Μαθήματα

Raúl Gutiérrez (editor)

ECOS DE FILOSOFÍA ANTIGUA

Con la colaboración de
Alexandra Alván

FONDO EDITORIAL
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Μαθήματα

Ecos de filosofía antigua

Raúl Gutiérrez
(editor)

Μαθήματα

Ecos de filosofía antigua

Con la colaboración
de Alexandra Alván

FONDO EDITORIAL
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Μαθήματα. Ecos de filosofía antigua
Raúl Gutiérrez (editor)

© Raúl Gutiérrez, 2013

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013
Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú
Teléfono: (51 1) 626-2650
Fax: (51 1) 626-2913
feditor@pucp.edu.pe
www.pucp.edu.pe/publicaciones

Diseño, diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: octubre de 2013
Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú Nº 2013-14555
ISBN: 978-612-4146-50-3
Registro del Proyecto Editorial: 31501361300780

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

Índice

Presentación 11

Filosofía presocrática

Las «partes» del *Poema* de Parménides: un prejuicio interpretativo trágico
Néstor Luis Cordero 15

Cuando Parménides se vio forzado a seguir los fenómenos: la evaluación aristotélica de la física parmenídea en *Metafísica* I, 5
María Elena Díaz 27

La dialéctica socrático-platónica como ejercicio de discernimiento: la sofística a examen
María Teresa Padilla Longoria 39

Platón

El filósofo como θεατής y el sofista como μιμητής. Platón frente a la sofística y el paradigma del teatro
Lucas Manuel Álvarez 57

A função do mito nos livros II e III da *República* de Platão
Carolina Araújo 71

¿Un caso de incontinencia en la *República* de Platón? Leoncio y la irracionalidad como origen posible de la toma de decisiones
Esteban Bieda 83

Reconsiderações sobre ἀνάμνησις no diálogo *Mênon*
Izabela Bocayuva 99

Teeteto 142a-143d: verdad y juego retórico en Platón
Gabriele Cornelli y Marcelo Carvalho 109

Dialéctica e retórica na *República* de Platão
Admar da Costa 121

Conflicto, oposición y pesimismo en la psicología platónica de *República*
Natalia Costa Rugnitz 137

Irónicos y charlatanes: tipos cómicos en los diálogos platónicos
Claudia N. Fernández 149

La importancia de los principios. Una lectura del *Timeo*
Rodrigo Ferradas 159

El carácter bivalente de τὸ θυμοειδές
María Angélica Fierro 173

La esclavitud tiránica del sofista
Martín Forciniti 191

La irracionalidad de la ἐπιθυμία en la *República* de Platón
Gabriel Arturo García Carrera 205

Dar razón como la tarea propia del filósofo. Un análisis de *República* VI
Flavia G. Gioia 217

Disputas sobre las sombras de la εἰκασία y las estatuas de la πίστις
Raúl Gutiérrez 231

Rostros de una emoción: el papel del miedo en la ética y la política de Platón
Étienne Helmer 253

En torno a los sentidos de ψεῦδος en *República* II, 382a-383c
Julián Macías 267

Platón y el movilismo
Graciela E. Marcos de Pinotti 279

Prazeres proposicionais no *Filebo* de Platão
Fernando Muniz 293

La belleza sensible como imagen de la belleza espiritual. *La muerte en Venecia* a la luz del *Banquete* de Platón
Lucas Soares 305

Aristóteles

El concepto οὐρανός y su relación con la οὐσία. Una lectura sobre el tratado *De caelo* y el libro XII de la *Metafísica* de Aristóteles
Guillermo Callejas Buasi 323

La relación πρὸς ἕν en el libro V de la *Metafísica*
Rafael Cerpa Estremadoyro 337

Teología, política y poética del primer motor inmóvil
Ivana Costa 357

Aristóteles y el ser como imperativo
Dante Dávila Morey 373

Sustancia, tiempo y predicación
Indalecio García 387

Disposição e determinismo em Aristóteles
João Hobuss 401

O platonismo de Aristóteles. Contributo para a reconsideração de um problema historiográfico
António Pedro Mesquita 415

El uso aristotélico del género protréptico
Claudia Seggiaro 437

El temor trágico
Carmen Trueba Atienza 453

Estoicismo y escepticismo

Sobre la filosofía como terapia en Séneca
Andrea Lozano-Vásquez 477

Autoembellecimiento, interpretación y providencia en Epícteto
Germán A. Meléndez Acuña 489

Ἀταραξία y metaepistemología en Sexto: problemas en el «camino escéptico»
Jorge Ornelas 505

Hálito y teleología en la cosmología de los estoicos
Ricardo Salles 517

Neoplatonismo

¿Unificación o visión indeterminada de lo Uno? La experiencia mística y el discurso alegorizante plotiniano
Gabriel Martino 531

El lugar de lo *imaginable* en la concepción de *imagen divina* según Juan Damasceno
Brenda Mariana Méndez Gallardo 545

La doctrina del alma de Numenio
Gabriela F. Müller 557

La eternidad del mundo en Plotino. Un análisis de la *Enéada* II, 1 (40)
Malena Tonelli 571

La armonía de la lira: concepciones del alma de Plotino a Jámblico
José María Zamora Calvo 585

Presentación

El término μάθημα que, en plural, da título al presente volumen significa «lo que se aprende o enseña»: una lección, conocimiento o estudio. Los trabajos recogidos en este volumen son intentos por comprender, μανθάνειν, desde diversas perspectivas las enseñanzas de los filósofos griegos.

Ecos de filosofía antigua es una selección de los trabajos presentados en el III Congreso de la Asociación Latinoamericana de Filosofía Antigua (ALFA), realizado en la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) entre el 9 y el 11 de noviembre de 2011, y organizado por ALFA y el Centro de Estudios Filosóficos de la PUCP. La selección ha sido realizada por nuestro Comité Editorial, compuesto por María Isabel Santa Cruz (Universidad de Buenos Aires), Alfonso Correa (Universidad Nacional de Colombia), Ricardo Salles (Universidad Nacional Autónoma de México), Marco Zingano (Universidad de São Paulo) y Raúl Gutiérrez (PUCP).

ALFA fue fundada el 24 de setiembre de 2004 en la ciudad de Medellín por un grupo de especialistas en filosofía antigua. La iniciativa respondió, entre otras cosas, al reconocimiento de que se estaban realizando una serie de eventos académicos en nuestro subcontinente, con la participación de investigadores de muy diversa proveniencia y de muy alto nivel, y que, en consecuencia, convenía articular los numerosos esfuerzos para intentar fundar o darle forma a una comunidad filosófica que nos permitiera conocer nuestras investigaciones.

A la fundación de la asociación le siguieron el I Congreso en Medellín (2006) y el II Congreso en San José de Costa Rica (2009), así como varias jornadas en diversas universidades del subcontinente. Por tanto, con la publicación de estas actas, podemos citar la frase con que se inauguró esta tercera reunión: «Τὸν τρίτον τῷ σωτῆρι» («La tercera al salvador»). Esta fórmula de devoción era utilizada para dedicar la tercera copa de vino a Zeus salvador en los *symposia* y Platón la empleaba para indicar

el ingreso a una fase decisiva en sus diálogos. Pero, además, esta expresión se utiliza en el sentido del conocido dicho «a la tercera va la vencida». Y tal vez todos estos sentidos se apliquen en esta ocasión, pues, sin duda, hay que celebrar el éxito de nuestro congreso, es decir, que se haya podido congregar a tantos investigadores provenientes de la mayor parte de países latinoamericanos. Este último hecho, sin embargo, pone de manifiesto que entramos en una fase decisiva y crítica de nuestra asociación: si bien hemos superado el peligro de que nuestra iniciativa original no rindiera los frutos esperados, ahora tenemos que asumir los riesgos que trae consigo su crecimiento. El IV Congreso ha sido ya anunciado y su sede elegida: Santa Fe, Argentina, del 10 al 12 de setiembre de 2014.

Agradezco a Fabián Mié y, por medio suyo, al Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional del Litoral en Argentina, por aceptar hacerse cargo de la organización. Ante un volumen tan grande y con tantas contribuciones me limito a presentar brevemente su contenido. Dos de las secciones contienen estudios dedicados a un autor en particular: diecinueve sobre Platón y nueve sobre Aristóteles. Las tres secciones restantes incluyen estudios referentes a diferentes escuelas: tres versan sobre la filosofía presocráctica, cuatro acerca del estoicismo y del escepticismo, y cinco sobre el neoplatonismo. El trabajo de edición ha sido llevado a cabo por quien escribe estas líneas con la invalorable colaboración de Alexandra Alván. La corrección de los textos en portugués ha sido realizada por el doctor Gilmário Guerreiro da Costa de la Universidad de Brasilia. No quisiera concluir sin expresarle mi agradecimiento a Miguel Giusti, jefe del Departamento de Humanidades, sin cuyo apoyo no habríamos podido realizar el congreso, así como a Mariana Chu y Eliana Mora, coordinadora ejecutiva y asistente del Centro de Estudios Filosóficos, respectivamente, por su incondicional ayuda en la organización.

Raúl Gutiérrez

Filosofía presocrática

Las «partes» del *Poema* de Parménides: un prejuicio interpretativo trágico

Néstor Luis Cordero
Universidad de Rennes 1

Como es sabido, el *Poema* de Parménides, tal como lo conocemos hoy —y lo mismo ocurre con todos los textos de los filósofos llamados presocráticos— es una reconstrucción o reconstitución llevada a cabo a partir de citas del original encontradas en autores de la Antigüedad que poseían el texto, suponemos, en su versión original y completa. Demás está decir que estos autores, considerados hoy «fuentes» del texto perdido, y que van desde Platón, que fue el primero en citar unos versos de Parménides, hasta Simplicio, que fue el último, pertenecían a una época —el milenio que va del siglo IV antes de Cristo al siglo VI de nuestra era— en la cual no existían los requisitos que se exigen en nuestra modernidad —e incluso un poco antes— cuando se cita un texto ajeno. Por un lado, como están ausentes las comillas, los dos puntos y otras herramientas que todos utilizamos actualmente, a veces es difícil saber dónde comienza exactamente la cita. Asimismo, en más de un caso no se sabe si el verbo λέγεται hace alusión a un escrito o a una enseñanza oral.

Por otro lado, salvo una o dos excepciones que ya veremos, no hay indicaciones precisas sobre el título y la sección en la cual se encontraba el texto citado, que sería equivalente a un capítulo en un libro actual. Esto no significa que el citador ignore estos detalles. Hay referencias concretas a títulos de libros e incluso a las secciones o partes de ciertos libros. El caso más conocido es el de Heráclito, ya que Diógenes Laercio dice que su libro estaba compuesto por tres λόγοι, que serían el equivalente de secciones: Sobre la política, Sobre el cosmos y Sobre la divinidad (*Vitae philosophorum* IX, 5). Pero, a pesar de esta precisión, ninguno de los citadores se preocupó por aclarar a qué sección pertenecía el texto que citaba.

En el caso de Heráclito, tanto Aristóteles (*Retórica* 1407b14) como Sexto Empírico (*Adversus Mathematicos* VII, 132) nos transmitieron un dato esencial: el libro comenzaba con el texto que conocemos hoy como «Fragmento 1», pero ello no permite ni confirmar ni refutar la afirmación de Diógenes Laercio: ¿a qué «sección» pertenecía esta cita?

Veamos otros casos. A Empédocles, Diógenes Laercio (*Vitae philosophorum* VIII, 77) le atribuía dos poemas, mientras que el léxico *Suidas* hablaba de dos partes del mismo poema, lo cual parece confirmarse con el papiro encontrado en Estrasburgo. Asimismo, los estudiosos no se han puesto aún de acuerdo respecto de los tratados de Diógenes de Apolonia: ¿uno, con cuatro títulos diferentes? ¿Dos tratados? No se sabe. En el caso de Demócrito, Diógenes Laercio le atribuye una cantidad impresionante de obras, si bien persiste aún el problema de los textos éticos que llegaron hasta nosotros con el nombre de Demócrates.

Sea como fuere, los reconstructores o restauradores de las obras perdidas, desde los primeros ensayos llevados a cabo por Henri Estienne en *Poesis Philosophos*, de 1573, hasta los más recientes, pasando por la versión clásica y ortodoxa de Herman Diels en *Die Fragmente der Vorsokratiker*, de 1903, nunca pretendieron que sus ediciones reprodujeran la estructura originaria del texto reconstruido. La libertad para ordenar las citas (mal llamadas *fragmentos*) fue siempre total. Una vez más, Heráclito es un ejemplo sintomático. Diels agrupó las citas en función de las fuentes; luego Miroslav Marcovich y, actualmente, Serge Mouraviev, proponen órdenes diferentes en función de las interpretaciones de cada uno.

Cuanto acabamos de decir acerca del carácter forzosamente caprichoso y aleatorio de la reconstrucción de los libros perdidos de los presocráticos parece aplicarse a todos los autores menos a uno: Parménides. Que el *Poema* comienza con una introducción es innegable, ya que Sexto Empírico, la única fuente del texto conocido hoy como «fragmento 1» dice, al citarlo, que «así comenzaba el *Poema* de Parménides» (*Adversus Mathematicos* VII, 111). Pero, desde hace casi dos siglos todos los estudiosos del pensamiento parmenídeo hablan de una primera parte y de una segunda parte del *Poema*, como si las citas hubiesen llegado hasta nosotros, si bien fragmentariamente, en el orden en que su autor las escribió. Ya diremos algunas palabras sobre las primeras reconstrucciones del *Poema* hasta llegar a la de Diels, la cual hasta hoy todos respetan. Empero, como ejemplo paradigmático no solo de quienes consagraron la división del *Poema* en dos partes,

sino de quienes se plantearon ya «el problema» de las dos partes, hay que citar el caso de Karl Reinhardt. ¿Por qué precisamente Reinhardt? Porque el título de nuestra comunicación hace referencia a una tragedia —hablamos de «un prejuicio interpretativo trágico»—, y en toda tragedia hay un personaje que cree interpretar el destino y teledirige los acontecimientos. En nuestro caso se trata de Reinhardt. Su trabajo sobre Parménides de 1916, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, marcó una etapa decisiva en los estudios parmenídeos (ya veremos qué pasaba antes de este autor) y su libro privilegia a tal punto las «partes» del *Poema* que su primer capítulo se titula ya «El lazo de unión entre las dos partes (*Teilen*) del *Poema*», y, consecuentemente, los capítulos siguientes tienen como título «Der erste Teil» y «Der zweite Teil».

Lamentablemente, Reinhardt, cuyo libro pudo haber quedado en la memoria de los eruditos, tuvo un oyente o quizá discípulo que consiguió, con un vocabulario poético y demagógico, capitalizar la interpretación del pensamiento griego en el siglo pasado: Martin Heidegger. Y hoy heredamos los esquemas heideggerianos, que, en lo que concierne a Parménides, son nefastos. Es curioso que Heidegger se haya apoyado en Reinhardt, ya que en la versión publicada del seminario sobre Heráclito, que dictó junto con Eugen Fink, había dicho, con cierta conmiseración, que «Reinhardt no fue sin duda un especialista en filosofía, pero alguien que sabía pensar y ver» (Heidegger & Fink, 1973, p. 41).

Dejemos de lado a nuestra modernidad y hagamos un viaje al pasado, a las primeras reconstrucciones del *Poema*. Adelanto desde ya que veremos que esta tendencia a encontrar dos partes se fue construyendo paulatinamente, hasta llegar a ser considerada una realidad ya no *vox populi,* pero sí *vox docti.*

Como es sabido, recién una vez que los textos clásicos llegaron a la etapa de la impresión, a partir de fines del siglo XV y especialmente en el siglo XVI, intelectuales que podemos considerar como protofilólogos comenzaron a buscar en el interior de trabajos monumentales, como fueron los comentarios de Simplicio o de Proclo, las obras de Plutarco, de Sexto Empírico, de los padres de la iglesia, como Clemente e Hipólito, las citas textuales de autores cuyas obras ya no existían, especialmente de los primeros filósofos. Estienne, quien editó en 1578 las obras completas de Platón, en 1573 se había ya interesado en los poemas filosóficos de la Antigüedad y había publicado su libro *Poiesis Philosophos,* en el cual recogía

67 versos de Parménides encontrados en Sexto, Clemente, Plutarco y Proclo, agrupados en su reconstrucción en función de los citadores, sin ningún orden temático ni programático.

Pocos años después, si bien la fecha, como veremos, no puede precisarse, otro protofilólogo, Joseph Scaliger, quien había agregado una serie de notas a la edición de Estienne, se interesó también en los filósofos-poetas antiguos y propuso una nueva reconstrucción del *Poema*, esta vez casi completa, ya que consiguió reunir 148 versos. El *Poema* consta hoy de 161 versos. Como se sabe, esta versión nunca se publicó y por eso no sabemos exactamente en qué fecha se elaboró, así, permaneció oculta e ignorada en los archivos de la Universidad de Leiden hasta que tuve la agradable sorpresa de encontrarla en 1982 y el honor de publicarla en *Hermes* (Cordero, 1982). En otras palabras, la versión ya no es inédita. Como Estienne, Scaliger no pretendió reconstruir el estado original del *Poema*: las citas se agrupan una vez más en función del citador y, con muy buen criterio, Scaliger coloca como una suerte de apéndice el texto de Celio Aureliano, conservado en latín.

Como la versión de Scaliger permaneció inédita, hubo que esperar dos siglos para encontrar recién en 1795 la primera edición consagrada enteramente a Parménides. Se trata del trabajo de Georg Fülleborn, *Fragmente des Parmenides,* publicado en Züllichau, Alemania (hoy en Polonia), que, por primera vez, organiza el *Poema* en función de un criterio interpretativo. Hay una primera sección «περὶ τοῦ νοητοῦ ἢ τὰ πρὸς ἀλήθειαν», consagrada, cito, «a la cosmología racional y al conocimiento racional de la esencia de las cosas» (1795, p. 55) y una sección «πρὸς δόξαν», que se ocupa del «conocimiento sensible de la esencia de las cosas» (p. 81), y que consagra la parte que hoy se llama δόξα, ya que reúne los últimos versos del fragmento y los fragmentos del 9 al 18 (el 19 era desconocido por entonces).

En 1813, Christian August Brandis publica un trabajo fundamental, *Commentationum Eleaticarum*, que, sin embargo, no establece ni divisiones ni secciones entre los fragmentos, pero el esquema de Fülleborn reaparece en la edición de Simón Karsten de 1835, quien divide el poema en «De veritate», τὰ πρὸς ἀλήθειαν, y en «De visis», τὰ πρὸς δόξαν. Sobre esta edición se basa la versión canónica de Diels de 1897, aceptada hoy en forma unánime, si bien a este parece no interesarle esta cuestión de las «partes», ya que no introduce división alguna en el texto griego.

