma cosa en cuanto otra” (Aristóteles, *Metafísica*, V, 12, 1020a5-6), elemento primero e inherente del movimiento de ausencias que trae la palabra retórica. “Lo que puede ser verdadero” podrá componerse como prueba retórica sólo si se apoya en la región situacional de la *praxis*, en la fragilidad contingente de lo que *puede* determinarse *verosímilmente* por las acciones humanas. Solo puede deliberarse sobre los posibles¹⁵, y solo son posibles las cosas que dependen de la comunidad. Entonces, lo posible no se corresponde con lo opinable, sino con una opinión que es percepción conjunta que se da en el convivir y en el compartir palabras y razonamientos¹⁶. Se sale de la animalidad por la palabra, y por el *poder* de la palabra se construye el lábil nervio de lo humano.

En un Tribunal de primera instancia va a decidirse la vida o la muerte de un muchacho de 18 años acusado de matar a su padre. El segundo *común* que enumera Aristóteles en su *Retórica* refiere a *los hechos*, y aparece vinculado al esquema de la oratoria forense, en la que se pone en cuestión la *relación* entre un hecho y la presunción de otro hecho¹⁷. Tal relación es propuesta por la *conjetura* (*stochasmós*). Una conjetura sólo podrá componerse como pieza retórica si se apoya en la región situacional de la *praxis*, no para reproducir un entorno, sino para transformarlo, creándole un sentido posible y compartido. Entonces, el *común de hecho* se envuelve en el *común de lo posible*, y no a la inversa. En la piel de lo posible, el tiempo pasado pierde su actualidad y se transforma en tiempo hipotético, y lo actual del hecho pasa a depender lógica, patética y ontológicamente, de la potencia de lo posible. El espacio común del tiempo conjetural indica que la probabilidad de la acción no se cifra en lo sucedido sino en el poder de lo que *puede* haber sucedido. Los comunes de la retórica son el límite de un *tal vez* posible,

que escapa al necesario *sí* de la demostración lógica y al *no* necesario de la refutación dialéctica. Los comunes responden a la definición física que da Aristóteles del lugar como límite. La palabra retórica descubre el límite del lugar, abriendo el tiempo presente a un tiempo conjetural¹⁸ para poder *decidir* sobre las posibilidades de un tiempo histórico común. Aristóteles no explica qué son los *comunes*. Y no podría explicarlo, porque los *comunes* no se tienen a mano ni se tienen a pensamiento simplemente porque no se tienen en absoluto.¹⁹ *Comunes* que son *lo posible* que es el umbral que devuelve la noción de lugar límite sobre la cuestión del ser limitado.

La retórica es la facultad de lo incompleto, juego entre una incompletud lógica y una poética incompleta. Retórica hecha de *composición del discurso* que es lógica retórica límite de la diferencia poética, y *efecto de persuasión* que es mimesis retórica límite de la identidad lógica. Si se separa la composición de la persuasión²⁰, se destruye la retórica y se degenera en una pseudológica o en una pseudopoética. Si la palabra retórica fuese completa en su transparencia lógica, perdería su condición deliberante en la verdad de alguna razón pura. Si fuese completa en su mimesis poética, silenciaría su condición deliberante en un efecto catártico. El lugar retórico es envoltura lógica sin axioma y experiencia emocional sin catarsis. Sin reducir y sin desnudar, el arte deliberativo compone el discurso y descubre las pruebas persuasivas de la decisión. La diferencia es la que se sucede entre pensar *lógicamente* fuera de la historia, estar *sentimentalmente* dentro la historia, o habitar *haciendo* una historia que es *decisión* de figuras de *lo posible*. Trama hecha de posibles que muestra la hondura *potencial* que hace al relato que hace a la historia. En la deliberación y la decisión²¹, en lo posible y acerca de lo posible, hay, sin duda, orden y razón, pero hay también incompletud de órdenes y razones, que no son ausencia de orden o de razón, sino su desplazamiento, la extrañeza del límite compartido que es esencia del lugar posible. Los comunes como lugar son la posibilidad

abismal, el hueco del lugar abierto para inventar la reconstrucción de una posibilidad humana.

La sala de los doce se vuelve, a cada mueca, más asfixiante. Y la expresión desborda toda puesta de todo acto. Desborda en enojo, en grito, en miseria.²² Miseria en gestos, en tonos de voz, hasta que la ira empieza a evaporarse en sienes transpiradas, mostrando que desde la ausencia vidriosa del padeciente, su padecer culposos o inocente produce algo, trayendo su *posible* padecer pasado a un gesto presente que ya no es suyo. Presente hecho de los hilos de ausencias que traman la conjetura. La palabra es el punto de partida y el punto de llegada del juicio sobre una muerte y la decisión sobre una vida. La reflexión deliberativa solo puede surgir en la grieta donde la verdad deja ver sus carnes simples, ásperas, feas, de verdad repugnante de opinión precaria. El *lógos* deliberativo crece sobre una verdad que se *asemeja* a la verdad. Semejanza de incompletud. El hombre común no ve la verdad, ve lo que se *parece* a la verdad²³. La retórica, *desde* los comunes y *para* los comunes, persuade de lo desconocido por lo conocido, a través de una semejanza que es identidad y diferencia. Semejanza retórica asentada en el nervio político del habla compartida. Semejanza hecha historia a fuerza de retazos posibles.

Doce hombres en pugna muestra que el lugar común siempre se habita desde el relato de una historia, y que cualquier análisis de la historia del condenado sólo es posible estando *retóricamente* en los lugares que él ha ocupado. El lugar, definido por Aristóteles como la primera envolvente inmóvil en su *Física*²⁴, abriga en la *Retórica* la fragilidad de las palabras que se desplazan y se emplazan en los bordes de su límite. Los lugares *absolutamente comunes* son los contornos que limitan las razones posibles entre un hombre y una historia. Retórica *brote* de la política²⁵. Cuando estas razones se rompen (con la locura, el fundamentalismo o el destierro), “el lugar se vuelve insignificante,

difuso, confuso y, en el límite, se confunde con la muerte, que nunca atiende a razones” (Josep Muntañola Thornberg, 2000: 17-18). Aristóteles debía saber, no por filósofo sino por extranjero y por exiliado, que lo que da sentido a una comunidad no son sus vivos, sino sus muertos, lugar confuso que exige la vuelta al sentido de la historia. Quizá la palabra retórica señale las huellas de una verdad terrosa que es verosímil porque retorna al límite común que envuelve las posibilidades de sentido de la historia de una comunidad. Quizá los *koiná* insinúen la grieta del caparazón significativo que recubre todo lugar actual, señalando el *poder* del que emana la posibilidad más humana. Posibilidad de palabra. Entonces, y solo quizá, la palabra deliberativa sea el umbral de la común fragilidad que bordea el sentido de una vida y las figuras sentidas de la propia muerte.

Referencias

- Aristóteles (1978). *Metafísica*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Aristóteles (1994). *Analíticos Primeros*. En *Tratados de Lógica (Órganon)*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1994). *Tópicos*, en *Tratados de Lógica (Órganon)*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1995). *Física*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2000). *Retórica*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2010). *Ética Nicomaquea*. Buenos Aires: Colihue.
- Aubenque, P. (2008). *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid: Escolar y Mayo Editores.
- Berti, E. (2008). *Las razones de Aristóteles*. Buenos Aires: Editorial Oinos.
- Copi, I. M. (1995). *Introducción a la lógica*. Buenos Aires: Eudeba.
- Cordero, N. L. (2005). *Siendo, se es. La tesis de Parménides*. Argentina: Biblos.
- Gasché, R. (2010). *Un arte muy frágil. Sobre la retórica de Aristóteles*. Santiago de Chile: Ediciones Metales Pesados.
- Grimaldi, W. M. A. (1972). “Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric” en *Hermes-Einzilschriften* n°25. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Muntañola Thornberg, J. (2000). *Topogénesis. Fundamentos de una nueva arquitectura*. Barcelona: Ediciones UPC.

Notas

1 Referimos a la película *Doce hombres en pugna* de 1957, dirigida por Sidney Lumet.

2 Parménides, B6: "... pues tu comenzarás por este primer camino de investigación, y luego por aquel forjado por los mortales que nada saben, bicéfalos, pues la carencia de recursos conduce en sus pechos al intelecto errante. Son llevados ciegos y sordos, estupefactos, gente sin capacidad de juicio, que consideran que ser y no ser son lo mismo y no lo mismo; el camino de todos ellos vuelve al punto de partida." (Cordero: 2005, p.219)

3 La diferencia fundamental entre el silogismo retórico y el silogismo analítico (categórico típico) estriba en que el entimema se mueve por fuera de verdades universales, en la apertura de premisas *probables* que infieren conclusiones *probables*. La lógica retórica opera con probabilidades en razón de la propia naturaleza de sus temas, cuyo núcleo es el comportamiento humano.

4 Remitimos a la tradicional interpretación lógica que marca en el carácter defectivo (falta, incompletud) del entimema la diferencia entre silogismo analítico y silogismo retórico. Dicho carácter defectivo es producto de la *falta* de alguna de las tres partes de un silogismo categórico típico. "Un razonamiento que se formula de manera incompleta, parte del cual se deja 'sobrentendida' o 'en la mente', es llamado 'entimema'..." (Copi, 1995: 255) "... los entimemas... son los razonamientos silogísticos expresados de modo incompleto..." (*id.*) "La diferencia entre los entimemas y los silogismos es retórica más que lógica" (*ib.*, 256) "El contexto es decisivo" (*id.*) para la reconstrucción lógica del entimema. Nuestra lectura se apoya en el entendimiento de que, siguiendo la retórica aristotélica, este carácter defectivo del entimema es justamente la apertura virtuosa del silogismo retórico, apertura desde donde se pone en movimiento el *éthos*, el *páthos* y el *lógos*, para dotar de credibilidad el discurso.

5 "Llamo, pues, *entimema* al silogismo retórico y *ejemplo* a la inducción retórica. Y, ciertamente, en orden a demostrar, todos proporcionan pruebas por persuasión aduciendo ejemplos o entimemas..." (Aristóteles, *Retórica*, I, 1356b4 ss). El ejemplo juega entre particularidades, conduciendo de lo particular conocido a lo particular desconocido; el entimema conduce, a través de premisas conocidas, a una conclusión desconocida y, por ello, probable (no concluyente con necesidad).

6 Cfr. Josep Muntanola Thornberg, 2000: 43.

7 Resultaría interesante vincular el tratamiento del *lugar común* en Aristóteles con el funcionamiento de la *Gestell* en el pensamiento heideggeriano.

8 Aristóteles enumera 28 de estas formas en el libro II de su *Retórica*. Remitir un argumento cualquiera a un "lugar común" es el núcleo del arte retórico, por el que inferencias *particulares* espontáneas se envuelven en la trama de relaciones *comunes*. Los *tópoi koinoi* "contienen en sí mismos toda la potencialidad de las proposiciones que le son posteriores y la propia consecuencia de la conclusión." (Boecio, *De Topicis Differentiis*, II; *Patr. Lat.*, LXIV 1185)

9 Cfr. Aristóteles, *Retórica*, I, 1358a15 ss. Los lugares específicos son los argumentos *proprios* de las diferentes disciplinas específicas.

10 "... nos queda por tratar de los lugares comunes a todos los discursos." (Aristóteles, *Retórica*, II, 1391b27). Aristóteles refiere a los lugares *absolutamente* comunes que forman la *Tópica Maior*: el *factum*, el *possibile* y la *amplificatio*.

11 "Porque, en efecto, a todos los oradores les es forzoso servirse en sus discursos de lo 'posible' y lo 'imposible'." (Aristóteles, *Retórica*, II, 1391b27 ss)

12 Lo que es en acto se decide *por* y *en* el relato de las *posibilidades* que fueron (género judicial), son (género epidíctico) y serán (género deliberativo).

13 "... es probable lo que así parece, sea a todos los hombres, sea a la mayoría, sea a los sabios." (Aristóteles, *Tópicos*, I, 1, 104a8-9). "... lo probable es una premisa *éndoxon*; pues lo que se sabe que ocurre o no la mayoría de las veces, o que es o no es, eso es una probabilidad" (Aristóteles, *Analíticos Primeros*, II, 27, 70a3-4). Para la lectura de *éndoxon* como premisa *reputada*, *verosímil* o *probable*, cfr. Pierre Aubenque (2008); Enrico Berti (2008).

14 "Porque corresponde a una misma facultad reconocer lo *verdadero* y lo *verosímil*..." (Aristóteles, *Retórica*, I, 1, 1354b15)

15 "¿Deliberan los hombres acerca de todas las cosas, es decir, todo es deliberable, o acerca de algunas cosas no puede haber deliberación?" (Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, III, 3, 1112a17). En este capítulo Aristóteles deja en claro que *no* se delibera acerca de: a) las cosas eternas; b) las cosas que están en movimiento y se producen siempre de la misma manera; c) las cosas que unas veces son de una manera y otras de otra; d) las cosas que ocurren por azar; e) acerca de *todas* las cosas humanas. "Deliberamos acerca de las cosas que pueden producirse por obra de nosotros y son realizables..." (*id.*, 1112a33ss)

16 "... percibir en común... se dará en la convivencia y en la comunidad de palabras y de pensamientos, pues cabe pensar que a eso se le llama 'convivir' en el caso de los seres humanos, y no, como en el de los rebaños, a pastar en el mismo sitio." (Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, IX 9, 1170b10ss).

17 Cfr. Aristóteles, *Retórica*, II, 1392b15-1393a10.

18 El tiempo que vertebra los lugares comunes de la retórica es el tiempo hipotético, un tiempo que rompe la necesidad, abriendo a un presente posible que retoma la posibilidad de un pasado y proyecta un futuro. La condición (el *si* de hecho) depende de la potencia que abre la malla de lo factual, situación que devela que la auténtica raíz de la condición es la posibilidad (el *si* posible).

19 Cfr. Rodolphe Gasché (2010).

20 Es necesario recordar que la tarea de la retórica "no consiste en persuadir, sino en reconocer los medios de convicción más pertinentes para cada caso" (Aristóteles, *Retórica*, I, 1355b10). "Entendamos por retórica la facultad de teorizar lo que es adecuado en cada caso para convencer" (*id.*, 1355b25)

21 Debemos resaltar la diferencia *temporal* que Aristóteles destaca en la distinción entre el género judicial y el género deliberativo: al primero le corresponde el pasado; al segundo, el futuro. "... los tiempos de cada uno de estos géneros son, para la deliberación, el futuro (pues se delibera sobre lo que sucederá, sea aconsejándolo, sea disuadiendo de ello); para la acción judicial, el pasado (ya que siempre se hacen acusaciones o defensas en relación con acontecimientos ya sucedidos" (Aristóteles, *Retórica*, I, 3, 1358b15ss). Sin embargo, notamos que esta distinción se desdibuja cuando el tiempo pierde su cronología

y, por arte retórico, se vuelve tiempo hipotético. Se juzga acerca de un crimen *pasado*, de cuya resolución dependerá la vida o la muerte del acusado en un *futuro* inminente. Se juzga lo justo y lo injusto (fin del género judicial) *al tiempo* que se delibera acerca de lo conveniente y lo perjudicial (fin del género deliberativo).

22 Las *písteis éntejnoi* pueden ser según el *éthos*, según el *lógos* y según el *páthos*. Lo que *Doce hombres en pugna* escenifica con honda lucidez es el camino por el cual, construida la credibilidad del hablante (*éthos*) por el desarrollo de un núcleo de intereses ceñidos al tema (*lógos*), se provocan determinados sentimientos en el jurado (*páthos*).

23 Es verosímil “lo que ocurre general, más no absolutamente (*hós epì tò polý*)” (Aristóteles, *Retórica*, I, 2, 1357a34); sin embargo, y como es asimismo posible que suceda de otro modo, lo será en cuanto coincida con una opinión común (*éndoxos*). Verosímil es lo que *parece* verdadero y por ello, retóricamente, se reclama por verdadero.

24 “... la forma es el límite de la cosa, mientras que el lugar es el límite del cuerpo continente” (Aristóteles, *Física* IV, 211b12ss); “... el lugar tendrá que ser... el límite del cuerpo continente <que está en contacto con el cuerpo contenido.> Entiendo por 'cuerpo contenido' aquello que puede ser movido por desplazamiento” (*ib.*, 212a5ss); y, finalmente, “el lugar de una cosa es el primer límite inmóvil que la contiene” (*ib.*, 212a20).

25 “... acontece a la retórica ser como un esqueje de la dialéctica y de aquel saber práctico sobre los caracteres al que es justo denominar política.” (Aristóteles, *Retórica* I, 2, 1356a25)

**Sobre la noción aristotélica de héxis como determinación genérica de la *areté* en la
Ética Eudemia II, cap. 1**

Graciela Marta Chichi

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas,
Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad
Nacional de La Plata y de CONICET (Argentina).

Se ofrece un breve planteo acerca de los supuestos del *otro comienzo* de la *Ética Eudemia* (II 1, 1218b30-31), en cuyo caso se destaca el papel y la diferencia conceptual de las primeras variantes (*diáthesis* y *héxis*) de las condiciones anímicas discriminadas en ese tratamiento de la *areté*. La división repone los miembros a comparar en una preferencia por lo mejor, que es fin (*télos*), con los que Aristóteles dilucida determinaciones genéricas de la *eudaimonía*. Se trata de probar verdades ya disponibles, acerca del sumo bien humano, que no habían sido claramente formuladas por ciertos sabios (I 6, 1216^a32-39; I 7, 1217^a19-21). A todo esto, la recopilación de cuestiones acerca de la *eudaimonía* en el libro anterior es el modo de esclarecer (y de aquí el respectivo *proemio*) del primer examen del bien humano.

Palabras clave: prólogos, *Ética Eudemia*, *héxis*, *diáthesis*, Aristóteles.

Hablar de prólogos en referencia a escritos como el aristotélico parece lábil y escurridizo, una cuestión más textual que filosófica. A juzgar por las particularidades del género, es una de las convenciones más seguidas por la comunicación humana. Me interesa el prólogo del segundo libro de la *Ética Eudemia*: el nuevo comienzo (II 1, 1218b30-31) del tratamiento de la *eudaimonía*, que llega a decir correctamente su género y su definición (II 1, 1219^a40-41).¹ En efecto, como colofón del primer libro se prometía volver a abordar lo bueno para el hombre y los sentidos de lo óptimo (*tò áriston*), entre todo lo que los humanos perseguimos como fin (I 8, 1218b25-28). Y en ese examen previo quedaban marcados asuntos preliminares (*peprooimiasménon de kai touton*) (I 7,

1217^a20), antes de abordar lo pendiente a partir de cuestiones “primeras”, aquellas que sabios y ancianos no habían formulado claramente (EE I 6, 1216^a32): “mientras se investiga, enseguida encontraremos claramente en qué consiste la *eudaimonía*” (I 7, 1217^a20-21). Así entonces acuerda (con lo ya dicho) que se trata del bien supremo, aunque pueda caberle a lo divino solamente, y el modo común de hablar asegure que no le cabe a los animales (I 7, 1217^a21-29). De allí en adelante quedan precisiones, positivas unas –que referiré más adelante– y críticas otras (I cap.8), mejor conocidas por versiones distintas (acerca de lo bueno mismo). El carácter proemial de los seis primeros capítulos delimita las dos temáticas centrales de la obra: la *eudaimonía* y la siguiente del bien práctico.² El peculiar tratamiento de la primera es lo que “está en camino” y por ello el modo de esclarecer la cuestión más general del bien.³

El primer examen de la *eudaimonía* y lo *praktón*

Al comienzo Aristóteles pone en duda la tesis de Teognis y por su intermedio el epigrama del templo de Delos, que enseñaba a los devotos del culto a Apolo a disociar entre sí lo más bello, lo óptimo⁴ y lo más placentero (véase *dielón hos ouj hypárjonta pánta tōi autōi* EE I 1, 1214^a3). Frente a ellos, se aboga por una concepción en la que esos tres valores máximos coinciden en y con la *eudaimonia*, que es lo que todos llaman vivir bien (*tò eû zēn*). Se trata de saber la verdad en la materia pero también de lograr adquisiciones y acciones acordes con el asunto (I 1, 1214^a15-16; I 3, 1215^a8-10, 12-14). Junto a las distintas vías de acceso, el autor agrupa los desacuerdos de creencias en torno al bien supremo (*mégiston einai fasin agathón*, 1214^a34), conforme a lo cual admite principalmente tres (fines) más preferibles (*en trisi málista tois einai dokoûsin hairétotois*), a saber: la sabiduría (*frónesin*), la *areté* y el placer (*tèn hēdonén*) (I 1, 1214^a31-35; I 4, 1215^a32-b14). Y suma las preguntas por la superioridad relativa y la eventual suficiencia de ellos en la cuestión (1214b1-6). Descarta, por fin, atender a quienes opinan a tontas y a locas, y se

decide por refutar respuestas autorizadas (de los sabios y ancianos) a las dificultades, como vía de acceso a las propias soluciones (I 3, 1214b34-1215^a3,7; 1315^a24).⁵

De lo que ha recopilado “en el camino” se concluye que (es razonable) que el que sea capaz de vivir de acuerdo a la propia decisión (*katà tèn autoû proaíresis théstai*) se ponga un objetivo unificador del vivir bien (*skopòn toû kalôs zên*), tal como el honor, la gloria, la riqueza o la educación, lo cual no es otra cosa que el fin (*télos*) de las acciones humanas; de lo contrario, signo de mucha locura sería que la vida humana no tuviese orientación alguna (I 2, 1214b5-12).⁶ Y seguido Aristóteles equipara la buena salud con la buena vida, y pone distancia de aquellos que confundieron esta última con las condiciones necesarias o básicas para su desarrollo. No obstante, figura entre las condiciones: el respirar, estar despierto y moverse, sin los cuales no puede desarrollarse la vida plenamente, en todos los casos maneras de ser y actos -dice Gómez Robledo- (*kai tîn héxeon kai tîn praxéon*, I 2, 1214b20), comunes a distintos modos preferibles de vida. Y luego concede que el vivir bien resida en una cualidad del agente y de sus acciones, lo cual alienta a los honestos y su acceso a la mayoría (I 3, 1215^a11- I 4, 1215^a26).

Precisamente, mientras que en el proemio admite lo razonable de que la decisión humana reciba orientación en virtud de un objetivo o fin (I 2, 1214b6-12), en la otra parte distingue entre los bienes practicables por el hombre y otros no practicables (Gómez Robledo, 1994: 13). A partir de que lo *praktón* se relaciona con el hecho de que haya seres que no participen del movimiento (I 7, 1217^a30-41), separa aquello que como norte configura las distintas acciones (primer sentido), tal como la salud y la riqueza. Pero también entre lo bueno “práctico” están los cursos de acción queridos por aquellos bienes (segundo sentido): “en vistas de lo cual actuamos y aquellas que son en vista de aquello y por consiguiente participan de la acción” (I 7, 1217^a35-37), tales como las que conservan la salud y las que persiguen la riqueza (EE I 7, 1217^a31-32 y 35-41). Ahora

bien, de la atención a cómo obran esos agentes, conforme a habilidades consolidadas en un dominio determinado, que en griego identifica siempre saber como *téjne*, se deja establecida la superioridad de uno entre los múltiples bienes humanos. “Cabe dejar establecido (*thetéon*) entonces que la *eudaimonía* es lo óptimo entre los (bienes) que los humanos pueden alcanzar cuando actúan.” (1217^a39-41). Recién en medio de la crítica a la concepción platónica de lo bueno, retomando que esto fuese equívoco, precisa que lo bueno “práctico” es algo bello (*ti kalón*), es aquello en vista de lo cual se hace algo – reteniendo lo tradicional de la *kalokagathía*–; mientras que lo bueno que no fuese *praktón* pertenece, en cambio, a los seres inmóviles (I 8, 1218b5-8). Por lo demás, el bien humano, como fin de cursos de acción encaminados al logro de bienes admitidos, cae bajo la órbita de la disciplina principal, que comprende “la política, la economía y la sabiduría (*frónesis*), entre las disciplinas” (*héxeis*, I 8, 1218b15). Y cerrando, a partir de considerar los modelos de la enseñanza y la curación médica, dice que es causal (*tò aítion*) la relación entre acciones especializadas y el fin respectivo (I 8, 1218b16-22).⁷

Un planteo acerca del otro comienzo de la *Ética Eudemia*

Ahora bien, lo que sigue reconoce *otro comienzo* (II 1, 1218b30-31), más adelante habla de supuestos (*Taûta dè oútqs hypokeísthq* 1218b39). Primero está la tesis de la preferibilidad de los bienes anímicos a partir de haber dividido antes entre bienes internos y externos al alma, de acuerdo a discursos difundidos (*en toîs exoterikoîs lógois*, 1218b33-34).⁸ A favor de esa preferibilidad aduce, segundo, el acuerdo unánime acerca de que, entre los bienes anímicos, la sabiduría (*frónesis*), la excelencia (*areté*) y el placer constituyen, completa o separadamente, el fin (de la vida humana) (1218b34-36; I 1, 1214^a33-35; I 2, 1214b6-12). Y tercero, distingue ahora en el dominio anímico entre disposiciones (*héxeis*) y facultades (*dynámeis*), por un lado, de aquello que son actos (*enérgeiai*) y movimientos (*kinéseis*), por otro (1218b36-38). Pero en seguida agrega entre

las primeras la *diáthesis*, dado que la cuestión en adelante desarrolla que la *areté* corresponde al grado óptimo (*beltíste*) de una de tres fuentes anímicas de las cuales haya uso u obra (1218b39-1219^a1). Y el planteo de que lo excelente proviene de la obra o uso excelente de una de ellas, es algo manifiesto (“*dêlon d’ ek tês epagôgês*”, II 1, 1219^a2), porque asume lo que ya sabemos de las realizaciones humanas.⁹ Y añade:

Así <lo> establecemos en todos los casos, tal como hay excelencia del manto, porque no sólo hay una obra o uso, sino también <debe haber> la disposición óptima <y en esto consiste> la excelencia del manto.¹⁰ Y de modo semejante también en el caso del barco, de la casa y de las demás <cosas/útiles>.” (1219^a2-5).

El presente prólogo explora, en suma, la verdad de la creencia mayoritaria que adujo al comienzo, a favor de la preferibilidad de los bienes del alma, y en particular hasta qué punto la *areté* pertenece a la *eudaimonía* (hasta 1219b26). Y siguen derivaciones: “Después de estas hay que investigar acerca del alma, porque la *areté* pertenece al alma no por accidente. Y buscamos la excelencia humana, y demos por supuesto que hay dos partes.” (EE I 1, 1219b27). “Y hay dos especies de excelencia, una moral y otra intelectual.” (1220^a5). “Después de estas cosas hay que investigar primero acerca de la excelencia del carácter, qué es y cuáles son sus partes (porque llegamos a ese punto) y mediante qué se origina.” (1220^a12-38-fin de II 1). Ahora bien, las nociones del orden anímico, cuyo papel intentaré precisar, hacen a la economía del prólogo: la noción *diáthesis* cuenta en la última cuestión, que hace a la diferencia con la noción de *héxis*.

Como vimos, lo anímico se reparte en aquellas condiciones, entre las cuales figuran las facultades/capacidades (*dynámeis*) y predisposiciones como variantes, y en correlación distingue las respectivas realizaciones o actos (*enérgeiai*) y meros movimientos o procesos (*kinéseis*), en cuanto que se alcance o no el fin, o que sean perfectas (*téleon/teléa*) y otras imperfectas (*atelés*). Dada entonces la variedad de disposiciones y de las respectivas realizaciones, la determinación de lo que sea fin como

lo óptimo (1219b10) y por ende preferible para el hombre destaca que lo mejor corresponde a algo de lo realizado, dicho en general. Las alternativas de la presente versión del así llamado “argumento del *érgon*” repone el respectivo planteo consistente en preferir o bien el uso a la mera posesión del bien, cuando estuviesen en juego habilidades del trabajo humano que dejen obra concreta (una casa o un navío), o bien que se trate del uso o cumplimiento de la función, en el caso de poner en obra las facultades anímicas, que los humanos traen de nacimiento. Aristóteles nombra una las capacidades y una de las competencias que podemos cultivar: la visión y lo que fuese lo sabido (*theoría*) –como resultado- de lo que se aprende (1219^a16-18), en cuyo caso dice que el uso óptimo es mejor que su respectiva *héxis*. Aquí *héxis* es la posesión del sentido (de la vista) o la posesión de un saber como la geometría, supongamos.

De nuevo, el modelo de la fabricación humana plantea que la misma obra (*érgon*) es de la cosa/útil (*prâgma*) y de su excelencia, pero no del mismo modo. De una instrucción óptima en manos del experto decente (*espoudaíos*) deriva obra semejante, tal como el zapato digno de su artesano (EE I 1, 1219^a18-24). Infiere, pues, de cara a colegir el género y la definición de la *eudaimonía*, que la vida decente (*zoé spoudaía*) es excelencia de la función/obra perfecta del alma (1219^a24-28). Si lo mejor es el fin, óptima es la realización (*enérgeia*) –acto, dice la lectura escolástica- de alguna de las condiciones discriminadas; y por ser excelente (*beltíste*), se trata (de) la mejor disposición del alma (*hē d'aretē beltíste héxis*) (1219^a 28-34).

Luego de introducir el *êthos* como carácter moral (1220^a12), aborda qué es la excelencia de carácter (*perí aretēs êthikês*, 1220^a14, materia hasta a38). Se rehabilita entonces que la *aretē* sea la mejor *diáthesis* (1218b39-1219^a1): corre, pues, tácita al planteo de que la salud es la *diáthesis* óptima del cuerpo, con el que ya se cuenta para dar con lo excelente del carácter moral. Y dice:

“Entonces supóngase primero que la mejor *diáthesis* llega a ser en virtud de (*hupó*) los mejores medios y lleva a la práctica lo óptimo en cada caso a partir de lo excelente de cada caso, tal como la buena constitución procede de los mejores ejercicios y alimentos, y de aquella vienen los mejores esfuerzos. Además, toda *diáthesis* surge y se destruye por los mismos <eventos> por cómo fueron llevados adelante, así como la salud viene de la alimentación, de los trabajos y del clima. Y todo esto es palmario por *epagôgês*.” (1220^a23-29).

Y concluye que la excelencia es semejante *diáthesis* –óptima-, que surge por la ejecución de los mejores movimientos (*gínetai te upò tôn aríston perì psijèn kinéseon*) y a partir de lo cual se llevan a la práctica las mejores acciones y (experimentan las mejores) emociones del alma (EE II 1, 1220^a29-31). El radio del aprendizaje de esas posturas y actitudes no sólo son obras (*érge*), esto es, acciones que o bien corrompen o bien provocan la salud moral del agente, que en uno u otro sentido siempre modela; acorde con esos “movimientos” el carácter se confronta también con penas y dolores (1220^a34-38).

Como **conclusión** planteo, en suma, que el par *héxis-diáthesis* ofrece la respectiva fuente, comienzo o principio de aquella conducta duradera de alguien ya virtuoso, cuya disposición inicial se llama *héxis*; mientras que *diáthesis* es en el mismo sentido fuente o condición pero de aquella conducta y postura inestables de quien la aprendiera, la cual se moldean conforme a que ejecute (mejores/ peores) actos y (experimente) emociones. Por su lado, la *diáthesis* es el comienzo de la *héxis*, porque refiere el estado o etapa anterior, que como tal es precaria. La respectiva diferencia conceptual cuenta a la hora de explicar y referirse el autor a las capacidades que los humanos adquirimos por enseñanza y ejercicio, ejemplo de lo cual sería en el presente prólogo la excelencia moral. Otro tanto, entiendo, involucra la noción de *dýnamis*: se trata del comienzo o fuente de aquellas *héxeis*, que, en cambio, se traen de nacimiento, tales como las facultades sensoriales, que “las usamos porque las tenemos”, como dice otras veces. En relación a las facultades intelectuales, en cambio, que, no sólo contemplan una determinada conformación natural a la especie viva en cuestión entre sus condiciones, el punto en

relación a ellas es que, como las acciones morales, “hay que usarlas para tenerlas”. Si fuera así, el hecho de que la *Ética Eudemia* mencione dos o tres fuentes o principios de acción entre los *nuevos* supuestos, hace a la diferencia entre dos tipos de excelencias relevantes en el examen.

Se propone entender la noción de *héxis* en el sentido de hábito (por el *habitus* de Guillermo de Moerbeke), como modo de ser (como las traducciones mejicanas y francesas), y como estado (en la variante española, más seguida, que discute con el primer sentido)¹¹. Hasta donde entiendo, si habláramos del ser humano, por ejemplo, ese estado o modo de ser es como tal estable por ser resultado de una conducta ya disciplinada en distintos dominios (intelectual y/o moral). Lo fijo en el tiempo proviene, pues, de la habituación de una competencia intelectual o del propio carácter humano, a partir de una etapa anterior, que el comienzo de la *Ética Eudemia* presenta con la noción de *diáthesis*, cuando importa decir cómo se adquiere ese estado o modo de ser, en todo caso. Entonces, así se nombran determinadas acciones propias de determinada especialidad en relación con determinados materiales y recursos, si se tratara de aludir al comienzo de destrezas humanas intelectuales o prácticas, o directamente al “saber” de las (respectivas) excelencias, entre ellas las morales. Como fuere, en ambos casos *diáthesis* es la fuente, a mi entender, del tipo disposicional de saber, el cual, cuando no se lo ejerciera, permanece latente como posesión o *predisposición* (*héxis*), la cual es responsable de cierta tendencia a actuar en determinado sentido más que en otro. Por eso, *héxis* hablaría entonces de una disposición (habitual) o condición disposicional.

Referencias

- Bailly, A. (1950). *Dictionnaire grec-français*. Paris: Librairie Hachette
- Chichi, G. M. (1996). "El concepto aristotélico de "éndoxon" según la técnica de discusión de *Los Tópicos*." *Synthesis* 3, pp. 91-108. <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/>

- Chichi, G. M. (1997). "Opinión mayoritaria y verdad en el diálogo aristotélico." *Revista de Filosofía y Teoría Política*. Actas de las 1ras Jornadas de Investigación para Profesores, Graduados y Alumnos, La Plata, 1996, vols 31/32; pp. 64-75.
http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2557/pr.2557.pdf
- De Moraes Augusto, M. d. G. (2010). "O Proêmio À Décima Musa. Da Função proemial do livro I na *República* de Platão." *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Anejo, pp. 9-43.
- Gómez Robledo, A. (1994) *ARISTÓTELES. Ética Eudemia*. México: UNAM.
- Irwin, T. (1992). *Aristotle's First Principles*. New York: Oxford University Press, 1988 (first edition).
- Kapp, E. (1912). *Das Verhältnis der eudemischen zur nichomachischen Ethik*, Berlin: Universitäts-Buchsdruckerei von Gustav Schade.
- Neumann, G. (2005). *Martin Heidegger Gesamtausgabe. II. Abteilung: 1919-1944. Anhang II* vol. 62, Frankfurt am Main: V. Klostermann, 2005.

Notas

¹ Leo y traduzco el texto bilingüe de la edición mejicana, e indico cuando cito a Gómez Robledo. Consigno notas y referencias mínimas y muy acotadas.

² Véase Kapp (1912: 26-29), acerca del hilo de las dos temáticas en la *Ética Eudemia*, a diferencia de la *Ética Nicomaquea*. Véase el mismo punto en Irwin (1992: 352), quien documenta el vasto debate sobre las *Éticas* en la línea analítica inglesa, y sigue, como casi todos, la presentación de la *EN* (600, nota 5 y cap. 16).

³ Véase De Moraes Augusto, 2010: 18-20, con las referencias eruditas acerca del griego *prooímion* reunidas en su estudio dedicado al texto platónico.

⁴ El *lôiston* de la cita (*EE* I 1, 1214^a5) es superlativo de *agathón*, como *áriston* (Bailly, 1950: 1213).

⁵ Después del ensayo de G.E.L. Owen (1961), el libro de Irwin que cité instaló el debate en torno al tratamiento dialéctico (o no) de las cuestiones en la filosofía aristotélica, incluidas las de moral (1992, 16). A todo esto, la crítica francesa se había adelantado, tal como señalo en dos estudios sucesivos (Chichi, 1996: 92-96 y 1997: notas 5 a 9), que incursionaron, entre los hispanoparlantes, en las cuestiones de los *éndoxa* desde un ángulo por entonces inexplorado.

⁶ El planteo de una determinada concepción del bien como fin compromete el carácter de la vida del agente, en la medida en pueda replantearse la acción que desmienta esa orientación. "Por lo tanto, lo que asume Aristóteles no es arbitrario, y no mera materia de creencias comunes, sino asunciones razonables acerca de los deseos de agentes racionales" (Así traduzco expresiones de Irwin 1992: 360).

⁷ En la *Ética Nicomaquea*, luego de criticar la concepción platónica, se comienza de nuevo (I 7, 1097^a15-25).

⁸ Suele entenderse que *exotéricos* son los escritos conservados incompletos, como *El Protréptico*, *El Eudemo*, *Acerca de la Monarquía*, entre otros.

⁹ “No es resultado de una reflexión especulativa o mera suposición hipotética (...) sino el modo originario de acercamiento directo al mismo campo del objeto.” Hasta aquí mi traducción de la lectura de M. Heidegger (Neumann, 2005: 333), acerca de ese uso aristotélico de *epagogé* en un famoso pasaje de la *Física*

¹⁰ Gómez Robledo no tradujo esta línea (1994: 19).

¹¹ Se traduce *héxis* como “estado” y *diáthesis*, “disposición”, expresión esta que retiene el prefijo griego en nuestro idioma. Véanse *Aristóteles, Tratados de Lógica (Órganon)*, Vol. 1 (Madrid: Gredos, 1982, por M. Candel Sanmartín), y las ediciones argentinas de *Las Categorías* (Buenos Aires: Losada S.A., 2008, a cargo de J. Mittelmann) y del *Acerca del Alma* (B.A: Colihue, 2010, por M. Boeri).

Repensar a los pensadores previos a Sócrates. Heráclito

Daniel Cignetti

Universidad Nacional de Río Cuarto

La lectura tradicional de los presocráticos propone seguir como guía lo expuesto por Platón y Aristóteles. Ante esto proponemos un *repensar*, es decir, no negar su autoridad pero si complementarla con un estudio de los fragmentos que conservamos. Para ejemplificar esto tomamos el tema del conocimiento en Heráclito, de modo general. Según Platón y Aristóteles si se siguen las enseñanzas del efesio no es posible el conocimiento ya que nada permanece, pero si analizamos el pensamiento de Heráclito vemos que si existe la posibilidad de conocimiento; por lo cual, si complementamos ambas posiciones vemos que podemos arribar a nuevas conclusiones, corrigiendo las transmitidas por la lectura tradicional.

Palabras claves: Heráclito, Platón, Aristóteles, repensar, conocimiento, fluir, cambio, *lógos*, opuestos, armonía contrapuesta.

Introducción

El presente trabajo versará sobre dos ejes temáticos: a) el problema de la lectura de los pensadores previos a la época en que vivió Sócrates a la luz de la interpretación (o referencia) que hacen tanto Platón como Aristóteles; b) un acercamiento al tratamiento del devenir en Heráclito de Éfeso, mostrando cómo lo toman los autores clásicos, puntualmente Platón y Aristóteles. Este segundo punto, sólo pretende mostrar, a modo de ejemplo, lo planteado en el primero de los ejes temáticos.

En primer lugar, hablamos de un *repensar*. Este repensar no implica una eliminación de las lecturas tradicionales que se han realizado hasta la fecha, sino que más bien intenta buscar o, si se nos permite, delimitar hasta qué punto estamos hablando de un filósofo y desde que punto comenzamos a referirnos a los comentarios de un pensador sobre otro.

Tomamos a Heráclito para enmarcar este primer eje a tratar en un caso puntual, intentando llevar adelante de modo didáctico una ejemplificación de una nueva posible lectura de los pensadores arcaicos. Por esto mismo, desarrollamos el análisis de forma general y con comentarios de autores¹ que ya han trabajado el problema de la recepción del pensamiento del devenir en Heráclito por parte de Platón y Aristóteles.

Recepción platónica-aristotélica de los fragmentos heraclíteos sobre la figuración del devenir como río

El pensamiento de Heráclito de Éfeso llegó a oídos de Platón por medio de Cratilo, el cual era denominado un heraclíteo, pero que en el fondo ya tiene una interpretación parcializada, o precaria, de la doctrina heraclíteica. Este problema de interpretación viene dado por el hecho de que para Cratilo lo central de la enseñanza de Heráclito reside en el fluir perpetuo de todo (*pánta reî*), olvidando la contraparte de esto que es la armonía que surge de la tensión de los contrarios, es decir, el *lógos*.

Como se ve, el problema de la comprensión de Platón sobre la idea del permanente cambio de las cosas ya viene mediado por una previa interpretación parcializada. Es por esto que Platón pone en boca de Sócrates: “Sóc. – En algún sitio dice Heráclito <<todo se mueve y nada permanece>> y, comparando los seres con la corriente de un río, añade: <<no podrías sumergirte dos veces en el mismo río>>” (*Cratilo*, 402a - b).

Con esta afirmación percibimos que su foco de atención es el problema del constante flujo de los seres, tomando como principio último de la realidad, y llevando al olvido la contraparte de esta afirmación que precisamente señala lo estable de la realidad.

También Eggers Lan, en un intento de poner paños fríos al asunto de las menciones a los pensadores arcaicos por parte de Platón, dice:

“La razón es que, casi diríamos que por una *cuestión de principios* [...], Platón hace sus citas de memoria. [...] Además, por haber adoptado como género literario la forma de diálogo, las alusiones de Platón a distintos pensadores nos hacen siempre dudar de su historicidad.” (Eggers Lan & Juliá, 1978: 24)

Pero las críticas no sólo están circunscriptas a Cratilo y a Platón, sino que también se incorpora en este grupo a Aristóteles el cual, no libre de falta de objetividad, retoma el pensamiento de Heráclito desde la lectura que lleva adelante Platón y, en casos, hasta lo exagera. De igual modo no se puede dejar pasar por alto que las referencias que realiza Aristóteles sobre el efesio no se hallan tan ceñidas a sus comentarios sobre el fluir.

Acotándonos al tema del trabajo, vemos que Aristóteles retoma, se puede decir un tanto más cautamente que Platón, las opiniones de Cratilo sobre Heráclito. Pensamiento que se ve reflejado en la anterior cita del *Cratilo* platónico y, que también Aristóteles, marca la relación entre el heraclíteo y Platón y critica a este último diciendo en *Metafísica*:

“En efecto, [Platón] familiarizado primero, desde joven, con Cratilo y con las opiniones heraclíteas de que todas las cosas sensibles están eternamente en devenir y que no es posible la ciencia acerca de ellas, posteriormente siguió pensando de este modo al respecto.” (*Metafísica*, 987a).

Pero Aristóteles, aun siendo conciente de este problema de Platón, lo sigue en su interpretación sobre la doctrina del flujo de Heráclito y profundiza su error en la crítica a los opuestos, donde reside la contracara del pensamiento heraclíteo, según lo marca Kirk, diciendo:

“En otras referencias le ataca [a Heráclito] porque niega el principio de contradicción, al afirmar que los opuestos son “lo mismo”, y en esta interpretación se equivoca, una vez más, al enjuiciarle anacrónicamente de acuerdo con sus propias estructuras de un marcado carácter lógico.” (Kirk, Raven, & Schofield, 1987: 272)

Con esto se ve que los pensadores tales como Cratilo, Platón y Aristóteles, no

buscan hacer una historia objetiva de sus predecesores, sino que basándose en los comentarios de otros formulan, a costa de los pensadores arcaicos, hipótesis que buscan afirmar sus propias doctrinas o, tal vez, no intencionalmente, demostrar que son hipótesis refutables y poco convincentes.

Esta lectura unilateral, o parcial, del pensamiento heraclíteo sobre el flujo lleva a afirmar la imposibilidad de un conocimiento certero sobre los primeros principios, tal como llegan a concluir Platón y Aristóteles; cuestión que al momento de detenernos reflexivamente sobre los fragmentos del efesio vemos que en parte está errada, ya que el conocimiento del *lógos* es estable y que el conocimiento de las cosas sensibles es mudable.

Heráclito: *pánta reî* y la armonía de los contrarios.

Fragmentos sobre el “río”

Brevemente mencionare los fragmentos que refieren a la figura del río como imagen del flujo de los seres sensibles con algunas menciones especiales al respecto, para luego sí adentrarme en los fragmentos que llevan a comprender la contraparte de dicho flujo.

Siguiendo la ordenación de Diels – Kranz son 3 los fragmentos sobre el río:

El primero, es el fragmento 12:

“Sobre aquellos que entran en los mismos ríos fluyen aguas cada vez distintas; [y también las almas se evaporan de las cosas húmedas].” (Cornavaca, 2008: 185)

El énfasis de la lectura de este fragmento radica en la imagen del cambio constante del agua del río.

El segundo, es el fragmento 49a:

“En los mismos ríos entramos y no entramos, somos y no somos.”
(Cornavaca, 2008: 217)

Se percibe una posible contradicción en el hecho de la afirmación de la primera parte sobre el alcance de la expresión de “los mismos”, donde tradicionalmente se le aplica una lectura desde las categorías lógicas aristotélicas. El énfasis en la interpretación de este fragmento reside en los cambios propios del individuo; lo cual daría un punto de relación con el fragmento 12, si es que aceptamos su segunda parte.

El tercero, y último, es el fragmento 91:

“No es posible [en efecto] entrar dos veces en el mismo río [...] se dispersa y de nuevo se reúne [...] se acerca y se aleja.” (Cornavaca, 2008: 255)

Este fragmento sería el más semejante que se posee a las afirmaciones de Platón en *Cratilo*, ya citado. Junto con el fragmento 49a, aparecen mencionados algunos opuestos, lo cual nos deja ver la unidad que se logra entre la oposición de los contrarios, tal como lo menciona Cornavaca: “En torno a la imagen del “río” se expresa, de diversas formas, un pensamiento central de la concepción de Heráclito: la unidad en medio de la diversidad.” (Cornavaca, 2008: 255)

Los contrarios y la armonía

Los contrarios en el pensamiento de Heráclito son un real problema para las interpretaciones, tanto por el lenguaje utilizado por el efesio como por los testimonios fragmentarios. De todos modos, se puede comprender que son la contraparte del flujo permanente, en tanto entendamos que la tensión entre ellos conlleva los cambios visibles en los seres sensibles. En otras palabras, los contrarios se encuentran en constante tensión entre ellos; tensión que es dinámica y no estática, lo cual determina los cambios

visibles de los seres sensibles. Pero esta tensión no es azarosa, sino que está regida por el *lógos*, en tanto que permite una <<armonía invisible>>.

Permítaseme ahora una explicación general de esto último. En primer lugar, es necesario que precisemos qué son los contrarios, para lo cual me remito al fragmento 10 de Heráclito:

“Conjunciones: cosas íntegras y no íntegras, convergentes y divergentes, consonante y disonante, y de todas las cosas uno y de uno todas las cosas.”
(Cornavaca, 2008: 183)

Este fragmento es, si no el más importante, uno de los más relevantes para comprender los contrarios; dado que son diversos los elementos a analizar², en el presente trabajo únicamente remarcaré dos de estos: “conjunciones” y “convergentes y divergentes”. El término “conjunciones” permite tener presente una característica necesaria para abordar los contrarios en el pensamiento del efesio, que es el hecho de concebir las partes de los opuestos uno a la par del otro (o, “juntamente”, tal como afirman Marcovich, Kirk, entre otros). El otro elemento, “lo convergente y divergente”, permite poner en contacto este fragmento con el n° 8: “Lo opuesto que converge, y de las cosas divergentes la más bella armonía [y que todo sucede según discordia].” (Cornavaca, 2008: 181)

Este fragmento, al tomar uno de los pares “lógicos” de la relación de los contrarios, intenta poner de relieve el trasfondo de la tensión, la cual no tiende a una desintegración de lo real sino que en su conjunto (o totalidad, tal como se ve al final del fragmento 10) se produce una unidad “armónica”. Esta armonía no es simplemente una articulación precisa entre dos elementos, sino que dicha relación entre las partes está dada por la tensión de divergencia y convergencia entre ellas. Esta caracterización de la armonía se ve en el fragmento 51: “No entienden cómo, divergiendo, concuerda consigo mismo;

armonía contrapuesta [*palíntropos harmoníe*]³, como la del arco y la lira.” (Cornavaca, 2008: 221)

Sólo nos focalizaremos sobre el término “*palíntropos harmoníe*”, que aparece en el texto de Hipólito. Pero para contraponerlo con las fuentes de Plutarco y Porfirio, en los que aparece el término ‘*palíntonos*’ el cual tomaremos por el hecho de que ilustra mejor la tensión de los opuestos. Tal como afirma y traduce Marcovich, y al que adherimos: “el neologismo de Heráclito: *palíntonos harmoníe*, ‘una conexión o acoplamiento basado en tendencias opuestas’.” (Marcovich, 1968: 45). De este modo, hecha dicha precisión, nos es posible representarnos el carácter en el que los opuestos se conectan entre ellos, no presentando una grieta, sino una distancia equilibrada, métrica, regulada por el *lógos*.

Si ponemos en relación esta segunda parte con la primera del fragmento, vemos que Heráclito se dirige a un público que no es capaz de comprender en los cambios que se dan en las cosas sensibles como parte de una estructura que subyace a ellos y que les da unidad, la armonía contrapuesta de los contrarios. Tal como dice en el fragmento 54: “La armonía invisible es más fuerte que la visible.” (Cornavaca, 2008: 223)

En esta armonía contrapuesta e invisible es donde reside la posibilidad de un conocimiento de algo estable y eterno. El hecho de que Cratilo, Platón y Aristóteles dejaran de lado, o no repararan, en este aspecto, es lo que les permitía afirmar una imposibilidad de conocimiento si se seguía la línea de pensamiento heraclíteo. En otras palabras, e intentando sintetizar, para Heráclito de Éfeso el conocimiento reside en la comprensión de que la totalidad de la realidad, que se nos manifiesta en primera instancia como múltiple (divergente), tiene un trasfondo que la unifica (convergencia), la armonía invisible.

A modo de conclusión

Como ya dije en la introducción, la idea es mostrar cómo son las interpretaciones, o recepciones, que tienen los autores clásicos (Platón y Aristóteles) de los pensadores arcaicos; y cómo pueden ser complementadas, críticamente, desde un estudio a conciencia, es decir, en el detenimiento sobre los testimonios fragmentarios recibidos de los pensadores arcaicos y un esfuerzo por completar las lagunas que de ello se deriva, sin alejarnos de sus ideas originales. Como ya advertimos, este planteo no intenta suprimir las lecturas tradicionales sobre los pensadores denominados “pre-socráticos”, sino que pretende poner el énfasis en tomarlos como pensadores con sistemas propios de percepción de la realidad, que en algunos casos no es una tarea intelectual sencilla.

Finalmente, remarcamos que las lecturas presentadas son de carácter general⁴, pero que mantenemos la esperanza de transmitir nuestra inquietud al lector.

Referencias

- Aristóteles (1994). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Cornavaca, R. (2008). *Presocráticos. Fragmentos I*. Buenos Aires: Losada.
- Eggers Lan, C.; Juliá, V. E. (1978). *Los filósofos presocráticos I*. Madrid: Gredos.
- Kirk, G. S., Raven, J. E., & Schofield, M. (1987). *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos.
- Marcovich, M. (1968). *Heráclito. Texto Griego y Versión Castellana*. Merida: Talleres Gráficos Universitarios.
- Platón (1983). *Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. Madrid: Gredos.

Notas

¹ Que en el caso de Heráclito de Éfeso, un buen texto de acercamiento a la cuestión es Mondolfo, R. (1971). *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. México: Siglo XXI. El cual seguiremos principalmente en este trabajo.

² Para un listado de estos, ver: (Cornavaca, 2008: 183).

³ Los corchetes son propios.

⁴ Hacerlo de modo más preciso nos llevaría a una copiosa producción.

La *philosophía* según el *Banquete* de Platón

Maximiliano Consolini

Universidad Nacional de Córdoba

El tema que analizaremos es la *philosophía* según el *Banquete* de Platón. Nuestra hipótesis es que la *philosophía* es un conocimiento acerca de idea de belleza, compuesto de elementos proposicionales y disposicionales. El marco teórico está conformado por los tipos categoriales de conocimiento propuestos por Wolfgang Wieland, a saber: conocimiento proposicional versus conocimiento disposicional. El problema que nos planteamos es: ¿la *philosophía* consiste en un conocimiento proposicional o en un conocimiento disposicional acerca de idea de belleza? El objetivo general del trabajo será determinar los elementos epistemológicos, carácter y objeto, involucrados en la noción de la *philosophía* elaborada por Platón en el dialogo *Banquete*. La tarea que realizaremos será, en primer lugar, la descripción del carácter y objeto del conocimiento proposicional y del conocimiento disposicional; en segundo lugar, visualizar las características epistemológicas de la *philosophía* en el *Banquete*; y en tercer lugar, subrayar las principales semejanzas y diferencias entre los tipos de conocimiento y las características de la *philosophía*.

Palabras clave: *Philosophía*, idea de belleza, eros filósofo/Sócrates, conocimiento proposicional, conocimiento disposicional.

Introducción

El tema que analizaremos es la *philosophía* en el *Banquete* de Platón. Nuestra hipótesis es que la *philosophía* es un conocimiento acerca de la idea de belleza compuesto de elementos proposicionales y disposicionales. El marco epistemológico está conformado por los conceptos propuestos por el filósofo contemporáneo Wolfgang Wieland.¹ Wieland, en adelante “el filósofo alemán”, realiza dos propuestas sobre el conocimiento platónico. La propuesta primera es distinguir entre dos tipos categoriales de conocimiento; uno es el conocimiento proposicional, y otro es el conocimiento disposicional. La propuesta segunda es postular al conocimiento disposicional como el

apropiado para describir el que sostiene Platón en sus diálogos. El problema que nos planteamos es: ¿la *philosophía* consiste en un conocimiento proposicional o en un conocimiento disposicional acerca de la idea de belleza? Las actividades que realizaremos consistirán en tres reflexiones. En primer lugar, precisaremos los dos tipos de conocimientos, es decir, señalaremos, la definición, el carácter y el objeto del conocimiento proposicional y del disposicional. En segundo lugar, mostraremos las características principales de la *philosophía* tal como Platón las plantea en el *Banquete*. Y en tercer lugar, mostraremos las relaciones entre las características de los tipos de conocimientos con las características de la *philosophía*.

Dos modos posibles de entender el conocimiento platónico

a. El conocimiento proposicional

El conocimiento proposicional es un tipo de conocimiento que pertenece a la categoría de la opinión y consiste en el poder enunciar proposiciones. El filósofo alemán con relación a la definición del conocimiento proposicional dice:

“el conocimiento de la literalidad de una proposición sería equivalente a la posesión de saber y conocimiento.”²

Las características fundamentales del conocimiento proposicional son las de poseer un carácter teórico y la de tener por objeto de estudio las proposiciones.

El carácter del conocimiento proposicional consiste en un análisis de enunciados. El análisis de enunciados lo entendemos como una abstracción de todo lo que no se dice expresamente en la proposición, para concentrarse sólo en lo que esta explícita en la enunciación de la misma. El filósofo alemán se refiere al carácter teórico en los siguientes términos:

“Bajo tales circunstancias toman las elucidaciones cada vez más la forma de análisis de enunciados.”³

Respecto a la denominación de teórico para el carácter del conocimiento proposicional creemos oportuno realizar una aclaración terminológica. Consideramos preferible denominar abstracto, en lugar de teórico, al carácter del conocimiento proposicional. Este cambio en la denominación del carácter se debe a los diferentes sentidos de la palabra teórico y abstracto en Platón con respecto a la actualidad. Para Platón lo teórico hace referencia al conocimiento de las cosas más concretas, las Ideas; mientras que las cosas terrestres, las más abstractas, serían factibles de un saber abstracto. En la actualidad teórico coincide con abstracto haciendo referencia al saber que versa sobre teorías o conjunto de proposiciones.⁴

El objeto del conocimiento proposicional son las proposiciones, entendiendo por estas las expresiones verbales de un juicio por el cual se afirma o se niega una cosa de otra. El filósofo alemán acerca del objeto del conocimiento proposicional nos dice:

“Sin embargo, el giro proposicional ha conducido a no ver ya en proposiciones y enunciados sólo instrumentos. En efecto, las proposiciones alcanzan hoy cada vez más frecuentemente el rango de verdaderos objetos primarios del análisis y la reflexión.”⁵

Se puede advertir en esta cita una tensión entre las proposiciones con los objetos sobre los que versa el saber de las proposiciones. El filósofo alemán marca la polarización en la filosofía contemporánea hacia las proposiciones como el objeto de estudio que debe aprender el estudiante, pudiendo prescindir totalmente de los objetos sobre los versan las proposiciones.

b. El conocimiento disposicional

El conocimiento disposicional es un tipo de conocimiento que pertenece a la

categoría de la capacidad. La capacidad no la entendemos en un sentido pasivo, como el estar dispuesto a o para; sino en un sentido activo, como el ejercicio o actividad de tal capacidad.⁶ El filósofo alemán nos dice respecto al saber disposicional:

“este saber tiene siempre algo de capacidad, de habilidad, de poder en sí.”⁷

Las características del conocimiento disposicional son la de poseer un carácter práctico y la de tener por objeto la realidad.

El carácter práctico del conocimiento consiste en el uso y trato con una cosa. El uso de una cosa lo entendemos como el empleo de ella frente a situaciones contingentes. El filósofo alemán alude a este carácter en los siguientes términos:

“sólo quien sabe usar una cosa y tratar con ella sabe lo que propiamente es.”⁸

Respecto a la denominación de práctico para el carácter del conocimiento disposicional creemos oportuno realizar la siguiente aclaración terminológica. Consideramos preferible denominarlo concreto al carácter, en lugar práctico. Esta denominación acentúa la vinculación a la que atiende la práctica, que son las Ideas, las cosas más concretas para Platón. El conocimiento concreto para su desarrollo, a diferencia del conocimiento abstracto, no puede desligarse de las entidades a las que hacen referencia las proposiciones; entidades que son imitaciones de las Ideas en las que tienen su fundamento.

El objeto del conocimiento disposicional es la realidad. El filósofo alemán nos dice:

“Aquel que dispone de una determinada capacidad se le abre a través de ella una porción de la realidad.”⁹

La realidad puede entenderse como *prâgma* a partir de la siguiente aclaración de

Gadamer:

“... *prâgma*, es decir, aquello, que está enredado en la práctica de la vida, lo que no se opone y se enfrenta, pues como algo a superar, sino aquello en lo que nos movemos y con lo que tenemos que ver.”¹⁰

La noción de *prâgma*, aludida por Gadamer, por un lado, nos permite señalar la sintonía de la realidad con el carácter concreto del conocimiento aludido por el filósofo alemán. La realidad, en este sentido, sería un concepto relativo a las diferentes prácticas de la vida.¹¹ Por otro lado, la noción de *pragma*, retoma la noción de realidad ontológicamente entendida por Platón, es decir, una realidad en sí.¹²

Características de la *philosophía* especificadas en el *Banquete*

El tema de la *philosophía* en el diálogo *Banquete* se presenta al menos de dos maneras. Una manera es mediante el *éros* filósofo descrito en el pasaje 209e-212a, del discurso de Sócrates-Diotima.¹³ Otra manera, complementaria de la anterior, es mediante los pasajes del diálogo que hacen referencia a los discursos y personalidad de Sócrates.

La analogía del *éros* filósofo y de Sócrates con la *philosophía*, está fundada en la actividad en común que representan, a saber, una especie de amor, de anhelo. A su vez esta analogía está dada por el objeto hacia el cual se dirigen, a saber, la Idea Belleza. Es decir, *éros* filósofo, Sócrates, y la *philosophía* representan el amor a la Belleza, en la forma de sabiduría.

a. Carácter de la *philosophía*

El carácter de la *philosophía* a partir de la actividad del *éros* filósofo consiste, como la del *éros* platónico, en una procreación en lo bello. Eros al ser un deseo de poseer por siempre lo bello, necesita realizar una actividad que le permite poseer perpetuamente, y

esta actividad es la procreación. La procreación al otorgarle inmortalidad al mortal, debe realizarse en lo compatible con lo inmortal, con lo divino, y esto es lo bello.

La procreación en lo bello del *éros* filósofo se realiza en el espíritu y tiene como resultado el conocimiento de la Idea de Belleza y la procreación de una virtud verdadera. Esta procreación está especificada en el pasaje 209e-212 a. La procreación del conocimiento tiene lugar mediante una acción en la cual se engendran discursos en lo bello: en lo bello corporal, en lo bello espiritual, en lo bello ético, en lo bello científico, hasta alcanzar la contemplación de la Idea belleza. Un ejemplo de cómo se engendran discursos en lo bello, es la enseñanza que Diotima le da a Sócrates sobre las cosas del amor.

La experiencia discursiva está alternada con una experiencia vital. Los discursos se engendran a partir del trato directo con el objeto al cual hacen referencia. Este trato con los objetos implica un compromiso no sólo racional, sino vital. Este compromiso está ilustrado en el pasaje en cuestión, con los “pasos de la emoción”, como Moravcsik los denomina, a saber: calmar el fuerte arrebató por un cuerpo, estar obligado a pasar de las almas a las normas de conducta, no apegarse a la belleza de un solo ser como un muchacho, una norma de conducta.¹⁴

La procreación de virtud verdadera hace referencia, por un lado, a los discursos engendrados, y por otro lado, a un estado personal. La procreación no tiene como fin los discursos, sino el alma del discípulo;¹⁵ los discursos son instrumentos virtuosos que reflejan el estado personal virtuoso que se ha procreado.¹⁶

El carácter de la *philosophía* a partir de la actividad de Sócrates consiste, al igual que el *éros* filósofo, en la procreación de discursos y de una virtud. Los discursos que procrea Sócrates se pueden evaluar a partir de las expresiones que Alcibiades nos presenta de

ellos al final de su discurso al decir:

“que abarcan la mayor cantidad de temas, o más bien, todo cuanto le conviene examinar al que piensa llegar a ser noble y bueno.”¹⁷

La virtud de Sócrates es descripta de la siguiente manera por Alcibíades:

“Después de esto, ¿qué sentimientos creéis que tenía yo, pensando, por un lado, que había sido despreciado, y admirando, por otro, la naturaleza de este hombre, su templanza y su valentía, ya que en prudencia y firmeza había tropezado con un hombre tal como yo no hubiera pensado que iba a encontrar jamás?”¹⁸

Sócrates, el más virtuoso de los hombres que conoció Alcibíades, no sólo se dedica al examen de proposiciones y discursos sino que estas evaluaciones son reflejos de acciones virtuosas. Las acciones virtuosas de Sócrates lo vinculan con las diferentes instancias en que lo bello se manifiesta. En este sentido el campo de acción de Sócrates excede a un saber proposicional de creación de discursos, ya sea en el momento de procreación del conocimiento así como en el momento de mostración del mismo.

b. Objeto de la *philosophía*

El objeto de estudio de la *philosophía* a partir del *éros* filósofo es la Idea de belleza y sus manifestaciones. La Idea no es una proposición sino algo real, un ser. Se puede aludir a la Idea a través de proposiciones, pero no se agota en estas proposiciones. En este sentido el objeto al que debe aspirar el filósofo coincide con el objeto tal como lo entiende el conocimiento disposicional, a saber: una entidad concreta.

Las características de la Idea de belleza en sí misma son la unicidad, inmutabilidad, la indestructibilidad. Las características de la Idea de belleza en cuanto manifestación en la realidad, es la de ser la unidad de sentido de cada uno de los aspectos de la realidad considerados a saber: físico, espiritual, ético-político, y cognoscitivo.

La Idea belleza es el fundamento y el fin de la multiplicidad de los seres. Toda la realidad con la cual está relacionado el hombre es esencialmente imitación de la belleza primigenia. La Idea de belleza en el ámbito del conocimiento se entiende como sabiduría. La sabiduría coincide en el ámbito del conocimiento con la Idea de belleza en el ámbito de la realidad. Lo sabio al igual que lo bello es aquello en lo cual todo conocimiento encuentra su explicación. Dado que toda la realidad contiene algo de esa Idea nuestro conocimiento está determinado por esta Idea.

El objeto de la *philosophía* a partir de Sócrates es lo verdadero y lo bueno. Sócrates busca siempre lo verdadero, lo cual se puede observar, tanto en la refutación que realiza a Agatón¹⁹, como en el discurso de elogio de Sócrates que realiza Alcibiades²⁰. A su vez, parecería ser que lo bueno así como lo bello es objeto de Sócrates. Esto se puede ver en la refutación de Sócrates a Agatón, pues acuerdan que las cosas bellas también son buenas²¹; noción que a su vez es fortalecida en las enseñanzas de Diotima: cuando con relación al poder de *éros* la sabia lo invita a reemplazar bello por bien, y de esta manera clarificar el poder de *éros*, que es hacer felices a los hombres.²²

Semejanzas y diferencias entre el conocimiento proposicional y el disposicional con la caracterización de la *philosophía* según el *Banquete*

La *philosophía* con relación al carácter parecería ser semejante al conocimiento proposicional. La procreación de discursos puede entenderse como un análisis de enunciados. Los enunciados acerca de lo bello son un medio para captar la unidad en cada nivel y de esta manera ascender hacia la Idea de Belleza. A su vez este ejercicio dialéctico se desarrolla siguiendo un orden y sucesión, los cuales también se pueden determinar proposicionalmente.

Pero el carácter abstracto, en el sentido que antes lo definimos, no parece ser

suficiente para conocer la Idea de belleza. Pues si no, cómo se explica, por ejemplo, que Diotima tras haberle enseñado a Sócrates toda la doctrina acerca de *éros*, del amor a la Idea, aún le pueda decir “si alguna vez llega a verla.” Es decir, si la *philosophía* tuviese un carácter meramente abstracto no sería necesario esperar un futuro lejano y muchos esfuerzos para que recién Sócrates pueda llegar a divisar la belleza y crear una virtud verdadera.

Esta limitación del carácter abstracto nos lleva a pensar que el carácter de la *philosophía* puede ser semejante al carácter concreto del conocimiento disposicional. El trato con el objeto en cuestión en cada nivel está atestiguado, por ejemplo, con la familiaridad con que Sócrates se comporta con los cuerpos bellos al rechazar el ofrecimiento de Alcibiades en convertirse en su amante. También puede advertirse, en este sentido, la acción virtuosa que Sócrates realiza en la guerra. Finalmente la acción discursiva requiere esfuerzos durante mucho tiempo es manifestado en la búsqueda de las cosas del amor que realiza Sócrates, en sus visitas a Diotima.

La *philosophía* con relación al objeto parecería estar en la misma situación intermedia como en el caso del carácter virtuoso. Por un lado parece tener por objeto las proposiciones acerca de lo bello, pues estas son los elementos con los que se trata continuamente. Pero, por otro lado, la Idea de belleza y sus manifestaciones, en tanto que se pueden considerar como los objetos primarios de análisis, y en este sentido las referencias de las proposiciones, son algo real y no meramente proposiciones.

Estas reflexiones se extienden también a la verdad y a lo bueno en tanto objeto de Sócrates. Tanto la verdad como lo bueno no parecen estar referidos a una proposición sino a una instancia que las supera.

Conclusión

Como resultado de lo realizado establecemos de manera genérica tres cosas: que la *philosophía* consiste en una disposición espiritual extendida a todas las manifestaciones bellas, pues todo lo bello está emparentado consigo mismo; que esta familiaridad supone proposiciones, debido, por un lado, a que la realidad tiene una estructura determinada, y, por otro lado, porque existe una manera correcta de acercarse a ella, las cuales se pueden establecer proposicionalmente; y que esta disposición implica la creación como único medio que tiene el mortal para alcanzar una posesión y conservarla. La *philosophía*, de esta manera está constituida tanto por proposiciones como por disposiciones: si sólo tengo una doctrina sin experiencia, tengo una doctrina vacía, pero si no conozco la doctrina la experiencia es ciega.

La *philosophía*, por un lado, no se diferenciaría a partir de su carácter de otros tipos de conocimientos, como lo son los ejemplificados en el *Banquete* por los interlocutores de Sócrates, pues estos conocimientos al igual que la *philosophía*, serían aprendidos y justificados por experiencias y doctrinas. Si diferiría en tanto que la experiencia no tiene como fin la posesión sino la procreación.

La *philosophía*, por otro lado, compartiría los objetos del mundo a los cuales se refiere, pues son comunes a los otros conocimientos. Pero diferiría de los otros conocimientos en tanto al orden o jerarquía en que estos objetos son sistematizados; jerarquía que está supeditada, como hemos afirmado, a lo que es característico y específico del objeto de la *philosophía* como lo es la Idea de belleza.

Bibliografía

- Boeri, M. (2007). *Apariencia y realidad en el pensamiento griego*, Colihue: Buenos Aires.
 Eggers Lan, C. (1992)(trad.). *Platón, República*, Gredos: Madrid.
 Gadamer, H. G. (2001). *El inicio de la sabiduría*. Paidós: Barcelona.

- Moravcsik, J. (1971). "Reason and eros in the 'Ascent' Passage of the *Symposium*." *Essays in Ancient Greek Philosophy*, pp. 285–302.
- White, F. C. (2004). "Virtue in Plato's *Symposium*." *The Classical Quarterly* (54(02), pp. 366-378.
- Wieland, W. (1991). "La crítica de Platón a la escritura y los límites de la comunicabilidad" en *Méthexis IV*, pp. 19-37.

Notas

- ¹ Ver, Wieland, Wolfgang. "La crítica de Platón a la escritura y los límites de la comunicabilidad." *Méthexis IV* (1991) p. 19-37
- ² Wieland, Pág. 23.
- ³ Wieland, Pág. 33
- ⁴ El sentido de lo teórico en Platón se puede observar por ejemplo en la *República*, cuando se hace referencia a la visión del Bien. Ver, Platón. *República*, Trad. C. Eggers Lan, Editorial Gredos, 1992, 540a.
- ⁵ Wieland, Pág. 33
- ⁶ Sobre las diferentes formas de entender disposición *εἰς* ver: Boeri, Marcelo. *Apariencia y realidad en el pensamiento griego*. Ediciones Colihue. Buenos Aires. 2007. Pág. 130
- ⁷ Wieland, Pág. 28
- ⁸ Wieland, Pág. 23
- ⁹ Wieland, Pág. 30-1
- ¹⁰ Ver Gadamer, H. G. *El inicio de la sabiduría*. Editorial Paidós. Barcelona. 2001. Pág. 128
- ¹¹ Es oportuno notar brevemente que las reflexiones de Wieland encuentran unas de sus influencias principales en la obra filosófica realizada por Gadamer.
- ¹² Platón utiliza el término *pragma* para referirse a las cosas reales, por ejemplo, en *Fedón* 99 e.
- ¹³ Denominamos eros filósofo a una de las especies del eros platónico. El eros platónico como deseo de poseer siempre el bien se proyecta sobre múltiples realidades; una de estas realidades es la idea de belleza. El eros filósofo es el que representa el amor a la idea de belleza.
- ¹⁴ Ver Moravcsik, J. M. E. Reason and Eros in the Ascent Passage of the *Symposium*, In *Essays in Ancient Greek Philosophy*, edited by John P. Anton and G. L. Kustas, I: 285-302. Albany: State University of New York Press. 1972. Pág. 286.
- ¹⁵ White es representante de la opinión de que la virtud que se engendra no es un estado personal sino discursos. Ver, White, F.C. "Virtue in Plato's *Symposium*." *CQ* (2004) 54.2. Pág. 378
- ¹⁶ La idea de que los discursos son instrumentos puede verse por ejemplo en el dialogo *Teeteto* 175 donde se los trata como si fueran nuestros criados.
- ¹⁷ Platón, *Banquete* 222 a
- ¹⁸ Platón, *Banquete* 219 d

¹⁹ Platón, *Banquete* 201 c

²⁰ Platón, *Banquete* 214 e

²¹ Platón, *Banquete* 201 c

²² Platón, *Banquete* 204 e

**Voluntad y diálogo. Observaciones sobre
el uso de *boúlomai* y *ethélo* en la República de Platón**

Ramón Cornavaca

Universidad Nacional de Córdoba

Para que se dé un auténtico diálogo filosófico, según la propuesta de Platón, es imprescindible que los interlocutores acepten de buen grado las exigencias mínimas propias de esa instancia comunicativa; la “buena voluntad” de los participantes no es algo indiferente para la marcha de la conversación. En la presente ponencia se hacen algunas observaciones sobre el empleo de los verbos *boúlomai* (“desear”, “querer”) y *ethélo* (“querer”, “consentir”), cuya semántica no es fácilmente discernible; se revisan algunos pasajes que permiten plantear la cuestión de la relación de la voluntad y la llamada “tripartición” del alma, y otros en los que estos vocablos aparecen referidos a la acción misma del dialogar. Las reiteradas preguntas de Sócrates acerca de la voluntad de su ocasional interlocutor guardarían estrecha correspondencia con los diversos niveles discursivos que aparecen en la obra.

Palabras clave: Voluntad – Diálogo – Platón

Es sabido que, según la propuesta platónica, para un auténtico diálogo filosófico es condición indispensable la buena disposición de los interlocutores. Éstos han de “querer” tomar parte en la conversación y aceptar involucrarse en el dinamismo de esta instancia comunicativa, admitiendo las exigencias mínimas propias de ella: la actitud de apertura para escuchar al otro, el tratar de entender sus palabras, el responder a sus preguntas, el expresar con franqueza y claridad el pensamiento propio y, sobre todo, el deseo de buscar la verdad de aquello que se discute más allá de quién sea el que eventualmente formule el mejor argumento. Ahora bien, en los escritos de Platón hay indicios bastante claros de la importancia que el filósofo asigna a la “buena voluntad” para dialogar que los participantes manifiestan. En este contexto resulta interesante

observar el empleo de los verbos *boúlomai* y *ethélo*, que en general se traducen como “querer” o “desear” pero cuya semántica no es fácilmente discernible. Nos proponemos aquí revisar algunos pasajes de la *República* concernientes a esta problemática, prestando especial atención a textos en los que estos vocablos están referidos a la acción misma del dialogar. La hipótesis orientadora es que las reiteradas –y aparentemente intrascendentes– preguntas de Sócrates acerca de la voluntad de su ocasional interlocutor para avanzar en la argumentación aparecen con frecuencia en pasajes relevantes para determinar la articulación del diálogo.

A partir del estudio de A. Wifstrand (1942) acerca del uso de los verbos que significan “querer” en griego, convendría ante todo tener presente que en Platón –como, en general, en los escritores áticos del s. IV a. C.– *boúlomai* y *ethélo* no son sinónimos. Si bien ambos admiten, en la mayoría de los casos, la traducción de “querer”, el primero significa un “querer” o “desear” propio, personal, positivo, mientras que en el segundo se refleja la noción de “consentir”, “estar dispuesto a”, “aceptar” algo a lo que otro invita; con *ethélo* se expresa una disposición a realizar una acción que es propuesta o exigida y ante la que no hay objeciones tales que hagan que uno “no quiera”¹. Los límites no son tan claros en algunos casos, pero si se recorren las aproximadamente 130 veces que en la *República* aparecen formas de *boúlomai* y las más de 90 de *ethélo* puede confirmarse, en líneas generales, esa distinción fundamental. Es cierto que en algunos pasajes el significado de ambos verbos es muy similar. Así, por ejemplo, encontramos en el libro X (613 d) que Sócrates afirma, refiriéndose a las recompensas del justo: “Yo diré que los justos, una vez que han llegado a ser mayores, ejercen en su propia ciudad los cargos de gobierno –en caso de que lo deseen (*boúlontai*)– y se casan con (una mujer de la familia) que deseen (*boúlontai*) y dan (a sus hijas en matrimonio) a quienes ellos quieran (*ethélosi*)”. Se advierte claramente la cercanía semántica de ambos verbos; su empleo es

casi intercambiable. Sin embargo, si tenemos en cuenta aquellas acepciones fundamentales indicadas por Wifstrand, podemos percibir una ligera diferencia de significado: la expresión de la voluntad con formas de *boúloomai* apunta más bien a destacar ese aspecto “personal”, “positivo” de la volición (respecto del “ejercer un cargo de gobierno” y del “casarse” con una mujer), mientras que con *ethélo* se connotaría que el “dar las hijas en matrimonio” supone un pedido de otro que las solicita en matrimonio.

De entre muchos pasajes en los que se manifiesta con mayor claridad la diferencia de matices significativos de ambos verbos, leamos uno que se encuentra en el libro I. Refutando la tesis de Trasímaco, Sócrates afirma que toda arte se ejerce para bien de aquellos a quienes está ordenada y no para beneficio del que la ejerce; es por eso que “nadie quiere voluntariamente (*ethélei hekón*) gobernar”², y los gobernantes piden un salario por el ejercicio de su arte. Los hombres buenos no tendrán la ambición de gobernar movidos por el afán de dinero o de honores sino que, si llegan a aceptar el gobierno, eso será por el temor al “castigo” de ser gobernados por hombres peores. En ese contexto encontramos el siguiente pasaje:

“Entonces no entiendes –dije– el salario de los mejores, por el cual gobiernan los más nobles, cuando consienten en (*ethélosin*) gobernar. ¿O no sabes que el ser ambicioso de honores y dinero se considera y es un oprobio?

Yo sí –dijo (Glaucón).

Por eso, pues –dije yo– los buenos no consienten en (*ethélousin*) gobernar por bienes materiales, ni por honra. En efecto, no desean (*boúlontai*) ser llamados ‘asalariados’ al exigir abiertamente un salario por ejercer el gobierno, ni ‘ladrones’ al tomar ellos mismos, ocultamente, (ganancias) del gobierno Ciertamente hay que aplicarles una fuerza obligatoria y una pena, c si van a consentir en (*ethélein*) gobernar –por eso es posible que se haya considerado vergonzoso el dirigirse al gobierno voluntariamente (*hekónta*) sin aguardar a (que se dé) una necesidad (para ello)- pero la mayor de las ‘penas’ consiste en ser gobernado por un malvado, en el caso de que él mismo no quiera (*ethéle*) gobernar” (347 a – c).

En las cuatro ocurrencias de *ethélo* se percibe ese matiz de “aceptación” o “consentimiento” implícito en el verbo; los hombres honestos no tienen el “deseo” positivo de gobernar porque no ambicionan beneficios personales sino que “dicen que sí” ante un requerimiento exterior que, en cierto modo, los “obliga”³ a hacerse cargo del gobierno. Sí desean (*boúlontai*), en cambio, no ser llamados ‘asalariados’ ni ‘ladrones’. La contraposición de ambos términos contribuye a resaltar el matiz propio de cada uno.

Establecido esto, leamos ahora algunos pasajes del libro IV que nos dan pie para considerar la posible relación de nuestros verbos con la cuestión de la llamada “tripartición” del alma que se explicita en ese libro. Cuando la conversación se encamina a la determinación de la justicia en el individuo, Sócrates propone distinguir las “formas” (*eíde*) o “partes” del alma, en correlación con las tres “formas” o “estamentos” que se han detectado en la ciudad y para ello pregunta si los hombres, al obrar, lo hacen con el alma entera o si hay acciones propias de cada una de esas tres “partes” del alma. Partiendo del principio de que lo mismo no puede hacer y sufrir cosas contrarias al mismo tiempo y respecto de lo mismo, se va precisando aquella distinción; tal como el asentir y el negar, el atraer y el rechazar son cosas contrarias, así también habría que decir que a esta clase de cosas pertenecen “la sed, el hambre y los apetitos (*epithymíai*) en general, y también el querer (*ethélein*) y el desear (*boúlesthai*)” (437 b); el alma de quien apetece (*epithymoũntos*) algo se dirige hacia aquello que apetece (*epithymēi*), o atrae hacia sí aquello que desea (*boúletai*) que sea suyo, o “en cuanto quiere (*ethélei*) que se le procure algo se lo asiente a sí misma, como si uno le hiciera una pregunta, aspirando a que llegue a ser suyo”, de modo que “el no-desear (*abouleĩn*), no-querer (*mè ethélein*) y no-apetecer (*med’epithymeĩn*)” están en la misma línea del rechazar, apartar de sí, etc. (437 c).

El pasaje nos permite establecer una primera relación con el problema de la

“tripartición del alma”: las acciones significadas por *boúlomai* y *ethélo* están mencionadas junto a otros movimientos que corresponden al nivel de los apetitos, de lo *epithymetikón*, tal como, por ejemplo, el hambre y la sed⁴.

Sin embargo, poco después encontramos una situación un tanto diversa. Para mostrar que además del aspecto concupiscible (*epithymetikón*) existe en el alma otra “forma” distinta, lo racional (*logistikón*), Sócrates pone el ejemplo de alguien que está sediento pero simultáneamente es atraído por otra cosa en sentido contrario. En este caso el alma del sediento “no desea (*bouletai*) otra cosa que beber y a esto tiende (*orégetai*)”, pero algo la atrae en sentido contrario y a pesar de que está sediento no quiere (*ethélein*) beber (439 a – c).

Eso que es distinto y prevalece sobre el mero deseo o apetito de beber se asocia con la reflexión racional (*logismós*) y por eso será llamado ‘razonable’ (*logistikón*). Ahora bien, mientras *bouletai* está referido al simple deseo de beber que experimenta el sediento, *ethélo* remite a un acto volitivo que responde –o puede responder– a la función directiva de lo racional.

El siguiente ejemplo aducido por Sócrates –el de Leoncio, quien desea (*epithymoĩ*) ver unos cadáveres y simultáneamente siente rechazo por el espectáculo, para terminar encolerizándose consigo mismo– muestra la existencia de un tercer aspecto, lo “fugoso”, “animoso”, o “irascible” (*thymoeidés*), distinto de lo racional y de lo concupiscible. Esa “parte” intermedia puede asociarse a la racional y “combatir” a favor de ella, tal como aquel que, siendo noble, piensa que ha cometido una injusticia por obra de alguien que hace esto con justicia, y en consecuencia no se indigna al padecer hambre, frío o cualquier otra cosa, sino que “su ánimo (*thymós*) no consiente” en (*ethélei*) levantarse contra aquél (440 c). El sujeto del movimiento volitivo (*ethélo*) es aquí explícitamente el

ánimo (*thymós*), y es de pensar que ese aspecto intermedio puede cumplir su función mediadora ordenándose o no a las directivas de lo racional⁵.

Estos pasajes nos invitan a no ubicar los movimientos volitivos exclusivamente en el nivel de los ‘apetitos’, lo *epithymetikón*, ni en el nivel ‘racional’ (*logistikón*); el ámbito del “querer” pertenece más bien a la zona intermedia y, por eso mismo, afecta o involucra al alma entera. Esa parte intermedia sería precisamente la que, a manera de un eje, decide el sentido del obrar concreto del hombre: el ciudadano realizará acciones justas o injustas, en última instancia, de acuerdo con la función que ese aspecto intermedio cumpla. Por eso no parece incorrecto afirmar que la propuesta filosófico-paidéutica de Platón está orientada a modelar el alma, no sólo mostrando el camino que conduce al conocimiento de la verdadera realidad, sino también –y simultáneamente– incidiendo en ese ámbito o estrato del alma, tan decisivo, como es el de la voluntad.

Esta reflexión nos introduce en el último paso de esta ponencia. Al revisar las ocurrencias del verbo *boúloomai* llama la atención la frecuencia de aparición del giro *ei boúlei/boulesthe* (“si quieres/queréis”) y de la pregunta *boúlei oĩn* (“¿quieres, pues...?”) u otras similares⁶. Si atendemos a los contextos en los que aparecen esas “invitaciones” a que el interlocutor manifieste su voluntad, observamos que en algunos casos ellas coinciden con el tránsito a un nuevo tema o a un nivel discursivo más elevado. Leamos algunos pasajes de los libros II, IV y VI.

Al comenzar el libro II Glaucón manifiesta su disconformidad con el resultado de la conversación sostenida anteriormente por Sócrates y Trasímaco y pregunta:

“Sócrates, ¿Quieres (*boúlei*) dar la impresión de habernos persuadido, o en verdad convencerlos de que de todos modos es mejor ser justo que injusto?

Yo preferiría –dije– (convencerlos) en verdad, si dependiera de mí...

Sin embargo –dijo– no estás haciendo lo que quieres (*boúlei*)” (357a5–b4)

Esta intervención de Glaucón, junto con la siguiente consideración acerca de la correcta ubicación de la justicia entre los bienes que se han de amar por sí mismos y por sus consecuencias, determina el rumbo que de ahora en más toma el diálogo. La referencia al “querer” de Sócrates, en estrecha relación con el motivo de la “persuasión”⁷, coincide con el pasaje a un nuevo nivel de análisis, obviamente superior al que pudo darse en la conversación con Trasímaco. Esto queda claro cuando, después de las extensas objeciones de Glaucón y Adimanto (358 b – 367 e), ellos piden a Sócrates que haga el elogio de la justicia en sí misma y por sí misma, y explique qué son realmente justicia e injusticia y qué es lo que ellas obran en aquél que las posee. Para acudir “en ayuda” de la justicia Sócrates propone examinarla primero en un objeto mayor, en la ciudad, para luego tratar de descubrirla en el individuo:

“Si queréis (*ei boulesthe*), entonces, busquemos primero en las ciudades de qué cualidad es (la justicia) y examinémosla luego de este modo también en cada uno, observando la semejanza de lo más grande en la forma de lo más pequeño.

¡Sí! –dijo. Me parece que hablas bellamente.” (368 e – 369 a)

Quedan anticipados así los pasos fundamentales de la próxima etapa de la conversación: la observación del surgimiento de justicia e injusticia en la ciudad para aplicarlos enseguida, una vez precisados sus rasgos distintivos, al ámbito del alma. La invitación a manifestar la voluntad de los interlocutores coincide con el ascenso a un nuevo nivel discursivo.

Otro pasaje interesante se encuentra al promediar el libro IV, precisamente cuando Sócrates, después de concluir la descripción de la ciudad a fundar, se apresta a encarar ya la determinación de la esencia de la justicia y propone para ello tratar de hallar primero las otras tres virtudes “cardinales”. Una ciudad es valiente –dice aproximadamente- cuando en ella el estamento encargado de custodiarla puede

conservar constantemente “la opinión acerca de las cosas temibles” de acuerdo con la enseñanza del educador, ya que la valentía es una cierta salvación de la correcta opinión respecto de lo que verdaderamente hay que temer. Sócrates, entonces, dice: “Quiero (*ethélo*) presentar en una imagen a qué me parece que se asemeja, si lo deseas (*ei boulei*)”. A lo que Glaucón responde enfáticamente: “¡Sí que lo deseo (*boulomai*)!” (429 c – d). La “imagen” es la de los tintoreros, que cuando desean (*boulethōsi*) teñir lanas para que éstas adquieran indeleblemente el color de la púrpura eligen lanas blancas y las someten a un tratamiento especial; en la ficción del diálogo los “tintoreros” son precisamente los mismos interlocutores que, mediante la educación en música y gimnasia, intentaban persuadir⁸ a los futuros soldados para que éstos adquirieran una opinión indeleble acerca de lo que debe ser objeto de temor, de modo que esa opinión no fuera borrada por esos “detergentes” tan poderosos como son el placer, la aflicción, el temor y el deseo (*epithymía*). Se llega así a una cierta “definición” de valentía⁹, ahora comprendida y compartida por Glaucón. En el siguiente pasaje, que cierra el tratamiento de la *andreía* y el de la *sophrosýne*, aparecen varias formas de nuestros verbos:

“Pues bien, admito que eso es valentía.

Admite también –dije yo– que se refiere a la ciudad, y lo admitirás correctamente¹⁰; pero, si quisieras (*èan boule*), en otra oportunidad lo trataremos de un modo aún más bello. Ahora no buscábamos esto, sino la justicia; para la búsqueda de ésta, pienso, es suficiente así.

Y hablas bellamente –dijo.

Ahora bien, faltan aún dos cosas –dije yo– que hay que contemplar en la ciudad: la templanza y aquélla por la que hacemos toda la búsqueda, la justicia.

Sin duda.

¿Cómo, pues, podríamos encontrar la justicia, para que no nos ocupemos ya de la templanza?

Yo, ciertamente, no lo sé, –dijo– y no desearía (*bouloímen*) que aquello (sc. la justicia) apareciera antes, si es que entonces ya no haremos el examen de la templanza. Pero si deseas (*ei boulei*) complacerme, examina esto antes que aquello.

Pues sí que lo deseo (*boúlomai*) –dije yo; si no, sería yo el injusto¹¹. (430 c2–e1)

Cabe destacar, ante todo, que nos encontramos en un momento decisivo en el decurso del diálogo: el largo capítulo acerca del surgimiento y la organización de la ciudad a fundar, que comenzó en el libro II (369 b), se está cerrando¹² y parece que ahora, por fin, Sócrates y sus amigos están a punto de hallar aquello que tan laboriosamente han buscado, es decir, la esencia de la justicia. En este momento de articulación encontramos, otra vez, la invitación de Sócrates a sus interlocutores para que éstos manifiesten su voluntad de involucrarse en la búsqueda¹³. Podríamos pensar que el deseo del interlocutor constituye una condición indispensable para que el diálogo continúe y se explicita así la concepción socrática. En este sentido cabría entender también la reiterada aparición de las formas de *boúlomai* en 430 d6 – e1: por ellas se evidencia, una vez más, la voluntad de Glaucón de escuchar a Sócrates y, simultáneamente, el deseo de éste de “complacer” a su interlocutor. Esta reciprocidad en el “deseo” es, quizás, el soporte del diálogo.

Por otra parte, no carece de importancia el hecho de que, después de haberse dado una definición de *andreía* que es “suficiente” (*hikanōs*, 430 c6) en orden a encontrar lo que se busca “ahora” (*nūn*), Sócrates inserte esa tan sugerente expresión: “pero, si quisieras (*eàn boúle*), en otra oportunidad lo trataremos de un modo aún más bello”. Dado que la cuestión de la valentía no vuelve a tratarse en la *República*, es de pensar que estamos aquí frente a una fugaz alusión a otra instancia de comunicación, esa que probablemente se daría en el interior de la Academia, en el ámbito de la oralidad; allí podría establecerse un diálogo vivo que incluya la referencia a supuestos más profundos desde los cuales podría iluminarse mejor –más bellamente- lo que ahora se define un tanto “provisoriamente”¹⁴. De todos modos, también en esa instancia será condición indispensable el “deseo”: “si quisieras...” dice claramente Sócrates.

Para concluir, observemos dos pasajes del libro VI. El primero se ubica al promediar la llamada “tercera ola”, en otro de esos típicos “momentos de articulación”; al concluir la extensa consideración sobre la naturaleza del filósofo (471 c – 502 c) e inmediatamente antes de comenzar el tratamiento de la “educación del filósofo-gobernante” (502 c – 541 b), Sócrates pregunta a Adimanto: “¿Quieres, entonces, (*boúlei oĩn*) que afirmemos que ellos” (*sc.* los que discutían irritadísimos en contra de la tesis del ‘gobierno del filósofo’; *cfr.* 473 e – 474 a) “se han apaciguado y han quedado persuadidos (*pepeĩsthai*) no ‘menos’, sino ‘totalmente’, a fin de que reconozcan esto, si no por otra cosa, al menos por vergüenza?” (501 e - 502 a). Nuevamente advertimos aquí que la pregunta provoca la manifestación de la voluntad del interlocutor en un momento de inflexión del desarrollo discursivo¹⁵.

El segundo pasaje (506 b – 507 a) se ubica poco después que Sócrates ha indicado aquella última meta de conocimiento para la educación de los guardianes: la idea del Bien. Cuando Adimanto pide mayores precisiones, Sócrates expresa sus reparos aduciendo su propia ignorancia. Glaucón le ruega entonces que se exprese, al menos, “como uno que piensa consentir (*ethélein*) en decir eso que piensa”. Sócrates sigue negándose: “¿Quieres, pues (*boúlei oĩn*), contemplar cosas feas, ciegas y torcidas, cuando es posible escucharlas de otros claras y bellas?”. En ese momento interviene nuevamente Glaucón¹⁶, quien solicita al maestro que discurra acerca del bien tal como lo hizo antes acerca de la justicia y la templanza. Sócrates entonces evita nuevamente hablar del “bien en sí mismo” –porque ello superaría lo que, “con el impulso presente”, ellos pueden alcanzar ahora- pero consiente (*ethélo*) en hablar “del vástago del bien,¹⁷ muy semejante a él; esto, si es que os agrada, y si no, lo dejamos de lado”. Glaucón, por supuesto, acepta (“¡Habla! En otro oportunidad, por cierto, pagarás la deuda de referirte al padre...”) y Sócrates concluye esta larga introducción con el giro: “Yo desearía (*bouloĩmen àn*) poder

pagarla y que vosotros la cobréis..., y no como ahora, tan sólo los intereses...".¹⁸

Este pasaje tan rico nos da pie para reiterar –a manera de cierre- lo que dijimos con motivo de 429-430¹⁹; en un momento culminante del diálogo un interlocutor trata de mover la voluntad del otro: Adimanto le pide a Sócrates que al menos “consienta” (*ethélein*) en decir lo que piensa, Glaucón irrumpe e insiste en el pedido, y el guía no cede ante el pedido de los amigos, tan sólo consiente (*ethélo*) en hablar de algo que es “muy semejante” al bien, un “vástago”, es decir, del sol. Sócrates “desearía” (*bouloímen*) poder referirse, en alguna otra ocasión, al Bien en sí, pero esa ocasión no será aquí, en este diálogo, porque eso supera el “impulso presente”²⁰. El giro “en otra oportunidad” (*eis aũthis*)²¹ sugiere precisamente esa “remisión” a otra instancia comunicativa, la oralidad. Entonces sí podría darse que el maestro “desea” (*boulesthai*) referirse más directamente a ese último objeto de conocimiento, y que también “quiera” (*ethélein*) acceder al pedido del interlocutor. Por el momento, en la instancia del diálogo escrito, las preguntas y referencias a la voluntad del interlocutor pueden entenderse al menos como un intento de mover la voluntad del receptor, como una invitación del “escritor” Platón al lector para que éste compruebe y ejercite, ya durante la lectura del texto, su “buena voluntad”.

Referencias

- Rödiger, R. (1917). “Boulomai und ethélo: eine semasiologische Untersuchung”. *Glotta* 8.
 Slings, S.R. (2003). *Platonis Rempublicam*, Oxford: Oxford University Press.
 Szlezák, Th. (2003). *Die Idee des Guten in Platons Politeia*. Sankt Augustin: Academia Verlag.
 Szlezák, Th. (1997). *Leer a Platón*. Madrid: Alianza Editorial.
 Wifstrand, A. (1942). “Die griechischen Verba für wollen”. *Eranos* 40.

Notas

¹ El artículo de Wifstrand (1942) retoma, amplía y corrige algunos aspectos del estudio anterior de Rödiger (1917), y brinda suficiente material para seguir las líneas fundamentales de la evolución de ambos términos desde Homero hasta la época bizantina.

² 345 e 6; cfr. enseguida 346 e – 347 a. La forma participial *hekón* (“voluntariamente”) agregaría al significado básico de *ethélo* el matiz de que ese “consentir” se hace, en determinadas circunstancias, “gustosamente”, “de buen grado”.

³ Adviértase la reiteración del sustantivo *anánke* (que se retomará unos renglones más abajo en el giro *ep'anankaion*, 347 d 1).

⁴ Nótese la aparición de las formas de *epithyméo*; por otra parte se advierte también en este caso la diferencia ya indicada para *boúlomai* y *ethélo*.

⁵ Poco más abajo se aclarará que lo *thymoeidés* es “auxiliar de lo que es racional por naturaleza, siempre que no haya sido corrompido por una mala crianza” (441 a).

⁶ Aproximadamente una cuarta parte del total de ocurrencias del verbo aparece en giros de este tipo.

⁷ Se retoma así la invitación que Sócrates había hecho a Glaucón en 348 a. El motivo de la persuasión cruza todo el diálogo, el que podría ser leído desde la línea “persuasión-voluntad”.

⁸ *Peisthéntes*, 430 a2.

⁹ “A tal constante fuerza y salvación de la opinión correcta y legítima acerca de las cosas temibles y de las que no lo son llamo yo *andreía*” (430 b2-4).

¹⁰ Adviértase que Sócrates utiliza el adverbio “correctamente”, que repite la noción de opinión “correcta”, incluida en la definición.

¹¹ Según esta expresión tan sugerente, en el diálogo cabría la posibilidad de “realizar”, en alguna medida, precisamente aquello de lo que se está hablando: habría un modo “justo” y otro “injusto” de conversar.

¹² El origen y la organización de la ciudad se tratan desde 369 b a 427 c. Nótese, entre otros detalles, que en 427 d-e Glaucón recuerda a Sócrates la promesa que éste había expresado en 368 b de “venir en auxilio” (*boetheîn*) de la justicia, y Sócrates invita expresamente a los amigos a que contribuyan en esa búsqueda; en 427 d-e aparecen, pues, tres indicios claros de que estamos frente a una de las articulaciones importantes en el discurso: la apelación al “recuerdo” del interlocutor, el motivo de la “ayuda” al discurso (aquí, a la justicia) y la expresa solicitud de colaboración a los interlocutores (“es necesario que vosotros contribuyáis”, 427 e).

¹³ Adviértase que un poco antes él ya los había invitado a colaborar (427 e) y que la pregunta de Sócrates había provocado una nueva manifestación del deseo de Glaucón de escuchar esa “imagen” con la que él

facilitaría la comprensión de su “definición” de justicia (429 d2-3). Notemos también la ocurrencia del verbo *ethélo* en 429 d2: Sócrates quiere (quizás en el sentido de “está dispuesto a”, “consiente”, en una actitud condescendiente, para posibilitar la comprensión de lo que Glaucón no ha entendido) aclarar mediante una imagen aquello que acaba de expresar; pero antes de hacerlo pregunta si su interlocutor lo “desea” (*boúlei*).

¹⁴ Obviamente esta sugerencia se apoya en lo que han mostrado los representantes de la llamada “Escuela de Tübingen” acerca de la “enseñanza no-escrita de Platón”. Cfr., por ejemplo, Szlezák (1997); para la interpretación de los libros centrales de la *República* puede verse Szlezák (2003).

¹⁵ Volvemos a encontrar aquí la referencia al motivo de la “persuasión” (véase 348 a – b y 357 a 5 – b 4 con las notas VIII y IX).

¹⁶ Adviértase el cambio de interlocutor; desde ahora y hasta 548 d el interlocutor de Sócrates será Glaucón.

¹⁷ Esta acotación sugiere que lo que Platón por boca de Sócrates dirá a continuación no expresa de modo exhaustivo su concepción acerca de aquello que es precisamente el núcleo de su filosofía: la idea del Bien. Un tratamiento más profundo habría quedado reservado para otra instancia, quizás la de la oralidad.

¹⁸ Sócrates juega con las dos acepciones del término *tókos*: “hijo” (el “fruto” que ha sido dado a luz) e “interés” (en el sentido de “fruto” o “producto” de un préstamo); véase también 555e.

¹⁹ Un detalle lingüístico que vincula ambos pasajes (506 e y 429 d) es el hecho de que la forma *ethélo* (en primera persona del singular del presente, con el sujeto Sócrates) aparece sólo en estas dos ocasiones en toda la *República*.

²⁰ Es llamativo que ahora no pregunte Sócrates por el deseo (*boúlomai*) de los interlocutores, sino que es él el que no condesciende (*ethélo*) al deseo de ellos.

²¹ El giro aparece también en 347 e2 y 466 a3.

Hacia una interpretación existencial de la prioridad de las definiciones en el *élenchos* socrático.

Maximiliano Cosentino

Universidad de Buenos Aires

En los diálogos tempranos o socráticos de Platón hay una pregunta que insiste con particular intensidad: *¿Qué es X?*. Sócrates realiza esta pregunta a la par que sugiere que sea investigada de manera conjunta con su interlocutor y hasta, frecuentemente, sostiene que espera aprender su respuesta de quien dialoga con él. Además, es la pregunta *¿Qué es X?* la que comienza el *élenchos* en varios diálogos: *¿Qué es la valentía?* en el *Laques*; *¿Qué es la piedad?* en el *Eutifrón*; *¿Qué es la amistad?* en el *Lisis*; *¿Qué es la justicia?* en *República I*; *¿Qué es lo bello?* en *Hipias Mayor*, etc. Pero el aspecto más notable asociado a la pregunta *¿Qué es X?* se puede ubicar en la perseverancia de Sócrates en afirmar que no podemos decir nada con propiedad sobre la X en cuestión hasta que no tengamos una definición de ella. Este principio epistémico es el que se denominó por los comentaristas como la prioridad de las definiciones y, al mismo tiempo, fue considerado como una falacia moralmente dañina. Desde allí en adelante, el problema de la prioridad de las definiciones fue objeto de un caluroso debate tanto como para condenar o exonerar a la actitud socrática como falaz. A pesar de esto, tanto defensores como detractores coinciden en orientar el debate en torno al tipo de conocimiento que estaría buscando Sócrates y la validez que tendría a nivel lógico-formal. En este trabajo, se intentará aportar una dimensión existencial al rol de la pregunta *¿Qué es X?* que permita ampliar una perspectiva meramente epistemológica. Para estos fines, se tomará como referencia la *Apología* -diálogo en donde Platón relata con minuciosidad cómo consideraba Sócrates su actividad en Atenas- para demostrar que la pregunta *¿Qué es X?* es utilizada por Sócrates con fines estratégicos precisos: i) lograr que su interlocutor hable, ii) hacerlo consciente de su ignorancia en los temas de mayor importancia y iii) introducir una forma de pensamiento filosófico.

Palabras claves: prioridad – definición – élenchos – falacia – Sócrates.

En los diálogos tempranos o socráticos de Platón hay una pregunta que insiste con particular intensidad: *¿Qué es X?*. Sócrates realiza esta pregunta a la par que sugiere que sea investigada de manera conjunta con su interlocutor¹ y hasta, frecuentemente,

sostiene que espera aprender su respuesta de quien dialoga con él². Además, es la pregunta *¿Qué es X?* la que comienza el *élenchos* en varios diálogos: “¿Qué es la valentía?” en el *Laques*; “¿Qué es la piedad?” en el *Eutifrón*; “¿Qué es la amistad?” en el *Lisis*; “¿Qué es la justicia?” en *República I*; “¿Qué es lo bello?” en *Hippias Mayor*, etc. Sin embargo, el aspecto más conflictivo en los comentarios asociados a la pregunta *¿Qué es X?* se puede ubicar en los supuestos epistémicos que encierra.

La insistencia de Sócrates, en los diálogos tempranos, en afirmar que no podemos decir nada con propiedad sobre la X investigada hasta que no tengamos una definición de ella, ha conducido a considerar que su actitud epistémica es falaz. En la literatura especializada, se denominó al requerimiento socrático como el principio de la prioridad de las definiciones (PD). Desde allí en adelante, se produjo un caluroso debate en torno a establecer cuál es el compromiso de Sócrates con el principio de la prioridad de las definiciones y, de esta forma, restringir o aseverar los supuestos epistémicos socráticos como falaces. De este modo, las exégesis sobre la pregunta *¿Qué es X?*, al menos en el ámbito anglosajón, se centraron en torno al tipo de conocimiento que estaría buscando Sócrates y la validez que tendría a nivel lógico-formal.

En este trabajo, se intentará aportar una dimensión existencial al rol de la pregunta *¿Qué es X?* que permita ir más allá de sus funciones epistemológicas. El interés que guiará al presente artículo no será, entonces, desestimar o superar los problemas epistemológicos asociados a la pregunta *¿Qué es X?*, sino aportar una nueva dimensión exegetica –sólo tratada de forma lateral en los debates actuales–.

Para estos fines, se tomará como referencia la *Apología* -obra en donde Platón relata con minuciosidad cómo consideraba Sócrates su actividad en Atenas- para demostrar que la pregunta *¿Qué es X?* es utilizada por Sócrates con fines estratégicos precisos: i)

lograr que su interlocutor hable, ii) hacerlo consciente de su ignorancia en los temas de mayor importancia e iii) introducir una forma de pensamiento filosófico.

I

En 1966, Geach publicó un artículo sobre el *Eutifrón* de Platón que puede considerarse que ha sido piedra angular de los debates posteriores acerca de cómo entender la respuesta correcta a la pregunta *¿Qué es X?*³. En su famoso artículo, Geach argumenta que la forma en que Sócrates busca el conocimiento es producto de un estilo equivocado de pensamiento, que denominó “falacia socrática”. La falacia se formaría por dos supuestos que sostendría Sócrates: A) Para saber si se está predicando correctamente un término X es necesario conocer qué es ser X, en el sentido de poder dar un criterio general para determinar que algo sea X; y B) No tiene sentido intentar alcanzar el significado de X por medio de ejemplos. En donde B) se sigue de A). La interpretación de Geach, se sostiene, fundamentalmente, en el siguiente pasaje del *Eutifrón*:

Exponme, pues, cuál es realmente ese paradigma (*parádeigma*), a fin de que, dirigiendo la vista a él y sirviéndome de él como medida, pueda yo decir que es pío un acto de esta clase que realices tú u otra persona, y si no es de esta clase, diga que no es pío. (Eut e 3 - 7)⁴

El centro de la falacia radica, tal como lo propone Geach, en que Sócrates le da una prioridad epistémica a la definición formal de X por sobre la definición extensional de casos de X y, a su vez, la definición formal es condición necesaria para la extensional. Es decir, sin un criterio general de X sería imposible reconocer a un ejemplo como un caso legítimo de X. Se explicaría, así, por qué los diálogos tempranos terminan siendo un completo fracaso para elucidar el sentido de un término: si no hay un acuerdo inicial sobre el tipo de ejemplos de cosas que son X o sobre el criterio para predicar X, la discusión está destinada a la *aporía*. Sin embargo, Geach entiende que la falacia socrática

no se restringe al ámbito epistémico sino que de ella se irradian consecuencias morales negativas. En otras palabras, al no poder definirse qué es X por medio de ejemplos, ya que es necesario poseer una definición para identificar ejemplos, los interlocutores, como así también los lectores, quedan sumidos en una paradoja tal que cualquier afirmación moral podría resultar válida.

Aunque la denuncia de Geach causó gran revuelo, se mostraron cualificaciones de los supuestos A) y B). Principalmente, se señaló que Sócrates y sus interlocutores utilizan ejemplos para intentar alcanzar la definición que se está investigando⁵. Sin embargo, el cargo contra Sócrates continuó tomando la forma del principio de la prioridad de las definiciones (PD). De acuerdo con este principio, la epistemología socrática descansaría en lo siguiente:

(PD) Si no se conoce qué es X, entonces no se puede conocer nada éticamente relevante sobre X⁶.

El grado de compromiso que Sócrates tendría o no con (PD) divide la bibliografía especializada. Las estrategias para deslindar a Sócrates de (PD), y por tanto de evitar el cargo de falacia, se pueden sintetizar en las siguientes: indicar que Sócrates utiliza ejemplos para intentar alcanzar las definiciones formales de las virtudes investigadas⁷; desambiguar el uso de “conocer” en (PD) para mostrar su incoherencia⁸ y sostener que Sócrates está comprometido con un principio epistémico más “suave” que (PD)⁹. Interpretes como Benson¹⁰ y Wolfsdorf¹¹ sostienen que la evidencia textual para adscribirle (PD) a Sócrates es abrumadora e inescindible de los compromisos metafísicos platónico-socráticos. Por otra parte, Prior justifica la actitud epistémica de Sócrates en función de sus compromisos metafísicos¹².

Como se puede advertir en este breve estado del arte, la pregunta *¿Qué es X?* quedó asociada en la literatura, casi de forma exclusiva¹³, a problemas epistemológicos.

Sin embargo, no se intentará zanjar el debate en relación al compromiso de Sócrates con (PD), ni sobre si los supuestos epistémicos que guían su investigación están destinados al fracaso por ser intrínsecamente falaces¹⁴. Por el contrario, se pretenderá dar otro enfoque a la pregunta *¿Qué es X?* vinculándola con los efectos que intenta producir Sócrates en sus interlocutores.

II

La *Apología de Sócrates* se puede considerar la obra en la cual Platón construye su versión de Sócrates y, asimismo, caracteriza la actividad filosófica de su maestro en Atenas¹⁵. El Sócrates de Platón plantea, ante el tribunal, su investigación filosófica como una “*misión divina*”¹⁶: ha sido comandado por el dios a realizar una laboriosa tarea que consiste en liberar a los hombres de su pretensión de sabiduría (*Ap.* 23 b-e, 28 e, 38 a), en exhortarlos a la búsqueda de la verdad y la perfección de sus almas (*Ap.* 29 e), en romper sus ataduras a los bienes materiales (*Ap.* 29-e30b) y movilizarlos a la búsqueda del mayor bien: la virtud (*Ap.* 30a, 31b).

El germen de la misión socrática se encuentra en la respuesta que da el oráculo a Querefonte, tras la pregunta de si había algún hombre más sabio que Sócrates, la Pitia respondió: “Nadie es más sabio” (*Ap.* 21 a8). Sorprendido ante esta respuesta, Sócrates se empeñó en comprender el significado de tal afirmación y comenzó su investigación en búsqueda de al menos un hombre que sea más sabio que él. Se dirigió a los atenienses que eran renombrados por su sabiduría: visitó a políticos, poetas y artesanos (*Ap.* 22 a -23 a). En todos los casos los interrogó sobre su supuesto conocimiento sobre lo bueno y noble. Lo que Sócrates descubrió es que si bien eran sabios en sus respectivas artes, no lo eran en las demás cosas y, además, creían ser sabios en todo asunto. De esta manera, Sócrates accede a una revelación particular, que, de allí en adelante, guiará su vida:

De modo que me preguntaba yo mismo, en nombre del oráculo, si preferiría estar así, como estoy, no siendo sabio en la sabiduría de aquellos ni ignorante en su ignorancia o tener estas dos cosas que ellos tienen. Así pues, me contesté a mí mismo y al oráculo que era ventajoso para mí estar como estoy (Ap. 22 e1 – 6)¹⁷.

Queda configurada, de esta forma, uno de los rasgos más sobresalientes de la figura de Sócrates: la consciencia de su ignorancia en los temas de mayor importancia (*ta mégista*). Desde esta perspectiva, la sabiduría socrática está estructurada en torno al reconocimiento de una falla en el saber; por este motivo, se dedica a mostrar a sus compañeros atenienses que creen ser sabios que no lo son (Ap. 30 a).

De manera subsidiaria al reconocimiento de su ignorancia, se encuentra el desprecio a la sabiduría humana y la exaltación del conocimiento divino¹⁸ (Ap. 23a). El saber humano es apariencia de sabiduría, que hay que combatir mediante el *élenchos*. Los humanos, indagados por Sócrates, actúan como dioses, en tanto, actúan como si supiesen qué es la justicia, lo bello, lo piadoso, lo bueno, etc. En este sentido, Sócrates –tábano funciona como una constante advertencia a no cruzar los límites de lo humanamente cognoscible e instar a los hombres a una tarea más humilde: la discusión filosófica. Al no existir, para los hombres, la posibilidad de lograr una identificación plena entre saber y acto, lo que resta es someterse al diálogo constante y a la evaluación de las creencias con las que llevamos adelante nuestras vidas.

Es por esto que en ninguna parte de la *Apología* Sócrates sostiene algo similar a un compromiso con (PD), ni siquiera indica que su preocupación filosófica es obtener las definiciones de las virtudes examinadas. Por el contrario, lo que señala Sócrates es que está interesado en la vida de sus interlocutores, en examinar cómo viven (Ap. 38 a)¹⁹. La tarea de Sócrates, entonces, debería ser entendida no tanto o tan solo a la manera de un epistemólogo preocupado por las implicaciones lógicas de las afirmaciones de sus interlocutores; sino, más bien, como un examinador existencial. Así lo atestigua la

advertencia de Nicias a Laques:

“Me parece que ignoras que, si uno se halla muy cerca de Sócrates en una discusión o se le aproxima dialogando con él, le es forzoso, aun si se empezó a dialogar sobre cualquier otra cosa, no despegarse, arrastrado por él en el diálogo, hasta conseguir que dé explicación de sí mismo, sobre su modo actual de vida y el que ha llevado en su pasado” (Laq. 187e5-188a1)

III

Al considerar a Sócrates como un examinador existencial y ya no como un mero epistemólogo, la pregunta *¿Qué es X?* adquiere una nueva dimensión estratégica. Esta pregunta, aparentemente inofensiva, tiene como finalidad primera hacer que el interlocutor hable. Pero no de cualquier cosa, sino de las creencias básicas con las que guía su accionar diario. De esta forma, la pregunta *¿Qué es X?* debería ser interpretada como *¿Qué cree usted que es X?* Dado que sólo el conocimiento pleno de la virtud es accesible al dios, esta pregunta funciona como una purga de las pretensiones divinas que albergan los interlocutores de Sócrates. De este modo, se abre la dimensión de la discusión filosófica, que promueve el intercambio de creencias y una apertura política – en el sentido de que le compete al ciudadano de la *polis* expedirse sobre qué es lo bueno, lo justo, lo bello, etc. y someterlo al examen intersubjetivo-. Al hacer explícitas sus creencias, los interlocutores se encuentran, *élenchos* mediante, con la *aporía* de no poder justificar sus acciones a través de sus palabras.

Ahora bien, esta caracterización de Sócrates como un examinador existencial puede dar lugar a una interpretación escéptica de los fines del *élenchos*. Es decir, el procedimiento de Sócrates ¿tiene alguna otra función que reducir las pretensiones de sabiduría de sus interlocutores? ¿O se puede alcanzar algún tipo de consenso en el ámbito humano sobre temas morales? Si bien una respuesta acabada sobre estos interrogantes exceden los límites de este trabajo, se puede responder, de manera

tentativa, haciendo alusión a la diferencia que existe entre el Sócrates de los diálogos tempranos y de madurez²⁰. En el primer caso, Sócrates estaría más comprometido con una visión horizontal y dialógica del conocimiento; mientras que en el segundo, con una vertical y metafísica²¹. Con esta distinción en mente, podríamos afirmar que el Sócrates de los diálogos tempranos considera al conocimiento humano como provisorio -siempre pasible de ser refutado-, y dependiente del éxito que puedan alcanzar las creencias en el examen a través del *élenchos*. Al no poseer la mirada sinóptica del dios, lo único que resta es hablar y evaluar nuestras creencias. Dentro de este marco, la pregunta *¿Qué es X?* funcionaría como disparador de la conversación y como elemento disruptivo, que hace temblar los fundamentos fosilizados sobre los que se asientan el accionar diario.

Esta interpretación otorga un rol fundamental al diálogo y a la discusión, por ello es que se vuelve de vital importancia el *élenchos* como método de examen existencial. Así, el interlocutor puede evaluar su vida de una manera no pensada hasta su encuentro con Sócrates, que redundará en beneficios para su vida personal y política.

Referencias

- Beverluis, J. (1987). "Does Socrates Commit the Socratic Fallacy?", *American Philosophical Quarterly*, Vol. 24, No. 3, 211-223.
- Beverluis, J. (1974). "Socratic Definition", *American Philosophical Quarterly*, Vol. 11, No. 4, 331-336.
- Brickhouse, Th. & Smith, N. (2000). *The Philosophy of Socrates*, Colorado, Westview Press.
- Geach, P. (1966). "Plato's Euthyphro: An Analysis and Commentary", *Monist*, 369-82. Reimpreso en *Plato's Euthyphro, Apology, and Crito: critical essays*, Kamtekar, R. (ed) (2005), 23-35.
- Prior, W. (1998). "Plato and the Socratic Fallacy", *Phronesis*, Vol. 43, No. 2, 97-113.
- Robinson, R. (1953). *Plato's Earlier Dialectic*, 2da edición, Oxford, Clarendon Press.
- Santas, G. (1972). "The Socratic Fallacy", *Journal of the History of Philosophy*, 124-141. Reimpreso en Prior, W. (ed.). (1996), 163-179.

- Tarrant, H. (2006). "Socratic Method and Socratic Truth" en *A Companion to Socrates*, Ahbel-Rappe, S. & Kamtekar, R. (ed.), Blackwell Publishing, 254-274.
- Vlastos, G. (1985). "Socrates' Disavowal of Knowledge", *The Philosophical Quarterly*, Vol. 35, No. 138, 1-31
- Weiss, R. (2006). "Socrates: Seeker or Preacher?" en *A Companion to Socrates*, Ahbel-Rappe, S. & Kamtekar, R. (ed.), Blackwell Publishing, 243-253.
- Wolfsdorf, D. (2004). "The Socratic Fallacy and the Epistemological Priority of Definitional Knowledge." *Apeiron*, Vol. 37, 35-68.
- Woodruff, P. (1987). "Expert knowledge in the Apology and Laches: What a General Needs to Know" *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 3: 79–115. Reimpreso en Prior, W. (ed.) (1996) 275-299.

Notas

1 Cf. *Eu.* 7 a5 – 10, *Car.* 158 d10 – 159 e2, *Laq.* 190 b4 -7.

2 Cf. *Eu.* 5 a 1-6, *Hip. M.* 286 d – e 5, *Rep.* 338 b 4 -5.

3 Cf. Geach (1966). También se puede consultar Robinson (1953:49-60) para rastrear el ancestro teórico de la acusación de Geach.

4 Burnet (1924:117) comenta este pasaje afirmando que sólo podemos saber si un acto particular es pío o no, si conocemos la forma expresada en una definición por la cual podemos testarlo. De este modo, su propuesta o "solución" sería que, en diálogos tempranos como *Eutifrón*, ya se encuentra en germen la teoría de las Formas, cuyo conocimiento es *a priori*, es decir, previo a la experiencia.

5 Wolfsdorf (2004:37).

6 El principio (PD) ha sido formulado en varios artículos especializados con diversas variaciones, tomamos la formulación que aparece en Wolfsdorf (2004:38).

7 Estrategias similares han sido utilizadas por Beversluis (1974) y Cosentino (2011). Asimismo, se puede consultar Santas (1972: 165-168) para una discusión más profunda sobre en qué contextos se puede rechazar o no un ejemplo.

8 El caso paradigmático es el de Vlastos (1985), quien diferencia entre knowledge c (propio del dios) y knowledge e (el que permite alcanzarse mediante el examen eléntico y es propio de la sabiduría humana). En la misma línea exegetica, en su comentario sobre la *Apología*, Stokes (1997:17) distingue tres tipos de uso del término *sophía* : a) el conocimiento que corresponde al dios y es infalible; b) el conocimiento humano u ordinaria, emparentado con la técnica pero ignorante sobre temas morales; y c) la sabiduría de Sócrates, quien reconoce el poco valor de la sabiduría humana.

9 Para un mayor detalle sobre la posibilidad de suavizar (PD) se puede consultar Brickhouse & Smith (2000).

10 Cf. Benson (1990).

11 Cf. Wolfsdorf (2004).

12 Cf. Prior (1998).

13 Con la saludable excepción de Weiss (2006).

14 Este tema fue trabajado, al menos parcialmente, en Cosentino (2011).

15 Consideramos al Sócrates de Platón como una versión ficcional y no histórica. Sobre la imposibilidad de establecer un Sócrates histórico en la obra de Platón se puede consultar a Kahn (1992).

16 Sobre la tarea divina de Sócrates, se puede consultar la ya clásica *éxegesis* existencial de Brickhouse & Smith (1991) o más recientemente Weiss (2006).

17 La palabra griega utilizada por sabiduría es *sophía*. Stokes (1997:19) argumenta que su utilización para un griego común implicaba algo más que conocer en un sentido trivial. La *sophía* es un plus que distingue a quien la posee de otros hombres.

18 En este punto, nos sentimos deudores de Vlastos (1985). Cf. nota 4.

19 La noción de que Sócrates examina personas y no proposiciones, ha sido trabajada de manera detallada por Brickhouse & Smith (1991).

20 Si bien consideramos que hay diferencias significativas entre el Sócrates de los diálogos tempranos y el de los diálogos posteriores, no creemos que se deban a que el primero estaría más cerca del Sócrates histórico cf. Kahn (1992). Sostenemos un criterio evolucionista sin perder de vista que quién se encuentra detrás de escena es Platón, Una discusión valiosa sobre dónde ubicar la voz de Platón se puede encontrar en Rowe (2007: 15-20)

21 Considérese Beversluis (2000:226) para una caracterización de la adquisición de *epistémē* en los diálogos tempranos: “the road to knowledge begins with what is before one’s very eyes, and one’s very embarks upon it not, as the later Plato would have it, by a vertical flight of the soul (...) but by a horizontal expansion of the understanding”. Esta interpretación confronta con la de Burnet (1924:111), quien considera que en los diálogos tempranos los términos *eidos*, *idea* y *paradeigma* son utilizados en el mismo sentido que en los diálogos de madurez. Es decir, no habría diferencias epistemológicas ni metafísicas entre el Sócrates de los diálogos aporéticos y los posteriores.

¿Pensar entonces desear? ¿Desear entonces pensar? Reflexiones sobre la prioridad del desear o el conocer en el *Fedro* de Platón

María Angélica Fierro

Universidad de Buenos Aires - CONICET

El propósito de la presente comunicación es analizar cómo aparece retomado en el segundo discurso de Sócrates del *Fedro* de Platón la afirmación central del intelectualismo socrático de que el deseo universal por lo bueno está condicionado por la comprensión que cada uno tiene de qué es lo bueno. Tal como se afirma en 248a-b, en estado desencarnado *todas* las almas no-divinas – probablemente esto comprende a almas humanas y quizá también las de los animales- anhelan, como las almas divinas, contemplar el “lugar fuera del cielo” donde se encuentran las Formas, si bien sólo unas pocas logran este objetivo y de hecho la gran mayoría se hunde en el interior del cielo sin conseguirlo. Esto determina que a pesar de este deseo compartido por avizorar la verdadera realidad, la generalidad de las almas no-divinas se alimenta de la opinión (*dóxa*) y no del verdadero conocimiento (*epistémē*). Esta situación *ante nativitatem* y *post mortem* se espeja a su vez en nuestra existencia somática actual, pues, nuevamente, aunque todas las almas conservan latente el deseo por lo auténticamente bueno, únicamente algunas son capaces de rememorar –conocer o, más exactamente, “reconocer”- a partir de los objetos sensibles el plano eidético, particularmente la Forma de la belleza instanciada en la persona amada (254b-c). Además, el obstáculo fundamental para la satisfacción de este deseo por la verdad, lo constituyen las pulsiones desviadas provenientes del aspecto irracional e indómito del alma representado en el caballo negro (253e-254b). Se plantea, pues, en este texto una relación compleja entre deseo y conocimiento. Por una parte, el deseo por lo auténticamente bueno –equivalente al deseo por la verdad- es anterior al conocimiento *sensu stricto* y empuja a su búsqueda. No obstante, por otra parte, en la situación *de facto*, la mayoría de las personas tiene este deseo debilitado, desactivado por encontrarse normalmente sumergidos en el plano de la *dóxa* y tener una visión distorsionada de lo que es bueno debido a hallarse dominados en mayor o medida por los “deseos bajos” del caballo negro del alma, de dirección opuesta al deseo por la verdad. Existe, pues, un doble condicionamiento entre deseo y conocimiento del siguiente modo. Por un lado, la rectificación de la perspectiva epistémica sólo puede lograrse a través de la redirección apropiada de la corriente de deseo que lidera el alma de modo tal que se despierte y acreciente el deseo por la verdad y se aminore la fuerza de los apetitos. Por el otro, la consolidación o modificación de la condición epistémica contribuye a fortalecer o debilitar los deseos en pugna: la visión de lo verdadero alimenta las “alas” del *éros*; el olvido de la dimensión eidética de la realidad robustece el dominio de los apetitos. Finalmente, cabe decir que, si bien puede

hablarse de una prioridad del deseo por la verdad, se trata de un conocimiento latente del objeto de deseo, es decir, de lo que realmente es, de la Forma, y necesita ser activado a través de una vida dedicada la *philosophía*.

Palabras clave: pensar; desear; *Fedro*; Platón

Introducción

Si Alicia no hubiera espiado por la puertecita y visto el deslumbrante jardín de rosas, nunca hubiera emprendido el viaje por el país de las maravillas. Es cierto que, para su desencanto, descubriría tras hallarlo que el deslumbrante colorido de las flores no era natural, sino producto de los jardineros, quienes, por temor a ser decapitados por la Reina de Corazones, pintaban continuamente rosas ordinarias en atractivos tonos. Nos incumbe de todos modos aquí centralmente otra cuestión a propósito de esta historia. Evidentemente la visión del bello sitio azuza en la niña el deseo de afrontar todo tipo de aventuras en pos de su búsqueda. Pero, a su vez, sin una mezcla de curiosidad y osadía, ¿habría Alicia alguna vez encontrado la llave, detectado la puerta minúscula de la sala y avizorado por su abertura el jardín?

El caso de Alicia nos remite a un planteo más general que es el tema de esta comunicación, a saber, ¿determina nuestro pensamiento lo que deseamos (y esto a su vez lo que hacemos), o más bien nuestros deseos lo que creemos o conocemos? Según la interpretación más tradicional de la obra platónica, suele decirse que en los diálogos de juventud se encontrarían argumentos a favor de la primera opción, pues, de acuerdo al llamado “intelectualismo socrático”, el cual sería característico de este período, tanto si nos manejamos con meras creencias o lo hacemos con conocimiento en sentido estricto, deseamos indefectiblemente lo que pensamos que es bueno.¹¹

En cambio, en los diálogos de madurez, en los que Platón asumiría supuestamente

una distancia crítica respecto de las enseñanzas de su maestro, desarrollaría teorizaciones sobre la insubordinación de los deseos irracionales a los dictámenes de la razón, cuyo ejemplo típico sería la teoría del alma tripartita de *República*, donde fundamentalmente lo apetitivo se opone y resiste a los juicios de lo racional. En la última década distintos autores han interpretado que esta segunda formulación no constituye en realidad un corte respecto al intelectualismo de la época temprana, sino más bien una explicación más elaborada de este.² De cualquier forma, ambas líneas exegéticas tienden a considerar el problema de la relación entre pensar y desear en la filosofía platónica de modo unidireccional: o bien, el pensar condiciona el desear, o el desear el pensar.

Nos proponemos aquí abordar la vinculación entre pensamiento y deseo a la luz del mito del carro de corceles alados del *Fedro* de Platón.³

Desear y pensar: aquí y ahora y...allende a la muerte

Como he señalado en otros trabajos, el mito del carro alado es un vehículo discursivo que brinda una semblanza conjetural de la condición del alma *ante nativitatem y post mortem*, a su vez que espeja nuestra existencia actual y la inserta en el concierto del devenir cósmico.⁴ En ambos casos nuestra constitución psíquica siempre cuenta con un aspecto racional, simbolizado por el auriga, que se dirige hacia el lugar fuera del cielo donde están las Formas y con aspectos irracionales representados por los caballos: el blanco que, como la parte irascible del alma de *República*, ama el honor y tiende a colaborar en la misión del auriga; el negro que, en cambio, como la parte apetitiva, se resiste al sentirse atraído por lo sensible y mortal, y buscar indiscriminadamente su satisfacción, por ejemplo, de intimidad sexual. La potencia de las alas de éros que elevan al alma hacia la verdad depende de cuál es la resultante de esta combinatoria de fuerzas.⁵

Veamos qué relación se plantea respecto al pensar y el desear en el caso de las almas no-divinas en estado desencarnado. Leemos así al respecto en 248a-c:

En cambio, en el caso de las demás almas, la que mejor sigue al dios y se le ha asemejado más, saca la cabeza hacia el lugar fuera del cielo y es trasladada en círculos con la revolución, aunque, aturdida por los caballos, apenas avistan las cosas que son. Mientras que otra alma a veces se eleva, a veces se hunde y, al ejercer su fuerza los caballos, ven algunas cosas pero otras no. El resto de las almas van detrás, todas anhelando la región superior pero siendo incapaces [de alcanzarla]. E inmersas [en la región inferior], son transportadas conjuntamente en círculos, pateándose y atropellándose, cada una intentando aventajar a la otra. (b) Así pues, hay confusión, rivalidad y sudor extremos. A partir de esta situación y debido a la maldad de los aurigas muchas se mutilan y muchas otras se quiebran gran número de alas. Y todas estas, tras el gran esfuerzo realizado, se apartan de la contemplación de lo que es sin iniciarse en ello. Y, después de marcharse, se sirven de la opinión como alimento. (c) *La razón por la cual hay tanta solicitud de ver el sitio donde se encuentra la llanura de la verdad es que el forraje apropiado a lo mejor del alma justamente proviene de esta pradera, y que la naturaleza del ala, con la cual el alma se eleva, se alimenta de esto.* (Platón, Fedro, 248a-c)

De acuerdo a este pasaje entonces *todas* las almas no-divinas anhelan, como las almas divinas, contemplar el “lugar fuera del cielo” donde se encuentran las Formas, si bien únicamente unas pocas logran este objetivo y de hecho la gran mayoría se hunde en el interior del cielo sin conseguirlo. Esto determina que, a pesar de este afán compartido por avizorar la verdadera realidad, la generalidad de las almas no-divinas se alimente de la opinión (*dóxa*) y no del verdadero conocimiento (*epistéme*). La relación planteada aquí entre deseo y estado cognitivo es entonces compleja. Por una parte, el deseo por la verdad es considerado universal y, además, de algún modo, según se desprende del mito, *previo* o *apriori* no solo a cualquier otro deseo sino a cualquier estado cognitivo. Por otra parte, es la fuerza de los caballos la que contrarresta la potencia de este deseo y tuerce su dirección, es decir, principalmente los deseos de sentido contrario que representa el caballo negro, el cual arrastra a su vez al caballo blanco. El deseo predominante del alma es, pues, lo que determina la condición epistémica de las almas

no-divinas: acceso total o parcial a las Formas para las que tienen un *éros* alado poderoso, si bien no abandonan completamente el nivel de la *dóxa*; estancamiento en el nivel de la mera creencia o *dóxa* para quienes su amor por la verdad es quebradizo y débil. No obstante, el estado cognitivo influye a su vez en el fortalecimiento o debilitamiento de cada tipo de deseo, al decirse que el “forraje” para las alas del deseo por la sabiduría es el contacto con las Formas y sugerirse que la inmersión permanente en la mera *dóxa* consolida la afición por lo sensible y mortal. Está aquí el concepto de que a mayor contacto con el objeto de deseo, más se incrementa y acrecienta el deseo, pero el objeto de deseo está a su vez relacionado con un tipo de conocimiento.⁶ Vemos, pues, que en un supuesto estado desencarnado del alma, (que bien podría interpretarse como la naturaleza del alma humana *apriori*, es decir independiente de su manifestación corpórea), si bien es el deseo el que determina el tipo de conocimiento, el tipo de conocimiento predominante afianza el deseo en una u otra dirección.

Esta situación se reitera en el estado encarnado, si bien presenta ciertos matices y complejidades. Aquí la captación de la belleza instanciada en una persona desencadena el estado de enamoramiento, es decir, es el disparador de un deseo intenso que domina la vida de la persona: *éros*. Ahora bien, esta circunstancia puede derivar en dos situaciones cognitivas: o bien la transportación a la Forma de belleza, o bien el atascamiento en la mera percepción de la belleza particular y sensible del amado. Leemos así en 250e-251a:

Así pues, quien no se inició o ha sido corrompido no es transportado rápidamente de aquí hacia allí, a la belleza en sí, al contemplar su homónimo acá. De modo tal que no actúa con reverencia en su presencia sino que, entregándose al placer, se aboca a montarse a la manera de un animal de cuatro patas y a engendrar hijos. Y, conviviendo con la desmesura, no siente temor ni se avergüenza de perseguir un placer contrario a la naturaleza. (Platón, *Fedro*, 250e-251a)

Según parece sugerir este texto la orientación de *éros* depende a su vez de una

situación cognitiva previa, si se conservan registros o no de una contemplación de la realidad eidética. A este respecto, tal como ocurre en la vida desencarnada, también en relación con la existencia somática hay una actitud ambigua respecto a si *todas* las almas humanas han visto *antes* de esta existencia mortal las Formas o no. Este texto parece negar esta posibilidad: solo las que vieron algo pueden remontarse a la belleza en sí, las otras no recuerdan nada y actúan de modo bestial. Pero, por otra parte, se ha afirmado apenas unas líneas antes en 249e-250a que “toda alma humana por naturaleza ha contemplado la realidad. De lo contrario no hubiera ingresado en esta forma viviente. Pero no es fácil para toda alma acordarse de aquellas cosas a partir de las de aquí.” Asimismo, se ha dicho que de esto depende la capacidad humana de subsumir lo particular en lo universal (249b-d), más allá de que se llegué a una comprensión reflexiva de esto. En cualquier caso la dirección y desarrollo de *éros* –atracción por lo sensible o anhelo por lo inteligible- depende de la intensidad del registro previo de “otra realidad” más allá de la que se capta a través de los sentidos. Pero, por otra parte, el deseo por este conocimiento siempre está latente y sólo debe ser “redescubierto”. Además, uno de los nudos claves de la filosofía platónica es y será justamente si este deseo de conocimiento por una realidad absoluta –la Idea- tiene un correlato posible o fija en realidad una tarea inútil e imposible.⁷ Para Platón, obviamente, no es el caso, pues las Formas existen. Pero algunas de las críticas medulares a la filosofía platónica se asientan precisamente en el cuestionamiento de este punto.

Por otra parte, el desarrollo de *éros* en una cierta dirección en nuestra forma de existencia actual condiciona el que esta rememoración pueda o no tener lugar. Como vemos en 250a, es más factible que sean los que se entregan a las malas compañías quienes caigan en el olvido:

Pero no es fácil para toda alma acordarse de aquellas cosas a partir de las

de aquí. Ni para cuantas en aquel tiempo vieron brevemente las cosas de allí, ni para las que, al haber caído aquí, tuvieran tan mala suerte que, por haberse abocado a lo injusto a causa de ciertas compañías, fueron capaces de olvidarse de las cosas sagradas que en ese entonces vieron. Efectivamente, quedan pocas que dispongan de suficiente memoria. Pero éstas, cada vez que ven cierta semejanza de las cosas de allí, quedan fuera de sí y ya no son dueñas de sí mismas, pese a que ignoran qué es esta afección por no percibir de modo claro y cabal. (Platón, *Fedro*, 250a)

Esto es particularmente claro en la descripción del conflicto de deseo entre las partes del alma a propósito de lo que despierta en cada aspecto psíquico la presencia del bello jovencito (253c-254e). Solo tras someter por la fuerza el intenso deseo sexual del caballo negro podrá éros transportarse bajo la dirección del auriga hacia lo bello en sí. Leemos así:

Y entonces llegan cerca del muchachito y ve su rostro deslumbrante. Y, al contemplarlo el auriga, su memoria se transporta a la naturaleza de la belleza y la ve nuevamente junto a la moderación establecida en un pedestal sagrado. (Platón, *Fedro*, 254b).

Y aún así persistirá su lucha para doblegar a los apetitos y sostener la apropiada dirección. En este caso, sería el deseo, su orientación e intensidad, pues, lo que determina el estado cognitivo. Pero así y todo, la situación es aún más compleja, pues algunas partes del texto sugieren que los caballos, incluso el negro, tendrían una cierta capacidad cognitiva e incluso argumentativa. Esto implicaría que el predominio de un tipo de deseo significa el establecimiento de una cierta apreciación de una situación. Según el caballo negro correspondería gozar del contacto sexual con el bello jovencito, mientras que el auriga por sus razones –el jovencito es una representación carnal de lo bello en sí– y el caballo blanco por otras –es vergonzoso abalanzarse sobre el jovencito– juzgan de modo diverso. No queda claro, no obstante, si esta instancia judicial es previa o está en realidad condicionada por el deseo constitutivo de cada parte del alma.

Podríamos entonces esquematizar la relación entre pensar y desear en una

hipotética existencia *ante nativitatem* y *post mortem* y en nuestra vida “aquí y ahora” del siguiente modo. (Hay que tener en cuenta que el texto de todos modos no plantea la superación de un paso por el anterior, sino que se establece una interrelación; también que las alternativas que se distinguen no son tan tajantes, sino que hay distintos grados de intensidad).

Existencia <i>ante nativitatem</i> o <i>post mortem</i> (el alma en su condición desencarnada o <i>a priori</i>)	1. Deseo de la razón por la verdad	2.1. Avistaje <i>mógis</i> de las Formas (la Belleza)	3. Deseo del caballo negro por lo mortal y sensible	4.1. Alimento y crecimiento (parciales) del intelecto y del deseo por la verdad.
		2.2. No avistaje de las Formas (la Belleza)	(encarnación)	4.2. Alimento de la <i>dóxa</i> y de los deseos del caballo negro
Existencia aquí y ahora (el alma encarnada)	1. Deseo de la razón por la verdad (incons- ciente)	2.1. Visión del bello amado.	3.1. Deseo de la razón por la Belleza en sí (consciente)	4.1. Rememoración de la Belleza en sí: conocimiento
		2.2. Visión del bello amado y olvido de la Belleza en sí	3.2. Deseo del caballo negro de copular con el bello jovencito	4.2. Instalación en la <i>dóxa</i> (olvido de la Belleza en sí)

Conclusión

Esta compleja dialéctica entre deseo y conocimiento que hemos aquí esbozado a propósito del *Fedro* permite comprender mejor las estrategias argumentativas del texto platónico. Tal como se expresa en el mismo *Fedro*, el buen dialéctico debe ser al mismo tiempo un buen orador, pues no se trata solo de conocer e instruir respecto de la verdad, sino de hacerlo a través de discursos apropiados a cada tipo de alma.⁸ A este respecto una habilidad fundamental debe ser la de pulsar las cuerdas del alma para despertar su deseo por la verdad, aquietar sus deseos mundanos y así elevarla del plano del

conocimiento meramente doxástico hacia la comprensión de la estructura eidética de la realidad. A su vez en a medida que cada uno ingrese más y más en la convicción de, parafraseando a Heráclito, la existencia de una realidad “invisible más poderosa que la visible”,⁹ se tornará más vigoroso su deseo por la verdad y menos dificultosa la lucha con los deseos por lo sensible y mortal y el tipo de comprensión limitada que estos implican. Si bien no es posible desarrollarlo en la presente exposición, la compleja organización narrativo-dramática del *Fedro* podría ser explicada justamente a la luz de que esta dinámica es la meta última en las operaciones realizadas por Sócrates respecto del alma de Fedro, y por el texto del *Fedro* respecto al alma de sus potenciales lectores. Dicho de otro modo, con el hechizo de sus palabras Platón nos alienta a que, como Alicia, espiemos el jardín de rosas de las Formas y nos lancemos a su búsqueda, a riesgo de enfrentar la decepción de que su brillante colorido termine siendo en realidad solo pintarrajeados retoques de flores vulgares dictaminados por la despótica Reina de Corazones. Pero quizá sea un deseo escondido en lo profundo de nuestra alma el que nos convoca a buscar en sus textos la llave para echar una ojeada al mítico rosal de la verdadera realidad.

Referencias

- Bieda, E. (2011). “Creer o saber, ésa *no* es la cuestión. Opinión y conocimiento en el *Protágoras* de Platón”. *Circe de Clásicos y Modernos*, vol. 15, no. 1, pp. 41–54.
- Beverluis, J. (1996). “Does Socrates commit the Socratic fallacy?”, en Prior (ed.), Londres: Routledge: pp. 211-229.
- Boys-Stones, G., El-Murr, D. y Gill, C. (eds.) (2013). *The Platonic Art of Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- El-Murr, D. (2013). “Reflective commentary (2): appearance, reality and the desire for the Good”, en Boys-Stones & alia (2013): pp.122-129.
- Fierro, M.A. (2013). “Two conceptions of the body in Plato’s *Phaedrus*”, en Boys-Stones & alia (2013): pp. 27-50.

- Fierro, M.A. (en prensa). "The myth of the winged chariot in Plato's *Phaedrus*: a vehicle for philosophical thinking", G. Cornelli & N. Niegel (eds.), *Plato's Style and Characters: from literature to philosophy*.
- Fierro, M.A. (2012). "La *philosophía* según Platón", en Nudler, O. *et alia* (2012): pp. 85-114.
- Fierro, M.A. 2010. "La concepción del éros universal en *Fedro*", en J. Labastida & V. Aréchiga (eds.), *Identidad y diferencia*, tomo 2: *El pasado y el presente; Sección: Antigüedad y Medioevo*, Siglo XXI, México: pp. 11-25.
- Gill, C. (2013). "Reflective commentary (1): 'Socratic' psychology in Plato's *Republic*", en Boys-Stones & alia (2013): pp.110-121.
- Nudler, O., Fierro, M.A., y Satne, G. (eds.) (2012). *La filosofía a través del espejo. Estudios metafilosóficos*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Parry, R. (2012). "Realismo platónico y deseo por la verdad", en Fierro, M.A., Nudler *et alia* (2012): pp. 71-84.
- Sedley, D. (2013). "Socratic Intellectualism in *Republic*'s central digression", en Boys-Stones & alia (2013): pp. 70-99.
- Segvic, H. (2000). "None errs willingly: the meaning of Socratic intellectualism", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 19, Oxford: Oxford University Press: pp. 19-45.
- Vlastos, G. (1985). "Socrates' Disavowal of Knowledge", *Philosophical Quarterly*, 35: pp. 1-31.

Notas

¹ Ver Segvic (2000) quien reseña posiciones exegéticas con distintos matices respecto al intelectualismo socrático en los diálogos tempranos. En su caso aproxima el saber de lo bueno al que refiere Sócrates a la *phrónesis* aristotélica y lo concibe así como un conocimiento que incluye siempre un ingrediente volitivo además de cognitivo y que supondría entonces el haber logrado una configuración racional de toda nuestra estructura motivacional. Bieda (2011) defiende que no es válido en estos diálogos establecer una diferencia entre saber y creencia de modo similar a Beversluis (1996) y en contra de como sostiene, por ejemplo, Vlastos (1983).

² Ver Sedley (2013); El-Murr & Gill (2013).

³ Para las referencias del texto griego seguimos la edición de Burnet. Las traducciones del *Fedro* son propias.

⁴ Ver Fierro (2013) y (en prensa).

⁵ Ver Fierro (2010).

⁶ Ver Fierro (2012).

⁷ Ver Parry (2012).

⁸ “Hasta que alguien sepa la verdad de cada cosa sobre la que habla o escribe, llegue a ser capaz de definir todo en sí mismo y, tras haberlo definido, sepa dividirlo, una y otra vez, en formas hasta [alcanzar] lo indivisible; y hasta que, tras discernir acerca de la naturaleza del alma de acuerdo a estas mismas cosas, descubriendo la forma apropiada (c) para cada una por naturaleza, establezca y ordene el discurso, al proporcionar discursos complejos y bien afinados, y simples para el alma simple, no antes será capaz de manejar con arte el género de los discursos, tanto como le sea posible por naturaleza, ni en lo referente a la enseñanza ni en lo referente a la persuasión, como todo el discurso anterior nos reveló.” (Platón, *Fedro*, 277c-d).

⁹ “La armonía invisible más poderosa que la visible” (DK 22 B 14).

Penélope, teje y desteje

Andrea Fiore

Universidad Católica Argentina

Ricoeur vuelve al fondo griego para encontrar apoyo y caminar hacia delante. El fondo griego de la Filosofía tiene un discutido trasfondo en Homero. La colaboración intenta volver a sus textos para mostrar cómo han sido la urdimbre de la trama filosófica posterior. A través de estos relatos de la cultura arcaica, los griegos al narrar “se narraban”, se iban reconociendo en los hechos, como grupo cultural, a través de la historia, reafirmando así su identidad social y de lo propio. Al decir de Ricoeur, van descubriendo la ipseidad. Veremos entonces lo que nos relata Homero acerca del reconocimiento en tanto “fondo griego” tal como lo denomina Ricoeur.

Palabras clave: *Odisea*; fondo griego; Ricoeur.

Introducción

En la *Odisea* Homero nos relata que Penélope teje y desteje. La cultura, como Penélope, teje, desteje y vuelve a tejer. Esta acción, la de tejer y destejer de Penélope ha acompañado, en parte, a la distancia, el peregrinar de Ulises hacia su Ítaca. Penélope nos cuenta a través de su tejer y destejer un relato, la memoria misma de Ulises haciéndolo presente en la ausencia.

Y es en el Canto XIII —que trataremos puntualmente y donde se narra que Ulises está en tierra de los feacios y es llevado por sus habitantes de regreso a Ítaca— donde el texto nos habla de reconocer esa ipseidad que se da en el ser y en la historia y también nos habla de otros niveles de reconocimiento: “el reconocimiento de sí” y “el reconocimiento por parte de otros” en tanto Ulises ha debido transitar una sucesión de estados existenciales distintos pero que comunican una coherencia. Y especialmente el

reconocimiento de la condición humana.

Este tejer y destejer de Penélope ha acompañado a la distancia, -decíamos- el peregrinar de Ulises hacia su Ítaca. Si bien son pocos años —unos 3 o 4— respecto del total de años que le llevó a Ulises regresar a casa, son bien significativos. En ese tejer Penélope nos sigue diciendo quién es Ulises. La trama del tejido y la trama de la narración sostienen a Ulises, al personaje, al quién de la narración; aquella (la del tejido) lo sostiene en la presencia de la ausencia, y esta (la de la narración) en su identidad. El tejer y destejer acompañan cada paso y cada transformación de su esposo.

Veamos entonces lo que nos dice Homero —y se dicen los griegos— acerca del reconocimiento en tanto “fondo griego” como lo denomina Ricoeur.

El tema del reconocimiento de Ulises como astuto, ingenioso, líder, y por ende perteneciente a la clase aristocrática

Ulises es presentado por Homero a lo largo de la *Odisea* como el héroe de la astucia y el ingenio. El Rey de Ítaca se vale de su inteligencia para sortear los obstáculos que se le presentan durante el regreso a su patria. Nos detendremos a continuación en algunos pasajes que evidencian estas características de Ulises:

Estaba Ulises en tierra de los feacios y el Rey de ese lugar, Alcínoo, decide ayudarlo a regresar a su Patria, Ítaca, ya que ese era el deseo más ferviente de Ulises. El Rey Alcínoo manda preparar una nave para que lleve a Ulises de regreso a Ítaca, y así parte Ulises navegando el profundo mar:

De este modo ligera la nave cortaba las olas
transportaba a un varón semejante en ingenio a los dioses
que en su alma llevaba las huellas de mil pesadumbres
padecidas en guerras y embates del fiero oleaje,
mas que entonces de todo olvidado, dormía dulcemente (*Odisea* XIII 88-92)

Ulises, en su encuentro con Atenea en Ítaca le refiere una historia falsa sobre cómo llegó a su patria. La diosa reconoce sus astucias y engaños pero también su elocuencia y prudencia:

Bien astuto y taimado ha de ser quien a ti te aventaje
 en urdir añagazas del modo que fuere aunque a ello
 te saliera quizás al encuentro algún dios: ¡siempre el mismo,
 trapacista de dolos sin fin! ¿Ni en tu patria siquiera
 dejarás ese gusto de inventos y engaños que tienes
 en el alma metido? Y ya baste porque ambos sabemos
 de artificios, que tú entre los hombres te llevas la palma
 por tus tretas y argucias (*Odisea* XIII 291-298)

Ulises habla con Atenea del dolor que acarrea su corazón atravesando tantas desventuras lejos de su casa, y no pudiendo convencerse que finalmente se encuentra en su patria le pide que le responda si verdaderamente la tierra en la que se encuentra es Ítaca, y Atenea le responde:

Siempre tú con la misma cautela en el alma: por ello
 no te puedo dejar entregado a tus males, que eres
 avisado de mente y cumplido en palabra y prudencia (*Odisea* XIII 330-332)

Reconocimiento por el deseo

Ulises se reconoce a sí mismo al reconocer su deseo de regresar a Ítaca. Todavía en tierra feacia, deseando embarcarse para regresar, dice:

Ulises en tanto
 muchas veces tornábase al sol fulgurante anhelando
 se pusiese, que en ansias tenía el regreso a la patria (*Odisea* XIII 28-30)

Cumplido está ya cuanto ansiaba mi alma [ἤδη γὰρ τετέλεσται ἅ μοι
 φίλος ἦθελε θυμός],
 tengo guías y hermosos regalos: los dioses del cielo
 prosperármelos quieran: que encuentre de vuelta mis casas
 intachable a mi esposa, sin daño a mi gente (*Odisea* XIII 40-43)

El *thymós* (θυμός), ya en esta antropología arcaica, es una capacidad de desear.

Como tal, tiende a algún *télos*, que a veces se plenifica y a veces no. El texto va aportando niveles de deseo al distinguir los objetos deseados:

Tal diciendo, se puso a contar las hermosas calderas
con sus trébedes todas, y el oro y los ricos vestidos (*Odisea* XIII 217-218)

Pero hay deseos más hondos:

Mas lloraba pensando en su patria [ὁ δ' ὀδύρετο πατρίδα γαῖαν]
y arrastraba sus pies por la orilla del mar estruendoso
dando largos suspiros (*Odisea* XIII 219-220)

Hasta aquí hemos navegado dejándonos llevar por los ecos de lo que las bellas palabras de esta historia nos cuentan.