El tema, no obstante, pareció inspirar en ese momento a algunos estudiosos, pues en 1899 Franz Susemihl publicó en *Philologus* un artículo con el título de «Zum zweiten Theile des Parmenides» y llegamos finalmente a 1916, al libro ya citado de Reinhardt, que consagra esta estructura. De ahí en adelante, todos los trabajos sobre Parménides distinguen, aparte del Proemio, una primera parte y una segunda parte concretizadas en la vía de la verdad y en las opiniones de los mortales, o, más concretamente, en la Ἀλήθεια y en la Δόξα. La Ἀλήθεια va desde el fragmento 2 hasta el verso 50 del fragmento 8 y la Δόξα va desde el verso 51 del fragmento 8 hasta el fragmento 19. Muy pocos autores se atrevieron a modificar esta estructura. Loenen (1959) y Herschbell (1970) propusieron desplazar el fragmento 16 de la segunda parte a la primera, Bollack (1957) sugirió colocar el fragmento 4 en la segunda parte y, recientemente, Fernando Santoro (2011, p. 86), con muy buen criterio, coloca el fragmento 10 inmediatamente después del 1.

En todos los otros casos, en cambio, se consideró como si Parménides fuese el responsable del estado actual del texto, el cual no es sino la reestructuración del *Poema* que se fue elaborando paulatinamente desde Estienne hasta Diels. Los fragmentos se estudian como si fueran parágrafos de un libro en dos capítulos escrito tal como lo leemos. Este extraño fenómeno, que no dudo en calificar de *tragedia filosófica*, no ocurre con ningún otro presocrático. Y me permito hablar de *tragedia* porque este prejuicio oscurece y tergiversa la comprensión del texto, el cual, si se leyera como el de los otros presocráticos, en función del contenido de cada cita y no en función del lugar en que arbitrariamente se la colocó, cambiaría radicalmente su sentido.

En otras palabras, considerar que las citas que van desde el fragmento 2 hasta el verso 50 del fragmento 8 corresponden a la vía de la verdad, como si Parménides las hubiera escrito en este orden, y, por otro lado, creer que los textos que van del verso 51 del fragmento 8 al fragmento 19 forman parte de las opiniones de los mortales, como si Parménides fuera responsable de este conjunto, es un prejuicio exegético que no tiene ningún fundamento, ni filológico ni codicológico, y que desconoce la cautela y las precauciones que deben tomarse cuando se estudia un texto perdido del cual solo quedan citas en autores que no dan ninguna indicación respecto del lugar que esas citas ocupaban en el original.

Evidentemente hay que intentar reconstruir el texto perdido, pero hay que ser conscientes en todo momento de que toda reconstrucción depende de una interpretación y, fundamentalmente, hay que abandonar la falsa idea, tan enraizada que nadie parece ponerla en duda, según la cual Parménides lo escribió tal como la última reconstrucción lo presenta. Frases como «en la segunda parte del *Poema* Parménides dice esto o aquello» o «la Δόξα de Parménides se ocupa de esto o de aquello» no tienen sentido, ya que no sabemos cómo él estructuró su *Poema*, qué textos figuraban en la llamada vía de la verdad y, menos aún, qué textos se ocupan de lo que Parménides llamaba δόξα.

Veamos ahora cuáles son las causas que pudieron originar esta tragedia. Es verdad que el hecho de presentar su filosofía como un camino por seguir, con un punto de partida y etapas, hace de Parménides el primer filósofo, digamos, sistemático, y ello supone que ciertos textos deben forzosamente venir antes o después de otros, pero esta certeza no determina la ubicación de «todas» las citas. Afortunadamente Sexto Empírico, citador del Proemio, dice que con ese texto comenzaba el *Poema* y hacia el final el mismo Parménides, por intermedio de la diosa, afirma que quien pretenda filosofar debe estar al tanto de dos objetos de estudio («estar al tanto», πυνθάνομαι, no «conocer», ya que uno de los objetos es incognoscible): el corazón o núcleo de la verdad y las opiniones de los mortales. Y la diosa expone ambos objetos de estudio a quien pretende ser un hombre que sabe. Es, sin duda, esta presentación de dos objetos de estudio la que invitó a los intérpretes a estructurar en dos partes las reconstrucciones del *Poema* a partir de Fülleborn (ya que, como dijimos, las primeras reconstrucciones no pretendieron poner orden en las citas).

Que Parménides presente dos objetos de estudio no significa que haya una primera y una segunda parte en el *Poema*. Además, él niega que haya un orden en su búsqueda dice: «es para mí común por dónde empiece, ya que ahí regresaré nuevamente» (fragmento 5). Toda la Antigüedad admitió que la filosofía de Parménides presenta dos tipos de acceso a la realidad, la verdad y las opiniones, presentadas como dos caminos posibles, uno de los cuales llegará a la meta y el otro solo será un círculo vicioso. Ya Alejandro de Afrodisia había escrito que «Parménides marchó por los dos caminos, el que concierne a la verdad y el que concierne a la δόξα» (*In Aristotelis Metaphysica commentaria* 984b, *Die Fragmente der Vorsokratiker* 28 A7). Bastante más tarde, Diógenes Laercio dijo que para Parménides la filosofía era «doble», δίσσην: por un lado, según la verdad,

y por el otro, según la δόξα (*Vitae philosophorum* IX, 22; *Die Fragmente der Vorsokratiker* 28 A1).

En efecto, si consideramos separadamente las diecinueve citas de Parménides que llegaron hasta nosotros (una en latín), vemos que, sin lugar a dudas, hay un discurso sobre la verdad y una presentación de las opiniones de los mortales. Hay incluso un pasaje en el cual el primer discurso se termina y comienza el otro, los versos 50 y 51 del fragmento 8. Pero, contrariamente a lo que pareciera, este pasaje en el que culmina un λόγος y en el que comienza un «conjunto de palabras» (κόσμον ἐπέων), que no es un λόγος, es en realidad el origen de la tragedia a la que he hecho varias veces alusión.

¿Por qué? Porque sugiere que todo cuanto estaba *antes* pertenece a la verdad y todo cuanto viene *después* corresponde a las opiniones; pero ocurre que *antes* y *después* son arbitrarios, ya que no sabemos qué venía *antes* en el *Poema* originario y qué venía *después*. Hoy, todo parece simple porque poseemos una reconstrucción que tiene el aspecto de ser aceptable, pero que en realidad es un círculo vicioso: se llama δόξα a la parte del *Poema* en la que se colocaron textos que, porque se encuentran en esa parte, nos informan qué era la δόξα para Parménides. Pero ocurre que Parménides no es responsable de la parte del *Poema* que se llama «La δόξα de Parménides». Él solo es responsable del punto de partida: «yo expongo desde acá las opiniones de los mortales», dice la diosa; perfecto, «desde acá», pero ¿hasta dónde? La cita se termina nueve versos después.

¿Qué venía después en el *Poema*? No lo sabemos. Pero en función de la interpretación que ya el neoplatónico Simplicio tenía sobre el contenido de las opiniones, se agregaron otras once citas después del fragmento 8 y ese conjunto de 49 versos es considerado hoy «La δόξα de Parménides», cuando la única certeza que tenemos es que él llama «δόξα» solo a los nueve últimos versos del fragmento 8. Ahí no hay dudas: él mismo dice que los mortales dijeron esto y aquello, en resumen, que pusieron dos principios opuestos, *luz* y *oscuridad*, para explicar la realidad. Eso es todo. Ya nos ocuparemos de estos once fragmentos (8.52 a 19).

Vimos que el hecho de presentar dos objetos de estudio, la verdad y las opiniones, pudo invitar a dividir el *Poema* en dos partes, pero ello no hubiese sido trágico si se hubiese seguido el criterio que Parménides propone para caracterizar a la verdad y a las opiniones, criterio, que, como veremos, está explicitado en el *Poema*. No obstante, para agrupar las diecinueve citas ya sea en el rubro «verdad», ya sea en el rubro «opiniones»,

se utilizó un criterio platónico, y, desde la Antigüedad, asistimos a una *platonización* de Parménides, que se convierte en una verdadera *platonitis aguda* en el caso de Heidegger y de las interpretaciones heideggerianas de Parménides.

Expliquemos esto de la *platonización*. Que el pensamiento de Parménides sea difícil de captar ya lo dijo Platón en un pasaje siempre citado del *Teeteto*: «Temo que no comprendamos lo que dice y, mucho más, que se nos escape qué estaba pensando cuando lo dijo» (184a). No obstante, Platón no pretende *platonizarlo*, se contenta con criticarlo. Los problemas comienzan con Aristóteles, que no sabe dónde ubicar a Parménides. En un pasaje clásico de la *Metafísica* (986b31) remite a lo que ya dijo en la *Física,* libro I, en el cual había afirmado que el principio debe ser uno e inmóvil, pero ahora agrega que «obligado a ocuparse de τὰ φαινόμενα», dado que lo sensible es múltiple, «coloca como causas a dos principios, lo caliente y lo frío, a los que llama fuego y tierra, uno de ellos es respecto del ser, el otro, respecto del no-ser».

No es el momento de agregar una crítica más a este pasaje tan criticado. Baste decir que para Parménides no hay *no-ser*; entonces, mal puede el *no-ser* ser uno de los principios. Pero si me permití citar este pasaje es porque en él está el germen (luego Simplicio lo hará fecundar) de la *platonización* de Parménides. Para Aristóteles su teoría del ser pertenece al ámbito de lo inteligible (el Estagirita dice «κατὰ τόν λόγον»); en cambio, lo caliente y frío, que en términos parmenídeos son la luz y la oscuridad y que forman parte de las opiniones, corresponden al universo sensible.

Simplicio dirá exactamente lo mismo. Cuando cita los últimos versos del fragmento 8 dice que, después de haber presentado los σήματα del ser, «pasó de τῶν νοετῶν a τὰ αἰσθητά» o, como él dice, de la ἀλήθεια a la δόξα (*In Aristotelis Physica commentaria* 30). Estas fórmulas se repiten cada vez que Simplicio cita textos que tienen que ver con entidades físicas y la terminología platónica es omnipresente. Por ejemplo, cuando Parménides califica de ἐοικότα el conjunto de palabras que exponen las opiniones, Simplicio usa la expresión δοξαστόν, término clásico en la *República* para nombrar el contenido de la δόξα.

Es precisamente la palabra δόξα, que se encuentra tanto en Parménides como en Platón, la que invita, quizá a Aristóteles, pero seguramente al neoplatónico Simplicio a establecer, sin decirlo, una equivalencia entre Parménides y Platón. En Parménides está no solo la palabra δόξα, sino que en el *Poema* hay referencias a la Luna, al Sol, a la Vía Láctea, a los sexos,

es decir, a entidades que, para Platón, un siglo después de Parménides, forman parte del universo sensible, que, respecto del ser total de las Formas, son solo apariencias, sobre las cuales hay solo opiniones; no ciencia.

En efecto, desde Simplicio se interpreta el *Poema* de Parménides como si fuera un antecedente de las dos partes de la línea dividida de la *República.* La vía de la verdad sería el equivalente de la ἐπιστήμε y la δόξα sería un discurso sobre las apariencias. Con escasísimas excepciones, así se interpreta aun hoy el *Poema* de Parménides.

Esta perspectiva es no solo errónea, sino fundamentalmente anacrónica. Anacrónica porque antes de la sofística nunca la palabra δόξα significó apariencia, sino solo «opinión», «punto de vista». Pero la interpretación es anacrónica también filosóficamente, ya que ciertas dicotomías como ser-aparecer, sensible-inteligible, no existen antes de la sofística. Cuando un filósofo presocrático estudia el ser de las cosas, la φύσις, no estudia «apariencias», sino realidades. Más aún: los principios o elementos con que los primeros filósofos respondían a la pregunta sobre el ser de la φύσις correspondían, como dice Aristóteles, a una οὐσία ἀεὶ σοζωμῆνες, una *realidad* que se conserva siempre viva, que se concretiza en los entes. Cuando Anaximandro expone la manera de coexistir de τὰ ὄντα, una vez que se separaron de τὸ ἄπειρον, no habla de «apariencias», de un ἄπειρον oculto. La armonía de los opuestos de Heráclito está oculta no porque los opuestos sean apariencias, sino porque cuesta encontrarla *en* los opuestos.

Dentro de este panorama, Parménides es un presocrático como los demás, pero simplemente orienta su enfoque a una etapa jerárquicamente previa a la de sus antecesores. Si todos ellos pudieron formularse preguntas sobre τὰ ὄντα, es porque *hay ser*, punto. Pero τὰ ὄντα no son «apariencias del ser», sino «concretizaciones del hecho de ser». Parménides, como sus predecesores, quiere explicarse la realidad y ve que hay dos maneras de enfocarla: una que la capta como es, ya que descubre su «corazón», su núcleo, y una que solo ve en ella principios contradictorios que se anulan a sí mismos. Por eso un discurso es convincente, y la diosa lo reivindica, y el otro es engañoso, y la diosa lo atribuye a los mortales. No hay en Parménides dos universos por explicar, uno real y uno aparente, sino una sola realidad que se puede explicar de dos maneras diferentes: bien o mal.

No caben dudas de que Parménides se ocupa de la «verdad» y de «las opiniones de los mortales», pero antes de decidir en qué rubro se debe colocar una cita aislada, encontrada en un autor que no dice nada sobre el contexto, se debe intentar comprender qué entiende Parménides,

y no Aristóteles, Simplicio y sus seguidores, por *verdad* y por *opiniones de los mortales*.

Respecto de la verdad, las cosas son claras: el pensamiento y el λόγος sobre la verdad (8.51) consisten en la presentación de una serie de σήματα sobre el hecho de ser, que, como es necesario y absoluto (recuérdese el verso 2.3: «no es posible no-ser»), es un discurso confiable, πιστόν. Respecto de las δόξαι, Parménides es también muy explícito: ellas son expuestas en un conjunto de palabras (no en un λόγος) engañador (ἀπατηλόν), es decir, diametralmente opuesto al discurso *persuasivo* de la verdad. En ellas no hay verdadera confianza (verso 1.30), y son elaboradas por mortales que nada saben, que tienen sentidos insensibles, que no saben dónde ubicarse y que, cuando piensan, su intelecto vagabundea. Creer, como se lee casi siempre, que la δόξα refleja opiniones de Parménides devalúa enormemente al gran eleata.

Como las δόξαι no son apariencias, *ergo,* no pertenecen al plano ontológico, sino gnoseológico (como también la verdad, por otra parte). Son puntos de vista sobre la realidad. Y, por otra parte, es anacrónico colocar automáticamente todo cuanto Parménides dice sobre entidades «físicas» en el rubro δόξαι, como hacen quienes *platonizan* a Parménides. Muy a menudo Parménides dice «verdades», no «puntos de vista», sobre dichas entidades. Las entidades físicas existen porque «no se puede separar al ser de lo que está siendo» (verso 4.2) y pueden ser objeto del pensamiento aunque su «ser» parezca estar hoy ausente, como es el caso del origen del universo, cuyo conocimiento se exhorta a conocer en el verso 10.3, y esto es así porque el νοῦς hace presente lo que está ausente (verso 4.1).

Ahora bien, la explicación de estas entidades físicas puede ser coherente y convincente, en cuyo caso pertenece a la vía de la verdad, o incoherente, contradictoria y engañosa, en cuyo caso solo es una opinión. No es el *objeto* de estudio el que decide si un texto se pone en un rubro o en otro, sino la veracidad o no del conocimiento que transmite.

Si se aplica este criterio, los 49 versos que constituyen hoy la mal llamada «Δόξα de Parménides» se reducen notablemente (Cordero, 2010). No cabe duda de que cuanto Parménides dice en los últimos nueve versos del fragmento 8 forma parte de la Δόξα, ya que la diosa pronuncia la palabra Δόξα. Se trata ahí de proponer dos puntos de vista, establecidos por los mortales, para «nombrar» a las cosas. Estos puntos de vista suponen dos principios opuestos, *luz* (y sinónimos) y *noche* (y sinónimos).

El fragmento 8 no agrega más detalles porque se corta en el verso 62. Pero un texto citado por Simplicio casi a continuación del fragmento 8, y que hoy llamamos fragmento 9, retoma la descripción con los mismos principios. Es decir que, indudablemente, este texto, el fragmento 9, forma también parte de la Δόξα. Los dos principios, acompañados por una diosa anónima, reaparecen, una vez más, en un texto, citado, asimismo, por Simplicio después de los precedentes, conocido hoy como el fragmento 12, que también consideramos como parte de la δόξα; y, finalmente, en una cita que recién se encontró en 1810, el actual fragmento 19, Parménides confirma que así están hoy las cosas «según la δόξα», ya que los hombres les pusieron «nombres» (operación que vimos proponer al final del fragmento 8) característicos, propios a cada una. Y eso es todo. En total, 22 versos.

En todos los otros fragmentos colocados arbitrariamente en el rubro «δόξα» hay teorías verdaderas, convincentes, coherentes, que no recurren a principios opuestos para explicar la realidad. No dudo en colocar ese conjunto en la vía de la verdad, antes del fragmento 7, como explicación del «polémico conjunto de pruebas» (πολύδηριν ἔλεγχον) que la diosa dice haber *ya* expuesto (ῥηθέντα), y como antecedente del enigmático (para algunos) plural ἐόντα: «nunca admitas que haya entes que no sean». Las entidades físicas existen porque hay ser en ellas, no son inexistentes.

En otras palabras, como moraleja de este rechazo de encontrar «partes» en el *Poema* de Parménides, proponemos una nueva estructura de las citas que han llegado hasta nosotros. Eso no significa que haya que cambiar el orden tradicional de los fragmentos; basta con leerlos en un orden diferente, desplazando a la vía de la verdad, el fragmento 16 (que explica por qué el νοῦς puede errar), así como los fragmentos 10, 11, 13, 14, 15, 17 y 18, citas que contienen afirmaciones no engañosas, verdaderas y que persuaden, que es el criterio de verdad propuesto por Parménides. Y respecto de las «opiniones de los mortales», ellas se reducen a los últimos versos del fragmento 8 y a los fragmentos 9, 12 y 19. Creemos que, superada la *platonización* de Parménides, esta lectura del *Poema* se acerca un poco más al original. Pero, lógicamente, se trata de una hipótesis.

Bibliografía

Alejandro de Afrodisia (1889). *In Aristotelis Metaphysica commentaria*. Edición de Michael Hayduck. Berlín: Academiae Litterarum Regiae Borussicae.

Bollack, Jean (1957). Sur deux fragments de Parménide (fr. 4 et 16). *Revue des Études Grecques*, 70, 56-71.

Cordero, Néstor Luis (1982). La version de Joseph Scaliger du *Poème* de Parménide. *Hermes*, 110, 391-398.

Cordero, Néstor Luis (2010). The «Doxa of Parmenides» Dismantled. *Ancient Philosophy*, *30*(2), 231-246.

Diels, Hermann (1897). *Parmenides Lehregedicht*. Berlín: Reimer.

Diels, Hermann & Walther Kranz (1954). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Volúmenes 1-3. Sétima edición. Berlín: Weidmann.