Buscaremos ahora profundizar en el sentido de las mismas para luego sentarnos a dialogar con las verdades no legibles a la luz de la lógica ciertamente, pero que seguramente emergen como la hierba después de la lluvia,

Ulises como microcosmos-Analogía-Símbolo

Ulises, camino a casa, cae en un profundo sueño, y una vez que es depositado en su tierra patria, despierta, pero no reconoce a Ítaca. Luego, gracias a Atenea, la reconoce. Todo lo que vivencia Ulises yo lo llamaría un paseo existencial, una sucesión de estados que comunican, a pesar de ser distintos, una coherencia propia desde lo ontológico-simbólico. Nos referimos a distintas vivencias de Ulises desde el momento en que parte embarcado hacia su patria y luego ya estando en Ítaca. El recorrido realizado por nuestro héroe y todo lo experimentado por él es relatado por Homero en varios pasajes algunos de los cuales citamos a continuación:

Parte Ulises del país de los feacios hacia Ítaca y en el viaje se encuentra dormido en un profundo sueño:

Una vez que llegaron al mar y al lugar de la nave,
 recogiendo todo sus nobles guías, pusieron
 en el fondo del barco el licor y los víveres; luego
 le tendieron a Ulises un lecho con lienzos de lino
 y un cojín en las tablas de atrás, que durmiese en sosiego.
 Embarcándose el héroe, acostóse en silencio y los hombres
 ocuparon por orden su sitio en los bancos; soltaron
 de la piedra horadada la amarra y, doblando los cuerpos
 comenzaron a herir con los remos las aguas marinas.
 Entretanto caía en los ojos a Ulises un sueño (*hypnós*)
 prolongado, suavísimo, igual en gran modo a la muerte (*thánatos*) (*Odisea*
 XIII 79-80)

Ulises habiendo llegado a su patria despierta pero no reconoce a Ítaca. Atenea
 había impuesto al héroe una nube de niebla que no le permitía reconocer su tierra, en la
 que ya se encontraba:

la nacida de Zeus, le echó en derredor densa nube
 para hacerle cambiar de figura y hablarle ella misma
 de su plan, no le viesen su esposa o paisanos y amigos
 sin haber castigado él aún las infamias de aquellos
 pretendientes (*Odisea* XIII 190-194)

Extraño por eso mostrósele todo
 al señor de la tierra: las sendas, el cómodo puerto
 las abruptas roquedas, los árboles llenos de hojas.
 Tal de un salto poniéndose en pie contemplaba su patria
 y rompiendo a gemir, empezó a golpearse los muslos
 con las manos. Sumido en dolor, pronunció estas palabras:
 “¡Ay de mí! ¿Qué mortales tendrán esta tierra a que llego?
 ¿Insolentes serán y crueles e injustos o al huésped
 tratarán con a mor y habrá en ellos temor de los dioses?
 ¿Hacia dónde camino con estas riquezas? ¿Por dónde
 voy errante yo mismo? (*Odisea* XIII 194-204)

Tal diciendo se puso a contar las hermosas calderas
 con sus trébedes todas y el oro y los ricos vestidos,
 de que nada faltó; más lloraba pensando en su patria
 y arrastraba sus pies por la orilla del mar estruendoso

dando largos suspiros (*Odisea* XIII 217-221)

Se le aparece Atenea en la figura de un pastor de ovejas, y sin reconocerla, fiel a su astucia le refiere una historia no verdadera sobre cómo llegó hasta allí. En lo que no miente es en el dolor o tristeza que le causa el estar en una tierra extraña -ya que no reconoce que es Ítaca- una vez más:

Saliendo del barco,
a dormir nos echamos sin más por la playa y, a poco,
tan cansado me hallaba, me vino a tomar dulce sueño.
Los fenicios, sacando mis cosas del hueco navío,
las dejaron en torno de mí, que en la arena dormía,
y, embarcando de nuevo, a Sidón la muy bien habitada
se partieron; yo aquí me quedé contristado en mi pecho (*Odisea* XIII 280-286)

Y Atenea luego de reprocharle sus palabras engañosas, y frente a la tristeza de Ulises, se le revela como tal en un acto amoroso frente a su tristeza para reconfortarlo, recordándole su permanente asistencia para menguar en parte su dolor.

Ulises le responde desde el dolor y reprocha a Atenea:

Cómo, diosa, podrá conocerte el mortal que te encuentre
por experto que sea?. ¡Te muestras en tantas figuras!
Yo bien sé que me dabas favor cuando en Troya los hijos
de los dánaos hacíamos la guerra; después desde el punto
en que al suelo vinieron las altas murallas de Príamo
y al salir en las naves un dios dispersó a los argivos,
nunca más volví a verte, ¡oh retoño de Zeus!, ni subida
te advertí en mi bajel a ahuyentar ningún mal de mi lado.
Así errante vagué, desgarrado en dolores [δεδαϊγμένον ἦτορ]¹ mi pecho
[φρήν]², (*Odisea* XIII 312-320)

El estar dormido, tiene continuidad con el no reconocer en este caso a la Patria, a Ítaca.

El estar dormido, es como el estar perdido: no saber dónde se encuentra, no reconocer a Ítaca. Y el hecho de no reconocer Ítaca, de estar lejos del objeto que

representa su felicidad, es sinónimo de tristeza.

Todo el viaje que transcurre durante diez años ha tenido como única significación el regreso a Ítaca, junto a Penélope y su hijo. Sin Ítaca y sin los suyos Ulises ha estado perdido, literal, metafóricamente y simbólicamente hablando. Y así, perdido, tal como estuvo todo ese tiempo fuera de casa, simbolizado en ese estado de sueño/dormido de este Canto, es que llega a su tierra.

Y si de interpretaciones se trata porqué no pensar que quizás Homero nos haya querido decir esto a la luz del mito de *Hýpnos*, personificación del sueño. *Hýpnos* tenía como hermano a *Thánatos*, la muerte no violenta, y ambos eran hijos de *Nix*, la Noche.

Un sueño profundo el de Ulises, parecido a la muerte (tanto que *Hýpnos* y *Tánatos* eran hermanos) y que sólo tiene condición de posibilidad en la negra Noche de la que es hijo (la noche oscura del estar perdido y de no reconocer a la patria).

El estar dormido, el estado de no reconocer, habla de una distancia, cuantitativa y cualitativa, cuantitativa en lo que se refiere a las distancias con otras tierras en la que estuvo durante la travesía y cualitativa porque estando ya en Ítaca no había una distancia física sino de otro orden.

Luego Ulises reconoce Ítaca:

La diosa
dijo así, disipó aquella nube, mostróse la tierra
y su vista alegró al divinal pacientísimo Ulises;
inundado de gozo besaba la gleba nutricia
y a las ninfas después invocó levantando las manos (*Odisea* XIII 351-355)

Y así como la oscuridad y el dolor de Ulises están tan estrechamente unidos, así también la divinidad alumbra en Ulises el reconocimiento, recobrando el “sentido”, y la alegría.

Ulises es convertido en suplicante por Atenea y no puede ser reconocido por otros:

Atenea quiere proteger a Ulises y para ello lo convierte en suplicante, de ese modo no será reconocido por los pretendientes, sus enemigos, y podrá llevar a cabo su cometido de llegar a casa y realizar la venganza:

Atenea diciéndole así le tocó con la vara,
de su cutis ajó la hermosura en sus miembros flexibles ,
desnudó su cabeza del blondo cabello y en torno
a todo el cuerpo cubrió con la piel de un anciano provecto;
pitañosos le puso los ojos nublando su brillo;
le vistió de una capa andrajosa y un sucio vestido
con desgarros y manchas de tizne de humos; encima
de un gran ciervo el pellejo le echó muy gastado y sin pelo
y le dio una garrota y un saco averiado y deforme
con trezado cordel que sirviese a colgarlo del hombro” (Odisea XIII 429-438)

Conclusión

Ulises ha faltado veinte años de su casa, y esto hace que no sea el mismo. El tiempo, las vivencias dolorosas, producen indefectiblemente un cambio en nuestra forma de relacionarnos con el mundo. Pero Ulises a pesar de esto sigue siendo Ulises y no habría podido pasar inadvertido. Por eso Atenea lo convierte en otro. Y esta es una de las tantas veces en que ha debido vivenciar el no reconocimiento de los otros. A lo largo de toda la *Odisea* es convertido en otro varias veces. La palabra Odiseo parece provenir del verbo *odyssōmai*, que significa alguien que se irrita o se enoja contra alguien. Ulises rey de Ítaca, aristócrata, es quien impone la ley, es valiente, fuerte y como su nombre bien lo define reacciona con ira sin pedirle permiso a nadie. Sin embargo debe ahora adecuarse a su nueva forma de ser temporaria. Ha sido convertido en su opuesto, en una persona débil, desposeída, errante. Es su opuesto, en lo social y en lo personal. Y frente a los agravios de algunos de los pretendientes por ejemplo debe contener su ira, ya que de reaccionar como Ulises conllevaría la posibilidad de ser

reconocido.

Estos distintos momentos en la vida de Ulises (la alternancia de ser un suplicante, luego Ulises etc.,) nos refieren a la temporalidad del hombre, pero el tiempo humano no es una mera colección o sucesión de “presentes” o “instantes” fugaces en tanto cada una de estas fases no tiene sentido por sí, sino sólo al ser referida a la totalidad de la vida.

Lo que hace que Ulises sea Ulises no es su igualdad con otro sino lo propio suyo. Por lo tanto decir identidad es decir un nombre propio, un personaje como Ulises, la permanencia del nombre propio se da en la narración de la historia de una vida porque eso propio está dentro de un horizonte histórico, cultural, temporal, lo propio es también su historia, su tiempo. Ulises es y se comprende en este tiempo, en esta historia.

Y el deseo parece que refuerza nuestra conciencia de lo propio. Seguir nuestro camino según las posibilidades de nuestro ser. Nuestra identidad es narrativa, como dice Ricoeur, porque la identidad ipse, al configurarse con la memoria histórica, muestra lo propio y permite su reconocimiento.

Bibliografía

- Begué, Marie-France. (2003). *Paul Ricoeur: La poética del sí mismo*. 1ª ed. Buenos Aires, Editorial Biblos.
- Beuchot, M. (1997). *Tratado de Hermenéutica Analógica*, 1ª ed. México, Ítaca.
- Beuchot, M. (2004). *Hermenéutica, Analogía y Símbolo*, México, Herder.
- Beuchot, M. (2009). *Microcosmos. El hombre como compendio del ser*. 1ª ed. Saltillo, Coah., México, Universidad Autónoma de Coahuila.
- Frenkel, D. (2003). “Homero” en Pablo Cavallero, María José Coscolla, Diana Frenkel-Rodolfo P. Buzón, Martín D’Alessandro, Ezequiel Rivas, *ΠΕΝΙΑ. Los intelectuales de la Grecia clásica ante el problema de la pobreza*, Buenos Aires, Instituto de Filología Clásica, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

- García Gual, C. (2010). *Introducción a la mitología griega*, 1ª reimpresión, Madrid, Alianza Editorial.
- Havelock, Eric A. (Spring 1977). "The Preliteracy of the Greeks". *New Literary History* 8, No. 3, pp.369-391.
- Leshner, J. H. (1981). "Perceiving and knowing in the Iliad and Odyssey". *Phronesis* 26.1, pp. 2-24.
- Ong, W. J. (2011). *Oralidad y escritura.: tecnologías de la palabra*. 1ª ed. 4ª reimpresión, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (2006). *Caminos del Reconocimiento. Tres Estudios*. Agustín Neira Traductor. México, F.C.E.
- Ricoeur, P. (2010). "¿Qué es un texto?" en *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Pablo Corona Traductor. 2ª ed. Buenos Aires, F.C.E.
- Vernant, J. P. & Ker J. (1999). "Odysseus in Person". *Representations* 67, pp. 1-26.

Notas

¹ Middle Liddell: un corazón desgarrado por la miseria.

² φρήν según LSJ: corazón, sede de las pasiones; luego: mente. ἀλλ' αἰεὶ φρεσὶν ἦσιν ἔχων δεδαΐγμένον ἦτορ/ ἠλώμην, ἦός με θεοὶ κακότητος ἔλυσαν: (*Odisea* XIII 320-321)

Intereses, deseos y acciones tiránicas en la *pólis* democrática

Martín Sebastián Forciniti

Universidad de Buenos Aires - CONICET

Este trabajo aborda el rol que desempeñan las tres clases sociales que componen la ciudad democrática en la instauración de la tiranía, según se narra en el libro VIII de la *República* de Platón. El personaje de Sócrates sostiene que los “zánganos” son los únicos agentes voluntarios de la *stásis*. El pueblo accionaría involuntariamente contra los ricos, engañado por los zánganos a causa de su ignorancia. Y los ricos se enfrentarían al pueblo también de manera involuntaria, obligados por la necesidad de defenderse de las expropiaciones a las que los zánganos los someten. Consideramos que el texto platónico ofrece elementos para dudar del relato socrático, restituyéndole agencia política autónoma al pueblo y a los ricos. En ese sentido, indagaremos los intereses y deseos de estas dos clases, especialmente en torno a la noción de libertad, así como los proyectos políticos de cada una. Estos se revelarán como los principios explicativos de sus acciones en la antesala del advenimiento de la tiranía.

Palabras clave: Platón, Democracia, Tiranía, Clases sociales, Libertad.

Introducción

El objetivo de este trabajo consiste en mostrar que el texto de *República* VIII ofrece elementos para dudar de que la transición de la democracia a la tiranía se produzca por la sola agencia de los zánganos-oradores, tal como sostiene el personaje de Sócrates. Exploraremos las convicciones ideológicas y las prácticas de dominación imperantes en la *pólis* democrática para poner de manifiesto que las otras dos clases - el pueblo y los ricos – lejos de ser meros instrumentos de la voluntad los zánganos, actúan siguiendo intereses y deseos propios relativos a su concepción de la libertad. De esta manera, el advenimiento del tirano se revelará como el resultado trágico de la articulación entre tres proyectos políticos relativamente autónomos entre sí: la tiranía, la oligarquía y la democracia radicalmente igualitaria.

Las ambigüedades tiránicas de la libertad democrática

Sóc.: - La democracia nace cuando los pobres, después de haber obtenido la victoria [sobre los ricos], matan a unos, destierran a otros, y comparten igualitariamente (*ex ísou*) con los que quedan el sistema político y las magistraturas; en general, las magistraturas se establecen por sorteo en este sistema político (República VIII, 557a2-5).

He aquí la primera caracterización de la democracia en el libro VIII de la *República* de Platón. En ella encontramos una breve pero precisa referencia a la noción de *igualdad* democrática, según la cual todos los ciudadanos poseían el mismo poder político, más allá de las diferencias socioeconómicas entre ricos y pobres (Raaflaub 1983: 519). La sumatoria de estos ciudadanos, gobernantes y gobernados a la vez, constituía el “pueblo” (*dêmos*)¹.

El texto citado también da cuenta de otra noción fundamental para la democracia ateniense: la *libertad*, considerada como la realización más propia de este sistema político:

Sóc.: - Entonces, en primer lugar, ¿no son libres (*eleútheroi*) [los ciudadanos], y no está la ciudad llena de libertad (*eleutherías*) y de franqueza (*parrhesías*) y de licencia para que cada uno haga lo que quiera? (República VIII, 557b4-5).

La manera en que Sócrates formula su pregunta sugiere una concepción compleja de la libertad. En primer lugar, advertimos que se predica de dos sujetos diferentes, los ciudadanos y la *pólis*. Es decir que la libertad sería un atributo tanto de los individuos como del conjunto del cuerpo político. Dado que el texto no desarrolla el vínculo entre ambos tipos, recurriremos a los estudios acerca de la *ideología democrática* ateniense para profundizar esta cuestión². Según Raaflaub (1983: 521-522), la libertad efectivamente poseía dos facetas para los demócratas. Por un lado, se trataba de una noción colectiva: la *pólis* era libre en tanto el *dêmos* gobernara, es decir, en tanto no existiera ninguna instancia de poder político superior a la totalidad de los ciudadanos gobernantes-

gobernados. Esta concepción remitía implícitamente a la tiranía como antítesis ideológica de la democracia (Raaflaub 1983: 522; Kallet 2003: 117), pues el tirano era justamente aquel individuo que gobernaba a todos pero no era gobernado por nadie, ni debía rendir cuentas de su accionar político. En tal sentido, era comparable a un amo que hacía del pueblo su esclavo (Forsdyke 2001: 345).

Por otro lado, esta *libertad colectiva* posibilitaba la *libertad individual* de cada ciudadano. Los dos rasgos que Sócrates menciona en la cita eran componentes fundamentales de ella: el principio de que cada ciudadano pudiera vivir como quisiese y la ética de la *parrhesía* (“franqueza”). Esta última promovía un uso desinteresado y comprometido con el bien común de la *isegoría* (“igual derecho a expresarse”). También en la libertad individual encontramos un contrapunto implícito entre democracia y tiranía: en esta última los ciudadanos no podían vivir como deseaban y, lejos de imperar la franqueza, la adulación y el miedo a expresar las propias opiniones eran moneda corriente (Forsdyke 2001: 344).

Sin embargo, cabe señalar que la valoración de la tiranía estaba lejos de ser monolíticamente negativa en la ideología democrática (McGlew 1993: 183-212; Kallet 2003: 119-121). Tomemos en cuenta que las experiencias de la libertad colectiva e individual de los ciudadanos atenienses se encontraban directamente articuladas a una serie de prácticas de dominación, que podríamos considerar *formas de tiranía legitimadas en democracia*. Por ejemplo, la libertad colectiva se encontraba fácticamente asegurada por el imperialismo, es decir, por la dominación tiránica de Atenas sobre otras *póleis* (Raaflaub 1983: 522; Raaflaub 2003: 77-84; Kallet 2003: 140-142). Y la libertad individual del ciudadano se fundaba en la dominación ejercida sobre individuos excluidos tajantemente de la ciudadanía: las mujeres, los metecos y los esclavos (Prieto Arciniega 1977). Desde ya que existían formas de tiranía *ilegítimas*, como la violencia militar contra

ciudades aliadas (excepto en casos de insubordinación), o la violencia física sobre otros ciudadanos. En este último caso se evidencia que el principio según el cual cada ciudadano podía vivir como quisiese se encontraba siempre en tensión con la necesidad de limitar los comportamientos individuales, en función del bienestar del pueblo en su conjunto³. El ciudadano democrático debía reprimir ciertos deseos - robar, matar, intentar gobernar al resto de los ciudadanos sin ser gobernado él mismo - para no atentar contra la libertad individual de otros, o incluso contra la libertad colectiva. El único camino que podía adoptar para satisfacer tales deseos legítimamente era convertirse en un tirano.

En resumen, la *libertad democrática* incluía una serie de formas de dominación tiránicas consideradas legítimas, y otras ilegítimas⁴. En estas últimas se encontraría de manera latente la *libertad tiránica*, la cual consistiría en la legitimación de toda forma de dominación, pues el tirano se caracteriza por su deseo desmesurado de dominio sobre cualquier otro sin distinción, ya se trate del pueblo en su conjunto, los ciudadanos particulares, los no-ciudadanos o las otras ciudades. De manera que, tal como se explicita en el texto platónico, la democracia ya contiene en sí el germen de la tiranía. Es por esto que la figura del tirano recibe una valoración ambigua en la ideología democrática. Por un lado, se presenta como una aborrecible antítesis absoluta de la democracia; pero, al mismo tiempo, se constituye en un prohibido objeto de deseo, en tanto ofrece la posibilidad de ampliar las experiencias ya vigentes de libertad propia y dominio de los otros⁵.

Del agujón del zángano al látigo del tirano

Pasemos ahora al relato de la *stásis* que disuelve la democracia. Según Sócrates, la *pólis* democrática se halla dividida en tres clases (*génos*), que se distinguen según sus respectivas actividades económicas y políticas. La primera clase está compuesta por

hombres que son comparados con los zánganos, ya que son “ociosos” (*agrôn*) y “despilfarradores” (*dapanerôn*). Se encuentran presentes en cualquier régimen político, pero en la democracia resultan más perniciosos, porque se les ofrece la oportunidad de desempeñarse como oradores y convertirse en líderes (*proestós*) del pueblo (República VIII, 564b-d). En ese sentido, Sócrates afirma que los más agresivos de ellos

Sóc.: - (...) hablan y actúan, mientras que el resto, sentados alrededor de las tribunas, zumban y no respaldan a ninguno que hable de manera opuesta, de modo que todos los asuntos son controlados por ellos en este sistema político, con la excepción de algunos pocos (República VIII, 564d9-e2).

Los ricos son la segunda clase, y la tercera el pueblo (*dêmos*). A este último pertenecen quienes viven del trabajo de sus propias manos (*autourgoî*)⁶. A los ricos se les imponen numerosas contribuciones. Una parte del dinero obtenido es redistribuida entre los miembros del *dêmos*, como pago por asistir a las reuniones de la Asamblea (el *ekklesiastikós misthós*), lo cual les permite participar de la vida política sin perder su sustento diario (Ober 1989: 134-137). Pero la parte más sustanciosa es acaparada por los zánganos, presumiblemente para financiar su vida de ocio y despilfarro (República VIII, 565a). A su vez el pueblo, siendo la clase más numerosa, es la que estaría en mejores condiciones para imponer su posición en las deliberaciones políticas. Pero, según la cita, los zánganos suelen valerse de maniobras arteras para controlarlas a su antojo.

Sobre esta base, podemos inferir que la *libertad individual* de los ciudadanos no se agotaba en lo descrito en el apartado precedente. Por el contrario, según la clase a la que perteneciera, cada ciudadano podía disfrutar de una *tiranía ideológicamente legitimada* no solamente sobre los no-ciudadanos, sino también sobre los ciudadanos de otras clases. Así, los zánganos ejercían un dominio político sobre los ricos, en tanto hegemonizaban los asuntos públicos, y también uno económico, pues vivían ociosamente a partir de la apropiación de su riqueza. El pueblo también dominaba

políticamente a los ricos, en aquellos casos en que su superioridad numérica le posibilitaba imponer su interés de clase en las votaciones. Las relaciones de dominación política entre los zánganos y el pueblo eran fluctuantes, ya que es de suponer que la persuasión retórica no conseguiría siempre la adhesión de la audiencia mayoritaria. Por último, los ricos sólo dominaban económicamente a aquellos miembros del pueblo que trabajaban para ellos como asalariados; de todas maneras, éstos constituían una minoría (Prieto Arciniega 1977: 107).

Si consideramos el principio de poder vivir como se desea, los miembros de la clase de los zánganos eran quienes experimentaban en mayor medida la libertad individual democrática, con todas las dominaciones a ella asociadas. Los miembros del pueblo experimentaban restricciones económicas a sus deseos, en tanto se hallaban imposibilitados de liberarse del trabajo manual; mientras que los ricos eran impotentes para hacer valer sus intereses en las instancias políticas de deliberación colectiva.

A partir del grado de satisfacción de estos intereses y deseos, es posible asignar a cada clase un proyecto político particular, que de cuenta de sus respectivas aspiraciones a ampliar sus márgenes de libertad. Dado que los zánganos son quienes la disfrutan en mayor medida, es evidente que sólo podrían profundizarla si experimentaran aquellas formas de dominación tiránicas consideradas ilegítimas en democracia. Su proyecto político será entonces el de instaurar una *tiranía*. Los ricos, por su parte, aspirarán a alcanzar el poder político del que carecen como clase, promoviendo una *oligarquía*. Finalmente, al pueblo trabajador sólo le quedará proyectar el fin de las diferencias de poder político con respecto a los zánganos, y de poder económico con respecto a los ricos, estableciendo entonces una *democracia radicalmente igualitaria*. Postulo que estos tres proyectos son los que guían las acciones de cada clase en la *stásis* que conduce a la tiranía, es decir, al triunfo político de los zánganos. Veamos de qué manera.

Todo comienza cuando, en palabras de Sócrates, los ricos “se ven obligados (*anankázontai*) a defenderse” (República VIII, 565b2), protestando por las expropiaciones padecidas. En contra del filósofo, considero que esta protesta no se les impone como una “obligación”, sino más bien como una defensa de sus intereses y deseos de clase. La expresión socrática debe interpretarse en el contexto de su estrategia de asignar toda agencia y responsabilidad de la *stásis* a los zánganos-oradores, los rivales políticos por antonomasia de los filósofos⁷. Por el contrario, según nuestro análisis, el hecho de que los ricos se enfrenten al *status quo* implica que ya no comparten la ideología democrática, la cual legitimaba su tiranización por parte de los zánganos y el pueblo⁸; por lo tanto, sus acciones ya se encuentran enmarcadas en un proyecto político oligárquico, en pos de la profundización de sus márgenes de poder y libertad.

La protesta de los ricos es en principio canalizada institucionalmente, mediante discursos en la Asamblea. Pero los zánganos-oradores aprovechan la ocasión para acusarlos de conspirar secretamente para instaurar una oligarquía (República VIII, 565b). Mediante esta maniobra, los zánganos también pretenden ampliar su poder y su libertad; pues presentando a los ricos como golpistas, consiguen legitimar acciones violentas contra ellos, lo cual se encontraba tajantemente prohibido entre ciudadanos en democracia. El pueblo es el brazo ejecutor de esta violencia, en palabras de Sócrates “no voluntariamente (*oukh hekóntha*), sino por ignorancia y por haber sido engañado por los calumniadores” (República VIII, 565b9-c1). Al igual que con los ricos, Sócrates le niega responsabilidad al pueblo por sus acciones políticas. Pero también en este caso podemos encontrar motivaciones autónomas, relacionadas con los intereses, los deseos y el proyecto político del pueblo para conservar y expandir sus experiencias de libertad. El pueblo no desconoce que el intento de los ricos de impugnar la lógica de redistribución de la riqueza imperante constituye una amenaza para su derecho a liberarse de la

jornada laboral, condición indispensable de su participación política. La iniciativa de los ricos no tiende a radicalizar la igualdad entre las clases, sino todo lo contrario.

De manera que la subsiguiente escalada de violencia recíproca entre los ricos y el pueblo admite ser interpretada como el enfrentamiento entre dos proyectos políticos autónomos y antagónicos, el oligárquico y el demócrata radical. Los zánganos incentivarán arteramente este conflicto hasta que el pueblo requiera un líder, lo cual le permitirá a uno de ellos dar cumplimiento a su proyecto político tiránico. No debe sorprender que el flamante tirano reciba el apoyo del pueblo, ya que se enmascarará como un fiel demócrata, justificando su tiranía en la necesidad de combatir a los enemigos de la democracia (República VIII, 566e) y prometiendo falsamente medidas radicales, como la cancelación de las deudas y el reparto equitativo de la tierra (República VIII, 566a). El final de esta historia no es otro que la abolición de la libertad colectiva democrática por la exacerbación de la libertad individual.

Conclusiones

Las acciones de los zánganos, los ricos y el pueblo durante la *stásis* que transforma la ciudad democrática en tiránica pueden ser interpretadas, en una lectura a contrapelo del relato socrático, en función de sus respectivos proyectos políticos, consistentes en profundizar sus experiencias de libertad individual. Del entrecruzamiento de los tres proyectos - el tiránico, el oligárquico y el demócrata radical - emerge la tiranía, en cuyo contexto ninguna clase alcanza una mayor libertad, ni siquiera la de los zánganos; solamente un individuo somete por igual a todos los ciudadanos. Se trata de una historia trágica⁹, en la que la voluntad de *todos* agentes resulta frustrada: tengamos en cuenta que el tirano, lejos de convertirse el hombre más feliz, como esperaba, será el más desgraciado de todos (República IX, 578b).

Referencias

- Adam, J. (1902). *The Republic of Plato: Edited with Critical Notes, Commentary and Appendices, Vols. 1 y 2*. Cambridge: University Press.
- Bloom, A. (1968). *The Republic of Plato, Translated, with Notes and Interpretive Essay*. New York: Basic Books.
- Burnet, J. (ed.) (1900-5). *Platonis opera*. Oxford: Clarendon Press.
- Camarero, A. y Farré, L. (1988). *República. Platón*. Buenos Aires: Eudeba.
- Forsdyke, S. (2001). "Democratic Ideology and Herodotus "Histories"." *The American Journal of Philology*, Vol. 122, N° 3, pp. 329-358.
- Euben, J. P. (1997). *Corrupting Youth. Political Education, Democratic Culture and Political Theory*. Princeton: University Press.
- Kallet, L. (2003). "Dêmos Tyrannos: Wealth, Power, and Economic Patronage." *Popular Tyranny: Sovereignty and its Discontents in Ancient Greece*. Austin: Texas University Press, pp. 117-154.
- Mara, G. M. (1997). *Socrates. Discursive Democracy. Logos and Ergon in Platonic political Philosophy*. New York: State University of New York Press.
- McGlew, J. (1993). *Tyranny and Political Culture in Ancient Greece*. Ithaca: Cornell University Press.
- Monoson, S. (2000). *Plato's Democratic Entanglements. Athenian Politics and the Practice of Philosophy*. Princeton: University Press.
- Morgan, K. (2003). "The Tyranny of the Audience in Plato and Isocrates." *Popular Tyranny: Sovereignty and its Discontents in Ancient Greece*. Austin: Texas University Press, pp. 181-214.
- Müller, R. (1986). "Sophistique et démocratie." *Positions de la sophistique*. Paris: Vrin, pp. 179-194.
- Ober, J. (2003). "Tyrant Killing as Therapeutic Stasis: A Political Debate in Images and Texts." *Popular Tyranny: Sovereignty and its Discontents in Ancient Greece*. Austin: Texas University Press, pp. 215-250.
- (1989). *Mass and elite in democratic Athens*. Princeton: University Press.
- Prieto Arciniega, A. M. et. al. (1977). *Clases y lucha de clases en la Grecia Antigua*. Madrid: Akal.

- Raaflaub, K. (2003). "Stick and Glue: The Function of Tyranny in Fifth-Century Athenian Democracy." *Popular Tyranny: Sovereignty and its Discontents in Ancient Greece*. Austin: Texas University Press, pp. 59-94.
- (1983). "Oligarchy and the Concept of the "Free Citizen" in Late Fifth-Century Athens." *Political Theory*, Vol. 11, N° 4, pp. 517-544.
- Sancho-Rocher, L. (2001). "Democracia, saber y multitud: Platón y el demos." *Pólis* 13, pp. 99-128.
- Saxonhouse, A. W. (1998). "Democracy, Equality and Eidê: A Radical View from Book 8 of Plato's Republic." *American Political Science Review* Vol. 92, N° 2, pp. 273-283.
- (1996). *Athenian Democracy: Moderns Mythmakers and Ancient Theorists*. Notre Dame: University Press.
- Shorey, P. (1969). *Plato. Plato in Twelve Volumes, Vols. 5 y 6*. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd.
- Wallach, J. R. (2001). *The Platonic political art. A Study of Critical Reason and Democracy*. Pennsylvania: State University Press.
- Wood, E. M. y Wood, N. (1978). *Class Ideology and Ancient Political Theory: Socrates, Plato and Aristotle in Social Context*. New York: Oxford University Press.
- Yunis, H. (1996). *Taming Democracy: Models of Political Rethoric in Classical Athens*. Ithaca and London: Cornell University Press.

Notas

¹ Esta concepción, propia de la ideología democrática, se oponía a la de la ideología oligárquica, que identificaba al *dêmos* únicamente con las clases bajas (Raaflaub 1983: 524). Consideramos que en *República* VIII se encuentran recogidos ambos sentidos del término; mientras el democrático aparece de manera implícita en esta primera cita, el oligárquico será el predominante en el subsiguiente análisis clasista de la sociedad.

² Mediante este recurso interpretativo no pretendo afirmar que Platón suscribía una ideología democrática, ni que los personajes de su diálogo lo hacen. Las complejas relaciones entre la filosofía platónica y la democracia han sido y son objeto de un profundo debate: cfr. Wood (1978), Saxonhouse (1996), Yunis (1996), Euben (1997), Mara (1997), Monoson (2000), Wallach (2001), etc. Me limito a sugerir que el esbozo de la democracia que se lleva a cabo en *República* VIII reproduce rasgos de la autopercepción que los demócratas tenían acerca del régimen político ateniense, los cuales fueron identificados claramente por Platón, más allá de su acuerdo o no con los mismos. Lo mismo sucede con la ideología oligárquica.

³ La convivencia conflictiva y, en apariencia, contradictoria entre elementos individualistas y colectivistas en la ideología democrática, es concebida como una característica del siglo V por Müller (1986: 186-188). El autor pone como ejemplo el caso de la teoría del contrato social, según la cual la sociedad se habría constituido a través de un pacto entre individuos que vivían previamente aislados.

⁴ Esto vale no sólo para la ideología democrática, sino para cualquier ideología política presentada por Platón. Lo que varía en cada una es la definición de libertad y la gama de dominaciones legitimadas y deslegitimadas.

⁵ Según Kallet (2003: 141), las experiencias históricas del imperio y de la Guerra del Peloponeso (durante la cual los atenienses se acercaron políticamente a los persas) dieron nacimiento a esta ambigüedad en la representación democrática de la tiranía.

⁶ Se trata entonces de la concepción oligárquica del pueblo; cfr. nota 1.

⁷ Al respecto, cfr. Platón, *Gorgias*, entre otros.

⁸ Para esta autopercepción de los oligarcas como esclavos desempoderados políticamente, cfr. Raaflaub (1983: 525).

⁹ Aclaramos que el texto platónico se ocupa de señalar que esta historia es sólo una de muchas posibles. El advenimiento del tirano no es el destino necesario de la *pólis* democrática, sino el resultado coyuntural de acciones humanas, cuyos impredecibles efectos siempre podrían ser otros. En ese sentido, sería igualmente factible que la democracia sobreviviera a la *stásis*, con algunas modificaciones, o que se convirtiera en una oligarquía.

El argumento ‘Velado’ y las críticas megáricas a la predicación atributiva

Mariana Gardella

Universidad de Buenos Aires – CONICET

En este trabajo analizo el razonamiento megárico conocido como “Velado” o “Electra”, atendiendo particularmente a la interpretación que aporta Aristóteles en las *Refutaciones* sofísticas. Intentaré mostrar que este razonamiento mantiene una estrecha relación con las críticas de Estilpón de Mégara a la predicación atributiva, pues ambos manifiestan la importancia que adquieren los conceptos de “unidad” e “identidad” en el marco de la metafísica megárica.

Palabras clave: Razonamiento “Velado”, falacias del accidente, predicación atributiva, unidad e identidad.

Introducción

La propuesta filosófica de los megáricos consiste en el desarrollo de razonamientos cuyo objetivo es poner de manifiesto los múltiples equívocos inherentes al lenguaje que son causa de la imposibilidad de enunciar, por medio del *lógos*, lo real tal como lo real es. La dificultad para entrever el fundamento que sustenta los argumentos megáricos explica que, ya desde la antigüedad, éstos fueran condenados como artimañas lingüísticas, propias de “erísticos”, que en lugar de contribuir al desarrollo de la filosofía, alientan su socavamiento.

Contra esta tendencia tradicional, dedicaré este trabajo a explorar los fundamentos ontológicos del argumento megárico conocido como “Velado” o “Electra”. Tras presentar el argumento atendiendo al análisis que hace Aristóteles en las *Refutaciones sofísticas* (1), mostraré la relación que guarda con las críticas de Estilpón de Mégara a la predicación atributiva, a fin de señalar que ambos contribuyen a desarrollar un enfoque ontológico, típicamente megárico, que entroniza los conceptos de “unidad” e

“identidad” como rasgos esenciales de lo real (2).

1. El argumento “Velado”

Aristóteles dedica las *Refutaciones sofísticas* (RS) a clasificar y refutar numerosos razonamientos erísticos, muchos de los cuales fueron desarrollados por representantes del grupo megárico (Dorion, 1995: 47-53). Entre ellos se cuenta el argumento conocido como “Velado”, atribuido por la tradición a Eubúlides de Mileto y a Diodoro Crono, que forma parte del grupo de falacias que operan “en base al accidente” (*parà tò sumbebēkós*) (*Refutaciones sofísticas*, 5.166b28-36, 24.179a33-34). En su comentario al tratado aristotélico, Miguel de Éfeso reconstruye los pasos de este argumento:

- ¿Conoces a aquél que se aproxima y que está velado?
 - No.
 - (Levantán el velo). Pero qué, ¿conoces a este hombre?
 - Sí.
 - Entonces conoces y no conoces al mismo hombre.
- (Miguel de Éfeso, *Sobre las Refutaciones sofísticas*, 161.12-4; FS 163).¹

En cuanto al origen de estas falacias, Aristóteles señala:

Los paralogismos en base al accidente ocurren cuando se piensa que algo se da por igual en el sujeto (*tôi prágmati*)² y en el accidente. Pues, dado que el mismo <sujeto> recibe muchos accidentes, no es necesario que todo lo mismo se dé en todos los predicados y en el <sujeto> del cual éstos se predicán” (*Refutaciones sofísticas*, 5.166b28-32).

Esta explicación presenta algunos inconvenientes, ya que no es suficientemente clara la razón por la cual se originan estos paralogismos. Por este motivo, se han ensayado dos interpretaciones. Por una parte, una *interpretación lógica* según la cual las falacias del accidente tienen lugar cuando, por medio del razonamiento, algún accidente del sujeto se predica no sólo de ese sujeto, sino también de otro de sus accidentes

(Bueno, 1988: 9-12; Dorion, 1995: 233-235; Bäck, 2000: 256-259). Si partimos de un sujeto, un accidente 1 y un accidente 2, la falacia tiene lugar cuando el accidente 2 se predica del accidente 1 como del sujeto. En el caso del “Velado” la falacia se produce porque el atributo “ser conocido” se predica tanto de la entidad, *e.g.* Corisco, como de uno de sus accidentes, *e.g.* “estar velado”.

Vale aclarar que una atribución de este tipo puede en algunos casos ser legítima. En *Categorías* 3.1b10-11, Aristóteles da por sentado que “cuando un ítem se predica de otro como de un sujeto, todo cuanto se dice del predicado se enunciará también del sujeto”, *e.g.* “hombre” se predica de la entidad particular y “animal” de “hombre”, de modo que “animal” se predica del hombre particular.³ Esto es conocido como “ley de transitividad de la predicación” y asegura la predicación de tipo sinónima (*Categorías* 5.3a33-b9).⁴ Por esta razón, Aristóteles indica que la solución de las falacias del accidente consiste en indicar en qué casos la atribución no es legítima, aunque no aporta criterio alguno que contribuya a discriminar este tipo de casos (*Refutaciones sofísticas* 24.179a26-30).

Por otra parte, existe una *interpretación ontológica*, según la cual las falacias del accidente se originan a raíz de una confusión entre predicados esenciales y accidentales de un sujeto, o entre el sujeto y alguno de sus accidentes (Narcy, 1984: 166-178). En el caso del “Velado”, la entidad, *e.g.* Corisco, se identifica con “aquel que está velado” como si esencialmente fueran lo mismo y, por eso, se atribuyen a Corisco todos los predicados que se atribuye a “aquel que está velado” y viceversa. La ventaja de este análisis, que no es incompatible con la *interpretación lógica*, radica en sugerir que las falacias del accidente no son sólo un razonamiento erróneo, sino la expresión de una perspectiva ontológica específica que cuestionaría la diferencia entre sustancia primera y accidentes. Además, parece adecuarse al comentario que formula Aristóteles en

Refutaciones sofísticas, 24.179a37-9, donde reconoce que “sólo las cosas que son indistinguibles en cuanto a la esencia (*katà tèn ousían*) y son una unidad parecen tener todos los mismos <accidentes>”.⁵

De acuerdo con estos señalamientos, las falacias “del accidente”, de las cuales constituye un ejemplo el argumento “Velado”, se producen cuando ítems que no son idénticos esencialmente son tratados como tales, *e.g.* cuando la sustancia primera se identifica con algunos de sus accidentes, de modo tal que se les atribuyen todos los mismos predicados, generando así conclusiones absurdas. Estas “falacias” expresan cierto posicionamiento característico del grupo megárico, que puede reconstruirse a partir de la objeción de Estilpón de Mégara a la predicación atributiva, cuyo objetivo es señalar que no hay ningún fundamento que garantice la correcta asignación de atributos, esenciales o accidentales, a una entidad, de modo tal que de una entidad sólo debería predicarse la entidad misma.

2. La crítica de Estilpón a la predicación atributiva

Los testimonios atribuyen a Estilpón ciertas críticas a la predicación atributiva, cuyos fundamentos podrían haber dado lugar a las falacias del accidente:

(a) Si predicamos el correr del caballo, no dice (*scil.* Estilpón) que lo predicado es idéntico a aquello de lo cual se predica, sino diferente. (b) Tampoco si sobre el hombre <decimos> que es lo bueno, sino que la definición de la esencia (*toû tí ên ênai tòn lógon*) es una para el hombre y otra para lo bueno. (c) Y, a su vez, que el caballo exista difiere de que exista alguien que corra, pues al pedir la definición de cada uno, no damos la misma sobre ambos. (d) De allí que se equivocan los que predicán una cosa de otra diferente (*toûs hétéron hetérou kategoroúntas*) [...], pues si lo bueno es lo mismo que el hombre y el correr que el caballo, ¿cómo predicamos lo bueno del trigo y el remedio y, ¡por Zeus!, al mismo tiempo, el correr del león y del perro? Si son diferentes, no estamos diciendo adecuadamente que el hombre es blanco y el caballo corre (Plutarco, *Contra Colotes*, 22-3.1120a-b; FS 305; SSR II.O.29).⁶

El argumento de Estilpón condena la combinación de atributos que difieren del

sujeto por medio de la predicación, negando así la posibilidad de expresar la alteridad en el lenguaje. Para ello aporta dos argumentos. En primer lugar, señala que en los ejemplos del tipo “el caballo corre” o “el hombre es bueno” tanto el sujeto como el predicado son diferentes (a) y que esa diferencia es en cuanto a la definición esencial de cada uno (b). En este punto, parecería sugerirse que sólo pueden predicarse de una entidad los rasgos que forman parte de su definición. Dado que la bondad no forma parte de la definición de “hombre”, no puede predicarse legítimamente de él.

En segundo lugar, como se señala en (c), las diferencias no conciernen sólo a la esencia de los sujetos y predicados, sino también a las condiciones de existencia de uno y otro. Por esa razón se dice que el hecho de que exista un caballo difiere de que exista alguien que corra, lo cual trae aparejado que no siempre que exista un caballo éste correrá y que no siempre que exista alguien que corra será un caballo, de modo que no hay garantías de que el enunciado “el caballo corre” se adecue a lo real y no lo hagan, en cambio, alguno de sus constituyentes (Mársico, 2013b: 17-19). Por último, en (d) se llama la atención sobre el caso de aplicación de un mismo predicado a entidades diferentes. Si el predicado “bueno” fuera idéntico al sujeto “hombre”, no sería posible atribuirlo, como de hecho se hace, también al trigo y al remedio.⁷

Desde el punto de vista de Estilpón, el fenómeno de la predicación vincula entidades que son diferentes con respecto a su esencia y con respecto a las condiciones de su existencia, atribuyendo a las cosas rasgos que exceden los que éstas poseen esencialmente. De este modo, quedan establecidas a nivel lingüístico relaciones entre entidades que no tiene un correlato real. La única predicación posible es, desde el punto de vista megárico, la tautológica, que predica de la cosa la cosa misma, *e.g.* “el hombre es hombre” o “lo bueno es bueno”.

Aunque es problemático reconstruir la metafísica megárica, en especial porque los testimonios atribuidos al grupo son parcos en detalles metafísicos, a partir de las críticas estilponianas a la predicación pueden establecerse, al menos de manera conjetural, algunos rasgos que habrían caracterizado la posición ontológica de los megáricos. La imposibilidad de predicar atributos de una sustancia podría fundamentarse en una perspectiva ontológica que privilegia las nociones de unidad e identidad de lo que es, lo cual trae aparejado el rechazo de la diferencia y, consecuentemente, de cualquier tipo de cambio. De acuerdo con los argumentos que formula Estilpón, las entidades no admitirían la diferencia introducida por la distinción de accidentes, sino que se presentarían como una totalidad, cada una única e idéntica a sí misma. En el planteo de Estilpón, los ítems que podríamos considerar accidentes, como “bueno” y “correr”, son presentados como sustancias, de modo tal que se impugna cualquier tipo de relación de inherencia o de predicación entre éstos y otros ítems como “hombre” o “caballo”.

Las nociones de unidad e identidad que defiende Estilpón pueden rastrearse ya en Euclides de Mégara. De acuerdo con el testimonio de Diógenes Laercio, II.106 (FS 83; SSR II.A.30), el megárico postulaba la existencia de un bien que, a pesar de recibir múltiples nombres, es uno.⁸ La unidad, que no se identifica con la unicidad, sino que refiere a una característica interna de *tò agathón*, no excluye la existencia de otro tipo de entidades. Esto es claro a partir del testimonio de Cicerón, *Académicos primeros*, II. 42.129 (FS 84; SSR II.A.31), quien indica que los megáricos señalaban a la unidad, semejanza e identidad como las condiciones necesarias que debe poseer cualquier cosa que se considere “buena”.⁹ De esto se desprende la posibilidad de que existan numerosas entidades que presenten como características esenciales la unidad e identidad consigno mismas.

Conclusión

El razonamiento “Velado” pone de manifiesto las dificultades que puede traer aparejada una división entre sustancia primera y accidentes, al mostrar las conclusiones absurdas que se desprenden de tal distinción, cuando se pretende vincular a los accidentes entre sí o cuando éstos se identifican con la sustancia. Por otra parte, las críticas de Estilpón a la predicación atributiva niegan la posibilidad de establecer relaciones entre ítems diversos que sean expresadas a través de la predicación, alegando que no hay razones que legitimen la vinculación de entidades que difieren con respecto a su esencia y condiciones de existencia. Tanto el razonamiento “Velado” como las críticas de Estilpón a la predicación atributiva contribuyen a reconstruir la ontología megárica, que se caracteriza por el privilegio de los rasgos de “unidad” e “identidad” de cada una de las cosas que son, en base a los cuales se justifica la predicación de tipo tautológica. De este modo, los megáricos se oponen a perspectivas que, como la de Aristóteles, defienden la plurivocidad de sentidos del ser y la consecuente distinción entre sustancia y accidentes.

Referencias

- Bäck, A. (2000). *Aristotle Theory of Predication*. Leiden: Brill.
- Bueno, A. (1988). “Aristotle, the Fallacy of Accident, and the Nature of Predication: A Historical Inquiry”. *Journal of the History of Philosophy* 26, 1, pp. 5-24.
- Dorion, L. A. (1995). *Aristote. Les réfutations sophistiques*. Paris: Vrin.
- Giannantoni, G. (1990). *Socratis et socraticorum reliquiae*. Napoli: Bibliopolis.
- Ildefonse, F. y Lallot, J. (2002). *Aristote. Catégories*. Paris: Seuil.
- Mársico, C. (2013a). *Los Filósofos socráticos*. Buenos Aires: Losada.
- (2013b). “Ni el hombre es blanco ni el caballo corre. Argumentos antiplatónicos en Estilpón de Mégara”. *Méthexis*, 25, pp. 17-34.
- Mittelmann, J. (2008). *Aristóteles. Categorías y Sobre la interpretación*. Buenos Aires: Losada.

- Montoneri, L. (1984). *I Megarici. Studio storico-critico e traduzione delle testimonianze antiche*. Catania: Università di Catania.
- Muller, R. (1985). *Les Mégariques. Fragments et témoignages*. Paris: Vrin.
- Narcy, M. (1984). *Le philosophe et son double. Un commentaire de l'Euthydème de Platon*. Paris: Vrin.
- Ross, W. D. (1991 [1958]). *Aristotelis Topica et Sophistici Elenchi*. Oxford: Clarendon Press.

Notas

¹ Cfr. Miguel de Éfeso, *Sobre las Refutaciones sofísticas*, 125.18-30 (FS 164) y Luciano, *La compra de vidas*, 22-23 (FS 165). Cada vez que cite un testimonio sobre los socráticos consignaré las numeraciones de la traducción española de Mársico (2013a), precedida de la sigla FS, y de la edición italiana de Giannantoni (1990), precedida de la sigla SSR. El argumento se conoce también como “Electra” porque en el FS 165 se emplea como ejemplo el caso del encuentro entre la hija de Agamenón y su hermano Orestes.

² Sigo a Dorion (1995: 128, 232-233) quien recomienda traducir *prâgma* como “sujeto”, entendiendo por tal el sujeto de atribución de múltiples predicados. Las traducciones de *Refutaciones sofísticas*, hechas en base a la edición de Ross (1991 [1958]), me pertenecen.

³ Las traducciones de *Categorías* pertenecen a Mittelman (2008). Cfr. *Refutaciones sofísticas*, 24.179a37-9 y *Categorías*, 5.3a15-20.

⁴ Sobre la predicación de tipo sinónima y sus diferencias con las predicaciones homónima y parónima, cfr. Ildefonse y Lallot (2002: 38-40).

⁵ Cfr. *Refutaciones sofísticas*, 7.169b3-6.

⁶ Traducción modificada. Cfr. Simplicio, *Sobre la Física de Aristóteles*, 120.12-7 (FS 306; SSR II.O.30): “Por la ignorancia respecto de este punto, también los filósofos llamados megáricos, al tomar como evidente la premisa de que aquellas cosas cuyas definiciones son diferentes son también diferentes, y de que las cosas diferentes están separadas unas de otras, creían que esto probaba que cada cosa está separada de sí misma, pues dado que una es la definición de Sócrates músico y otra la de Sócrates blanco, precisamente Sócrates mismo estaría separado de sí mismo”.

⁷ Recomendando consultar las interpretaciones alternativas del testimonio que ofrecen Montoneri (1984: 213-220) y Muller (1985: 171-172, n. *ad fr.* 197) a las cuales, por cuestiones de extensión, no puedo referirme en este trabajo.

⁸ “Éste [*scil.* Euclides] también practicaba las creencias de Parménides [...]. Sostenía que el bien es uno, aunque se lo llame con muchos nombres: unas veces sensatez, otras divinidad, otras inteligencia, etc. También rechazaba las cosas contrarias al bien, diciendo que no existen”. Cfr. Diógenes Laercio, VII.161 (FS 86; SSR II.A.32).

⁹ “La escuela de los megáricos fue célebre. Su iniciador, según lo que he leído, fue Jenófanes, a quien mencioné antes, luego lo siguieron Parménides y Zenón (por quienes, luego, esos filósofos fueron llamados “eleáticos”), después Euclides de Mégara, el discípulo de Sócrates, a partir de quien se les dio nombre a los megáricos. Decían que es bueno sólo lo que es uno, siempre similar e igual a sí mismo (*qui id bonum solum esse dicebant quod esset unum et simile et idem semper*). También tomaron mucho de Platón”. Cfr. Lactancio, *La institución divina*, III.12.9 (FS 85; SSR II.A.31).

La práctica dialéctica y su contrapartida en los diálogos socráticos

Flavia Gilda Gioia

Universidad de Buenos Aires

Desde los comienzos de su producción escrita, Platón manifiesta especial interés por lo que él entiende como indagación filosófica, planteando diálogo a diálogo que ella solo puede desarrollarse en el seno de un verdadero *dialégesthai*, concebido como una situación dialógica genuina o una auténtica práctica dialéctica. En este trabajo nos proponemos explicitar el modo en que Platón, al tiempo que presenta y analiza este tipo peculiar de conversación, pone al descubierto como contrapartida un proceder que no es de carácter indagativo ni verdaderamente dialógico y que, por tanto, resulta incapaz de producir avances significativos en la investigación. Para ello, a partir del examen de las notas esenciales del ejercicio dialéctico, tal como se las puede rastrear en los diálogos socráticos, intentaremos reconstruir lo que, al menos embrionariamente, podemos denominar -en el contexto de la filosofía platónica- un proceder erístico. En tal sentido, analizaremos pasajes de la *Apología*, el *Laques*, el *Cármides* y el *Protágoras* que, a nuestro juicio, exhiben cómo Platón va plasmando de manera gradual y desde los inicios de su pensamiento el telón de fondo de gran parte de sus escritos, a saber, la contraposición dialéctica-erística.

Palabras clave: *Dialégesthai*, dialéctica, erística, contraposición.

Desde los comienzos de su producción escrita, Platón manifiesta un especial interés por lo que él entiende como la indagación filosófica o indagación propiamente dicha. Tal es así que no solo es posible considerarla como marco general y explícito de la generación y el desarrollo de su pensamiento sino que, a la vez, conforma sin duda uno de sus tópicos centrales. Ciertamente, Platón va delineando diálogo a diálogo en qué consiste esta indagación planteando que ella solo puede desarrollarse en el seno de un verdadero *dialégesthai*, concebido como una situación dialógica genuina o, lo que es lo mismo, una auténtica práctica dialéctica. En este trabajo nos proponemos explicitar el modo en que Platón, al tiempo que presenta y analiza este tipo peculiar de

conversación, pone al descubierto como contrapartida un proceder que no es de carácter indagativo ni genuinamente dialógico y que, por lo tanto, resulta incapaz de producir avances significativos en la investigación. Para ello, a partir del examen de las notas esenciales del ejercicio dialéctico, tal como se las puede rastrear en los diálogos socráticos, intentaremos reconstruir lo que, al menos embrionariamente, podemos denominar en el contexto de la filosofía platónica proceder erístico. En tal sentido, analizaremos pasajes de la *Apología*, el *Laques*, el *Cármides* y el *Protágoras* que, a nuestro juicio, exhiben cómo Platón va plasmando de manera gradual y desde los inicios mismos de la conformación de su pensamiento lo que puede considerarse el telón de fondo de gran parte de sus escritos, a saber, la contraposición dialéctica-erística.

Comencemos entonces considerando en primer lugar la *Apología*. En ella Platón, por boca de Sócrates, comienza a introducirnos en lo que entiende debe ser una verdadera indagación. Es bien sabido que Sócrates ha hecho de la filosofía un especial modo de vida y así lo declara él mismo ante el tribunal de Atenas durante el juicio en su contra al sostener que el mayor bien para un hombre es conversar sobre la virtud, examinándose a sí mismo y a otros, pues una vida sin examen no es digna de ser vivida (cf. *Apología* 38a1-8).¹ En relación a la indagación sobre uno mismo Sócrates, presentado por Platón como paradigma del verdadero indagador,² en el marco de la *Apología* se transforma en el “indagado”. Pero, a su vez, como acusado, va a profetizar a sus condenadores -quienes en este caso cumplen el rol de indagadores- que por haberlo condenado a muerte deberán enfrentar paradójicamente a *elénkhontes* (examinadores o indagadores) aún más intransigentes. Estos *elénkhontes* les pedirán cuentas, exigiéndoles que den razón de su forma de actuar: “En efecto, ahora habéis hecho esto creyendo que os ibais a librar de dar cuenta de vuestro modo de vida pero, como digo, os va a salir muy al contrario.” (*Apología* 39c6-7) Esto es, si sus acusadores son *indagadores* deben

exigir explicación pero, al mismo tiempo, también deben poder ofrecerla. Quizás podríamos pensar que, a través de Sócrates, en la *Apología* Platón adelanta que una indagación que se precie de tal consistirá no solo en dar sino también en recibir razones, característica que le hace merecer la denominación de dialéctica. Sócrates, en efecto, siendo el *indagador* por excelencia, aparece como el único que da cuenta de su propia vida durante el diálogo. Sus acusadores, en cambio, no ofrecen razones valederas y los posibles testigos en su defensa terminan, de hecho, no siendo convocados. Respecto a nuestro tema, la importancia de la *Apología* radica entonces en el hecho de que si bien presenta una indagación que todavía no llega a tener un verdadero significado dialéctico, deja bien en claro cuál debiera ser su primer requisito fundamental, a saber, no solo dar sino también recibir razones. En la medida en que tal condición no se cumple, pues sólo Sócrates ofrece razones sin por otra parte recibirlas, no puede hablarse de un intercambio dialógico. Por el contrario, se trata de un proceder que reclama respuestas de las que no es capaz, sometiendo además al interlocutor a un examen de carácter moral que quien lo exige no estaría dispuesto a enfrentar y del cual no podría salir airoso.

Detengámonos ahora en el *Laques*, que nos interesa especialmente, pues en este diálogo Platón retoma la necesidad de justificar el propio modo de vida, que aparece en la *Apología*, y avanza notablemente instaurando a nuestro entender lo que damos en llamar la práctica dialéctica que -como hemos dicho- solo se desarrolla en el marco de una real situación dialógica. Veamos rápidamente el contexto. Lisímaco y Melesias, preocupados por la educación de sus hijos, piden consejo a Laques y a Nicias –dos estrategas atenienses-. Ambos aceptan pero a Laques le sorprende que Lisímaco no convoque a Sócrates para ello. Al advertir quién es Sócrates, Lisímaco acepta gustoso pedirle consejo. Sócrates consiente en colaborar pero insiste en convocar a Laques y a

Nicias por ser mayores y más expertos (cf. *Laques* 181d), por lo que Lisímaco les dice:

Me parece, amigos, que Sócrates habla acertadamente. Pero a vosotros os toca decidir, Nicias y Laques, si os viene bien y de grado ser interrogados y dar razón sobre estos temas. Para mí y para Melesias está claro que nos sería agradable el que quisierais exponer en un diálogo todo lo que Sócrates os pregunta." (*Laques* 187b8 -187c5)³

Lisímaco consulta a Laques y a Nicias si están dispuestos a ser interrogados y dar razón. Esto es, si están dispuestos en verdad a responder, dado que la respuesta será tal solo en la medida en que sea fundada y dé razón de lo preguntado. Tal como resalta Dorion en su análisis del *Laques*, Lisímaco muestra un gran conocimiento del vocabulario técnico de la dialéctica socrática, aunque apenas conoce a Sócrates. En efecto, según Dorion, ciertas expresiones empleadas se refieren claramente a los roles respectivos de quien pregunta y de quien responde en un debate dialéctico. Así parece mostrarlo el texto unas líneas más adelante al continuar Lisímaco diciendo: "A no ser que tengáis algún reparo, asentid y examinad la cuestión en común con Sócrates, dando y aceptando vuestros argumentos unos y otros." (*Laques* 187d1-4). La expresión "dando un argumento" designa la tarea del respondedor, aquel que en una conversación dialéctica debe dar razón de la posición que defiende y "recibiendo un argumento" remite al papel del interrogador, que examina la tesis del que responde (Dorion, 1997: 150, n. 84 y 151, n. 88). También Vicaire sugiere que en su discurso "Lisímaco está aceptando y recomendando el método socrático" (1963: n. a 187c1-2). En cambio, Emlyn-Jones considera que sugerir esto es sobreinterpretar considerablemente el texto (2003: 83, n. a 187d2-3).⁴ En su favor, recordemos que a pesar de que Lisímaco muestra tener un conocimiento especializado del lenguaje dialéctico, cede las riendas de la discusión a Sócrates, reconociendo no ser capaz de llevar adelante dicho procedimiento (cf. *Laques* 189c6-d1).⁵ Sin desatender esta discusión, lo cierto es que la peculiar intervención de Lisímaco parece marcar un giro en el diálogo, pues como bien explica Dorion (1997: 150,

n. 84), el método retórico hasta el momento utilizado será reemplazado por el proceder tan caro a Sócrates, que se desarrolla a través de preguntas y respuestas breves. A nuestro entender, resulta claro que a partir de 187b8 queda instaurada en el *Laques* la práctica dialéctica, a tal punto que es en este marco donde Platón utiliza por primera vez la expresión *didónai lógon* [“dar razón”] y lo hace con toda la fuerza de su significado.⁶

Ahora bien, este procedimiento dialéctico no puede considerarse independientemente del tema tratado, por lo que debemos preguntarnos cuál es el contenido al que se aplica en este diálogo. Ciertamente, se discute en torno a lo mejor para la educación de los hijos, pero como sobre esto ambos generales no se ponen de acuerdo, tendrán que hablar de su propia idoneidad al respecto (cf. *Laques* 186e4-187b7), operándose de este modo una especie de desplazamiento en cuanto al contenido:

Me parece [Lisímaco] -dice Nicias- que ignoras que, si uno se halla muy cerca de Sócrates en una discusión [...] le es forzoso, aun si se empezó a dialogar (187e8-9) sobre cualquier otra cosa, no despegarse, arrastrado por Sócrates en el diálogo hasta que este consiga que dé explicación de sí mismo, sobre su modo actual de vida y el que ha llevado en su pasado (187e10-188a2). Y una vez que han caído en eso, Sócrates no lo dejará hasta que lo sopesen bien y suficientemente todo. Para mí no resulta nada insólito ni desagradable exponerme a las pruebas de Sócrates, sino que desde hace tiempo sabía que, estando presente Sócrates, la charla no sería sobre los muchachos sino sobre nosotros mismos. (*Laques* 187e6-188c1)

Las palabras de Nicias -*Laques* 187e10-188a4-, tal como reconoce Sprague, representan en verdad una excelente descripción del método socrático (1992: 27, n. 23).⁷ El interlocutor de Sócrates no tiene escapatoria pues, cualquiera fuese el tema en discusión, el *dialégesthai* (187e8-9) terminará versando necesariamente acerca de la indagación sobre sí mismo. Al recalcar esto, que el discurso de Lisímaco en 187b8-d5 exhibe en efecto el proceder socrático dialéctico y cómo Nicias, en 187e6-a3, declara explícitamente cuál es su contenido, lo que pretendemos es poner de manifiesto que en el *Laques* se conjugan indisolublemente la instauración de la dialéctica como método

filosófico y el autoexamen del modo de vida como su objeto propio. Mientras que en la *Apología* no encontramos una verdadera indagación en la medida en que no se cumple el requisito fundamental de dar al tiempo que recibir razones, en el *Laques* la situación dialógica queda claramente instalada y en ella el verdadero intercambio dialéctico, que hasta aquí tiene como finalidad el examinarse a uno mismo. En el marco del *Laques*, entonces, el proceder que no se avoque al fin y al cabo a examinarse a uno mismo y a los otros mediante un dar y recibir razones será un mero proceder retórico.

Sobre la base de lo dicho vayamos ahora al *Cármides*, y examinemos algunos pasajes que resultan iluminadores.⁸ En su tercer intento de definir *sophrosýne*, Cármides sostiene que es algo así como “ocuparse de lo suyo” (*Cármides* 161b6). Se trata de una definición que Cármides reconoce haber escuchado de Critias y por tanto pretende que sea su propio autor quien se haga cargo del argumento o defienda su obra (cf. 162c4-d2).⁹ Critias acepta examinar su enunciado con Sócrates, pero al hacerlo se extiende en “un sinfín de distinciones sobre los nombres” (cf. 163b3-c8),¹⁰ lo que lleva a Sócrates a decirle: “... yo te dejo que fijas como quieras el sentido, con tal de que expliques adónde vas con el nombre que uses” (163d1-7). Ciertamente, el reclamo socrático de fijeza del sentido de los nombres no solo muestra el interés platónico por la terminología filosófica técnica,¹¹ sino que a la vez busca disipar la arbitrariedad propia del lenguaje, que hace que un discurso se vuelva ambiguo y por tanto confuso. Frente a este discurso, Sócrates pide a Critias que “defina más claramente” (163d7), a lo que Critias responde con las mismas palabras de Sócrates: “Te defino, pues, claramente la *sophrosýne* como el ocuparse con buenas obras.” (163e8-11)

La necesidad de establecer el significado de lo que se dice va acompañado de lo que, a nuestro entender, Sócrates presenta como otro requisito fundamental del procedimiento dialéctico: la exigencia de claridad. Este pedido, como aclara Dorion,

confirma que la larga exposición de Critias en 163b-c había sido en verdad oscura y embrollada (1997: 133, n. 115). De lo que se trata entonces es de contrarrestar un discurso ambiguo y casi enigmático respondiendo con mayor especificidad, es decir, ofreciendo una definición clara (*saphés*, 165b2), y expresada con precisión (*orthôs*, 164d1). Para ello, como explica Hazebroucq, además de desprenderse de las muchas distinciones de nombres, hace falta volver a la cuestión primera (163d7), en este caso, la esencia de la *sophrosýne* (1997: 46, n. 6). Según lo dicho, entonces, podríamos considerar que “defender el argumento” (162c7) significa ofrecer una respuesta lo más exacta posible que no pierda de vista el qué es del objeto a indagar y contribuya efectivamente a la fundamentación de la posición sostenida.

Un poco más adelante, da la impresión de que Critias quisiera acatar la propuesta socrática de contestar con mayor rigor, pues de hecho dirá que tener *sophrosýne* es “conocerse a sí mismo” (*Cármides* 164d4). Nótese que con esta equiparación Platón vuelve, de algún modo, sobre el mismo tema de la *Apología* y el *Laques*, confirmando así la inseparabilidad que hemos señalado entre el método dialéctico y su objeto. Sobre esta última definición, Critias afirma estar dispuesto a dar razón de ella (165a7-b4), pues en efecto reconoce que “... nada de lo que decíamos ha sido del todo claro”. Sin embargo, como bien aclara Hazebroucq, parece solo querer tener la última palabra entendiendo por dar razón la producción de un argumentador y no el modo en que avanza el dialéctico (1997: 209, n. 3 y 50, n.1).

Tal es así que se quejará de que Sócrates pretende refutarlo a él, incluso olvidándose de aquello sobre lo que versa el discurso (cf. *Cármides* 166c4-5). No parece tratarse, entonces, de un genuino *dar razón* sino de un *dar razón* que llamaríamos en un sentido amplio erístico, en comparación con el cual es posible delinear un *dar razón* que dialéctico. Por si hiciese falta la aclaración, digamos que dar razón erísticamente es

obviamente para Platón un contrasentido. El único que efectivamente lleva a cabo el *didónai lógon* es el filósofo. Llegado este punto, Sócrates aclarará a Critias en qué consiste realmente su modo de proceder:

Te digo, pues, qué es lo que ahora estoy haciendo: analizar nuestro discurso, sobre todo por mí mismo, pero también, quizás, por mis otros amigos. ¿O es que no crees que es un bien común para casi todos los hombres el que se nos haga transparente cada uno de los seres como es? (*Cármides* 166d2-6)

Se trata entonces de analizar el discurso para sí y para otros de modo de alcanzar lo que Critias admite ser un bien común para casi todos: que se haga visible la naturaleza de cada cosa, su modo de ser, la manera de darse de cada uno de los seres. Si bien no todos los intérpretes la comentan, se trata de una fórmula, como dice Hazebroucq, sorprendente (1997: 52, n. 4).¹² Según nuestro punto de vista, esta fórmula aclara de manera especial en qué consiste el *dialégesthai* platónico al explicitar qué entiende en general Sócrates por dar razón aunque, a continuación, Sócrates ofrece todavía algunas importantes precisiones acerca del método propuesto:

Por tanto, ámate, bendito Critias, dije yo, respondiendo del modo que a ti te parezca a lo que se te pregunte, sin prestar atención a si es Critias o Sócrates el que es refutado. Preocúpate, pues, solo de poner atención al *lógos* y examinar cómo podrá salir airoso de la refutación. (*Cármides* 166d8-e3)

Se trata aquí de la invitación socrática a participar de una indagación dialéctica. El pasaje detalla qué se entiende por ella. Quien dirige el diálogo pregunta y el interlocutor responde a “lo preguntado” según su propio parecer, exponiendo su tesis al respecto. El examen no versa sobre los interlocutores sino sobre el *lógos* en cuestión, tratando de ver en qué medida puede sortear la prueba del *élenkhos*. Ya no se trata solo de no irse del tema, sino de analizar de cerca los *lógoi* que se ofrecen para esclarecerlo.

En resumidas cuentas, en la *Apología*, aunque no se alcanza a producir un verdadero *dialégesthai*, se pone de relieve el hecho de dar a la vez que recibir razones

como rasgo esencial de toda indagación filosófica. El *Laques*, por su parte, ofrece el escenario adecuado donde se gesta y queda asentada la práctica dialéctica. Por último, el *Cármides* avanza aún más especificando en qué consiste este procedimiento hasta afirmar que lo que se espera del auténtico indagador, en contraposición al no dialéctico, es que sea capaz de definir con claridad y corrección qué es cada cosa, conjuntamente con un otro, en el seno de una discusión que dé a la vez que reciba razones bien fundamentadas. Sobre esta base, y como conclusión, tracemos un bosquejo de lo que podría considerarse la contrapartida de la práctica dialéctica, al menos, en estos tres diálogos socráticos. El no dialéctico no está dispuesto ni es capaz de participar en un intercambio de *lógoi* que justifiquen las afirmaciones que se hagan sobre el tema en cuestión. Concomitantemente, no logra “hacer clara la naturaleza de cada cosa en el discurso” por lo que sus *lógoi* serán siempre imprecisos e improductivos. Y tampoco está involucrado con un modo de vida del cual pueda dar férreamente cuenta. El proceder no dialéctico se contrapone ante todo al acercamiento distintivamente socrático al conocimiento que, según comenta Schmid a propósito del *Cármides*, ha sido acertadamente llamado por Gill “objetivista-participante” (1998: 52). Objetivista, en la medida en que supone que la verdad objetiva se puede encontrar, y participante, porque tal descubrimiento depende de participar correctamente en la clase adecuada de práctica epistémica común (1998. 53-54).

Para terminar recordemos el famoso pasaje del *Protágoras* donde, en franca contraposición con la erística, Platón le hace decir a Alcibíades el modo en que Sócrates espera que el sofista responda:

... que dialogue con preguntas y respuestas sin extenderse con un largo discurso a cada pregunta, haciendo retumbar las palabras y negándose a dar razón y alargándose hasta que la mayoría de los oyentes haya olvidado sobre qué era la pregunta. (*Protágoras* 336b7-d2)¹³

El texto claramente contrapone por una parte el ser capaz de dialogar, que consiste en un preguntar y responder mutuo y, por otra, el arte de la *makrología*, el proferir extensos discursos, que no pretenden *dar razón* sino que las palabras suenen una y otra vez hasta que la mayor parte del auditorio pierda de vista la cuestión por la que se preguntaba. Mientras el dialéctico *da y recibe razones*, el sofista habla largamente, “pues son cosas muy diferentes dialogar uno con otro que hacer un discurso en la asamblea” (*Protágoras* 336b2-3). La propuesta socrática es ejercitar el arte de la *brakhiología* (cf. 335a1-3), a saber, responder *brevemente y a las preguntas precisas* (336a6-7).¹⁴

De este modo confiamos haber mostrado cómo la contraposición dialéctica-erística, que recién se hace explícita en el *Protágoras*, viene siendo esbozada desde el advenimiento mismo de la filosofía platónica.

Referencias

- Burnet, J. (1903) *Platonis Opera*, T. III, Oxford.
- Calonge Ruiz, J. (1981) Platón; *Apología* en *Diálogos I*, Traducción y notas por ---, Madrid, Gredos.
- Croiset, A. (1956) Platon; *Oeuvres complètes*, T. II, Texte établi et traduit par ---, Paris, Les Belles Lettres.
- Dorion, L-A. (1997) Platon; *Lachês-Euthifron*, Traduction inédite, introduction et notes par --- Paris, Flammarion.
- Duke, E., Hicken W. et alia (1995), *Platonis Opera*, T I, Oxford.
- Emlyn-Jones, Ch. (2003) Plato; *Laches*, Text, with Introduction, Commentary and Vocabulary by ---, Bristol Classical Press.
- García Gual, C. (1981) Platón; *Laques y Protágoras* en *Diálogos I*, Traducción y notas por ---, Madrid, Gredos.
- Gioia, F. (Anejo 2010) “A propósito de *didónai lógon* en algunos primeros diálogos de Platón”, *RLF* Número dedicado a Filosofía Antigua, pp. 135-161.
- Hazebroucq, M-F. (1997) *La folie humaine et ses remèdes*. Platon, *Charmide ou De la modération*, Traduction nouvelle, notes et commentaire de ---, Paris, Vrin.

- Lledó Íñigo, E. (1981) Platón; *Cármides* en *Diálogos I*, Traducción y notas por ---, Madrid, Gredos.
- Schmid, W. Th. (1998) *Plato's Charmides and the Socratic Ideal of Rationality*, New York, State University of New York Press.
- Sprague, R. K. (1992) Plato; *Laches and Charmides*, Translated, with an Introduction and Notes by ---, Indianapolis/Cambridge, Hackett.
- Vicaire, P. (1963) Platon; *Lachès et Lysis*. Edition, introduction et commentaire par ---, Paris, Les Belles Lettres.

Notas

- ¹ Las citas de la *Apología* se hacen según la edición de Duke, Hicken et alia (1995). Seguimos con leves modificaciones la traducción de Calonge Ruiz (1981).
- ² Al menos en los diálogos tempranos, de transición y medios Sócrates aparece como el maestro, el que sabe, el que pregunta; el que siempre refuta y nunca es refutado. En los tardíos, como sabemos, no es siempre protagonista pero en muchos casos podemos encontrarlo detrás de los personajes principales como, por ejemplo, detrás del Extranjero de Atenas en las *Leyes*.
- ³ Las citas del *Laques* se hacen según la edición de Burnet (1903). Seguimos con leves modificaciones la traducción de García Gual (1981).
- ⁴ Para este autor “el método socrático” consiste en mucho más que preguntar y responder, y no hay muestras de que Lisímaco haya realmente asimilado lo expuesto por Sócrates.
- ⁵ Lisímaco alega que por su edad “olvida” detalles de lo que quiere preguntar y no recuerda bien las respuestas a causa de las digresiones que se producen en el medio (cf. *Laques* 189c6-d1). Es recurrente la apelación al olvido en los diálogos especialmente para señalar que la verdadera indagación filosófica es la que se lleva a cabo por medio de preguntas y respuestas concisas. Cf., por ejemplo, *Prot.* 334d: “Protágoras, como soy un hombre olvidadizo, si alguien me habla durante mucho tiempo, me pierdo sobre el tema del discurso. [...] debido a que estás justamente con un olvidadizo, abrevia las respuestas y hazlas más cortas, si es que voy a seguirte.”
- ⁶ En efecto, es en el *Laques* (187c1-2) donde Platón introduce la expresión *didónai lógon* por primera vez y continuará utilizándola a lo largo de todo el *corpus*. Cf. nuestro análisis respecto de su uso en diálogos tempranos en Gioia (2010: 135-161).
- ⁷ Descripción esta comparable -según la autora- con *Apol.* 29d y ss.
- ⁸ Las citas del *Cármides* se hacen según la edición de Burnet (1903). Seguimos con leves modificaciones la traducción de Lledó Íñigo (1981).
- ⁹ Cf. *Cárm.* 162c6-8 en Croiset, A. (1956).
- ¹⁰ Acerca de extenderse en “un sinfín de distinciones sobre los nombres” cf. *Prot.* 340e-342a.
- ¹¹ Cf. Sprague (1992: 74, n. 40).

¹² En concordancia con lo que explica Hazebroucq, consideramos que las realidades designadas en la cita son los seres que aparecen en el examen de los *lógoi*, aunque quizás el acuerdo aparente de Critias al respecto en *Cármides* 166d7 las entienda en un sentido empírico.

¹³ Las citas del *Protágoras* se hacen según la edición de Burnet (1903). Seguimos con leves modificaciones la traducción de García Gual (1981).

¹⁴ También en el *Gorgias*, contraponiendo *retoriké-dialégesthai* (cf. 448d 7-10), Sócrates invita al sofista a dialogar preguntando unas veces y respondiendo otras, dejando de lado los largos discursos, en los que Polo mostró ser diestro, y disponerse a contestar con brevedad y exactitud a lo preguntado (cf. 449b4-8).

El Banquete, el amor y la filosofía. Un estudio comparativo de la noción de filosofía en Platón y Kant

Miguel Alejandro Herszenbaun

Universidad de Buenos Aires - CONICET

Kant reconoce en la “Dialéctica trascendental” expresamente la relación de su filosofía con la de Platón. Allí admite el autor tomar la noción de idea de la filosofía platónica, aunque en otro sentido. No obstante, este no es el único vínculo del pensamiento kantiano con el platónico. El presente trabajo se propone demostrar que la caracterización kantiana de la filosofía se encuentra vinculada con la caracterización platónica de la filosofía a través de las nociones de sistema, teleología y la de una ciencia inalcanzable.

Palabras clave: Dialéctica - Filosofía – Amor – Teleología – Sistema.

Introducción

El vínculo entre la filosofía platónica y la filosofía kantiana es puesto en evidencia por la propia pluma de Kant en la “Dialéctica Trascendental” de la *Crítica de la razón pura*. Allí, Kant reconoce haber tomado el término idea de la filosofía platónica, a pesar de lo cual, diferencia y especifica su sentido. Sin embargo, este no es el único punto de enlace de la filosofía kantiana con el pensamiento de Platón. El interés general del presente trabajo será demostrar que la caracterización de la filosofía realizada en la *Crítica de la razón pura* tiene más aspectos vinculados con la caracterización platónica de la filosofía de lo que el propio Kant ha reconocido. Comenzaremos con la caracterización kantiana de la filosofía en la primera *Crítica*; luego pasaremos a considerar la caracterización platónica de la filosofía en el *Banquete*, para identificar allí aquellas notas distintivas que creemos Kant estaría retomando.

II. Sobre la noción de filosofía en la *Crítica de la razón pura*

Para comprender la caracterización kantiana de la filosofía, debe tenerse presente que el autor identifica a la filosofía como un producto de la razón, y, por tanto, se vuelve necesario caracterizar apropiadamente a la razón. Esta es la facultad de los principios¹; pero también la facultad de las ideas, pues son éstas el producto propio de la razón². Sin embargo, debemos tener especialmente presente la caracterización de la razón realizada en la “Arquitectónica de la razón pura”. Allí la razón es caracterizada como la facultad de los sistemas. La noción de sistema se encuentra en Kant íntimamente relacionada con la noción de ciencia³. La filosofía a su vez se encuentra relacionada con las nociones de razón, sistema y ciencia. En la “Arquitectónica” la filosofía es presentada como sistema e idea de una ciencia posible que opera como modelo con el que se comparan los intentos del filosofar.

“El sistema de todo el conocimiento filosófico es la filosofía. Se la debe tomar objetivamente, si se entiende por ella el modelo para la evaluación de todos los ensayos de filosofar [...]. De ese modo, la filosofía es una mera idea de una ciencia posible, que no está dada en ninguna parte in concreto, a la cual, empero, uno procura aproximarse por varios caminos, hasta que se descubra el sendero único, muy invadido por el crecimiento de la sensibilidad, y se logre hacer igual al modelo [...] la copia, que hasta ahora es fallida. Mientras [eso no se haya alcanzado], no se puede aprender filosofía; pues ¿dónde está, quién la posee, y cómo se la puede reconocer? Sólo se puede aprender a filosofar, es decir, [sólo se puede] ejercitar el talento de la razón siguiendo, en ciertos ensayos que están disponibles, los principios universales de ella; pero siempre con la salvedad del derecho de la razón, de examinarlos a ellos mismos en las fuentes de ellos, y de confirmarlos, o recusarlos. Pero hasta entonces el concepto de filosofía es sólo un concepto [...] de un sistema del conocimiento que sólo es buscado como ciencia, sin que se tenga otro fin que la unidad sistemática de ese saber, por tanto, la perfección lógica del conocimiento”⁴.

“[Q]uien ha aprendido [...] un sistema de filosofía, p. ej. el de Wolff, [...], no tiene más que un completo conocimiento *histórico* de la filosofía wolffiana. [...] Se educó según una razón ajena, pero la facultad de imitar no es la de producir; es decir, el conocimiento, en él, no surgió *de* la razón”⁵.

El sistema se presenta como una construcción de la razón de acuerdo con una idea,

vinculadas ambas nociones con la idea de ciencia. Es la estructura de una ciencia, estructura ordenada de acuerdo con una idea que impone una finalidad, un fin. La idea establece a priori la finalidad del sistema, la unidad de la multiplicidad de partes que compondrá al todo del sistema, esto es, otorga la idea de totalidad que unifica al sistema, imponiéndole a su vez un orden que determina las partes, sus funciones y sus relaciones recíprocas. La tarea de la razón es desarrollar las ciencias de acuerdo con los sistemas –tomados como modelo– articulados de acuerdo con las ideas de las ciencias.

En este sentido, la filosofía impone a la razón una actividad particular, pues no parece presentarse en ninguna parte como el edificio terminado de la ciencia, sino antes bien como una idea de una ciencia posible. De esta forma, la filosofía parece imponerle a la razón a través de la idea de esta ciencia posible no ya la tarea de construir y terminar el sistema de una ciencia, sino más bien la tarea de permanecer en la actividad de filosofar.

La filosofía no es un cuerpo doctrinal establecido de forma definitiva. El carácter teleológico de la idea, el cual funda la estructura del sistema de la ciencia así como también su articulación y unidad, implica en este caso mantener a la razón en una actividad que no halla un producto final. La idea de esta ciencia posible establece una meta a la que la razón debe dirigirse, pero frente a la cual toda elaboración teórica resulta insuficiente. Esta caracterización de la filosofía es concordante con la propuesta filosófica general de la *Crítica de la razón pura*, consistente en la instauración del tribunal de la razón por medio del cual ésta evalúa la legitimidad de toda pretensión de conocimiento⁶.

III. La filosofía y el amor en el *Banquete*

En lo siguiente, intentaremos demostrar que la caracterización kantiana descripta

de la filosofía coincide en muchos puntos con la caracterización platónica de la filosofía. Para esto, abordaremos la caracterización platónica del filósofo, de Eros y la propia figura de Sócrates en el *Banquete*.

El *Banquete* parecería tener como objetivo principal realizar una caracterización filosófica del amor. Sin embargo, podríamos invertir los términos: el objetivo no es caracterizar al amor a través de la filosofía, sino caracterizar a la filosofía a través del amor. La intención de Platón sería lograr caracterizar al filósofo y la filosofía a través de la figura de Eros. Así, el tema principal del *Banquete* es la filosofía.

Allí Platón nos muestra a Sócrates dando un discurso que presenta una nueva concepción de Eros. Su figura se superpondrá con la del filósofo, con la descripción que Alcibíades hará del propio Sócrates y estará en franca oposición a la caracterización realizada por Agatón⁷. Frente a esta descripción de Eros como bello, joven y delicado, Sócrates lo concibe como una entidad intermedia entre lo divino y lo mortal. Carente de la perfección propia de lo divino, Eros es pobre, falto de belleza, poco delicado, siempre carente, siempre al borde de desfallecer. No obstante, de acuerdo con su origen parcialmente divino, también es caracterizado como lleno de recursos y ardidés, astuto y valiente, siempre renaciendo cuando se encuentra a punto de morir⁸.

Esta entidad intermedia ni divina ni humana es un intermediario entre lo divino y lo mortal, y de acuerdo con su naturaleza se procede a describir la sabiduría, la ignorancia y la filosofía como el terreno intermedio entre éstas dos. Eros es presentado para caracterizar adecuadamente al filósofo, quien ocupará el lugar intermedio entre la sabiduría y la ignorancia y el rol de intermediario entre lo divino y lo mortal.

Eros representa al filósofo y la filosofía. Mientras la sabiduría es propia del ámbito de lo divino y la ignorancia es propia de lo humano, Eros, como daimón, no se inscribe

apropiadamente en ninguna de ellas. Su lugar de mediador e intermediario lo pone en el lugar del vínculo y mediador entre lo humano y lo divino⁹. Así, Eros, en tanto daimón, no es sabio ni ignorante. Platón, a través de la boca de Sócrates, abre una región que no es caracterizada ni como saber ni como ignorancia: se presenta una región intermedia que nos permitirá caracterizar al filósofo y su peculiar tarea, la filosofía¹⁰.

La región intermedia entre sabiduría e ignorancia es lo que debemos llamar filosofía. Pero Eros no es sólo una figura poética. En el discurso de Diotima encontramos una caracterización del Amor, vinculada con la idea de lo bello y la procreación¹¹. La idea de lo bello en sí tendrá un poder teleológico que sería fundamental para comprender la relación de Eros y la filosofía, pues será la belleza en sí –y lo divino– lo que el alma perseguirá movida por el amor, y este movimiento hacia lo divino explicará tanto la procreación sexual como la procreación en el alma, la filosofía.

En el discurso de Diotima, lo bello en sí es presentado como acreedor de una fuerza causal que pone en movimiento a lo humano y a lo animal en lo que hace a la procreación. Esta fuerza causal no puede ser entendida en términos de causalidad mecánica o eficiente. La belleza no es causa de la procreación como el caballo es causa del movimiento de la carroza. En este sentido, la figura de Eros cumple una valiosa función explicativa: el amor explica el carácter teleológico de la belleza. El amor es la fuerza que impulsa a hombres y bestias a la procreación, amor dirigido a lo bello en sí o lo divino. Animales y hombres persiguen la perfección divina reconocida en este caso bajo la figura de lo bello en sí. Dicha perfección divina implica la eternidad y es con respecto a la búsqueda de la eternidad que es comprendida la procreación. La procreación es el modo animal y humano de procurar la eternidad característica de lo divino¹². Lo bello en sí, como un modo de la perfección divina, operaría como una causa fin, estimulando la perpetuación de animales y hombres, a través de la procreación

sexual.

Sin embargo, esta búsqueda de lo eterno puede tomar otra forma en el hombre. Platón describe el reconocimiento de lo bello sucesivamente en un cuerpo amado, luego en todos los cuerpos bellos, para finalmente poder reconocer lo bello en sí mismo con independencia de los cuerpos. Este ascenso paulatino de lo sensible y particular a lo inteligible y universal permite pensar una procreación ya no en los cuerpos, sino en el alma. Esta procreación en el alma pasará por distintos niveles de elevación y concluirá en el amor a una ciencia única que versa sobre la belleza en sí, divina y eterna que tendrá que ver con la filosofía¹³.

Ahora bien, debe esclarecer específicamente el lugar de Eros y lo bello en sí en la caracterización de la filosofía. La filosofía se encuentra inscrita en el ámbito abierto por la figura del daimón: no es sabiduría divina ni ignorancia humana. El filósofo aparece caracterizado como una figura que bien puede superponerse a la de Eros, el daimón, en tanto ambas configuran entidades intermedias, mediadoras entre dos regiones claramente distinguidas y desvinculadas.

La relación que Platón piensa entre Eros y filosofía no se reduce al origen mítico de ésta. La filosofía como aquella región intermedia no permite acceder a la sabiduría divina trascendente que se encuentra más allá del hombre. Sin embargo, en tanto no es sin más ignorancia ofrece otra posibilidad. La procreación de lo eterno en el alma, entendemos, será la caracterización adecuada de la filosofía, según la cual la filosofía persigue lo divino y eterno en el ámbito más parecido a lo divino (el alma), movida e impulsada por amor a la perfección eterna y divina.

Esta procreación en el alma implica llamativamente, en franca analogía con la procreación en el cuerpo, a por lo menos dos individuos. La analogía con la procreación

sexual nos permitía reconocer un impulso interno que mueve a los sujetos hacia una meta como fundamento del movimiento. El amor se presenta como el impulso que mueve dirigido hacia la meta, lo bello en sí. Pero, del mismo modo, en la procreación en el alma pareciera ser necesaria más de una persona. La procreación en el alma no es una actividad solipsista en la cual el hombre procura reproducir en sí mismo lo que en sí mismo ya posee. El texto platónico parece referirse a la instrucción de uno sobre otro; la procreación parece ser caracterizada como la guía de uno a otro, el hacer surgir en el alma del otro, conjuntamente, la aptitud para reconocer cierta belleza y el amor a la misma. La filosofía como el punto más alto de esta tendencia hacia lo divino, la pretensión de conocer la belleza en sí misma, no está exenta de ser una actividad de a dos.

Por este motivo el *Banquete*, a través de Alcibíades, debe abordar la figura del filósofo como un seductor. En Sócrates se conjugan muchos de los factores que hemos ido introduciendo: el filósofo, Eros, el daimón; ahora también se introduce la figura del amante-amado, el seductor¹⁴. Sócrates concentra todos estos elementos, los cuales entran en juego a la hora de definir al filósofo y la filosofía. Este “Sócrates”, síntesis de todo lo mencionado, es un recurso más para caracterizar a la filosofía.

La filosofía es búsqueda de lo eterno, de lo perfecto, pero ya no en el cuerpo, sino en el alma. Mientras Eros impulsa al hombre común y a los animales a la procreación en el cuerpo, a la búsqueda de lo eterno a través de lo corporal, el filósofo se encuentra impulsado a la búsqueda de lo divino, de la sabiduría inalcanzable. Pero, así como la procreación exige de un compañero en quien engendrar, la filosofía no se satisface con una actividad solipsista.

Si aceptamos esta vinculación de la filosofía con una búsqueda de lo eterno y la

necesaria procreación en el alma, ésta siempre implicará reproducir en un otro. Filosofía y enseñanza estarían íntimamente vinculadas. Platón no enseña que el filósofo cuenta con un corpus teórico acabado que pueda transmitirse dogmáticamente. Diotima no transmite a Sócrates un contenido filosófico positivo, sino enseña secretos más profundos de la filosofía; no *una* filosofía; sino un elemento central de toda filosofía que no conforma ningún sistema en particular: la persecución incansable de la sabiduría inalcanzable¹⁵. La enseñanza de la filosofía para Platón no podría consistir en la imposición de un dogma filosófico¹⁶. La filosofía es una actividad no identificada con un saber definitivo, sino de cuestionamiento de la razón y de reconocimiento de la finitud del saber humano, de reconocimiento de la ignorancia. La enseñanza que se hace en el otro no es la transmisión de un corpus teórico incuestionable, sino sólo la enseñanza en el cuestionamiento del pretendido saber, el reconocimiento de la propia ignorancia y la iniciación en una búsqueda de la sabiduría de por sí inalcanzable. Esta concepción de la filosofía es consecuente con la descripción de Sócrates como un seductor que no busca placeres corporales¹⁷, sino conducir a Alcibíades al modo de vida filosófico, alejándolo de los honores terrenales y las riquezas.

Esta imagen de Sócrates se superpone a las figuras de Eros y el filósofo y completa la caracterización de la filosofía. La filosofía es búsqueda incansable, impulsada por amor y dirigida hacia la perfección eterna divina, tarea que no podría hacerse en soledad. El discurso de Alcibíades hace pensar que Sócrates es capaz de contagiar el amor por la sabiduría. Por ese motivo Sócrates es presentado como un seductor. Podemos sospechar que este contagio es esencial a la filosofía misma. No hay búsqueda de lo eterno ni movimiento erótico sin procreación, pues es la procreación la única vía que tiene el hombre para perseguir lo eterno y divino. La única perpetuación en lo eterno que alcanzaría el filósofo sería la procreación de lo eterno en el alma ajena. Y esto

implica transmitir el espíritu mismo de la filosofía: el deseo de la búsqueda de lo eterno y el consecuente cuestionamiento de lo pretendidamente sabido.

La filosofía como tarea crítica en la que la razón ejerce la plena potestad de juzgar todo por sus propios medios es la caracterización kantiana de la filosofía que con tanta fuerza se acerca a la caracterización platónica de la filosofía. En tanto no pueda darse una filosofía como un cuerpo científico y sistemáticamente cerrado de saberes filosóficos, la filosofía se vuelve una actividad perpetua de la razón, como límite de un posible sistema de conocimientos puros de la razón, idea a la que deben amoldarse todos los intentos del filosofar, pero cuya igualdad nunca alcanzan. La filosofía como meta del pensar acarrea un carácter teleológico, una fuerza de atracción en parte análoga al eros platónico.

Referencias

- Hadot, P. (1998), *¿Qué es la filosofía antigua?* México: FCE.
- Hinske, N. (1991), "Die Wissenschaften und ihre Zwecke. Kants Neuformulierung der Systemidee", en *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses, Kurfürstliches Schloss zu Mainz*, hrsg. Von G. Funke, Bonn: Bouvier, pp. 157-177.
- Kant, E. (2007), *Crítica de la razón pura*, tr. Mario Caimi, Buenos Aires: Ed. Colihue.
- Platón (1983), *El Banquete*, tr. Luis Gil, Buenos Aires: Ed. Labor.

Notas

¹ B356.

² A327/B384.

³ A832 / B860. Cfr. Hinske (1991, pp. 173 y ss).

⁴ A838/B866.

⁵ A836/B864.

⁶ AXI.

⁷ *Banquete* 195A – A196D.

⁸ *Banquete* 203A - 204B

⁹ *Banquete* 203 A.

¹⁰ *Banquete* 202 A y 204 A.

¹¹ *Banquete* 212 B.

¹² *Banquete* 206 C, 207 A, 207 D y 208 B.

¹³ *Banquete* 210 B – 211 D.

¹⁴ *Banquete* 222 B.

¹⁵ *Banquete* 204 B.

¹⁶ Cfr. Hadot, 1998, pp. 59-60.

¹⁷ *Banquete* 216C – 218E.

El amor como experiencia de verdad: reflexiones sobre el *Fedro* de Platón

Milena Lozano Nembrot

Universidad de Buenos Aires

Alain Badiou en *Elogio del amor* se propone, como filósofo-amante, una defensa del amor, al cual considera amenazado. Es necesario reinventarlo, ya que éste puede permitirnos tener una experiencia distinta del mundo, capaz de construir cierto tipo de verdad, inaccesible de otra manera. Platón en el *Fedro* parece realizar un movimiento de este tipo: luego de exhibir una posición desfavorable en relación al Éros en los dos primeros discursos del diálogo – el de Lisias y el primero de Sócrates –, realiza una defensa de éste, mediante la palinodia del segundo discurso de Sócrates, que conecta directamente al amor con la verdad. En el presente trabajo intentaremos mostrar cómo sucede esto en la primer parte del diálogo y su relación con la concepción de Badiou. Analizaremos en conjunto los dos primeros discursos, proponiendo que, aunque con distintas formas de oratoria, suponen una misma concepción sobre las relaciones amorosas, basada en la oposición *sophrosýne-hýbris*, y colocando al éros del lado de esta última. A su vez, éstos serán utilizados luego por Platón como figuras retóricas, probablemente representativas de cierto pensamiento en boga en la cultura griega de la época, para contraponerlos a su propia teoría sobre el amor y su relación con el acceso a la verdad, que veremos en el segundo discurso de Sócrates. De esta manera, se intentará demostrar que la concepción de un “amor racional”, guiado puramente por la *sophrosýne*, no puede superar la individualidad para así alcanzar la universalidad necesaria para el acceso a la verdad. Por el contrario, es a través de la experiencia del éros como *manía* divina, que propone luego Sócrates, como es posible ir más allá de la experiencia limitada del yo, y de esta manera comenzar un camino verdaderamente filosófico.

Palabras clave: Éros, Platón, *Fedro*, Badiou.

Introducción

Si no se concibe como el simple intercambio de ventajas recíprocas, o si no es calculado largamente por anticipado como una inversión rentable, el amor es verdaderamente confiar en la casualidad. Nos lleva a parajes de una experiencia fundamental como es la diferencia. En esto tiene validez universal, es una experiencia personal de la universalidad posible y es filosóficamente esencial, como Platón intuyó, en efecto, antes que nadie.” (Badiou, 2012: 25)

En la entrevista que le hiciera Nicolas Troung, *Elogio del Amor*, a Alain Badiou, éste, desde la posición de filósofo-amante, se propone una defensa del amor, el cual se ve amenazado en la actualidad. El autor considera este sentimiento como un “procedimiento de verdad”, ya que es algo que nos permite tener una experiencia distinta del mundo, de modo tal que es posible la construcción de un cierto tipo de verdad: la *verdad del dos*, de la diferencia como tal. Es en este respecto que retoma a Platón, el cual, según el filósofo francés, fue el primero en darse cuenta de que “hay en el impulso amoroso un germen de universal”, “la experiencia del pasaje posible de la pura singularidad de la casualidad a un elemento que tiene valor universal” (Badiou, 2012: 24). En efecto, según veremos en el presente trabajo y en acuerdo con el diagnóstico de Badiou, Platón en una de sus obras claves sobre el amor, el *Fedro*, parece realizar un movimiento de este tipo. Luego de mostrar una posición desfavorable en relación a *Éros*¹ en los dos primeros discursos del diálogo – el de Lisias y el primero de Sócrates –, realiza una defensa de este dios, con la palinodia del segundo discurso de Sócrates, conectando directamente el amor con la verdad.

Ha habido distintas interpretaciones respecto a la función de cada uno de estas disertaciones que constituyen la primera parte del diálogo y la relación entre ellos. Nussbaum propone que los dos primeros discursos son representativos del pensamiento platónico sobre las pasiones y su relación con el conocimiento propio de los diálogos medios, que el autor utiliza para luego “retractarse” y ponerlos a crítica con el segundo discurso de Sócrates (Nussbaum, 2003: 271). Según esta autora, en este diálogo habría un cambio radical en la concepción de Platón sobre estos temas. Por otro lado, al analizar los discursos en contra de *Éros*, Poratti, aunque indica que ambos se complementan como dos partes de la historia (Poratti, 2010: 297), se centra en las diferencias entre

ambos, y plantea que Sócrates, con su primera intervención, hace “discurso nuevo por completo” (Poratti, 2010: 303).² En este punto es donde no estamos de acuerdo, y convenimos con Nussbaum en las semejanzas teóricas entre los dos primeros discursos (Nussbaum, 2005: 275-276).³ También Rowe, en el comentario de su traducción del *Fedro*, supone que Sócrates, con su primer discurso, reelabora lo dicho por Lisias, pero mejorando su ordenación, para organizarlo como un todo, y así, hace de éste un modelo de escritura retórica (Rowe, 1999: 158).⁴

En el presente trabajo se procurará realizar un análisis que ponga a la vista cómo la concepción de Badiou sobre el amor como forma de acceso a la verdad, encuentra en efecto antecedentes en la defendida por Platón en este diálogo, como contraposición con el pensamiento usual de ese momento – el cual lo podemos trasladar a su vez a nuestro tiempo–. Nos centraremos en la primera parte del diálogo: primero, analizaremos en conjunto los dos primeros discursos, para proponer que, aunque con distintas formas de oratoria, suponen una misma concepción sobre las relaciones amorosas, basada en la oposición *sophrosýne-hýbris*, y colocando al *Éros* del lado de esta última. A su vez, éstos serán utilizados por Platón como figuras retóricas, posiblemente representativas de cierto pensamiento en boga en la cultura griega de la época, para contraponerlos luego a su propia teoría sobre el amor como *manía* y su relación con el acceso a la verdad, que veremos en el segundo discurso de Sócrates.

El amor amenazado: el discurso de Lisias y el primer discurso de Sócrates

Luego de una larga y detallada presentación del escenario romántico donde transcurre el diálogo (Poratti, 2010: p. 282), se dará paso a los dos primeros discursos, producidos por Lisias⁵ y Sócrates respectivamente, los cuales, paradójicamente, dado el contexto dramático en el que se desarrollan, no proponen una concepción muy favorable sobre el amor. Ambos pretenden probar, frente a un muchacho al que quieren persuadir,

que “hay que complacer a quien no ama, más que a quien ama” (*Fedro* 227c), lo cual a su vez se basa en la hipótesis que sostiene que “el enamorado está más enfermo (*noseîn*) que el no enamorado” (236b). Ambos discursos parecen sostenerse en cierta concepción común sobre las pasiones y relaciones humanas. La diferencia radicaré entonces fundamentalmente en la forma o “lo retórico” (235a), en la cual Sócrates pretende superar a Lisias. Sócrates hace explícitos y ordena los presupuestos que ya estaban en el primer discurso, según el método que él propone.⁶

Centrándonos en los puntos en común entre estos dos discursos, intentaremos extraer el pensamiento que sobre estos temas parecen implicar. Como anticipamos más arriba, ambos se basan principalmente en la relación entre la *sophrosýne*⁷, la cual es valorada por sobre la *hýbris*⁸, que Sócrates explicita como los dos principios que nos rigen y conducen (237d). La primera es definida aquí como “la opinión adquirida, que tiende a lo mejor”; es el dominio razonable de sí y la contención frente a los impulsos desmedidos, que puede traducirse por “templanza” o “sensatez”.⁹ La segunda, será el “deseo (*epithymía*) natural de gozo”, el deseo que “atolondra y desordenadamente nos tira hacia el placer (*hedonás*)”, sin contención racional (*alógos*) (Poratti, 2010: 317), y, en este sentido, es desenfreno, intemperancia.¹⁰ La *hýbris* tiene muchos nombres, según la forma que adopte, y *éros* es uno de ellos: es el apetito que sin control domina el estado de ánimo y es impulsado ciegamente hacia el goce de la belleza (238c).

En consecuencia, los enamorados, arrastrados por la *hýbris*, serán considerados enfermos, aquejados por cierto mal, sin ser capaz de dominarse (231d); por el deseo, se les ofusca la mente (233b); son empujados hacia el esplendor de los cuerpos (238c); su imperio es el deseo (238e); son necesariamente seres sin razón (*mē noûn échonti* 241c). En contraste con esto, los que no aman son guiados por la *sophrosýne*: actúan libremente, deliberando sobre sus propias cosas y en su justa y propia medida (231a); son dueños de

sí mismos, prefieren lo que realmente es mejor (232a); tiene por dueño y señor la inteligencia y la sensatez, en lugar de amor y apasionamiento (241a).

El resultado de esta caracterización es que al muchacho le convendrá complacer a la persona que no lo ama, la cual con su racionalidad y sensatez le podrá proporcionar mayores beneficios que la que lo hace, que sólo le traerá problemas con su locura desmedida. Al analizar el criterio de esta elección, y el tipo de amor – o mejor dicho no-amor – que recomienda, vemos que consiste, como se explicita en el segundo de los discursos en cuestión, en el “provecho o daño” (*ophelía ē blábē*) que ambos interesados puedan tener en el muchacho (238e). Lo central en una relación entre dos personas libres debe ser el mutuo provecho (234c), y lograr un acuerdo en el que ambas partes salgan beneficiadas. Todo parece reducirse a una cuestión de cómputo, en donde el muchacho elegirá ceder ante quien pueda devolver mejor los favores (234a); y que llega a plantearse en términos de probabilidades: conviene elegir entre los que no aman, ya que son muchos, y hay mayor esperanza de encontrar uno digno (231e). Este frío calculo está más enfatizado en las palabras de Lisias, pero se puede encontrar el mismo criterio mercantilista – aunque preñado de un tono más filosófico – en lo que expone Sócrates: éste se centra en el provecho o daño que pueda tener para el amado las distintas relaciones, analizando pormenorizadamente así los distintos campos en donde puede lo llegar a afectar una relación con el amante – en la inteligencia, el cuerpo y los bienes – (238a-240a); también se preocupa por el “tiempo venidero” y las consecuencias a futuro (240e).

De esta manera, el amor – o el no-amor – es transformado en una *relación contractual* (Poratti, 2010: 293), en donde dos personas libres acuerdan la mejor manera de realizar un intercambio sexual y de otros beneficios, sin correr los riesgos que provoca la pasión amorosa. Esto es transferible a la situación posmoderna actual que

observa Badiou¹¹, donde predomina la concepción del “amor” como *aseguración* (Badiou, 2012: 16), que intenta obtener beneficios sin riesgo alguno. En verdad, éstos son los enemigos del amor: la seguridad del contrato y la comodidad del goce limitado (Badiou, 2012: 19). Frente a esto, parafraseando a Rimbaud, es necesario reinventar el amor (citado por Badiou, 2012: 9). Este intento, como intentaremos mostrar, puede observarse en la propuesta planteada en segundo discurso de Sócrates.¹²

Reinventar el amor: el segundo discurso de Sócrates

Luego de pronunciar su primer discurso, y cuando estaba ya dispuesto a irse, Sócrates recibe de repente una señal de *tó daimónion*, que le advierte que debe purificarse por lo dicho en los anteriores discursos, los cuales parecen haber delinquido de alguna manera ante los dioses (242c), en particular, ante al dios *Éros* (242e). Es necesario, pues, realizar una palinodia del amor. Esto resignifica los dos discursos anteriores, que aparecen ahora como impíos y falsos, por no estar describiendo con verdad al dios en cuestión.¹³ A partir de esta señal “daimónica”, comienza Platón a apartarse del plano mortal y terrenal, para acceder, siempre dentro de las limitaciones humanas, al plano de los dioses. Esto puede verse como un caso de cómo entiende Dodds la relación de Platón con el “Conglomerado Heredado” (Cf. Dodds, 1951: 193-208): Frente al escepticismo sofístico, que afectaba a la cultura griega, se vuelve a buscar un fundamento divino, un saber en cierta manera sagrado, que esté más allá del limitado conocimiento de los hombres; pero sin proponer una vuelta a la concepción mítica tradicional, sino para crear una nueva concepción del conocimiento y sus limitaciones.

De este modo, lo que Sócrates parece pretender en este segundo discurso es demostrar que, para acceder a la verdad, no es suficiente con el “dominio de sí” que supone la *sophrosýne* de los discursos anteriores, sino que es necesario de alguna manera salir de uno mismo, “estar poseído” (*enthousiázo*¹⁴).¹⁵ Por eso es que reemplaza la

oposición *sophrosýne-hýbris* por *sophrosýne-manía*, debido a que esta última ya tenía el sentido cotidiano de estar poseído por un dios¹⁶. Así, la *manía* o locura no es necesariamente algo malo, ya que puede ser un don de la divinidad, por la cual nos llegan grandes bienes (244a). Lo que hay que probar, pues, es que el amor es una forma de este tipo de locura. Luego de la descripción de la naturaleza de las almas¹⁷, el amor será calificado como la cuarta y mejor forma de *manía* enviada por los dioses: aquella que se da cuando alguien contempla la belleza de este mundo, y recordando la verdadera (249d), queda como traspuesto, sin poder ser dueño de sí mismo (250b). Aquí se conecta directamente al amor con el acceso a lo que *es* verdaderamente; al amante con el filósofo, ambos personajes *entusiasmados* por la contemplación de la belleza.

Mediante la “fenomenología del enamoramiento” que aparece en 251a-252b, se describe esta conexión: la experiencia transformadora que produce en el amante la contemplación de la belleza del amado. Ésta le producirá admiración y veneración, y verá al amado como la misma imagen de un dios, *ágalma* (251a) (Cf. Nigthingale, 2004: 157-168). Así, este último funcionará de *punte* entre el ámbito divino, poseedor del verdadero conocimiento, y el humano. Pero esta experiencia no está libre de riesgos: también aquí se muestra con detalle la intensa pasión erótica que siente el enamorado atravesado por el deseo. La parte racional del alma de esta persona estará en permanente lucha con su parte irracional – simbolizada por el caballo izquierdo, malo e irreverente –, que quiere abalanzarse sobre el muchacho y sólo satisfacer sus deseos carnales. Pero si el amante logra superar la lucha, no evitando el deseo – como proponían los discursos anteriores –, sino haciéndose cargo del él y educándolo correctamente, ocurrirá en su alma una transformación profunda, que le servirá como impulso para la búsqueda de una verdad de orden superior. De esta manera, observamos que el amante filosófico no está exento de la locura del enamorado

corriente, y “la locura es la matriz de la sabiduría” (Colli, 2010: 22): en la *manía* se encuentra en el motor y la base de la filosofía como búsqueda de la verdad suprema.¹⁸

Esta experiencia no sólo desarrolla positivamente el alma del amante, sino también la del amado. Éste, al ser visto como la imagen de un dios, también es tratado como tal por el amante: lo venera como un dios, y con su ejemplo, persuasión y orientación, tratará de hacerlo lo más semejante que pueda a éste (253a). De esta manera, la aspiración de los que *verdaderamente aman* (253c) es bella y dichosa, y no experimentarán envidia alguna ni nada impropio, como se suponía al comienzo del diálogo. El amante, luego de haber controlado su caballo izquierdo, cuida al amado con todo esmero, pero no por el provecho que éste pueda darle, sino porque “siente la verdad” (*alethōs toũto peponthōtos*, 255a). El beneficio que se produce para ambas partes entonces, no es de carácter contractual, el amante “no finge” preocuparse para que ceda ante él, sino que no podría hacerlo de otra forma. Esto hace que el amado lo acepte, ya que ve que “nadie le puede ofrecer lo mismo que su amigo entusiasta” (255b). A su vez, el deseo que empapa al amante es tanto, que ese “manantial de belleza” vuelve al muchacho amado, y le impulsa también el crecimiento de las alas del alma, que lo elevan hacia la verdad (255c). El muchacho se mira a sí mismo en el amante como en un espejo, y se produce un Anti-amor (*Anteros*), un reflejo del amor (455d). A pesar de la diferencia que se mantiene entre ambas partes, al amado también le es adjudicado un deseo hacia el amante. Aquí Platón, en su reinvención del amor, parece proponer un amor más recíproco que la relación *erastēs-erómenos* comúnmente aceptada y practicada en la cultura griega.¹⁹

Asimismo, al conectar el amor con la búsqueda de la verdad, la relación amorosa conllevará una felicidad superior a la que se puede conseguir mediante cualquier cálculo de beneficios y perjuicios. Sin embargo, esto no significa que *Éros* involucre necesariamente la *hybris*, ya que Sócrates señala que tanto el amado como el amante

serán dueños de sí mismos y llenos de medida hasta el final de sus vidas (256b). Mediante esta concepción del amor, se produce una superación de la dicotomía que regía los dos primeros discursos: si se encauza el intenso deseo hacia una vida ordenada y filosófica, se obtendrá el mayor bien, el cual “supera tanto la humana sensatez como la divina locura” (256c). A los amantes filosóficos les crecerán las alas, que les permitirán viajar con los dioses hacia la contemplación de la verdad, una vez abandonado el cuerpo. Asimismo, aunque no se llegue a la relación amorosa filosófica ideal, ya por el hecho de abrirse al deseo erótico, las almas serán de alguna manera recompensadas al abandonar el cuerpo (256d). De esta manera, al final del discurso podemos observar dos tipos de amor valorados por Platón: por un lado, el amor puramente filosófico, que renuncia a todo lo relacionado con lo carnal, es al cual hay que aspirar; pero también son juzgados positivamente los amantes que siguen disfrutando del amor sexual, pero orientado por el amor a la verdad. Por lo tanto, el intentar buscar las alas mediante el amor siempre será mejor que la “mortal sensatez, y dispensadora también de lo mortal y miserable” (257a), que es todo lo que puede ofrecer el que no ama en su ignorancia.

Conclusión: la verdad del amor y la fijación del azar

A partir de los pasajes analizados podemos ver cómo el amor puede ser un acceso a la verdad, sea ésta una verdad trascendente como en Platón, o inmanente a nuestro mundo como propone Badiou. Este último reconoce el elemento universal creador de verdad en el amor, pero critica a Platón, y luego al cristianismo, el haber colocado ese elemento irreducible en la trascendencia, en lo “Totalmente-Otro”. Según su postura, este elemento universal que reconoce en el amor, es considerado como inmanente: es “la posibilidad que existe para nosotros de tener una experiencia positiva, afirmativa y creadora de la diferencia”, del Otro (Badiou, 2012: 64-65).

A partir de estas concepciones, podemos pensar que el amor a la verdad es la causa

de nuestro amor por una persona en particular:

Y por eso amamos el amor, como sostiene San Agustín, amamos amar, pero también amamos que otros amen. Sencillamente porque amamos las verdades. Eso es lo que otorga a la filosofía todo su sentido: la gente ama las verdades, incluso sin saberlo. (Badiou, 2012: 44)

Todos amamos las verdades. Platón expresa lo mismo cuando indica que *todos* los hombres alguna vez vieron la verdad para ser tales (219b, 250a), por lo cual todos poseen al menos la posibilidad de recordarla – al igual que todos tienen la posibilidad de enamorarse –. Sin embargo, ésta no es una tarea fácil, y sólo unos pocos consiguen hacerla efectiva. Aunque el enamoramiento y la contemplación de un cuerpo bello puedan servir de estímulo y vínculo con la búsqueda de la verdad, es necesario un gran esfuerzo y trabajo filosófico para comprender la verdadera significación de esta experiencia. De la misma manera, Badiou afirma que “la fijación del azar es un anuncio de la eternidad” (Badiou, 2012: 46): el azar debe ser fijado, es necesario pasar del acontecimiento-encuentro al comienzo de una construcción de verdad.

Referencias

- Badiou, A., Truong, N. (2012). *Elogio del amor*, trad. Ana Ojeda, Ed. Paidós, Buenos Aires.
- Burnet, J. (1900-7). *Platonis opera: recognovit brevique adnotatione critica instruxit*. Oxford: Oxford Classical texts.
- Colli, G. (2010) [1977]. *El nacimiento de la filosofía*. Buenos Aires: Tusquets Editores.
- Davidson, J. N. (1999). *Courtesans and fishcakes*, Chicago: University of Chicago Press.
- Dodds, E.R. (1951). “Cap. 8: Platón, el alma irracional y el conglomerado heredado”, Dodds, E.R., *Los griegos y lo irracional*, trad. M. Araujo, Madrid.
- Dover, K. J. (1978). *Greek homosexuality*. Cambridge: Harvard University Press.
- Fierro, M.A. (2006), “Los privilegios de los amantes”, *Nova tellus*, vol. 24 n 2, 167-195.
- Foucault, M. (1984). *Historia de la sexualidad: el uso de los placeres*, México: Siglo XXI.
- García Gual, C., Martínez Hernández, M. & Iñigo Lledó, E. (1997). *Platón. Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*, Madrid, Gredos.

- LSJ = Liddell, H. G., Scott, R., Jones, H. S., & McKenzie, R. (1940). *A Greek-English Lexicon* Oxford: Clarendon Press.
- Nightingale, A. (2004). *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy. Theoria in its Cultural Context*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. (2005) [1986]. "Cap. 7: La historia no es cierta...", M. Nussbaum, *La fragilidad del bien*, trad. M. Candel, Barcelona.
- Poratti, A. (2010). "La introducción del diálogo, el discurso de Lisias, el primer discurso de Sócrates" *Platón. Fedro*, edición bilingüe con introducción y notas, Akal, Madrid.
- Rimbaud, A. (2011) [1873]. *Una temporada en el infierno*, Buenos Aires, Eudeba.
- Rowe, C. J. (1990). "Philosophy, Love and Madness", in C. Gill (ed.), *The Person and the Human Mind: issues in ancient and modern philosophy*, Oxford: Oxford University Press, pp. 227-246.
- Rowe, C.J. (1999) [1986]. *Plato. Phaedrus*, ed. con trad. y com.: Warminster: Aris & Philips Ltd.

Notas

¹ Alternaremos entre el término *Éros* y *éros*, según se refiera al dios (con mayúscula) o al sentimiento producido por él (con minúscula). Seguiremos la traducción de García Gual, y el texto griego de Burnet.

² Según este autor, cada discurso describe distintos tipos de amantes, que a su vez representan diferentes tendencias de la época: el primer discurso, basado en un modo egoísta de resolver la pasión individual y privada, refleja el "*éthos* del desencanto" (2010: 293) que en el siglo V ha sustituido al "*éthos* aristocrático" de la pederastía y la *paideía* tradicional, representado este último en el primer discurso de Sócrates, el cual reasume esta moral tradicional y "pretende restaurar las condiciones de la *philía* arcaica, que el discurso de Lisias respeta de palabra pero da de hecho por superadas" (Poratti, 2010: 309).

³ Sin embargo, no adherimos a la tesis de esta autora acerca del cambio en el pensamiento platónico en el *Fedro*, ya que, aunque no lo trabajaremos aquí, pueden observarse ciertas continuidades a lo largo de estos diálogos. Sobre la continuidad teórica acerca de la doctrina del *éros* entre los diálogos platónicos puede verse Fierro, 2006.

⁴ Sin embargo, a diferencia de lo que plantearemos en este trabajo, este autor considera que el contenido de la primera intervención de Sócrates, aunque primero es rechazado por él mismo, luego será rehabilitado en la segunda parte del diálogo, como ilustración de ciertos aspectos del método retórico adecuado, y también – aquí es donde nos apartaremos – como descripción de un particular y compatible tipo de amor. De esta manera, considerados conjuntamente, los dos discursos de Sócrates, serían un paradigma del arte de hacer discursos, y en consecuencia, el primero ya no será objetable.

⁵ Acordaremos con la visión que predomina actualmente que supone que este discurso no es autoría del propio Lisias, sino de Platón (Poratti, 2010: p. 289-290). Rowe (1999: 143), por el contrario, sostiene – aunque, según él mismo, sin mucha convicción – que el discurso es efectivamente del autoría de Lisias, como Platón repetidamente lo afirma.

⁶ Este método supone primero ver de qué trata la deliberación y definir así con claridad el objeto, y recién luego, a partir allí, analizar su fuerza y consecuencia. Esto se explicará con más detalle en la segunda parte del diálogo (257c-279c), donde se trabaja explícitamente el tema de los discursos. Según Rowe (1999: 153), el efecto de esta división en dos partes acorde con el método, es dirigir nuestra atención hacia el desarrollo de la definición, que luego (263a) será planteada como el comienzo necesario para el tratamiento adecuado de cualquier tema.

⁷ Suele definirse este término como “buen juicio, prudencia, discreción”, también “moderación de los deseos sensuales, autocontrol, templanza” (LSJ u.v. *sophrosýne*).

⁸ “Violencia gratuita, que surge de la soberbia de la fuerza o de la pasión, la insolencia” (LSJ u. v. *hýbris*).

⁹ Rowe (1999: 156) agrega que el principal sentido de *soprhosýne* es “control” (“restraint”), en contraposición con la *hýbris*, “exceso”; pero también puede significar “buen sentido” (“good sense”), “cordura” (“sanity”), el no-amante, como veremos, está en su sano juicio, opuesto a la “enfermedad” (*noseîn*) del amante.

¹⁰ Según Rowe (1999: 156), lo principal que denota este término es la idea de un comportamiento excesivo, que “va demasiado lejos”, sentido que se adecúa bien al que se observa en estos pasajes.

¹¹ El autor analiza las propagandas de los sitios de citas por internet, que tienen slogans como “¡Tenga el amor sin el riesgo!” o “¡Se puede estar enamorado sin *caer* en el amor!” (Badiou, 2012: 16).

¹² Aquí nos acercamos a la visión de Poratti, según el cual el “amante platónico” reflejado en este discurso plantea una propuesta “revolucionaria” de las relaciones y la moral (Poratti, 2010: 310).

¹³ Asimismo, estos discursos son falsos en sí mismos, ya que no hablan desde la verdad, sino desde la persuasión: su verdadero objetivo, como lo explicita Sócrates (237b), es seducir al muchacho al que se dirigen, y los que lo pronuncian, aunque no lo confiesen, sienten pasión erótico-sexual por él.

¹⁴ Principalmente, “estar inspirado o poseído por un dios, estar en éxtasis”, pero también “inspirar” (LSJ u.v. *enthousiázo*).

¹⁵ Para Rowe (1999: 170), el estado “poseído” del filósofo sólo se debe a que es arrastrado irresistiblemente, a través de la memoria, hacia la iniciación final en la verdad y la belleza, por lo cual su conocimiento proviene de adentro suyo – a diferencia de la inspiración del poeta, que proviene de algo externo a sí mismo –. La descripción del amante filosófico como “perdiendo control de sí mismo” (250a) se aplicará entonces sólo al comienzo del proceso, al inicial despertar del amor y del impulso filosófico, y luego, en el amante maduro y el filósofo, la razón regirá de nuevo.

¹⁶ La *manía* suele ser definida como “locura, entusiasmo, inspirado frenesí; pasión”, y proviene del verbo *maínomai*, que principalmente significa “enfurecerse”, “enfadarse”, o “estar revuelto, desordenado”, para referirse a cosas. (LSJ u. v. *maínomai/manía*).

¹⁷ Según el método antes mencionado por Sócrates, se prueba su inmortalidad y se describe, mediante la analogía del carro alado, el recorrido de las almas preencarnadas con los dioses hacia la contemplación de las Ideas (245c-249d),

¹⁸ Aquí diferimos con Rowe, para quien, como anticipamos en la nota anterior (Cf. Nota 15), en el amante filosófico cesa la locura: la filosofía no es locura, sino precisamente su cura. Según este autor, si el filósofo sigue siendo un loco, es en una forma particular de *manía* e inspiración, en donde el poder de razonamiento del sujeto no se reduciría sino que se incrementaría (Rowe, 1990: 237-238).

¹⁹ Sobre la relación homoerótica en Grecia clásica puede consultarse: Dover, 1978; Foucault, 1982, y Davidson, 1997. Para autores como Gill (2013) esta valoración del amor interpersonal y de su carácter recíproco ya estaría presente en el *Banquete*. En esto se contrapone a Nussbaum, quien en este último diálogo la encuentra formulada a través del discurso de Aristófanes y Alcibiades, pero sólo como una crítica a la concepción propiamente platónica, puesta en boca de Diotima, que Platón profundizaría en el *Fedro*.

Lo bueno se hace esperar: algunos gestos del proceder socrático en el *Banquete*.

Álvaro Madrazo

Universidad de Buenos Aires - CONICET

Partiendo desde la premisa de que el proceder socrático es un conjunto de gestos y actitudes que tienen un fin erótico, este trabajo tiene el fin de analizar algunas de estas maniobras por parte de Sócrates. Voy a centrarme en el *Banquete*, y más precisamente en sus primeros pasajes, en los cuales se organiza la escena desde el punto de vista dramático: mediante los gestos de no elogiar a Agatón, embellecerse y llegar tarde, Sócrates encarna comportamientos que ponen en práctica su concepción de éros.

Palabras clave: *Banquete*. Éros. Sócrates. *Élenchos*. Acción dramática.

Introducción

Si bien es uno de los temas más estudiados por la bibliografía en el siglo XX y XXI, el *élenchos* socrático en la obra de Platón es una cuestión que está lejos de ser cerrada. Hay muchas maneras de abordar esta noción, entre las cuales se destacan la lectura lógica de Robinson y Vlastos (1996), la existencial de Brickhouse y Smith (1991, 2002; 1994), y la refutativa de Carpenter y Polansky (2002).

Por mi parte, en mi tesis de grado y en trabajos anteriores, he dado mi propia perspectiva del *élenchos*, que es el resultado de un diálogo entre las tres perspectivas mencionadas, junto con el reconocimiento de que el fin del proceder socrático es erótico. Para entender qué está buscando Sócrates, desde mi perspectiva, hay que indagar en la noción de éros que expone en el discurso que pronuncia en el banquete de Agatón. Una vez que clarificamos qué quiere lograr, debemos explicitar cómo lo logra: para esto hay que indagar en la acción dramática del diálogo, para ver cómo pone en práctica su erotismo.

En consecuencia, defino el proceder erótico-socrático como una multiplicidad de estrategias, entre las cuales se destaca la de refutar a sus interlocutores (aunque no es la única), que tienen el fin de poner en práctica su erotismo. Podemos entender a *éros* como un deseo de exteriorización, en el cual el amante busca reconocerse en su amante, en la medida de sus posibilidades, en un proceso metaforizado como procreación. Este proceso se produce en el marco de una relación interpersonal, en el cual se busca causar un giro erótico en el otro: se busca que el amado se vuelva un amante. En otras palabras, se busca hacer que el otro sea consciente de su carencia, lo que implica reconocerse como un amante. A su vez, la actividad de amar implica un camino de autoconocimiento y una empresa filosófica, que empuja al filósofo a aprehender formas de belleza cada vez más abstractas hasta llegar a la Belleza en sí.

El objetivo de este trabajo es poner de manifiesto algunas maneras en las cuales Sócrates pone en práctica su erotismo de manera concreta en el *Banquete* de Platón. Voy a analizar la primera parte del *Banquete* (174a-175d), centrándome en la acción dramática, y distinguiré tres pequeños gestos que comparten la característica de frustrar las expectativas del poeta trágico: no elogiarlo por su victoria, embellecerse y llegar tarde al convite. Estos gestos constituyen ejemplos concretos de cómo se lleva a la práctica la teoría sobre *éros*.

Primer gesto: no elogiar.

A lo largo del *Banquete* encontramos una notoria tensión erótica entre Sócrates, Agatón y Alcibiades, que conforman una suerte de triángulo amoroso. Si bien Agatón ya es miembro de una relación homoerótica, precisamente con Pausanias (*Protágoras* 315d; Jenofonte, *Banquete* 8.32), quien se encuentra presente en el convite, esto no impide que haya un juego de seducción con Sócrates. A su vez, Alcibiades también va en busca de Agatón para coronarlo, aunque era el *erómenos* de Sócrates, y en su discurso da

testimonio de una relación intensa, cuyas heridas todavía están abiertas. Al analizar el comportamiento de Sócrates frente a estos dos personajes, podremos ver cómo pone en práctica la concepción de *éros* que expone en su discurso.

Este juego de seducción ya se hace evidente en las primeras líneas del texto, cuando Aristodemo casualmente se encuentra con Sócrates, y es invitado a concurrir a la fiesta en casa de Agatón. Dice Apolodoro que dijo Aristodemo:

Pues dijo que se encontró por ventura con Sócrates, no sólo bañado sino también calzado con sandalias, cosas que él rara vez hacía. Y le preguntó a dónde iba así, tan embellecido.

“Al banquete de Agatón –dijo él–. Pues ayer me escapé de él en las celebraciones por el triunfo, por miedo a la multitud; pero acepté estar presente el día de hoy. Entonces me embellecí, para que el bello vaya junto al bello.”
(*Banquete*, 174a)

Este pasaje sirve para reponer el contexto de lo que sucede antes de que Sócrates llegue al banquete. Agatón es el flamante vencedor del concurso de tragedias: su obra obtiene el primer premio. El día anterior hubo celebraciones, pero Sócrates no participó en ellas por temor a la multitud. El uso de *óchlon* (multitud) es sugestivo, dado que el término siempre tiene una connotación negativa (Chantraine, *s.v.* ὄχλος). La actitud de Sócrates se contrapone a la de las masas: mientras que ellas celebran y elogian a Agatón, él prefiere evitarlo.

Esta resistencia a elogiar al amado también es característica de Sócrates en otros diálogos. En *Lisis* 206b Sócrates sostiene que no hay que ensalzar al amado, porque se vuelve más orgulloso y difícil de atrapar. La manera correcta de seducir al *paidiká*, al contrario, es rebajándolo y menospreciándolo (210e). En este mismo diálogo, para ilustrar este método de seducción, Sócrates da una suerte de clase práctica, que consiste en refutar a Lisis mediante un *élenchos* en sentido estricto (207d5–211a). La conclusión a la que se llega es que el joven es un *áphron*, un tonto.

Lo mismo sucede con Alcibíades al comienzo del *Protágoras*: si bien Sócrates mantenía una relación erótica con él, fue a casa de Calias, donde estaba presente su amado, y no le prestó atención, sino que lo ignoró completamente (*Protágoras*, 309b)

Este mismo rebajamiento, respecto de Agatón, comienza ya con el comportamiento de Sócrates del día anterior. A diferencia de la multitud y del resto de los comensales del banquete, quienes festejaron tomando grandes cantidades de vino (*Banquete*, 176a-c), Sócrates no fue a elogiarlo en los epinicios, sino que lo esquivó. Esta actitud es como un baldazo de agua fría para Agatón, dado que él le da una gran importancia a Sócrates (se desespera por su llegada tarde, *vide infra*). En este sentido, Sócrates rompe con las expectativas de Agatón. El poeta esperaba ser el centro de atención y recibir elogios de todos, menos de parte de quien más desea obtenerlos.

En este sentido, Sócrates está poniendo en práctica su noción de *éros*, porque busca que Agatón se corra del lugar de puro *erómenos* que consigue todo lo que quiere por su belleza y siente (erradamente) que no carece de nada. Al contrario, quiere que tome una actitud activa, que no sea un mero objeto. En otras palabras, no debe interiorizar elogios desde afuera, sino que debe exteriorizar, debe buscar a Sócrates entre la multitud y tomar una actitud activa frente al objeto de su deseo. Este cambio se logra mediante la frustración de las expectativas de Agatón. Éste es el primer gesto para llevar a cabo el giro erótico, que consiste en volverlo consciente de su carencia y hacer que abrace su condición de amante.

Segundo gesto: embellecerse

En este pasaje también hay indicios de que Sócrates pone en práctica su noción de *éros* con un segundo gesto, que consiste en embellecerse y arreglarse para ir al convite. En contra de su costumbre, Sócrates se baña y se calza, porque quiere estar bello. Si bien

él es el *erastés* por antonomasia, que siempre anda merodeando alrededor de jóvenes bellos (*Bq.* 216d), el miembro de la pareja que tradicionalmente es bello es el *erómenos*. Con el refrán el bello va junto al bello, al contrario de la práctica homoerótica, Sócrates modifica la repartición clásica de los atributos de belleza y virtud: el primero le corresponde al amado, y el segundo al amante. Al contrario, Sócrates se considera él mismo bello, por lo que le quita este privilegio a Agatón.¹ Ésta es, entonces, la segunda expectativa de parte de Agatón que rompe Sócrates.

Este pasaje también remite a otra idea. Al contrario de Agatón o de Alcibíades, que son bellos por sus dotes naturales, Sócrates se embellece. Su belleza, entonces, no es algo dado y que se da por sentado, sino que constituye la meta de un proceso, e implica un trabajo. Dada la importancia que se le da a la belleza espiritual y a la de los conocimientos en el ascenso erótico, se puede concluir que, para Sócrates, la belleza realmente importante es la belleza del alma. Este tipo particular de belleza se alcanza mediante un trabajo intelectual y filosófico, no es algo dado. Este embellecimiento corporal por parte del filósofo es una anticipación del embellecimiento del alma, que puede verse como una consecuencia de la puesta en práctica de *éros*, dado que involucra el desarrollo filosófico y vital del amante.

Por otra parte, Sócrates sabe que para obtener la belleza hace falta un trabajo, y se ocupa de realizarlo. Esto implica que es consciente de que no es completamente bello, y por lo tanto acepta que carece de belleza. Además de reconocerla, toma una actitud activa frente a esta privación, y se embellece para intentar superarla. El intento de suplirla, como vimos, produce al mismo tiempo la carencia en Agatón.

Este comportamiento encarna la noción de carencia del discurso de Sócrates, donde es metaforizada en como el deseo de procreación, tanto masculino como

femenino: su embellecimiento puede ser entendido, por un lado, como un deseo de dar a luz, en tanto quiere satisfacer su propia privación, y por otro, como un anhelo de fecundar a otro, en tanto quiere movilizar eróticamente a Agatón. Vemos, entonces, que la acción dramática muestra la manera concreta en la que se pone en práctica la teoría erótica.

Tercer gesto: hacerse esperar.

Hay otro gesto de parte de Sócrates que apunta en la misma dirección. Cuando es acompañado por Aristodemo, va envuelto en sus propios pensamientos, se queda atrás, y le ordena que siga adelante sin él. Esto genera la situación cómica de que Aristodemo, invitado al banquete por Sócrates, llega sin quien lo invitó. Al verlo, Agatón le pregunta inmediatamente por Sócrates. Aristodemo contesta que fue Sócrates quien lo invitó, pero que no sabe dónde está. Agatón recibe a Aristodemo, y le ordena sentarse junto a Erixímaco, pero luego pregunta una segunda vez por el paradero de Sócrates. Acto seguido, envía un esclavo a buscarlo. El esclavo viene con la noticia de que Sócrates está inmóvil en el pórtico de un vecino, sin prestarle atención a sus llamados. Agatón le ordena al esclavo que insista, pero Aristodemo lo detiene, indicando que es una costumbre de Sócrates. Sirven la comida, Sócrates no aparece, Agatón sigue llamado por él y Aristodemo sigue impidiéndolo. Esta situación se repite hasta que, entrada ya la comida, Sócrates se presenta en el banquete (*Banquete*, 174d5-175d).

La estrategia de Sócrates dio resultado. Al ignorarlo el día anterior y al llegar tarde, Agatón está ansioso de encontrarse con él, pero el encuentro es diferido. Con este gesto, entonces, Sócrates frustra las expectativas de Agatón una tercera vez. La vehemencia del poeta para que traigan a su compañero muestra que está experimentando la carencia en carne propia. Aunque a esta altura del texto Agatón no ha tenido la oportunidad de escuchar los desarrollos posteriores sobre esta noción, sin embargo, el accionar de

Sócrates hace que la experimente. Lo que hace Sócrates es más un no-accionar que un accionar: al no elogiarlo y llegar tarde, Sócrates no hace nada, sino que omite acciones que se esperan de él. En este sentido, el proceder socrático es tanto una manera de actuar como una manera de no actuar.

La llegada de Aristodemo sin Sócrates es un gesto notorio, dado que tiene la misma estructura del deseo, que se explicita en la refutación de Agatón y en los misterios menores. Es decir, *éros* es un deseo de algo de lo que se carece, o que está ausente. Sin embargo, por el carácter intensional de *éros*, el objeto de deseo se encuentra presente para el amante, pero en la forma de ausencia. Esta presencia/ausencia repercute en una tensión desplegada desde el amante hacia el amado, en la búsqueda de un objeto a la vez dentro de su horizonte vital pero fuera de su esfera de propiedad. En este sentido, Aristodemo anuncia la no-presencia de Sócrates: *Sócrates debería estar presente, pero está ausente*. La llegada de Aristodemo es una anticipación de la presencia de Sócrates, que es intencionalmente diferida. La ambivalencia entre la presencia en la forma de ausencia también sucede en la dinámica dialéctica de la carencia: la falta consiste en un deseo de exteriorizar algo que ya se tiene (estar preñado), cuya posesión constituye la insatisfacción.

Ante la tardanza de Sócrates, Agatón desarrolla a una tensión hacia ese objeto presente en la forma de ausencia, que se traduce en los repetidos pedidos de buscar a Sócrates. Este gesto logra un corrimiento en el comportamiento del tragediógrafo, en tanto deja de ocupar el rol del objeto amado. En este pasaje, entonces, se pone de manifiesto el giro erótico, que es uno de los puntos centrales de los misterios menores.

Conclusión

Se puede concluir, entonces, que el propio texto pone de manifiesto maneras

concretas de poner en práctica el erotismo. Estos tres gestos, no elogiar a Agatón, embellecerse y llegar tarde, encarnan dramáticamente estos desarrollos teóricos sobre éros. Vimos que Sócrates causa un giro erótico en Agatón, vimos que el embellecimiento de Sócrates involucra el progreso filosófico-espiritual del amante en el ascenso erótico, y vimos que la llegada tarde ilustra dramáticamente la estructura intensional-carente de éros. A partir de esto se puede afirmar que la teoría sobre éros que encontramos en el Banquete no es sólo eso, una teoría. El camino correcto de interpretar el discurso de Sócrates implica una iluminación recíproca de los aspectos teóricos y dramáticos del diálogo, los cuales, en última instancia, son los mismos.

Referencias

- Brickhouse, T. C., & Smith, N. D. (1991). "Socrates elenctic mission." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 9, pp. 131-159.
- Brickhouse, Thomas C., & Smith, N. D. (1994). *Plato's Socrates*. Oxford: Oxford University Press.
- Brickhouse, T. C., & Smith, N. D. (2002). "The Socratic Elenchos?" G. A. Scott (Ed.), *Does Socrates have a method? Rethinking the elenchus in Plato's dialogues and beyond*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, pp. 145-160.
- Carpenter, M., & Polansky, R. M. (2002). "Variety of socratic *elenchi*." G. A. Scott (Ed.), *Does Socrates have a method? Rethinking the elenchus in Plato's dialogues and beyond*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, pp. 89-100.
- Chantraine, P. (1976). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*: histoire des mots. Paris: Klincksieck.
- Vlastos, G. (1996). "The socratic *elenchus*." W. J. Prior (Ed.), *Socrates. Critical Assessments*. London: Routledge, pp. 25-55.

Notas

¹ Podemos considerar que este gesto es profundamente irónico. Si bien Agatón era considerado un bello joven, el aspecto de Sócrates es más bien feo: tiene nariz chata y ojos prominentes (*Teeteto* 143e; Jenofonte, *Banquete* V), y Alcibiades lo compara con sátiros y silenos (*Banquete*, 215b y ss.).

El pensamiento y su expresión en el lenguaje.

Epistéme y dóxa en el alma y los discursos según Platón.

Julián Macías

Universidad de Buenos Aires

Según la interpretación más extendida, para Platón el estado cognoscitivo de un individuo se define por el tipo de objeto al que se refiere. Los estudiosos que sostienen esta interpretación (Adams, 1902; Raven, 1965; Vlastos, 1985; Reeve, 1988) se apoyan principalmente en dos pasajes de *República* (473a-d; 509e-510c) en los que Platón distingue diferentes grados de conocimiento precisamente de acuerdo a la calidad ontológica de su objeto. No obstante, existen pasajes (algunos de los cuales sirven de apoyo a la concepción tradicional) en los que Platón deja entrever la posibilidad de que haya conocimiento de imágenes y opinión de formas inteligibles.

En este marco, primero exploraremos algunos ejemplos de *República* que apuntan a concebir la distinción entre opinión y conocimiento, no como una diferencia de objetos, sino como una asimetría en el estado cognoscitivo del sujeto cognoscente; más precisamente, intentaremos mostrar que dos sujetos, al remitirse a dos objetos idénticos pueden, no obstante, hallarse en estados cognitivos distintos.

Luego, aplicaremos esa distinción gnoseológica al plano del lenguaje partiendo de la hipótesis de que así como el estado cognoscitivo de un individuo no se define por el tipo de objeto al que se refiere, tampoco puede definirse por aquello que dice. Por el contrario, Platón reconoce que afirmaciones similares o incluso idénticas, sean verdaderas o falsas, pueden proceder de estados cognitivos diferentes.

Palabras clave: Platón, *República*, *Dóxa*, *Epistéme*.

El primer pasaje al que haremos mención es la célebre “Línea dividida”.¹ En este pasaje, clave para los intérpretes que sostienen que la diferencia entre conocimiento y opinión envuelve una diferencia de objetos, también es posible encontrar ciertos elementos a favor de nuestra tesis que distintos tipos de saber involucran los mismos

objetos.

Al respecto, N. Smith (1996) afirma que lo relevante en la descripción platónica de la línea dividida, no es la calidad ontológica de los objetos en juego en cada parte, “sino más bien, la manera en que tales objetos son concebidos en cada una de las subsecciones”. Para mostrar esto, Smith (1996: 67) se apoya principalmente en un pasaje de *República* en el que Platón se refiere a los objetos visibles como reales en el nivel de la *pístis*, mientras que esos mismos objetos son calificados como “imágenes” en la *diánoia*:

“Considera, pues, ahora de qué modo hay que dividir el segmento de lo inteligible (...) De modo que el alma se vea obligada a buscar una de las partes [refiriéndose al segmento de la *diánoia*] sirviéndose, como de imágenes, de aquellas cosas que antes eran imitadas”² (*República* VI, 510b) (el enfatizado es nuestro)

Platón parece admitir que es posible tener conocimiento tanto de objetos sensibles como de inteligibles: la *diánoia*, que Platón sitúa en el dominio de la *epistéme*, tendría por objeto ciertas entidades sensibles, aunque consideradas en tanto imágenes de lo inteligible. Y además parecería reconocer que la diferencia entre *diánoia* y *pístis* radica en el modo en el cual esos objetos son considerados y no en el tipo de objetos al cual se dirigen. Esto significa, según las palabras de Smith, que

“alguien cuyo estado mental fuera de *pístis* sería totalmente inconsciente del hecho de que esos objetos son meras imágenes de Formas; [mientras que] uno cuyo estado mental fuera de *diánoia*, atendería a estos objetos sólo hasta el punto de que él o ella los viera como imágenes de Formas”. (Smith, 1996, 77)

En la misma dirección, Pabón (1981) señala que los objetos de la *pístis*, que eran imitados en el segmento de la *eikasía*, son considerados imágenes con respecto a los de la *diánoia*. Los objetos de la *pístis* y de la *diánoia* serían entonces en cierto sentido los mismos objetos, unas veces tomados como objetos reales (*pístis*) y otras como imágenes (*diánoia*), con lo cual Platón dejaría en claro que respecto de un mismo objeto es posible

estar en diferentes estados de conocimiento.

Otro pasaje en el que es posible encontrar rastros de que el conocimiento no depende de un tipo de objeto específico, es la también célebre “alegoría de la caverna” (*República* VII, 515a-518b). El primer ejemplo de esto lo encontramos cuando Platón alude a los dos estadios presentes al interior de la caverna. Pues, aunque en un primer momento, el prisionero posee *eikasía* ya que observa y considera como reales a las sombras proyectadas en la pared de la caverna, al liberarse descubre que en realidad las sombras eran solo imágenes y no originales, avanzando según la descripción platónica al estado de *pístis*.

Esto quiere decir que la *pístis* no sólo implica mirar los objetos sensibles, sino además comprender que sus sombras son copias y no originales. En este aspecto observamos que Platón también reconoce que respecto a un mismo objeto (en este caso, las sombras) es posible estar en dos estados cognoscitivos diferentes según como se los considere (Fine, 1990).

Asimismo, una vez que describe los diferentes estadios de conocimiento, Sócrates admite la posibilidad de *conocer* los objetos dentro de la caverna: el camino del prisionero no finaliza una vez que se alcanza a percibir el Sol, sino que es necesario que, una vez convertido en filósofo, emprenda el camino de regreso:

“Tenéis, pues, que ir bajando uno tras otro a la vivienda de los demás y acostumbraros a ver en la oscuridad. Una vez acostumbrados, veréis infinitamente mejor que los de allí y conoceréis lo que es cada imagen³ y de qué lo es, porque habréis visto ya la verdad con respecto a lo bello y a lo justo y a lo bueno” (*República* VII, 520c).

En efecto, el conocimiento adquirido por el filósofo lo habilita para reconocer las imágenes como tales. El acceso a las Formas permite al hombre no sólo conocer la realidad más alta, sino que permite comprender el conjunto de las cosas. Gutierrez, al

respecto, señala que “expresamente se dice aquí que el filósofo conocerá (*gnósesphe*) cada imagen y su original, la Forma inteligible en que participa” (2009: 40), reforzándose así la idea de que el conocimiento no debe explicarse únicamente con una suerte de visión o aprehensión de las Formas.

* * *

A partir de los pasajes mencionados, observamos que la distinción entre *dóxa* y *epistéme* puede ser entendida como una diferencia en los estados cognitivos de un individuo. Ahora bien: esos estados cognitivos son el resultado de un proceso de pensamiento que puede reflejarse oralmente. No obstante, si bien el *lógos* es justamente su manifestación verbal, Platón advierte que el lenguaje puede encubrir ese proceso y no ser un indicador fiel del estado cognitivo del hablante.

En lo que atañe a la relación entre el lenguaje y el pensamiento, Platón sostiene que pensamiento y discurso son la misma cosa (*Sofista*, 263e) aunque difieren en su nombre de acuerdo a su manifestación: llama “pensamiento” al diálogo interno del alma consigo mismo (*Teeteto*, 189e), mientras que reserva el término “discurso” a la expresión verbal de ese pensamiento (*Teeteto*, 206d).

Ateniéndonos únicamente a esta caracterización, la relación entre estos dos ámbitos parecería directa. Pues si el *lógos* es la expresión oral de aquello que pensamos,⁴ entonces podríamos suponer que en todos los casos lo dicho manifiesta clara y unívocamente lo pensado, en tanto lo refleja de modo transparente.

No obstante, es posible encontrar pasajes en los que la relación entre ambos ámbitos dista de ser directa y unívoca. Uno de ellos es 365b-369b del *Hipias Menor*, donde Platón alude a las posibles relaciones entre el plano del discurso y el

cognoscitivo. Allí, Sócrates pregunta a Hippias quién sería podría ser mejor mentiroso, si el que posee conocimiento o el que no.⁵

Lo paradójico, y no por ello menos cierto, es que el mejor mentiroso es el que posee conocimiento, puesto que si se propusiera mentir, podría hacerlo todas las veces que quisiera. En cambio, el ignorante no sería un mentiroso tan eficiente como el sabio, pues aun queriendo decir falsedades podría, por azar, decir la verdad. Al no saber cuál es la respuesta correcta, se vuelve incapaz de mentir siempre: “¿No es más cierto que el ignorante, aun queriendo decir la mentira, muchas veces diría, por azar, la verdad involuntariamente, a causa de no saber?” (*Hippias Menor*, 367a)

Esto mostraría, en nuestra opinión, que la diferencia entre el conocimiento y la ignorancia no puede establecerse meramente a partir del contenido expresado en un *lógos*, ya que dos afirmaciones falsas que digan exactamente lo mismo podrían proceder tanto de quien miente involuntariamente, producto de su ignorancia, como de quien lo hace deliberadamente. Esto indicaría que para Platón lo enunciado a través del lenguaje no es un indicador claro del estado cognitivo en que se encuentra el que habla. Y así como una verdad es desvalorizada a veces por Platón como expresión no de conocimiento sino de opinión, en lo que concierne a la falsedad, ciertas afirmaciones falsas son valoradas⁶ porque no reposarían en la ignorancia.

El caso presente en *Hippias Menor* así lo deja entrever: tanto el ignorante como el sabio pueden expresar el mismo contenido semántico. Incluso, en el plano de la verdad, una afirmación verdadera también podría proceder de quien ignora. O en otras palabras, podría darse el caso de alguien que, por puro azar, diga algo cierto. En tal caso, pese a decir un *lógos* verdadero, su valor no será el mismo, sin embargo, del que dice esa verdad por tener conocimiento. Mientras que el sabio es capaz de justificar aquello que

dice, de explicarlo porque lo conoce, la verdad dicha por el ignorante carece de valor, porque fue dicha producto del azar y no del conocimiento.

Esto también puede observarse en algunos varios pasajes en los que Sócrates pone especial empeño en reconocer el fundamento que subyace a lo dicho. En el *Íón*, por ejemplo, cuando Sócrates lo interroga acerca de su saber en tanto rapsoda, no pone en duda que aquello que dice sobre Homero sea verdadero, sino el fundamento sobre el cual reposan sus discursos.

Justamente Ion, al no tener el tipo de conocimiento que permite organizar su saber (*téchne*), posee sólo opinión verdadera y no conocimiento.⁷ Encontramos que Platón enfatiza el fundamento de aquello que es dicho más que en el *lógos* emitido, debido a que es consciente de que el discurso no siempre es un fiel reflejo del estado del alma y del tipo de saber que le es propio.

Esto nos lleva a pensar que Platón vio muy bien que la relación entre un estado cognitivo y su expresión en el terreno del lenguaje no es unívoca ni directa. Una relación transparente implicaría que toda vez que hay ignorancia en el alma, lo dicho sea falso, y que, en cambio, cuando se tiene conocimiento, lo dicho sea siempre verdadero. No obstante, lejos de ser así, hemos podido observar que (1) el ignorante sobre un tema puede, por azar, decir la verdad, y que (2) quien posee conocimiento puede, deliberadamente, no responder nunca la verdad (ambos casos mencionados en *Hippias Menor*). A estos casos, se suma también que (3) una afirmación verdadera puede provenir de la *epistéme* o de un estado cognitivo como el de la *dóxa* (tal es el caso del *Íón*).

Ahora bien: hacia fines de *República II*, Platón distingue la verdadera falsedad, aquella alojada en el alma,⁸ de la falsedad en palabras (*República II*, 382a). La falsedad *en tois logois*, como la denomina Platón, es una falsedad presente en el discurso que, a

diferencia de la verdadera falsedad que siempre es involuntaria, puede ser voluntaria, en caso de que lo dicho no refleje directamente el estado en que efectivamente se encuentra el alma de quien habla.

Es la falsedad, por así decirlo, propia de quien piensa una cosa y dice otra, tal como observamos en *Hippias Menor*. Esto refuerza, entre otras cosas, la idea de que no siempre cuando un individuo *dice* una falsedad desconoce la verdad de aquello de lo cual está diciendo. Lo que en sentido corriente denominamos “mentira” alude justamente al accionar de quien finge tener por verdadero algo que sabe falso.

Pero además, este tipo de falsedad verbal voluntaria presente en *República II*, tiene la particularidad de que el que miente *no* conoce la verdad. Es la falsedad verbal propia de los relatos mitológicos que conciernen a hechos pasados y a otros tópicos,⁹ una falsedad inevitable por referirse a hechos cuya verdad no es asequible a las posibilidades de la naturaleza humana, lo que nos permitiría realizar una nueva distinción en aquellos *lógoi* falsos dichos voluntariamente.

Por un lado, 2. (a) están aquellas mentiras que son dichas por quien tiene conocimiento sobre aquello que está diciendo una falsedad, como muestra el ejemplo del experto del *Hippias Menor*, 367c, y, por otro, 2. (b) aquellas otras en las cuales el emisor no sabe si aquello que dice es cierto (puesto que son temas que escapan a las posibilidades humanas), pero su conocimiento radica en respetar aquellas verdades expresadas en las normas de composición a las que se refiere Platón en *República II*, 382b-c.

Este caso, pese al desconocimiento por parte de quien emite ese *lógos*, también es valorado por Platón en virtud de la utilidad o eficacia práctica, y muestran que en lo que atañe al estado cognoscitivo del emisor de las mentiras, el conocimiento reside más en

saber que esas cuestiones escapan a su capacidad de conocer la verdad, que en el contenido concreto que se manifiesta mediante el discurso.

A modo de conclusión

En primer término, recorrimos diferentes pasajes de *República* en los cuales observamos que para Platón (a) es posible tener opinión sobre una Idea (*República*, VI, 506c), (b) que se puede tener conocimiento de los objetos sensibles (*República* VII, 520c), y (c) que además es posible estar en dos estados cognitivos diferentes (*República* VI, 510b).

Posteriormente, analizamos de qué manera el estado cognitivo de un individuo contribuye a diferenciar dos tipos *lógoi* idénticos en cuanto a su expresión en el lenguaje, pero diferentes en cuanto a su fundamento gnoseológico. Mostramos que no siempre que un individuo dice verdades, implica que tenga conocimiento acerca de una cuestión, y que no siempre que dice falsedades, se encuentre en estado de mera opinión.

Esta trama compleja entre la relación entre pensamiento y lenguaje es lo que nos lleva a pensar que, así como el conocimiento no se identifica con un único tipo de objeto, tampoco puede identificarse con un solo tipo de discurso. Tanto la *epistéme* como la *dóxa* pueden estar referidas a las Formas u objetos sensibles, en el plano cognoscitivo, o a *lógoi* falsos o verdaderos, en el plano lingüístico.