Diógenes Laercio (1999). *Vitae Philosophorum*. 2 volúmenes. Edición de Miroslav Marcovich. Stuttgart: Teubner.

Fülleborn, Georg Gustav (1795). *Fragmente des Parmenides*. Compilación, traducción y comentario de Georg Gustav Fülleborn. Züllichau: Friedrich Frommann.

Heidegger, Martin & Eugen Fink (1973). *Héraclite (1966-1967)*. Traducción de Jean Launay y Patrick Lévy. París: Gallimard.

Hershbell, Jackson (1970). Parmenides᾽ Way of Truth and B 16. *Apeiron*, 4, 1-23.

Karsten, Simon (1835). *Philosophorum graecorum veterum praesertim qui ante Platonem floruerunt operum reliquiae*. Ámsterdam: J. Müller & Soc.

Loenen, Johannes Hubertus Mathias Marie (1959). *Parmenides, Melissus, Gorgias. A Reinterpretation of Eleatic Philosophy*. Assen: Van Gorcum.

Reinhardt, Karl (1916). *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Fráncfort del Meno: Friedrich Cohen.

Santoro, Fernando (2011). *Filósofos épicos I: Parmênides e Xenófanes*. Río de Janeiro: Hexis-Fundação Biblioteca Nacional.

Sexto Empírico (1912-1914). *Adversus Mathematicos*. Volúmenes 1-3. Edición de Hermann Mutschmann y Jurgen Mau. Leipzig: Teubner.

Simplicio (1882-1895). *In Aristotelis Physica commentaria*. 2 volúmenes. Edición de Hermann Diels. Berlín: Academiae Litterarum Regiae Borussicae.

Susemihl, Franz (1899). Zum zweiten Theile des Parmenides. *Philologus*, 58, 205-214.

Cuando Parménides se vio forzado a seguir los fenómenos: la evaluación aristotélica de la física parmenídea en *Metafísica* I, 5

María Elena Díaz
Universidad de Buenos Aires

El desafío lanzado por el poema parmenídeo signó en gran medida el desarrollo de la metafísica griega clásica. Platón y Aristóteles, con matices y evaluaciones bien diferentes, se vieron en la necesidad de tomarlo como interlocutor de sus planteos acerca de la naturaleza del ser[1]. El tratamiento que Aristóteles hace del filósofo eleata es complejo y rico en matices, aunque en general domina la imagen del impugnador del discurso físico contra el que, de modo contundente, argumenta en *Física* I[2]. Sin embargo, a esas críticas se suman otros pasajes como el de *Metafísica* I, 5, sobre el que está centrada mi reflexión, en los cuales aparece una arista diferente del abordaje aristotélico.

El propósito de mi trabajo es analizar la crítica que Aristóteles hace de Parménides en *Metafísica* I, 5, con el fin de contraponerla a las acusaciones más típicas que el primero realiza en otros pasajes de su propia obra (cuando califica al Eleata de «erístico») y mostrar de qué modo interpreta las diferentes vías del poema parmenídeo. Lo que está en juego en el trasfondo de *Metafísica* I, 5, desde mi lectura, no es ya la posibilidad del discurso sobre la φύσις, dadas las concesiones que, según Aristóteles, Parménides realiza respecto de las causas del movimiento de las cosas sensibles, sino el estatus de dicho discurso. Este último tema es, entiendo,

[1] Aristóteles conoce la versión platónica del filósofo eleata, alabado en el *Teeteto* como «venerable y terrible» (183e6) y víctima de parricidio en *Sofista* 241d3.

[2] En ese texto lo presenta como un monista que sostuvo que la ἀρχή de todas las cosas es el ser, aunque el término ἀρχή no aparece en ninguno de los fragmentos conservados del poema parmenídeo. Aristóteles entiende que, de algún modo, la discusión sobre el número de los seres se identifica con la del número de los principios.

un problema que el filósofo eleata había tomado efectivamente en consideración, brindando como respuesta su carácter de δόξα, con la consecuente imposibilidad de alcanzar la verdad y el estatus de genuino conocimiento[3]. Así, mi trabajo se enmarca en la discusión acerca del surgimiento de lo que llegará a ser el primer paradigma de la física, mostrando contra qué posturas se constituyó y a cuáles pretendió dar respuesta. Ya ha sido notado por varios estudiosos de la física aristotélica, como Berti (2008) y Couloubaritsis (1980)[4], que gran parte del desarrollo de *Física* se ocupa más bien del estudio de las condiciones de posibilidad del discurso de esta ciencia. Esto podría explicarse, en parte, por razones dialécticas, porque la física surge en un contexto precario y amenazado, y el desafío asumido por Aristóteles era la constitución de un objeto de conocimiento móvil en el que se pudiera advertir tanto el cambio como la estabilidad. En el poema parmenídeo, sostengo, Aristóteles encontró las dos posibilidades desgajadas una de la otra y, por tanto, insuficientes.

Los estudiosos de Parménides han entablado un enconado debate acerca del número de las vías en el poema parmenídeo, de la caracterización de ellas, del lugar de la δόξα y de los fragmentos físicos del final del poema[5]. No es mi propósito contribuir a dicho debate, sino más bien a la comprensión del rol de la recepción de Parménides en la constitución del discurso sobre la φύσις en Aristóteles. En *Metafísica* Aristóteles encuentra solo dos vías en el poema parmenídeo, aunque las conceptualiza, por cierto, en sus propios términos. Me referiré primero brevemente a la crítica que Aristóteles forja contra Parménides en *Metafísica* I, 3 para ir luego

[3] Una nueva propuesta de lectura de algunos de los fragmentos parmenídeos que figuran luego de B9, ubicándolos en la vía de la verdad, ha sido defendida recientemente por Cordero (2010). El testimonio aristotélico ubica en la vía de la δόξα (κατὰ τὴν αἴσθησιν, en su versión de *Metafísica* I, 5) a los versos que actualmente figuran al final de B8 (desde el verso 53) y en B9, además de los de B16, a los que alude en *Metafísica* IV, 5. Creo que no podemos extraer demasiadas conclusiones de la lectura aristotélica acerca de esta cuestión.

[4] Por ejemplo, en varias ocasiones a lo largo de *Física* Aristóteles puntualiza que la ciencia física supone la existencia del movimiento (VIII, 1, 250b15-18, por ejemplo) y que, por tanto, no corresponde propiamente al físico la discusión acerca de su existencia. Sin embargo, y a pesar de señalar que esta tarea no es propia de la física (I, 2, 184b25-185a3), la emprende en más de una ocasión a lo largo de esta obra. Respecto de esto afirma Berti: «se trata, evidentemente, de una física capaz de establecer las condiciones de posibilidad de su propia posibilidad, es decir, de fundarse a sí misma, o bien de una ciencia que comprende su misma fundación, lo que va mucho más allá de la epistemología de los *Segundos Analíticos*, si bien no la rechaza explícitamente» (2008, p. 78).

[5] Véase una amplia discusión sobre el problema del número de las vías en Cordero (2005, pp. 115-136).

al capítulo 5, donde aparecen desplegadas más ampliamente las interpretaciones de las dos vías de investigación.

Como es bien sabido, el libro I de la *Metafísica* ofrece una amplia aplicación de los primeros pasos del método diaporemático al problema de la causalidad. Los problemas que ofrecen las maniobras de trasposición que realiza Aristóteles respecto de sus predecesores han sido y siguen siendo ampliamente criticadas, aunque es necesario reconocer también que bajo las críticas subyace un reconocimiento del valor de las posturas que combate[6]. Aristóteles no se conforma, en *Metafísica* I, con ofrecer su interpretación de los autores y sus opiniones, sino que intenta hacer una verdadera génesis del desarrollo del pensamiento. En esta historia tienen un rol fundamental tanto el esfuerzo de los filósofos por comprender la realidad, como los fenómenos mismos que empujan, fuerzan, a los investigadores[7]. Volveré más adelante sobre esta cuestión.

En *Metafísica* I, Parménides es mencionado, en primer lugar, en el capítulo 3, donde ya Aristóteles esboza algunas peculiaridades que lo diferenciarían del resto de los que «antes que nosotros llegaron a indagar las cosas que son y filosofaron acerca de la verdad» (983b1-3)[8]. Es decir que aquí Parménides innegablemente forma parte del grupo de los filósofos y se lo asocia, con razón, a la investigación acerca del ser y la verdad. Sin embargo, y de modo sorprendente, el filósofo eleata aparece en las páginas que siguen clasificado junto con los que sostuvieron que el principio de todas las cosas es de índole material, pasando de la unidad del principio a la unidad de todas las cosas y, de allí, a la unidad del sustrato material de todas ellas[9]. Anuncia, sin embargo, una distinción que despliega recién en el capítulo 5: que solo Parménides entre los eleatas admitió que, además, se pueden sostener, en cierto sentido (πως, 984b4),

---

[6] La lista de los críticos acerca del tratamiento aristotélico con respecto a sus predecesores es extensa. No se pueden dejar de mencionar los volúmenes de Cherniss (1935, 1944) como el disparador de numerosos estudios que siguieron su línea o lo combatieron. Entre los que señalan el valor que Aristóteles les concede al criticarlos se destaca Mansion (1961, p. 35).

[7] En *Metafísica* I, 3, 984a18-19 sostiene que «el asunto mismo (πρᾶγμα) les abrió el camino y los obligó (συνηνάνκασε) a seguir buscando». Unas líneas más adelante (984b8-11) agrega que fueron forzados (ἀναγκαζόμενοι, 984b10) por la verdad misma. Todas las citas de las traducciones de *Metafísica* corresponden a Calvo Martínez (en Aristóteles, 2008).

[8] En la línea 6 se refiere a ellos como «los que primero filosofaron».

[9] Mientras que un destacado grupo de investigadores se inclinan por el valor verbal del ἐόν parmenídeo (Cordero, 2005, capítulo IV; Thanassas, 2007, pp. 43-44), equivalente semánticamente al ἔστιν, Aristóteles parece adoptar en *Metafísica* I, 3 una interpretación nominal que conduce a la afirmación del monismo parmenídeo.

dos causas[10]. Este es el primer rasgo atípico atribuido a Parménides que aparece en *Metafísica*, cuyo tratamiento se vuelve más complejo a lo largo de esta obra, así como de *Física* y *De caelo*, manifestando las dificultades que enfrentó Aristóteles al momento de interpretar el poema parmenídeo, así como su resistencia a simplificarlo. Poco interés tendría la lectura aristotélica si se hubiera limitado a catalogar a Parménides entre aquellos físicos preocupados por la causa material; sin embargo, el conjunto de las referencias presenta aristas insospechadas.

En el capítulo 5 de *Metafísica* hay un despliegue algo más amplio de las distinciones apenas sugeridas en el capítulo 3. La aporía que conduce a la introducción de estas distinciones más sutiles había sido adelantada al final de este último capítulo: la insuficiencia de la causa material para dar cuenta de la generación y la corrupción, en tanto cambios de esta índole involucrarían la presencia de alguna otra causa, distinta de la material, que origine el inicio del movimiento. La necesidad de esta causa motriz, que Aristóteles presenta como una exigencia de la razón a la hora de intentar dar cuenta de la generación, reposa más bien en un principio de su propia ontología: nada se genera a sí mismo, sino, más bien, en cada proceso generativo interviene un agente en acto y un paciente en potencia. Afirmación que, por cierto, no parecen haber compartido los filósofos objeto de crítica en gran parte de *Metafísica* I.

Más allá de este interés decodificado en términos de causalidad material, Aristóteles entiende que la necesidad de dar cuenta del cambio fue demasiado problemática para ciertos filósofos, de manera que «algunos de los que afirman que el sujeto es uno, como derrotados por esta búsqueda[11], dicen que lo uno es inmóvil y que lo es la naturaleza entera, no solo en cuanto a la generación y la corrupción (pues esto ya venía de antiguo y todos coincidían en ello) sino también en cuanto a toda otra clase de cambio» (984a25). Este pasaje ofrece, en síntesis, la cadena de deslizamientos

[10] Ross señala que la única concesión que Aristóteles realiza al hecho de que aquí el *Poema* trata de la vía de los mortales es la presencia de este πως, que matiza, aunque de modo indeterminado, la afirmación de las dos causas (en Aristóteles, 1924, 984b4).

[11] Esta imagen de la impotencia, el desaliento y la derrota reaparece en *Metafísica* IV, 5 (en la que, según veremos más adelante, se menciona y cita también a Parménides), involucrando el riesgo de extenderse al punto de imposibilitar la constitución de la ἐπιστήμη: «y la consecuencia aquí es de la máxima gravedad: en efecto, si los que han llegado a ver la verdad en la medida de lo posible —y estos son quienes la buscan y aman en el más alto grado— mantienen tales opiniones y hacen tales manifestaciones acerca de la verdad, ¿cómo no van a desanimarse los que comienzan a filosofar? Y es que buscar la verdad sería como perseguir pájaros al vuelo» (1009b33-1010a1).

de la interpretación aristotélica. En vez de la ausencia de cambios del ser al no-ser presente en el poema parmenídeo, se refiere a lo uno, el cual contamina con su monismo férreo a la naturaleza entera que abarca y que, como tal, perdería su carácter de φύσις, al no poseer procesos de generación y corrupción. Y, sin embargo, más allá de esta condena general del eleatismo, afirma seguidamente que el único que parece haber escapado a esto es Parménides, por haber propuesto, en un nivel diferente, dos causas.

Al trazar estas distinciones en el seno del eleatismo, Aristóteles está tomando en cuenta la sección que hoy aparece luego de B8.52, es decir, lo que se ha dado en llamar el discurso físico parmenídeo que, en general, los intérpretes vinculan con la δόξα y Aristóteles, como veremos, con un discurso que se extravía al intentar dar cuenta de los fenómenos[12]. Ateniéndonos a los fragmentos parmenídeos conservados, Aristóteles parece estar haciendo referencia al final del fragmento B8, en que aparecen la luz y la oscuridad como dos formas (μορφὰς, fragmento B8.53) que los mortales establecieron para nombrar a todas las cosas, y a B9, en que se afirma que «todo está lleno al mismo tiempo de luz y de noche oscura, igual la una a la otra, pues, aparte de ellas nada hay»[13]. Acerca de esta sección del *Poema*, Aristóteles asume, de igual modo que algunos intérpretes actuales[14], que también ella puede ser adjudicada al filósofo eleata (forma parte, en efecto de la revelación de la diosa), si bien no está al mismo nivel epistemológico que la vía de la verdad.

Veamos cómo presenta Aristóteles la postura parmenídea en este texto. Luego de aludir a la separación tajante entre ser y no-ser, agrega:

> Pero viéndose obligado a hacer justicia a los fenómenos y suponiendo que según la razón (κατὰ τὸν λόγον) existe lo uno y según la sensación (κατὰ τὴν αἴσθησιν) la pluralidad, vuelve a establecer que dos son las causas y dos los principios, lo caliente y lo frío, refiriéndose así al fuego y a la tierra. Y de estos, asigna a lo caliente un lugar al lado de «lo que es», y al otro del lado de «lo que no es» (*Metafísica* I, 986b31-987a2).

[12] Esta parte del poema abarcaría los últimos versos del fragmento B8 y los siguientes conservados hasta el B19. Cordero propone un ordenamiento diferente de los fragmentos, consecuente con su interpretación de la ubicación de algunos en la vía de la verdad (2010).

[13] Todas las traducciones del poema parmenídeo se citan según la traducción de Cordero (2005).

[14] Ver Cassin (1998, pp. 236-245); Thanassas entiende que los versos que acabo de citar afirman, contra la opinión de los mortales, que la luz y la oscuridad forman parte simultáneamente de todas las cosas. Los mortales, por el contrario, creerían, según esta lectura, que es uno u otro de estos principios, pero no los dos a la vez (2007).

No hay duda de que Aristóteles, a pesar de tildarlo de «erístico» en varias ocasiones, leyó a Parménides como un filósofo interesado en dar cuenta de la φύσις. No obstante, el pasaje recién citado se edifica sobre una serie de asociaciones problemáticas. En primer término, sostiene que Parménides sostuvo a lo caliente y lo frío como dos principios y causas forzado a seguir los fenómenos[15], es decir, al intentar dar cuenta del cambio de las cosas sensibles, como afirma en *Metafísica* IV, 5. Esto ya implica la trasposición de los términos del *Poema*, ya que Aristóteles identifica a la luz con lo caliente y la oscuridad con lo frío, dos propiedades que, en su propia física, están más claramente asociadas a los elementos materiales[16]. Luego, en consonancia con la maniobra anterior, relaciona estos dos principios al fuego y la tierra, completando la estrategia de identificación con la causa material.

En tercer lugar, relaciona al calor con el ser y al frío con el no-ser, entendiendo, quizá, al frío como privación de calor, el cual sería la cualidad positiva o, como la llama en *Física* I, la forma[17]. La aparición de los términos ser y no-ser en la última sección del pasaje no puede ser interpretada como una vuelta al ser y al no-ser al que había aludido antes al interpretar la vía de la verdad, cuando atribuyó a Parménides haber sostenido al ser como único principio. Estos serían un ser y un no-ser capaces de constituir principios explicativos de los cambios de la φύσις, como se podría interpretar a partir de las afirmaciones de B9 en términos de ἀρχή[18]. Este segundo modo de plantear la relación entre ser y no-ser sería, de todas formas, para Aristóteles, inadecuado para dar cuenta del movimiento, el cual supone tanto el cambio como la permanencia. En otras palabras, esta alternancia entre luz/oscuridad, frío/calor, ser/no-ser carece de sustrato.

En este primer libro de *Metafísica*, entonces, Aristóteles está interpretando de un modo singular el pensamiento parmenídeo, indicando una

[15] Esta imagen coactiva de los fenómenos se repite en más de una ocasión en este libro I de *Metafísica*. Por ejemplo, respecto de los que afirmaron solo la causa material, sostiene que «al avanzar de este modo, el asunto (πρᾶγμα) mismo les abrió el camino y los obligó (συνηνάνκασε) a seguir buscando» (984a18-19).

[16] Los cuatro elementos son una combinación de las propiedades de frío y calor, humedad y sequedad.

[17] En *Física* I, 8, al explicar el cambio en términos de paso de la privación a la forma, en un sustrato, no está entendiendo a la forma en el sentido propio y específico que adquiere en *Metafísica* VII.

[18] En el poema esto no sorprende, dado que al final de B8, en que se sostiene una tesis similar, la postura es adjudicada a los mortales, que confunden ser y no-ser, según B6.

vía según la cual el principio es uno solo y otra vía que sostiene la existencia de dos principios. No se refiere a ellas como vía de la verdad y de la δόξα, sino como la que Parménides asumió κατὰ τὸν λόγον y a la que arribó κατὰ τὴν αἴσθησιν, sin ninguna pretensión, ciertamente, de reflejar terminología parmenídea. Es decir, está intentando ofrecer una reflexión sobre las razones que llevaron a Parménides a plantear una y otra; no está realizando una exégesis de su pensamiento. Esto queda de relieve al tener en cuenta que si bien es cierto que la vía de la verdad no es el resultado de una indagación llevada a cabo por medio de los sentidos, sino por el νοῦς —y hasta aquí se está respetando incluso la terminología parmenídea—, la denominada, por Aristóteles, vía «κατὰ τὴν αἴσθησιν» considera el testimonio de los sentidos en cuanto intenta dar cuenta del cambio. Eso sí, es necesario reconocer que en el *Poema* se presenta como parte de la revelación de la diosa y no como el esfuerzo humano para alcanzar una explicación de la φύσις a partir de los datos de los sentidos.

Respecto de la vía κατὰ τὸν λόγον, se trata de uno de los numerosos ejemplos en los que Aristóteles hace un uso peyorativo del término λόγος y sus parónimos, en tanto se está refiriendo a un tipo de discurso alejado de los fenómenos y vacío de contenido[19]. Al entender a la vía de la verdad parmenídea como la afirmación de un único principio que desemboca en la negación del cambio, Aristóteles coloca a Parménides como el más claro ejemplar de los negadores del discurso físico y, por extensión, de todas las ciencias. Incluso argumenta en *Física* VIII que la tesis parmenídea no resistiría siquiera ser enunciada en tanto formularla supone un cambio que la propia tesis niega. Es la imagen del filósofo eleata que domina, pero no monopoliza, la interpretación aristotélica. Parménides atacaría así, según la lectura de Aristóteles, las tres tesis que, según Couloubaritsis, constituyen los presupuestos fundamentales de la física: la existencia del movimiento, la plurivocidad del ser y la plurivocidad de lo uno, las tres intrínsecamente relacionadas (1997, pp. 112-116). Según el testimonio de Sexto Empírico (*Adversus Mathematicos* X 46; asimismo en *Die Fragmente der Vorsokratiker* 28 A26), Aristóteles llegó a denominar a Parménides y Meliso «ἀφυσίκους», al entender que las premisas parmenídeas implicaban la negación del movimiento[20].

[19] Recordemos, a modo de ejemplo, el uso del término λογικῶς asociado a κενῶς (*Ética a Eudemo* I, 8, 1217b21).

[20] En *Física* I, 185a18-19 sostiene que los eleatas hablan de la φύσις, pero no plantean aporías genuinas acerca de ella.

En la vía κατὰ τὴν αἴσθησιν, sin embargo, se aceptan los tres compromisos básicos enumerados en el párrafo anterior y, por ello, se abre la posibilidad del discurso físico. Y como todas las demás ciencias presuponen el movimiento[21], es posible afirmar que, en general, queda abierta la posibilidad del discurso científico, aunque, según Aristóteles, esta segunda versión del planteo parmenídeo no alcanzaría a establecer la suficiente estabilidad del objeto del conocimiento como para que la física pueda alcanzar el estatus de ἐπιστήμη. Esto es así porque el cambio es explicado a partir de dos opuestos, pero falta el sustrato que permanece a través de los cambios, uno de los elementos básicos que permiten afirmar que es *una* la cosa que está cambiando[22]. Para darle sentido a esto último hay que relacionar esta posible referencia de Aristóteles al final de B8 y B9 con la cita de B16 que aparece en *Metafísica* IV, 5. Allí cita lo que hoy se conoce como B16, un fragmento donde se dice que «así como en cada ocasión hay una mezcla de miembros pródigos en movimiento, así el intelecto está presente en los hombres. Pues, para los hombres, tanto en general como en particular, la naturaleza de los miembros es lo mismo que piensa; pues el pensamiento es lo pleno». Si bien el fragmento no recibe por parte de Aristóteles mayores comentarios, lo asocia con dos fragmentos de Empédocles en los cuales se afirma el carácter fisiológico y cambiante del pensamiento. Guthrie, apoyándose en el comentario de Teofrasto[23], se inclina por ubicar el fragmento «en el mundo engañoso de la opinión»,

[21] Así lo afirma en *Física* VIII, 253a35-253b2. Esto marcaría una cierta dependencia de las demás ciencias (excepto de la teología, que posee un objeto inmóvil) respecto de la física, lo que justificaría el rol especial que Aristóteles le adjudica en *Metafísica* VI, 1026a27-32, al sostener que si no existiera la entidad inmóvil y separada, la física sería la filosofía primera.

[22] En la explicación del movimiento en *Física* I, 8 aparecen mencionados el sustrato, la forma y la privación. En *Metafísica* XII, 4 se agrega el motor.

[23] En su tratado acerca de la sensación, divide las opiniones de los filósofos anteriores acerca de la sensación en dos tipos: los que la habían explicado en función de la aprehensión de lo semejante por lo semejante y los que lo habían hecho, por el contrario, a partir de la aprehensión de lo desemejante. En el primer grupo ubica a Parménides, Empédocles y Platón; entre los segundos a Anaxágoras y Heráclito. Previamente a la reproducción de la misma cita de *Metafísica* IV, 5, comenta que Parménides sostuvo que el conocimiento se produce conforme al predominio de lo frío o lo caliente. El pensamiento más puro habría sido, continúa, el que procede de lo caliente, aunque este mismo también implicaría cierta proporción. La explicación de esta última sería precisamente, según Teofrasto, el objetivo del fragmento. Luego de citar los versos parmenídeos, Aristóteles en *De los sentidos y de lo sentido* 4, 1 concluye que Parménides sostuvo que la percepción es lo mismo que el pensamiento.

en tanto no lo encuentra compatible con la naturaleza del νοεῖν de B3, el cual, adherido al ser, no presenta una naturaleza cambiante (1986, p. 85). De modo paradójico, en *Metafísica* IV, 5, 1010a32 y siguientes, a la hora de argumentar contra los físicos entre los cuales está incluido Parménides, uno de los argumentos quiere llevarlos a admitir que existe una entidad inmóvil. Para otorgar cabal sentido a esa crítica, entiendo que es fundamental tomar en cuenta las distinciones establecidas en *Metafísica* I, 5 pues, de otro modo, no se podría comprender por qué reprocha a Parménides en *Metafísica* IV, 5 el no admitir una entidad inmóvil, mientras que en *Física* I y VIII lo acusa de haber negado el movimiento. Lo que sucede es que, según Aristóteles, Parménides o niega por completo el movimiento o lo afirma sin dejar lugar a inmovilidad alguna, mientras que la solución aceptable sería, para él, sostener *a la vez* el movimiento y la inmovilidad. No bastaría para Aristóteles, sin embargo, armar un discurso coherente o verosímil acerca de la φύσις capaz de dar cuenta del movimiento y del reposo, sino que entiende, además, que dicho discurso tiene que alcanzar el estatus de ἐπιστήμη.

Así, solo a partir de la consideración de *Metafísica* I, 5 se puede explicar que este mismo filósofo que aparece como el adalid de la negación del movimiento, aparezca en *Metafísica* IV, 5 como uno de los que se extraviaron en su intento de explicar el cambio de las cosas sensibles. Para Aristóteles esto último es menos grave que lo primero, en tanto entiende que los que están avocados a explicar el cambio tienen al menos un compromiso con la búsqueda de la verdad. Es cierto que en *Metafísica* IV, 5 hay cierta proximidad entre la sofística calificada de «erística» y los físicos, pero se trata, entiendo, solo de cercanía y no de asimilación[24]. En todo caso, respecto de la lectura aristotélica de Parménides, en ambos textos están en juego dos vías diferentes del *Poema*, acerca de cuya diferencia, como señalé anteriormente, la única concesión aristotélica es un tímido πως

[24] Al comienzo de *Metafísica* IV, 5, Aristóteles relaciona dos grupos de oponentes, sofistas y físicos, para luego diferenciarlos. Esta doble estrategia de reunión y división ha sido leída frecuentemente de modo unilateral, de ahí que algunos intérpretes hayan puesto el acento en el vínculo entre sofistas y físicos, mientras que otros destacan su diferencia. Narcy (1989) se inclina por la primera postura, mientras que Kirwan (Aristóteles, 1971) lo hace por la segunda. Para este último el rasgo distintivo de los sofistas como Protágoras es su interés exclusivo en lo que se denominan debates «erísticos y combativos» (165b11) y son objeto de las estrategias refutativas de ese tratado. Solo el grupo de los genuinamente problematizados serían propiamente objeto del interés filosófico. Contra la postura que defiendo, ver Spangenberg (2007, pp. 177-178).

que aparece en *Metafísica* I, 3 cuando señala que, además de la aceptación de una sola causa, Parménides admitió que, en cierto modo (πως) las causas son dos. No consideró digno de atención, al menos si nos atenemos a los textos conservados, desplegar el sentido de esta limitación que tanto interés despierta en los lectores modernos.

La vía κατὰ τὴν αἴσθησιν parmenídea sería insuficiente, según Aristóteles, por la insuficiente articulación entre las operaciones de la αἴσθησις y la νόησις, sin cuya cooperación no es posible advertir las leyes que rigen los cambios perceptibles. Esta vía, a diferencia de la primera, posee la ventaja de la admisión de la pluralidad y la consecuente introducción de más de una causa, aunque Aristóteles encuentra en ella lo que podríamos denominar un *reduccionismo sensorial* que conduce, según sostiene en *Metafísica* IV, 5, a diversas tesis que, por un camino diferente al de los sofistas, llegaron a la negación del principio de no-contradicción. En términos de *Metafísica* I, 5, así como con el λόγος apartado completamente de la percepción se llega a la negación del cambio, con la αἴσθησις completamente apartada de la operación reflexiva del intelecto se llega a las proximidades del movilismo radical y la erística.

Conclusiones

El estudio de esta presentación de Parménides en *Metafísica* I, 5 se revela fructífero para el análisis del pensamiento aristotélico por varias razones. En primer lugar, es el único lugar donde Aristóteles distingue claramente las dos vías parmenídeas, si bien lo hace con conceptos de su propia filosofía: la distinción entre una afirmación κατὰ τὸν λόγον y otra κατὰ τὴν αἴσθησιν que se apoya, además, sobre el esquema de la causalidad. Esta trasposición de términos es reveladora, de todos modos, del interés aristotélico en el recurso de las tesis de sus predecesores, centrado, en este caso, en la búsqueda de posiciones acerca de los principios y causas, y el rol que la percepción y el pensamiento desempeñan en dicho proceso. El resultado de este cambio de enfoque del pensamiento parmenídeo en función de los intereses de su propia filosofía es una evaluación de las vías contraria a la presente en el *Poema*, ya que claramente Aristóteles privilegia la vía κατὰ τὴν αἴσθησιν, equivalente a la δόξα del *Poema*. Tampoco esta vía de la percepción es, para Aristóteles, un buen camino para dar cuenta del cambio, en tanto carece de una noción que es, para él, la clave de la explicación del movimiento: un sustrato que oficie de elemento estable entre

los polos del cambio. En su interpretación, como hemos visto, Aristóteles atribuye ambas vías a Parménides, con una mínima aclaración marginal respecto de que la segunda no afirma la causalidad con la misma modalidad que la primera. Y lejos de recriminarle contradicción alguna, cita esta segunda vía como un reconocimiento a Parménides dentro del grupo de los eleatas, justificando que en cierto modo (pero no completamente, de ahí las oscilaciones en su taxonomía) puede ser clasificado con los físicos y no con los erísticos. He intentado mostrar que este pasaje debe ser tomado en cuenta cuando se evalúa la recepción aristotélica del eleatismo, pues permite contrapesar algunas de sus afirmaciones en otros textos como *Física* I y VIII, así como apreciar la diferencia de perspectivas desde las cuales Aristóteles se acercó al filósofo eleata. Incluso podría pensarse a *Metafísica* I, 5 como un punto de inflexión entre ambos grupos de textos: aquellos en los que Parménides aparece como un negador erístico de los principios de la física y los que lo clasifican entre los que se extraviaron en su esfuerzo por explicar el cambio. La influencia que el pensador eleata ejerció sobre Aristóteles, más allá de sus frecuentes afirmaciones de que no debería ni siquiera criticarlo, es innegable, sobre todo a la hora de la investigación del contexto dialéctico en el cual surgió la física aristotélica.

Bibliografía

Aristóteles (1924). *Metaphysics*. Traducción y comentario de William David Ross. Oxford: Clarendon Press.

Aristóteles (1971). *Metaphysics. Books IV-V-VI*. Traducción y comentario de Christopher Kirwan. Oxford: Clarendon Press.

Aristóteles (2008). *Metafísica*. Traducción de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos.

Berti, Enrico (1989). *Le ragioni di Aristotele.* Roma-Bari: Gius. Laterza & Figli.

Berti, Enrico (2008). *Las razones de Aristóteles*. Traducción de Horacio A. Gianneschi y Maximiliano Monteverdi. Buenos Aires: Oinos.

Cassin, Barbara (ed.) (1998). *Parmenide. Sur la nature ou sur l'étant. La langue de l'être?* Edición bilingüe griego-francés. París: Du Seuil.

Cherniss, Harold (1935). *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*. Baltimore: The Johns Hopkins Press.

Cherniss, Harold (1944). *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*. Baltimore: The Johns Hopkins Press.

Cordero, Néstor (2004). *By Being, It Is. The thesis of Parmenides*. Las Vegas: Parmenides Publishing.

Cordero, Néstor (2005). *Siendo se es*. Buenos Aires: Biblos.

Cordero, Néstor (2010). The «Doxa of Parmenides» Dismantled. *Ancient Philosophy*, *30*(2), 231-246.

Couloubaritsis, Lambros (1980). *L'avènement de la science physique. Essai sur la Physique d'Aristote.* Bruselas: Ousia.

Diels, Hermann & Walther Kranz (1954). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Volúmenes 1-3. Sétima edición. Berlín: Weidmann.

Guthrie, William Keith Chambers (1965). *A History of Greek Philosophy.* Volume II: *The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*. Cambridge: Cambridge University Press.

Guthrie, William Keith Chambers (1986). *Historia de la filosofía griega.* Volumen II: *La tradición presocrática desde Parménides a Demócrito*. Madrid: Gredos.

Mansion, Suzanne (1961). Le rôle de l'exposé et de la critique des philosophies antérieures chez Aristote. En VV.AA., *Aristote et les problèmes de méthode* (pp. 35-56). Lovaina: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie.

Narcy, Michel (1989). Platon revu et corrigé. En Cassin, Barbara & Michel Narcy, *La décision du sens. Le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote, introduction, texte, traduction et commentaire* (pp. 61-110). París: Vrin.

Sexto Empírico (1912-1914). *Adversus Mathematicos*. Volúmenes 1-3. Edición de Hermann Mutschmann y Jurgen Mau. Leipzig: Teubner.

Spangenberg, María del Pilar (2007). La metamorfosis de Protágoras: la construcción de un adversario. En Guillermo de Santis y otros, *Prácticas discursivas de la Antigüedad grecolatina* (pp. 165-187). Córdoba: Del Copista.

Thanassas, Panagiotis. (2007). *Parmenides, Cosmos and Being. A Philosophical Interpretation*. Milwaukee: Marquette University Press.

La dialéctica socrático-platónica como ejercicio de discernimiento: la sofística a examen

María Teresa Padilla Longoria
Universidad Nacional Autónoma de México

La crítica socrático-platónica a la sofística permea buena parte de los diálogos. Al someter a examen (juicio) a la sofística, Platón realiza un doble trabajo: una autocrítica de sus propias ideas filosóficas y un afianzamiento de su idea de la filosofía como dialéctica frente a otras actividades como lo fueron la sofística, la erística, la antilógica y la retórica. El propósito de este artículo consiste en mostrar tanto algunos de los posibles elementos de defensa de la sofística como tal, basándonos fundamentalmente en los textos (fragmentos y testimonios) de Protágoras y Gorgias, como ciertos elementos críticos que Platón presenta en su contra en varios de sus diálogos.

No cabe duda de que las figuras de los diferentes sofistas impactaron fuertemente a Platón. Pero, asimismo, él era consciente de los riesgos que comportaban algunas de las actitudes y de las tesis de estos personajes para mantener la integridad de la vocación filosófica y de su ἔθος constitutivo. De forma que intentaremos presentar un retrato, lo más fidedigno posible, de la sofística con el fin de que se hagan explícitas las virtudes que muchos se han negado reconocerle a lo largo de la historia de la filosofía, pero también los peligros que para el ejercicio del quehacer filosófico nos hizo manifiestos Platón con su evaluación a este respecto.

Destacaremos como línea directriz de la defensa de los sofistas el hecho de que abrieron, epistemológica y lógicamente, nuevas posibilidades de razonamiento, por la vía del silogismo dialéctico o probable y por la vía de la reducción al absurdo, que redundaron en el ámbito ético-político y educativo como proyecciones a nuevos caminos y vetas para la enseñanza y la discusión pública. Valdría la pena preguntarse si es posible hacer una presentación de los sofistas en términos neutrales, y que se les conozca y reconozca simplemente como *filósofos* sin adjetivos.

Protágoras

Los sofistas llenaron un vacío significativo de su tiempo, a saber, la necesidad de poder contar con educación superior cuando no había propiamente educación formal, más allá de la educación elemental primaria. En este sentido, fueron maestros de materias eminentemente prácticas. Se sabe que a pesar de que Protágoras tenía amplios conocimientos en diversas ramas, tal y como consta en sus escritos y de acuerdo con los testimonios platónicos, se ciñó a la enseñanza de la oratoria, la ciencia política y la administración de fincas —la cual es considerada como un antecedente importante de la economía—. Asimismo, se tiene conocimiento de que fue un docente innovador en tanto fue de los primeros en enseñar a los estudiantes cómo argumentar los dos lados/sentidos de un caso, lo que le valió el apodo de «Mercenario» y la reputación de desplegar sus habilidades en clase sobre la base de interrogatorios. El Abderita se consideró a sí mismo como un heredero de la gran tradición intelectual. De hecho, y de acuerdo con el testimonio de Diógenes Laercio, Favorino decía en sus *Estudios misceláneos* que a Protágoras se le apodaba Σοφία, es decir, «Sabiduría».