Y así como el conocimiento podría definirse en virtud de cómo se lo explica y fundamenta, también en relación al discurso lo que importa es el sustento que subyace a lo que efectivamente es dicho. En este sentido, tanto en el plano lingüístico como en el gnoseológico, lo que cuenta para Platón es el proceso que se realiza en el interior del individuo. En otras palabras, lo que importaría desde su óptica no es *qué* conozcamos o digamos, sino el *modo* en que conocemos o el *fundamento* de aquellos que decimos¹⁰.

Referencias

- Adam, J. (1921 [1902]). *The Republic of Plato*, Cambridge: Cambridge University Press (2 vols)
- Ashbaugh, A. (1991). "La verdad de la ficción (*Rep.* 376e5-377a6)". *Revista Latinoamericana de Filosofía* XVII. 2, pp. 307-319.
- Ballansard, A. (2002). "Du pseudos de la République au logos du *Timée*: qui s'agit-il de convaincre?". *Kairos* 19, pp. 7-29.
- Belfiore, E. (1985). "Lies Unlike the Truth: Plato on Hesiod, *Theogony* 27". *Transactions of the American Philological Association*, Vol. 115, pp. 47-57.
- Corndord, F. M. (1968 [1935]). *Pla teoría del conocimiento platónica*. Buenos Aires: Paidós.
- Divenosa, M. (2007). Platón, *Laques-Menón*, Introducción, traducción y notas. Buenos Aires: Losada
- Fine G., (1979). "Knowledge and Logos in the *Theaetetus*", *The Philosophical Review* LXXXVIII, pp. 366-397.
- Gutiérrez, R. (2009). "El retorno a la caverna, el justo medio y el conocimiento de las imágenes. *República* 519b7-520c3" en Correa Motta, A. y J. Zamora (eds.), *Eúnoia. Estudios de filosofía antigua. Un homenaje a María Isabel Santa Cruz*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, p. 31-47.
- Kraut, R. (2006). "Return to the Cave: Republic 519-521" en Fine, G. (ed.) *Plato 2: Ethics, Politics, Religion and the Soul*. Oxford: Clarendon Press, p. 235-254.
- Lear, J. (2006). "Allegory and Myth in Plato's Republic" en Santas, G. (ed.). *The Blackwell Guide to Plato's Republic*. Malden: Blackwell Publishing, pp. 25-43.
- Lledó Íñigo, E. (2007). Platón, *Hippias Menor*, Introducción, traducción y notas. Buenos Aires: Gredos.
- Marcos de Pinotti, G. E. (1995). *Platón ante el problema del error. La formulación del Teeteto y Sofista*. Buenos Aires: Fundec.
- Mesquita, A. (2004). "Ciencia y opinión en Aristóteles" en *Aspectos disputados da filosofia aristotélica*. Imprensa nacional: Lisboa, pp. 257-268
- Morrison, J. S. (1977). "Two Unresolved Difficulties in the Line and Cave", *Phronesis*, pp. 212-231
- Pabón J. M. y F. Fernández Galiano (1981). Platón, *La República*, 3 vols., ed. bil., trad., introd. y notas. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales

- Raven, J. E. (1965). *Plato's Thought in the Making: A Study of the Development of His Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reeve, C. D. C. (1998). *Philosopher-Kings*. Princeton: Hackett.
- Schofield, M. (2007) "The Noble Lie." en Ferrari, G. R. F. (ed.) *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 138-164.
- Smith, N. (1996). "Plato's Divided Line". *Ancient Philosophy* 16, pp. 25-46
- Tate, J. (1928) "'Imitation' in Plato's Republic". *The Classical Quarterly*, Vol. 22, No. 1, pp. 16-23.
- Vallejo Campos, A. (1988). *Teeteto*, en Platón, Diálogos, vol. V. Madrid: Gredos
- Vlastos, G. (1985). "Socrates' Disavowal of Knowledge", *The Philosophical Quarterly*, Vol. 35, No. 138, pp. 1-31.
- Von der Walde, G. (2009). "¿Por qué Sócrates puede mentir y Homero no? *Rep.* II, 382a-383c a la luz de la poética de Homero", en Correa Motta, A. y J. Zamora (eds.), *Eúnoia. Estudios de filosofía antigua. Un homenaje a María Isabel Santa Cruz*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, pp. 209-225.

Notas

¹ El primer pasaje al que haré mención, pertenece a *República* V y es por demás interesante pues a éste remiten los intérpretes para sostener que sólo hay conocimiento de Formas y opinión de cosas sensibles. Allí, en su intento por distinguir a los amantes de espectáculos del filósofo, Platón sostiene que este último es "capaz de percibir lo bello, ya sea en lo que es bello en sí mismo, ya sea en las cosas que participan de su esencia, sin confundirlas con lo bello, ni lo bello con ellas" (*República* V, 476d). Esto implica, como subraya Gail Fine (1990), que un mismo tipo de objeto (las cosas bellas) puede ser abordado cognoscitivamente de dos maneras diferentes: puede ser confundido con lo real, como es el caso de los amantes de espectáculo, o bien considerado como copias que participan de lo verdaderamente bello.

² Los pasajes citados de *República* corresponden a la traducción de Pabón (1981) a menos que se indique lo contrario.

³ Pabón en su traducción de *República*, señala que "la palabra *eidola* abarca conjuntamente las sombras y los objetos que las producen, esto es, el mundo entero de la caverna, que es imagen con respecto al interior" (1981: 11)

⁴ cf. *Teeteto* 189c-190a, 206d, 208c, *Sofista* 263e-264a.

⁵ "Si alguien te pregunta cuánto dan setecientos por tres, ¿serías tú el que mintiera con más precisión y mantuviera la mentira sobre este punto, si quisieras mentir y no responder nunca la verdad, o bien sería el ignorante en cuentas el que si lo quisiera podría mentir mejor que tú?" (*Hipias Menor*, 366e). Los pasajes

citados de *Hippias Menor* corresponden a la traducción de Lledó Íñigo (2007) a menos que se indique lo contrario.

⁶ A las falsedades verbales valoradas en *República* II, 389b, posteriormente Platón las denomina “mentiras nobles”, enfatizando su calidad de *phármakon* (remedio) y su beneficio en el plano ético y social para los ciudadanos y la *pólis* en su conjunto (*República* III, 414b ss).

⁷ Para un análisis pormenorizado de este tema, puede consultarse Marcos de Pinotti (1995: 31-32).

⁸ Este tipo de falsedad Platón la caracteriza como un estado del alma que es odiado por todos, tanto por hombres como por dioses. ¿Por qué es odiada por todos? Porque este tipo de falsedad es propio de quien está engañado genuinamente respecto de lo real por lo que permanecer en este estado implica, como afirma Adam, estar inmerso en la ignorancia: “ningún nombre mejor que el de verdadera falsedad”, como decía yo hace un momento, para designar la ignorancia que existe en el alma del engañado” (*República* II, 382b).

⁹ No sólo en este pasaje de *República*, se afirma que ante la imposibilidad de conocer ciertos temas, debemos contentarnos con relatos los más verosímiles posibles. En *Timeo*, por ejemplo, Platón sostiene: “(...) si en muchos temas, los dioses y generación del universo, no llegamos a ser eventualmente capaces de ofrecer un discurso que sea totalmente coherente en todos sus aspectos y exacto, no te admires. Pero si lo hacemos tan verosímil como cualquier otro, será necesario alegrarse, ya que debemos tener presente que yo, el que habla, y vosotros, los jueces, tenemos una naturaleza humana, de modo que acerca de esto conviene que aceptemos el relato probable y no más allá” (*Timeo*, 29c-d; cf. 40d-e).

¹⁰ Por último, más allá de que escapa a los propósitos de este trabajo, nos parece importante mencionar que este especial interés por parte de Platón por el proceso interno que realiza un individuo, podría explicar, a nuestro entender, por qué Platón apeló al diálogo como herramienta para descubrir lo que subyace más allá de las apariencias.

Acerca del ideal escéptico de una vida sin dogmatismos

Graciela E. Marcos

Universidad de Buenos Aires – CONICET

[En este trabajo examino la formulación del ideal escéptico de vivir sin dogmatismos (*adoxástos*) en *Esbozos Pirrónicos*, donde Sexto Empírico rechaza que implique absoluta inactividad o desapego del mundo. Mi propósito es mostrar que la posición escéptica es inmune a la crítica que se remonta a la prueba práctica aristotélica de *Metafísica* IV. Si el escéptico no dogmatiza no es para permanecer al margen de la filosofía y de la racionalidad, “como una planta”, sino para no suscribir meras opiniones y continuar investigando]

Palabras clave: Escepticismo - Aristóteles - Argumento de la acción - Fenómeno.

Introducción

En *Metafísica* IV, en el marco de su defensa del principio de no-contradicción (PNC), Aristóteles ofrece lo que se conoce como argumento de la acción, según el cual a toda acción subyace una creencia relevante acerca del mundo, sin lo cual caeríamos en la inactividad. ¿Por qué un hombre se va a Mégara cuando piensa que debe ir, en vez de quedarse quieto? ¿Por qué al toparse con un pozo, o un precipicio, se muestra precavido y lo elude? (1008b14-19). El ejemplo reaparece en el nutrido anecdotario que nos llega acerca de Pirrón, de cuyos allegados se dice que debían protegerlo de carros, precipicios y un sinnúmero de peligros a los que se exponía por llevar una vida sin creencias.

Sexto Empírico, al presentar la posición escéptica encarnada por Pirrón, rechaza, sin embargo, que implique absoluta inactividad o desapego del mundo. El ideal de una vida sin dogmatismos no sería vulnerable, desde su perspectiva, a la objeción tradicional de que el escéptico, dada la imposibilidad de vivir sin razón ni creencia, no podría vivir

su escepticismo, objeción que reconoce un antecedente en esa crítica de *Metafísica* IV. Aristóteles asume allí que no todo lo que aparece merece idéntico asentimiento y que si alguien mantiene lo contrario, su conducta se encargará de desmentirlo: no podría practicar lo que pregona. Para ser consecuente consigo mismo, el escéptico radical debería callar y hasta renunciar a actuar, al precio de quedar al margen de la racionalidad.

Ante la imposibilidad, sin embargo, de detener la acción porque vivir no admite postergaciones, hemos de ver que el escéptico, gracias a una nítida distinción entre el plano teórico y el de la praxis, reconoce lo imperioso de seguir ciertas reglas para no caer en la inacción, atento a las exigencias vitales y consciente de que no puede estar completamente inactivo, solo que lo hace “sin dogmatismos” (*adoxástos*) (I, 23; II, 102; 246). Esta fórmula encierra la clave de la actitud escéptica, aunque si nos aferramos a su letra, antes que aportar una solución, podría generar nuevas dificultades. En efecto, si vivir “sin dogmatismos” se redujese a obrar según las cosas nos aparecen al modo de los animales, se podría retrucar al escéptico que una vida sin creencias no basta para sustentar sus propias prácticas de investigación (Nussbaum 1986: 332, n. 33), quedando sin explicación la disposición a investigar que constituye, a mi entender, uno de los rasgos más propios de este modo de vida.

En lo que sigue examinaré algunos aspectos del ideal escéptico, a partir de las referencias que brinda Sexto en *Esbozos Pirrónicos*. Sostendré que la invitación a vivir sin creencias, lejos de clausurar el pensar, lo es ante todo a no suscribir meras opiniones precarias y a seguir investigando. La actitud del escéptico sería afín, en cierto sentido, a la socrática, lejos del mutismo animal, o aun vegetal, con el que se la ha podido asociar a partir del símil de la planta en *Metafísica* IV. Al ensayar la defensa de este singular ideal de vida, trataré de explicar en qué medida el escéptico, reticente a cualquier

pronunciamiento, puede actuar sin contradecir lo que pregona.

La respuesta escéptica al argumento de la acción

Que el pirrónico no dogmatiza quiere decir, según Sexto, "que no asiente a ninguna de las cosas no manifiestas" (I, 13; cf. I, 23),¹ a las que se refiere siempre con cautela, manteniéndose en que nada es más (*ou mállon*) esto que aquello (I, 188). Esto no lo lleva a invalidar los fenómenos: si siente frío, no dirá "creo que no siento frío" (I, 13), ya que no dogmatizar no significa rehusarse a asentir a cuanto le afecta. La miel, es otro de sus ejemplos, nos parece que tiene sabor dulce y lo aceptamos porque así lo percibimos, aunque inquirir si *es* dulce implica ya aventurarse a propósito de lo que se piensa del fenómeno (I, 20).

Este ejemplo, en línea con el célebre ejemplo del viento que ofrece Platón en *Teet.* 152b-c, en ocasión de asociar la ecuación de conocimiento y *aísthēsis* a la tesis protagórica del hombre-medida, ha sugerido a algunos intérpretes que la suspensión del juicio que promueve el escéptico no es universal sino limitada. La *epoché* dejaría intactas las creencias basadas en los fenómenos, afectando solo las propias de filósofos u hombres de ciencia, que son justamente quienes se plantean si el objeto es realmente tal como aparece y otras de este tenor. La suspensión escéptica del juicio se restringiría así al ámbito teórico.²

La referencia de Sexto, al comienzo de su obra, a quienes "investigan desde el punto de vista de la filosofía", grupo que incluye a los que declaran haber encontrado la verdad, a los que mantienen que esto es imposible y a los escépticos, quienes no se pronuncian –i.e. ni asienten ni niegan– sino que "aún investigan" (I, 2), apoyaría en principio el carácter restringido de la *epoché* escéptica, aplicable aquí a las teorías de los filósofos. La restricción resulta problemática, empero, no solo porque contradice la

posterior caracterización del escepticismo como una aporética que “investiga y duda de todo” (I, 7), sino porque Sexto, al referirse al desacuerdo que conduce a la *epoché*, reconoce una insuperable divergencia de opiniones que surge “tanto entre la gente corriente como entre los filósofos” (I, 165). La suspensión del juicio se extendería, entonces, a las creencias de la gente común, de suerte que los escépticos serían críticos y reformadores de la vida corriente (Grgic 011: 72), interesados en adecuarla a las demandas de su filosofía.

Sin pretender agotar la cuestión del alcance de la *epoché* escéptica, sobre la base de estos elementos asumiré, en lo que sigue, que la *epoché* que promueve el escéptico es universal, es decir, no se limita al ámbito teórico sino que alcanza a toda creencia, incluso aquellas que serían útiles a la hora de actuar. ¿Cuál es, entonces, el criterio que adopta el escéptico en la práctica? ¿Qué es lo que mueve a actuar de un modo más bien que de otro?

Mientras que en el ámbito teórico el escéptico se diferencia de los demás filósofos (I, 3), dogmáticos ellos, por no asentir ni rechazar ninguna de las cosas no manifiestas (I, 13), lo cual lo lleva a seguir investigando, en el ámbito práctico dispone de un criterio para la acción. Este criterio, expresamente distinguido del criterio con relación a la creencia en la realidad o no realidad, no es otro que la apariencia, el fenómeno, “fiándonos del cual, hacemos en la vida unas cosas sí y otras no” (I, 21). El escéptico es capaz de ponderar y preferir un curso de acción a otro, sin creer que las cosas *son* de un modo más bien que de otro. Ateniéndose a lo que aparece, no permanece inactivo ni queda reducido al silencio o la inacción, como un vegetal, simplemente evita pronunciarse de manera definitiva acerca de si las cosas son realmente tales como aparecen. En este sentido, a partir del planteo de Sexto parece posible ensayar una respuesta al cargo de inactividad sobre lineamientos bastante similares a los que Platón

pone en boca de Protágoras en la célebre “apología” de *Teet.* 166d-167d. Así como el abderita sustituye allí el criterio de verdad por el de utilidad, afirmando que no hay opiniones más verdaderas pero sí más útiles que otras, el escéptico puede aducir que actúa conforme a ciertos criterios que estima útiles pero no necesariamente más verdaderos que otros, criterios que así y todo se siente con derecho a adoptar y defender aun cuando no los tenga por absolutos ni les adjudique un fundamento objetivo.

Varios pasajes abonan esta interpretación del modo de vida escéptico, al tiempo que echan luz sobre el ideal de vivirla “sin dogmatismos”. En ellos el adverbio *adoxástos* complementa el significado de un verbo de acción que describe la observancia escéptica de diversas instancias que regulan la conducta humana: “sin dogmatismos” (*adoxástos*) el escéptico sigue los imperativos de la vida (I, 226), hace ponderaciones y opciones a la hora de actuar, acata leyes y costumbres vigentes (I, 231),³ obedece sus impulsos naturales, aprende de su propia experiencia (III, 246; cf. II, 254 y 258). Nada de esto contradice su prédica. Es cierto que si concedemos a Aristóteles que al actuar suponemos que las cosas son de un modo determinado (*Metafísica* IV 4, 1008b12-27) y que no hay acción sin creencia, el ideal de vivir sin dogmatismos aparece como una fórmula vacía, que pone en contradicción consigo mismo al que ose pregonarla y lo condena al silencio o al sinsentido. Si lo examinamos, en cambio, a la luz de la consigna de seguir lo que aparece y no asentir a ninguna de las cosas no manifiestas, se presenta como consistente. La actitud cautelosa e implacablemente crítica del escéptico frente a todo dogma, tanto sean las teorías forjadas por filósofos y hombres de ciencia como las inferencias del hombre común, no le impide, en el plano práctico, atender las exigencias vitales ateniéndose al fenómeno. Esto no lo confina a un plano infrahumano, de hecho el término *phainómenon* es usado por Sexto en un sentido amplio que hace referencia no solo a objetos sensibles (el viento parece frío, la miel parece dulce) sino también a ítems

no perceptibles, tales como argumentos, enunciados, acciones (el argumento parece válido, esta acción parece justa, etc.). Justamente porque el fenómeno o apariencia sensible no es todo lo que está en juego cuando el escéptico dice atenerse a *tá phainómena* (Burnyeat 1980: 35), fiarse de él no dogmáticamente –sin creer ni descreer que las cosas son realmente como aparecen– le basta para no permanecer inactivo y elegir entre diferentes cursos de acción. El ideal de no dogmatizar opera, incluso, en el ámbito del lenguaje, como surge del uso escrupuloso que hace Sexto de las expresiones que emplea al exponer la posición escéptica, que es la suya propia, por ejemplo al afirmar que “son” expresa “parecen” (I, 135), apuntando a que el verbo no posee sentido judicativo sino que solo está registrando cómo las cosas impresionan.⁴ El escéptico ni deja de asentir a cuanto lo afecta ni se priva de hacer afirmaciones acerca de las cosas que le aparecen, simplemente mantiene “en suspenso el juicio sobre qué son absoluta y objetivamente” (I, 135).

Mas el fenómeno, criterio de la acción, no es instancia que el escéptico privilegie desde la perspectiva teórica. Reclama un asentimiento inmediato, involuntario (I, 19: *aboulétos*), a la hora de actuar, no ya en la forma de opiniones o dogmas que resultarían de discurrir sobre las cosas no manifiestas. Esta es la enseñanza de la discusión sobre el movimiento en III, 65-81, a la que quisiera referirme brevemente, apoyándome en el comentario que de ella ofrece Grgic (2011: 77-79), para sobre esta base señalar algunas diferencias que estimo significativas entre la perspectiva escéptica y la de Aristóteles, cuyo argumento de la acción ha sido disparador de este trabajo.

Sexto contrapone la posición de quienes afirman que el movimiento existe y la de quienes lo niegan. Los primeros se basan lisa y llanamente en lo evidente (*enárgeia*), los otros, en argumentos abstractos, pero sin que ninguna de las dos posiciones le resulte más creíble que la otra. Distinta es la perspectiva de Aristóteles, quien considera que nos

percatamos de la existencia del movimiento por simple constatación empírica, de allí su crítica a los eleatas por declarar que todas las cosas están en reposo y por no atender a la percepción (*Física* VIII, 3, 253a32-34). La rehabilitación de lo sensible, el recurso a los hechos, son para el estagirita el antídoto contra un tipo de razonamiento que desprecia los datos sensibles y se fía de la pura deducción conceptual, cuando es la experiencia sensible la que nos pondría en presencia de las cosas mismas. Mas el escéptico no se hace eco de esta crítica ni tampoco se deja persuadir por quien, cuando se le pregunta por el movimiento, no dice palabra y se echa a andar (III, 66). No pudiendo tirar abajo los argumentos que niegan que haya movimiento ni la conclusión de quienes, ateniéndose a lo evidente, concluyen su realidad, atento "a la contradicción entre fenómenos y razonamientos, suspende el juicio sobre si existe o no existe el movimiento" (III, 81).

Conclusiones

La discusión acerca del movimiento, como otros ejemplos que trae Sexto, muestra que el escéptico no ignora la distinción entre lo percibido y lo representado, como achaca Aristóteles a los seguidores de Protágoras y, en general, a quienes se complacen en plantear aporías que el estagirita considera superfluas, indignas del interés del filósofo (cf. *Metafísica* IV, 1010b4-9; 1011a5-7). Son, significativamente, las mismas dificultades que el escéptico formula para inducir a la suspensión del juicio, haciendo hincapié en que las cosas nos aparecen como diferentes según estemos despiertos o dormidos, sobrios o ebrios, sanos o enfermos (4º tropo: I, 100-117), en que la torre parece redonda desde lejos y tetragonal de cerca, o en que el remo, quebrado en el agua, fuera de ella parece recto (5º tropo: I, 118-123). Frente a este tipo de contradicciones, el escéptico suspende el juicio, sin inclinarse por el testimonio sensorial ni por lo que la razón, temerariamente, permite elucubrar.

Para Aristóteles, los diversos modos en que las cosas aparecen dependiendo de nuestras disposiciones o de las circunstancias no están todos en el mismo nivel ni tienen la misma fuerza, de ahí que no reaccionemos a lo que nos aparece en sueños de la misma manera que a lo que observamos estando despiertos. Tampoco el escéptico, ciertamente, confunde el sueño con la vigilia, ni deja de actuar dando muestras de que no todas las cosas lo impactan de la misma manera. Elude peligros, sortea precipicios, asiente a ciertas cosas y rechaza otras. Evita, sin embargo, hacer inferencias aventuradas y pretender, por ejemplo, sobre la base de la observación de las acciones humanas, que subyace a ellas la callada aceptación del PNC. Para el escéptico esto no es sino sucumbir al dogmatismo. Una distinción nítida entre el plano de las acciones y el de las creencias le permite actuar sin creer que las cosas son forzosamente tales como le aparecen. En conformidad con tal distinción, su práctica de la filosofía toma la forma de una búsqueda incansable de la verdad en cuyo ejercicio el escéptico pone en cuestión las creencias que alimentan la ilusión humana de saber. Así entendido, el ideal de una vida sin dogmatismos, lejos de estar reñido con la vida especulativa, conduce a ella, o mejor, coincide con ella, del mismo modo en que la práctica de la filosofía tal como la concibe Sócrates, el de los primeros diálogos platónicos –si se me permite la comparación– consiste en someter a examen nuestras creencias. El escéptico no suspende el juicio para permanecer al margen de la filosofía y de la racionalidad, “como una planta”, sino para no suscribir meras opiniones y continuar investigando. Para Sexto son los dogmáticos, en rigor, los que corren el riesgo de quedar excluidos de la investigación, ya que “no es para los que confiesen desconocer las cosas tal como son objetivamente para los que sería incongruente investigar más y más sobre ellas, sino para los que dan por supuesto que las conocen con exactitud” (II, 11).

Referencias

- Burnyeat, M. (1980). "Can the sceptic live scepticism?". Schofield, M., Burnyeat, M. & J. Barnes (eds.). *Doubt and Dogmatism*. Oxford: Oxford Clarendon Press, pp. 20-53.
- Grgic, F. (2011). "Skepticism and everyday life". Machuca, D. (ed.). *New Essays on Ancient Pyrrhonism*. Leiden-Boston: Brill, pp. 69-90.
- Machuca, D. (2011). "The Pyrrhonist's Attitude towards the Law of Non-Contradiction". Machuca, D. (ed.). *Pyrrhonism in Ancient, Modern, and Contemporary Philosophy*. Netherlands: Springer, pp. 63-91.
- Nussbaum, M. (1986). *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press. Trad. esp. A. Ballesteros: *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid: La Balsa de la Medusa, 2004.
- Ross, W. D. (1948, 1924') Aristotle, *Metaphysics*, 2 vol., Oxford.
- Sexto Empírico. *Esbozos Pirrónicos*. Madrid: Gredos, 1993. Trad. por Gallego Cao, J. y Muñoz Diego, T.

Notas

¹ Todos los pasajes de Sexto aquí citados pertenecen a *Esbozos Pirrónicos* en la traducción de Gallego Cao y Muñoz Diego.

² Para una crítica a esta línea de interpretación del pirronismo cf. p.e. Grgic 2011: 71-72. La atribución al escéptico de creencias no dogmáticas, problemática como es, puede encontrar apoyo en pasajes como I, 230. Sexto reconoce allí que 'creer' se dice en sentidos distintos, tanto del que está definitivamente convencido de algo como del que asiente sin vehemencia, aunque su forma de expresarse impide asegurar que él mismo acepta creencias de tal carácter. Para Burnyeat 1980: 43-44, el asentimiento del escéptico no tiene rango de creencia, es aserción de la existencia de una determinada impresión, no de algo que se da en el mundo.

³ El criterio general de seguir la apariencia se especifica en un esquema cuádruple de vida, según I, 23-24. Sobre la cuestión cf. Burnyeat 1980: 33; Machuca 2011: 79; Grgic 2011: 74-76.

⁴ La mención de *phainesthai*, que al emplearse con referencia a los fenómenos o apariencias tendría el mérito de evitar que se exprese una creencia, remite, otra vez, a *Teet.* 152b-c, donde afirmar que algo a/parece P significa, siguiendo a Protágoras, que así lo percibimos.

Transversalidad en las filosofías socráticas: en torno de las diversas funciones de la *enkráteia*

Claudia Mársico

UBA – UNSAM - CONICET

Las líneas socráticas se caracterizan por su diversidad de enfoques, hasta el punto de que desde la antigüedad se exploró la cuestión de sus puntos comunes. En esta ocasión revisaremos un aspecto de continuidad entre estas vertientes asociada con el ámbito de la filosofía práctica. Este núcleo está conformado por las enormes variantes asociadas con el tratamiento del autodomínio (*enkráteia*), que presenta vertientes de hedonismo extremo, como la aristipiana, de rigorismo a ultranza, como la antisténica, junto a posiciones que abogan por la moderación en distinto grado, como la platónica, la megárica o la de Esquines. En todas ellas se apela a un mismo concepto vertebrador que no se confunde con el *méden ágan* de la tradición, sino que en su diseminación sugiere la presencia de un diagnóstico sobre los límites de la autonomía humana y una tematización de la posibilidad de traspasar esos límites con la condición de la práctica filosófica, en una suerte de poder sobre sí que revierte en poder sobre el mundo circundante. La atención a estos puntos de contacto auxilia en la tarea de atisbar qué tipo de identidad había detrás del calificativo de "socráticas" que todas estas vertientes reclamaban para sí.

Palabras clave: socráticos; autodomínio.

Las líneas socráticas se caracterizan por su diversidad de enfoques, hasta el punto de que desde la antigüedad se exploró la cuestión de sus puntos comunes. En esta ocasión revisaremos un aspecto de continuidad entre estas vertientes asociada con el ámbito de la filosofía práctica y, más específicamente, con la persistencia del tópico de la *enkráteia*, que se repite en los enfoques vinculados con el socratismo. Algunas de estas variantes son bien conocidas. El hedonismo cirenaico se erige sobre la *enkráteia*, insistiendo en que filósofo es quien experimenta los extremos de placer somático sin sufrir alteraciones respecto del control de la propia conducta. Se un perro de la corte implica disfrutar del lujo manteniendo incólume la capacidad de desprenderse de esos

lujos. En las antípodas, el antihedonismo cirenaico prefiere “enloquecer antes de sentir placer” y cifra su valor en el *pónos*, el esfuerzo caracterizado por la figura de Heracles, que diferencia al filósofo del hombre común. Equidistante de estos extremos se halla el “justo medio” platónico, una especie de *mesótes* que descrece del poder de la *enkráteia* para poner freno de una *epithumía* desenfrenada, como surge del símil de los toneles y las figuras bestiales de *República*, IX, pero tampoco cede al rigorismo antisténico y crea, por el contrario, un circuito donde prima un placer desplazado de lo somático a lo intelectual. Este trío de figuras fuertes aparece mixturado en el entorno socrático con posiciones donde la figura de la *enkráteia* está igualmente presente y adopta, además, aristas de complejidad llamativa. En lo que sigue, nos dedicaremos a ahondar en dos de estas posiciones: la megárica y la esquínea, para relevar sus puntos centrales y profundizar en la relación de la *enkráteia* con el socratismo.

La ética megárica

La dialéctica ocupa claramente el centro de las preocupaciones de los megáricos, pero es claro que la vinculación usual en la cual los dispositivos prácticos se apoyan en el andamiaje ontológico-metafísico es declarada explícitamente en el caso de la filosofía que se inicia con Euclides. Basta prestar atención al modo en que se bosqueja su núcleo teórico, organizado en torno de la tematización de la relación entre ser y bien, hasta el punto de que se identifican.¹ No es menor que las caracterizaciones tradicionales de la línea megárica apelan a la síntesis de “etización del *ón* parmenídeo”.² La función práctica de la noción de bien que opera en el nivel metafísico está, de todos modos, lejos de ser clara. El grupo de anécdotas asociadas con los personajes centrales de esta línea suelen mostrar ribetes éticos, pero no vienen acompañados con una mención del vínculo teórico que los une a las premisas de la escuela. Esto se evidencia en el caso de los testimonios sobre Euclides, donde si se trata de exhumar qué tipo de posición

propia práctica sostuvo tenemos que limitarnos a afirmar que parece haber llamado a evitar las desaveniencias,³ a imitar lo bello⁴ y esbozó una crítica a las “costumbres de esclavos” como mácula que afecta a las creencias generalizadas y por tanto podría implicar una deriva política.⁵ Todas las menciones son altamente fragmentarias y no hay manera de saber el peso estructurante que tenían en el sistema general.

Sobre Estilpón, en cambio, estamos en condiciones de avanzar sobre un terreno algo más firme, especialmente en lo que toca a la relevancia que parece haber dado a la noción –y práctica- del autodomínio o *enkráteia*. Esto es lo que surge de su reacción ante Demetrio Poliorcetes, donde cuando ante la ciudad asolada el monarca pregunta si perdió algo, Estilpón responde “la guerra no saquea la virtud” o “todo lo bueno lo llevo conmigo”.⁶ Los testimonios varían desde la mención de pérdidas materiales a la destrucción de su casa y el asesinato de su familia, en la versión más impactante de Séneca.⁷ En cualquier caso, y limitándonos incluso a los relatos menos cruentos, lo cierto es que se repite con insistencia que Estilpón puede perder bienes preciados y no desmoronarse subrayando que lo verdaderamente valioso está asociado con virtudes independientes de los azares de la fortuna mundana. Los avatares externos no afectan la *enkráteia*.

En este punto llama la atención un testimonio complementario que transmite Cicerón y que cuenta con el supuesto respaldo de sus familiares. En efecto, se dice que su naturaleza era desenfrenada. Estilpón era borracho y mujeriego, pero había logrado un autodomínio que hacía que “su naturaleza viciosa fue dominada y reprimida por la doctrina de tal modo que nadie nunca lo vio ebrio, ni nadie vio en él vestigios de la pasión” (FS, 296). Esto recuerda, sin duda, el relato del encuentro de Sócrates con el fisonomista Zópiro. En este relato que se remonta a los diálogos de Fedón de Elis y se

asocia a la vez con Simón el Zapatero, se cuenta que ante la llegada de un experto en la determinación del carácter de un individuo por su forma corporal, los allegados de Sócrates lo llevaron ante él para que aplique sus conocimientos. La respuesta fue una declaración sobre la cantidad de vicios que afectaban a Sócrates, lo cual produjo la burla de los numerosos testigos de su vida en la virtud. Hasta aquí la anécdota sólo hablaría de la imprecisión de esta técnica o de los prejuicios sobre la belleza corporal que minan las afirmaciones éticas. La respuesta de Sócrates traspone estos límites y avanza en un terreno mucho más interesante para nuestro análisis. En efecto, Sócrates censura las burlas y afirma que Zópiro tenía razón, dado que él poseía los vicios que el fisonomista había detectado, pero los dominaba. Los mecanismos por los cuales se concretiza la *enkráteia* son difíciles de determinar, por un lado porque los tres testimonios que transmiten la anécdota varían,⁸ y por otro porque si, como creemos, esta serie de anécdotas se retrotraen al tratamiento de Fedón de Elis sobre problemas antropológicos, lo que está en duda en esos pasajes es el modo en que Fedón interpretaba la relación de agencia del alma sobre las tendencias físico-corporales y muy probablemente la *enkráteia* del Sócrates histórico sólo es un horizonte que ofrece los elementos ficcionales para operar con los conceptos teóricos en juego y a lo sumo sugieren que este aspecto era importante dentro del grupo y se remontaba a las preocupaciones de Sócrates como su iniciador.

En este sentido, podría decirse que Estilpón se perfila como un radicalizador de la posición socrática: sus familiares saben de sus tendencias a los placeres disruptores, y sin embargo desarrolla un autodomínio tal que es capaz de mantenerse en calma ante cualquier evento, lo cual tiene su reflejo teórico en el planteo de la *apátheia* como ideal. En efecto, Séneca testimonia una polémica en la cual Epicuro reprocha a Estilpón que propusiera que el sumo bien consiste en poseer un alma *apathés*, a la cual se suma la

crítica de Séneca en tanto autor enrolado en una línea de tipo estoica.⁹ Esto indicaría la adopción de un modelo de *apátheia*, impasibilidad, esto es la posibilidad de no sufrir ninguna afección (*páthos*), que lo haría totalmente inmune a las pasiones, en una torsión que exagera la ya exagerada autonomía del sabio estoico. Esta idea de impasibilidad, invulnerabilidad y calma se ve reforzada por la asociación de Estilpón con la *aokhlesía*, que surge del testimonio de Alejandro de Afrodisia.¹⁰ Ambas expresiones nos son conocidas por otras corrientes. En el primer caso, la *apátheia* es el *desideratum* ético de los estoicos, y los epicúreos proponen, junto con la *ataraxía* (imperturbabilidad), la *aokhlesía*.

Los cruces e influencias entre las diferentes líneas han ocurrido seguramente, y se han propuesto para ello explicaciones varias. Sin embargo, en esta instancia es más relevante notar los puntos de contacto entre estas nociones puestas en juego. Todas ellas están compuestas de términos de sentido negativo amalgamadas con prefijos negativos. Así, *páthos* evoca una afección en la que el sujeto es pasivo –término de la misma raigambre etimológica–, por lo cual sufre algo a lo que es difícil resistirse. Se trata del vocablo que los latinos tradujeron como *passio*, “pasión”. En el caso de *ataraxía*, su base nos remite al verbo *taráссо*, que refiere a agitar, perturbar, entrar en estado de confusión, y puede referirse tanto a cosas –como la agitación del mar–, como a personas, afectando lo anímico, lo corporal –como en el caso de una enfermedad–, o lo político –estar en estado de disturbio cívico o anarquía–. En cuanto al último caso, el término *ókhlesis* remite al desorden, dado que constituye un derivado del vocablo *ókhlos*, “multitud”, asociada con la dificultad de coordinar alguna acción conjunta deliberada.

En los tres casos se trata de términos que enfatizan la falta de control del agente moral, ya sea porque es pasivo, en el primero; porque está perturbado y confuso, en el segundo; o porque su propio desorden interno lo atormenta. Más allá de las diferencias de énfasis, que constituirían rasgos propios de cada línea, vale la pena notar que ante

este diagnóstico del malestar humano, todos estos grupos resuelven el conflicto de la misma manera: anulando la fuente de problemas. Si hay pasión, perturbación o desorden disruptor se trata de hacerlo desaparecer, lo cual se materializa en la recurrencia de la alfa privativa que convierte términos negativos en positivos. El rasgo más claro que se revela en la conformación de estas categorías de análisis, es sin duda que el bienestar al que llegan estos sabios es el producto del dominio de una tendencia humana negativa. Así, por ejemplo, en el caso de Estilpón, se dice que era ebrio y mujeriego y esto, lejos de ser una mácula, resulta un elemento que lo honra, ya que indica precisamente que fue capaz de sobreponerse a una naturaleza conflictiva que lo hacía víctima de tensiones dañinas. Es la potencia del autodomínio, que se conecta directamente con la noción socrática de *enkráteia*, tener el poder (*krátos*) en uno mismo, lo que vuelve a operar como rasgo determinante y muestra que nos encontramos dentro de una misma matriz de pensamiento que conserva los sellos socráticos originarios.

La erótica esquínea

Esquines es un personaje llamativo, porque, en las antípodas de Estilpón, parece no haber dominado la *enkráteia*. Como una especie de Alcibíades pobre, hundido en la anonimidad y la intrascendencia política presenta visos de delincuencia que constituyen el parangón plebeyo de los escándalos de los jóvenes acomodados. Ateneo se encargó de conservar un pasaje en el que Lisias lleva las fechorías de Esquines hasta el ridículo: Esquines acudió a Lisias tapado de deudas para salvar su negocio de fabricación de perfumes, actividad considerada en general indigna, pero luego no quiso pagarle, como hacía habitualmente con los comerciantes, hasta el punto de que sus vecinos se mudaban. Cansados de soportar la visita de los acreedores que semejaban un permanente cortejo fúnebre, los comerciantes preferían los riesgos del mar antes que negocios con él porque no respetaba la propiedad privada.¹¹

Al mismo tiempo, así como se han transmitido textos en los que Esquines hace gala de pobreza y se entrega a sí mismo a Sócrates recibiendo por ellos elogios, cabe notar que también surge entre líneas una variante crítica de este intercambio: por un lado, se muestra a Esquines pidiéndole prestado dinero a Sócrates porque se le acaba la comida, lo cual es de por sí llamativo ya que la figura de Sócrates es tradicionalmente bosquejada como extremadamente austera y vista por otros como pobre.¹² Esquines, entonces, pide prestado a un hombre pobre, lo cual puede implicar que se quiere hacer notar que estaba en la pirámide económica incluso por debajo de Sócrates, pero también que no acudía, por alguna razón, a los condiscípulos más ricos, comenzando por Aristipo, que poseía numerosas posesiones y mantenía con él, como mencionamos, muy buenas relaciones. Entrando en terreno especulativo, podría pensarse que Esquines termina recurriendo a Sócrates porque los demás, hartos de ver traicionada su confianza, no aceptan prestarle por las razones en las que se explaya Lisias.

Por otra parte, contamos con un pasaje adicional donde ante una situación similar de pedido, Sócrates contesta irónicamente que se preste a sí mismo disminuyendo la comida.¹³ El sentido del pasaje es oscuro, pero tiene todos los visos de ser una salida que toma en broma el pedido como mecanismo para rechazarlo, posiblemente porque, de nuevo, un préstamo a Esquines es irrecuperable. Es posible también que suponga que comida es lo que a Esquines le sobra, tal vez porque estuviese gordo, y por eso el chiste equivale a que bastaría con que se pusiera a dieta. No poseemos datos adicionales sobre la figura corporal de Esquines, pero en cualquier caso se deja entrever que hasta Sócrates, de quien no se puede sospechar avaricia, prefiere no prestarle dinero a Esquines. Si efectivamente hay una alusión al sobrepeso de Esquines, tal vez la alusión funcionara como una crítica a la mixtura entre pobreza y exceso, distinta de la ostentación de pobreza de la que se acusa a Antístenes por sus ropas agujereadas,¹⁴ ya

que Esquines resulta anclado en la pobreza como resultado de su actitud de traición sistemática a la confianza de sus allegados. Con esta línea negativa, sin embargo, convive otra línea doxográfica que elogia a Esquines y lo libera de acusaciones. En cualquier caso, la *enkráteia* es un punto delicado.

El tratamiento de Esquines en el *Alcibíades* ofrece la particularidad de que Sócrates no aparece prestándose a estos desplazamientos e inversiones de las categorías de *erastés* y *erómenos*, sino que examina la relación entre erótica y *paideía* con Sócrates asumiendo el papel de amante preocupado por el bienestar de su joven amado y presto a desentrañar los mecanismos que lo llevan a operar cambios. Lo que podemos inferir de los pasajes conservados de este diálogo, conformados por doce fragmentos, es una descripción de la interacción de Sócrates con un joven Alcibíades todavía no atravesado de los acontecimientos que marcarían su vida adulta y la evaluación de Sócrates respecto de su accionar. El juicio sobre Alcibíades es claramente negativo. Se dice que está enfermo, pero que su desgracia no fueron las desventuras políticas sino una condición más antigua,¹⁵ por lo cual el accionar de Sócrates, ya fuera correcto o errado, operaba sobre un terreno condenado de antemano o al menos con una perspectiva fuertemente desalentadora. Frente a esta situación, Alcibíades parece un caso perdido. Sin embargo, el texto de Esquines parece haber sugerido que incluso en esos caracteres se puede operar un cambio y es en ellos, probablemente, donde mejor se vislumbra el poder del *éros* en este terreno.

En el tópico mejor conservado del *Alcibíades* Sócrates se refiere a la figura de Temístocles como instrumento para educar a su joven amado. Todo el recorrido está planteado en términos eróticos, ya que el punto de partida es la conciencia de Sócrates sobre los celos que Alcibíades sentía por Temístocles y sus logros políticos, cosa que no estaba seguro de poder igualar. Estos celos estaban escondidos bajo una coraza de

soberbia y arrogancia que Sócrates se encargará de quebrar manifestando la verdadera naturaleza de sus sentimientos.¹⁶ Para ello provoca heridas narcisísticas que refuercen la inseguridad del joven y potencien sus celos.¹⁷ Esto se plasma a través de un procedimiento de acicate a distintas pasiones que dejan a Alcibíades cada vez más desprotegido. A la manera de un psicoanálisis *avant la lettre*, la intervención socrática apunta a que pierda el control de su actitud superficial y deje surgir sus emociones más íntimas, suponiendo probablemente que con menos barreras la condición negativa que en principio parece incurable puede ser reorientada.

En el ejemplo que se ofrece Sócrates hace oscilar a Alcibíades a posiciones contrarias, primero alimentando su soberbia que le permite abrir juicios críticos contra Temístocles sin dudar. En efecto, los dos fragmentos papiráceos que conforman el frag. 7 llaman la atención sobre un aspecto negativo de la figura de Temístocles asociada con el conflicto con sus padres, que Alcibíades parece haber condenado por tratarse de algo de tan “baja calaña”.¹⁸

En la segunda instancia, Sócrates crea un clima contrario y despliega un elogio de Temístocles que muestra cuán injusta era la crítica previa aislada de algunos de sus actos y lo difícil de emular sus logros. Así, se ensalza el poderío persa para subrayar que Temístocles se enfrentó a una lucha desigual que supo inclinar en su favor a fuerza de virtud, hasta el punto de que se dice que “el rey se dio cuenta de que su posición era más débil el día en que se encontró con un hombre que era más noble que él mismo”.¹⁹ La nobleza, sin embargo y curiosamente, aparece moldeada bajo la forma de urdir argucias que le permitan salir beneficiado. Se saluda en el texto el hecho de que Temístocles aproveche, tras la batalla de Salamina, su situación de intermediario y mientras al rey persa diciendo que la decisión de no destruir el puente sobre el Helesponto, que lo favorecía, no era obra de la asamblea, sino suya, con lo cual se ganó

favores que lo auxiliaron cuando posteriormente se vio enfrentado al exilio.²⁰

Luego de elevar esta figura histórica al sitio de modelo, en tercer lugar muestra Sócrates que el modelo de Temístocles no es perfecto, de modo que no basta con emularlo, sino que se abre una dimensión de búsqueda orientada por el *éros* en la que ambos pueden avanzar. La crítica a Temístocles vale también para Alcibíades, de modo que el lector dispone de dos casos que refuerzan lo dicho: el saber no les bastó a ninguno de ambos para conservar los honores de la ciudad. En este punto, el recurso de “mareo emocional” del interlocutor rinde sus frutos cuando Alcibíades rompe en llanto y adopta la tesitura contraria de la del inicio: ya no está instalado en la soberbia, sino que solloza porque nunca llegaría a estar a la altura de Temístocles. A través de un breve *excursus* sobre el azar y el saber, el Sócrates de Esquines se inclina por privilegiar el saber de Temístocles, pero en este reconocimiento opera un demérito. En algún sentido, las reservas respecto de Temístocles crean un modelo alcanzable, el de un gran hombre con defectos que permiten vislumbrar el modelo sin fallas.²¹

La última parte de los textos que conservamos sugieren la forma que tomaba esta solución, donde se puede entrever qué es lo que le falta a Temístocles. En efecto, cuando el relato de la charla con Alcibíades parece haber concluido, Sócrates continúa mostrando su propósito general, en el que supedita la *paideía* a la erótica motorizada por un designio divino (*theia moîra*), que lo lleva a compararse con las Bacantes, que “cuando están posesas, de las fuentes de donde los demás no pueden sacar ni agua, ellas consiguen miel y leche”.²² Resulta interesante que el Sócrates de Esquines no reclama para sí saber alguno, sino que propone que la fuerza brota del *éros*, y, podríamos agregar, es por esa fuerza que escapa a los carriles habituales, que puede albergarse alguna esperanza en un terreno como el alma de Alcibíades que, como vimos, aparecía como condenada de antemano. La infusión de *enkráteia* es hija de *éros*. Quienes saben

cómo siguió la historia están en condiciones de ver que finalmente no hubo estrictamente éxito, en el sentido de una modificación efectiva de la conducta que tuviera ecos en la política de la época, pero probablemente el énfasis de la obra estuviera puesto en los matices del procedimiento por el cual sí se hizo posible que Alcibíades, al menos por un momento, tomara conciencia de su estado de carencia y perdiera la coraza de soberbia que funcionaba como un obstáculo insalvable.

Nótese que este procedimiento constituye un indicio de una metodología dialéctica sensiblemente diferente de la platónica y su apelación al *élenchos* o el diálogo cooperativo, según los contextos, así como de la antisténica y su referencia a la habilidad del *anér polútropos* para adaptar su discurso a diferentes auditorios en el marco de la *epískepsis onomáton*. Elio Arístides afirma que Esquines manejaba el *kairós*, el momento oportuno, de dirigirse a Alcibíades.²³ Para ello arbitra virajes violentos que afectan su emotividad para convertirla en un elemento de transformación. En este recorrido, el joven Alcibíades que comenzó henchido de soberbia, fue zamarreado hasta despeñarse en el desprecio de sí y la admiración de Temístocles que lo atravesó hasta hacerlo romper en llanto, pero a la vez fue luego elevado hasta una actitud de desprecio de sí y admiración de Sócrates, que resulta el reemplazo del imperfecto Temístocles.²⁴

Por otra parte, esta travesía erótica que permite a Alcibíades penetrar en sí mismo e identificar lo que no quiere de sí varía de una instancia a la otra, ya que en el primer caso el desprecio de sí está guiado por un deseo de poder externo que cree no poseer, mientras el desprecio de sí que adviene cuando el modelo es Sócrates no puede ser el mismo, sino que se orienta precisamente a la parte de él mismo que no ve poder sino en el dominio del mundo exterior, de modo que en última instancia asistimos a un desplazamiento del ideal de dominio al ideal de autodomínio.

Corolarios

En este rápido recorrido se advierte que las filosofías socráticas presentan un núcleo conformado por las enormes variantes asociadas con el tratamiento del autodomínio (*enkráteia*), que presenta numerosas variantes. En todas ellas se apela a un mismo concepto vertebrador que no se confunde con el *méden ágan* de la tradición, sino que en su diseminación sugiere la presencia de un diagnóstico sobre los límites de la autonomía humana y una tematización de la posibilidad de traspasar esos límites con la condición de la práctica filosófica, en una suerte de poder sobre sí que revierte en poder sobre el mundo circundante. La atención a estos puntos de contacto auxilia en la tarea de atisbar qué tipo de identidad había detrás del calificativo de "socráticas" que todas estas vertientes reclamaban para sí.

Referencias

- Doring, K. (1972). *Die Megariker. Kommentierte Sammlung der Testimonien*. Amsterdam: Grüner.
- Gardella, M. (2014). *Las críticas megáricas a la ontología platónica*. Buenos Aires: Rhesis.
- Mársico, C. (2012). Sócrates y los Socráticos. *Cartas*. Buenos Aires: Miluno.
- Mársico, C. (2013). Filósofos Socráticos. *Testimonios y Fragmentos I/Megáricos y cirenaicos*. Buenos Aires: Losada.
- Millet, P. (2002). *Lending and Borrowing in Ancient Athens*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Montoneri, L. (1984). *I Megarici*. Catania: Symbolon.
- Muller, R. (1985). *Les Mégariques*. Fragments et témoignages. Paris: Vrin.
- Muller, R. (1988). *Introduction à la pensée des mégariques*. Paris-Bruxelles: Vrin-Ousia.
- Von Arnim, H. (1931). "Megariker" en *RE*, Suppl. 5, pp. 707-724.
- Zeller, E. (1923). *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*. Leipzig: Reisland.

Notas

¹ El testimonio central de esta posición surge de FS, 83, transmitido por Diógenes Laercio, II.106: “Euclides practicaba las creencias de Parménides (...). Sostenía que el bien es uno, aunque se lo llame con muchos nombres: unas veces sensatez, otras divinidad, otras inteligencia, etc. También rechazaba lo contrario al bien, diciendo que no existe”, y se complementa con FS, 84-87. Sobre este punto, véanse nuestros comentarios a los pasajes en Filósofos Socráticos, *Testimonios y Fragmentos I/Megáricos y cirenaicos*, Buenos Aires, Losada, 2013, *ad loc.*, así como en L. Montoneri, *I Megarici*, Catania, Symbolon, 1984, K. Döring, *Die Megariker. Kommentierte Sammlung der Testimonien*, Amsterdam, Grüner, 1972, R. Müller (*Les Mégariques. Fragments et témoignages*, Paris, Vrin, 1985 e *Introduction à la pensée des mégariques*, Paris-Bruxelles, Vrin-Ousia, 1988 y M. Gardella, *Las críticas megáricas a la ontología platónica*, Buenos Aires, Rhesis, 2014).

² Véase, por ejemplo, este planteo por parte de E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, Leipzig, 1923, II.1.251 ss. y la discusión que suscita en el trabajo fundamental para la historiografía de las líneas socráticas de H. von Arnim, “Megariker”, *RE Suppl.* 5 (1931), pp. 707-724.

³ Véase FS, 67-72.

⁴ Véase FS, 74.

⁵ Véase FS, 77.

⁶ Varios relatos con variantes se encuentran en FS, 279-88.

⁷ Véase esta versión en FS, 284 (= SÉNECA, *Carta a Lucilio*, I.9 (IX) 18-; SSR, II.O.15).

⁸ Las tres versiones pueden encontrarse en FS, 1073 (Cicerón, Sobre el destino, 10; Frag. 6 Rossetti), FS, 1074 (Cicerón, Cuestiones tusculanas, 4.80; Frag. 7 Rossetti) y FS, 1075 (Alejandro de Afrodisia, 6 (Frag. 10 Rossetti)).

⁹ FS, 308 (= Séneca, *Carta a Lucilio*, I.9, SSR, II.O.33).

¹⁰ FS, 309 (= Alejandro de Afrodisia, de an Lib. Mantissa, 150.34-5; SSR, II.O.34).

¹¹ Véase FS, 1179 (= Ateneo, XIII.611d-612f; SSR, VI.A.16), que contiene el testimonio de Lisias, así como los pasajes sobre el perfume que se atribuyen a Aristipo en FS, 411-414 y 1033. P. Millet analiza el caso de Esquines como testimonio del funcionamiento crediticio en la época clásica (*Lending and Borrowing in Ancient Athens*, Cambridge, CUP, 2002, pp. 1-4).

¹² El pedido de dinero aparece en el Códice Vaticano griego 96, fol. 62v (FS, 1158; SSR, VI.A.5). Sobre la pobreza de Sócrates, véase la Carta a Querefonte en Sócrates y los Socráticos, *Cartas*, Introd., trad. Y notas de C. Mársico, Buenos Aires, Miluno, 2012.

¹³ Véase Diógenes Laercio, II.61 ss. (FS, 1175; SSR, VI.A.13).

¹⁴ FS, 757-759.

¹⁵ Véase Máximo de Tiro, *Disertaciones filosóficas*, VII.7 (Frag. 1; FS, 1211; SSR, VI.A.42), donde se caracteriza a Alcibiades como enfermo, y Máximo de Tiro, *Disertaciones filosóficas*, VI.6 (Frag. 1; FS, 1212; SSR, VI.A.42), donde se dice que esta enfermedad era una condición antigua.

¹⁶ Véase FS, 1222 (= Elio Arístides, *Sobre los cuatro*, 576-7 (Frag. 10; SSR, VI.A.51).

¹⁷ Véase Cicerón, *Cuestiones tusculanas*, III.32.77 (Frag. 6; FS, 1217; SSR, VI.A.47).

¹⁸ Véase Papiro de Oxyrhinco 1608 col. 1, fr. 1 (Frag. 7; *FS*, 1218; *SSR*, VI.A.48) y Papiro de Oxyrhinco 1608 col. 1, fr. 4 (Frag. 7; *FS*, 1219; *SSR*, VI.A.48).

¹⁹ Véase Elio Arístides, *Sobre los cuatro*, 348-9 (= *Orat.*, XLVI.2, p. 292-4 D.) (Frag. 9; *FS*, 1221; *SSR*, VI.A.50).

²⁰ Heródoto, Plutarco.

²¹ Véase Elio Arístides, *Sobre los cuatro*, 576-7 (= *Orat.*, XLVI.2, p. 369 D.) (Frag. 10; *FS*, 1222; *SSR*, VI.A.51).

²² Véase Elio Arístides, *Contra Platón en defensa de la retórica*, I.74 (= *Orat.*, XLV.2, p. 23-4 D.) (Frag. 12; *FS*, 1226; *SSR*, VI.A.53). Véase también Elio Arístides, *Contra Platón en defensa de la retórica*, I.61-4 (= *Orat.*, XLV.2, p. 19-20 D.) (Frag. 12; *FS*, 1225; *SSR*, VI.A.53). Comparación con el Ion por las Bacantes y la técnica.

²³ Véase Elio Arístides, *Sobre los cuatro*, 575 (= *Orat.*, XLVI.2, p. 369-70 D.) (Frag. 8; *FS*, 1220; *SSR*, VI.A.49). El ingenio para quedar bien con las dos partes trae a cuento un contexto similar al de la polytropía de Odiseo en Antístenes.

²⁴ Véase Plutarco, *Vida de Alcibiades*, 4, p. 193c (Frag. 13; *FS*, 1227; *SSR*, VI.A.54).

«Los nombres en sí mismos y los verbos se parecen al concepto sin composición ni división», (Aristóteles, *de Interpretatione* 16a13-14).

Eduardo H. Mombello

Universidad Nacional del Comahue - CONICET

Históricamente, la interpretación habitual de la frase del título se ha enfocado con exclusividad en la descripción del comportamiento veritativo paralelo del concepto y del nombre que, en efecto, allí se expresa. De ese modo, se destaca que los nombres o verbos simples, tal como los pensamientos que ellos significan, no son ni verdaderos ni falsos; que tener un pensamiento con valor de verdad y, por ende, una expresión lingüística paralela, debe involucrar una composición o una separación de conceptos. En esta comunicación, intentaré mostrar que, en el contexto próximo, el parecido que destaca Aristóteles en la frase revela incluso algunos otros aspectos teóricos, en relación con la naturaleza del nombre, que el de su solo carácter ante-veritativo; en particular, que la analogía trazada en aquella frase resulta coherente con la idea de que los nombres cognitivamente relevantes, tal como los conceptos anímicos, valen por el carácter formal (*eîdos*) que se enuncia y en relación con el cual se establecen con un cierto fin comunicativo. En otro caso, se trataría de nombres vacíos o ridículos.

Palabras clave: Aristóteles, semántica, filosofía del lenguaje, nombre, concepto.

I

En los primeros cuatro capítulos del tratado *Sobre la interpretación*, Aristóteles establece su propio canon¹ sobre las emisiones semánticamente simples y complejas. Cada uno de los tres últimos capítulos del grupo comienza con el término técnico del tipo de emisión al que está dedicado a decir qué es²: ὄνομα, ῥῆμα y λόγος.

El capítulo primero, sin embargo, constituye una breve y cargada introducción doctrinal. En sus primeras líneas se presenta el objetivo inmediato de establecer definiciones sobre tipos de emisiones cognitivamente relevantes. A continuación, Aristóteles presenta una doctrina en la que aparentemente se apoyará para cumplir aquel objetivo, la que se cifra en las apretadas líneas 16a3-8. Suele decirse que esa teoría

constituye el “texto más influyente de la historia de la semántica”³; pero también es claro que — como lo atestigua la comunicación anterior — ha resultado una histórica fuente de discusiones, todavía vigentes, sobre su origen, alcance y consecuencias. En el inicio de esas discusiones se encuentra también la aclaración seca que ofrece el mismo Aristóteles como cierre de la exposición de su teoría introductoria: el tema al que ella pertenece es diferente del que lo ocupará al menos en los capítulos inmediatos, y — según afirma — él ya lo trató en sus explicaciones sobre el alma⁴. Esta aclaración parece haber convencido a Andrónico de Rodas de que se debía atetizar toda la obra. En efecto, en el texto recibido, Aristóteles no vuelve a explicar nada de ese núcleo semántico psicológicamente dependiente que fundamenta su teoría del lenguaje, aunque parece darlo por supuesto en unas poquísimas aplicaciones textuales⁵. Sin embargo, el capítulo 1 no se cierra todavía. Entre aquella aclaración recalcitrante y su establecimiento del canon sobre las emisiones, Aristóteles dedica unas líneas a una aparente rectificación de su negativa a explicar nada más sobre su teoría semántica. Entonces, él recurre a los contenidos de cierta operación anímica para establecer una analogía con los contenidos de la emisión. Dice allí:

(C1) Sin embargo, así como en el alma, unas veces, hay un concepto sin que sea verdadero o falso, pero otras también <hay aquello> en lo cual es necesario que una de estas dos cosas se dé, del mismo modo <sucede> también en la voz: pues, lo falso y lo verdadero están comprometidos con una composición y división⁶.

(C2) Así pues, los nombres *en sí mismos* —y los verbos— parecen el concepto sin composición y división⁷ (v.g. el hombre o blanco, cuando no se agrega nada, pues aún no es falso ni verdadero). Hay un signo de esto: pues el ciervo-cabrío significa algo, pero no es ni verdadero ni falso, a menos que se agregue *el que es el caso* o *el que no es el caso* (en sentido absoluto o según el tiempo)⁸. (Aristóteles, *Sobre la interpretación* 16a9-18).

Según Modrak (2003:245), en estos dos pasajes que cierran el capítulo 1, «Aristóteles identifica la estructura del lenguaje con la del pensamiento». En parte, su

lectura resulta plausible porque uno puede ver que la inserción de la analogía del primer pasaje parece apuntar al núcleo de su lacónica teoría semántica: lo que sucede en el orden veritativo con las cosas *que están en la voz* (τὰ ἐν τῇ φωνῇ) es paralelo a lo que sucede en el territorio anímico (ἐν τῇ ψυχῇ) con los conceptos: los hay verdaderos o falsos debido a la composición y división dianoética⁹, y los hay anteveritativos.

Así pues, desde el comentario de Amonio (*in Aristotelis de Interpretatione commentarius* 26.12 y ss), la interpretación vigente¹⁰ sobre el parecido que establece el segundo pasaje se ha enfocado con exclusividad en la descripción de la analogía entre el concepto y el nombre. De ese modo, se destaca que los nombres o verbos simples, tal como los pensamientos que ellos significan, no son ni verdaderos ni falsos; que tener un pensamiento con valor de verdad y, por ende, una expresión lingüística paralela, debe involucrar una composición o una separación de conceptos. Esta correcta lectura contiene, sin embargo, dos presupuestos importantes: uno es que estos pasajes son parte de la teoría del significado relativa a los nombres y verbos, la cual alcanza indirectamente también —ya que no se los menciona aquí— a los enunciados declarativos; el otro presupuesto es que ὄνομα, ῥῆμα y λόγος son parte de las cosas que están en la voz. Con el foco sólo en la noción de ὄνομα, en lo que sigue voy a intentar argüir en favor de la razonabilidad de estos dos supuestos, los cuales, ciertamente, encierran algunas dificultades propias.

II

En primer lugar, el orden expositivo del texto presenta una leve anomalía: los pasajes pertenecen todavía al capítulo 1 y parece como si Aristóteles estuviera repentinamente interesado en establecer que los nombres pertenecen al orden anteveritativo, o sea, en decir cuáles son sus propiedades, antes de decir qué son. La aparente violación a su precepto metodológico inicial se diluye, sin embargo, si se

acepta —como parece hacerlo la interpretación habitual— que la relación entre nombres y conceptos es parte de la rectificación a su negativa de explicar nada acerca de su teoría semántica, *i.e.* si se concibe que (C1) y (C2) constituyen una parte importante del núcleo semántico de 16a3-8, en el cual él explicitó, centralmente, la función simbólica de las cosas que están en la voz respecto de los eventos afectivos que están en el alma. Si estos pasajes son una ampliación de su doctrina semántica, entonces las nociones técnicas de *ónoma* y *rhêma* de Aristóteles podrían estar comprometidas, en el fondo, con mucho más que con el mero *enfoque gramatical* al que muchas lecturas las reducen.

La virtual advertencia de su compromiso con un enfoque más profundo parece confirmarse, incluso, en que (C2) resulta una secuela admisible de (C1): el hecho de que el *nombre en sí mismo* parece el concepto antevertitivo se apoya en la analogía que existe entre *lo que está en el alma* y *lo que está en la voz* de los emisores. En otras palabras, el parecido que *inferimos* consiste en el carácter antevertitivo de los nombres, y este sólo se revela como tal, si el *ónoma*¹¹ cuenta como uno de los artículos que está *en* la voz. Pero esto es muy diferente, a simple vista, de decir que un nombre consiste en —o se identifica con— una voz de cierto tipo. Y es esto último, efectivamente, lo que afirma su definición canónica en el capítulo 2¹² y su virtual reiteración en *Poética* 1457a10-12. En efecto, el nombre (ὄνομα) es caracterizado allí —para decirlo en los términos de Russell (2005:26)— como un tipo de ‘emisión verbal’: el evento fónico con significado que ha sido establecido y reconocido convencionalmente, el cual está compuesto por —o articulado en— partes, ninguna de las cuales tiene, simultáneamente, significado independiente activo¹³.

La dificultad principal del segundo supuesto consiste, entonces, en que entre el nombre entendido como algo que *está en* la voz y el nombre *identificado con* una voz de cierto tipo hay un desnivel categorial irreconciliable. Así pues, entre el párrafo final del

capítulo 1 y la definición de nombre que le sigue debe haber, propongo, un *cambio de enfoque teórico* sobre la noción de *ónoma*, si Aristóteles no perdió el hilo de su exposición.

En mi lectura, la perspectiva mediante la cual él convierte a “*ónoma*”, al definirlo, en un término técnico, subraya, sobre todo, los *caracteres elocutivos* de la emisión verbal semánticamente simple reconocida convencionalmente como un nombre; *i.e.*, destaca la composicionalidad de su articulación fónica, y la imposibilidad semántica de sus partes componentes. Que el *ónoma* definido como un tipo de voz es una clase de *emisión*, lo atestigua la naturaleza que Aristóteles considera que la voz tiene en el tratado *Sobre el alma* 420b5 y 27-421a3: un cierto *evento físico* complejo con origen psicossomático. Así, la naturaleza del nombre en sentido técnico no consiste en otra cosa más que en un tipo de evento fónico —y, por ende, en un tipo de hecho del mundo— producido por el emisor: lo que sucede cuando el emisor dice algo que funciona como símbolo de un *páthēma* anímico el cual es convencionalmente reconocido como nombre de algo. Sin embargo, en cuanto al valor semántico efectivo como designador universal, que es el que interesa *al enfoque teórico del lenguaje científicamente orientado*¹⁴, Aristóteles parece comprender el *nombre en su naturaleza propia* mucho más que como una mera emisión verbal. Considerado así, desde el fondo semántico que expresa (C2), el *nombre en sí* parece identificarse, ya no con una voz articulada y convencional de cierto tipo, sino con *lo que está en la voz*, *i.e.* con eso que funge como símbolo. En otras palabras, los nombres, al margen de su consideración gramatical, pueden ser entendidos, *en sí mismos*, como *componentes semánticos teóricamente discernibles en la estructura eidética de las emisiones verbales*. Si ello es así, como emisiones verbales reconocidas convencionalmente, los nombres *valen por* esos artículos que son símbolos de afecciones anímicas en virtud de las cuales están. La pregunta, entonces, es qué clase de naturalezas son esos artículos ‘nominales’ que funcionan como símbolos, de los cuales la voz es portadora, y en los

cuales las emisiones verbales nominales descansan su poder semántico.

III

Según el parecido que establece nuestro segundo pasaje, esas naturalezas son constitutivamente próximas a los conceptos simples cuyo carácter anteveritativo comparten. En el primer pasaje, Aristóteles completó su sucinta doctrina semántica revelando el comportamiento paralelo, respecto de sus contenidos, de lo que sucede en el alma y en los eventos de emisión. Más adelante, en *Sobre la interpretación* 23a32 y 24b1-2, él hace expresa esta hipótesis —a la vez que la confirma como suya— de que lo que sucede en estos eventos es una consecuencia o continuación de lo que sucede en la razón discursiva: τὰ ἐν τῇ φωνῇ ἀκολουθεῖ τοῖς ἐν τῇ διανοίᾳ. Ello le permite concluir que las formas anímicas de *la afirmación y la negación están también en la voz* y son *símbolos* de las que están en el alma. Evidentemente, los *noêmata* correspondientes a estos casos no carecen de valor de verdad. Luego, la analogía que traza (C1) y el presunto parecido que establece (C2), van más allá de la sola expresión de la propiedad anteveritativa de los nombres. En (C1), se cifra la legalidad semántica que caracteriza a la emisividad: su íntima dependencia de los eventos anímicos y sus contenidos¹⁵. En (C2) se subraya que la naturaleza con la que se identifican los nombres considerados en sí mismos —*i.e.* independientemente de cómo se dan en los hechos— se presenta tal como *la naturaleza del concepto no sintético o simple*.

Ahora bien, de manera general, un νόημα, es —para Aristóteles— un εἶδος o carácter formal en el alma¹⁶ que, en cuanto presente en ese dominio, corresponde describir como un *páthos*¹⁷ e informa la interioridad de quién lo piensa o considera. Esta es, por cierto, una concepción teórica que, en lo fundamental, puede retrotraerse al

Parménides de Platón (132b3-6). ¿En qué sentido, entonces, el *nombre en sí mismo* puede considerarse semejante al concepto simple? Según mi lectura, en el hecho de que el *nombre en sí mismo* —i.e. no como una instancia fónica sino como artículo simbólico semánticamente decisivo— *resulta de* un *páthēma* comprometido con un contenido intencional simple, lo cual *lo hace valer como* un *carácter formal* —no en el alma sino— en la voz (ἐν τῇ φωνῇ). Antes de finalizar, voy a mencionar sólo algunos pasajes, que me sugieren la hipótesis anterior.

IV

En *Tópicos* 107b33-34, por ejemplo, Aristóteles está claramente comprometido con la idea de que entre las *cosas* que subyacen al nombre mismo (τῶν ὑπὸ τὸ αὐτὸ ὄνομα) podemos encontrar formas o diferencias formales.

También en *Poética* 1457b6-16 se muestra que los nombres, aun cuando en los hechos (i.e. en cuanto emisiones verbales) no se identifican con naturalezas formales, parecen estar asociados naturalmente a formas genéricas y específicas. Así, por ejemplo, un nombre correspondiente a una forma genérica que es, por ende, ajeno al de alguna de sus formas específicas, al ser aplicado a ella produce lo que Aristóteles llama “metáfora”¹⁸.

Los nombres, como hechos del mundo, i.e. como emisiones verbales, no son formas, pero parece que pueden ser asimilados a ellas, cuando se los considera *en sí mismos*, porque tiene sentido su existencia como tales únicamente cuando *se dicen las formas* por las cuales se los establece:

Es necesario que se establezca un nombre para una diferencia formal <únicamente> al decir alguna forma. Pero si no, <el nombre> se vuelve vacío y ridículo¹⁹. (Aristóteles, *Retórica* 1414b15-17)

Es notable la claridad de Aristóteles en este punto: lo que realmente *se dice*, lo enunciable, es un cierto *eîdos* no el nombre entendido como una emisión verbal²⁰. Incluso, el investigador puede carecer de nombres para sus objetos de estudio, pero contar igualmente con las formas como designadores universales.

Ciertamente, hay amplia evidencia de que Aristóteles reconoció que hay formas genéricas, específicas y de diferencia que no tienen ningún nombre y, sin embargo, pueden ser igualmente comunicadas²¹. Un carácter formal sin nombre es una de las cosas que él llama ἀνώνυμον. Aristóteles puede afirmar —por ejemplo— que hay tales cosas sin nombre y, simultáneamente, ofrecer ¡como ilustración de esa falta de nombre! lo que para nosotros contarían como dos expresiones nominales. En relación con algunas clases de seres vivos él lo dice así:

Otras <divisiones> no tienen nombre, por ejemplo lo sanguíneo y lo sin sangre, pues no se establece un único nombre en relación con cada una de estas cosas. (Aristóteles, *Partes de los animales* 642b15-16)

Los que *para nosotros* podrían contar como nombres, “*énaimon*” y “*ánaimon*”, son, para Aristóteles, típicamente dos formas (*eîdē*) de los seres vivos para cada una de las cuales no hay un nombre que cumpla con las condiciones que establece su definición canónica.

V

Para finalizar, si Aristóteles pensó que las emisiones verbales nominales estaban por el carácter formal simple al cual se reduce el nombre en sí mismo y del cual la voz es portadora, la hipótesis de que Aristóteles mantiene, en el capítulo primero de *Int.*, un enfoque semántico diferente de aquél otro en virtud del cual reconocemos las emisiones simples y complejas como términos técnicos de su filosofía del lenguaje, puede resultar la más razonable. Mediante la primera perspectiva, Aristóteles puede subrayar la

conexión consecucional del contenido de las emisiones respecto del contenido (simple o complejo) de los eventos anímicos intencionales. Así se puede decir que los *nombres en sí mismos*, i.e. considerados según el *carácter formal* que en la voz funciona como símbolo, se parecen al concepto no sintético, precisamente, en ese *carácter formal simple*. Su segundo enfoque —el más gramatical— puede, entonces, contar con un *fundamento semántico*, asegurado por el primero, para subrayar el carácter elocutivo de las emisiones verbales, semánticamente no analizables, y reconocidas como nombres de manera convencional. El nombre, en sentido técnico, es siempre una elocución: un cierto modo de expresar pensamientos o contenidos intencionales simples. Pero su carácter anteveritativo no se revela en la composicionalidad de su articulación fónica, ni en la imposibilidad semántica activa de sus partes componentes, tampoco en su aspecto convencional, sino únicamente en el *carácter formal simple* que comparte con el *páthēma* anímico que le dio origen.

Referencias

- Ackrill, J. L. (1968) *Aristotle's Categories and De Interpretatione*, London: Oxford University Press.
- Burnet, J. (1900-1907) *Platonis Opera: Recognovit brevique adnotatione critica instruxit*, 5 vols., London: Oxford University Press.
- Busse, A. (1897) *Ammonius in Aristotelis de interpretatione commentarius (Commentaria in Aristotelem Graeca iv pars v)*, Berlín: Reimer.
- Fobes, F.H. (1967) *Aristotelis meteorologicorum libri quattuor*, Hildesheim : Olms.
- Jaeger, W. (1913) *Aristotelis de animalium motione et de animalium incessu. Ps.-Aristotelis de spiritu libellus*, Leipzig: Teubner.
- Jaeger, W. (1957) *Aristotelis Metaphysica*, New York: Oxford University Press.
- Joachim, H. H. (1999) *Aristotle on Coming-To-Be & Passing-away (de generatione et corruptione) a Revised Text with Introduction and Commentary*, New York: Oxford University Press.
- Kassel, R. (1968) *Aristotelis de arte poetica liber*, Oxford: Clarendon Press.

- Kretzmann (1974) "Aristotle on Spoken Sound Significant by Convention" en J. Corcoran (ed.) *Ancient Logic and Its Modern Interpretations*, Dordrecht: D. Reidel, pp. 3-21.
- Louis, P. (1956) *Aristote. Les parties des animaux*, París: Les Belles Lettres.
- Louis, P. (1964-8-9) *Aristote. Histoire des animaux*, 3 vols., París: Les Belles Lettres.
- Minio-Paluello, L. (1992) *Aristotelis categoriae et liber de interpretatione*, New York: Oxford University Press..
- Modrak, D. K. (2003) *Aristotle's Theory of Language and Meaning*, Cambridge UK: Cambridge University Press.
- de Rijk, L. M. (2002) *Aristotle Semantics and Ontology Vol. I*, Leiden: Brill.
- Ross, W. D. (1960) *Aristotle's Physics*, London: Oxford University Press.
- Ross, W. D. (1964) *Aristotelis ars rhetorica*, London: Oxford University Press.
- Ross, W. D. (1967) *Aristotle. De Anima*, London: Oxford University Press.
- Ross, W. D. y Minio-Paluello, L. (1968² y 1991⁷) *Aristotelis analytica priora et posteriora*, London: Oxford University Press.
- Ross, W. D. (2001) *Aristotle. Parva Naturalia*, New York: Oxford University Press.
- Ross, W. D. (2004) *Aristotelis topica et sophistici elenchi*, New York: Oxford University Press.
- Russell, B. (2005) *Investigación sobre el significado y la verdad*, Buenos Aires: Losada.
- Weidemann, H. (1994) *Aristoteles. Peri Hermeneias*, Berlín: Akademie Verlag.

Notas

¹ Algunas excepciones en cuanto a tipos de designadores universales se mostrarán en la misma obra, y en otros lugares del *corpus*, los cuales se comprenden con claridad, precisamente, teniendo presente este canon. Así, por ejemplo, en cuando al nombre, Aristóteles distingue entre nombres vacíos (*Retórica* 1414b15-17, *Metafísica* 992a26-29), nombres en sentido impropio (*Meteorológicos* 379b10-17), nombres propios para lo designado y nombres generales para lo designado (*Retórica* 1407a31-32).

² Cf. 16a1.

³ Cf. Kretzmann (1974:3). Salvo mención expresa, las traducciones de textos modernos y antiguos me pertenecen.

⁴ *Sobre la interpretación* 16a8-9.

⁵ *Sobre la interpretación* 16a11, 23a32, 35, *Metafísica* 1009a21, y quizá *Retórica* 1403b27

⁶ ἔστι δέ, ὥσπερ ἐν τῇ ψυχῇ / ὅτε μὲν νόημα ἄνευ τοῦ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὅτε δὲ ἤδη / ᾧ ἀνάγκη τούτων ὑπάρχειν θάτερον, οὕτω καὶ ἐν τῇ φωνῇ / περὶ γὰρ σύνθεσιν καὶ διαίρεσιν ἔστι τὸ ψεῦδος τε καὶ τὸ / ἀληθές.

⁷ “σύνθεσις καὶ διαίρεσις” corresponde a la descripción de un mismo criterio aplicable a diferentes tipos de artículos complejos susceptibles de ser analizables en partes contiguas o articuladas, cf. *Sobre la generación y la corrupción* 371a12, 327a17-18, *Investigaciones sobre los animales* 486a5-7, PA 687b7-8. El criterio es aplicable al dominio de la argumentación y la elocución (cf. *Refutaciones sofísticas* 165b26, 169a25, 177a33-36, 179a14) e incluso a lo real entendido como lo verdadero relativo a la afirmación o negación (*Metafísica* 1027b18-22), pero cf. *Metafísica* 1027b22, 1067b25 (= *Física* 225a21). Aquí Aristóteles parece referirse a pensamientos que no son objetos de la razón discursiva (*Metafísica* 1027b25-27 y 29-31).

⁸ τὰ μὲν οὖν ὀνόματα αὐτὰ καὶ τὰ ῥήματα ἔουκε / τῷ ἄνευ συνθέσεως καὶ διαίρεσεως νοήματι, οἷον τὸ ἄνθρω- / πος ἢ λευκόν, ὅταν μὴ προστεθῇ τι· οὔτε γὰρ ψεῦδος / οὔτε ἀληθές πω. σημείον δ' ἔστι τοῦδε· καὶ γὰρ ὁ τραγέλα- / φος σημαίνει μὲν τι, οὕτω δὲ ἀληθές ἢ ψεῦδος, εἴαν μὴ τὸ / εἶναι ἢ μὴ εἶναι προστεθῇ ἢ ἀπλῶς ἢ κατὰ χρόνον.

⁹ Cf. n. 7.

¹⁰ Cf. v.g. Ackrill (1963:114), Weidemann (1994:153-155), Modrak (2003:54), o de Rijk (2002:I.195ss).

¹¹ Lo mismo vale para *rhēma*.

¹² *Sobre la interpretación* 16a19-22.

¹³ El verbo (ῥήμα) no es mucho más que un nombre que suma una referencia al tiempo (*Sobre la interpretación* 16b6, 19-20), por lo cual, en cuanto a sus naturalezas, lo que vale para el último, vale también para el primero. Aristóteles completa su caracterización así: «pero es un signo de las cosas que se dicen de otra», *Sobre la interpretación* 16b7

¹⁴ Al que apunta buena parte del tratado *Sobre la interpretación*.

¹⁵ Cf. tamb. *Sobre el alma* 420b31-33.

¹⁶ Cf. *Categorías* 1b1-2, *Sobre el alma* 431b21-432a3.

¹⁷ Cf. *Movimiento de los animales* 701b18-b23 y *Sobre la memoria y la reminiscencia* 450b32-451a1.

¹⁸ *Poética* 1457b6-9: μετα-/φορὰ δὲ ἐστὶν ὀνόματος ἀλλοτρίου ἐπιφορὰ ἢ ἀπὸ τοῦ / γένους ἐπὶ εἶδος ἢ ἀπὸ τοῦ εἶδους ἐπὶ τὸ γένος ἢ ἀπὸ τοῦ εἶ- / δους ἐπὶ εἶδος ἢ κατὰ τὸ ἀνάλογον. («Metáfora es la aplicación de un nombre ajeno: o bien del género a una especie, o bien de la especie al género, o bien de la especie a una especie o bien proporcionalmente»).

¹⁹ δεῖ δὲ εἶδος / τι λέγοντα καὶ διαφορὰ ὄνομα τίθεσθαι· εἰ δὲ μή, γίνεται / κενὸν καὶ ληρῶδες

²⁰ En varios e importantes casos, que no otra cosa más que la forma (específica, genérica, etc.) es la que se dice (τὸ εἶδος λέγεσθαι) está suficientemente atestiguado a partir de una cantidad de evidencia relacionada con la atribución y predicación, también, de las formas (cf. *Tópicos* 122b39; b39-123a1; 121b4). En cuanto a dar el enunciado en que consiste la definición (ὁ ὁρισμὸς λόγος ἐστὶ, *Metafísica* 1034b20), Aristóteles parece, incluso, imprimir cierta fuerza normativa sobre la enunciación obligatoria de la forma (λεκτέον τὸ εἶδος), mientras que nunca es dicho lo material; forma y materia que pueden ser partes de un particular compuesto.

²¹ Vid. v.g. *Investigaciones sobre los animales* 490b19, 31; 505b30-31 (aquí hay un ejemplo de seres que no tienen nombre porque no existe su género, sino solamente una forma específica a secas comprometida con los seres singulares), 623b5; *Analíticos segundos* 74a8, 96b7; *Sobre el alma* 418a1.

El mito como forma de vida en Damascio

José María Nieva

Universidad Nacional de Tucumán

El presente trabajo plantea la hipótesis que el mito se revela como una forma de vida, es decir, la lectura que hace Damascio obedece a una clara intención religiosa o mistagógica. Hay en el mito una verdad oculta que se hace necesario desentrañar porque ella contiene un profundo sentido que se revela parcialmente en el nivel argumentativo con el cual se teje el mito. Según el comentador no se trata aquí de un mito puro y simplemente sino que se ha de creer que la situación del alma en el Hades es algo así o semejante. Esto implica comprender el mito como relatando algo verdadero: una verdad divina.

Palabras clave: mito-forma de vida-verdad divina

Introducción

Puede decirse, sin ninguna exageración, recurso a una hipérbole o afianzamiento de una paradoja, que la pregunta por el sentido de la muerte conlleva en sí, como su contracara, la pregunta por el sentido de la vida. Con otras palabras, desentrañar el sentido de la vida exige plantear la muerte como una cuestión ética. Plantearla de ese modo abre un horizonte significativo que torna a la indagación sobre el sentido de la vida más acuciante, más desafiante, más perturbadora y mucho más conmovedora. Interrogarse por la vida enfrenta con la inexorable cuestión de qué será de mí, hacia dónde va, en definitiva, toda esta trayectoria vital recorrida sinuosamente y que, en muchos casos, pareciera no encontrar algunas posadas en las cuales abrevarse para seguir andando. El desasosiego frente a la carencia de certezas inmovibles en la búsqueda de respuestas puede desembocar en el nihilismo, pero en otros casos puede conducir a la esperanza de que esta travesía que es nuestra vida navega hacia un puerto

seguro “y que merece la pena correr el riesgo de creer que es así porque provechoso es el riesgo (*kalós ho kindynos*) ” como dice Sócrates en *Fedón* 114 d.¹

Precisamente en el *Fedón* platónico puede encontrarse el planteamiento de la muerte como una cuestión ética. Todo el acento recae sobre el modo en el cual se ha vivido, sobre las acciones y decisiones que se han realizado para configurar una vida. La interrogación sobre la inmortalidad del alma está unida estrechamente a la pregunta por la mejor vida humana posible².

Mito y escatología

Ahora bien, como Sócrates los neoplatónicos no creyeron que la muerte era el fin. En tal sentido los comentarios a los diálogos de Platón no sólo los desafiaba a interpretar un texto sino también a encontrar sólidos fundamentos de que hay algo de nosotros que sobrevive a la muerte y que este algo es el alma³.

Sin embargo, cabe señalar que aunque en la tradición platónica, digamos mejor en el neoplatonismo, no hay un cuestionamiento crítico acerca de ello, las posiciones de los distintos representantes de esta corriente difieren en su consideración acerca del alma. Es decir, las variaciones que se encuentran en las reflexiones que van desde Plotino a Proclo y Damascio muestran divergencias en el interior de esta corriente acerca de la naturaleza del alma⁴.

Aun así no es posible dejar de reconocer que el modo en el cual ella es considerada repercute a la hora de pensar el destino del alma después de la muerte. En tal sentido cobran un relieve muy particular los mitos escatológicos de los diálogos de Platón en la arquitectura de la reflexión neoplatónica, especialmente los mitos del *Gorgias*, de *República* y de *Fedón*, dado que su mutua imbricación en dicha arquitectura constituyen “una pieza maestra de interpretación neoplatónica de un texto platónico” (Finnamore,

1998:50).

En estos mitos Platón comprende a la muerte como la separación del alma del cuerpo y plantea la mudanza del alma hacia otro lugar en el cual ella es juzgada. Si ella ha vivido conforme a un buen modo de vida, especialmente un modo de vida filosófico, obtiene un premio eterno. Por el contrario, si no es así padece un castigo pudiendo ser purificada o no.

Damascio divide su *Comentario al Fedón* en tres partes. La última está dedicada al mito escatológico el cual trata del descenso del alma en el Hades.

En consecuencia, el presente trabajo plantea la hipótesis que el mito se revela como una forma de vida, es decir, que la lectura que hace el pensador neoplatónico obedece a una clara intención religiosa o mistagógica. Con otras palabras hay en el mito una verdad oculta que se hace necesario desentrañar porque ella contiene un profundo sentido que en cierto modo se revela en el nivel argumentativo con el cual se teje el mito. Según el comentador no se trata aquí de un mito pura y simplemente sino que se ha de creer que la situación del alma en el Hades es algo así o semejante. Esto implica comprender el mito como relatando algo verdadero: una verdad divina.

Ahora bien, si las notas que componen el comentario de Damascio están construidas siempre o la mayor parte de las veces por la práctica de resumir y discutir el comentario de Proclo⁵, es decir, ellas “no son más que digresiones a propósito de un texto de Proclo, que permanece siempre el punto de partida y el punto de llegada” (Westerink, 1971: 254), lo cual no quita de “completarlo de forma crítica” (Pepin, 1990: 276), entonces cabe apelar a la comprensión procleana del mito para desentrañar mejor lo que aquí se nos dice, porque para ambos pensadores la condición del alma en la génesis hace relevante el papel del mito.

De los dos sentidos que posee el mito para Proclo, pedagógico y hierático, este último es el que tiene toda su relevancia en el *Fedón* porque pertenece a las iniciaciones más secretas con las cuales Platón refuerza la credibilidad de sus doctrinas. Este segundo modo posee una eficacia superior porque “despliega el paisaje de una operación deificante y porque invita a perfeccionarla por la teúrgia” (Trouillard, 1982: 249). Tal sentido está justificado, para Proclo, por las mismas palabras socráticas de que su relato tiene en cuenta “los ritos sacrificiales y las prácticas ceremoniales que se estilaban aquí” (*Fedón* 108 a) y además porque dicha eficacia radica en la utilización de *aporréton synthemáton*⁶.

Damascio es deudor, en cierto modo, de estas ideas procleanas tanto en su consideración del mito, ya que afirma que la filosofía encuentra su culmen en el arte hierático⁷, así como en el lugar que le otorga a las vidas de las almas. No obstante, nuestro autor se pregunta:

“¿Por qué Platón se sirve de los mitos además de las demostraciones? Es que, dice el exégeta <Proclo>, el alma ama los mitos en tanto que ella misma es una primera imagen, exterior al ser verdadero. O bien es porque el intelecto es doble, impasible y paciente: el mito concuerda con lo uno y lo otro, con la imaginación por su lado ficticio, con la razón por la verdad que se oculta dentro de él. Mejor vale decir que pertenece al discernimiento de Platón de juzgar lo que es preferible de conocer por demostraciones y lo que debe ser alcanzado por medio de las nociones que vienen más desde el interior” (*In Phaedonem* II, 130).

Mito y forma de vida

En la concepción de Damascio del mito se unen dos perspectivas. Se comienza por ver en el mito un *lógos* conforme con la realidad, luego un *mythos* que apunta a un contenido de otro orden, más divino o secreto. Esta conjunción tiene ciertas repercusiones por oposición a Proclo, quien distingue en el mito su aspecto exterior o ficcional y su contenido interior, más verdadero. Cada uno de estos dos niveles del mito, su sentido aparente y su sentido profundo, se encuentran provistos de un común valor

de verdad y en tal sentido puede decirse que Damascio en su teoría o concepción de mito ofrece una perspectiva original.

Sin embargo, es interesante señalar que a pesar de esta oposición también Damascio da prioridad al contenido interior. En efecto, la otra formulación del pasaje anteriormente citado dice: “¿Por qué <Platón> entrelaza el mito con la fisiología? Para indicar (*endeíxetai*) una verdad más divina más allá de esta fisiología, la cual hace más justicia al establecimiento de las almas” (*In Phaedonem* I, 526)⁸.

Esta verdad divina, esta verdad oculta que se hace necesario desentrañar está presente en el propósito del mito. En efecto, dice Damascio:

“El propósito de esta parte de la conversación es asignar *la forma de vida separada de las almas* de este cuerpo (*tén choristén diagogén tôn psychôn*), aquellas que han obtenido una vida perfecta, una intermedia y una inferior” (*In Phaedonem* II, 81).

En el término *diagogé* se oculta un sentido religioso. Tal sentido considera a la filosofía como una iniciación en los misterios. Ello se muestra con suma claridad cuando Damascio analiza el “argumento de la afinidad del alma con las Ideas” del diálogo platónico. Apelando al *dictum* de que lo semejante conoce lo semejante interpreta que el alma cuando va hacia aquello que se le semeja, tal como lo manifiesta el texto platónico, ella marcha en verdad hacia los dioses: “aquellos que *viven con los dioses* (*metà theôn diágousin*) son los verdaderamente iniciados, esto es hombres que se han refugiado en su propia unidad y en la unidad de los dioses” (*In Phaedonem* I, 351).

Ahora bien, no puede dejar de señalarse aquí que precisamente el término *diagogé* evoca de manera sustantiva la forma verbal de *Fedón* 81 a 9, que Damascio cita expresamente en el texto antes mencionado. Dicho término además hace prevalecer en la partícula *diá* no el sentido de pasar a lo largo de, atravesar sino el de la duración, es

decir, de pasar el tiempo en algo significativo o sustancial por tanto, en algo que da perfección o realización plena a la vida. Señala así terminación, consumación, cumplimiento, fin. Podría traducirse libremente el término como ocuparse afanosamente en algo con el fuerte matiz de que tal ocupación configura la vida misma, es decir, según el modo en el cual se pasa la vida esta toma determinada configuración, forma o estructura.

¿Es superfluo mencionar aquí que Aristóteles se refiere a la forma de vida de Dios en *Metafísica* XII 7, 1072 b 14 con este término?

Por otro lado, a mi juicio, dicho término se relaciona estrechamente con el *skopós* que Damascio concede al diálogo platónico: la vida de purificación, es decir, el alejamiento de la multiplicidad y de la génesis para poder acceder a un nivel diferente de vida, la vida de la unidad y de la estabilidad.

En tal sentido, el mito posee de manera relevante un profundo significado para la vida de las almas pues indica muy bien la verdad divina que reside en él. Solamente aquellos que son verdaderos iniciados y cuales Baco han superado el desmembramiento y la multiplicidad corpórea y sensible para convertirse a la unidad propia y divina pueden obtener la mayor perfección que les dará la felicidad completa en el más allá, de lo que se trata al fin de cuentas es de su consideración del filósofo como el más hombre más feliz puesto que se ha identificado plenamente con Dionisos, es decir, que el filósofo en lugar de ser un bacante es Baco mismo. Con otras palabras la vida de purificación que conduce a descubrir en el mito una verdad divina, conduce al mismo tiempo a identificarse con lo divino, con el dios porque se vive junto al él todo el tiempo.

La vida de purificación que se oculta en el mito pareciera efectivamente preludiada ya en el tercer argumento del diálogo platónico tal como lo interpreta Damascio. En

efecto, el comentador señala que la advertencia platónica de que lo semejante buscará lo semejante (*Fedón* 87 a7-8) no significa otra que marchar hacia los dioses y vivir con los dioses (*In Phaedonem*. I, 356).

Si como se señaló anteriormente el pensador neoplatónico entiende que el propósito principal del diálogo es la vida de purificación, tal vida hunde sus raíces en las religiones místicas, en las cuales la purificación cumple un papel fundamental⁹.

Conclusión

Damascio, al igual que Proclo, da un primado al sentido hierático o teúrgico del mito y ello tiene fundamentales consecuencias para pensar el sentido escatológico de la purificación de la vida del alma. Dicha purificación es relevante además, porque como se señaló al comienzo de estas páginas, ambos entienden que al vivir el alma en la región de la génesis el mito le otorga un placer no irracional sino verdadero porque la eleva a su verdadera transformación hacia el intelecto, en cuanto imagen del mismo.

Esta transformación, esta purificación es efectivamente el abandono de la vida titánica, vivida en la génesis para que de ese modo el alma que se preocupa de cuidarse a ella misma devenga alma perfecta en su modo de vida, “como Dionisos que permanece arriba es perfecto” (*In Phaedonem* I, 166), es decir, firmemente establecido en la vida intelectual, que Damascio llama “en la vida total o perfecta de Zeus” (*In Phaedonem* I, 168). Esta es la vida del iniciado, del que se preocupa por vivir con los dioses, y tal es el sentido del mito. Aquel que se ha preocupado como verdadero filósofo de morir a la génesis podrá marchar hacia el Hades puro de toda mancha y morar con lo divino porque ha dado forma a su vida tal como el mito indica que acontecerá a los que se han ejercitado efectivamente en vivir de modo puro.

Referencias

- Burkert, W (2007). *Religión griega arcaica y clásica*, Madrid: Abada.
- Finnamore, J (1998). "What the Hades? Iamblichus and Proclus on judges and judgement in the afterlife" en *Mediterranean Perspectives: Philosophy, Literature, and History* 1.
- Gertz, S (2010). *Death and Immortality in Late Neoplatonism. Studies on the Ancient Commentaries on Plato's Phaedo*, Leiden: Brill.
- Pepin, J (1990). "Le plaisir du mythe (Damascius, In Phaedonem I 525-526, II 129-130)", en Les Cahiers de Fontenay N°19-22. *Neoplatonisme, Melanges offerts a Jean Trouillard*, ENS.
- Trouillard, J (1982). *La mystagogie de Proclus*, Paris: Les Belles Lettres.
- Westerink, L.G (1971). "Damascius, commentateur de Platon", en *Le Néoplatonisme. Colloques Internationaux Royaumont*, Paris: CNRS.
- Westerink, L.G (1977). *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo II. Damascius*, Westbury: The Prometheus Thrust.

Notas

¹ Cf. J. Salviat, "Kalós ho kindynos. Risque et mythe dans le Phédon", *Revue de études grecques*, 78, 1965, 23-39. L. Brisson, *Platón, las palabras y los mitos. ¿cómo y por qué Platón dio nombre al mito?*, Madrid: Abada, 2005, p. 159 observa que el adjetivo *kalós* debe tomarse no en un sentido estético sino apreciativo. G. Reale, *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*, Barcelona: Herder, 2001, p. 347 advierte igualmente que "el riesgo es verdaderamente bello en sentido helénico, es decir, bueno, dotado de gran valor. Se trata, según Platón, de aquel riesgo que ha de afrontar el hombre para llegar a ser lo que es en un sentido total".

² Cf. C. Rowe, "Philosophie et littérature dans le Phédon", p. 290 en M. Dixsaut, *Contre Platon 2. Renverser le platonisme*, Paris: Vrin, 1995. Por su parte B. Bossi, *Saber gozar. Estudios sobre el placer en Platón*, Madrid: Trotta, p. 169 afirma, al analizar el *Fedón*, que "el tema central es la iluminación del sentido de la vida desde la presencia inminente de la muerte".

³ Cf. S. Gertz, *Death and Immortality in Late Neoplatonism. Studies on the Ancient Commentaries on Plato's Phaedo*, Leiden: Brill, 2010, p.1.

⁴ La tesis plotiniana del alma indescensa (*En.* IV 8, 8,1-4; V 1, 10,17) es criticada por Jámblico tal como Proclo lo señala en su *Comentario al Timeo* (III, 323, 2-6) y lo argumenta en los *Elementos de Teología* (prop. 211). Según Steel, *The Changing Self. A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Brusel: Paleis der Academiën, 1978, p.49 la posición de Damascio se enmarca en dicha crítica, aunque a mi modesto entender se hace necesario revisar tal juicio al prestar atención al párrafo 548 de

su *In Phaedonem* I: “¿Cómo Jámblico puede, por otro lado, mantener que hay un retorno permanente al estado original?...o, tercero, un relato de una vida ideal que deja su descenso libre de la influencia del mundo material y su contacto con el otro mundo intacto; esto es lo que Jámblico mismo escribe en sus *Cartas*, donde él defiende su perspectiva en el tercer modo mencionado.” Cf. *In Phaedonem* I, 492: “Es imposible para un alma permanecer siempre en el mundo inteligible, como Jámblico piensa que podría ser (si ha descendido, entonces tiene que estar en su naturaleza descender algunas veces), o siempre en el Tártaro,...puesto que está además en su naturaleza estar algunas veces arriba”. Según Gertz, *op. cit.*, p.188, Jámblico mantuvo que las almas que escaparían a la génesis totalmente serían aquellas que practican la teúrgia. Ver además J. Dillon-L. Gerson, *Neoplatonic Philosophy. Introductory Readings*, Cambridge: Hackett Publishing 2004, p.244 Véase además H. Dörrie, “La doctrine de l’âme dans le néoplatonisme de Plotin à Proclus”, pp. 43-58 en *Études Néoplatoniciennes*, Neuchâtel: La Baconnière, 1973; E. Eliasson, “L’anima e l’individuo”, pp.213-231 en R. Chiaradonna (a cura di), *Filosofia tardoantica*, Roma: Carocci, 2012. Para la concepción de Jámblico del alma ver *Iamblichus, De Anima*. Text, translation and commentary by John Finamore and John Dillon, Leiden: Brill, 2002 y G. Shaw, *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus*, Pennsylvania: PSUP, 1995. Para Proclo ver J. Trouillard, *L’Une et l’âme selon Proclus*, Paris: Les Belles Lettres, 1972 y E. Gritti, *Proclo. Dialettica, Anima, Egesi*, Milano: LED, 2008.

⁵ Cf. L.G Westerink, *The Greek Commentaries on Plato’s Phaedo II. Damascius*, Westbury: The Prometheus Thrust, 1977, pp. 16-17.

⁶ En efecto, en el *Comentario a la República* I.84.26-85.12 el Licio dice: “El primer método, que usa de imágenes pertenece a los genuinos filósofos; el segundo, que es una indicación (*endeixis*) de la esencia divina por medio de *símbolos inefables* pertenece a aquellos que presiden las más secretas iniciaciones con las cuales Platón mismo a menudo refuerza la credibilidad de sus doctrinas. Él prueba esto en el *Fedón*”.

⁷ “Al igual que las otras artes y ciencias apelan a la filosofía para su corroboración, la filosofía recurre al arte hierático para confirmar sus propias doctrinas” (*In Phaedonem* II, 109).

⁸ Repárese en el uso del término *endeixetai* de clara resonancia procleana. Cf. nota 6. “Damascio recuerda frecuentemente, también a continuación de Proclo, que las nociones utilizadas por nosotros respecto de todo lo principal no lo son más que por modo de alusión (*katá èndeixin*) ,y que es necesario guardarnos de realizar allá nuestras propias oposiciones”: J. Combès, *Études néoplatoniciennes*, Grenoble: J. Millon, 1996, p. 254. Cf. S. Rappe, *Reading Neoplatonism*, Cambridge: CUP, 2005, pp.209-213.

⁹ Cf. W. Burkert, *Religión griega arcaica y clásica*, Madrid, Abada, 2007, pp.401-405

Sobre el *status* de la poesía en la palinodia socrática del *Fedro*: técnicos y locos

Mariana Beatriz Noé

Universidad de Buenos Aires – Consejo Interuniversitario Nacional

En el presente trabajo analizaremos la “palinodia” que el Sócrates platónico ofrece a Eros en el *Fedro*, integrando en su hermenéutica la actitud socrática que lo enmarca (la “conducta campestre”, la referencia al *daímon* y la incidencia divina en general, la necesidad de hacer una palinodia, el uso de recursos exclusivamente poéticos, etc). Dado que la palinodia es extensa y de variado contenido, delimitaremos nuestros intereses textuales al enigmático papel que los poetas y la poesía cumplen dentro del planteo integral: ¿qué es la *manía* poética? ¿Nos referimos a ella cuando hablamos de poetas imitativos cuya vida es inferior o no? La respuesta a estas preguntas constará de una breve interpretación que trabaje con la materia (con esto destacamos la importancia que cobrará el análisis de la terminología utilizada por Platón) del segundo discurso o “palinodia” de Sócrates en el *Fedro*, siempre a la luz de los elementos meta-discursivos pertinentes.

Palabras clave: Poesía – Palinodia – *Manía* – Imitación

Introducción

Si bien toda obra platónica suscita las más variadas dudas a los intérpretes, el *Fedro* merece una mención especial: ya sea por su prosa especialmente pintoresca, su campestre ubicación, su estructura particular, su coherencia interna o su coherencia con otras obras del mismo autor, el diálogo no se deja asir con facilidad. Mientras que algunos intérpretes adoptaron la metodología de analizar la totalidad del texto para poder otorgarle un sentido unitario¹, otros han decidido atomizar sus partes más distinguidas (introducción, discurso de Lisias, primer y segundo discurso de Sócrates, sección sobre la retórica, reflexión sobre la escritura) e intentar conferirles un sentido más acotado².

Por nuestra parte, y por cuestiones de extensión, tomaremos la metodología del último grupo de exégetas para abordar el discurso que el Sócrates platónico ofrece a Eros como palinodia. La pregunta fundamental que abordaremos será sobre el *status* que la poesía tradicional (*i.e.* la de Homero y Hesíodo) ocupa dentro del discurso y la hipótesis que intentaremos demostrar será que Sócrates, en su palinodia, maneja dos concepciones de poesía: una concepción tradicional que bien podría ser identificada con la condenada en los libros II, III y X de *República*, y una concepción elevada, excepcional o divina de la poesía. Esta hipótesis, podría decirse, se ubica frente a la postura de aquellos que en la palinodia socrática identifican directamente al poeta divino con el filósofo³ y de aquellos que creen que la valoración de toda poesía en la palinodia es negativa⁴. Si bien también existen intérpretes que argumentaron a favor de la existencia de un tipo de poesía “técnica” y otra “inspirada”⁵, ninguno de ellos se tomó el tiempo de argumentar larga o sólidamente al respecto.

Los límites del trabajo se corresponderán con los límites del discurso propiamente dicho (*i.e.* 244a – 257b), aunque elementos adyacentes y/o relacionados serán traídos a discusión en las notas y anexos, evitando así un ensanchamiento innecesario del trabajo sin por ello prescindir de datos que encontremos intrigantes, ampliatorios o curiosos.

Una ubicación de la poesía

Nuestra argumentación se centra sobre cinco pasajes o fragmentos claves de la palinodia: el central pasaje en el cual la locura proveniente de las Musas es descripta, la breve referencia al problema de la caracterización de los dioses, el ataque a la capacidad expresiva de los poetas terrenales (estrechamente relacionado con el episodio en general del ascenso de los carros alados y con ciertas metáforas lumínicas presentes en el texto), la jerarquización de los nueve tipos de vida y una referencia breve a la valoración del

vulgo.

La palinodia socrática se abre con la afirmación “los más grandes bienes nacen para nosotros a través de la locura, otorgada ciertamente por gracia divina”⁶, luego de la cual se procede a explicar⁷ las cuatro principales formas en que ello sucede. La locura profética es la primera, siendo al momento diferenciada etimológica y técnicamente de la profecía que no se da por gracia divina y que es menos perfecta (τέλειος) y honorable (ἔντιμος) por “nacer de los hombres”⁸. Así, ya desde el principio somos introducidos a un mismo elemento (la profecía) que, dependiendo de su origen o motivación (divina o humana), es perfecto o imperfecto. La segunda locura benéfica es la presente en los ritos de purificación y la tercera, correspondiente a la causada por las Musas, así es referida:

“El tercer estado de posesión y de locura es el [proveniente] de las Musas que, al apoderarse de un alma delicada y virginal que estimula y llena de báquico frenesí –tanto en los cantos como en los otros géneros poéticos–, educa a la posteridad celebrando los innumerables acaeceres de los antiguos. El que sin la locura [proveniente] de las Musas arriba a las puertas de la poesía, persuadido entonces de que será un poeta competente a partir de la técnica [poética], será [un poeta] imperfecto y su producción, la del [hombre] sensato, será oscurecida por la del [hombre] enloquecido”⁹ (245a–b).

Así, la locura “musística”¹⁰ es presentada y casi inmediatamente diferenciada de otra actividad que, si bien gira en torno al mismo elemento¹¹ (la poesía), se diferencia en su origen o motivación (de las Musas o de otro origen, posiblemente humano). Los productos del poeta no enloquecido son imperfectos (ἄτελής) por provenir sólo de la técnica poética –de cuño humano– y sin ningún tipo de inspiración divina, paralelamente a lo dicho en el caso de las profesías. El Sócrates platónico nos explica que por su imperfección quedan estas producciones “oscurecidas” u “opacadas” por las creaciones del poeta enloquecido, utilizando para ello el verbo ἀφανίζω, compuesto de una alfa privativa y de la raíz de φάω y φάος¹², “luz”.

Luego de esta breve exposición de los tres tipos de locura, se procede a demostrar que existe un cuarto tipo de locura, la erótica, construyendo primero un argumento en favor de la inmortalidad del alma. En ocasión de éste, el Sócrates platónico da una explicación al respecto de la predicación de “inmortalidad” del alma divina: cuando no se está viendo (εἶδον) adecuadamente a la divinidad, el discurso sobre ella se ve limitado, y se la termina caracterizando de manera insatisfactoria¹³, por negación de nuestra propia experiencia. Termina el fragmento con una oración imperativa sobre cómo cómo se deben decir –o sea que pueden y deben ser dichas por alguien– estas cosas (*i.e.* las cosas sobre los dioses): se deben decir “como le sea agradable al dios”¹⁴ (246d) y no de manera inadecuada a su naturaleza. Teniendo en cuenta que sólo podrá caracterizarlos bien quien acceda a la visión de las cosas divinas, ¿cómo se accederá a ella? Para responder a ello, Sócrates se explaya al respecto de la imagen del alma como carro alado y de la trayectora que estos carros con sus corceles desarrollarán para ver las realidades que se encuentran en el lugar “fuera del cielo”. Entonces, un “hablador de los dioses” que logre observar las realidades divinas que allí se encuentran estará mucho más cerca de decir verdades que quien no lo hace (y que, sin embargo, habla de ellos igual). Aquí nos parece lícito interpretar que se está hablando de dos tipos de poetas pues el discurso¹⁵ (λόγος) sobre ellos era generalmente obra de un poeta. Así, la primera persona del plural es simplemente un gesto literario que encubre una acusación.

Lo dicho en el párrafo anterior se puede elucidar mejor a través de una nueva mención en la palinodia, esta vez más explícita, de los poetas:

“Al lugar que se encuentra por sobre el cielo ninguno de los poetas de aquí (τῇδε) lo ha celebrado con himnos [dignos] hasta ahora, ni lo hará alguna vez [algún poeta] de manera digna” (247c)¹⁶.

Esta cita muestra muy bien de qué manera está vedado para un cierto tipo de poeta la visión de lo divino, única experiencia que permite la referencia verdadera y adecuada

al dios (ya en forma de himno, ya en forma de descripción). El uso de τῇδε para delimitar al grupo de los poetas nos da un indicio fuerte de que no es imposible para *todo* poeta el lograr un himno adecuado, sino sólo para el poeta “terrenal”¹⁷, gestado e inspirado en lo terrenal. Conjeturamos así una contraposición de corte espacial entre lo ὑπερ y lo τῶν τῇδε que acompaña el peculiar manejo del espacio que el diálogo en general posee. Los adverbios de cariz temporal presentes en la cita merecen también una sustancial interpretación dado el peso que imprimen a la frase: no radica en una cuestión de tiempo (y con esto bien podría referirse el Sócrates platónico al tiempo que demora un hombre en “perfeccionar humanamente” su técnica) el abismo que separa al poeta terrenal de la representación y celebración adecuada de los dioses, sino en algo mucho más complejo y no sujeto a la gradualidad.

En lo que respecta a los tipos de vida bosquejados en 248c-e, no nos debería sorprender que se haga referencia a dos tipos de artistas de manera contrapuesta: sólo se repite el gesto que desde los comienzos de la palinodia se ha ejecutado. Por un lado, las almas que más tiempo han logrado contemplar el lugar “fuera del cielo” se volverán (1) amantes de la sabiduría (φιλόσοφος), amantes de la belleza (φιλόκαλος), enamorados (ἐρωτικός) u hombres “musísticos”¹⁸ (μουσικός). Luego, en gradación descendente, las almas que han visto un poco menos se volverán (2) reyes obedientes a las leyes o gobernantes, (3) políticos o buenos administradores, (4) maestros de gimnasia o médicos y (5) adivinos o relacionados con los ritos iniciáticos. A continuación encontramos al hombre ποιητικός, cuya vida sólo es mejor que la del (7) artesano o campesino, la del (8) sofista o el demagogo y la del (9) tirano. El sexto tipo de vida es presentado de la siguiente manera: “En sexto lugar, será apropiada [la vida del hombre] poético o de algún otro [hombre] de los que se ocupan de la mimética”¹⁹. Que en el primer tipo de vida, el más eminentemente bueno, no se haya usado el vocablo ποιητής pero sí

μουσικός merece una reflexión²⁰: ¿qué habrá querido significar esta elección que poco parece tener de azarosa o descuidada? ¿No tiene por fin diferenciar dos tipos de artista, de productor?²¹ Porque, si bien ambos son ποιητής como bien se explicitó en la cita de 245a–b, sólo uno posee la inspiración necesaria y, por qué no, la “garantía” para ser ποιητής de manera perfecta. Así, lo que en 245a–b se muestra como una inspiración privilegiada, se repite en 248a–c como una visión privilegiada, a la vez que se ensaya lo mismo con sus contrarios: la única razón por la cual un ποιητής se vale de la μίμησις – elemento esencialmente intermediado por lo terrenal– para realizar sus obras es porque no ha tenido acceso directo a la fuente de inspiración. Ahora bien, ¿por qué un producto de la μίμησις es fácilmente “opacado”, como se dice en 245b? Porque, como nos dice el mismo Sócrates un poco más adelante en el discurso,

“en los símiles de aquí (τῇδε) de la justicia, ciertamente de la moderación y también de cuanta otra cosa es valiosa para las almas, no existe ningún resplandor (φέγγος)”²².

Dos elementos ya trabajados se repiten en la cita: la diferenciación entre un “aquí” y un “allá” marcado con la presencia del τῇδε y la tan griega metáfora lumínica. En lo que respecta a la diferenciación topográfica, de nuevo la distinción es obrada entre un ámbito terrenal y un ámbito supra-celestial, siendo este último referido con expresiones como “ἐκεῖ”, “ἐκεῖνος” e incluso “τότε” en el segmento argumentativo de 249d–250b. En lo que a la metáfora lumínica respecta, y prestando especial atención a los usos de “ὁμοίωμα” (250a) – “εἰκὼν” (250b) – “εἶδωλον” (250d), parece ser que este fragmento de corte ontológico completaría la degradación gnoseológica insinuada en 245a–b y en 277c: el trabajo del ποιητής no inspirado por las Musas es imperfecto porque es mimético, y es mimético porque no refiere directamente a la “realidad que realmente es”²³.

Existe otro indicio más sutil de la diferenciación entre el ποιητής no inspirado y

el ποιητής inspirado (el μουσικός) que ninguno de los intérpretes consultados ha ni siquiera mencionado: en 249d el Sócrates platónico nos dice que el hombre inspirado

“es reprendido por el vulgo (ὕπὸ τῶν πολλῶν) como si fuera un perturbado, mas al vulgo le pasa inadvertido que está poseído por la divinidad (ἐνθουσιάζων)”²⁴.

La relación entre los πολλοί con un poeta tradicional como Homero o Hesíodo es un tema que atraviesa la totalidad de la obra platónica: desde *Apología de Sócrates* (22b–c) hasta *Leyes* (667d y ss.), pasando por *Menón* (98b y ss.), *Ion* (*passim*) y *República* (libro X), el énfasis estuvo siempre puesto en la innegable conexión que la muchedumbre ateniense tenía con sus poetas, aedos y rapsodas. De hecho, la crítica psicológico-motivacional de la poesía en ocasión del último libro de *República* está *específicamente* edificada sobre esta peligrosa característica. Entonces, ¿podría ese mismo “vulgo” no entender o reprender a un poeta que funcionó como educador para ellos? ¿O sería más razonable pensar que por componer a partir de imágenes divinas, inaccesibles para el “vulgo”, el μουσικός es un ser incomprendido? A la luz de la elucidación hecha en el presente trabajo, esta última interpretación parece abrirse paso.

Conclusión

El presente trabajo tuvo por fin mostrar la plausibilidad de la hipótesis que afirma que en la palinodia socrática, ejecutada desde 244a hasta 257b, existen dos concepciones de poesía: aquella concepción tradicional, identificada con Homero y Hesíodo, y una concepción nueva, inspirada por la divinidad y, por ello, perfecta. Esta inspiración divina, proveniente de las Musas, confiere a la poesía no sólo un cierto contenido (“como le sea agradable al dios”) sino también una cierta forma (la que la hace perfecta).

Nuestra demostración de la hipótesis, que fue concretada a través de cinco pasajes fundamentales presentes en 245a–b, 246c, 247c, 248d–e y 249d, posee la ventaja

de que no sólo hace más inteligible la palinodia en sí sino que también hace al *Fedro* más coherente con la totalidad de los restantes diálogos socráticos²⁵. Es digno de notarse especialmente la compatibilidad que existe bajo nuestra interpretación con la obra que mayoritariamente es tomada como referencia para el tratamiento de la concepción platónica de los poetas: *República*. Los poetas divinamente inspirados del *Fedro* son aquellos “artistas que usan un modelo divino” (*República* VI 500e) y que, por tener este tipo de modelo, componen “himnos a los dioses y elogios a los hombres buenos”²⁶ (*República* X 607a). Los poetas que no están divinamente inspirados serían, en palabras de TATE, “ignorantes, que no expresan la verdad sobre la virtud sino nociones vagas que prevalecen en las multitudes. Si tuvieran conocimiento, no serían imitativos”²⁷.

Referencias

- Bett, R. (1999), “Immortality and the nature of the soul in the *Phaedrus*” en FINE, G., *Plato 2: Ethics, Politics, Religion and the Soul*, Oxford: Oxford University Press.
- Burnet, J. (ed.) (1905–1907), *Platonis Opera*, 5 Vols., Oxford: Oxford University Press.
- Chantraine, P. (1968), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*, Paris: Klincksieck.
- Divenosa, M. – mársico, C. T. (2005), *Platón, República*, Buenos Aires: Losada.
- Ferrari, G. R. F. (1990), *Listening to the cicadas. A study of Plato's Phaedrus*, Cambridge: Cambridge University Press.
- García Gual, C. – Martínez Hernández, M. – Lledó Íñigo, E. (trans.) (2007), *Diálogos III: Fedón – Banquete – Fedro*, Madrid: Gredos.
- Gil, L. (trad.) (1983), *El banquete – Fedón – Fedro*, Barcelona: Ediciones Orbis.
- Griswold, CH. L. (1986), *Self-knowledge in Plato's Phaedrus*, New Haven: Yale University Press.
- Guthrie, W. K. C (1975), *A history of greek philosophy*, VI Vols., Cambridge: Cambridge University Press.
- Hackforth, R. (trad. y coment.) (1952), *Plato's Phaedrus*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Liddell, H. G. – scott, R. – jones, H. S. (1968), *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press.
- Rowe, C. J. (trad. y coment.) (1986), *Plato, Phaedrus*, Warrminster: Aris & Phillips.
- Scott, D. (1987), “Platonic anamnesis revisited” en *Classical Quarterly* 37, pp. 346–366.

Tate, J. (1928), “‘Imitation’ in Plato’s *Republic*” en *Classical Quarterly* 22, pp. 16–23.

Notas

1 Entre ellos, Rowe (1986).

2 Como por ejemplo Scott (1987) o Bett (1999).

3 Como Guthrie (1975: p. 403) y Griswold (1986: p. 103).

4 Como Rowe (1986: p. 168–171) y, a su manera, Ferrari (1987: p. 118–119).

5 Aquí el comentario de Hackforth (1952: p.84) es la principal referencia.

6 “νῦν δὲ τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίγνεται διὰ μανίας, θεία μέντοι δόσει διδομένης” (244a). La traducción es nuestra, como todas las traducciones del trabajo que presenten edición del texto griego en la nota. Caso contrario, se indicará el autor de la traducción sin la edición griega (por no saber cuál fue consultada por el traductor). El texto griego citado corresponde siempre a la edición de Burnet (1905–1907).

7 Utilizamos la noción de “explicación” en sentido amplio: sobre qué parte del discurso es demostrativo y qué parte es expositivo, no nos expenderemos en el presente trabajo.

8 “τῆς παρ’ ἀνθρώπων γιγνομένης” (244d).

9 “τρίτη δὲ ἀπὸ Μουσῶν κατοκωχή τε καὶ μανία, λαβοῦσα ἀπαλήν καὶ ἄβατον ψυχὴν, ἐγείρουσα καὶ ἐκβακχεύουσα κατὰ τε ᾠδὰς καὶ κατὰ τὴν ἄλλην ποίησιν, μυρία τῶν παλαιῶν ἔργα κοσμοῦσα τοὺς ἐπιγιγνομένους παιδεύει: ὃς δ’ ἂν ἄνευ μανίας Μουσῶν ἐπὶ ποιητικὰς θύρας ἀφίκηται, πεισθεὶς ὥς ἄρα ἐκ τέχνης ἱκανὸς ποιητὴς ἐσόμενος, ἀτελὴς αὐτὸς τε καὶ ἡ ποίησις ὑπὸ τῆς τῶν μαινομένων ἢ τοῦ σωφρονοῦντος ἠφανίσθη” (245a–b).

10 Neologismo que utilizaremos para traducir μουσικός y así evitar confusiones o identificaciones erróneas.

11 Si bien hablamos en el trabajo de un elemento común, bien podría objetarse que en realidad las producciones poéticas y proféticas que son motivadas por las divinidades son poesías y profecías en sentido verdadero, mientras que las restantes sólo lo aparentan. Cf. con 247c.

12 Ver Chantaine (1968: p. 1168–1170).

13 Ver 246c–d.

14 “ὅπη τῷ θεῷ φίλον”.

15 *Idem*.

16 “τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον οὔτε τις ὕμνησέ πω τῶν τῆδε ποιητῆς οὔτε ποτὲ ὕμνήσει κατ’ ἀξίαν”.

17 El mismo sentido de “terrenal” es usado por Griswold (1986: p. 77).

18 Ver nota 7 del presente trabajo. Otra opción plausible para retener la noción de “Musas” presente en el original vocablo griego sería, con Gil (1983: p. 318), traducir por “cultivador de las Musas”. García Gual – Martínez Hernández – Lledó Íñigo (2007: p. 346) optan por la menos literal traducción “amigo de las Musas”.

19 “ἕκτη ποιητικὸς ἢ τῶν περὶ μίμησιν τις ἄλλος ἀρμόσει”.

20 Sorprende que Ferrari (1987: p. 118) argumente en contra de interpretaciones como la nuestra que Platón no haya “trazado restricciones” sobre los poetas incluidos en el sexto tipo de vida: ¿no es acaso suficiente el cambio de palabra para referirse a ellos? E incluso más: ¿no parece poco atinado pedirle afirmaciones explícitas a Platón para interpretarlo?

21 Podría objetarse, como hace Griswold (1986: p. 103) que en ocasión del mito de las cigarras (258e–259d) se relaciona al filósofo con las Musas, justificando que se interprete al μουσικός como sinónimo del φιλόσοφος, el φιλόκαλος y el ἐρωτικός. Sin embargo, como el mito excede los límites del presente trabajo, no lo hemos integrado en la argumentación.

22 “δικαιοσύνης μὲν οὖν καὶ σωφροσύνης καὶ ὅσα ἄλλα τίμια ψυχᾷς οὐκ ἔνεστι φέγγος οὐδὲν ἐν τοῖς τῇδε ὁμοιώμασιν” (250b).

23 “οὐσία ὄντως οὐσα” (247c).

24 La traducción corresponde a GIL (1983: p. 320).

25 Contra Hackforth (1952: p. 61), que le adjudica a la característica platónica de ser “un racionalista y un poeta” (la traducción del inglés es nuestra) la ambigüedad presente en la totalidad de las obras platónicas al respecto de la poesía.

26 Ambas traducciones corresponden a Divenosa – Mársico (2005: p. 421 y 617 respectivamente).

27 Ver Tate (1928: p. 22). La traducción del texto en inglés es nuestra.

Lucrecio y la ciencia

María Elena Pontelli

Universidad Nacional de Rosario - CONICET

Pensar la filosofía como liberación fue, según Ángel Cappelletti, la tarea llevada a cabo por el filósofo Lucrecio Caro. Esta interpretación libertaria, que discute con las visiones marxistas como la de Farrington, sostiene que el sentido profundo de *De Rerum Natura* consiste en liberar al hombre del miedo a los dioses, al destino y a la muerte. Comprender que la infelicidad humana es engendrada por la superstición de creer en dioses castigadores y fatales destinos *post mortem*, implicó para Lucrecio presentar una explicación naturalista de cómo funcionan los engranajes del universo. Lo que anima este trabajo es la necesidad de introducir el siguiente interrogante: ¿de qué ciencia se está hablando cuando se plantean los postulados del antiguo atomismo? Numerosos intérpretes, como George Santayana, ven a Lucrecio como aquel que logró otorgarle a la física un carácter científico, superando los razonamientos de Demócrito y sentando antecedentes que luego serían retomados en la modernidad. Teniendo en cuenta las refutaciones que Heidegger lleva a cabo con respecto a esta aparente continuidad del progreso científico se proporcionarán, a través de estos escritos, algunos elementos de análisis para señalar las características propias de la *doctrina* antigua, que en nada se corresponden con las de la ciencia moderna.

Palabras clave: Lucrecio, ciencia, explicación naturista, superstición religiosa.

Introducción

Al igual que las demás escuelas filosóficas del período helenístico, el epicureísmo se caracteriza no sólo por la originalidad de sus planteos filosóficos, sino también por la rica discusión que sostiene contra algunos de los postulados fundamentales defendidos por la filosofía griega clásica, específicamente la de Platón y Aristóteles. Uno de los puntos de ruptura con las doctrinas precedentes es el modo de concebir el papel de la filosofía como disciplina: el Helenismo en general estatuye un propósito enteramente práctico al entender a la filosofía como una medicina del alma. La filosofía no consistiría

en una reflexión con propósitos meramente especulativos, sino en un mensaje práctico para alcanzar una vida feliz.

El corpus epicúreo se desarrolla en dos áreas principales: la física y la ética. El mismo Epicuro presenta argumentos para demostrar que no tiene ningún sentido ocuparse de la dialéctica (DL X 31) por no proporcionar ningún elemento que permita al hombre alcanzar la felicidad. El papel de la investigación científica en este proyecto es fundamental, puesto que son “los físicos los que se ocupan de estudiar la naturaleza y las verdaderas causas de sus procesos- les basta con seguir la voz de las cosas” (DL X 31). Entonces, ¿qué utilidad tendría el hecho de examinar y corroborar la validez de un razonamiento deductivo o intentar precisar minuciosamente el significado de un concepto o una idea? La única función que Epicuro podría reconocerle a la lógica es la de ser un instrumento racional siempre y cuando estuviese al servicio de la física y de la ética. Como afirma R. Mondolfo: “La filosofía tiene una misión de liberación del espíritu humano de las turbaciones que lo agitan”¹ y estas turbaciones son de cuatro tipos: el miedo a los dioses, el temor a la muerte, el ansia de placeres banales y el pesar por los dolores. Contra estos errores la filosofía propone el *cuadrifármaco*² una medicina para aliviar estos males: “...la conquista de la autonomía espiritual, que es el fin de la filosofía, reclama que sean disipadas las falsas opiniones, y que para ello sea conquistado un conocimiento verdadero y seguro de la realidad universal y de nuestra posición en ella”³. La física epicúrea fue inspirada en el atomismo de Demócrito y por tanto tiene un carácter materialista. Todo es causado por el movimiento de los átomos. Los dioses no intervienen en la causalidad natural y mucho menos en nuestros destinos, aunque Epicuro no descarta su existencia. Recordemos que la filosofía epicúrea persigue una intención ética: desterrar los mitos y las supersticiones absurdas que tanto miedo infundado causan al pueblo. La postura gnoseológica adoptada por el epicureísmo

consiste en sostener que sólo es real y cognoscible aquello que pueda ser captado por los sentidos y esa es la única vía legítima de conocimiento.

Lucrecio y la ciencia

Como vimos epicureísmo no reconoce a la filosofía como una instrucción hacia la vida contemplativa, sino como una actividad que puede proporcionar a los hombres una vida dichosa. Para lograrlo es necesario combatir las supersticiones promovidas desde la religión que tanto temor infunden a los hombres. Según Lucrecio, la principal fuente de todos los miedos tienen un fuerte carácter religioso, ya sea que provienen de dioses castigadores o a lo que pueda llegar a ocurrir después de la muerte. Lucrecio afirma decididamente que “la religión engendra hechos criminales e impíos” (I, 83) y para ilustrar este hecho recurre a la historia de Ifiginia quien fue sacrificada por su propio padre Agamenón, para que la diosa Artemisa levantara su castigo enviado hacia los barcos que se dirigían a la guerra de Troya. La religión puede conducir a grandes desgracias (I,101) y por esta razón el rol de la ciencia, según Lucrecio, debe consistir en eliminar la superstición divina y demostrar que los dioses no intervienen en la historia del mundo. Comprender que la infelicidad humana es engendrada por la superstición de creer en dioses castigadores y fatales destinos *post mortem*, implica para Lucrecio presentar una explicación naturalista de cómo funcionan los engranajes del universo. El filósofo helenístico presenta una justificación científica para eliminar toda fantasmagoría propuesta por la cosmovisión religiosa: el universo no es el resultado de la acción de ningún dios ya que no hay nada en la naturaleza que nos revele un plan o una finalidad trascendente a los principios físicos.

La función de la filosofía consiste en sustituir el relato religioso que engendra temor en los hombres, por una explicación racional de los mecanismos que rigen la naturaleza. Tal como se expresa en *DRN*: “El principio que constituirá para nosotros el

punto de partida: que nada nace nunca de la nada por obra de los dioses” (I, 149-150). Este principio racional está dirigido contra cualquier versión supersticiosa que apele a algún tipo de milagro que haga surgir cosas de la nada. Ángel Cappelletti afirma que con respecto a este punto que Lucrecio asume “una actitud militante y aún agresiva, que no parece haber sido la de Epicuro (...) La religión acobarda y asusta a los humanos de tal modo que éstos se encuentran siempre dispuestos a atribuir a los dioses todos los hechos cuyas causas escapan a su limitada experiencia y a su escaso entendimiento”⁴. La tarea de Lucrecio fue la de plantear una filosofía como liberación espiritual del hombre del miedo a los dioses, al destino y a la muerte. Para lograr este propósito se valió principalmente de la filosofía materialista de sus predecesores Demócrito y Epicuro, en la que todo el universo está compuesto de una infinita cantidad de átomos que se mueven en el vacío; y también del arte poético, ya que su obra se halla escrita en endecasílabos latinos. Para justificar el principio *ex nihilo nihil*, Lucrecio acude a una demostración por el absurdo, es decir, que pone en evidencia lo irracional que sería el hecho de que los seres surjan de la nada y recurre a un plano biológico: “Porque si de la nada se hicieran, de todas las cosas toda clase de cosas podría nacer; ninguna necesidad habría de semillas. Del mar podrían salir los hombres, de la tierra la clase de los escamíferos y las aves, del cielo descender los ganados y otras bestias; todo género de fieras, de azaroso parto nacidas, ocuparía los países cultivados y desiertos” (I, 159-164). Negar el principio equivale a negar cualquier ley de la naturaleza, lo cual es impensable. Así como “nada puede surgir de la nada”, tampoco “nada puede volver a la nada”, tanto la creación como la aniquilación milagrosa son igualmente absurdas, como lo es el paso del ser al no ser o del no ser al ser, como bien lo expresó Parménides.

Entonces ¿cómo explica Lucrecio los cambios en las sustancias, el nacimiento y muerte de los seres vivos y el devenir de la naturaleza? Todas las cosas se producen o

disuelven a partir de elementos mínimos e indivisibles de materia: los átomos. Aunque sean inaccesibles a la observación, no dejan de ser reales, de hecho: “la naturaleza administra las cosas por medio de cuerpos ciegos” (I, 328). En la naturaleza también existen lugares no ocupados por los átomos y es aquello que permite el movimiento de la corporeidad: el vacío (I, 330). Todo lo que existe en la naturaleza está compuesto por átomos y vacío y no hay lugar para un tercer principio.

Lecturas contemporáneas sobre la ciencia en Lucrecio

Lo que anima este trabajo es la necesidad de introducir el siguiente interrogante: ¿de qué ciencia se está hablando cuando se plantean los postulados del antiguo atomismo? A continuación trabajaremos algunas hipótesis presentadas de los críticos especializados.

R. Alcalá sostiene que el propósito de Lucrecio no consiste en negar la existencia de los dioses, sino, solamente, en separarlos de toda explicación que intente echar luz sobre los fenómenos naturales. Según el autor: “Los epicúreos creían realmente en la existencia de los dioses, por la misma razón que creían en la existencia de otros objetos materiales; sólo era erróneo a sus ojos mezclar a los dioses con los procesos normales de la naturaleza”⁵. El miedo que sienten los hombres ante la corriente superstición de suponer que los dioses controlan y dominan los destinos humanos, es una consecuencia directa de los relatos indemostrables fomentados por la religión. El sistema natural epicureísta tolera a los dioses, no obstante, lo que Lucrecio ataca no son precisamente las imágenes prestigiosas de los dioses sino -como también dice Boyancé- “las falsas inferencias que ligán esta idea a los fenómenos meteorológicos, suscitando en nosotros el terror”⁶.

Otro de los ejes centrales de la lectura de Alcalá se apoya en la afirmación de que la

ciencia cumple un rol político al luchar contra las supersticiones populares: el temor que provoca la creencia en los castigos divinos es promovida desde el estado romano con claros fines políticos de dominación. Farrington acuerda con esta postura y añade que existe un vínculo intrínseco entre las creencias populares y la religión promovida desde el Estado⁷. Según Alcalá, Lucrecio denuncia esta complicidad entre el rol del Estado y el de la religión y lo hace con una intención educativa y pedagógica. Esta es la razón de por qué su filosofía está expresada en endecasílabos que riman. La naturaleza de las cosas hace que obviemos los pilares fundamentales religiosos. Como expresa Rosset: “Es la *natura rerum* la que refutará y sustituirá las explicaciones «no naturales», fuente de tinieblas y de angustias, por una explicación que pretende ser estrictamente «natural»⁸. Así refuerza Lucrecio su explicación natural frente a las religiosas e infantiles “pues tal como los niños tiemblan y de todo se espantan en las ciegas tinieblas, así a menudo nosotros en la luz tememos cosas” (II, 55-57) y prosigue afirmando que “Este terror, pues, y estas tinieblas del espíritu, necesario es que las disipen no los rayos del sol ni los lúcidos dardos del día, sino la contemplación de la naturaleza y de la ciencia” . (II, 58-61) El intérprete de *De Rerum Natura* G. Santayana ve a Lucrecio como aquel que logró otorgarle a la física un carácter científico, superando los razonamientos de Demócrito y sentando antecedentes que luego serían retomados en la Modernidad. Lo que Santayana destaca de Lucrecio es un aspecto positivo de su filosofía que dio origen al científicismo. Los átomos que conforman todo el universo son como resortes secretos que están detrás de las apariencias que abrirían las puertas de un nuevo mundo positivo: “En la fragua de la naturaleza y sus activas profundidades, un mecanismo prodigioso alimenta continuamente nuestra vida y la prepara a distancia con las más exquisitas regulaciones”⁹. Hasta el momento, la ciencia griega había descubierto que el mundo era uno, que había una sustancia, se trataba de una sustancia física distribuida en el espacio, y eso era la materia. La originalidad de la doctrina lucreciana fue el haber respondido el

interrogante que seguía en pie: ¿cuál es la verdadera naturaleza de la materia y cómo produce las apariencias que observamos? Demócrito ya había realizado un progreso significativo al definir al átomo como materia indivisible que porta como cualidades la extensión, la figura y la solidez y planteó además ciertas diferencias de las aparentes cualidades que vemos en las cosas. El carácter de “aparente” de las cosas se debe a las proyecciones erróneas que el espíritu realiza según la convención: “El espíritu es un mitólogo nato y proyecta sus opiniones a las causas”¹⁰. Lo que observa a través de los sentidos, como la luz, el color, el gusto, el calor, la belleza, en realidad son puras convenciones sociales: sólo el espacio vacío y los átomos son lo verdadero. Santayana habla del naturalismo como una filosofía de la observación e imaginación que amplía lo observable pero al mismo tiempo “presume la sustancia tras la apariencia, la continuidad tras el cambio, la ley tras el azar. Por lo tanto, atribuye y reduce todas esas visiones y sonidos a un fondo oculto que las relaciona y las explica”¹¹. Así entendida la naturaleza, tiene tanta profundidad como superficie, tanta fuerza y necesidad como variedad sensible: “Lucrecio, un poeta de la naturaleza universal estudiaba la verdad de todas las cosas (...) y una teoría sobre el mundo debe ser verdadera y las demás falsas, por lo menos si las categorías de cualquier teoría son aplicables a la realidad.”¹²

El artículo de M. R. Johnson y C. Wilson sostiene que el objetivo central de *De Rerum Natura* consistía en demoler las creencias religiosas y desterrar el miedo supersticioso. Lucrecio, siguiendo Epicuro, recurre a los postulados atomistas para negar toda regulación providencial del universo. A fin de lograr su objetivo, en el poema se abordaron diversas disciplinas científicas, “desde la nutrición, la percepción, a la cosmología y los eclipses, truenos, nubes, y el imán, la aparición y la evolución de los animales y la vida vegetal, y el contagio, el envenenamiento y la peste.”¹³ La tesis de que la realidad se compone exclusivamente de átomos y vacío, que las interacciones

atómicas van conformando todos los cuerpos materiales, que no hay espíritus inmateriales, y que los dioses no se preocupan por la humanidad y no producen efectos en el mundo visible, fue purgada de algunas características y retomada por la denominada *nueva filosofía* del siglo XVII. Según estos autores, Lucrecio fue el antecedente directo del desarrollo científico moderno que llegó a reconocer un mundo de fenómenos, es decir, de entidades transitorias detrás de la cuales sólo existen pequeñas partículas indivisibles, privadas en sí de todas las características y cualidades visibles y táctiles, sólo provistas de forma, tamaño y movimiento, en constante cambio y dinámicas combinaciones.

En contraposición a estas lecturas, M. Heidegger desarrolló una minuciosa crítica hacia esta aparente continuidad del progreso científico y proporcionó algunos elementos de análisis para señalar las características propias de la *doctrina* antigua, que en nada se corresponden con las de la ciencia moderna. Cuando actualmente empleamos la palabra ciencia entendemos algo muy diferente a la *scientia* de la Edad Media, pero también distinto a la *episteme* griega. La ciencia antigua no era exacta, sin embargo, esto no significa que la ciencia moderna sea más verdadera, por el contrario, son diferentes interpretaciones de lo existente y condiciona, en consecuencia, otro modo de ver e interrogar los procesos naturales. Para poder entender mejor la comparación es necesario desprenderse de la costumbre de poner en relieve la ciencia moderna porque se estaría dando por supuesta una historia lineal que evoluciona direccionada por el progreso. A diferencia de la ciencia antigua, la ciencia moderna se presenta como investigación, empresa y experimento. Esto significa que el conocer se instala a sí mismo como un proceso, trazando un esbozo del plano de los procesos naturales, recortando un objeto de estudio; la física moderna se denomina matemática gracias a la exactitud del cálculo y el número, pretendiendo que los hechos lleguen a ser objetivos. La regla es

que lo hechos consten y que su variación sea constante. Si bien es cierto que Aristóteles había comprendido el valor de la experiencia, la misma consiste en observar las cosas mismas, sus propiedades y modificaciones, hasta lograr el conocimiento del modo como las cosas se comportan regularmente. La ciencia que promueve Lucrecio no escapa a esta descripción y es muy diferente a la experimentación moderna que necesita determinar previamente las condiciones de posibilidad de un objeto y asegurarse de antemano que pueda hacerse dominable para el cálculo.

Conclusión

La ciencia física postulada por el filósofo Lucrecio venía a cumplir con el importante papel de explicar los mecanismos intrínsecos que rigen la naturaleza. De este modo conseguiría sustituir los relatos supersticiosos que infunden temor a la muerte, a los dioses y al destino impidiendo a los hombres alcanzar una vida feliz. La pregunta que sirvió de eje al presente trabajo fue ¿en qué consiste el concepto de ciencia manejado por Lucrecio? Una lectura de tinte positivista como la que defendieron Santayana, Farrington, Johnson y Wilson vieron la teoría lucreciana como aquella que logró otorgarle a la física un carácter científico, y sentar las bases sobre las cuales la ciencia moderna no tuvo que hacer más que retomar los lineamientos establecidos por Lucrecio. Otra interpretación crítica de la primera es la planteada por Heidegger quien refutó esta ilusoria continuidad del progreso científico y señaló los rasgos inherentes de la ciencia moderna: su carácter de empresa, el experimento y la investigación, ninguno de los cuales está presente en la ciencia antigua.

Referencias

- Alcalá, R. (1996) "El cambio del paradigma religioso: Lucrecio y la crítica a la religión como instrumento de poder." *Endoxa* 7, pp. IIS-133.
- Boyancé, P. (1964), *Lucrece sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*, Paris.

- Cappelletti, A. (1987). *Lucrecio, La filosofía como liberación*, Venezuela: Monte Ávila Editores.
- Farrington, B. (1952), *The meanings of voluptas in Lucretius*, *Hermathema*, LXXX, pp. 26-31.
- Johnson, M. and Wilson, C. (2006) "Lucretius and the History of Science" in *The Cambridge Companion to Lucretius*, San Diego: Ed. P. Hardie and S. Gillispie, University of California.
- Mondolfo, R. (2003). *El pensamiento antiguo – Tomo II*. Bs. As.: Losada.
- Rosset, C. (1954). *Lógica de lo peor (elementos para una filosofía trágica)*, Barcelona: Barral
- Santayana, G. (1943) *Tres poetas filósofos- Lucrecio, Dante, Goethe-*, Bs. As.: Losada.

Notas

- 1 Mondolfo, R. (2003: 346)
- 2 En griego *tetrapharmakon* quiere decir "cuatro remedios en uno", o "remedio de cuatro efectos", o sobre "cuatro patologías y sus remedios".
- 3 Mondolfo, R. (2003: 347)
- 4 Cappelletti, A. (1987: 89) .Esta interpretación libertaria de los años 80, discute con las visiones marxistas, como la de Farrington, que ven en Lucrecio una especie de ideólogo revolucionario, un luchador social o un político comprometido con la liberación de las masas oprimidas.
- 5 Alcalá, R. (1996).
- 6 Boyancé, P. (1964: 7).
- 7 Farrington, B. (1952),
- 8 Rosset, C. (1954).
- 9 Santayana, G. (1943) *Tres poetas filósofos- Lucrecio, Dante, Goethe-*, Bs. As.: Losada.
- 10 Santayana, G. (1943: 28)
- 11 Santayana, G. (1943: 40)
- 12 Santayana, G. (1943: 57)
- 13 Johnson, M. and Wilson, C. (2006)

La iniciativa griega: Heidegger y sus precursores

Lucas Soares

Universidad de Buenos Aires - CONICET

Por un movimiento especular, el pensar heideggeriano termina por recrearse a través de los pensadores griegos, así como éstos por intermedio de aquél. Todo el pensamiento de Heidegger es en una buena medida un debate con la filosofía griega, a través del cual el filósofo alemán pudo llegar a constituir su identidad filosófica. Ello es plenamente consecuente con el tópico heideggeriano según el cual todo pensamiento auténtico comporta una limitación esencial, cuya aceptación deja ver al verdadero pensador. Al destacar Heidegger los logros y limitaciones de los pensadores griegos, éstos marcan a su vez los logros y limitaciones de aquél, como si la verdadera comprensión filosófica decantara en la percepción misma del límite que el propio pensador nunca puede llegar a advertir, requiriendo por ello siempre de otro pensador que lo haga patente. En el presente trabajo me interesa referirme a dicho movimiento especular, a fin de ilustrar la dimensión precursora de la filosofía griega en el pensar heideggeriano.

Palabras clave: Heidegger; limitación; pensamiento griego.

Por un movimiento especular, el pensar heideggeriano termina por recrearse a través de los pensadores griegos, así como éstos por intermedio de aquél. Todo el pensamiento de Heidegger es en una buena medida un debate con la filosofía griega, a través del cual el filósofo alemán pudo llegar a constituir su identidad filosófica. Ello es plenamente consecuente con el tópico heideggeriano según el cual todo pensamiento auténtico comporta una limitación esencial, cuya aceptación deja ver al verdadero pensador. Al destacar Heidegger los logros y limitaciones de los pensadores griegos, éstos marcan a su vez los logros y limitaciones de aquél, como si la verdadera comprensión filosófica decantara en la percepción misma del límite que el propio

pensador nunca puede llegar a advertir, requiriendo por ello siempre de otro pensador que lo haga patente: “Si –puesto en palabras de Kant (1984 [1783]: 16)- uno parte de un pensamiento fundado, aunque inconcluso, que algún otro nos ha legado, bien se puede esperar llegar más lejos, al continuar la meditación, de lo que llegó el hombre perspicaz a quien se debe la primera chispa de esa luz”. Partiendo de una serie de ejes de lectura, en el presente trabajo me interesa referirme a dicho movimiento especular, a fin de ilustrar la dimensión precursora de la filosofía griega en el pensar heideggeriano.

La iniciativa griega y lo dialógico como principio filosófico-poético

Como el Sócrates de Platón, el Genio maligno de Descartes, o el Dioniso de Nietzsche, Heidegger termina por hacer de los griegos personajes conceptuales de su filosofía,¹ en cuya trama éstos son y no son aquellos pensadores históricos que conocemos, por cuanto su estrategia de lectura pone en juego una continuidad y al mismo tiempo una transformación de sus respectivos pensamientos, doble movimiento que vertebra, por lo general, las lecturas que los filósofos -no los historiadores- hacen de la historia de la filosofía (pensemos, por caso, en los gestos de revisión de la filosofía precedente que emprenden Platón en el *Sofista* 242c-249d, Aristóteles en *Metafísica* I 3-7, Hegel en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, y Nietzsche en “Historia de un error”). Convencido de que imitar y parafrasear a un maestro no es la verdadera manera de proseguir su legado (así lo entendió Aristóteles tras haber estudiado veinte años con Platón; y así también el mismo Heidegger respecto de su maestro Husserl, porque - como apunta Nietzsche (1995 [1883-85]: 122)- “se recompensa mal a un maestro si se permanece siempre discípulo”), Heidegger se aboca, a partir de una conversación íntima y solitaria con la palabra de los griegos, a reconducir el saber griego sobre el ser hacia otras direcciones. Para Heidegger no se trata tan sólo de aprender *sobre* los griegos en tanto objetos de investigación, sino de aprender *de* ellos en tanto interlocutores de un

diálogo, por cuyo intermedio la filosofía griega llega a revelarse como el alfa y omega de la educación filosófica; de aquí que en la lectura que Heidegger hace de los griegos opere algo del “actuar inactual” de Nietzsche, resumido en su fórmula: “contra la época y por lo tanto sobre la época, y es de esperar que a favor de un época venidera” (1998 [1873]: 28).

Más allá del mote de “filohelenismo” que suele endilgársele a Heidegger, la vuelta a los pensadores griegos supone para éste el rescate de aquella cuestión filosófica fundamental que, de Parménides a Badiou, vertebró la historia de la filosofía: la pregunta que interroga por el sentido del ser, cuyo establecimiento fue un aporte exclusivo de los presocráticos (en sus términos, los “pensadores iniciales” o “tempranos”: Anaximandro, Parménides y Heráclito)², quienes ayudados por la estructura lingüística de su lengua -que, como decía Benveniste (1966: 73), predisponía a que la noción de “ser” tuviese una vocación filosófica (y Heidegger dirá lo mismo del alemán)- detentan la paternidad sobre la gramática filosófica del verbo “ser”. De lo que se trata en este libro es justamente de entender que el prefijo “pre” que compone el término “presocráticos” no denota una suerte de estadio primitivo del pensamiento (el propio Aristóteles se refería a ellos como pensadores balbuceantes)³, o de prolegómeno de las ulteriores plataformas metafísicas platónico-aristotélicas, sino todo lo contrario: una suerte de pensar inicial y precursor continúa abriendo caminos con una potencia poético-filosófica que nunca se aventajará. Lejos de una perspectiva clasicista (idealizadora) o historicista, lo que le interesa a Heidegger es mostrar que los griegos fueron “iniciadores”, a su manera, de la “diferencia ontológica” entre ser y ente, diferencia según la cual “el ser de los entes no ‘es’ él mismo un ente” (1951 [1927]: 15); pero también, al mismo tiempo, responsables del “olvido” de esa diferencia. Retomando un gesto nietzscheano, Heidegger lee la historia de la filosofía a partir de sus efectos,

donde el inicio (pre-metafísico) de los pensadores iniciales se halla indisolublemente ligado a un punto de llegada: la metafísica como “olvido del ser”:

Es necesario precisar –como señala Gadamer (1995: 19)- que el principio es siempre principio respecto de un final, un punto de llegada. Entre uno y otro hay un vínculo indisoluble, el principio requiere el final. Si no se dice a qué se refiere el principio del que se habla, se dice una cosa que no tiene sentido. El final define el principio y, naturalmente, esto nos plantea una larga serie de dificultades, porque la anticipación del final es una presuposición del sentido concreto del principio.

En la lectura heideggeriana de los griegos, la hermenéutica del inicio, cuya comprensión apunta a la escucha y el decir del ser en el pensar inicial, sólo es posible a partir de su contraste con ese punto de llegada que supone el olvido de la diferencia ontológica. La iniciativa griega constituye, por tanto, la primera estación filosófica que pone a la vez en escena el alba del desocultamiento (*alétheia*) del ser como presencia⁴ y -a partir de Platón- su ocaso en favor de un ente privilegiado, declinación que, para Heidegger, labra el acta de nacimiento de la historia de la metafísica occidental. Parafraseando a Nietzsche, Heidegger se ocupa de los pensadores griegos cuyas obras “dicen y a la vez callan la doctrina secreta de su visión del mundo” (Nietzsche, 1973 [1872]: 230).

***Alétheia* y El país del ser**

Los griegos de Heidegger nos hacen recuperar el sentido griego del conflicto, ese sentido liberador que opera tanto en el dispositivo agonístico que articula su cultura en todas sus esferas, como en el interior del término “verdad” (*alétheia*: “no-olvido”, “estado de no oculto”, o “des-ocultamiento”⁵; lo “Abierto sin ocultación”), cuya esencia privativa supone una co-pertenencia de opuestos (presencia-ausencia, ocultación-

desocultación, surgir-declinar), a la manera del conflicto-armonía entre tensiones opuestas, que cohesiona el cosmos heraclíteo.⁶ (El acontecimiento de la verdad del ser en la obra de arte, como disputa del combate entre el mundo y la tierra, no es otra cosa sino la resignificación de dicha armonía heraclíteo, uno de los tantos nombres que asume el *Lógos*.)⁷ A partir de la ayuda provista por las plataformas conceptuales de los pensadores iniciales, para Heidegger la *alétheia* ya no implicará la coincidencia de la representación pensante con la cosa,⁸ sino más bien algo lindante con la modalidad que asume el misterio o enigma: “Lo que así se muestra y al mismo tiempo se retira es el rasgo fundamental de lo que denominamos misterio”⁹. Aquel “claro” o “iluminación” (*Lichtung*) en que consiste el ser heideggeriano supone el acontecimiento de la verdad como co-pertenencia de ocultación y desocultación: “Y como al ser le es inherente un cubrir que aclara, el ser se manifiesta inicialmente a la luz de la sustracción encubridora. El nombre de este claro (*Lichtung*) es *alétheia*”¹⁰. En términos de Heidegger, se trata del claro que nos permite advertir que presencia y ausencia, lejos de oponerse, sólo pueden desplegar su tensión bajo un horizonte inmutable de permanencia que patentará su co-pertenencia originaria. Tal es el claro del ser que, según Heidegger, despunta en el pensamiento auroral de Heráclito y Parménides a la manera de una “correlación unitiva” o “ajuntamiento secreto”, en el cual y a partir del cual todo hace presencia y ausencia. La “casa” o “morada” donde acontece el claro del ser es el lenguaje, entendido no como medio de comunicación y entendimiento, mero sistema de signos o cifras a disposición del hombre (función técnico-instrumental o metafísica del lenguaje), sino como “dueño” y “forjador” del hombre y de su relación con el mundo (“sólo hay mundo donde hay lenguaje”).¹¹ Gracias a la función poiética (*poíesis*: creación) del lenguaje que despunta en los pensadores iniciales y se prolonga en poetas como Hölderlin y Rilke, cada ente se abre en dicha casa a la “resplandeciente verdad de su armonía nativa” (palabras de Baudelaire).

El viraje heideggeriano hacia la fuente griega constituye un viaje al país del ser, en cuyo seno el ente, diferenciado del ser, se trasluce por doquier a partir del “ajuntamento secreto” de toda presencia manifiesta. El diálogo que Heidegger sostiene con los griegos supone una exégesis de ese país del ser donde, por un lado, en la región de los pensadores tempranos despunta la originaria destinación del ser como presencia, y, por otro, su posterior encubrimiento en la provincia platónica y aristotélica. Así puede demarcarse, en el saber griego sobre el ser que va de Heráclito a Aristóteles, dos claros momentos: el auroral o pre-metafísico (Heráclito y Parménides), que enfoca al ser desde la diferencia ontológica; y el momento crepuscular-metafísico (Platón y Aristóteles), que piensa al ser desde su asimilación con un ente paradigmático, haciendo con ello caso omiso de la diferencia. Por tal demarcación trazada por Heidegger se adentra su conversación con los griegos, a fin de abrírnos caminos que se pierden en el país del ser.