Si comenzamos, entonces, con el caso de Protágoras, vemos que objetivamente, y sobre la base de los fragmentos y testimonios con los que contamos, se pueden asentar varios puntos en su defensa:

a) Su máxima del «*homo mensura*» implica, epistemológicamente, una recuperación del sujeto cognoscente frente al objeto de conocimiento.

b) De esta primera afirmación se deriva que, a juicio del Abderita, el parecer propio es percibir; por ende, como *aparece/se presenta* cada cosa para mí, así es para mí e, igualmente, como *aparece/se presenta* para ti, así es para ti, porque ambos somos hombres. Esta aserción resalta una verdad de hecho: la experiencia individual es intransferible, pero comunicable en tanto compartimos la misma condición humana, aunque no es garante de que lleguemos a un acuerdo intersubjetivo.

c) Según el testimonio de Sexto Empírico, Protágoras sostuvo que como la materia está en constante flujo y lo que es emitido es reemplazado por nuevo material, nuestros sentidos se ven alterados por las diferentes condiciones del cuerpo. Asimismo, afirma el Abderita que los fundamentos para todas las apariencias/manifestaciones están contenidas en la materia subyacente. De forma que

la materia, por propio derecho, es capaz de ser todas las cosas que ella parece ser a cada uno. Las percepciones varían de acuerdo con los diferentes tipos de disposiciones (διαθέσεις): condición, edad, en estado de sueño o en estado de vigilia. De estas afirmaciones de Protágoras podemos inferir a su favor que al hablar de las alteraciones que generan las circunstancias propias de los sujetos y de las cosas (objetos) —edad, sentidos, movimiento—, en la captación de las mismas pone en tela de juicio la idea de una objetividad «absoluta» o «ingenua». Se cuestiona el hecho —que se daba por descontado— de que realmente podamos captar las cosas como realmente son. El hombre también es *mensura*, ya que Protágoras afirma que las cosas existen en la medida que aparezcan ante un hombre que sea susceptible de captarlas; lo que ante ningún hombre aparece, no existe. De ahí que sus seguidores aseveraran que *el ser de las cosas que son* consiste en ser manifiesto para alguien en particular y que, en consecuencia, no hay aprehensiones de las cosas que sean evidentes por sí mismas. A nuestro juicio todo lo anterior constituye un antecedente importante de las propuestas escépticas y empiristas antiguas y modernas, así como de Kant. Y, en el caso del escepticismo antiguo, sería antecedente de la formulación de los τρόποι, en tanto estructuras argumentativas que ponen de relieve las irregularidades y desacuerdos del mundo nouménico y fenoménico que conducen a actitudes epistemológicas que buscan evitar el dogmatismo o las peticiones de principio, a saber, la suspensión del juicio (ἐποχή), la no pronunciación (ἀφασία) o los estados aporéticos en lo referente a la demostración causal. Este último punto es también clave en el escepticismo de Hume. Esta tesis protagórica también puede ser una especie de protoformulación del axioma de Berkeley en relación con los objetos físicos: *esse est percipere et percipi* (ser [existir] es percibir y ser percibido). Asimismo, es clara la influencia que estas actitudes epistemológicas ejercerán en Descartes y Husserl. Como se ve, Protágoras, vía los escépticos, también desplegará, sin duda, un influjo en la magna propuesta epistemológica de Kant, sobre todo en lo relativo a la idea del «en sí», las antinomias y la verdad probable. E incluso, como Guthrie ha asentado en relación con el rechazo de una teoría naturalista de la percepción: «*No natural philosopher went as far as this, for it is a denial of the very meaning of physis*» (1995, p. 186).

Más aún, Protágoras ha tenido una influencia importante en el mundo contemporáneo —aunque los economistas y los estadísticos no sean conscientes de ella—, puesto que ahora se habla con toda naturalidad de los índices de percepción, ya sea de seguridad, de pobreza y de cuanto se quiera, e incluso de la percepción o no percepción de daños.

d) Protágoras también sostuvo la tesis de los argumentos opuestos en una doble vertiente complementaria:

- A un argumento dado se le puede oponer cualquier argumento; es decir, es posible argumentar para toda posición el pro y el contra con igual plausibilidad —incluyendo esta misma cuestión de que cada posición puede ser argumentada en sus pros y sus contras—.
- Seguidamente, se puede hacer del caso más débil el más fuerte por medio del argumento contencioso (polémico o disputable). Con respecto a esta tesis protagórica se puede argumentar en su defensa que, en ocasiones, de dos opiniones o posturas que parecían discutirse de manera antitética se puede desprender la verdad. Bien dice el proverbio francés: «De la discussion jaillit la lumière» («De la discusión aflora/se hace la luz»).

e) De acuerdo con los testimonios de Eusebio y de Diógenes Laercio:

> Protágoras, un seguidor de Demócrito, tuvo la reputación de ser un ateísta. Pues se dice que él empezó su tratado *Sobre los dioses* con esta introducción: «En lo referente a los dioses, no puedo determinar si existen o no, o qué forma tienen; porque hay muchos obstáculos para conocer, incluyendo la oscuridad de la cuestión y la brevedad de la vida de los hombres» (*Die Fragmente der Vorsokratiker*, Protágoras B4.1-7; Eusebio de Cesarea, *Praeparatio evangelica* XIV 3.7 y Diógenes Laercio, *Vitae philosophorum* IX, 51 [II 253, 28])[1].

Nuevamente la actitud cuestionadora y controvertida de Protágoras se hace patente. Él no solo lleva a cabo una crítica de la religiosidad griega tal y como lo hizo Jenófanes, pues el de Colofón centra su

[1] «Ὁ μὲν γὰρ Δημοκρίτου γεγονὼς ἑταῖρος, ὁ Πρωταγόρας, ἄθεον ἐκτήσατο δόξαν· λέγεται γοῦν τοιᾷδε κεχρῆσθαι εἰσβολῇ ἐν τῷ Περὶ θεῶν συγγράμματι· "Περὶ μὲν θεῶν οὐκ οἶδα […] ἰδέαν". […] περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι οὔθ᾽ ὡς εἰσὶν, οὔθ᾽ ὡς οὐκ εἰσὶν οὔθ᾽ ὁποῖοι τινες ἰδέαν. πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι ἥ τ᾽ ἀδηλότης καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου».

juicio en el antropomorfismo que genera —a su entender— una falsa piedad. Empero, acaba por sostener un henoteísmo y no hay atisbo alguno de que niegue la existencia de los dioses. Lo mismo puede decirse incluso en relación a Demócrito y Epicuro, quienes como filósofos materialistas aseveran la perfección de los dioses y los conciben en términos igualmente materialistas, puesto que están constituidos de los átomos más sutiles. Asimismo, Epicuro hace la primera formulación del argumento de la existencia de los dioses y que —tomado posteriormente por los estoicos— es bien conocido como el argumento *ex consensu gentium* («por el consenso universal de los hombres»): que no hay ni pueblo o comunidad humana, independientemente de su grado de cultura o educación, que no posea alguna noción elemental de los dioses. El Abderita, por su parte, muestra una actitud filosófica claramente agnóstica, ya que declara que es inaccesible al entendimiento humano el conocimiento de lo divino, debido a que este trasciende el ámbito de la experiencia y que, por eso, él se rehúsa a especular si los dioses existen o no.

f) Protágoras destaca también que en relación con la enseñanza-aprendizaje (διδασκαλία) se requieren tanto habilidad natural (φύσις) como práctica (ἄσκησις) y que se debe empezar a aprender desde la niñez. De ahí que infiera que la práctica, como cuidado de sí (μελέτη), y el arte (τέχνη) se impliquen mutuamente. Por eso el proceso de educación no puede originarse en el alma y, literalmente, *brotar*, si uno no penetra hasta lo más profundo de esta.

De acuerdo con el testimonio de Platón en el *Teeteto*, Protágoras gozó de buena reputación hasta el final de sus días. Esto contradice la versión de que fue condenado en Atenas —por asentar sus tesis sobre los dioses— y apresado. En este sentido, es más plausible y fidedigna la fuente de Filocoro y que, efectivamente, el Abderita haya muerto en un naufragio cuando iba camino a Sicilia, pero sin rastro alguno de que fuera un fugitivo. Su pensamiento de corte liberal desató controversias, y probablemente la condena y quema de sus libros pudo haber sido o *in absentia* o póstuma.

Gorgias

La figura de Gorgias es proporcionalmente controvertida como retadora para su estudio. La radicalidad de sus propuestas en su tratado filosófico

que llegó a ser denominado *Sobre la naturaleza o Sobre lo que no es* (Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως) concentra todas sus baterías en atacar y hacer mofa de la tesis eleática que afirma que únicamente «lo que es, es». Al parecer, el de Leontino pone en tela de juicio la que se consideraba como prominente e intocable posición eleática y, sin asumir una postura filosófica definida, nos lleva por los senderos del escepticismo, el relativismo e incluso el nihilismo. Se sabe que fue un hombre longevo —que vivió entre 108 y 109 años— y que conservó la lucidez hasta el final de sus días. Asimismo, fue un escritor prolífico. No sobra mencionar que fue discípulo de Empédocles y maestro de Isócrates. Hagamos notar que fue el embajador en jefe en la misión enviada a Atenas en la guerra contra Siracusa cuando se solicitó ayuda para rescatar a la ciudad de Leontino. De acuerdo con el testimonio de Diodoro de Sicilia, Gorgias deslumbró a los atenienses en la Asamblea por su habilidad para el discurso y por el uso de figuras del lenguaje artísticas, exóticas y variadas: persuadió a los atenienses a que efectuaran una alianza con los leontinos y logró regresar a casa con la satisfacción de haber cumplido su misión.

Gorgias se ganó la reputación de ῥήτωρ por su bien conocido estilo rimbombante y ampuloso. Sus figuras retóricas prevalecieron y formaron parte del repertorio de la oratoria. Indudablemente fue un personaje singular que destacó por su habilidad para improvisar discursos casi sobre cualquier tema y para responder preguntas, ya que se presentaba a sí mismo como un conocedor de todo. El de Leontino tenía claro el papel fundamental que el sofista aleccionado tenía, pues este se constituía en el líder que ejercía el mayor influjo y poder en la polis. Asimismo, no tuvo duda alguna de que, a su juicio, el discurso persuasivo era el medio por antonomasia para ejercer influencia en los ámbitos sociopolíticos y de ahí que se preciara de formar a sus alumnos en la comunicación efectiva.

¿Qué podemos decir para sustentar la defensa de su caso?

a) De acuerdo con los datos biográficos que Filóstrato nos proporciona, a Gorgias se le atribuye la paternidad de la τέχνη del sofista, asimismo Filóstrato parangona las innovaciones que el de Leontino introdujo con lo que Esquilo hizo por la tragedia. Se le atribuye que les proporcionó a los sofistas los efectos de la contundencia, de las expresiones inesperadas, de la inspiración, de las representaciones de hazañas grandiosas, de las interrupciones y adiciones, que hacen que el discurso se torne mucho más agradable de lo que

era y mucho más majestuoso; igualmente, que dotó al discurso de la dicción poética y así lo hizo elegante y digno. Su influencia fue de tal envergadura que incluso se dice que el poeta trágico Agatón «gorgizó» (γοργιάζει) permanentemente el metro yámbico. No en vano se consideró que el siciliano proporcionó al estilo retórico de educación su poder verbal y su rigor técnico (δύναμίν τε φραστικὴν καὶ τέχνην ἔδωκη), ya que introdujo elementos clave y figuras retóricas como metáforas, alegorías, desacuerdos, usos incorrectos artísticos de términos, transposiciones, repeticiones, reasunciones, alusiones personales y anáforas/paralelismos.

b) De acuerdo con el testimonio de Sexto Empírico:

> Gorgias de Leontino perteneció a la misma compañía de aquellos que rechazaron el criterio [de verdad], pero él no usó la misma estrategia que la de los del círculo de Protágoras. Pues en su libro titulado *Sobre el no-ser o Sobre la naturaleza* presenta tres secciones en orden: la primera, que nada existe, la segunda, que incluso si existiera, sería incomprensible/incognoscible para el hombre, y la tercera, que incluso si fuera comprensible/cognoscible, seguramente no podría ser expresado o comunicado a otro.
>
> Que nada existe él lo argumenta de la siguiente manera: si «algo» existiera, o es lo que es o lo que no es es, o lo que es y lo que no es son conjuntamente. Pero ni lo que es es, como él lo mostrará; ni es lo que no es, como él lo establecerá; ni son lo que es y lo que no es conjuntamente, como él lo explicará; por lo tanto nada existe.
>
> En efecto, lo que no es no es. Ya que si lo que no es es, será y no será al mismo tiempo. Pero en la medida en que es pensado como no-ser no será; y en la medida en que es no-ser, se volverá ser. Pero todo es absurdo, ya que algo es y no es al mismo tiempo. Por lo tanto, lo que no es no es. Más aún: si lo que no es es, lo que es no será; puesto que estas dos cosas son contrarias la una a la otra, y si el ser es una propiedad de lo que no es, el no-ser será una propiedad de lo que es. Pero no es de hecho el caso de que lo que es no es; ni entonces será lo que no es» (*Adversus Mathematicos* VII, 65-67; *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Gorgias B3.1-18)[2].

[2] «Γοργίας δὲ ὁ Λεοντῖνος ἐκ τοῦ αὐτοῦ μὲν τάγματος ὑπῆρχε τοῖς ἀνηιπηκόσι τὸ κριτήριον, οὐ κατὰ τὴν ὁμοίαν δὲ ἐπιβολὴν τοῖς περὶ τὸν Πρωταγόραν. ἐν γὰρ τὼι ἐπιγραφομένωι Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως τρία κατὰ τὸ ἑξῆς κεφάλαια κατασκευάζει, ἓν μὲν καὶ πρῶτον ὅτι οὐδὲν ἔστιν, δεύτερον ὅτι εἰ καὶ ἔστιν,

Gorgias juega su carta filosófica fuerte en estos y en los siguientes desarrollos de dicha obra. Indudablemente el de Leontino fue un maestro de la reducción al absurdo e incluso, válgaseme esta expresión, un mago de ella, pues fue capaz de obrar prodigios a partir de dicha reducción. Su afirmación radical inicial de que nada existe hubiera sido suficiente para manifestar sus proyecciones al nihilismo, pero el proceso de demostración de esta y de las dos tesis subsecuentes, a saber, que si algo existiera sería incognoscible y si fuera cognoscible incomunicable, nos revelan que quería llegar hasta la últimas consecuencias ontológico-epistemológicas e, incluso, podríamos decir, antropológicas, pues no le teme ni al subjetivismo ni al relativismo, ni al escepticismo ni al solipsismo. Podríamos afirmar, en términos más sutiles, que Gorgias fue un filósofo explorador, amante de rutas extremas o de la práctica de deportes de alto riesgo que, como bien sabemos, siempre entrañan peligros y eventualidades que él, a su modo, corrió. No tenemos certeza de que cuanto haya expuesto Gorgias fueran, efectivamente, las tesis que él sostuviera, pero con esta manera tan peculiar de argumentar sobre la base de reducciones al absurdo concatenadas abrió caminos a otras formas de razonamiento.

c) Tanto en el *Encomio a Helena* como en la *Defensa de Palamedes* Gorgias hará gala de cómo los diferentes tipos de persuasión pueden ser la mejor o la peor acompañante de las razones que sustenten a todo discurso refutatorio, apologético, legal o filosófico y, a su vez, abrir con ello las puertas al razonamiento probable. Insiste, así, en el *Encomio*, en que quiere liberar a Helena de su reputación denigratoria, transmitida casi de manera unánime por la tradición poética, y, recurriendo a razonamientos lógicos (λογισμός), demostrar lo contrario y revelar la verdad:

ἀκατάληπτον ἀνθρώπωι, τρίτον ὅτι εἰ καὶ καταληπτόν, ἀλλὰ τοί γε ἀνέξοιστον καὶ ἀνερμήνευτον τῶι πέλας.

ὅτι μὲν οὖν οὐδὲν ἔστιν, ἐπιλογίζεται τὸν τρόπον τουτον· εἰ γὰρ ἔστι τι, ἤτοι τὸ ὄν ἔστιν ἢ τὸ μὴ ὄν, ἢ καὶ τὸ ὂν ἔστι καὶ τὸ μὴ ὄν. οὔτε δὲ τὸ ὂν ἔστιν, ὡς παραστήσει, οὔτε τὸ μὴ ὄν, ὡς παραμυθήσεται, οὔτε τὸ ὂν καὶ τὸ μὴ ὄν, ὡς καὶ τοῦτο διδάξει· οὐκ ἄρα ἔστι τι.

καὶ δὴ τὸ μὲν μὴ ὂν οὐκ ἔστιν. εἰ γὰρ τὸ μὴ ὂν ἔστιν, ἔσται τι ἅμα καὶ οὐκ ἔσται· ἦι μὲν γὰρ οὐκ ὂν νοεῖται, οὐκ ἔσται, ἦι δὲ ἔστι μὴ ὄν, πάλιν ἔσται. Παντελῶς δὲ ἄτοπον τὸ εἶναι τι ἅμα καὶ μὴ εἶναι· οὐκ ἄρα ἔστι τὸ μὴ ὄν. καὶ ἄλλως, εἰ τὸ μὴ ὂν ἔστι, το ὂν οὐκ ἔσται· ἐναντία γάρ ἐστι ταῦτα ἀλλήλοις, καὶ εἰ τῶι μὴ ὄντι συμβέβηκε τὸ εἶναι, τῶι ὄντι συμβήσεται τὸ μὴ εἶναι. οὐχὶ δὲ γε τὸ ὂν οὐκ ἔστιν, <τοίνυν> οὐδὲ τὸ μὲ ὂν ἔσται».

> […] En el momento presente, pasando por alto en el discurso el tiempo pasado, procederé desde el principio de la explicación futura y expondré las razones por las cuales el viaje de Helena a Troya probablemente (εἰκὸς) tuvo lugar:
>
> Ella hizo lo que hizo, ya sea por los caprichos de la Fortuna/Suerte, los consejos de los dioses y los decretos del Destino, ya sea raptada por la fuerza, o persuadida por palabras, «o cautivada por amor». Ahora, si ella fue impelida por la primera causa, el acusador merece ser acusado. Puesto que es imposible frustrar la predestinación divina con las previsiones humanas. Es natural para el más fuerte no ser sometido por el más débil, sino para el más débil ser gobernado y conducido por el más fuerte y que el más fuerte guíe y que el más débil lo siga. Dios es más fuerte que el hombre en poder, en sabiduría y en todo lo demás. Si, entonces, la causa es atribuida a la Fortuna/Suerte y a Dios, hay que descargar a Helena de su mala fama.
>
> Pero si ella fue violentamente raptada e ilegalmente constreñida e injustamente ultrajada, es evidente que su raptor es culpable por haberla ultrajado, mientras que la raptada sufrió agravio al ser ultrajada. Entonces el bárbaro que cometió y va a cometer lo que fue un acto bárbaro de palabra, de acción y de ley, merece sufrir el cargo de culpable de palabra, la condenación de ley y la pena por la acción. Y ella fue ultrajada, privada de su patria y alejada de sus amigos y familia, ¿cómo no sería verosímilmente (εἰκότως) más digna de compasión que de vituperio? El uno comete ultraje, la otra lo padece; por tanto, lo justo es compadecer a esta y aborrecer a aquel.
>
> Pero si las palabras la persuadieron y engañaron su alma, tampoco es difícil defenderla en este caso y absolverla de su culpa. La palabra es un poderoso soberano, quien por medio del más pequeño e invisible cuerpo logra los resultados más divinos. En efecto, es capaz de disipar el temor, mitigar el dolor, infundir alegría y evocar compasión. De forma que yo demostraré que esto es así. Uno debe dar pruebas ante la perspectiva de la audiencia» (*Die Fragmente der Vorsokratiker*, Gorgias B11, 5.2-9.1)[3].

[3] «Τὸν χρόνον δὲ τῶι λόγωι τὸν τότε νῦν ὑπερβὰς ἐπὶ τὴν ἀρχὴν τοῦ μέλλοντος λόγου προβήσομαι, καὶ προθήσομαι τὰς αἰτίας, δι› ἃς εἰκὸς ἦν γενέσθαι τὸν τῆς Ἑλένης εἰς τὴν Τροίαν στόλον.

(6) Ἡ γὰρ τύχης βουλήμασι καὶ θεῶν βουλεύμασι καὶ ἀνάγκης ψηφίσμασιν ἔπραξεν ἃ ἔπραξεν, ἢ βίαι ἁρπασθεῖσα, ἢ λόγοις πεισθεῖσα, [ἢ ἔρωτι ἁλοῦσα]. εἰ μὲν οὖν διὰ τὸ πρῶτον, ἄξιος αἰτιᾶσθαι ὁ αἰτιώμενος· θεοῦ γὰρ προθυμίαν ἀνθρωπίνηι προμηθίαι ἀδύνατον κωλύειν. πέφυκε γὰρ οὐ τὸ κρεῖσσον ὑπὸ τοῦ ἥσσονος κωλύεσθαι, ἀλλὰ τὸ ἧσσον ὑπὸ τοῦ κρείσσονος ἄρχεσθαι καὶ ἄγεσθαι, καὶ τὸ μὲν κρεῖσσον ἡγεῖσθαι,

El meollo del *Encomio a Helena* reside en que Gorgias pone énfasis sobre el poder de la persuasión que gobierna y aunque este no tenga la forma de la necesidad sí tiene su poder. El discurso que convence al alma la compele, de forma que acepta tanto su mensaje como accede a sus acciones. El que persuade comete error al compeler y el persuadido, al ser compelido por el discurso, adquiere mala reputación injustamente. De ahí que el de Leontino insista en que la persuasión procedente del discurso modela —en tanto impacta y causa una impronta— el alma a voluntad. Gorgias lanza, a este respecto, tres dardos:

- El primero contra los cosmólogos presocráticos y, principalmente, contra la escuela eleática, pues nos dice que sus explicaciones tan solo producen una opinión seguida de la otra y sustituyen una mediante la imposición de otra, haciendo que cosas increíbles e inescrutables se presenten como evidentes ante los ojos de la opinión.
- El segundo va dirigido contra las argumentaciones persuasivas (convincentes) en los discursos judiciales. Afirma que, aunque sea falso, un solo discurso captura y fascina a una multitud y persuade a todos, porque ha sido compuesto hábilmente.
- El tercero se dirige contra las competencias verbales de los filósofos. En ellas se despliega un pensamiento ágil y se muestra qué tan cambiante (labilidad) es una creencia en opinión. Hay por eso una analogía entre el poder del discurso en relación con la disposición del alma y el poder de los medicamentos con respecto al estado

---

τὸ δὲ ἧσσον ἔπεσθαι. θεὸς δ› ἀνθρώπου κρεῖσσον καὶ βίαι καὶ σοφίαι καὶ τοῖς ἄλλοις. εἰ οὖν τῆι τύχηι καὶ τῶι θεῶι τὴν αἰτίαν ἀναθετέον, [ἢ] τὴν Ἑλένην τῆς δυσκλείας ἀπολυτέον.

(7) Εἰ δὲ βίαι ἡρπάσθη καὶ ἀνόμως ἐβιάσθη καὶ ἀδίκως ὑβρίσθη, δῆλον ὅτι ὁ [μὲν] ἁρπάσας ὡς ὑβρίσας ἠδίκησεν, ἡ δὲ ἁρπασθεῖσα ὡς ὑβρισθεῖσα ἐδυστύχησεν. ἄξιος οὖν ὁ μὲν ἐπιχειρήσας βάρβαρος βάρβαρον ἐπιχείρημα καὶ λόγωι καὶ νόμωι καὶ ἔργωι λόγωι μὲν αἰτίας, νόμωι δὲ ἀτιμίας, ἔργωι δὲ ζημίας τυχεῖν· ἡ δὲ βιασθεῖσα καὶ τῆς πατρίδος στερηθεῖσα καὶ των φίλων ὀρφανισθεῖσα πῶς οὐκ ἂν εἰκότως ἐλεηθείη μᾶλλον ἢ κακολογηθείη; ὁ μὲν γὰρ ἔδρασε δεινά, ἡ δὲ ἔπαθε· δίκαιον οὖν τὴν μὲν οἰκτῖραι, τὸν δὲ μισῆσαι.

(8) Εἰ δὲ λόγος ὁ πείσας καὶ τὴν ψυχὴν ἀπατήσας, οὐδὲ πρὸς τοῦτο χαλεπὸν ἀπολογήσασθαι καὶ τὴν αἰτίαν ἀπολύσασθαι ὧδε. λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὃς σμικροτάτωι σώματι καὶ ἀφανεστάτωι θειότατα ἔργα ἀποτελεῖ· δύναται γὰρ καὶ φόβον παῦσαι καὶ λύπην ἀφελεῖν καὶ χαρὰν ἐνεργάσασθαι καὶ ἔλεον ἐπαυξῆσαι. ταῦτα δὲ ὡς οὕτως ἔχει δείξω· (9) δεῖ δὲ καὶ δόξηι δεῖξαι τοῖς ἀκούουσι· […]».

> del cuerpo: así, ciertos medicamentos son benéficos y otros letales; unas palabras producen o infunden estados positivos en el alma y otras, por la persuasión perniciosa, la envenenan.

En consecuencia, la figura y los argumentos de Gorgias deben ser tomados en serio. Incluso si su tratado filosófico *Sobre el no-ser o Sobre la naturaleza* fue escrito en tono de burla, lo que ahí expresa pone en tela de juicio varias de las tesis parmenídeas, en particular la referente a que solo lo que es puede ser pensado. Y más aún: con su afirmación de que finalmente nada puede ser comunicado, Gorgias también presenta el problema del carácter tanto expresivo como representativo de las palabras en relación con las cosas y de la posibilidad de que transmitamos nuestros pensamientos y, efectivamente, nos comuniquemos.

La crítica socrático-platónica a los sofistas

Esta crítica la encontramos principalmente en el *Protágoras* (309a-328e) y en el *Teeteto* (161b-172b) de Platón.

En el *Protágoras*, Platón introduce, en boca de Sócrates, al Abderita y nos hace ver la forma en que él hechizaba verdaderamente a sus oyentes y cómo se presentaba abiertamente a sí mismo y sin embozos como sofista. Asimismo, en este diálogo Sócrates encara al joven Hipócrates con la pregunta sobre quiénes dicen ser los sofistas. Su respuesta es que cree que son los conocedores de las cosas más sabias. Sócrates pondrá en entredicho su respuesta contestándole con otra pregunta: ¿acerca de qué hace, el sofista, hablar más hábilmente? Le increpa a Hipócrates que cómo es posible que sin saber lo que es un sofista y sin conocer a Protágoras pretenda encomendarle el cuidado de su alma. Sócrates manifiesta, entonces, la forma en que él define al sofista: como traficante o tendero de las mercancías de las que se nutre el alma. Toda esta presentación del Abderita le sirve a Platón para que, sin dejar de admitir que Protágoras era reconocido como un hombre sapientísimo, él realice parte de su crítica a la sofística basada en lo que ellos decían enseñar a sus discípulos y en lo que prometían convertirlos: no solo en los más aptos administradores de bienes familiares y políticos sino también en los más capaces en el obrar y en el decir dentro de la ciudad, lo que de hecho se veía en dichos pupilos.

Con respecto al *Teeteto*, la evaluación socrático-platónica se centra en el *Sobre la verdad* del Abderita:

> −En efecto, Teodoro, ¿sabes qué es lo que me sorprende de tu amigo Protágoras?
>
> −No, ¿qué es?
>
> −Pues, ciertamente, yo estaba encantado con su afirmación general de la teoría acerca de que cada cosa es para cualquier individuo lo que le parece ser para él; pero lo que más me sorprende es la forma en la que él comenzó. Estaba sorprendido que él no declarara al principio de su *Sobre la verdad* que «el cerdo es la medida de todas las cosas» o el «cinocéfalo» o incluso alguna otra criatura extraña que tenga percepción. Entonces nos hubiera empezado a hablar muy imponente y condescendientemente. Él nos hubiera dejado en claro de inmediato que, mientras nosotros nos hallamos admirados ante su sabiduría como si fuera dios, no era, en realidad, superior en inteligencia a un renacuajo ni a cualquier otro hombre. ¿O qué vamos a decir a todo esto, Teodoro? Si todo cuanto el individuo juzgue por medio de la percepción es verdadero para él; si ningún hombre puede juzgar la experiencia de otro, ni puede solicitar autoridad para examinar la opinión de otro hombre y ver si es correcta o equivocada; y, como hemos dicho repetidamente, solo el individuo por sí mismo puede juzgar sus propias opiniones, y cuanto él juzga es siempre verdadero y correcto, ¿cómo podría entonces, mi querido amigo, ser Protágoras un hombre sabio, tan sabio como para pensar ser el maestro de otros hombres a cambio de grandes honorarios? ¿Mientras que nosotros unos ignorantes en comparación con él, necesitamos ir a sentarnos a sus pies, nosotros quienes somos cada uno la medida de nuestra sabiduría? ¿Podríamos evitar la conclusión de que Protágoras no está actuando más que para la multitud cuando dice esto? No digo nada sobre mi propio caso y el arte de partear y qué tan ridículos nos vemos. Y en la misma situación queda la totalidad del ejercicio dialógico. Pues dedicarnos a examinar e intentar someter a prueba los pareceres y las opiniones de unos y otros, teniendo en cuenta que siempre son correctos los de cada uno, ¿no es una tontería en grado sumo si el *Sobre la verdad* de Protágoras es verdadero y no meramente un oráculo que habla en broma desde este impenetrable santuario del libro? (161b9-162a3)[4].

[4] «−Οἶσθ᾽ οὖν, ὦ Θεόδωρε, ὃ θαυμάζω τοῦ ἑταίρου σου Πρωταγόρου;
−Τὸ ποῖον;
−Τὰ μὲν ἄλλα μοι πάνυ ἡδέως εἴρηκεν, ὡς τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ ἔστιν: τὴν δ᾽ ἀρχὴν τοῦ λόγου τεθαύμακα, ὅτι οὐκ εἶπεν ἀρχόμενος τῆς Ἀληθείας ὅτι ‘πάντων

Tanto Sócrates como Platón siempre mostraron un sano escepticismo y prueba de ello es que el núcleo del método de investigación filosófica de ambos es el sometimiento a prueba o examen dialógico y que la unanimidad nunca se erige como criterio de verdad. La preocupación que ambos muestran ante la tesis protagórica del hombre-medida es que si esta erige como criterio de verdad a la percepción individual, la falsedad sería imposible, tanto lógica como epistemológica, ontológica y lingüísticamente hablando y, por ende, el ejercicio *elenjético* dialéctico sería no solo inútil sino francamente ridículo. En consecuencia, lo que uno experimentaría siempre sería verdadero. Más aún, Sócrates insiste en que ya fuera Protágoras o cualquier otro quien afirmara todo esto, implicaría abandonarnos a razonamientos esgrimidos sobre la base de fórmulas del lenguaje meramente persuasivas y probables, πιθανολογίᾳ τε καὶ εἰκόσι (162e), que dejan de lado el *para qu*é de la filosofía dentro del proyecto socrático-platónico, es decir, la búsqueda amorosa o desinteresada de una verdad objetiva e impersonal. Así, si el Abderita sostiene que cada cosa es para cada quien según le aparece/parece, el relativismo y el subjetivismo epistemológico son insoslayables y ninguna cosa tendría por naturaleza una realidad propia, sino que la opinión individual o de una comunidad determinada se harían verdaderas a discreción, a saber, en el momento en que a ellos les pareciera y durante el tiempo que les pareciera.

La crítica socrático-platónica a la sofística es también un examen de autoconciencia de la esencia del acto de filosofar. Platón retrata la actitud de los sofistas como la del erístico o polemista que es amante de la disputa y de la victoria (φιλονικία) y que más que dar razones (λόγον διδόναι)

χρημάτων μέτρον ἐστὶν ὗς' ἢ 'κυνοκέφαλος' ἤ τι ἄλλο ἀτοπώτερον τῶν ἐχόντων αἴσθησιν, ἵνα μεγαλοπρεπῶς καὶ πάνυ καταφρονητικῶς ἤρξατο ἡμῖν λέγειν, ἐνδεικνύμενος ὅτι ἡμεῖς μὲν αὐτὸν ὥσπερ θεὸν ἐθαυμάζομεν ἐπὶ σοφίᾳ, ὁ δ᾽ ἄρα [161δ] ἐτύγχανεν ὢν εἰς φρόνησιν οὐδὲν βελτίων βατράχου γυρίνου, μὴ ὅτι ἄλλου του ἀνθρώπων. ἢ πῶς λέγωμεν, ὦ Θεόδωρε; εἰ γὰρ δὴ ἑκάστῳ ἀληθὲς ἔσται ὃ ἂν δι᾽ αἰσθήσεως δοξάζῃ, καὶ μήτε τὸ ἄλλου πάθος ἄλλος βέλτιον διακρινεῖ, μήτε τὴν δόξαν κυριώτερος ἔσται ἐπισκέψασθαι ἕτερος τὴν ἑτέρου ὀρθὴ ἢ ψευδής, ἀλλ᾽ ὃ πολλάκις εἴρηται, αὐτὸς τὰ αὑτοῦ ἕκαστος μόνος δοξάσει, ταῦτα δὲ πάντα ὀρθὰ καὶ ἀληθῆ, τί δή ποτε, ὦ ἑταῖρε, Πρωταγόρας μὲν σοφός, ὥστε καὶ ἄλλων [161ε] διδάσκαλος ἀξιοῦσθαι δικαίως μετὰ μεγάλων μισθῶν, ἡμεῖς δὲ ἀμαθέστεροί τε καὶ φοιτητέον ἡμῖν ἦν παρ᾽ ἐκεῖνον, μέτρῳ ὄντι αὐτῷ ἑκάστῳ τῆς αὑτοῦ σοφίας; ταῦτα πῶς μὴ φῶμεν δημούμενον λέγειν τὸν Πρωταγόραν; τὸ δὲ δὴ ἐμόν τε καὶ τῆς ἐμῆς τέχνης τῆς μαιευτικῆς σιγῶ ὅσον γέλωτα ὀφλισκάνομεν, οἶμαι δὲ καὶ σύμπασα ἡ τοῦ διαλέγεσθαι πραγματεία. τὸ γὰρ ἐπισκοπεῖν καὶ ἐπιχειρεῖν ἐλέγχειν τὰς ἀλλήλων φαντασίας τε καὶ δόξας, ὀρθὰς ἑκάστου οὔσας, οὐ μακρὰ μὲν καὶ διωλύγιος φλυαρία, εἰ ἀληθὴς ἡ Ἀλήθεια Πρωταγόρου ἀλλὰ μὴ παίζουσα ἐκ τοῦ ἀδύτου τῆς βίβλου ἐφθέγξατο;».

—que se imponen a las convicciones y que es la tarea propia del filósofo— siempre quiere tener razón.

Sócrates, por eso, les insiste a Teeteto y a Teodoro que la gran diferencia entre el erístico y el dialéctico es que el primero solo busca confundir y ponerle traspiés a su interlocutor llevando a cabo el interrogatorio injustamente, con afán de disputa, de refutar por refutar y ocasionándole un odio a la filosofía por la actitud que mostró para con él. En cambio, el segundo, el verdadero filósofo, tiene una buena disposición de ánimo, ya que plantea las preguntas con equidad y buscando investigar, efectivamente, el examen del asunto en cuestión, la verdad al respecto y el mejoramiento de quienes llevan a cabo la búsqueda dialógica. Así, quienquiera que sea el interlocutor regresará con el auténtico filósofo por los beneficios que el proceso de examen dialógico le generó.

De otra parte, Platón le da un tratamiento respetuoso a Gorgias en el diálogo epónimo y lo muestra como un orador hábil y capaz. Pero, asimismo, hace ver que los dos discípulos de Gorgias, Polo y Calicles, hacen uso de esa educación retórica de manera dudosa.

Gorgias es presentado por Platón como este solía hacerlo por sí mismo: como alguien que podía responder a cualquier pregunta, improvisar discursos sobre cualquier tema y a quien nadie le había presentado durante años una cuestión nueva. Más aún, Gorgias se ufanaba de ser no solo orador, sino buen orador, y de ser capaz de formar oradores o de hacer oradores a otros.

Sócrates pregunta directamente a Gorgias por la esencia del arte que dice profesar, a saber, la retórica. El de Leontino define que el objeto fundamental de su arte es la persuasión, en los tribunales y en otras asambleas, respecto de lo justo e injusto, de la que nace la creencia sin el saber. Sócrates toma esta respuesta como una de las claves para poner en entredicho la retórica que Gorgias dice practicar. Por ello, una vez que Polo toma la estafeta —pues se indigna porque considera que Sócrates ha hecho caer a su maestro en una aparente contradicción—, Sócrates será quien le responda y defina a la retórica no como un arte, sino como una ἐμπειρία que tan solo produce cierto agrado y placer, puesto que exige espíritus sagaces, decididos y aptos por naturaleza para las relaciones humanas con el fin fundamental de adular. Sócrates calificará entonces a la retórica como un simulacro de una parte de la política, πολιτικῆς μορίου εἴδωλον (463d). Por eso, Platón será incisivo y no será sino hasta la conversación con Polo que abrirá las perspectivas para una retórica positiva, siempre y cuando esta tenga propósitos éticos, es decir, que promueva la práctica de la justicia y de las demás virtudes.

La columna vertebral de la crítica socrática-platónica a los sofistas es, a nuestro juicio, la incapacidad de estos para definirla como una τέχνη, es decir, que son incompetentes para aclarar su razón o fundamento (λόγος), su naturaleza (φύσις) y su causa (αἰτία), y porque su práctica es una simulación (φανταστική) que comporta una falsa pretensión de sabiduría (δοξοσοφία) y una falsa pretensión de educación (δοξοπαιδευτική). Platón, consciente de la envergadura de todo esto, quiere hacernos manifiesta la crisis interna que genera la sofística, pues de esta manera se atenta contra la naturaleza del acto de filosofar. Así pues, hace manifiesta la implosión que la sofística generó en el seno de la filosofía: su ruptura interna y estruendosa ante la presencia de una práctica que parecía ser lo mismo, pero que no lo era, y que puso en entredicho el ἔθος del filosofar. El sofista es un imitador —más aún, un simulador, puesto que no posee competencia epistémica (científica) ni conciencia respecto de aquello que está imitando—. Por ello, no puede dar una explicación ni a sí mismo ni a los demás de lo que mimetiza.

Dejo, entonces, a su consideración las dos caras de una misma moneda: la de los sofistas presentados por sí mismos y la de Sócrates y Platón que manifiestan su crítica ante esta nueva práctica. Ustedes juzgarán si los sofistas merecen o no merecen ser denominados *héroes* o *antihéroes* de la filosofía y si Sócrates y Platón fueron equilibrados en su juicio.