A diferencia del saber poético (homérico-hesíodico) precedente, la nueva palabra que despunta en el alba del pensar occidental se concentra no tanto en nombrar las cualidades de un ente determinado (sea éste un dios, un héroe o un escudo) como en demarcar el país del ser. Para Heidegger, la filosofía propiamente dicha empieza a partir del giro por el cual la mirada ya no se dirige meramente a nombrar lo que aparece (palabra poética), sino al modo de aparición de lo que aparece, pensado a la luz del término “ser”, verbo de verbos, y sobre todo a partir de su configuración nominal-verbal como participio (*tò ón*). La filosofía occidental surge de esa mirada fija en el modo de aparecer de lo apareciente, y son Heráclito y Parménides los dos pensadores iniciales que, en tanto poetas-filósofos, se erigen para Heidegger como los verdaderos custodios del misterio del ser;¹² los que se animan a abordarlo poéticamente como enigma más que a resolverlo en términos metafísicos (como lo hará la tradición posterior que inaugura Platón). Justamente de lo que se trata en este libro es de leer la plataforma conceptual

sobre el ser forjada por Heráclito y Parménides sin petición de platonismo, la cual implica concebir a ambos pensadores como precursores de las antinomias platónicas cambio-permanencia, realidad-apariencia, verdad-opinión, que influirán a su vez en la lectura, en gran parte platónica, que Aristóteles hace de tales pensadores. De aquí la recurrente operación heideggeriana de retorno a la fuente originaria del pensamiento griego, y especialmente al alba del desocultamiento del ser como presencia. Como al respecto apunta Gadamer:

Heidegger trató de encontrar todo esto en la filosofía eleática y también en Heráclito, para poder afirmar, siguiendo excesivamente a Nietzsche, que los primeros filósofos de la edad clásica de Grecia estaban más allá de la metafísica y que el gran drama del pensamiento occidental, la caída en el abismo de la metafísica, no existía en la filosofía presocrática.¹³

Prefiguraciones del ser heideggeriano

A lo largo de su lectura Heidegger da cuenta de las prefiguraciones de su concepción del ser en el *Lógos* heraclíteo y el ser parmenídeo¹⁴. El principio (*arché*) de Heráclito reviste en los fragmentos conservados diversas nominaciones, todas -como en el caso del Tao- insuficientes por sí mismas: el Uno-Todo (*hèn-pánta*); el *kósmos* como “disposición ordenada” mediante la cual las cosas se presentan en su máximo resplandor (recordemos la acepción de *kósmos* como “adorno” o “joya”); la armonía invisible de tensiones opuestas (día-noche, invierno-verano, guerra-paz, abundancia-escasez, vivo-muerto, despierto-dormido, etc.); lo Común; el Fuego-medida “siempre vivo”, con lo que todo tiene intercambio; la Guerra (*pólemos*) como padre y rey de todo; la *phýsis* que ama ocultarse; el Tiempo-Niño que juega, entre otros epítetos a través de los cuales la *arché* heraclíteica quiere y no quiere ser llamada. En el caso del principio parmenídeo, la sabiduría que en el poema la diosa le transmite al joven estriba en que éste llegue a aprehender la unidad constante del ser en la dualidad visible y aparente. El poema de Parménides no pone en juego -como dirán, de una manera anticipadamente

platónica, desde los comentadores antiguos hasta Nietzsche- la antinomia entre un “ámbito” del ser por contraposición a un “mundo” sensible de la apariencia, ni tampoco la dicotomía verdad (*alétheia*) – opinión (*dóxa*), sino más bien, y al igual que en Heráclito, la persecución monomaniaca del “ajuntamiento secreto” que yace oculto en el seno de todo lo visible. De aquí que, sobre la base del conflicto interno que subyace en la concepción heideggeriana de la *alétheia* como desocultamiento, haya que aprender a escuchar la hermandad entre ser y nada que despunta en el decir enigmático de estos pensadores tempranos.

Tanto los “eruditos” y “dormidos” de Heráclito como los “mortales bicéfalos” de Parménides, extraviados ilusoriamente en sus apariencias-opiniones por confundir lo que es y lo que no es, no alcanzan a distinguir más que la simple alternancia de opuestos, pero nunca la co-pertenencia entre ellos. Donde el filósofo encuentra una armonía secreta, la mayoría no ve más que disyunciones excluyentes. Así, *mutatis mutandis*, se comparta el ser dentro de la plataforma conceptual heideggeriana: como el “ajuntamiento secreto” o ensamblamiento esencial que relumbra en la base de todo, sin apuntar específicamente a cosa alguna. En los fragmentos de Heráclito y Parménides, Heidegger halla prefigurada su cuestión fundamental: que la verdad se trasluce en el cuidado que pone en sustraerse; que la verdad, como “claro del ser” (*Lichtung*) o “luz-oscura”, ilumina a la manera de un “relámpago”,¹⁵ desocultando la oscuridad que nos circunda. Se comporta –para usar una metáfora que William Faulkner aplicaba a la literatura- como una cerilla encendida en un campo nocturno, que permite entender cuánta luz y oscuridad hay alrededor.

El ser como presencia

Para adentrarse por el país del ser heideggeriano debemos enfocarlo bajo el trasfondo del binomio presencia-ausencia. En el verbo griego “ser” (*eînai*) -recuerda

Heidegger- siempre se piensan conjuntamente “estar presente” (*pareînai*) y “estar ausente” (*apeînai*). Parafraseando una frase de Étienne Gilson (“De todo lo que hacen los seres, lo más maravilloso es que son”), el diálogo que Heidegger mantiene con la palabra griega deja como resultado la tesis fundamental según la cual de todo lo que en verdad puede ser un ente, lo más maravilloso es que se ofrece al descubierto. Si se toma, pues, el par presencia-ausencia como centro de gravedad del país griego del ser, puede entenderse que para Heidegger ambas partes contribuyan a la armonía de ese país, en el sentido de que la ausencia nunca implica absoluta abolición de la presencia (tal como piensan los “dormidos” de Heráclito y los “mortales bicéfalos” de Parménides, anclados ambos en una visión del mundo corta de miras, unilateral y opositiva), sino, más fundamentalmente, un suelo original sobre el cual es posible hacer pie y caminar. La ausencia como un modo de la presencia: tal es la vecindad esencial entre presencia y ausencia en el corazón de la verdad del ser, y tal es asimismo la vecindad esencial de pensamiento que Heidegger establece entre Heráclito y Parménides. De allí que tanto para los “despiertos” del primero como para la diosa del poema parmenídeo, los ausentes estén, en cierto sentido, presentes. En el alba del pensar que despunta con la meditación heraclíteica y parmenídea, el país del ser no se mide a partir de la ulterior vara onto-teológica, sino que viene a nombrar, en términos de Heidegger, el “ajuntamento secreto” o, lo que es lo mismo, la “armonía invisible” (*harmoníe aphanés*) que ama ocultarse; aquella fuerza unitiva que mantiene todas las tensiones opuestas dentro de sus límites, y de la que surge toda dualidad. Esa co-pertenencia de presencia-ausencia en el país del ser que recorre la región presocrática es la que justamente queda opacada en la región metafísico-ontológica que inaugura Platón¹⁶ y llega hasta Nietzsche, en cuyas estaciones principales no se hizo más que pensar al ser *desde* lo ente: en la ontología griega, desde el *eîdos* platónico y la *ousía* aristotélica; en la medieval cristiana, desde la identificación entre el ser y lo divino (Dios como *summum ens* y *summum bonum*); en la

moderna,¹⁷ desde la certeza de la *repraesentatio* del *subiectum*; y en Nietzsche, desde la voluntad de poder.¹⁸ Por ello en la interpretación onto-teológica del ser del ente que vertebra el pensar metafísico occidental ya no opera con fuerza la prioridad y diferencia radical del ser respecto del ente, que Heidegger veía prefigurada en Heráclito y Parménides, sino más bien una concepción del ser del ente como presencia protegida de la ausencia¹⁹.

Referencias

- Benveniste, É. (1966), *Problèmes de linguistique générale I*, Paris: Gallimard.
- Deleuze, G. - Guattari, F. (1993), *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona: Anagrama.
- Gadamer, H.-G. (1995), *El inicio de la filosofía occidental*, Barcelona: Paidós.
- Hadot, P. (2008), *Elogio de Sócrates*, Barcelona: Paidós.
- Heidegger, M. (1951 [1927]), *El ser y el tiempo*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2000 [1930]), "De la esencia de la verdad", en *Hitos*, Madrid: Alianza, pp. 151-171.
- Heidegger, M. (2000 [1931-32, 1940]), "La doctrina platónica de la verdad", en *Hitos*, Madrid: Alianza, pp. 173-198.
- Heidegger, M. (2010 [1934-35]), *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*, Buenos Aires: Biblioteca Internacional Martin Heidegger – Biblos.
- Heidegger, M. (1995 [1935-36]), "El origen de la obra de arte", en *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza, pp. 11-74.
- Heidegger, M. (2002 [1937]), "Hölderlin y la esencia de la poesía", en *Arte y poesía*, México: Fondo de Cultura Económica, pp. 125-148.
- Heidegger, M. (1995 [1938]), "La época de la imagen del mundo", en *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza, pp. 75-109.
- Heidegger, M. (2011[1938/40]), *La historia del ser*, Buenos Aires: El Hilo de Ariadna – Biblioteca Internacional Martin Heidegger.
- Heidegger, M. (2000 [1941]), "La metafísica como historia del ser", en *Nietzsche*, Barcelona: Destino, 2000, t. II, pp. 325-372.
- Heidegger, M. (2012 [1943]), "El inicio del pensar occidental (Heráclito)", en *Heráclito*, Buenos Aires: El Hilo de Ariadna – Biblioteca Internacional Martin Heidegger, pp. 21-203.

- Heidegger, M. (2012 [1944]), "Lógica. Doctrina de Heráclito del *Lógos*", en *Heráclito*, Buenos Aires: El Hilo de Ariadna – Biblioteca Internacional Martin Heidegger, pp. 205-427.
- Heidegger, M. (1995 [1946]), "¿Y para qué poetas?", en *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza, pp. 241-289.
- Heidegger, M. (2000 [1949]), "Carta sobre el 'Humanismo'", en *Hitos*, Madrid: Alianza, pp. 259-297.
- Heidegger, M. (1991 [1949]), *Die Kehre*, Córdoba, Alción.
- Heidegger, M. (1994 [1949]), "La cosa", en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, pp. 143-162.
- Heidegger, M. (1994 [1951]), "Construir, habitar, pensar", en *Conferencias y artículos*, Barcelona: Ediciones del Serbal, pp. 127-142.
- Heidegger, M. (1994 [1951]), "Logos (Heráclito, fragmento 50)", en *Conferencias y artículos*, Barcelona: Ediciones del Serbal, pp. 179-199.
- Heidegger, M. (1994 [1954]), "Superación de la metafísica", en *Conferencias y artículos*, Barcelona: Ediciones del Serbal, pp. 63-89.
- Heidegger, M. (1994 [1954]), "Moira (Parménides VIII, 34-41)", en *Conferencias y artículos*, Barcelona: Ediciones del Serbal, pp. 201-223.
- Heidegger, M. (1989 [1955]), *Serenidad*, Barcelona: Del Serbal.
- Heidegger, M. (1999 [1964]), "El final de la filosofía y la tarea del pensar", en *Tiempo y ser*, op. cit., pp. 77-93.
- Kant, I. (1984 [1783]), *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia*, Buenos Aires, Charcas.
- Nietzsche, F. (1973 [1872]), "La visión dionisiaca del mundo" [1870], en *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, pp.
- Nietzsche, F. (1998 [1873]), *Sobre utilidad y perjuicio de la historia para la vida*, Córdoba, Alción.
- Nietzsche, F. (1995 [1883-85]), "De la virtud que hace regalos", en *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, p. 122.
- Nietzsche, F. (1973 [1889]), "Cómo el 'mundo verdadero' acabó convirtiéndose en una fábula", en *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, pp. 51-52.

Notas

¹ Para el tópico de los “personajes conceptuales” en filosofía, cf. Deleuze – Guattari (1993: 64-67): “Los personajes conceptuales son los ‘heterónimos’ del filósofo, y el nombre del filósofo, el mero seudónimo de sus personajes. El filósofo es la idiosincrasia de sus personajes conceptuales. El destino del filósofo es convertirse en su o sus personajes conceptuales, al mismo tiempo que estos personajes se convierten ellos mismos en algo distinto de lo que son históricamente, mitológicamente o corrientemente”; y asimismo Hadot (2008: 9-10).

² Heidegger (2012 [1943]: 24).

³ “En efecto, la filosofía primitiva, precisamente por su juventud y por hallarse en sus principios y al comienzo, parece balbucir acerca de todas las cosas” (Aristóteles, *Metafísica* I 10, 993a14-15).

⁴ Heidegger, M., “Moira (Parménides VIII, 34-41)”, en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994 [1954], p. 215.

⁵ Heidegger, *El ser y el tiempo*, op. cit., § 44, pp. 240-241.

⁶ Cf. al respecto Heidegger (1994 [1951]: 191): “El desocultar necesita el estado de ocultamiento. La *Alétheia* descansa en la *Léthe*, bebe de ésta, pone delante lo que por ella permanece escondido (puesto delante). [...] El estado de desocultamiento necesita (y usa) del estado de ocultamiento de la *Léthe*, como de su reserva, una reserva de la que, por así decirlo, el desocultar bebe”.

⁷ Véase Heidegger (1995 [1935-36]: 46-49).

⁸ Heidegger (2000 [1931-32, 1940]: 183-184, 187).

⁹ Heidegger (1989 [1955]: 28). Véase en la misma línea Heidegger (2000 [1949]: 274): “Y como algo simple, el ser permanece lleno de misterio: la simple proximidad de un reinar que no resulta apremiante”.

¹⁰ Heidegger (2000 [1930]: 160, 164 y 170). Cf. asimismo Heidegger (2000 [1931-32, 1940]: 187-188).

¹¹ Para el tópico del lenguaje como “casa del ser”, “dueño” y “forjador” del hombre, cf. entre otros, Heidegger, (2010 [1934-35]: 64-69; 2002 [1937]: 132-133; 1995 [1946]: 280; 2000 [1949]: 259, 274, 295; 2011 [1938/40], 185-186; 1994 [1951]: 128, 130.

¹² “Pero tanto Heráclito como los otros pensadores tempranos intuían la cercanía enigmática del ser presente, aunque ausente” (Heidegger, 2012 [1944]: 363).

¹³ Gadamer (1995: 133-134).

¹⁴ Sobre la identificación de *Lógos* (volcado por Heidegger como la “recolección originaria”) y ser, cf., entre otros, Heidegger (2012 [1944]: 401).

¹⁵ Sobre “el relampaguear” del ser, Heidegger (1991 [1949]: 29-31).

¹⁶ “Bajo formas distintas, el pensamiento de Platón permanece como norma, a lo largo y ancho de toda la Historia de la Filosofía. La metafísica es platonismo. Toda metafísica -incluido su adversario el positivismo- habla la lengua de Platón” (Heidegger, 1999 [1966]: 78, 87); cf. en la misma línea Heidegger (2000 [1931-32, 1940]: 196). Este gesto heideggeriano de escoger a Platón como el fundador de dicha historia no es nuevo. Nietzsche, en efecto, ya había hecho lo mismo en su “Historia de un error”, aquel texto donde veíamos consumada, con una concisión demoledora, la primera operación destructiva de la historia de la metafísica, cuyo despliegue, en sus términos, no era más que la historia del dualismo de

mundos que despuntaba en el “viejo sol” platónico para acabar en la “mañana gris” del positivismo (Nietzsche 1973 [1889]: 51-52).

¹⁷ Heidegger (1995 [1938]: 86-90).

¹⁸ “Toda la metafísica moderna, incluido Nietzsche, se mantendrá dentro de la interpretación de lo ente y la verdad iniciada por Descartes” (Heidegger, 1995 [1938]: 86. Véase en la misma línea Heidegger (1994 [1954]: 71). Para una visión de conjunto de las estaciones claves de esta “historia del concepto de ser”, cf. especialmente Heidegger (2000 [1961]: 325-369; 2011[1938/40]: 43-45, 162).

¹⁹ Heidegger (1994 [1949]: 146).

El antiplatonismo de Deleuze a la luz de la crítica antisténica al rol de la Idea como fundamento del conocer y el nombrar

Valeria Sonna

Centro de Investigaciones Filosóficas

Deleuze propone a Platón como el comienzo de la “imagen dogmática del pensamiento”. Ésta es, además, una imagen que se propone revertir y es con la fórmula de “inversión del platonismo” que Deleuze define su propuesta filosófica. En *Lógica del sentido*, toma a los estoicos como los primeros inversores del platonismo, explorando para ello la oposición entre cuerpos-causa e incorpóreos-efecto. En rigor, la primera crítica a la Idea como fundamento del pensar y del nombrar puede rastrearse en Antístenes, quien consagra a ello un diálogo, el *Sathón*. Creemos que la crítica antisténica presenta paralelos interesantes con la crítica deleuziana y, teniendo en cuenta que los estoicos se presentan como descendientes teóricos del socrático, consideramos que examinar la interpretación antisténica de la Idea platónica puede echar luz sobre los supuestos que la lectura deleuziana deja tácitos. Por otra parte, desde una metodología de abordaje de la obra platónica por “zonas de tensión dialógica” (ZTD) entendemos que es más rico poner a Platón en diálogo con su contemporáneo y ponemos bajo cuestionamiento la potencialidad del recurso deleuziano de poner al filósofo en diálogo con pensadores posteriores.

Palabras clave: Deleuze – Platón – Antístenes – Idea – *Poiótes* – Inversión.

Introducción

Deleuze llama “imagen dogmática” o “imagen ortodoxa” del pensamiento a la Imagen moral que prevalece en la filosofía. Esta imagen parte del supuesto implícito y pre-filosófico de que “el pensamiento está en afinidad con lo verdadero, posee formalmente lo verdadero y quiere materialmente lo verdadero” (1968: 171)¹. Deleuze afirma que esta imagen es moral porque sólo la moral nos persuade de que el pensamiento tiene una buena naturaleza y el pensador una buena voluntad. Sólo el Bien puede fundar la supuesta afinidad del pensamiento con lo verdadero. La filosofía

deleuziana se erige como una crítica radical a esta Imagen y a los postulados que ella implica.

Afirma además que es con Platón que se funda la base para esta Imagen del pensamiento. No sólo por poner a lo Bueno-Bello como fundamento sino también porque sienta las bases para forjar el ámbito de la filosofía como el ámbito de la representación. Esto es así porque Platón instala con la noción de Idea la posibilidad de pensar la identidad desde un plano trascendental y forja las bases para un “concepto de objeto que somete al mundo a las exigencias de la representación. (ídem).

Estas exigencias de la representación son: la identidad en la determinación del concepto, la analogía en el juicio, la oposición de los predicados y la semejanza en la percepción. Para ejemplificar esto con una temática de orden platónico podríamos decir: a) para la identidad el concepto: “la justicia no es otra cosa que justa;” b) para la analogía en el juicio: “los casos de acciones justas tienen en común la propiedad de ser justos”; c) para la oposición de los predicados: ““justo” e “injusto” no son predicables de la misma acción”; d) para la semejanza en la percepción: “cuando percibimos una acción percibimos vemos todas las acciones justas, es decir, aquello que es semejante en cada caso.”

A partir de esto, la tarea de la filosofía en general y, consecuentemente, de la suya en particular, es designada por Deleuze como “*renversement du platonisme*”. Esta fórmula suele traducirse al español como “inversión del platonismo” y en algunos casos como “derribamiento del platonismo”. A nuestro entender, el término “reversión” expresa mejor el espíritu de esta tarea filosófica. No se trata de un derribamiento porque Deleuze conserva a conciencia muchos elementos platónicos.² Tampoco se trata de una mera inversión de los valores platónicos, de poner de cabeza al platonismo. Esta

manera de entender la inversión sería, más que una interpretación, un simple cálculo mediante el cual propondríamos poner arriba lo que está abajo, por ejemplo: lo sensible por encima de lo inteligible. Ya Heidegger advertía, en su tratamiento de esta cuestión en Nietzsche, que la inversión así entendida no nos saca de la estructura del platonismo y está por lo tanto condenada a repetirlo. La reversión deleuziana del platonismo se propone otra cosa, se propone revertir sus efectos. Nos referiremos entonces en lo que sigue a esta fórmula como “reversión del platonismo”.

Este tema es bastante complejo de abordar por varias cuestiones. En primer lugar, al interior de la propia obra de Deleuze, la reversión tiene dos desarrollos que, si bien se relacionan, son diferentes en su abordaje. Uno se vale del concepto de “simulacro” y el otro se vale de la noción estoica de “incorporal”.

En el presente trabajo nos focalizaremos en el segundo abordaje, el que se articula sobre el concepto de “incorporal”, no obstante dedicaremos un apartado a la presentación del primero por considerarlo importante a los efectos de pensar el problema de la reversión como crítica general.

Idea vs. Simulacro

Deleuze afirma que la Idea platónica se apoya en el Modelo de lo Mismo, que es caracterizado por la fórmula «sólo lo que se asemeja difiere». El simulacro es presentado por Deleuze como el contra criterio, anclado en el Modelo de lo Otro, bajo la fórmula «sólo las diferencias se asemejan» (1969: 302). La reversión del platonismo consiste entonces en hacer resurgir el simulacro del fondo al que Platón lo retrae. Traer el simulacro a la superficie consiste en desdibujar la división platónica entre copias legítimas de la idea y simulacros (copias ilegítimas) para desdibujar así la noción misma de la Idea como criterio del juicio.

El concepto de simulacro interesa a Deleuze por su carácter inmanente: Una de las características que determinan que algo sea un simulacro en la obra platónica, o más precisamente en el *Sofista*, es que éste no puede ser identificado como tal. El engaño es tal que no hay criterio inmanente a, por ejemplo, los casos de justicia que me indique cuál es un simulacro y cuál es legítimo. Esto último indica, además, la potencia de lo falso en el sentido nietzscheano, segunda característica que importa a Deleuze. La tercera es su valor diferencial: el simulacro se constituye sobre una diferencia interna. En la reversión del platonismo, la semejanza se dice de la diferencia, tal como lo expresa la fórmula: «sólo las diferencias se asemejan». No desarrollaremos esto aquí pero cabe destacar que Deleuze está presentando la reversión en el marco de su propia apuesta filosófica que es la de un concepto positivo de diferencia, es decir que no se derive ontológica ni epistemológicamente (a partir su negación) del concepto de identidad.

Pero ¿Por qué hablar de simulacro en Platón? ¿Dónde está este concepto en la obra platónica? Deleuze toma el concepto del diálogo *El Sofista*. Aquí platón presenta el término en el marco de la división de la técnica de producción de imágenes (*eidolopoiké*) en *eikastiké téchne* y *phantastiké téchne*. La técnica sofística es caracterizada como perteneciente a la última, a la *phantastiké téchne*, que es la rama de la producción de imágenes que produce simulacros (*phantásmata*) en lugar de íconos o semejanzas (*eikones*).

El simulacro o fantasma es un tipo de imagen que, a diferencia del ícono, se asemeja a lo real sin semejarse realmente. El ejemplo que Platón esgrime para determinar el *modus operandi* de la técnica sofística es el de los escultores que juegan con el punto de vista del observador para crear un efecto de proporción en esculturas o inscripciones que son demasiado grandes.³ La técnica sofística es, en rigor, la técnica del engaño. Y el engaño es la fabricación de la ilusión de un *efecto de verdadero*, de un *efecto*

de bueno, de un *efecto de bello*. Donde “efecto” debe ser entendido en el sentido de “efecto óptico”. El carácter irónico del *Sofista* reside en el hecho de que, si bien Teeteto y El Extranjero de Elea intentan acorralar al personaje homónimo, éste se escabulle y se mantiene indiscernible del filósofo o del político mediante este juego de imágenes.

Deleuze se interesa por estas características del simulacro platónico que son la falsedad y la inmanencia. Pero a diferencia de Platón Deleuze encuentra que el concepto es rico y potenciador en el desafío que presenta al pensamiento. Es por ello que la propuesta del *renversement* por vía del simulacro propone encontrar en el uso de este concepto la posibilidad de pensar la diferencia en sí misma y la producción simbólica en un plano de sentido inmanente.

Idea vs. Acontecimiento Incorporal.

La tarea del *renversement* que se articula con el concepto de incorporal confluye con la que aborda el problema desde el concepto de simulacro en las implicancias que acabamos de mencionar. Sin embargo, hay una diferencia que metodológicamente es de gran importancia puesto que no se trata ya de una tarea de deconstrucción de la obra platónica a través del tránsito en sus propias fisuras sino que se trata de ponerla en contraste con otra filosofía, la filosofía estoica.

En su vocabulario de la filosofía de Gilles Deleuze, en la sección correspondiente al concepto de *événement*, Francois Zourabichvili afirma que dicho concepto nace de una distinción de origen estoico: “no confundir el acontecimiento con su efectuación espacio-temporal en un estado de cosas” (2003:37). Zourabichvili se refiere aquí a la descripción deleuziana del sentido como extra-ser, es decir, como in-sistiendo en las cosas, pero siendo el mismo no ex-sistente. Deleuze remarca que no debe confundirse al sentido ni con la proposición que lo expresa ni con el estado de cosas o la cualidad que la

proposición designa, si bien tiende una cara hacia la primera y una hacia el segundo. La distinción estoica a la que refiere Zourabichvili, es la que estos establecen entre cuerpos e incorporeales. La característica principal de esta división ontológica es que coloca a los cuerpos en el plano de lo existente y a los incorporeales en el plano de lo no existente.

Marcelo Boeri sostiene la tesis de que la ontología estoica es una inversión de la ontología platónica y que en ello radica la novedad de su filosofía. Hay ciertos elementos teóricos que fueron incomprensidos y por ello descartados como auto contradictorios, esto se debe, según sostiene Boeri, a que excedían las categorías ontológico-epistémicas de la tradición platónico-aristotélica (2001). Se remite a la teoría de la causación, según la cual nada incorporeal puede ser causa en sentido estricto; y al carácter inmanente de los incorporeales respecto de los cuerpos, es decir, la dependencia recíproca de ambos planos, tanto en el ámbito de la física, como en el de la ética y el de la metafísica.

Al igual que Boeri, también Deleuze ve en la filosofía estoica la primera reversión del platonismo que desplaza del fundamento ontológico y gnoseológico al plano de los cuerpos.⁴ Sin embargo, a diferencia de Boeri, Deleuze se interesa especialmente en la noción de incorporeal. Este interés tiene que ver con su propuesta de pensar el sentido como una cuarta dimensión del lenguaje que no se reduce a la designación, a la manifestación ni al significado. Y a su montaje del concepto de sentido con el de acontecimiento.

El sentido es la cuarta dimensión de la proposición. Los estoicos la descubrieron con el acontecimiento: el sentido es lo expresado de la proposición, este incorporeal en la superficie de las cosas, entidad compleja irreductible, acontecimiento puro que insiste o subsiste en la proposición. (1969: 30)

En esta cita Deleuze asocia sin mediaciones su propia noción de acontecimiento

(*événement*) con los incorporeales estoicos.⁵ ¿En que aspectos coinciden el concepto de acontecimiento y el de incorporeal? ¿Qué busca Deleuze en la ontología estoica? ¿Y por que los elige como interlocutores del platonismo? El texto en el que se basa Deleuze para su lectura del estoicismo es el de Emile Bréhier (1958). En este texto Bréhier comienza por mencionar a Antístenes como precursor de la noción de incorporeal y como precedente de la gnoseología y la moral estoica (1958: 7).

El antiplatonismo de Antístenes.

En 1993 se editó en París *Le platonisme dévoilé*. Es el primero de dos tomos de un libro titulado *Contre Platon* compilado por Monique Dixsaut. Éste comienza con un texto en el que Aldo Brancacci rastrea la tradición antiplatónica hasta la figura de Antístenes. En este texto Brancacci sostiene que Antístenes es el primero en dirigir un ataque contra Platón de orden teórico, es decir, contra su doctrina. El primer registro atestiguado de literatura filosófica antiplatónica es el de Antístenes.

El texto en el que Antístenes dirige su crítica contra Platón es el *Sathón o de la contradicción*. Según lo atestiguan las fuentes Antístenes sostenía en este texto que las Ideas platónicas eran meras cualidades hipostasiadas y que, en tanto tales, no podían ser criterio del conocimiento. “Veo el caballo, pero no la caballeidad” (*híppos mèn horó, hippóteta dè ouk horô*) (Simplicio, *Sobre las Categorías de Aristóteles*, 208.28-32).⁶ La caballeidad es una noción vacía que no aporta verdadero conocimiento acerca del caballo.

Para usar un ejemplo más cercano a Platón, podemos trasladar el argumento a una virtud y en lugar de hablar de caballos y caballeidad podemos pensar en los hombres valientes y la valentía. Si queremos saber si un hombre es valiente, pensando platónicamente, es necesario primero saber *qué es* la valentía (*ti esti*). La casuística, por

decirlo de alguna manera, de todos los casos de hombres valientes que llevan a cabo acciones valientes no es en rigor una definición de la valentía. Aquello que pretende Sócrates de sus interlocutores en los diálogos, es que prediquen alguna cosa acerca de la valentía y no al revés, que enumeren todas las cosas acerca de las cuales puede predicarse la cualidad en cuestión. Si todos los casos de conductas valientes o de hombres valientes lo son en tanto tienen algo en común que es la “valentía”, lo que nos dará conocimiento es, entonces, pensando platónicamente, conocer la valentía misma.

La crítica de Antístenes tiene su fuente en la noción de *poiótes*. Este término, de cuño platónico, es no obstante un *hápax* en su obra y aparece sólo en *Teeteto* 182 a4-b1.

Sócrates: Examina para mí, entonces, el siguiente punto de ellos: ¿no estábamos diciendo que ellos sostienen que el origen del calor o de la blancura o de cualquier otra cosa es poco más o menos así: cada una de esas cosas se traslada junto con la sensación entre lo que actúa y lo que padece, y que en tanto lo pasivo se vuelve algo sentido, no sensación, lo activo (*tò poioûn*) se vuelve algo cualificado (*poiôn ti*), no cualidad (*poióteta*)? ahora bien, tal vez el término “cualidad” te parezca inaudito y no lo comprendas como una expresión general.⁷

Se está discutiendo, en el marco de la hipótesis de que la el conocimiento es percepción, sobre la tesis de corte heraclíteo que sostiene que todo está en permanente cambio. Sócrates distingue entonces entre la cualidad y lo cualificado, la calentura (*thermótes*) y lo caliente (*thermón*), la blancura (*leukótes*) y lo blanco (*leukón*). Esta argumentación tiene por base el juego lingüístico entre hacer (*poiéo*) y lo cualificado (*poiôn*) al que se opone el neologismo *poiótes* (Brancacci, 1993: 9).

La distinción apunta a echar luz sobre la diferencia entre el fenómeno en tanto que tal, concebido por los heraclíteos como permanente alteración y traslación, y la exigencia de estabilidad, que Platón remite al problema de la determinación lingüística y gnoseológica. La noción de *poiótes* designa la ausencia de fijeza que Platón reclama de

la percepción y de su objeto, “parece forjado para hacer aparecer, contra el sensualismo, la exigencia de estabilidad que representa la Idea” (1993: 10)

Brancacci ve en el “*híppos mèn horo, hippóteta dè ouk horô*” un uso irónico del término *hippótes* que hace referencia al poiótes. Su objetivo era el de negar la sustancia real de la cualidad y, en consecuencia, negar el estatuto ontológico que Platón le confería a la Idea. Desde una perspectiva antisténica la pregunta platónica es equívoca en tanto sustancializa las cualidades hipostasiándolas al ponerlas fuera de los casos concretos. Contra la posición platónica según la cual la Idea garantizaría la estabilidad y la rectitud de la denominación, Antístenes admitía solamente la existencia de lo “cualificado”, es decir, del individuo concreto determinado por atributos. Todo ente cualificado es un cuerpo (*sôma*). La cualidad en cambio no es un cuerpo sino un incorporeal (*asómatos*).

Es a partir de lo que ya está cualificado y no de la cualidad hipostasiada que se funda el nombrar (*onomázein*). La Idea, en tanto cualidad hipostasiada, tiene una existencia puramente mental en la medida en que es una pura abstracción (*en psilaís epinoías eînai*).

Así, Antístenes decía que los géneros y las especies estaban entre las nociones vacías, al afirmar: “veo el caballo, pero no veo la caballeidad” y a su vez: “veo un hombre, pero no veo la humanidad”. Eso decía él porque vivía sólo con la percepción y no podía remitirse al descubrimiento de lo mejor por medio del razonamiento (Amonio, *Sobre la Isagogé de Porfirio*, 40.6-10)⁸.

La crítica de Antístenes, como se sigue de los postulados que acabamos de mencionar, se dirige entonces no sólo a la Idea sino a la noción platónica de *lógos*. El logos es, para Antístenes “lo que muestra lo que algo era o es” (*ho tò ti ên è estí delon*) (Diógenes Laercio, VI.3).⁹ Lo que muestra lo que algo era o es un *lógos* propio (*oikeîos*

logos). “*Oikeîos*”, en su acepción más general, significa “privado”, “propio”, en la filosofía antisténica, al igual que en la estoica es lo propio en el sentido de que expresa de la naturaleza de algo. La función del *definiens* es mostrar la naturaleza propia del *definiendum*. Lo que era o es, es decir, lo que existe, sólo puede ser un cuerpo. Sólo los cuerpos tienen definición y los cuerpos son siempre *tò poiôn*, son compuestos de cualidades. La definición debe ser capaz de dar cuenta del *definiendum* en tanto esa conjunción singular de cualidades que es.

El examen de los nombres (*epískepsis tôn onomátōn*) es el principio del conocimiento para Antístenes. Éste consiste en el análisis del uso de los nombres (*khṛêsis tôn onomátōn*). Lo que nos interesa destacar de la posición antisténica es que la expresión de la naturaleza de algo no puede ser expresada por términos generales. La *caballeidad* no es la expresión de la naturaleza del caballo.

Conclusión

En su crítica del platonismo a través de la propuesta de su reversión, la apuesta de Deleuze es la de desplazar la Idea del plano de fundamento al plano de imagen. La función del simulacro es la de conjurar la idea misma de “original” y diluir así la división entre original y copia. Por otra parte, el montaje del concepto de simulacro y el de incorporal tiene por objeto desplazar las imágenes (tanto las Ideas como los simulacros) al plano que les es propio: el de cuasi-causas y no causas en sentido estricto.

En el presente trabajo hemos puesto en consideración una serie de elementos de la filosofía antisténica, a saber, a) la lectura de la Idea platónica como *poiótes* y como *asómatos* b) la recusación de cualquier incorporal como causa del conocer y del nombrar y c) la afirmación del fundamento como residiendo en el orden de *lo corpóreo y cualificado* y, en consecuencia, de un compuesto único de una convergencia singular de cualidades.

Esta posición es cercana a la deleuziana e incluso más que la estoica si se tiene en cuenta que el empirismo deleuziano no es en rigor un corporalismo como el estoico. La noción de *oikeîos* y la interpretación antisténica de la Idea son de gran riqueza para pensar la Idea como precursora del concepto de objeto como lo piensa Deleuze. Desde este punto de vista es enriquecedor incluir la crítica antisténica y en especial si se la reconstruye como parte de una tradición filosófica que se diferencia de la platónica.

No es menor pensar que el antiplatonismo es contemporáneo a Platón. Si pensamos desde un dispositivo teórico de *zonas de tensión dialógica* (Mársico, 2010) es más interesante ubicar la discusión en el marco del intercambio teórico entre Platón y las ideas que identificamos hoy como antiplatónicas. Con mayor razón si consideramos que, como lo sostiene Cordero (2001), la crítica antisténica fue de una influencia determinante en la revisión que Platón hizo de su propia filosofía en los diálogos de vejez. Especialmente en la noción misma de Idea que en el Sofista ya no son en rigor cualidades sino géneros del discurso.

Las preguntas que surgen a partir de esta vinculación de Deleuze con la línea filosófica que podemos denominar “antiplatónica” y que rastreamos hasta Antístenes son de gran interés en términos de la reconstrucción histórica de la línea de los pensadores malditos, esto es, no seleccionados por la línea áurica de la tradición. Apropiándonos de la expresión deleuziana de “literatura menor” podríamos pensar que la reconstrucción del pensamiento de los “socráticos menores” cumple la función de crítica que Deleuze reivindica como la más efectiva. El recorrer las grietas y los márgenes del pensamiento griego puede abrir el juego a una crítica creativa de las posiciones hegemónicas como lo ha sido siempre la línea platónico-aristotélica contra la que el pensamiento contemporáneo se dirige con tanta vehemencia.

Referencias

- Boeri, M. *Teeteto*. Losada, Buenos Aires, 2006
- Bréhier, E. (1958) *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*. Paris, Vrin.
- Brancacci, A. (1990) *Oikeios logos. La filosofía del linguaggio di Antistene*. Bibliopolis, Nápoli.
- (1993) "Antisthène et la tradition antiplatonicienne au IV siècle." En *Contre Platon*. Vol.1, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, pp. 7- 20.
- Burnet, J. *Platonis Opera*. Oxford University Press. 1903.
- Cordero, N. (1988) *Sofista*. Madrid, Gredos.
- Cordero, N. (2001) "L'interprétation antisthénienne de la notion platonicienne de "forme" (eidos, idea)" en *La philosophie de Platon*, ed. Michel Fattal, Paris.
- Deleuze, G. (1969). *Logique du sens*. Paris, Les éditions de minuit. (Hay versión castellana. *Lógica del sentido*. Buenos Aires, Paidós, 2005.)
- (1968). *Différence et répétition*. Paris, PUF. (Hay versión castellana. *Diferencia y repetición*. Buenos Aires, Amorrortu, 2002)
- Giannantoni, G. (1990) *Socratis et Socraticorum Reliquiae*. Vol. IV, Bibliopolis, Nápoli 1990.
- Mársico, C. (2010). *Zonas de tensión dialógica. Perspectivas para la enseñanza de la filosofía griega*. Buenos Aires, El Zorzal.
- Mársico, C. (2011) *Los filósofos socráticos. Testimonios y fragmentos*. Losada, Buenos Aires.
- Sonna, V. (2014a) "La reversión deleuziana del platonismo y la teoría estoica de la causalidad" en C. Mársico y E. Bieda (eds.) (2014) *Diálogos interepocales: la antigüedad griega en el pensamiento contemporáneo*, Buenos Aires, Rhesis, en prensa.
- (2014b) "Deleuze lector de Platón: el simulacro y el problema del eídolon" en *Praxis filosófica*, Universidad del Valle, Cali, Colombia, en prensa.
- Zourabichvili, F. (2003). *Le Vocabulaire de Deleuze*. Paris: Ellipses.

Notas

¹ Las traducciones del francés y del italiano nos pertenecen.

² Una de las cosas que rescata Deleuze como elemento del platonismo a conservar es la noción de diferencia (*tháteron*) como un género que es epistémica y ontológicamente independiente. Es decir, no derivado de la identidad o, en el caso platónico, de la mismidad (*tò tautón*) (1969: 184 -192).

³ Un ejemplo de esta técnica propuesto por Apelt (1897) es el de la inscripción de las máximas epicúreas en Enoanda. Según lo encontramos en Chilton (1967), el escriba que grabó las máximas de Diógenes en el muro del ágora – de ochenta centímetros de ancho por cuatro de alto - lo hizo alterando la proporción de las letras aumentando la de las que se situaban más arriba de manera tal que desde el punto de vista del observador (es decir, desde abajo) se vieran homogéneas. Citado Cordero (1988:380).

⁴ Acerca de la reversión estoica del platonismo remitimos a Sonna (2014 a).

⁵ Una cuestión importante a considerar es a qué se remite Deleuze como incorporeales, ya que difícilmente se trate en este caso de vacío (*tò kenón*), tiempo (*chrónos*) o lugar (*tópos*). Nos inclinamos a pensar que Deleuze habla aquí de los incorporeales en el sentido de los *lektá* que son en rigor las proposiciones mismas. La pregunta sería entonces si éstos son efectivamente *lo expresable*, ese algo *en* la proposición como lo sugiere Deleuze y como lo sostiene también Bréhier (1958).

⁶ Mársico (2011) TF 948 = SSR, V.A.149.

⁷ Boeri (2006)

⁸ Mársico (2011) TF, 950 = SSR, V.A.149

⁹ Mársico (2011) TF. 958 = SSR, V.A.151.

Escepticismo y *práxis* en el pensamiento sofístico

Pilar Spangenberg

Universidad de Buenos Aires –Universidad Nacional de Rosario - CONICET

En el contexto de *Metafísica* IV 4 Aristóteles presenta un argumento tendiente a demostrar que el sofista incurre en contradicción al realizar cualquier acción. Supone así que la única actitud consecuente por su parte habría sido la inacción. Buscaremos aquí cuestionar tal argumento a la luz de la tesis relativista atribuida a Protágoras.

Palabras clave: Protágoras- *práxis* – principio de no contradicción– Aristóteles

En el contexto del libro IV de la *Metafísica*, Aristóteles acusa al sofista de no creer realmente que todo lo que aparece (*pháinetai*) es verdadero. Esto, sostiene, se manifiesta en su *práxis*: en ella se atestigua la creencia en la existencia de un curso de acción mejor que otro.¹ Así como el argumento semántico sugería que la tesis de la *homo-mensura* condenaría al sofista al silencio, estos argumentos establecen que tal tesis debería desembocar en la inacción. Mi objetivo es indagar muy brevemente, en primer lugar, en la tesis relativista defendida por Protágoras, en particular en lo que concierne a la tesis de la indiscernibilidad a ella vinculada. Sobre ese trasfondo me interesa analizar brevemente el modo en que Aristóteles liga tal tesis con la inacción. Por último, pretendo exhibir que la actitud asumida por el sofista es compatible con una concepción que considera la *práxis* como modo de vinculación fundamental entre el hombre y el mundo.

I

Para sondear en la dimensión escéptica del pensamiento de Protágoras me voy a centrar en el llamado “argumento de la indecidibilidad”, para lo cual nos será de gran

utilidad el recurso al *Teeteto* de Platón, al contexto en el cual Sócrates se erige en portavoz de la polémica asociación entre la doctrina de Protágoras y la de los heraclíteos extremos.² Hay tres fenómenos supuestamente distorsivos de la *phantasia* allí expuestos que esgrimiría un objetor de la tesis protagórica para mostrar que no todo parecer es verdadero: la locura, el sueño y la enfermedad. Contra la tesis protagórica según la cual todo parecer es igualmente verdadero, la referencia a tales estados representaría un argumento tendiente a exhibir la posibilidad cierta de juicios engañosos o distorsivos. Frente a tal argumento, Sócrates defiende provisoriamente la posición del sofista a través de otro argumento de enorme peso filosófico dirigido a cuestionar la posibilidad de contar con un criterio para dar por inválidos los juicios del loco, del enfermo y del dormido.

En efecto, en *Teeteto* 157e1-158a3, Sócrates expone una posible objeción a la identificación protagórica entre ser y aparecer: los casos de percepciones falsas o ilusorias que se presentarían en los sueños, las enfermedades y la locura. Estas situaciones permitirían afirmar que “nada es lo que (a)parece” (158a3), disolviendo así la ecuación defendida por el abderita entre ser y (a)parecer. Frente a esta posición, Sócrates sale a la defensa de Protágoras y replica que es imposible esgrimir una prueba ante quien nos pregunte si estamos dormidos y soñamos todo lo que pensamos, o si estamos despiertos y dialogamos, pues “el alma siempre se empeña en defender que sus opiniones actuales son más verdaderas que toda otra” (158d3-4). Lo que se pone en evidencia en el pasaje es que para quien está despierto, la realidad es aquello que está viviendo, pero la misma certeza puede acompañarnos en el sueño. De modo que desde cada uno de estos estados, el otro se puede presentar como ilusorio. En suma, no contamos con un criterio o garantía últimos a partir de los cuales decretar una vivencia como verdadera y otra como ilusoria. Interesa destacar que con esto no se estaría

negando la posibilidad de distinguir entre lo soñado y lo real estando despierto, sino la de alcanzar una garantía última de realidad. Así, el argumento se revierte y el sueño terminaría oficiando de caso paradigmático para establecer la imposibilidad de determinar la falsedad de las opiniones.

Sócrates presenta como casos análogos al del sueño, el de la enfermedad y el de la locura. En tales situaciones, afirma, se puede emplear el mismo argumento con la sola diferencia de que mientras que en el caso del sueño, la cantidad de tiempo es prácticamente la misma que en el de la vigilia, en el de la enfermedad –y de la locura, que parece entenderse como un caso específico de enfermedad– el tiempo es menor. Pero no es posible fijar los límites de la verdad en función del tiempo (158d1-e4).

Esta tesis de la indecidibilidad reaparece en Aristóteles en contextos en que se discute la tesis protagórica. Señala como razón del origen de la doctrina que defiende la verdad de las *phainómena* la imposibilidad de asignar verdad a una posibilidad frente a su contradictoria. Quienes la sostienen, dice Aristóteles, piensan que no es posible decidir la verdad sobre la base de lo que piensa la mayoría y la minoría, a la vez que afirman la posibilidad de pareceres contradictorios entre diversos hombres, entre el hombre y otros animales e incluso de un mismo hombre en diversos momentos. Si todos estuvieran enfermos o locos, los sanos parecerían enfermos y los cuerdos, locos, a partir de lo cual Protágoras concluiría, sostiene Aristóteles, que no hay pareceres más verdaderos que otros (5, 1009b2-12). Esta descripción del pensamiento del sofista y de los argumentos por él utilizados retoma, como podemos advertir, lo atribuido por Sócrates a Protágoras en los pasajes recién mencionados de *Teeteto*.

Aristóteles, como Platón, intenta bloquear las aporías tendientes a mostrar la indecidibilidad y la imposibilidad que ella comporta de recurrir a la realidad para

determinar p.e. si los tamaños y los colores son tales como aparecen de lejos o de cerca, o como aparecen a los dormidos o a los despiertos. La estrategia de Aristóteles se resuelve en un argumento *ad hominem*: es evidente, señala, que no piensan de este modo, pues ninguno se encamina al Odeón si, estando en Libia, sueña que está en Atenas (1010 b8-10). Retoma así el séptimo argumento esgrimido en el capítulo 4 al que haremos referencia en el siguiente apartado: es la conducta (*práxis*) de los sofistas la que demuestra que no piensan realmente así. Esta objeción apunta entonces a encontrar en la *práxis* del sofista la clave para demostrar que éste no es sincero en su defensa de la verdad de toda opinión. Parte, sin embargo, si nos atenemos al testimonio platónico, de una interpretación errada de lo sostenido por Protágoras: el sofista, tal como el filósofo mismo transmite, no niega que estando despiertos percibamos una frontera entre el sueño y la vigilia, antes bien *rechaza la posibilidad de establecer un criterio* para caracterizar como real aquello que se vive, teniendo en cuenta que también en el sueño nos empeñamos en afirmar como reales nuestras vivencias e incluso creemos haber soñado lo que ahora consideramos realmente vivido. El argumento del sofista, claro antecedente de la actitud escéptica, según hemos establecido a la luz de *Teeteto* 158b5-d5 se dirige a exhibir que la certeza no es un criterio adecuado para dar por falsas los pareceres ajenos. Evidencia también, de alguna manera, el carácter deflacionario de la noción de verdad que maneja Protágoras: el hecho de hablar de verdad en el caso de tales creencias supondría únicamente la imposibilidad de un criterio para desechar como inválidas opiniones ajenas. Así, todos nos encontraríamos por igual en una situación de precariedad gnoseológica insoslayable.

II

Al margen de este argumento en que se acude a la *práxis* para exhibir la supuesta insinceridad del sofista respecto de las creencias en el caso del sueño, interesa analizar

con algún cuidado el argumento recién mencionado del capítulo 4, pues en él se exhiben de modo nítido las implicancias prácticas que el sofista, por un lado, y Aristóteles, por otro, le confieren a la tesis de la *homo-mensura*. Es allí donde Aristóteles establece que la tesis relativista defendida por el sofista no podría sino conducir a la inacción absoluta. El argumento que cuenta también con un claro carácter *ad hominem* como aquel al que hemos hecho referencia en el apartado anterior, denuncia que el sofista no cree realmente lo que dice, pues actúa y en su acción exhibe que mantiene una creencia acerca de cómo es el mundo.³ En efecto, desde el punto de vista de Aristóteles el hecho de actuar supone necesariamente la creencia por parte del agente de que no todo es verdadero.⁴

Vamos a un análisis un poco más pormenorizado del texto. En 1008b12-18 Aristóteles afirma:

De donde se deduce con la mayor evidencia que nadie se encuentra en tal estado, ni de los otros ni de los que profieren ese discurso. Pues, ¿por qué va a Megara cuando cree (*hoiómēnos*) que debe ir, en vez de quedarse quieto?⁵ ¿y no se dirige, recién amanecido, a un pozo o a un principio, llegado el caso, sino que se muestra precavido, como que no cree que caer es bueno (*agathón*) y no bueno por igual? Es evidente que sostiene (*hupolambánei*) que lo uno es mejor (*béltion*) y lo otro no es mejor.

Sabemos que las categorías de lo mejor y lo peor u otras aledañas deben haber sido efectivamente utilizadas por el sofista. En efecto, según las palabras que le atribuye Platón en el *Teeteto* “el sofista es aquel que logra que el estado del alma cambie hacia lo mejor”. (167a).⁶ Ahora bien, a través de lo mejor y lo peor, sugiere Aristóteles, al sofista se le filtraría una concepción que no es del orden de lo relativo, y este sería, de acuerdo con la misma doctrina atribuida al sofista, el criterio que emplean todos los hombres a la hora de actuar.⁷ Si el sofista reconoce como determinadas las nociones de lo mejor y lo peor, continúa Aristóteles, deberá admitir también “que algo es hombre y otra cosa no hombre y que algo es dulce y lo otro no lo es” (1008b19-21). Es decir, si en el plano de los

valores reconoce un ser en sí, también deberá hacerlo en el plano ontológico.⁸ Aristóteles no es del todo explícito al establecer la razón por la cual es lícito extender la necesidad de la distinción de un plano a otro. Dice:

Pues no busca y sostiene todas las cosas por igual cuando, creyendo que es mejor beber agua y ver a un hombre, enseguida busca esas cosas. Y, sin embargo, debería hacerlo así si fuera lo mismo hombre y no-hombre por igual. (1008b21-24)

Toda acción, sugiere Aristóteles, supone pensar un mundo de objetos definidos. Si lo mismo fuera agua y no agua no podríamos hacer nada para saciar nuestra sed. Si todas las contradicciones fueran verdaderas todo sería un uno caótico. En efecto, la tesis de Protágoras traería aparejada la negación del PNC, lo cual implicaría a su vez la eliminación de cualquier distinción entre los seres, como sucede en el pensamiento de Anaxágoras en que todas las cosas son una.⁹ Sin embargo, la misma posibilidad de la acción supone un mundo de objetos definidos, determinados, recortados unos de los otros.

En definitiva, entonces, los motivos por los cuales Aristóteles sostiene que el relativista para ser consecuente con su tesis debería no solamente abandonar la palabra, sino también la acción, son dos:

- a) toda acción supone una creencia respecto de lo mejor y lo peor y esto, implicaría el reconocimiento de una dimensión absoluta;
- b) toda acción supone interacción y mundo y esto implica la atribución a la realidad de una naturaleza determinada.¹⁰

III

Un último pasaje del texto que venimos analizando guarda especial interés para nosotros porque nos da la pauta para entender el modo en que Protágoras podría ligar su tesis de la *homo-mensura* con la reivindicación de la *práxis*:

Pero si [sostienen que actúan de este modo], no porque sepan, sino porque opinan (*mè epistámenoi allà doxázontes*), con mucha más razón deberán interesarse por la verdad, al igual que quien está enfermo debe interesarse por la salud más que el sano. Pues el que opina, en comparación con el que sabe, no goza de salud respecto de la verdad. (1008b27-31)

Al margen del valor que le confirmamos al argumento, Aristóteles mismo nos sugiere la respuesta del sofista frente a las objeciones presentadas. Lo que supondría la acción no es conocimiento (*epistémē*), sino mera opinión. El terreno de la *dóxa* es el horizonte de la *praxis*. La *dóxa*, en efecto, es el saber de lo político por excelencia y, lejos de encontrar su fundamento en las cosas mismas, supone, en cambio, un acercamiento a la cosa siempre relativo y permeable a otras opiniones o pareceres. Sobre la base de la Apología que nos transmite Platón, podemos estimar que aquellas cosas que resultan relevantes para Protágoras son ante todo los *valores*, y en especial aquellos eminentemente *políticos*: la justicia y la injusticia. El sofista, se afirma allí, logra modificar la opinión de los ciudadanos al inculcarles la disposición adecuada para juzgar lo justo, que no es sino lo así determinado por la *pólis*, como beneficioso –lo que cuenta, según estas afirmaciones, es la forma en que las cosas son valoradas. En el caso de propiedades como lo justo y lo injusto, el objetivo del sofista es alcanzar una valoración común en los miembros de la *pólis*. De modo que todo el empeño de Protágoras en la apología de *Teeteto* 166d-167d parece dirigirse a señalar el reemplazo de la *crisis* entre verdad y falsedad por un nuevo criterio, dado por el valor. Este nuevo criterio ya no tiene como horizonte el mundo físico, sino más bien la *pólis*.¹¹ De hecho, como bien pone en evidencia Platón en el *Protágoras*, hay un claro trasfondo político en la adscripción de verdad a toda opinión; en efecto, es a la luz del horizonte democrático que se muestra toda la potencia política de la tesis de la *homo-mensura*. Así, lejos de conducir a la inacción, tal tesis brindaría la base sobre la cual se teje una teoría política en la que el juego de poder entre las diversas opiniones nos lanza por necesidad a la *praxis*.

Referencias

- Calvo Martínez, T. (1994). Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos.
- Cassin, B. y Narcy, M. (1989). *La décision du sens. Le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote*, introduction, texte, traduction et commentaire, Paris, Vrin.
- Dancy, R. M. (1975). *Sense and Contradiction*, Dordrech, Reidel.
- Duke, E. A. (1995). Hicken, W. F., Nicoll, W. S. M., Robinson, D. B. & Strachan, J. C. G., *Platonis Opera. Tomus I. Tetralogias I- II*, Oxford, Oxford Clarendon Press.
- Irwin, T. H. (1988). *Aristotle's First Principles*. Oxford: Oxford University Press.
- Jaeger, W. (1957). *Aristotelis Metaphysica, Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger*, Oxford, Clarendon Press.
- Keeling, E. (2013). "Aristotle, Protagoras and Contradiction: Metaphysics ? 4-6, *Journal of Ancient Philosophy*, São Paulo, v.7, n.2. 75-99.
- Kirwan, C. (1993).² *Metaphysics Books G, D and E*, translation and commentary, Oxford, Clarendon Press (1971). Ross, W.D. (1924) *Aristotle, Metaphysics*, 2 vols, Oxford, Clarendon Press.
- Lee, M-K (2005). *Epistemology after Protagoras: Responses to Relativism in Plato, Aristotle and Democritus*. Oxford: Oxford University Press.
- Zilioli, U. (2013). "Protagoras through Plato and Aristotle: A case for the philosophical significance of Ancient Relativism" en *Protagoras of Abdera, the Man, his Measure*, J. Van Ophuijsen, M. Van Raalte y P. Stork (eds.), Brill, Leiden-Boston, 233-258.

Notas

¹ Para la presentación de la tesis de Protágoras cf. *Metafísica* IV, 1011a16-20 y también 5, 1010b9 y 6, 1011a10

² Lee 2005: 21, 133 señala que, puesto que el argumento está presente en el testimonio platónico, el aristotélico y el de Sexto Empírico respecto de Protágoras, es plausible su empleo por parte del sofista. Él apunta a establecer la equipolencia entre creencias opuestas de la que se servirá posteriormente el escepticismo. En otros estudios es presentado como el "argumento a partir de las apariencias opuestas". Al respecto cf. Zilioli 2013: 247-250,

³ Aristóteles introduce una distinción entre sus adversarios en función del modo de argumentar que requieren: los unos han de ser persuadidos y los otros han de ser forzados (1009a18). Sin embargo, por un lado, no especifica a quién se refiere en cada caso y, por otro, no respeta su propia taxonomía. Al respecto

cf. 6, 1011a2 y 3, 1005 b25 que ofrecen los extremos en los cuales se moverá Aristóteles en su consideración de los adversarios.

⁴ Con respecto al adversario de Aristóteles cf. Dancy 1975: 59-72, Cassin 1989: 42-45 e Irwin 1988:181-198.

⁵ Sigo aquí la edición de Ross, Jaeger y Kirwan que signe el manuscrito Ab. *Contra* cf. Cassin (nota *ad loc*).

⁶ De hecho, estas son las nociones medulares que brindan todo el marco de la Apología de Protágoras de 166d-167d, y es por eso que en la refutación fundada en los juicios acerca del futuro que ofrecerá Sócrates en 177c5-178b6 apunta directamente a ellas.

⁷ “Pero, como ha sido dicho, nadie parece no ser precavido con algunas cosas y no con otras. De modo que, según parece, todos sostienen que son absolutamente (*haplós*), si no respecto de todas las cosas, al menos respecto de lo mejor y lo peor (*perì tò ámeinon kaí cheîron*)” (1008b25-27)

⁸ En la cita de n. 7 Aristóteles reconoce una diferencia entre las nociones de lo mejor y lo peor y “el resto de las cosas”.

⁹ Al respecto, cf. *Metafísica* IV 4 1007b20-26.

¹⁰ No es posible realizar aquí un análisis al respecto, pero es importante señalar para comprender la estructura de la argumentación que este argumento pragmático parece revertir en cierta medida en el célebre argumento semántico que liga toda determinación (y específicamente aquella supuesta en la significación) a la validez del PNC.

¹¹ Por otro lado, la misma terminología atribuida al sofista para exponer su tesis de la *homo-mensura* pone en evidencia que el mundo es concebido primeramente como el espacio de la acción. En efecto, las cosas son presentadas por Protágoras como *chrémata* (*Teeteto* 152a) o *prágmata* (*Crátilo* 385e), lo cual exhibe que nuestra relación con el mundo es eminentemente práctica.

Pensar o actuar: la discusión aristotélica sobre los géneros de vida y el ideal del *bíos praktikós* en *Política* VII 1-3.¹

Viviana Suñol

CONICET – Universidad Nacional de La Plata

La reflexión sobre las formas de vida está íntimamente unida a la de la *eudaimonía* en el pensamiento ético de Aristóteles. Tradicionalmente, los intérpretes centraron su interés en esta última, en especial, en la definición aparentemente diversa que ofrece en *Ética a Nicómaco* I y X. Sin embargo, la discusión sobre cuál es la mejor forma de vida solo de manera reciente ha dado lugar a escasos estudios sistemáticos. Quizás el predominio metodológico de la *Ética a Nicómaco* haya determinado la poca atención que ha recibido la afirmación del *bíos praktikós* como *áristos bíos* en *Política* VII 3. El propósito del presente trabajo es recuperar el significado político que el proemio ético que antecede al diseño del mejor régimen tiene en esta discusión y, sobre todo, determinar si en el pensamiento aristotélico conviven dos ideales de vida.

Palabras clave: Aristóteles – Ética – Filosofía - Formas de vida – Política.

Introducción

Los orígenes de la discusión sobre cuál es la mejor forma de vida se remontan al siglo V antes de la era común, pero es con Aristóteles que la cuestión se convierte en núcleo del pensamiento ético-político. La exaltación del ideal contemplativo en *Ética a Nicómaco* X fue muy influyente en la historia de la filosofía y sus efectos se prolongan mucho más allá del Helenismo y de la Antigüedad tardía, y pueden rastrearse incluso en el pensamiento político contemporáneo. Sin embargo, es en *Política* VII 1-3 donde Aristóteles presenta la consideración más detallada de los géneros de vida y, en particular, la oposición entre la vida política y la filosófica.² A pesar de ello, estos pasajes no han recibido demasiada atención por parte de la literatura especializada, sino solo de manera reciente. En tal sentido, los trabajos de Gastaldi (2003 y 2004), Bertelli (2004) y la

compilación de Lisi (2004) constituyen un verdadero aporte. En términos generales, la cuestión de las formas de vida en el pensamiento de Aristóteles fue oscurecida por el amplísimo y desconcertante debate académico de los últimos cincuenta años sobre la *eudaimonía*³ y, en particular, los pasajes de *Política* VII fueron desatendidos por causa del predominio metodológico que tradicionalmente se le otorgó a la *Ética a Nicómaco* con respecto a esta cuestión (Lisi, 23; Bertelli 179).

La afirmación de la vida práctica como la vida mejor (*áristos bíos hó praktikós*) en *Política* VII 3 (1325b16) pareciera contradecir el ideal contemplativo del final de la *Ética a Nicómaco*. Sin embargo, la ampliación de lo que entiende por ‘práctico’ (*tòn praktikòn*) — que Aristóteles inmediatamente propone (*Política* 1325b16-23)— y que incluye las contemplaciones y pensamientos (*theorías kai dianoéseis*) no instrumentales, se puede interpretar como una forma de conciliación entre los dos géneros de vida. Asimismo, reflejaría la tensión característica de este debate en el siglo IV antes de la era común, *i.e.* entre la ideología dominante de la acción y el ideal del ocio (*scholê*) de las escuelas filosóficas, cuyas raíces remiten a la tranquilidad aristocrática del período arcaico (Demont 1990). En este sentido, se pronuncia Gastaldi (2004: 177-178), quien entiende que esta ampliación semántica es un intento de conciliación e integración en el marco del debate dialéctico de *Política* VII 2. Según la autora, esa tentativa está ausente en *Ética a Nicómaco* X, pues la confrontación entre ambos *bíoi* se sustenta allí en una base puramente axiológica y, por esta razón, el *bíos theoretikós* es claramente privilegiado. A su juicio, la relación entre ambos *bíoi* permanece irresuelta en la obra de Aristóteles, quien tiende a privilegiar la primacía de una u otra forma de vida de acuerdo a la perspectiva de cada tratado (2003: 17).⁴ Por su parte, Bertelli (2004: 195 ss.) sostiene que lo que el estagirita defiende en *Política* VII 3 es la vida práctica, la cual no tiene ninguna connotación teórica, sino simplemente cultural y que se vincula al ideal ateniense de la

acción. Según el autor, Aristóteles no tiene intención alguna de transformar el *bíos praktikós* en una especie de *bíos theoretikós* ni pretende lograr un compromiso entre ambos, y concluye que no es lícito atribuirle el propósito de plantear el *bíos theoretikós* como el fin de la ciudad ideal. A diferencia de Gastaldi, Bertelli no ve en *Política* VII 3 un intento de conciliación entre los dos géneros de vida. No obstante, ambos autores acuerdan en que Aristóteles defiende en *Política* VII 3 un ideal distinto del de *Ética a Nicómaco* X 7.

El contraste entre el ideal de vida de *Ética a Nicómaco* X 7-8 y el de *Política* VII 1-3.

Teniendo en cuenta que el planteo del tema difiere en cada obra, cabe preguntarnos si es legítimo hablar de la existencia de una “clara contradicción” (Bertelli, 2004: 179) entre ambas en relación con el tema de los *bíoi*⁵ o —para evitar el reproche sobre la pretensión sistemática que esta afirmación aparentemente supone (*pace* Bertelli)— asegurar que hay en juego dos ideales de vida. Si bien es cierto que conceptualmente la indagación sobre la *eudaimonía* está unida de manera intrínseca a la investigación de la vida mejor, la perspectiva que Aristóteles adopta en los dos tratados difiere. En efecto, en la *Ética a Nicómaco* X 6-8 su propósito es definir la *eudaimonía* y lo hace estableciendo una jerarquía entre la vida conforme al *noûs* y la que es conforme a las restantes virtudes prácticas (1178a9). El estagirita no hace alusión allí al debate sobre los *bíoi*, más aun en ningún momento apela —al menos, de manera expresa— a la contraposición entre la vida política y la filosófica en términos del *bíos theoretikós* y el *politikós*, sino que —probablemente, teniendo en cuenta esa dicotomía— se limita a comparar la naturaleza no ociosa de la actividad política y la guerrera con el carácter ocioso (1777b6-26) y autárquico (1178a23-b7) de la contemplación. En cambio, en *Política* VII 1-3 su propósito es determinar cuál es la vida preferible (*hairetótatos bíos*, 1323a16)

como condición metodológica para investigar el mejor régimen (*politeías arístes*, 1323a14). El debate sobre los *bíoi* es el eje de la argumentación de este preámbulo y a través de las sucesivas argumentaciones *reconstruye* las distintas opiniones que sobre el tema circulaban en la Atenas del siglo IV. En definitiva, la contraposición que presenta en *Política* VII 2-3 entre la vida política y la filosófica tiene un matiz diferente, en la medida en que considera la cuestión no con vistas a determinar qué es la felicidad y, en particular, la felicidad perfecta como en *Ética a Nicómaco* X 7-8, sino cuál es el mejor régimen, es decir, con un propósito estrictamente político.

Más allá de la diferencia en el planteo, aun podría argüirse que subsiste una tensión entre el género de vida que Aristóteles elogia en cada obra. Pero es importante advertir que la comprensión amplia de *práxis* propuesta en *Política* VII 3 guarda correspondencia con la jerarquía de las formas de vida y de felicidad establecida en *Ética a Nicómaco* X 7-8, en la medida en que a través de dicha ampliación se pone de manifiesto que también en la *Política* afirma la superioridad de la actividad intelectual (*polû mâllon*, *Política* 1325b20; *práttein légomen kuríōs*, b22), sea entendida en sentido amplio referido a la cultura (Bertelli, 2004: 198), sea estrictamente limitado a la filosofía (Lisi, 2004b: 115 n.1). Además es preciso tener en cuenta que a pesar de su indiscutida superioridad y de la clara preferencia por la vida conforme al *noûs* por ser la más feliz (*eudaimonéstatos*, *Ética a Nicómaco* X 7 1178a8), su primacía no es absoluta ni siquiera en *Ética a Nicómaco* X 6-8 (*pace* Gastaldi, 2004: 167 y Bertelli 2004: 179), no solo por el simple hecho de que Aristóteles le reconoce a la vida de las virtudes prácticas un lugar en la jerarquía de la felicidad, sino porque asegura que la actividad contemplativa no puede ocupar enteramente la vida humana (*Ética a Nicómaco* X 7 1177b25) y, de manera reiterada, se refiere a la necesidad moderada de recursos exteriores, que inevitablemente esa vida supone (*Ética a Nicómaco* X 8 1178a23-25, 1179a ss.).⁶ Al reconocer que hay

importantes puntos en común entre ambos ideales, no pretendo salvar la coherencia del pensamiento aristotélico intelectualizando la interpretación del *bíos praktikós* de *Política* VII 3 a la luz del *bíos theoretikós* elogiado en *Ética a Nicómaco* X 7.⁷ Por el contrario, reconociendo el carácter inexorablemente práctico que supone la vida y la actividad contemplativa, intento destacar la importancia y el significado político de los capítulos preliminares al diseño de la *pólis* ideal en el contexto de la discusión tradicional sobre la mejor forma de vida.

El debate dialéctico sobre los *bíoi* y el ideal de la vida práctica en *Política* VII 1-3.

Brown (2011: 20) señala —con mucho acierto— que más allá de los argumentos que se esgriman, hay *incomodidad* en la forma en la que Aristóteles se ocupa de la elección de vida. Ello se percibe con claridad en el modo en que desarrolla la argumentación en los tres capítulos iniciales del *Política* VII, pues constantemente replantea y redefine los temas, lo cual ha llevado a los intérpretes a hablar de su carácter confuso y provisorio (Bertelli, 2004: 180) e incluso a caracterizarlos como un “enorme revoltijo” (Corcella, 1991: 90).

En el primero, define el objeto y el método de investigación. En efecto, en *Política* VII 1 1323a14-21 establece que su propósito es el mejor régimen político y para ello debe determinar, primeramente, cuál es la vida preferible entre todas y, luego, si es la misma o diferente en común o individualmente. La correspondencia entre la organización política y los géneros de vida es un tema que ya estaba presente tanto en la *República* (441e, 462 e, 544d-e) como en las *Leyes* (817b) de Platón. Bertelli (2004: 181) asegura que mediante la segunda cuestión, Aristóteles asume una posición crítica respecto de la doctrina política platónica. Sin embargo, no veo en este punto una censura a la simetría propuesta por Platón entre *êthos* y *politeía*, en la medida en que —aunque diferencia sus

ámbitos⁸— ética y política conforman para Aristóteles un único cuerpo de conocimiento (con Guariglia, 1979: 18-19; Depew, 2009: 399-400; Cooper, 2010: 230). Mediante estas alusiones a la relación entre la vida y la felicidad individual y comunitaria, el filósofo parece querer enfatizar la unidad de ambas disciplinas.⁹ En definitiva, en este primer capítulo deja en claro que el programa *político* de diseñar el mejor régimen es conceptualmente inseparable del problema *ético* de establecer cuál es la vida más elegible y este, a su vez, lo es del principal tema de la ética aristotélica: la *eudaimonía*. La unidad de ética y política es clave a la hora de entender la relación compleja y, en cierto modo, imprecisa que para Aristóteles existe entre la vida filosófica y la vida política.

En el segundo capítulo, retoma la cuestión de la correspondencia entre lo individual y lo comunitario, pero no ya respecto de la vida preferible, sino de la felicidad (*Política* VII 2 1324a5-7).¹⁰ Aun cuando asegura que la cuestión de los géneros de vida no es la tarea propia (*érgon*) del pensamiento y la especulación políticas (1324a20-21), hace de ella el eje de la argumentación de este y del próximo capítulo, tras una breve y casi incidental definición del mejor régimen (*Política* VII 2 1324a23-25).¹¹ Como señala Bertelli (2004: 184-185), esta elección temática es desde un punto de vista metodológico la más débil de las dos cuestiones, pero dialécticamente es la más fuerte. Justamente, es en este punto donde el estagirita se introduce en el debate sobre los *bíoi*. Mediante las tres formulaciones que ofrece de sus términos alude a las distintas posturas que por entonces circulaban en Atenas y que dan cuenta de la “crisis de la política” que esta ciudad experimentaba desde la Guerra del Peloponeso (Gastaldi, 2004: 169, 175; 2003: 11).¹² Es importante advertir que no nos ofrece una descripción de cada una de las formas de vida, antes bien presenta una confrontación dialéctica de las distintas opiniones que sobre ellas circulaban (*Política* 1324a35-b5) (Gastaldi, 2004: 168). La reconstrucción de las mismas es compleja ya que no las desarrolla de manera

sistemática, sino a través de las críticas planteadas por los adversarios y tanto las opiniones como las críticas están teñidas con las del propio Aristóteles.¹³ En primer lugar (*Política* 1324a35-38), se refiere a quienes abogan por la *vida apolítica*, pues rechazan la dominación despótica por su carácter injusto y consideran el dominio político como un obstáculo al bienestar personal (*eugmeríai*).¹⁴ Sin duda, resulta sorprendente que Aristóteles no aluda a los defensores de la vida filosófica, probablemente ello se deba a que su interés se centra aquí en la vida práctica y política, en particular, en la crítica a los regímenes despóticos.¹⁵ En efecto, tras una brevísima alusión a la vida virtuosa tanto en la esfera individual como en el ámbito común de la participación política (*Política* 1324a40-b2), se dedica enteramente a analizar la opinión de quienes sostienen que solo es feliz el régimen despótico y tiránico (*Política* 1324b2 -1325a1). Aristóteles hace una extensa crítica —desde un punto de vista político, antropológico y jurídico— a esta opinión, que expresa el ideal político imperante. Mediante el listado de las leyes y costumbres de diversos pueblos¹⁶ —de los que significativamente Atenas está ausente¹⁷— ilustra el predominio de los regímenes tiránicos (*Política* 1324b2-21).¹⁸ La hipótesis de la existencia de una única ciudad feliz y organizada conforme a sí misma y no con vistas a la guerra, ya que carece de enemigos (*Política* 1324a1-5), es la contrapartida del ideal tiránico y tiene como propósito justificar el carácter instrumental de la guerra (*Política* 1324a5-7). La centralidad que en este capítulo tiene la crítica al dominio despótico puede justificarse a partir del contexto político de la investigación (Gastaldi, 2004:176), pero su importancia reside en que pone de manifiesto que la elección de vida está inseparablemente unida a la forma de dominación. Asimismo, esta crítica le permite a Aristóteles depurar el despotismo del núcleo de la vida política (Bertelli 2004: 190).

En *Política* VII 3 plantea nuevamente la dicotomía entre las dos formas de vida

virtuosa. Sin embargo, no hay continuidad con *Política* VII 2, sino un desarrollo paralelo del tema. Pues aun cuando la estructura de la argumentación es análoga, la exposición de las opiniones difiere de las del capítulo anterior en la formulación misma de la dicotomía, en las razones en las que cada una se sustenta y en la crítica que el propio Aristóteles les realiza. Bertelli (2004: 187; 190) asegura que entre ambos capítulos no hay una duplicación, sino más bien una *profundización* contemporánea de la versión abreviada del capítulo dos. Si bien acuerdo en la existencia de un problema de redacción específico de este proemio, contrariamente, entiendo que en el capítulo 3 Aristóteles *simplifica y lleva al extremo* la posición de los defensores de ambos *bíoi*, quizás con el propósito de establecer su propia posición. En efecto, el estagirita plantea un debate dialéctico entre dos tipos extremos, esto es, entre el intelectual apolítico, que en defensa de la libertad rechaza las magistraturas y, en general, toda forma de poder y aboga por la inacción, y el político convencional, para quien lo mejor es el poder supremo y su ejercicio despótico (Depew, 1991: 349).¹⁹

De todos los pasajes en los que Aristóteles se ocupa del problema de los géneros de vida, es en *Política* VII 3 donde más claramente se percibe la ambigüedad de su posición en el debate tradicional, por cuanto que solo allí reconoce que los defensores de ambos dicen correctamente unas cosas, pero no, otras (*Política* 1325a23-24). Las razones que esgrime a favor y en contra permiten esclarecer el ideal que el propio Aristóteles defiende: la superioridad moral de la vida del hombre libre sobre la del amo, el rechazo a la confusión de la dominación política con la despótica, el repudio al imperialismo y al ejercicio de la violencia, el reconocimiento de la legitimidad de la dominación política, la alternancia en el ejercicio del poder entre iguales, el carácter activo de la felicidad mediante la identificación de *eudaimonía* y *eupraxía*, la preferencia de la virtud y la conjunción de esta con la capacidad de actuar. Estos son algunos de los aspectos que

pueden inferirse de la posición aristotélica y revelan que esta conjuga elementos de ambas opiniones o, más precisamente, de la *reconstrucción* que hace de cada una de ellas. De ahí que cuando finalmente se pronuncia sobre cuál es la vida preferible entre todas (*bíos hairetótatos*) al asegurar que es la práctica (*Política* 1325a 16), de manera inmediata propone una redefinición de *práxis*, que conlleva una ampliación de su significado al incluir como su forma superior (*polù mállon*, 1325b19) los pensamientos y contemplaciones que tienen su fin (*autoteleîs*) y su causa en sí mismos (*hautôn heneken*, b20).²⁰ También reconoce que se considera suprema (*légomen kuríos*, 1245b22) la acción de quien dirige con su pensamiento incluso las acciones externas.²¹ Por último, advierte que las ciudades que se organizan conforme a sí y que eligen vivir de este modo no son inactivas, sino que su acción está dirigida a las diversas asociaciones (*koinoníai*) que componen cada una de las partes de la *pólis* (*Política* 1325b25-27), lo cual nos remite a la hipótesis de una ciudad única del capítulo dos.²² La comparación con la actividad divina y el orden cósmico ha sido erróneamente interpretada como un intento de legitimación política de la monarquía macedónica (*pace* Kelsen, Demont).²³

El reconocimiento del carácter práctico del pensamiento y de la actividad teórica se vincula al contexto dialéctico (*con* Depew 1991 y Bertelli 2004), específicamente, al rechazo a la inacción (*aprakteîn*) propuesta por los defensores de la vida del hombre libre. A su vez, la *inclusión* de la actividad teórica en la vida política y práctica es una respuesta a los que abogan por la forma convencional de este *bíos*. La interpretación de este pasaje clave es muy compleja y no hay acuerdo en la literatura con respecto a cómo se relacionan los dos géneros de vida e incluso a cuál de ellos Aristóteles defiende aquí.²⁴ A excepción de Bertelli (2004: 195), la mayoría de los intérpretes ve aquí un intento de conciliación, ya sea otorgándole una función directiva al *bíos theoretikós* o postulando una vida mixta que combina ambos *bíoi*.²⁵ En realidad, Aristóteles no especifica aquí

cómo se vincula la *práxis* teórica con la de carácter instrumental, pero sí reconoce la superioridad de la primera y, en tal sentido, la privilegia (*pace* Depew 1991).

Conclusión

En contraste con los dos principales trabajos que se han publicado de manera reciente, *i.e.* Gastaldi (2004, 2003) y Bertelli (2004), sostengo que no hay en juego dos ideales de vida en *Ética a Nicómaco* X 7-8 y en *Política* VII 2-3, pues en la primera Aristóteles reconoce el carácter inevitablemente práctico del ideal contemplativo y, en la segunda, no solo destaca que la actividad intelectual es *práxis*, sino que es su forma superior. En definitiva, la jerarquía de *práxis* que se desprende de su redefinición en *Política* VII 3 se corresponde con la jerarquía de la *eudaimonía* y de las formas de vida del final de la *Ética a Nicómaco*.

Referencias

- Bertelli, L. (2004). "L'elogio del *bios praktikos* in *Politica* VII di Aristotele." Lisi, F. (ed.) *The ways of life in Classical Political Philosophy*. Sank Augustin: Akademia Verlag, pp. 179-200.
- Brown, E. (2011). "Aristotle on the Choice of Lives: Two Concepts of Self-Sufficiency." [PDF] <<http://www.artsci.wustl.edu/~eabrown/pdfs/BrownAutarkeia.pdf>>
- _____. (2009). "False Idles: The Politics of the Quiet Life." Balot, R. K. (ed.) *A Companion to Greek and Roman Political Thought*. Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 485-500.
- Cooper, J. M. (2012). *Pursuits of Wisdom*. Princeton - Oxford: Princeton University Press.
- _____. (2010). "Political community and the highest good." Lennox, J.G.; Bolton, R. (eds.) *Being, Nature and Life in Aristotle. Essays in Honor of Allan Gotthelf*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 212-264.
- _____. (1987). "Contemplation and Human Happiness: a reconsideration." *Synthese* 72, pp.187-216.
- Corcella, A. (1991) "Aristotele e il dominio." *Quaderni di Storia* 33, pp. 77-90.
- Demont, P. (1990). *La cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité*. Paris: Belles Lettres.

- Depew, D. J. (1991). "Politics, Music and Contemplation in Aristotle's Ideal State." Keyt, D.; F., Miller (eds.) *A Companion to Aristotle's Politics*. Oxford: Blackwell, pp. 346-380.
- Gastaldi, S. (2004). "Il dibattito sui generi di vita nel cap. 2 del libro VII della *Politica* dei Aristotele." Lisi, F. (ed.) *The ways of life in Classical Political Philosophy*. Sank Augustin: Akademie Verlag, pp. 167-179.
- _____. (2003). *Bios Hairetatos. Generi di vita e felicità in Aristoteles*. Napoli: Bibliopolis.
- Guariglia, O. (1979). "Dominación y legitimación en la teoría política de Aristóteles." *Revista Latinoamericana de Filosofía* V 1, pp. 15-42.
- Jaeger, W. (2011). *Aristóteles: Bases para la historia de su historia de su desarrollo intelectual*. Traducción de José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kelsen, H. (1977). "Aristote and the Hellenic-Macedonian Policy." Barnes, J. et al. (eds.) *Articles on Aristotle*, Vol. 2. London: Duckworth, pp. 170-194.
- Lisi, F. (2004a). "Ways of life and happiness in classical thought." _____ (ed.). *The ways of life in Classical Political Philosophy*. Sank Augustin: Akademie Verlag, pp. 11-31.
- _____. (2004b). "Vida teórica, vida práctica y felicidad en Aristóteles". _____ (ed.), *The ways of Life in Classical Political Philosophy*. Sank Augustin: Akademie-Verlag, pp. 95-120.
- Suñol, V. (2013). "La discusión aristotélica sobre los modos de vida. El contraste entre el *bios theoretikós* en *Ética a Nicómaco* X 7-8 y el *bios praktikós* en *Política* VII 3." *Tópicos* 45, pp. 9-47.

Notas

¹ Una versión ulterior y más desarrollada de este trabajo puede hallarse en Suñol (2013).

² Gastaldi (2004: 167) señala que si bien *Ética a Nicómaco* X 7-8 ha sido considerado el texto más relevante para reconstruir la posición que Aristóteles adopta respecto a la relación de los géneros de vida y en el que reivindica una *absoluta* superioridad de la vida filosófica, un rol menos importante se le reconoce entre los intérpretes al análisis que realiza en *Política* VII. Sin embargo, la autora advierte que es allí donde se encuentra "la discussione più ampia sulla configurazione e sui rapporti reciproci tra i bioi; al tempo stesso viene ricostrito, in tutte le sue complesse articolazioni, il dibattito che, sul rapporto tra vita política e vita filosófica, si è svolto a partire dagli ultimi anni della guerra del Peloponneso, per giungere poi a Platone e agli altri esponente della tradizione socrática".

³ “One of the most astonishing characteristics of the discussion on the content of *eudaimonia* is perhaps that it makes practically no reference to the problem of the ways of life.” Lisi (2004a: 23). Para un resumen de la historia del debate académico sobre la *eudaimonia*, cfr. Lisi (2004a: 14-23).

⁴ “[...] *nella riflessione aristotelica, il rapporto tra vita filosofica e vita politica, tra filosofo e cittadino non approda mai a una configurazione univoca* [El destacado es mío]”. Gastaldi (2003: 17).

⁵ Bertelli (2004) asegura que el juicio de contrariedad entre ambas obras solo se justifica a partir de la pretensión de coherencia del sistema aristotélico, conforme a la cual la única versión auténtica y definitiva de *eudaimonia* es la de *Ética a Nicómaco*. Dicha pretensión ha llevado a desvalorizar a las restantes definiciones atestiguadas en otras obras y, en particular, a deformar el carácter singular atribuido al *bíos praktikós* en *Política* VII. Bertelli critica a quienes hablan de contradicción al tiempo que reconoce su existencia, si bien no intenta salvarla. De hecho, despoja al *bíos praktikós* de todo contenido teórico, a punto tal que excluye a la filosofía del mejor régimen, al cual caracteriza como “una città ‘filosofica’ senza filosofia”. *Ibid.*, p. 195. Véase, nota 7.

⁶ El hecho de que Aristóteles admita que hay una felicidad primaria y otra secundaria pone de manifiesto que no hay en su pensamiento confusión, indecisión o incluso contradicción entre una perspectiva dominante y otra inclusiva, sino simplemente una consideración jerárquica de la felicidad y, en consecuencia, de las distintas formas de vida. El contraste de las diversas caracterizaciones de la felicidad que realiza a lo largo de *Ética a Nicómaco* I y X revela una continuidad expositiva, pues en el análisis detallado de la contemplación que presenta en X (7-8) no dice nada que no estuviera anticipado en el tratamiento preliminar de la felicidad en I (4-13). Si bien puede argüirse que la identidad plena que establece entre felicidad y contemplación en el libro X (1177a 16-18, 1178a 7-8, 1178b 7-8, 1178b 31) atenta contra dicha continuidad, él mismo establece algunas consideraciones que revelan que esta identidad debe ser calificada en varios sentidos. En primer lugar, la misma refiere a la felicidad ‘perfecta’ (*teleía*) y no a la felicidad sin más. Por otra parte, la naturaleza compuesta del hombre impide que este pueda desligarse completamente de sus necesidades básicas (1178 b 33-35), de modo que solo los dioses pueden dedicarse exclusivamente a ella (1178 b 21-28).

⁷ A mi entender, el juicio de contrariedad de por sí no responde a una pretensión sistemática, a lo sumo describiría la existencia de dos ideales de vida en las obras aristotélicas, tal como sostienen Gastaldi y el Bertelli.

⁸ Al comienzo de *Política* VII 1 1323a21-23, Aristóteles remite a los tratados exotéricos para el tratamiento de la vida mejor y hacia el final 1323 b37-40 señala que la indagación de estas cuestiones (éticas) es tarea de otra discusión (*scholés*). A la luz de ello, Bertelli (2004: 182 n.1) asegura que Aristóteles se da cuenta que la elección de vida se sitúa en el campo de la ética y que es consciente de la diferencia entre ética y política. Pero reconocer que existen distintos ámbitos no atenta contra la unidad disciplinaria de la ciencia política, pues en este primer capítulo, se pone de manifiesto la confluencia conceptual de la temática ética de la felicidad y de la vida mejor con la cuestión política del mejor régimen.

⁹ También en la *Ética a Nicómaco* refiere a la relación entre la felicidad individual y comunitaria destacando el carácter inevitablemente político de la *eudaimonia*. Desde el comienzo mismo de la obra Aristóteles

advierde sobre la naturaleza política del tratado, al afirmar que la indagación sobre el fin supremo del hombre atañe a la principal y más directiva de todas las ciencias (prácticas), *i.e.* la política (1094a26- b11), lo cual ratifica al finalizar el Libro I (1102a12-13) cuando reitera que la investigación acerca de la felicidad pertenece a la política y que ello coincide con el propósito inicial del tratado. Esta delimitación disciplinaria se suele interpretar como un argumento a favor de la interpretación comprensiva de la felicidad, pero la importancia de la misma reside fundamentalmente en su carácter programático, pues Aristóteles establece un proyecto ético-político en la *Ética a Nicómaco* que se hace efectivo en el mejor régimen que bosqueja en los dos últimos libros de la *Política*.

¹⁰ Aunque también aquí reafirma dicha correspondencia, no se apoya como en el capítulo anterior en la identidad formal de las virtudes individuales y comunitarias, sino en las valoraciones análogas que pueden darse de la vida particular y de la de la ciudad.

¹¹ A diferencia de la referencia metodológica del capítulo anterior, en la que establecía la indagación sobre la vida mejor como condición para determinar el mejor régimen, Aristóteles las presenta aquí como investigaciones independientes pertenecientes a distintos ámbitos de estudio (*Política* VII 2 1324a13-23).

¹² En la contraposición inicial entre la vida de participación política del ciudadano y la del extranjero, alejada de la comunidad (*Política* 1324a15-17), esta última remitiría a la postura de los socráticos (Aristipo) y en la disputa entre los defensores de la vida política y práctica y aquellos que propician una vida alejada de todos los bienes externos, que *algunos* identifican con la vida contemplativa del filósofo (1324a25-29), aludiría a Platón y a los miembros de la Academia. Finalmente, reconociendo la actualidad de esta discusión (1324a31), Aristóteles plantea la dicotomía en los términos más generales de vida política versus vida filosófica (1324a31-32).

¹³ Sobre las dificultades en la reconstrucción de estas opiniones, cfr. Bertelli (2004: 187).

¹⁴ Sobre el empleo que Aristóteles hace aquí de *eugmeríai* y no de eudaimonía y la relación entre ambos conceptos, cfr. Gastaldi (2003: 41-42), Bertelli (2004: 187 n.2).

¹⁵ Bertelli (2004: 188) sostiene que en la confrontación de la opinión de este grupo, Aristóteles no plantea ninguna reserva debido a que comparte su pensamiento, pues en este proemio defiende la vida práctica.

¹⁶ Cfr. Platón, *Leyes* I 637.

¹⁷ Hay interpretaciones contrapuestas sobre el hecho de que Aristóteles no mencione a Atenas en este listado de pueblos belicosos. Gastaldi (2004: 176; 2003: 57ss.) entiende que el estagirita no puede haber subestimado el ejemplo negativo del imperialismo ateniense. Por su parte, Bertelli (2004: 190) sostiene que la conjunción de una educación militar y un orden político imperialista hace pensar que el modelo imperialista que tiene en mente en *Política* VII es el de Esparta, que explícitamente es mencionada en sus ejemplos.

¹⁸ En tal sentido, subraya la ilegitimidad que supone el gobernar (*árchein*) y dominar (*krateîn*) de manera injusta (*Política* 1324b27-28) y rechaza que la reflexión sobre estas cuestiones sea la tarea propia (*érgon*) del político o del legislador (1324b29-31). En consonancia con la distinción propuesta al comienzo de la *Política* (I 7 1252 8), critica a quienes confunden la forma de dominación despótica con la política y la diferente valoración de lo justo que sostienen para sí y para los demás (1324b32-36). Apoyándose en la

distinción entre quienes *por naturaleza* (*phúsei*) son aptos para la dominación y quienes no lo son (1324b36-41), Aristóteles solo admite el dominio despótico para los primeros.

¹⁹ A la luz de ello, resulta más complejo identificar aquí a los posibles defensores de ambos *bíoi*.

²⁰ Como advierte Bertelli (2004: 194), hasta aquí la dimensión cognitiva no era puesta en consideración ni bajo la vida filosófica ni bajo la política, sino que la posición de ambos era valorada o criticada por su relación con el poder político.

²¹ Para Bertelli (2004: 194 n.1) lo que hay en juego aquí es una jerarquía *interna* de la actividad, la cual no implica una defensa de la vida filosófica.

²² Como advierte Depew (1991: 350), el aislamiento del mejor régimen no es el ideal al que Aristóteles apunta, antes bien lo admite.

²³ Según Kelsen (1977: 184-186), es en este punto de la *Política* en donde la ética y la metafísica confluyen y revelan su verdadera significación política, por cuanto Aristóteles procura ofrecer una justificación incuestionable del ideal contemplativo, que al ser remoto a la participación política conlleva una tácita defensa de la monarquía hereditaria. Sin embargo, hemos visto que el ideal contemplativo de vida se corresponde con un régimen político en el que participan todos los ciudadanos, hasta los mejor dotados para la contemplación, y del que quedan excluidos quienes no forman parte de la *koinonía* de iguales. Por su parte, Demont (1990: 359-360) asegura que la figura de Aristóteles en Atenas encarnaba la sumisión al poder macedónico. A su juicio, las ciudades de las que habla son más bien las helenísticas, que propician una educación liberal de los ricos dedicados al ocio y a la vida filosófica. Esta justificación metafísica del ocio representa el triunfo, al menos momentáneo, “grâce à la Macédonie, des idéaux de loisir et de tranquillité”.

²⁴ Algunos intérpretes entienden que se inclina aquí por el ideal contemplativo sin rechazar plenamente la vida política (Jaeger, 2011: 323-324; Kelsen, 1977: 184; Brown, 2011: 3-4), otros sostienen que no propone un único ideal, sino que de sus consideraciones se desprenden dos (Depew, 1991; Demont, 1990) o tres (Cooper, 2012 y 2010) modos de vida posibles, inclusive hay quienes aseguran que el pasaje no deja para nada en claro cuál de los dos *bíoi* es superior (Brown, 2011).

²⁵ A mi juicio, de este pasaje puede inferirse que el *bíos praktikós* incluye a la filosofía en sentido estricto y que debido a su superioridad podría incluso atribuírsele un carácter directivo (*Política* 1325b 22-23). Pero hay que remitir al programa educativo ideal para esclarecer cómo esta se articula con la función política, cuestión de la que no puedo ocuparme aquí, pero que desarrollo en un trabajo próximo a publicarse.

Aportes para la comprensión de la “Verdad Práctica” en el pensamiento aristotélico.

Diego A. Tabakian

Universidad de Buenos Aires

En las últimas décadas varios estudiosos han vislumbrado en el pensamiento aristotélico una concepción “práctica” de la verdad. Si bien el Estagirita conceptualiza expresamente la verdad en términos de una adecuación intelecto-cosas (*Met.* IX 10, 1051b6-9), restringe dicha teorización a las virtudes intelectuales involucradas en el uso teórico-especulativo del intelecto, es decir la *epistémē*, el *noûs* y la *sophía*. En el libro VI de la *Ética Nicomáquea* (EN) Aristóteles sitúa a la par de dichas virtudes a la *téchne* y a la *phrónesis* –las virtudes intelectuales que guían las acciones. Allí afirma que todas las virtudes intelectuales tienen por objeto la verdad. Es decir, las cinco virtudes intelectuales consisten en disposiciones por medio de las cuales el alma está en la verdad (1139a21-31); al intelecto práctico le corresponde una “verdad práctica” –cuyos requerimientos son la verdad del *lógos*, la rectitud del deseo y la identidad entre ambos. En el presente trabajo nos proponemos aportar elementos que contribuyan a desentrañar el concepto de “verdad práctica” tal como aparece en EN. Los requerimientos de la verdad práctica serán esclarecidos a la luz de la estructura formal del silogismo práctico (EN VII). En efecto, dicho silogismo ofrece la explicación del modo en que cualquier acción surge a partir de los deseos del agente (Nussbaum:1978). Tanto la verdad como la falsedad prácticas son cualidades que se aplican a la conclusión del silogismo, dependiendo del cumplimiento de las premisas respecto de los requerimientos de verdad señalados (Vigo:1998). En la explicación del funcionamiento del silogismo práctico señalaremos la conexión esencial entre las virtudes éticas y el aparecer del bien para el sujeto de praxis (EN III 4-5). En última instancia, la condición de posibilidad de la verdad práctica consiste en que el agente posea las disposiciones habituales que le permitan resistir al deseo irracional del bien aparente y percibir el bien verdadero. El vicioso es quien, por carecer de virtud, no cuenta con los puntos de partida prácticos correctos y, en consecuencia, realiza el silogismo del placer, produciendo acciones erradas. El virtuoso, por el contrario, es quien produce en cada caso particular acciones verdaderas por actualizar correctamente las premisas del silogismo de la templanza.

Palabras clave: Aristóteles – Ética – Verdad.

I. Introducción

En las últimas décadas numerosos especialistas han vislumbrado en el pensamiento aristotélico una concepción “práctica” de la verdad¹. Si bien el Estagirita conceptualiza expresamente la verdad en términos de una adecuación intelecto-cosas (*Met.* VI 4 1011b25-27, IX 10 1051b2-5, *De Int.* 4-6, etc.), restringe dicha teorización a las virtudes intelectuales involucradas en el uso teórico-especulativo del intelecto, es decir la *epistème*, el *noûs* y la *sophía*. En el libro VI de la *Ética Nicomáquea* (*EN*) Aristóteles sitúa a la par de dichas virtudes a la *téchne* y a la *phrónesis* –las virtudes intelectuales que guían las acciones de carácter técnico-productivo y práctico-moral. Allí afirma que todas las virtudes intelectuales tienen en común como función u obra propia a la verdad. Es decir, las cinco virtudes intelectuales consisten en disposiciones por medio de las cuales el alma está o se da con la verdad (1139a21-31).

Contra las interpretaciones más tradicionales, especialistas como Anscombe (1956) e Inciarte (1986) han enfatizado la irreductibilidad de la verdad práctica a la verdad de las virtudes teóricas, señalando que no debe entenderse como la verdad de determinados enunciados referidos a las acciones, sino como la verdad de las *acciones* mismas. Según Vigo (1998), se trata de acciones que resultan verdaderas por traducir una adecuada representación de la vida buena en la praxis.

Siguiendo a dichos estudiosos, en el presente trabajo nos proponemos aportar elementos que contribuyan a desentrañar el concepto de “verdad práctica” tal como aparece en *EN*. Los requerimientos de la verdad práctica serán esclarecidos a la luz de la estructura formal del silogismo práctico (*EN* VII)² y de algunas consideraciones de las acciones voluntarias en *EN* III. En este punto, nos apartamos de los especialistas que han interpretado dicho silogismo en términos deductivistas, esto es, como una variante del silogismo teórico³. En efecto, cuando se deja de lado el hecho de que el silogismo

práctico consiste en una explicación de la producción de la acción como tal, y no de enunciados referidos a la acción, la conclusión del silogismo es concebida ya no como una acción, sino como un enunciado prescriptivo referido a la acción. De este modo, el carácter "práctico" del silogismo se pierde, y se acaba por concebir la verdad práctica en términos teóricos, puesto que se concibe como una propiedad de un enunciado prescriptivo que es el resultado de una mera derivación de proposiciones prescriptivas a partir de otras proposiciones prescriptivas. En otras palabras, la verdad práctica queda reducida a la verdad teórica. A nuestro entender, el silogismo práctico ofrece la explicación del modo en que cualquier acción surge a partir de los deseos del agente. Tanto la verdad como la falsedad prácticas son cualidades que se aplican a la conclusión del silogismo, dependiendo del cumplimiento de las premisas respecto tres requerimientos que no consisten meramente en exigencias lógicas; a saber, la verdad del *lógos*, la rectitud del deseo y la identidad entre ambos (EN VI 2).

II. Estructura formal del silogismo práctico

Antes de comenzar con una breve exposición del silogismo práctico, es importante destacar que Aristóteles lo expone en el contexto de la discusión con Sócrates sobre la posibilidad de la acción incontinente (EN VII). El análisis de la verdad práctica a la luz del silogismo práctico se justifica por el hecho de que este explica cómo se produce *cualquier* tipo de acción, es decir, tanto la acción del virtuoso (que es la acción *verdadera*) como la acción *falsa* del vicioso, del incontinente, del continente, etc. La estructura formal del silogismo práctico (EN VII 3) consta de:

1) Una premisa mayor universal que expresa el fin o contenido motivacional de la acción. Consiste en un deseo que puede ser racional o irracional. En ambos casos, se trata de una premisa de carácter normativo que indica lo que hay que hacer en un caso particular. Si es racional, entonces constituye un conocimiento moral que guía el obrar.

2) Una premisa menor particular que consiste en un enunciado descriptivo referido a la determinación de los medios bajo los cuales se puede realizar el fin establecido por el deseo. El contenido de la premisa procede de la percepción sensible y refiere al estado de cosas sobre el que se accionará para cumplir el deseo. Se refiere a lo particular porque este es el objeto del obrar.

3) La conclusión del silogismo que entendemos como la acción resultante de la conjunción de las premisas. El agente subsume el caso concreto bajo la regla general y actúa en consecuencia (1147a25-29).

III. La incontinencia

Vale la pena detenerse brevemente en la explicación de la acción incontinente porque allí Aristóteles da cuenta de cómo se articulan premisas y conclusión en el silogismo práctico y de cómo se produce un caso de evidente *falsedad* práctica. El incontinente es quien realiza una acción sabiendo que va en contra de sus juicios morales. La acción incontinente es abordada mediante dos descripciones complementarias. En una primera aproximación (1146b35-1147a10), Aristóteles afirma que la acción incontinente es el resultado de la no-actualización del saber moral relevante para la situación concreta de acción. El incontinente sabe que lo que hace va en contra de lo que es bueno para sí mismo, esto es, de la premisa mayor. El Estagirita señala, a partir de la distinción saber actual-saber potencial (1146b31-1147a10), que el incontinente no hace uso del conocimiento que tiene, no lo actualiza. La premisa menor no es utilizada *como premisa* para producir el silogismo práctico correspondiente; no se conecta con la premisa mayor adecuada al caso concreto. En consecuencia, el saber moral contenido en la premisa mayor permanece desvinculado de la acción: no se subsume el caso particular bajo la regla general de praxis.

En un segundo abordaje más completo (1147a 29-35), Aristóteles afirma que con referencia a una misma situación de acción es posible producir dos silogismos prácticos diferentes que conducen a acciones opuestas, pues uno de ellos parte de un deseo racional, y el otro de un deseo irracional. Estos silogismos son llamados tradicionalmente "silogismo de la templanza" y "silogismo del placer". Ambos silogismos comparten la premisa menor, la cual representa el estado de cosas que constituye el ámbito de aplicación del deseo en una situación concreta. La acción incontinente no se explica sólo como el resultado de no haber conectado la premisa menor con la premisa mayor correspondiente, sino como la vinculación positiva de la premisa menor con un deseo irracional. En otras palabras, el error en la realización del silogismo de la templanza constituye el reverso de la producción del silogismo del placer. No se actualiza la premisa menor como premisa del silogismo moralmente correcto, sino que se actualiza como parte de un silogismo falso o incorrecto desde el punto de vista ético.

IV. Causas de la incontinencia

Aristóteles sostiene que la acción incontinente no resulta de la ignorancia absoluta, ni tampoco del mero error intelectual. La causa que subyace a la no-actualización del saber moral consiste en la influencia negativa de las pasiones y deseos irracionales sobre la capacidad intelectual de evaluación de la situación de acción (1147a10-b5). El sujeto pierde la capacidad de controlar su acción de modo consciente y de guiarla según su saber moral y racional. Aquí Aristóteles menciona estados de dominación pasional como la ira, el apetito sexual desmedido o la locura; casos asimilables a lo que en *EN* III 1 denomina "acciones en ignorancia" (1110b24-27). Este tipo de acciones no son cometidas por un desconocimiento absoluto; se producen por la influencia de estados de alteración mental que obscurecen el juicio. No obstante, no son acciones netamente involuntarias;

si el agente es responsable de encontrarse en dichos estados de alteración, entonces será también responsable de la ignorancia que ellos le provocan al momento de actuar, así como de las acciones producidas en ignorancia (EN III 5 1113b30-1114a21). El incontinente es indirectamente responsable de sus acciones, puesto que es directamente responsable del origen de los estados emocionales y mentales que llevan a su producción. Aunque el incontinente posee un ideal de vida que promueve deseos racionales, cede ante los impulsos pasionales debido a que carece de las disposiciones habituales del carácter que sirven de correlato práctico de los deseos correctos. En otras palabras, no ha logrado generar disposiciones desiderativas en su carácter que sirvan como fuerzas motivadoras para implementar el contenido de la premisa mayor. "El incontinente no ha logrado transformar su ideal de vida en un *ethos*, sino que carácter e ideal de vida permanecen en él ampliamente disociados" (Vigo, 1999: 76). Ello explica porqué el incontinente es un caso de irracionalidad interna: en él pugnan deseos de la parte racional y de la parte irracional del alma. El incontinente es un caso de *falsedad* práctica porque no puede realizar su ideal de vida. Aunque está en posesión de un saber moral, es incapaz de llevarlo a la práctica.

Escuetamente señalamos que el continente y el intemperante también constituyen casos de falsedad práctica: el primero actúa del mismo modo que el virtuoso, pero para ello debe vencer constantemente las tendencias irracionales de las pasiones. Ello evidencia que no ha logrado una armonía entre carácter y deseo racional. El segundo, por el contrario, realiza acciones en las cuales hay una adecuación entre carácter y deseo irracional; no obstante, los fines que busca y realiza son errados desde el punto de vista de la moral.

V. Requerimientos de la verdad práctica

Ahora abordaremos, a partir de las discusiones previas, los requerimientos de

verdad señalados en *EN VI 2*, a saber, a) la rectitud del deseo, b) la verdad de *lógos*, c) la identidad entre ambos (1139a25-30).

Si dichos requerimientos se correlacionan con la premisa mayor, la premisa menor, y la conclusión del silogismo práctico respectivamente, entonces estipulan cómo debe ser su contenido para que el silogismo del que forman parte sea un silogismo de la templanza. En otras palabras, los requerimientos de *EN VI 2* son criterios que indican cómo deben ser las creencias-premisas del agente para que éste produzca acciones verdaderas. Mientras que el silogismo práctico explica cómo se produce cualquier acción, estos requerimientos prácticos señalan cómo deben ser las creencias del agente en dicho silogismo para que este produzca acciones verdaderas.

a) Comencemos por "la rectitud del deseo": para que la acción sea verdadera, debe regirse por una premisa mayor que sea un deseo racional. La rectitud del deseo debe entenderse como una exigencia de bondad moral. El ideal de vida del sujeto, así como los fines de cada acción particular, deben ser moralmente correctos. En sentido estricto, el deseo⁴ (y no la razón), tiene la capacidad de mover a actuar (1139a31-b6). Para que el deseo sea recto y racional, es decir, para que el sujeto desee correctamente, debe contar con disposiciones del carácter que lo hayan habituado a percibir cuál es el verdadero bien al que aspirar. Esta problemática se encuentra estrechamente vinculada con la distinción que Aristóteles traza entre "bien real" y "bien aparente" en *EN III 4-5*. Allí afirma que la concepción del agente de lo noble y placentero depende del estado de su carácter -es decir, si es virtuoso o vicioso (1113a31). A diferentes tipos de caracteres, les corresponden diferentes percepciones del bien. El Estagirita argumenta que el virtuoso desea el verdadero bien, mientras que el vicioso desea lo que al azar se le presenta como bueno. El virtuoso juzga correctamente en cada situación concreta de acción: el bien que se le aparece es siempre el verdadero bien (1113a29-31). Por el contrario, al vicioso el

bien que se le aparece es siempre aparente, es cualquier cosa que se le presente como buena en el momento. En III 5 (1114a31-b3) afirma que el agente es responsable de su percepción del bien, puesto que lo que se le aparece depende de su carácter -el cual se forma a partir de las acciones que realiza. En suma, las disposiciones habituales del carácter tienen un influjo crucial sobre los estados cognoscitivos del agente. Si el sujeto tiene un carácter malvado, sus estados cognoscitivos se pervierten y, en consecuencia, se engaña respecto de los puntos de partida prácticos de la acción (1144a31-36), esto es, respecto de la premisa mayor del silogismo práctico.

b) El segundo requerimiento, "la verdad del *lógos*": si entendemos que este requisito se corresponde con la premisa menor del silogismo práctico, entonces debe entenderse por "logos" un enunciado declarativo que describe el estado de cosas particular en el cual tomará lugar la acción dirigida a realizar el deseo. En consecuencia, la verdad a la que aquí se hace referencia debe ser entendida como una verdad proposicional, esto es, como la adecuación entre el discurso y el estado de cosas sobre el que este versa. Esta interpretación es coherente con el papel asignado a la premisa menor en silogismo práctico. En efecto, si el sujeto desconoce o se equivoca respecto de las circunstancias concretas del obrar, entonces no puede implementar correctamente los medios conducentes al fin, por lo que actúa erróneamente. En otras palabras, no logra producir una acción que realice su deseo.

Es importante destacar que en este segundo requerimiento de la verdad práctica se presupone la noción clásica de verdad teórica, por lo que las nombradas concepciones no resultan equiparables sin más.

c) Pasemos ahora al tercer requerimiento: "el objeto propio de la parte intelectual y práctica es la verdad que está de acuerdo con el recto deseo" (1139a29-39). Para que la

acción sea verdadera en sentido práctico, debe darse una identidad o adecuación entre el enunciado proposicional verdadero y el deseo recto. En otras palabras, la premisa menor debe conectarse con la premisa mayor. Para que la acción sea verdadera, el agente debe conocer su situación particular y subsumirla bajo la norma de acción correcta. La actualización de la premisa menor, y la consecuente puesta en práctica de la premisa mayor, sólo puede producirse si ambas se vinculan. El deseo puede querer y afirmar los medios, y estos pueden implementarse en función del fin sólo si ambos se conectan. Si tiene lugar tal conexión al interior del silogismo, entonces se produce una acción que debe entenderse como la implementación de medios adecuados a un fin correcto.

Siguiendo la correlación entre estructura formal del silogismo práctico y requerimientos de la verdad práctica, el tercer criterio se correlaciona con la conclusión del silogismo práctico, esto es, la acción. Si la acción "se sigue" de la vinculación de las premisas mayor y menor, la conclusión resulta verdadera por derivarse de supuestos verdaderos. El virtuoso es quien produce una acción verdadera por haber realizado un silogismo en el cual se vincularon dos premisas verdaderas. El incontinente, vencido por el deseo, parte de premisas falsas; el intemperante, aunque posea la premisa menor verdadera, parte de una premisa mayor falsa.

VI. Conclusiones

En suma, la verdad de la acción consiste en la *adecuación* entre enunciado verdadero y deseo recto. Aquí se produce un paralelismo con la verdad concebida en términos teóricos: así como la verdad teórica consiste en una correspondencia entre el enunciado declarativo y el estado de cosas que enuncia, la verdad práctica consiste en una adecuación entre el *lógos* verdadero y el deseo racional.

La "adecuación práctica" sólo resulta posible en virtud de la mediación de las

disposiciones habituales del carácter. En efecto, la premisa mayor expresa un deseo racional, esto es, un deseo determinado por un sistema de creencias racionales (ideal de vida racional). Por un lado, las disposiciones habituales del carácter proveen de contenido racional al deseo; por el otro, constituyen el correlato práctico-disposicional que hace converger la orientación de la razón y del deseo. En otras palabras, hacen que el deseo se adecúe con la razón ante un mismo objeto identificado como realmente bueno. Sólo en virtud de dichas disposiciones el sujeto puede conectar la premisa menor con la premisa mayor. Constituyen una suerte de fuerza motivadora para que el saber moral contenido en la premisa mayor se vuelva relevante al momento de aplicarlo en una situación particular de acción.

Concluyendo, así como la verdad de las virtudes teóricas consiste en una relación de adecuación, otro tanto tiene lugar en la verdad de las virtudes prácticas: se trata de una correspondencia que tiene que producirse primero dentro del alma -parte racional e irracional deben converger en la búsqueda del bien verdadero- para luego producir una acción que traduzca dicha adecuación interior a la realidad contingente exterior al alma. En otras palabras, las acciones pueden ser calificadas de veredaderas o falsas si son el resultado adecuado de una adecuación previa en el alma. Para un análisis más completo de la armonía que debe producirse en el alma, resta abordar la relación entre la prudencia -virtud intelectual encargada de regir la praxis- y las virtudes éticas.

Referencias

- Anscombe, G. E. M. (1956), "Thought and Action in Aristotle" en Bambrough R. (ed.) (1965), *New Essays on Plato and Aristotle*, London.
- Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, trad. Pallí Bonet (1998), Madrid, Gredos;
- Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, trad. A. Gómez Robledo (1983), México, UNAM;
- Barnes, J. (1984), *The Complete Works of Aristotle*, Princeton, 2 vols; Ross, W. D. (1908-52), *The Works of Aristotle translated into English*, Oxford, Clarendon Press.

- Boeri, M. (2007), *Apariencia y realidad en el pensamiento griego*, Buenos Aires, Colihue.
- Broadie, S. (1991), *Ethics with Aristotle*, New York, Oxford University Press.
- Inciarte, F. (1986), "Practical Truth", en *Persona, verità e Morale. Atti del Congresso Internazionale de Teologia Morale*, Roma, p. 201-215.
- Inciarte, F. (1999), "Verdad práctica en Aristóteles y Duns escoto: una comparación", *Anuario Filosófico*, Vol. 32, Universidad de Navarra, pp. 251-268.
- Nussbaum, M. (1978), *Aristotle's De Motu Animalium*, New Jersey, Princeton University Press.
- Santa María, A. (2007), "Verdad práctica, silogismo práctico y disposiciones habituales en Aristóteles", *Revista Philosophica*, Vol. 32, pp. 75-103.
- Vigo, A. (1998), "Verdad práctica" en Padrón H. J. (ed.), *Aristóteles* (Actas de las Primeras Jornadas Aristotélicas Argentinas, Mendoza 1996), Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, pp. 118-132.
- Vigo, A. (1999), "Incontinencia, carácter y razón según Aristóteles", *Anuario Filosófico*, Vol. 32, Universidad de Navarra, pp. 59-105.
- Volpi, F. (1999), "Rehabilitación de la filosofía práctica y neoaristotelismo", *Anuario Filosófico*, Vol. 32, Universidad de Navarra, pp. 315-342.

Notas

¹ Para una debida reconstrucción de los antecedes y variantes de esta tradición ver Volpi (1999).

² Esta estrategia no es novedosa, puesto que ha sido seguida por varios estudiosos luego de que Nussbaum (1978) señalara que el objetivo del silogismo práctico consiste en la explicación de la producción de la acción como tal y no de determinados enunciados referidos a la acción. Puesto que adoptamos expresamente su tesis, y que el tratamiento detallado del silogismo práctico escapa a los fines de este trabajo, remitimos a su obra. Nuestra estrategia es elaborada a partir de Vigo (1998) y Santa María (2007), quienes adoptan la tesis de Nussbaum y realizan un esclarecimiento de la verdad práctica a partir de la estructura formal del silogismo práctico.

³ La estrategia de dichos intérpretes para intentar "recuperar" la verdad práctica ha consistido en retrotraerla al ámbito de los enunciados e identificarla con la verdad propia de la determinación racional que establece los medios adecuados para la obtención del fin establecido por el deseo. En otras palabras, se ha reducido la verdad práctica a los enunciados descriptivos que refieren a la determinación de los medios en el silogismo práctico. La verdad de tales enunciados no puede concebirse sino en términos adecuacionistas. En esta línea se encuentra, por ejemplo, Broadie (1991: 219-225), quien defiende la tesis según la cual la verdad práctica sería una característica de la conclusión prescriptiva a la que conduciría el

silogismo práctico -el cual queda reinterpretado en términos de un peculiar silogismo teórico compuesto de dos premisas (un enunciado deóntico o prescriptivo y otro enunciado prescriptivo o descriptivo) y una conclusión (un enunciado prescriptivo). Por su parte Mele (1987: 9, 1999: 185-189), sostiene que la conclusión no es una acción sino una elección, decisión o intensión de llevar a cabo la acción aquí y ahora o el juicio de que sería mejor llevar a cabo la acción directamente.

⁴ El deseo vuelve "práctico" al pensamiento al fijarle un fin de la acción. El componente desiderativo del pensamiento práctico hace que este no sea homologable al pensamiento teórico, ni que su verdad pueda entenderse como una adecuación entre estados de cosas y juicios. "Lo que en el pensamiento son la afirmación y la negación, en el deseo son, en el deseo, la persecución y la huida". En otras palabras, lo que aquí puede ser calificado de verdadero o falso no son enunciados, sino acciones.

La *phoné* como canto del alma en *Protágoras* 347c-e: fruto de un encuentro afable entre *lógos* y *mousiké*

Cristian Emiliano Valenzuela Issac

Universidad de Buenos Aires

En el presente trabajo nos proponemos analizar la relación entre lenguaje verbal y lenguaje musical en el marco de *República* II y III. Intentaremos usar estas categorías de análisis que han surgido de las reflexiones del campo de la Estética Musical para vislumbrar en qué sentido podemos hablar de música en el contexto de estos libros de *República*, obra que por lo general se toma de base en los estudios musicológicos sobre el pensamiento platónico. A su vez, a modo de extensión de la interpretación que esbozaremos de la relación entre música y lenguaje en *República* II y III, ejemplificaremos en qué consiste que, para Platón, el *lógos*, la *harmonía* y el *rithmós* no estén afectados por una relación de subordinación. Para esto, nos detendremos en un pasaje del *Protágoras* (347c-e) en el que se identifica como *phoné heautón* al discurso producido por un alma educada cuyos elementos anímicos están integrados.

Palabras clave: Platón - *Paideía* - *Lógos* - *Mousiké* - *Phoné* - *República* - *Protágoras*

La relación entre *lógos* y *mousiké* en *República* II y III

Carl Dahlhaus (1999) analiza el paradigma estético clásico-romántico de la llamada música absoluta, por el cual se considera que el lenguaje musical puro puede acceder a lo absoluto, a lo que el lenguaje verbal no puede acceder por sí solo. El autor afirmará que el paradigma de la música opuesto que se apoya en el lenguaje verbal posee sus orígenes en la sistematización platónica de *República*:

El antiguo concepto de la música contra el que tuvo que alzarse la idea de la música absoluta fue aquel que, procedente de la antigüedad, jamás se puso en duda hasta el siglo XVII: que la música, como Platón la definió, consta de *armonía*, *ritmo* y *lógos*. (...) La música sin lenguaje se consideraba, pues, como una música reducida, disminuida en su esencia: o modo deficitario o una mera sombra de lo que la música realmente es. (1978: 11)

Frente a esta afirmación, nos preguntamos: ¿podemos hallar en *República* indicios de tal déficit de la música con respecto al *lógos*? Analicémoslo a continuación, pero antes busquemos esbozar una respuesta sobre qué hemos de entender por música en el contexto de esta obra.

En *República II*, observamos que la reflexión sobre la justicia de la ciudad que se venía sosteniendo desde *República I* vira en 374b hacia la pregunta por la naturaleza de los guardianes de la ciudad y por su educación. Así, en una extensa sección de esta obra, más precisamente entre *República II* y *III*, se expone cómo ha de ser el mejor programa educativo para formar a esta clase que tendrá a su cargo, en principio, la custodia de la ciudad:

¿Y cuál es esta educación (*paideía*)? ¿No es realmente difícil encontrar una mejor que la descubierta hace mucho tiempo? Efectivamente, implica la gimnasia para el cuerpo (*sómasi gymnastiké*) y la música para el alma (*psykhê mousiké*). (*República II*, 376e)

Sin ahondar todavía en ninguna de las especificidades y complejidades hermenéuticas que presenta el programa platónico de *República II* y *III*, deseamos detenernos, sin embargo, en el momento en que Platón postula la gradualidad del *curriculum* de los guardianes: primero se los educará en la *mousiké* (377a), y luego en la *gymnastiké* (376e). Aquí aparece ya cierta precedencia de la *mousiké* en el programa educativo, que ocupará también un lugar prioritario para Platón en esta obra, dado la extensión que le dedicará en su análisis.

La *mousiké* consistirá en un tipo formación cultural que refiere al alma que consiste en dos partes distintas analizadas oportunamente: la primera (377a-392c), tratará sobre los relatos (*lógoi*) y sobre el beneficio o el perjuicio que pueda obtenerse del contenido o sentido subyacente que transmitan (378d: *hypónoia*); y la segunda (392c-403c), comprenderá las características formales de los relatos, como el estilo (*léxis*), la armonía

(*harmonía*) y el ritmo (*rythmós*).

Atendamos a cómo iniciará la primera parte del análisis de la *mousiké*, impulsada por el siguiente interrogante:

-¿Y en la música (*mousikês*) incluyes los relatos (*lógos*)? ¿O no?

-Sí. (*Rep.* II, 376e9)

A partir de aquí, veremos cómo la reflexión sobre la *mousiké* iniciará por el uso de uno de sus componentes, o sea, los relatos (*lógoi*), sin que la prioridad en el orden explicativo implique una prioridad de orden esencial del *lógos* frente a la *mousiké* en su conjunto, ni una independencia entre ambos elementos¹.

El *mél*os como objeto de la *mousiké*

Quizás, Dahlhaus, en su explicación sobre cuál es la concepción de la música para Platón, tenga presente también otro pasaje de *República*:

Seguramente puedes decir adecuadamente que la melodía (*mél*os) es un compuesto (*synkeímenon*) de tres cosas: el relato (*lógos*), la armonía (*harmonías*) y el ritmo (*rythmoû*). (*República* III, 398d)

Este pasaje se encuentra en un lugar bisagra dentro de la reflexión de *República* II y III, dado que articula lo dicho hasta el momento sobre el uso de los relatos (*lógoi*) según su sentido subyacente (*hypónoia*) y sobre el estilo en que éstos se presentan (*léxis*) con lo que se expondrá a continuación, a saber, la armonía (*harmonía*) y el ritmo (*rythmós*) de los relatos. Esta bisagra que articula dos partes en la reflexión platónica sobre el *curriculum* de los guardianes puede ser interpretada también como una separación entre los aspectos del orden del *lógos* y los demás aspectos del orden del *mél*os en la *mousiké*².

La discusión sobre la relación entre lenguaje musical y lenguaje verbal adquiere sentido en el marco del programa expuesto por Platón en *República* II y III. La *mousiké*,

en tanto “educación poético-musical recibida por los jóvenes ciudadanos” (Nussbaum, 1986: 300), propicia una educación integral cuyos contenidos están ligados al ámbito del *méllos*, y por consiguiente a sus tres componentes: el relato (tanto su sentido subyacente como sus estilos), la armonía y el ritmo.³ Si a partir de nuestra esquematización podemos concluir que el objeto de la *mousiké* para Platón es la educación en el *méllos*, la pregunta estética en términos de la conceptualización que podemos apreciar en *República* II y III podría también formularse en estos términos: siendo el *méllos* un compuesto de *lógos*, *harmonía* y *rithmós*, ¿puede afirmarse que el *lógos* posee un lugar predominante en esta unidad para Platón?

Lógos, harmonía y rithmós. ¿Subordinación o afabilidad?

Neubauer (1991), a partir de un análisis de *República* III, 398c-401e y *Leyes* II, 669a-670a⁴, concluye cuál es el legado de Platón por el cual se subordina la música al lenguaje. Sintetizamos a continuación en dos enunciados sus tesis sobre el pensamiento platónico:

- a) la armonía (*harmonía*) y el ritmo (*rithmós*) se subordinan al discurso (*lógos*);
- b) sin un control verbal la música puede corromper las emociones más bajas.

Neubauer concluye la primera tesis a partir de su lectura de *República* III 398d. Si nos concentramos en este pasaje (citado *supra*), observamos que los componentes del *méllos* conforman justamente una unidad, un compuesto (*synkeímenon*), sin que esto implique subordinación manifiesta. En esta línea, en un pasaje subsiguiente señalará:

Y es necesario también que la armonía (*harmonían*) y el ritmo (*rithmòn*) sigan (*akolouthéin*)⁵ al relato (*lógo*) (*República* III, 398d8-9).

Así, la relación de estos componentes podría ser más bien de adecuación y confluencia más que de subordinación. Obsérvese también la siguiente metáfora que utiliza Platón para describir la relación entre lenguaje musical y lenguaje verbal, a la

cual se agrega un tercer elemento de no menor importancia:

La vulgaridad y la falta de ritmo (*arrythmía*) y de armonía (*anarmostía*) son hermanas (*adelphá*) del lenguaje vulgar (*kakologías*) y del carácter vil (*kakoetheías*), mientras que las cualidades opuestas (*tà d'enantía*) son hermanas e imitaciones (*adelphá te kai mimémata*) de lo contrario (*toû enantiou*), del carácter moderado y bueno (*sóphronós te kai agathoû éthous*) (*República* III, 401a).

Nos encontramos aquí con la descripción de la relación de paridad y de influencia mutua entre el ritmo, la armonía y el *lógos*, los componentes que en 398d hemos visto que conforman el *méllos*. Pero, además, estos componentes se vinculan intrínsecamente con el carácter (*éthos*) que los aloja.⁶ Por este motivo, un carácter vil se caracterizará por falta de ritmo, de armonía y por un *lógos* vulgar, mientras que un carácter bueno y moderado se caracterizará por la armonía, el ritmo y un lenguaje adecuado. La relación entre estos componentes no parecería ser de subordinación, sino más bien de de hermandad y *mímesis* recíproca.

Annas reflexiona sobre estos pasajes de *República* II y III y concluye que la educación que propone Platón aquí está muy lejos de ser asociada con una adquisición de información o habilidades, sino que la educación de los guardianes, que ha de darse desde que son pequeños, comprende “un entrenamiento íntegro del carácter, una educación de todos los aspectos en los que los niños pueden ser educados” (1981: 82). Según Annas, en este pasaje se enfatizan los términos estéticos en la formación del carácter, y no tanto aquellos de índole racional, porque los destinatarios de esta formación artístico-cultural serían los pequeños niños que todavía no tienen desarrolladas sus capacidades racionales al máximo (1981: 83). De este modo, así como la formación de los guardianes que velen por la *pólis* adquiere sentido en una obra que comienza como una disquisición sobre la justicia, la educación de los guardianes desde niños con fines estéticos y morales adquiere sentido y se articula con las reflexiones posteriores en *República*, en la que el *curriculum* formativo se profundizará en

consonancia con un modelo tripartito de alma y de *pólis*.

Además, si comprendemos que la formación del carácter es la finalidad de la formación pedagógica esbozada en *República* II y III, la *mousiké* y la *gymnastiké* no resultan ser dos tipos de formación absolutamente distintas y desvinculadas. Al concluir la reflexión sobre la *gymnastiké*, Platón retoma la división establecida al inicio y la reformula:

Los que establecieron la educación (*paideúein*) mediante la música (*mousikê*) y la gimnasia (*gymnastikê*), ¿no lo hicieron por lo que algunos creen, una para cuidar (*therapeúointo*) al cuerpo (*tò sôma*) y la otra, al alma (*tên psykhén*)? (...) Es más posible que establecieran ambas en vistas del alma (*tês psykhês*) (*República* III, 410c).

Así, el programa educativo de los guardianes adquiere distintos matices a lo largo de su desarrollo por los libros II y III. Ambos tipos de educación están relacionados con el alma, y persiguen el fin común de la formación del carácter del guardián. La potencialidad de dicha educación es manifiesta, por eso el resguardo de Platón por qué estilos, qué relatos, qué ritmos, qué armonías y qué ejercicios van a conformar la educación de los pequeños guardianes, una educación que, si no es ejercida bajo cierto control, no podrá conseguir los fines de formación del carácter que se propone. Una *paideía* que, de cierto modo, es concebida como una *therapeía*, una práctica de cuidado del *éthos* de un individuo que, por su poca madurez o desprotección de cierta parte de su alma, resulta vulnerable. Siendo el fin la formación del carácter (*éthos*) de los aprendices aún inmaduros, es poco probable que en estos pasajes se esté postulando un predominio del *lógos* por sobre la *harmonía* y el *rythmós*, sino más bien cierto tipo de educación integral.

La *phoné heautôn* como fruto de un *éthos* educado

Nuestra lectura, que intenta sostener la afabilidad entre lenguaje musical y

lenguaje verbal en el marco de la *mousiké* propuesta por Platón, encuentra resonancias en otros pasajes del *corpus platonicum*. Sin pretensiones de exhaustividad, ofrecemos a continuación, a la luz de la relación afable entre lenguaje verbal y lenguaje musical que estamos postulando, una interpretación de un pasaje del *Protágoras* en el que se describen dos tipos de simposios:

Me parece que el dialogar sobre la poesía es mucho más propio para charlas de sobremesa de gentes vulgares y frívolas (*tôn phaúlon kaì agoraíon anthrópon*). Ya que estas gentes, porque no pueden tratar unos con otros por sí solos mientras beben, con su propia voz ni con argumentos suyos (*tês heautôn phonês kaì tôn lógon tôn heautôn*), a causa de su falta de educación (*apaideusías*), encarecen a los flautistas, pagando mucho en el alquiler de la voz ajena de las flautas (*allotrían phonèn tèn tôn aulôn*), y acompañados por estas voces ajenas (*tês ekeínon phonês allélois*) pasan el tiempo unos con otros. Pero donde los comensales son gente de bien y de cultura (*kaloí kagathoí sympótai pepaideménoi*), no consigues ver flautistas ni bailarinas ni teñedoras de lira, sino que, como son capaces de tratar unos con otros sin los jaleos y los juegos de éstos, con su propia voz (*tês hautôn phonês*) hablan y escuchan a su turno con gran moderación (*kosmíos*), por mucho vino que beban. (*Protágoras*, 347c-e)

Por un lado, Platón nos ofrece la imagen de personas ignorantes por causa de su falta de educación (*apaideusía*), y por otro lado, los comensales educados (*papaídeménoi sympótai*). Los no-educados no podrían pronunciar su propia voz (*phonè heautôn*) y se verían obligados a pagarle a otras voces (*allotría phonè*); los educados, en cambio, no necesitan que otro se pronuncie por ellos, sino que establecen un vínculo moderado (*kosmíos*) con los demás mediante la voz que les pertenece (*phonè heautôn*).

Tecusan (1990: 258) interpreta este pasaje como la manifestación de un fuerte contraste entre un simposio intelectual y un simposio en el que predomina un elemento irracional. Platón, aquí, estaría señalando la necesidad de que los simposios tuvieran un fuerte contenido racional-filosófico. De este modo, el simposio no se caracterizaría por sus elementos sensoriales (música, comida, vino), sino que debería tomar los rasgos de una conversación simposial en la que el *lógos* propio predominara frente a otros

entretenimientos.

Sin embargo, en el marco de nuestra interpretación sobre la relación afable entre *lógos*, *harmonía* y *rithmós* para perseguir el fin de la formación del *éthos* del individuo educado, nuestra lectura del pasaje del *Protágoras* no coincide con la de la intérprete. Por un lado, es cierto que Platón rechaza aquí el simposio que estimula puramente lo sensorial. Además, señala que el lazo entre los comensales no se da por el diálogo -el cual no es posible, puesto que los comensales parecerían estar embriagados-, sino por esas voces ajenas, las de las flautas. En cambio, donde la educación (*paideía*) ha surtido sus efectos, el vino parecería no afectar a los comensales, y unos pueden hablar y escuchar a los demás, y en el simposio no resuenan melodías vacuas, sino las propias voces de los comensales. Creemos, por nuestra parte, que la metáfora de la *phoné* para aludir a los *lógoi* de los comensales ha de ser considerada en un sentido fuerte. Al describir el *éthos* de los comensales como un estado de moderación (*kosmíos*), el discurso enunciado por ellos mismos es posible a pesar de los efectos embriagadores del vino. Gracias a los efectos estéticos en la formación del *éthos* de los comensales, es que ellos pueden pronunciar bellos discursos, discursos que no son simplemente un producto del raciocinio (a lo cual aludiría el término *lógos*), sino el producto de un alma íntegramente educada, incluso en sus rasgos emotivos. La *phoné* propia, en última instancia, es un cierto tipo de *lógos* enunciado por un individuo que posee un *éthos* bueno (*agathós*) y bello (*kalós*), pero no simplemente un *lógos*. Si una educación como la propuesta en *República* II y III ha generado sus efectos en el alma del educando, el *lógos* enunciado poseerá *harmonía* y *rythmós* y será *phoné*, un canto melódico que sólo las almas embellecidas son capaces de emitir⁷.

Referencias

Annas, J. (1981). *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Oxford Clarendon Press.

- Belfiore, E. (2006). "Dancing with the Gods: the Myth of Chariot in Plato's 'Phaedrus'". *The American Journal of Philology*, vol. 127, 2, pp. 185-217.
- Dahlhaus, C. (1999). "La música absoluta como paradigma estético". *La idea de música absoluta*. Barcelona: Idea Books, pp. 5-21.
- Fierro, M. A. (2012). "La filosofía según Platón". *La filosofía a través del espejo*, Buenos Aires: Miño y Dávila, pp. 85-113.
- Foucault, M. (2011). *Historia de la sexualidad. Vol. 2: El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Harmon, R. (2005). "Plato, Aristotle and Women Musician". *Music and Letters*, vol. 86, 3, pp. 351-357.
- Havelock, E. (1963). "The Supreme Music is Philosophy". *Preface to Plato*, Cambridge: Harvard University Press, pp. 276-311.
- Moutsopoulos, E. (1959). *La musique dans l'oeuvre de Platon*. Paris: Presses universitaires de France.
- Neubauer, J. (1991). "Música y lenguaje". *La emancipación de la música. El alejamiento de la mimesis de la estética del siglo XVIII*. Madrid: Visor, pp. 44-70.
- Nussbaum, M. (1986). *The Fragility of Goodness: luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schoen-Nazzaro, M. B. (1978). "Plato and the Ends of Music". *Laval théologique et philosophique*, vol. 34, 3, pp. 261-273.
- Tecusan, M. (1990). "Logos Sympotikos: Patterns of the Irrational in Philosophical Drinking: Plato Outside the Symposium". Murray, O. (ed.) (1990). *Sympotica: A Symposium on the Symposium*. Oxford: Clarendon Press, 1990, pp. 238-262.

Notas

¹ El lector de la obra platónica podría ya hacerse una representación tanto de los componentes de esta formación cultural llamada *mousiké* como de su lugar en el *curriculum* de la educación de los guardianes:

ΠΑΙΔΕΙΑ				
ΜΟΥΣΙΚΗ				GIMNASTIKÉ
ΛÓΓΟΣ	ΛΈΞΙΣ	HARMONÍA	RYTHMÓS	

<i>Sentido subyacente</i>	<i>Características formales</i>	
---------------------------	---------------------------------	--

De aquí, podemos concluir que el *lógos* es un componente más de la formación cultural llamada *mousiké*.

² Así, otra representación posible de estos pasajes de *República* II y III podría ser la siguiente:

ΠΑΙΔΕΙΑ				
ΜΟΥΣΙΚΗ				ΓΥΜΝΑΣΤΙΚΗ
HYPÓNOIA	LÉXIS	HARMONÍA	RYTHMÓS	
LÓGOS				
MÉLOS				

³ Es por esto que en los estudios musicológicos -por ejemplo en las reflexiones de Neubauer sobre música y lenguaje- es lícito enunciar que “el término griego *musiké* (sic) abarcaba tanto la música [en tanto lenguaje musical] como el lenguaje [en tanto lenguaje verbal]” (1991: 44)

⁴ En este pasaje de *Leyes*, Platón manifiesta su desconfianza frente a los nuevos fenómenos musicales de la época, especialmente en lo que respecta a la difusión de una música meramente instrumental y predominantemente sensualista. Sería fruto de una investigación ulterior intentar dilucidar si realmente Platón condena todo uso de la música en el contexto de la reflexión política y educativa de *Leyes*. Cfr. Tecusan (1990), Moutsopoulos (1959) y Schoen-Nazzaro, M. B. (1978).

⁵ Agradecemos los señalamientos del Dr. Esteban Bieda sobre la traducción del verbo *akolouthéo*, que podría indicar si bien no una subordinación explícita, cierta dependencia de un elemento a otro. Seguramente, en pasajes como *República* V, 474c, *akoloutheîn tô hegouméno* tendrá un significado fuerte, como “seguir al que gobierna”. En este sentido, quizás “depender”, “seguir”, “adecuarse”, serían traducciones plausibles del término. Sin embargo, nos encontramos en otras secciones de la obra, como en *República* III, 400e, que el verbo *akolouthéo* liga elementos de mutua co-dependencia como la buena calidad del relato (*eulogía*), la armonía (*euarmostía*), el buen ritmo (*eurithmía*) y la elegancia (*euschemosýne*) a la bondad de carácter (*euetheía*). Quizás, en este último pasaje, la acepción de *akolouthéo*, al tratar de un vínculo entre elementos que difícilmente coexistan separadamente, pueda encontrar un matiz distinto en una significación más afín a la de “ser confluyente con”, “ser consistente a” o “ser coherente con”.

⁶ Nos apartamos, al menos en lo que respecta a la interpretación de estos pasajes, de la noción foucaultiana de “estética de la existencia”. Según Foucault, el sujeto griego se encontraría temperado si su vida se inscribe en un orden ontológico que respeta una jerarquía estructural por la cual el *lógos* ha de gobernar por sobre los placeres (Foucault, 2011: 100).

⁷ En la misma línea de interpretación, podríamos continuar en la búsqueda de los rasgos musicales encubiertos en la obra platónica. Por ejemplo, podríamos poner de relieve el rol de los componentes armónico y rítmico en la educación psíquica propuesta en *Fedro*, 246a-257b (Belfiore, 2006) que concibe justamente el equilibrio psíquico como un coro divino (*Fedro*, 246e-247a: *theïou khorou*). Como consecuencia de esta afabilidad entre *harmonía*, *rithmós* y *lógos*, podríamos indagar, a su vez, en qué consiste el oficio del filósofo de componer música, al que Sócrates fue constantemente exhortado en sus sueños (*Fedón*, 60e-61b): ¿consistirá en la puesta en acto de un oficio filosófico que exacerba la abstracción intelectual (Havelock, 1963), o más bien en llevar adelante una práctica integral que pueda aunar los componentes emotivos atribuibles a lo musical con los componentes racionales atribuibles a la discursividad. Pronunciarnos sobre dichos elementos musicales en la obra de Platón nos implicaría tomar partido en el marco de distintas discusiones exegéticas, motivo por el cual este trabajo exigiría una proyección a futuro

***De rerum natura*, ¿poema filosófico o manifiesto materialista?**

José Alejandro Zarauza

Colegio Nacional Buenos Aires

Es habitual la lectura de Lucrecio a partir de los supuestos de la filosofía de Epicuro. Sin embargo, *De rerum natura* constituye un texto polisémico que ofrece múltiples sentidos desde el título mismo ¿qué entendemos cuando leemos *natura*? La concepción materialista del universo incluye en Lucrecio la idea de dioses compuestos por átomos semejantes a los encontrados tanto en los seres vivos como en cualquier objeto que nos rodea. Pero *De rerum natura* es también un poema donde el autor en su tiempo expresa el horror ante la muerte y la nada. El propósito de esta ponencia es explorar los límites del pensamiento religioso frente a un discurso filosófico crítico que proviene de una nueva comunidad intelectual en la Roma republicana cuyas raíces se encuentran en la filosofía griega.

Palabras clave: Epicureísmo – materialismo – atomismo – religión antigua.

De los muchos aspectos que involucra el texto de Lucrecio elijo presentar este trabajo mediante el abordaje de la cuestión religiosa en el poema *De rerum natura*. Para tal fin incluyo el siguiente primer fragmento:

illud item non est ut possis credere, sedes

esse deum sanctas in mundi partibus ullis.

tenuis enim natura deum longeque remota

sensibus ab nostris animi uix mente uidetur;

Es igualmente increíble que las sagradas moradas de los dioses estén situadas en alguna parte del mundo. Pues la sustancia divina es muy tenue, muy lejos del alcance de nuestros sentidos y apenas cognoscible por la mente (Lucrecio, V: 146-149)

El fragmento relevado me permite señalar dos cuestiones que permiten el

desarrollo de esta ponencia en dirección religiosa, a saber; primero: los dioses existen; segundo: los dioses son de naturaleza material. Una simple lectura del poema revela con certeza el hecho de que Lucrecio reconoce la existencia de los dioses, más allá de las invocaciones literarias, a Venus por ejemplo, y las referencias mitológicas propias de un escritor antiguo, el sacrificio de Ifigenia, por caso. Más aún, la sustancia divina es de naturaleza material, no podría ser de otra manera, se entiende, puesto que el universo todo, su composición misma es el producto de las combinaciones de los cuerpos materiales. Es igualmente deducible del fragmento presentado que las sagradas moradas de los dioses *–sanctas sedes–*, donde quiera que se encuentren, lo están fuera del mundo *–in mundi partibus ullis–*, en algún lugar inaccesible para nuestros sentidos *–ab nostri sensibus–*. Interpreto que fuera del mundo puede leerse como fuera del mundo conocido, donde conocer significa percibir. Resulta oportuno aquí contraponer la diferencia entre *animus*¹, habitualmente traducido en Lucrecio como espíritu cuya facultad es de carácter intelectual frente a *anima*², cuya traducción corriente es alma y se ocupa de las percepciones. Así, el *animus* conoce que los dioses existen pero el *anima* perceptiva no tiene noticia de cómo son y por lo tanto no siente dónde están. Luego, el fragmento precedente podría leerse así: el *animus* sabe que los dioses existen pero como el *anima* no los percibe debido a su tenue naturaleza material *–tenuis natura deum–* deduce que su morada debe situarse en alguna parte inaccesible, muy lejana para su percepción.

Un corolario de esta reflexión, parcial hasta aquí, es que la naturaleza de los dioses es homologable con la naturaleza de las cosas en el sentido material del término y que la diferencia entre dioses y cosas es de grado y no de sustancia. Por lo tanto es dable postular que Lucrecio nunca fue un ateo, antes bien un crítico de ciertas prácticas religiosas. Al respecto, el profesor Cappelletti afirma que

“Lucrecio, considerado “ateo”, como todos los epicúreos, por dichos pensadores –los pensadores cristianos tanto en la Antigüedad como en los tiempos modernos-, no lo fue, si se toma la palabra al pie de la letra” (1982: 57).

A continuación examinaré un segundo fragmento que refuta, en mi opinión, la creencia en la irreligiosidad de Lucrecio:

*at quidam contra haec, ignari materiai,
natura non posse deum sine numine reddi
tanto opere humanis rationibus admoderate
tempora mutare annorum frugesque creare, ...*

Pero, contrariamente a lo dicho, ignorando las propiedades de la materia, dicen que no es explicable que sin el poder de los dioses, la naturaleza acomode tan perfectamente a las necesidades humanas la sucesión de las estaciones, la producción de los frutos...(Lucrecio, II: 167-170)

El texto alude, a mi entender, al carácter mecánico de la *natura*. Las ignoradas propiedades de la materia –*ignari materiai*– provienen de su estructura corpórea. La sustancia de las cosas es el producto de las diferentes combinaciones en el vacío, fruto del movimiento de los cuerpos, actualmente denominados átomos, que generan tanto los seres animados como los no animados. El universo, tal como lo vemos, obedece a leyes físicas y entonces carece de sentido postular que una parte del mismo, los dioses, se erigen en conciencia creadora y directriz: unos y otros responden a la causalidad, como el mismo autor explica en otros pasajes de su obra. Entonces Lucrecio niega la teleología, para él, todo es producto del movimiento y del azar. Su sistema mecanicista no tiene lugar para causas finales, entendiendo la finalidad como razón de ser de cada cosa, concebida a priori de su generación. En este sentido, Müller sostiene que Lucrecio parte de una premisa de Epicuro y así afirma que en la formación del mundo no hay un

principio ordenador ni teológico ni inherentemente teleológico en ninguna parte del todo: “this is combined with an Epicurean premise: in the formation of the world, no ordering principle, whether theological or inherently teleological, played any part at all.” (Müller, 2007: 235)

Por otra parte, el fragmento no rechaza la existencia de los dioses, simplemente afirma, entiendo, que los dioses no tuvieron la tarea de crear el universo, simplemente existen y, más aún, los trata con respeto. La crítica, entonces, obedece a confundir los roles, a desconocer la estructura misma del universo. En apoyo de este concepto citaré al Dr. Alcalá que escribe lo siguiente:

“Los epicúreos creían realmente en la existencia de los dioses, por la misma razón que creían en la existencia de otros objetos materiales; sólo era erróneo a sus ojos -como bien señaló Lucrecio- mezclar a los dioses con los procesos normales de la naturaleza.” (1996: 119)

Una vez aceptada hasta aquí la existencia de los dioses unida a su falta de actuación en el mundo es lícito preguntar: ¿de dónde proviene la noción, errónea a mi juicio y de varios pensadores, de que Lucrecio es irreligioso? En este sentido el poeta se dedicó a censurar determinadas prácticas religiosas que distraen de las ocupaciones útiles y necesarias para el ser humano. Presentaré a continuación un tercer fragmento:

illud in his rebus uereor, ne forte rearis
impia te rationis inire elementa uiamque
indugredi sceleris. quod contra saepius illa
religio peperit scelerosa atque impia facta.

Un temor me acomete aquí: no vayas a creer que te inicias en los principios de una ciencia impía y que entras por un camino sacrílego. Al contrario, la mayoría de la veces es ella, la religión, la que ha engendrado crímenes e impiedades (Lucrecio, I: 80-83)

Y a continuación, el poeta, valiéndose del mito como más arriba expuse, desnuda todo el horror de la más cruenta de las prácticas religiosas: el sacrificio humano, personificado en la persona de Ifianasa/Ifigenia. Para un humanista, un epicúreo como Lucrecio, nada puede ser más terrible, más alejado de la *ratio* que suponer que los dioses, que no fueron creadores del mundo y ni siquiera guían nuestros pasos, puedan ser compelidos a actuar mediante acciones salvajes. Por lo tanto, el autor de *De rerum natura*, no niega el valor de la religión sino, antes bien, la brutalidad de ciertas prácticas religiosas, propias de aquella religión –*illa religio*– que él se propone combatir, porque justamente propicia acciones impías –*impia facta*–. Estas religiones impiadosas lo son, a mi entender, doblemente puesto que a la crueldad misma de las prácticas que propician reúnen la incomprensión de la auténtica *deorum natura*, que no puede precisamente ser sometida al arbitrio voluble de las más bajas pasiones del ser humano. Estas religiones son, esencialmente supersticiones y requieren del uso del miedo como herramienta para someter a los incautos. Dice el poeta en el cuarto fragmento que cito:

o genus infelix humanum, talia diuis

cum tribuit facta atque iras adiunxit acerbis!

quantos tum gemitus ipsi sibi, quantaque nobis

uolnera, quas lacrimas peperere minoribu' nostris!

¡Oh linaje infeliz de los hombres, cuando tales hechos atribuyó a los dioses y los armó de cólera inflexible! ¡Cuántos gemidos se procuraron entonces a sí mismos, cuántos males a nosotros, cuántos males a nuestra descendencia!
(Lucrecio, V: 1194-1197)

En apoyo del concepto mostrado, el de la religión mal concebida, la religión entendida como superstición, deseo incluir la cita del Profesor Otón Sobrino quien afirma que “una religión mal entendida oprime a los hombres con el terror y su mirada los abate sin remisión” (1997: 31) Y también la opinión erudita del ya citado Román

Alcalá que dice: “Lucrecio pretendió eliminar el miedo a la divinidad, demostrando que los dioses no han intervenido en la historia del mundo, ya que su intervención sería contradictoria con la misma esencia del ser divino.” (2004: 179).

Luego, si la religión falsamente comprendida, propiciadora de crímenes y errores conceptuales es inviable y merece ser combatida la pregunta que sigue, entiendo, es: ¿existe una religión merecedora de tal nombre? Mi conclusión es que la única religión aceptable es aquella que descansa en los verdaderos principios y proviene de las enseñanzas de Epicuro, a quien elogia en el primer libro³, el maestro y mentor intelectual de Lucrecio. Una religión así pensada es una filosofía de la religión, una ética y en definitiva un conjunto de normas morales que deben regir el comportamiento de los hombres libres. Así mirado, todo el poema que inspira este trabajo es un manual de buena conducta, una suerte de catecismo ciudadano. La religiosidad consiste en la estricta observancia de los preceptos que de él emanan puesto que sitúan al hombre y los dioses en el lugar que le corresponden dentro del ordenamiento universal. Y como los dioses no requieren de normas puesto que ellos no se encuentran regidos por las pasiones y no participan de la creación ni del gobierno del mundo es claro que el texto está dedicado a los hombres. En el siguiente apartado delinearé brevemente la finalidad del poema y asimismo las características de la nueva religión, la religión de Lucrecio.

Inmediatamente después de la invocación a Venus, en el comienzo del poema el poeta exhorta a Memmio, el receptor y destinatario de su libro a seguir el camino de la verdadera doctrina, la *vera ratio* y para ello necesita conocer la estructura del universo, que en definitiva es un compuesto de átomos y vacío⁴, con dioses incluidos. La verdadera doctrina, ya mencionada anteriormente en este escrito, debería serenar los ánimos de quienes la entienden y alejar los temores de ultratumba. Puesto que a una vida ultraterrena y eterna correspondería un sufrimiento eterno, es claro que a una vida

limitada y necesariamente material significará el final de las penas. Luego, la muerte representa un consuelo frente al terror del más allá⁵.

Una vez establecida tanto la existencia de los dioses, como su naturaleza material, luego de haber expuesto el desatino tanto de las prácticas cruentas como de los temores del más allá, propongo examinar brevemente el propósito de la enseñanza de Lucrecio, su intencionalidad. Dice entonces el poeta en el quinto y último fragmento relevado en este trabajo que la verdadera doctrina es un don y un obsequio para quien la recibe con oídos atentos –*uacuas auris*–, espíritu sagaz –*animum sagacem*– y, agrego, la practica. En suma, es una exhortación –*adhibe*– dirigida en primer lugar a Memmio y por extensión al lector a vivir una vida plena, con el conocimiento de que esta vida es la única vida que tenemos:

quod superest, uacuas auris <animumque sagacem>

semotum a curis adhibe ueram ad rationem,

ne mea dona tibi studio disposta fideli,

intellecta prius quam sint, contempta reliquas.

Ahora, pues, aplica un oído libre y un espíritu sagaz y sin cuidados a la verdadera doctrina, y no rechaces desdeñoso, antes de haberlos comprendido, estos dones que lealmente te ofrezco. (Lucrecio: I, 50-53)

Conclusión

Luego de examinar el aspecto religioso del poema, de analizar a lo largo de cinco fragmentos la sustancia divina y humana, de revisar las falsas creencias y de situar a los dioses en su justo lugar, entiendo, puede responderse la pregunta inicial, que obró de hipótesis de trabajo y disparador de este breve estudio: ¿es el texto de Lucrecio un poema filosófico o un manifiesto materialista? *De rerum natura* es un poema materialista, de carácter didáctico, que postula una nueva forma de religión, exenta de crueldad,

basada en la filosofía epicúrea que propone una elevación en el nivel de vida de aquellos que la practican y siguen sus preceptos.

Referencias

- Cappelletti, A.J. (1982). "La crítica de la religión en Lucrecio". *Revista Venezolana de Filosofía*, 16, pp. 53-68
- Lucrecio (1976). *De rerum natura*, ed. bil., Ciruelo Borge, J.I. Barcelona: Bosch
- Müller, G (2007). "The Conclusions of the Six Books of Lucretius". Gale, M. (ed) Oxford *Readings in Classical Studies. Lucretius*, Oxford: O. U. P.
- Otón Sobrino, E. (1997). "Superstición y religión verdadera en Lucrecio". *Cuadernos de Filología Clásica, Estudios Latinos* 12, pp 29-38
- Román Alcalá, R. (1996). "El cambio del paradigma religioso: Lucrecio y la crítica a la religión como instrumento de poder". *Éndoxa. Series filosóficas*, 7, pp. 115-133
- Román Alcalá, R. (2004). "Lucrecio: La superación de la religión o una ética sin dioses". *Conuiuium*, 17, pp. 179-190

Notas

- 1 *primum animum dico, mentem saepe uocamus...* [Lucrecio, III:94] (En primer lugar afirmo que el *animus* – espíritu– que a menudo llamamos mente...)
- 2 *...animam quoque ut in membris cognoscere possis...* [Lucrecio, III:117] (...para que puedas conocer que también el *anima*–alma– se aloja en los miembros...)
- 3 ver I, 63-79
- 4 *omnis, ut est igitur per se, natura duabus constitit in rebus; nam corpora sunt e inane* [Lucrecio, I:419-420] (la naturaleza entera, en cuanto existe por sí misma, consiste en dos sustancias: los cuerpos y el vacío)
- 5 *...si certam finem esse uiderent / aerumnarum homines, aliqua ratione ualerent / religionibus atque minis obsistere uatum.* [Lucrecio, I:107-09] (Si los hombres vieran que existe un límite para los sufrimientos, con algún fundamento podrían desafiar las supersticiones y amenazas de los vates)