Bibliografía

Balaudé, Jean-François (1996). La philosophie comme mise à l'épreuve. Les mutations de l'*elenchos* de Socrate à Platon. En Pierre-Marie Morel (comp.), *Platon et l'objet de la science* (pp. 17-38). Burdeos: Presses Universitaires de Bordeaux.

Cole, Thomas (1991). *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*. Baltimore-Londres: The Johns Hopkins University Press.

Diels, Hermann & Walther Kranz (1996). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Volumen II. Zúrich: Weidmann.

Evans, John David Gemmill (2010). *Aristotle's Concept of Dialectic*. Cambridge: Cambridge University Press.

Graham, Daniel W. (ed.) (2010). *The Texts of Early Greek Philosophy. The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Mayor Presocratics.* Segunda parte. Traducción de Daniel W. Graham. Cambridge: Cambridge University Press.

Guthrie, William Keith Chambers (1995). *History of Greek Philosophy.* Volume III: *The Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press.

Irwin, Terence (1995). Plato's Objections to the Sophist. En Anton Powell (ed.), *The Greek World* (pp. 568-590). Londres-Nueva York: Routledge.

Kennedy, George Alexander (1963). *The Art of Persuasion in Greece*. Princeton: Princeton University Press.

Kerferd, George Briscoe (1993). *The Sophistic Movement*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nicol, Eduardo (1977). *La idea del hombre*. México DF: Fondo de Cultura Económica.

Padilla Longoria, María Teresa (2002). Dialéctica y retórica: algunas aproximaciones al Gorgias de Platón y a las condiciones para una retórica positiva. *La lámpara de Diógenes*, 3, 23-30.

Padilla Longoria, María Teresa (2004). Cazando al Sofista: aproximaciones a la dialéctica en el *Sofista* de Platón. En Alejandra Vigueras (coord.), *Jornadas Filológicas 2002. Memoria* (pp. 421-437). México DF: Universidad Nacional Autónoma de México.

Padilla Longoria, María Teresa (2007). Zenón de Elea y compañía. Platón y Aristóteles frente a la erística y la sofística. *Tópicos*, 33, 119-140.

Padilla Longoria, María Teresa (2009). Dialéctica y retórica: algunas aproximaciones al *Gorgias* de Platón y a las condiciones para una retórica positiva. El caso de Polo. En Helena Beristáin & Gerardo Ramírez (comps.), *Ensayos sobre la tradición retórica* (pp. 15-33). México DF: Universidad Nacional Autónoma de México.

Platón (1995). *Platonis Opera*. Tomo I: *Tetralogias I-II.* Edición crítica, introducción y notas de E. A. Duke, W. F. Hicken, W. H. S. Nicoll, D. B. Robinson y J. C. G. Strachan. Oxford: Clarendon Press.

Platón (1988). *Platonis Opera*. Tomos III y IV. Edición crítica, introducción y notas de John Burnet. Oxford: Clarendon Press.

Robinson, Richard (1962). *Plato's Earlier Dialectic*. Segunda edición. Oxford: Clarendon Press.

Rowe, Christopher J. (1983). Plato on the Sophists as Teachers of Virtue. *History of Political Thought*, 4, 409-427.

Sichirollo, Livio (1966). Διαλέγεσθαι-*Dialektik. Von Homer bis Aristoteles*. Hildesheim: Georg Olms.

Wardy, Robert (1999). *The Birth of Rhetoric. Gorgias, Plato and Their Successors*. Londres-Nueva York: Routledge.

Platón

El filósofo como θεατής y el sofista como μιμητής. Platón frente a la sofística y el paradigma del teatro

Lucas Manuel Álvarez
Universidad de Buenos Aires
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Entre los siglos V y IV a. C., las Grandes Dionisias, el festival teatral más importante de Atenas, congregaba alrededor de quince mil espectadores. Su significación excedía ampliamente el plano estético, pues en las actividades que se desarrollaban en su marco se exhibía, se analizaba y hasta se refutaba la identidad cívica de la polis (Goldhill, 1997, pp. 54-59). Los ciudadanos que acudían al festival también se presentaban regularmente en las reuniones de la Asamblea y en la Corte. De este modo, juntas, estas tres instituciones públicas que compartían actores, espacios y una serie de métodos, marcaban el ritmo político y cultural de la ciudad. De hecho, con el correr del tiempo, las obras teatrales que representaban el núcleo de las Grandes Dionisias se convirtieron en la principal forma simbólica de Atenas (Ober & Strauss, 1990, p. 246). El teatro como paradigma cultural ejerció su influencia sobre todo el abanico de actividades de los atenienses, incluyendo la labor filosófica, y, si bien suele examinarse la influencia de ciertas temáticas propias de la filosofía sobre las obras dramáticas (Allan, 2005), también es posible investigar la proyección del teatro sobre la reflexión filosófica. En este sentido, intentaremos estudiar (pese a las conocidas críticas platónicas contra la poesía) el grado de permeabilidad del pensamiento de Platón frente al paradigma teatral, principalmente en lo que respecta a la construcción de las figuras del filósofo y del sofista, y a la lógica que gobierna sus relaciones. Para ello nos ocuparemos de los argumentos presentes en los diálogos *República* y *Sofista*. Finalmente, buscaremos probar que ciertos aspectos de la lógica trazada por Platón podrían comprenderse como el reverso de planteos sofísticos consumados también a través de la apelación al mismo paradigma teatral.

La relación entre Platón y la poesía tradicional es conflictiva y compleja, y la mejor prueba de ello es la *República*, obra en que Sócrates cuestiona los tres tipos de narraciones (la simple de los ditirambos, la μιμητική de la tragedia y la comedia, la mixta de la épica) desde cuatro frentes: el religioso, el ético-político, el ontológico y el psicológico. En el libro II advierte que los poetas no deben representar, como suelen hacerlo, erróneamente a los dioses (*República* 376e-383c). En el siguiente libro sostiene que los guardianes no deben ser imitadores debido al principio de especialización de las funciones, aunque aclara que en el caso de imitar algo deberán hacerlo con las cualidades que les conviene adquirir y no con cosas innobles y vicios vergonzosos (395d). Por último, en el libro X el mismo Sócrates cuestiona, por un lado, el producto de la imitación, afirmando que está alejado en tres grados del original (al no imitar la idea sino la cosa e imitándola no tal como es sino tal como se le aparece) (595c-598e) y, por otro lado, afirma que todo arte imitativo traba relación con aquella parte del alma más alejada de lo racional y que, por tanto, siendo vil y vinculada con lo vil, solo puede engendrar cosas viles (603b). Por esta razón, supone que el carácter irascible (gobernado por la parte irracional del alma) es el más simple de imitar, mientras que un carácter sabio y calmo ni es fácil de imitar ni de aprehender cuando se imita, sobre todo, para los hombres congregados en los festivales teatrales (604e).

Esta última referencia a los hombres que asisten a los festivales y aquella en que, líneas antes, Sócrates asegura que los imitadores se ocupan de lo que le parece bello a la multitud ignorante (602b) parecen incorporar cierta dimensión cívico-política a la crítica teatral. Es evidente que, en la *República*, y detrás del cuestionamiento a la poesía tradicional, no solo se encuentra el proyecto de la polis ideal sino además una crítica a la democracia y sus instituciones entre las que cuentan las Grandes Dionisias. Ahora bien, la relación entre Platón y el sistema democrático es tan problemática como su relación con la poesía. Barker, por ejemplo, afirma que aunque en ocasiones Platón sea un crítico implacable de la política ateniense (como en el *Gorgias*), también suele apreciar los valores democráticos como en la *República*, el *Político* o las *Leyes* (1918, pp. 126 y 299). En este sentido, Monoson sostiene que muchos de los diálogos no solo contienen explícitas expresiones de aceptación, sino que además apelan a ciertos principios democráticos (2000, pp. 3-5). Entre otros objetivos, la autora pretende demostrar que la descripción que hace Platón de la actividad filosófica está en deuda con algunas prácticas cívicas, entre las que

se destaca la conducta de los espectadores, especialmente la de aquellos que acuden a los festivales dramáticos[1].

Partiendo de una serie de términos como θεωρέω y θεάομαι (verbos que indican la observación o la contemplación como espectador), θεατής (nombre que refiere al espectador), θέαμα y θεώρημα (en referencia a lo que se ve, al espectáculo), Monoson piensa que Platón hilvana una delicada metáfora entre la labor filosófica y la actividad de un espectador, extendiendo el uso de este conjunto de términos técnicos del mundo teatral hasta abarcar la figura del filósofo. Las razones de esta metáfora serían dos. En primer lugar, y a pesar de las reiteradas críticas que dirige contra la conducta y el modo de ser del espectador en los festivales (un modo de ser vulnerable al engaño, a la corrupción intelectual y a la decadencia moral), Platón es consciente de que existen ciertas similitudes entre ambas actividades, pues la tarea intelectual consiste, en algún sentido, en enfrentarse a imágenes y ficciones aparentemente convincentes (pp. 210-211). En segundo lugar, incluso sabiendo de las distancias que separan a una actividad de la otra, Platón decide compararlas para ayudar a unos atenienses que, en palabras de Segal, eran una «raza de espectadores» acostumbrados a las grandes exhibiciones públicas como las competencias atléticas, las guerras, las ceremonias religiosas, los ritos mistéricos y, obviamente, el teatro (1993, pp. 213-221), a imaginar en qué consiste la extraña actividad filosófica.

Para sostener su hipótesis, Monoson hace una lectura de conjunto del diálogo *República* advirtiendo que en el libro I el personaje Sócrates no asiste al festival nocturno que Adimanto caracteriza como «digno de verse» (ἄξιον θεάσασθαι) (*República* 328a), sino que, en lugar de ello, contempla, diálogo filosófico mediante, las cosas que verdaderamente son dignas de verse (Monoson, 2000, p. 215). Entre ellas, la contemplación (θεασαίμεθα) del nacimiento de un Estado (369a), la contemplación (θεᾶσθαι) como un espectáculo (θέαμα) de los bellos rasgos de un alma en sintonía con un cuerpo (402d), la contemplación (θεωρία) del tiempo y la realidad toda (486a) y la contemplación (θέαν) de lo que es (532a) y del mejor de todos los entes (532c). Además, la autora considera que esta analogía entre el filósofo y el θεατής reaparece en la alegoría de la caverna en la que no se apela al vocabulario teatral para describir las visiones

[1] Monoson estudia además la ética de la antitiranía, la παρρησία, las reglas de responsabilidad y reciprocidad y la representación de las oraciones fúnebres públicas (2000).

de los prisioneros (en su lugar se utiliza el verbo ὁράω, 515a-515b), pero se lo retoma a la hora de imaginar la salida de uno de ellos hacia la luz y la vuelta a la oscuridad, armado, esta vez, de una visión filosófica. En este sentido, no debemos olvidar que las metáforas visuales son, para Platón, dominantes e imprescindibles a la hora de explicar la naturaleza del conocimiento, pues capturan cosas esenciales de la experiencia cognoscitiva (Nightingale, 2004, pp. 108-110). Volviendo ahora a la analogía entre el filósofo y el espectador, hay que decir que sus vinculaciones se explicitan en un pasaje del libro V. Allí los «amantes de los espectáculos» (φιλοθεάμονες) se distancian de los filósofos en la medida que no están dispuestos a participar de una discusión seria y solo buscan saciar los placeres sensoriales a través de sonidos, figuras y colores, mientras que los filósofos intentan localizar y contemplar el alma, la verdad y el ser (475d-e). Sin embargo, ambos parecen compartir cierta conciencia sobre la discrepancia entre lo que es y lo que parece ser: el espectador teatral respecto de un nivel obvio y explícito (el de las máscaras que llevaban los actores), y luego de otro implícito y propio de la trama (aquel en el que un personaje hace de otro multiplicando las apariencias); el filósofo respecto del mundo sensible y del mundo inteligible. Como conclusión, Monoson sostiene que la metáfora del filósofo como θεατής es parte de un esfuerzo sistemático de Platón por defender la filosofía y combatir las acusaciones de inutilidad e incomprensión, ya que el procedimiento le permite comparar y vincular las actividades aparentemente extrañas del filósofo con el registro de experiencias comunes del ciudadano como espectador.

Entonces, teniendo en cuenta que el filósofo es, *mutatis mutandis*, como un espectador teatral, ahora intentaremos ver de qué manera esta analogía podría estar operando en otro diálogo como el *Sofista*. Ante todo hay que admitir que las apariciones de términos relacionados con el mundo teatral son escasas en este diálogo, pero que hay dos usos del verbo θεάομαι que nos parecen claves. El primero de ellos se da en 236c10, cuando el Extranjero sostiene que no alcanza a percibir (θεάσασθαι) dónde colocar al sofista, pues, advierte, es un ilusionista muy difícil de capturar y luego, con el mismo sentido, en 254b, cuando señala que es difícil distinguir al sofista, ya que se escabulle en la oscuridad, pero que su figura no debe ser abandonada hasta que no se la haya contemplado (θεασώμεθα) suficientemente. Entonces, si en la *República* nos encontramos con filósofos que, como espectadores, contemplaban la verdad y el ser, aquí nos

enfrentamos a otro filósofo (recordemos que el Extranjero es presentado como tal y es, de hecho, el portavoz de Platón en el diálogo) que contempla la figura del sofista indicando la dificultad de la tarea.

En su estudio sobre el diálogo, Notomi, a contramano de aquellos estudios que dividen la obra en varias piezas de diverso interés filosófico, se interesa por encontrar la unidad oculta detrás de estos distintos aspectos y, siguiendo a Proclo, para quien la unidad de los diálogos suele definirse en sus prólogos, sostiene que el proyecto que conduce y gobierna toda la obra es, justamente, la definición del sofista (1999, pp. 6-23). Por ello, para explicar cómo se integran los diversos aspectos del diálogo, Notomi plantea una estructura de tres partes: en la primera (*Sofista* 216a-236d8) y en la tercera (264b9-268d5) el tema es la definición del sofista, mientras que la parte media (236d9-264b8) es una digresión típica del *corpus* platónico en la que los interlocutores, con el fin de resolver las dificultades que se fueron planteando en el curso de la definición, se ocupan de la cuestión del no-ser y la falsedad. Ahora bien, siendo el sofista el objeto central del diálogo, la contemplación de su figura por parte del Extranjero adquiere su verdadera dimensión: el filósofo como espectador contempla aquello que busca definir. Esta lógica conduce la primera parte del diálogo, en la cual los interlocutores revelan las apariencias del sofista intentando, al revelarlas, definir su figura. Precisamente, el diálogo comienza presentando esta problemática: Sócrates advierte que la especie de los filósofos no es más fácil de discernir que la divina, pues muchos de ellos tienen el aspecto (φανταζόμενοι) de merodear la ciudad en medio de la ignorancia de la gente, pero no todos son (ὄντως) realmente, sino que aparentan (δοκοῦσιν) ser filósofos; algunos tienen el aspecto (φαντάζονται) de políticos, otros de sofistas y otros de locos (216c-d). Por ello, Sócrates acude al Extranjero no solo por el supuesto parricidio que se comete en el diálogo (ya que el personaje es oriundo de Elea como Parménides), sino fundamentalmente porque su extranjería le otorga la distancia necesaria, respecto de las opiniones de los atenienses, para distinguir y revelar las divergencias entre lo que aparece y lo real. Esta práctica, sin duda, nos recuerda la aguda conciencia respecto de la misma distinción que podría desarrollar un espectador teatral ideal para Platón y nos permite pensar la apertura del *Sofista* por medio de una lógica teatral.

Y esa lógica cobra aún más sentido si tenemos en cuenta aquello que el Extranjero, como θεατής, contempla: la figura del sofista que es definida desde 221c a 236d. Los interlocutores afirman que el sofista aparece como:

a) un cazador de jóvenes adinerados y distinguidos (223b), b) un mercader de cosas del alma (224c-d), c) un comerciante al por menor, d) un productor y vendedor (224e), e) aquel que obtiene dinero gracias a las discusiones privadas (226a) y f) un purificador de las opiniones que impiden el conocimiento del alma (231e). Como vemos, esta figura se le aparece al Extranjero espectador de distintas formas (al modo de las diversas máscaras teatrales) y los términos utilizados (καταφαίνω, 221d; φάντασμα, 223c; ἀναφαίνω, 224c) acentúan la centralidad de las apariencias, que si bien en primera instancia refieren a la circunstancia particular del aparecer del sofista, luego terminan señalando una característica esencial de su proceder. Sin embargo, antes de estudiar ese proceder, debemos ocuparnos de la sexta definición que podría acercarnos al mundo teatral.

El sexto intento de definición es controversial porque el Extranjero describe el método de ciertos sofistas (aquellos que él llama de «noble estirpe») de la misma forma en la que suele describirse el método socrático en otros diálogos (*Apología* 21d y *Eutifrón* 6d), lo que terminaría asimilando a Sócrates con los sofistas[2]. Esta asimilación, de hecho, solía darse en la Atenas de la época (Trevaskis, 1955) y la literatura lo ha reflejado, por ejemplo, a través de la comedia *Las Nubes* de Aristófanes. Aun teniendo en cuenta que la parodia que asimila a Sócrates con la sofística se nutre de exageraciones y caricaturas, Konstan advierte que toda parodia, si pretende ser eficaz, debe tener alguna base en la realidad (2011, p. 76). Por ello, supone que esa hostilidad hacia Sócrates representa la forma en que Aristófanes captó cierto sentimiento popular despertado por todo el movimiento intelectual compuesto por los presocráticos, pero también por Sócrates y los sofistas, que los griegos de la época veían casi como un grupo homogéneo (pp. 78-88). Considerando las implicancias de esta sexta definición, nuestra propuesta sobre la posibilidad de pensar los mecanismos de la primera sección del diálogo desde una lógica teatral adquiere ahora una nueva arista, ya que la definición que culmina con esta serie recupera justamente la aparición en escena del sofista. No obstante, lo que finalmente completaría el sentido de esta lógica teatral del diálogo es el estatus que adquiere la figura en cuestión luego de estas primeras definiciones.

[2] Kerferd niega esta asimilación suponiendo que el método descrito solo tiene ciertas semejanzas con el socrático y que en realidad alude a procedimientos practicados por los sofistas históricos, en particular por Protágoras (1954).

Una vez que los interlocutores definen por sexta vez al sofista, se confiesan confundidos, recapitulan lo hecho y retoman la quinta definición afirmando ahora que la figura en cuestión es un contradictor (ἀντιλογικός) que busca producir otros contradictores capaces de contradecir todas las cosas. Sin embargo, como no es posible saber todas las cosas con el fin de contradecirlas, el Extranjero supone que ellos «son capaces de dar a los jóvenes la impresión (δόξαν παρασκευάζειν) de que son los más sabios respecto de todo» (233b). Líneas después, en lo que vendría a ser la sétima definición, sostiene que el sofista se les revela como alguien que posee una «ciencia aparente» (δοξαστική ἐπιστήμη, 233c-d) y añade que, como parte del juego de la imitación (μίμησις), aparece como un productor de «imágenes habladas»[3] (εἴδωλα λεγόμενα) que hechiza (γοητεύω) a los jóvenes que aún están lejos de la realidad de los hechos (234c-d). Aquí se ve claramente cómo la cuestión de las apariencias se pone en juego tanto a la hora de contemplar al sofista (que se les aparece a los interlocutores) como a la hora de definirlo (suponiendo que es poseedor de una ciencia aparente). Estas ideas componen la definición que quedará en pie, por ser aquella que da cuenta de la verdadera naturaleza del sofista, y son desarrolladas en otras líneas del diálogo hasta ser finalmente retomadas al final de la obra. En 235a el Extranjero pregunta si ha quedado claro que el sofista es un mago (γόης) e «imitador de las cosas» (μιμητὴς ὢν τῶν ὄντων); en 235b se le incluye en el género de los ilusionistas (θαυματοποιός); en 241b, luego de hacer la división de las técnicas de producción de imágenes, el Extranjero advierte que al colocar su técnica entre la de los «productores de falsedades» (ψευδουργός) y magos (γόης), los problemas son muchos y difíciles y, por último, en el tramo final del diálogo, se afirma que el sofista no está entre los que saben, sino entre los que imitan (267e) y que, por ende, es «un imitador del sabio» (μιμητὴς δ᾽ ὢν τοῦ σοφοῦ, 268c).

Los *muchos* y *difíciles* problemas que señala el Extranjero son aquellos que se tratan en la parte media del diálogo y son provocados por esta definición del sofista como imitador y productor de falsedades. Esa parte media se abre y se cierra con dos divisiones que evidentemente dicen mucho no solo de los productos del sofista sino también de su naturaleza. La primera división es entre dos tipos de imágenes: la *copia* (εἰκών) como

[3] Seguimos aquí la traducción propuesta por Marcos de Pinotti (1997).

réplica fiel y el *simulacro* (φάντασμα) como deformación intencional del original que aparenta parecerse sin parecerse realmente (235d-236b). Luego, la última división es entre dos tipos de discursos: el *verdadero*, que dice las cosas como son, y el *falso*, que dice cosas diferentes de las que son (263b). Así, tanto el simulacro como el discurso falso son simultáneamente productos del sofista y reflejos de su naturaleza, pues él mismo es una especie de simulacro que, obviando las proporciones reales del original (en este caso el sabio), busca con proporciones bellas hechizar a los jóvenes y una especie de discurso falso que con su propio cuerpo «dice» cosas diferentes de las que son: dice ser sabio en vez de sofista. Esta doble valencia de los simulacros y de los discursos falsos tiene a su vez un correlato en las caracterizaciones del sofista que se despliegan desde el μιμητὴς τῶν ὄντων (235a) al μιμητὴς τοῦ σοφοῦ (268c): el sofista imita las cosas y además imita al sabio. Gracias a esta doble caracterización, Platón logra sumirlo en la naturaleza de sus propias producciones: el sofista no es un hacedor que mantiene distancia respecto de su quehacer, sino una figura que termina mimetizándose con sus simulacros y discursos falsos. Y aunque el uso de esos productos miméticos por parte del sofista sea esencial a la hora de definir su figura, lo cierto es que el diálogo en su conjunto parece apuntar a comprenderlo sobre todo como un imitador del sabio, siendo esta tanto la caracterización a la que se arriba hacia el final de la discusión como el problema con el que se abre la obra. Entonces, a partir de esta identificación del sofista con un imitador del sabio y considerando al filósofo encarnado en la figura del Extranjero como un espectador, intentaremos ahora reafirmar la lógica teatral del diálogo sosteniendo que el sofista es concebido como una especie de actor.

En primer lugar, la serie de apariciones del sofista cifradas en las definiciones ya sugerían esa equiparación con el actor, no solo si eran comprendidas como máscaras por medio de las cuales se presentaban sino además porque la sexta definición aludía justamente a la presentación de los sofistas sobre la escena teatral. En segundo lugar, la descripción platónica del cuerpo de receptores de las imitaciones también puede ser una prueba. Tanto en el caso del teatro como en el de la labor sofística, Platón se empeña en indicar que los receptores son o jóvenes inexpertos alejados de lo real (*Sofista* 234b-d) o multitudes e ignorantes (*República* 602b) que censuran o alaban con gran alboroto lo que se dice o se hace (*República* 492b-c). Como se ve, la juventud y/o la ignorancia parecen claves a la hora

de enfrentarse a esos imitadores. En tercer lugar, el mismo Platón utiliza términos relacionados estrechamente con el mundo teatral cuando se refiere al sofista. Líneas antes de ofrecer la sétima definición, el Extranjero se pregunta acerca del prodigio (θαῦμα) del poder de la sofística, en la medida que sus representantes son capaces de dar a los jóvenes la impresión (δόξαν παρασκευάζειν) de ser los más sabios respecto de todo (233a-b). Y mientras que θαῦμα suele utilizarse en plural para hacer referencia a las marionetas o juegos teatrales, el compuesto παρασκευάζω señala la preparación o disposición de alguien y σκευή es una referencia al equipo o vestiduras de un actor o cantante (LSJ, 1940). Sin embargo, es el uso del término μίμησις el que, en definitiva, podría certificar esta caracterización del sofista como un actor.

En la Grecia antigua el μιμητής era considerado fundamentalmente como un artista que personificaba a otros (LSJ, 1940) y si bien es en la *República* en que la μίμησις es utilizada específicamente para hablar de la poesía y la tragedia, en el *Sofista* esas filiaciones, aunque implícitas, también están presentes. En su clásico estudio sobre el tema, Philip sostiene que Platón utiliza esta noción de μίμησις tanto en un sentido específico (que recupera el uso común que se daba en el contexto de las representaciones dramáticas y artísticas para referirse al actor que imita o al músico que representa las pasiones), como en un sentido general que implicaría la imitación de existentes eternos a través de sensibles particulares (1961, pp. 453 y 465). Ambos sentidos aparecen, según este autor, en la sección final del diálogo *Sofista* en el cual se retoma la división de las técnicas. Allí se vincula la técnica productiva con el sentido general de μίμησις (*Sofista* 265b) y, luego, cuando se divide la producción de φαντάσματα en dos especies, la que utiliza instrumentos en la confección de su producto y aquella en que el agente se vale de sí mismo como instrumento, se adjudica el sentido específico de μίμησις a esta última alternativa. Dice el Extranjero: «cuando alguien se vale de su cuerpo para asemejarse a tu aspecto o hace que su voz se parezca a tu voz, la parte correspondiente de la técnica simulativa se llama principalmente imitación» (267a). Aunque Philip recupera las filiaciones dramáticas del uso de la μίμησις, en ningún momento señala que es el sofista quien precisamente aparece representando en el diálogo el sentido específico del término. Las implicaciones de lo dicho por el Extranjero son claras: de la misma forma en que un actor sobre la escena utiliza su cuerpo

y su voz para personificar a otros frente a su público, el sofista utiliza su cuerpo y su voz para ocupar el lugar de otro frente a jóvenes inexpertos. Las bases para considerar al sofista como un actor quedan sentadas, pero los interlocutores desarrollan la caracterización: el sofista es aquel que no conoce lo que imita (267b-e), que imita no de manera ingenua sino irónicamente (268a), que lo hace en forma privada (268b) y, la cuestión clave, que no imita a cualquiera sino al sabio (268c). Y a pesar de que en este tramo final no se mencione al filósofo como el original que pretende emular el sofista, si tenemos en cuenta las líneas que abren el diálogo —aquellas en que los interlocutores se preguntaban por la manera de diferenciar al sofista del filósofo y del político— las conclusiones son evidentes: el sofista pretende aparecer como filósofo. De esta manera, teniendo en cuenta que el filósofo era comprendido como una especie de espectador y ahora el sofista como un actor, parece quedar claro que Platón comprende metafóricamente sus relaciones a partir de una lógica teatral.

La permeabilidad del pensamiento platónico frente al paradigma del teatro puede ser considerada en un nivel general como lo hace Palumbo al sostener que la propia representación del mito sobre la escena teatral le habría ofrecido a Platón la posibilidad de comprender el mundo empírico como una representación, una imitación, del mundo ideal y que, incluso cuestionado el valor del mito (que no es ni verdadero ni universal como las Ideas), habría considerado al teatro como el observatorio privilegiado de la noción de μίμησις que gobierna toda la serie de relaciones ontológicas (2008, pp. 154-167). Aquí, sin embargo, aún en sintonía con ese nivel general, nos hemos ocupado específicamente de la lógica teatral que gobierna las relaciones entre el filósofo y el sofista, lógica que le permite a Platón presentar al filósofo como un espectador avezado que se encarga de diferenciar y denunciar, en el marco de la ciudad, las distancias entre las apariencias y lo real, teniendo siempre en cuenta que ese monitoreo ciudadano solo tiene sentido si es coronado con la contemplación de lo que verdaderamente es digno de contemplarse. Esa visión preliminar del filósofo es como la de aquel que no se deja deslumbrar por los ropajes trágicos (τραγικῆς σκευῆς) del tirano (*República* 577b) y menos aún, claro está, por los del sofista. Como sostiene Maiatsky (2005, pp. 58-62), el filósofo ostenta una visión sinóptica, pero penetrante del mundo social y solo él es capaz de obviar las apariencias, contemplar aquello que es invisible

a los otros y, además, reconocer a otro filósofo, pues el resto solo ve en ellos un objeto de burla (*Teeteto* 175a). Por su parte, el sofista es comprendido como un actor que, abusando de las apariencias, solo produce falsedades (de allí el sobrenombre de ψευδουργός, *Sofista* 241b), siendo él mismo otra falsedad. Un personaje, en definitiva, que, lejos de la burla de las multitudes que genera el filósofo, obtiene su beneplácito al presentarse como alguien más digno de lo que es. La empresa del diálogo acaba siendo exitosa: el filósofo platónico se arroga la capacidad de denunciar los simulacros, los discursos falsos, las εἴδωλα λεγόμενα y, fundamentalmente, la capacidad de relegar al sofista a la categoría de impostor. Los sofistas podrán engañar a las multitudes, pero no a un filósofo que como espectador avezado tiene el antídoto (φάρμακον, *República* 595b) necesario: el saber acerca de cómo son las cosas.

Antes de terminar, quisiera señalar, al menos de manera breve, que esta propuesta platónica, deudora del paradigma teatral imperante en Atenas, podría entenderse como el reverso de un planteo sofístico deudor del mismo paradigma que podemos reconstruir a partir del fragmento B23 de Gorgias. Allí, el sofista de Leontino sostiene respecto del engaño (ἀπάτε) propio de la tragedia que «quien lograba producirlo era más justo (δικαιότερος) que el que no lo lograba y el engañado más sabio que quien no lo era. En efecto, el que lograba engañar era más justo porque, habiendo prometido el engaño, conseguía producirlo. El engañado, más sabio, porque el ser que no está falto de sensibilidad se deja conquistar mejor por el placer de las palabras» (citado en Melero, 1996). Gorgias reivindica el engaño propio de la tragedia tanto en el plano de la producción como en el de la recepción y, lejos de identificarlo con lo falso, parece vincularlo con el costado irracional de la existencia, con el juego de la fantasía y con la actividad creativa como acto del espíritu que transforma una cosa en otra (Untersteiner, 1949, pp. 134-143), pero, sobre todo y explícitamente, con lo justo. Teniendo en cuenta que δίκαιος es utilizado desde Homero para hacer referencia a los individuos que observan las costumbres, especialmente las reglas sociales (LSJ, 1940), esa identificación del engaño con lo justo nos permite pensar que, probablemente, el sofista estaría apelando al paradigma teatral para referirse a cuestiones propias de la esfera política y social de su tiempo, en especial al comportamiento ciudadano.

Por otra parte, este posible uso gorgiano de la metáfora teatral podría encontrar un paralelo en la comedia de Aristófanes, relacionada con el pensamiento del sofista justamente a través del concepto de engaño (Carli, 1971, pp. 66-68). En la comedia *Las asambleístas*, un grupo de mujeres, hartas de la administración masculina de los asuntos de la ciudad, decide acudir a la Asamblea con el objetivo de tomar el poder en sus manos. Y, debido a que solo los ciudadanos tienen el derecho de hablar y discutir en ese órgano, el grupo se traviste para aparecer como hombres con sus respectivas vestimentas, modales y formas de hablar. De esta manera, el espectador de la comedia se enfrenta con actores hombres que, sobre la escena teatral, representan a mujeres que, a su vez, en la Asamblea, personifican a hombres. La supuesta extensión gorgiana de la lógica teatral del engaño al ámbito político se consuma en clave burlesca (los ciudadanos transformados en actores y de nuevo en ciudadanos) y permite pensar que desde aquel original planteo sofístico las relaciones entre los individuos son comprendidas desde una lógica dramática en la que todos son, simultáneamente, actores y espectadores que juegan de manera justa el juego del engaño.

Esta propuesta interpretativa del fragmento gorgiano puede relacionarse con la anterior dedicada a la construcción de las figuras del sofista y del filósofo por parte de Platón, en la medida que ambos pensadores, permeables al paradigma teatral, apelan a nociones propias del ámbito del drama. No obstante, mientras que Gorgias parece extender el rol de espectador y de actor al conjunto de la ciudadanía comprendiendo, a su vez, el intrínseco engaño como algo propio y justo de la representación dramática en un caso y de la ciudad en el otro, Platón, por su parte, restringe la adjudicación de roles y cuestiona la labor del actor. En la relación filósofo/sofista, Platón comprende al primero como una especie de espectador que contempla libremente el espectáculo (primero el de la ciudad y luego el de las Ideas) desde una autenticidad que, lejos de apelar a apariencias ventajosas, suele generar hasta burlas entre sus conciudadanos, mientras que el sofista, desde la impostura, aparece como un actor que, ante las multitudes, hace las veces de sabio, tomando el lugar que el otro deja vacante por no tener en cuenta las reglas de la ciudad. Esta metáfora teatral le permite a Platón otorgarle al filósofo una aguda mirada de conjunto, mientras se la niega al sofista, quien termina enredado en el mundo de los fenómenos (Kerferd, 1986, pp. 13-14), en el nivel de sus producciones miméticas, preso de un papel que debe representar constantemente.

Bibliografía

Allan, William (2005). Tragedy and the Early Greek Philosophical Tradition. En Justina Gregory (ed.), *A Companion to Greek Tragedy* (pp. 71-82). Pondicherry: Blackwell Publishing.

Aristófanes (2009). *Las asambleístas*. Traducción de Claudia Fernández. Buenos Aires: Losada.

Barker, Ernest (1918). *Greek Political Theory: Plato and His Predecessors*. Nueva York: Methuen.

Carli, Edoardo de (1971). *Aristofane e la sofistica*. Florencia: La Nuova Italia.

Goldhill, Simon (1997). The Audience of Athenian Tragedy. En Patricia Elizabeth Easterling (ed.), *The Cambridge Companion to Greek Tragedy* (pp. 54-68). Cambridge: Cambridge University Press.

Kerferd, George (1954). Plato's Noble Art of Sophistry (Sophist 226a-231b). *The Classical Quarterly*, *4*(1), 84-90.

Kerferd, George (1986). Le sophiste vu par Platon: un philosophe imparfait. En Barbara Cassin (ed.), *Positions de la sophistique* (pp. 13-25). París: Vrin.

Konstan, David (2011). Socrates in Aristophanes' Clouds. En Donald Morrison (ed.), *The Cambridge Companion to Socrates* (pp. 75-90). Nueva York: Cambridge University Press.

LSJ-Henry George Liddell & Robert Scott (1940). *A Greek-English Lexicon*. Revisado y aumentado por Henry Stuart Jones con la asistencia de Roderick McKenzie. Oxford: Clarendon Press. http://perseus.uchicago.edu/Reference/LSJ.html

Maiatsky, Michail (2005). *Platon, penseur du visuel*. París: L'Harmattan.

Marcos de Pinotti, Graciela (1997). Discurso y no-ser en Platón (Sofista 260a-263d). *Synthesis*, 4, 61-83.

Melero Bellido, Antonio (trad.) (1996). *Sofistas. Testimonios y fragmentos*. Introducción, traducción del griego y notas de Antonio Melero Bellido. Madrid: Gredos.

Monoson, Sara (2000). *Plato's Democratic Entanglements. Athenian Politics and the Practice of Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.

Nightingale, Andrea Wilson (2004). *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy. Theoria in Its Cultural Context*. Cambridge: Cambridge University Press.

Notomi, Noburu (1999). *The Unity of Plato's Sophist: Between the Sophist and the Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ober, Josiah & Barry Strauss (1990). Drama, Political Rhetoric, and the Discourse of Athenian Democracy. En John Winkler & Froma Zeitlin (eds.), *Nothing to Do with Dionysos? Athenian Drama in its Social Context* (pp. 237-270). Princeton: Princeton University Press.

Palumbo, Lidia (2008). *Mímēsis. Rappresentazione, teatro e mondo nei dialoghi di Platone e nella* Poetica *di Aristotele*. Nápoles: Loffredo.

Philip, James Allenby (1961). Mimesis in the *Sophistês* of Plato. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, *XCII*, 435-468.

Piqué Angordans, Antoni (trad.) (1985). *Sofistas. Testimonios y fragmentos*. Traducción, introducción y notas de Antoni Piqué Angordans. Barcelona: Bruguera.

Platón (1980-1999). *Diálogos.* Varios traductores. Madrid: Gredos.

Redondo, Jordi (trad.) (1991). *Antifonte. Andócides. Discursos y fragmentos*. Madrid: Gredos.

Segal, Charles (1993). El espectador y el oyente. En Jean-Pierre Vernant (ed.), *El hombre griego* (pp. 211-246). Madrid: Alianza.

Trevaskis, John (1955). The Sophistry of Noble Lineage (Plato, *Sophistes* 230a5-232b9). *Phronesis*, *1*(1), 36-49.

Untersteiner, Mario (1949). *I Sofisti*. Turín: Guilio Enaudi.

A função do mito nos livros II e III da *República* de Platão[1]

Carolina Araújo
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Propósito

Talvez não seja necessário que as considerações sobre a função e o uso dos mitos apresentadas por Sócrates no segundo e no terceiro livros da *República* sirvam de modelo e justificativa para o uso geral que Platão faz desse gênero do discurso em seus diálogos[2]. Não obstante, se assim o fosse, pareceria legítimo reivindicar que alguma luz elas poderiam trazer para se delinear o propósito platônico ao escrever de modo supostamente misto: com investigações argumentativas e narrativas míticas. Não constitui escopo deste artigo investigar se tal elo é necessário; ao contrário, o que procuraremos fazer é propor que tipo de compreensão do uso do mito e do discurso se derivaria daquela passagem da *República*, deixando a pesquisas subsequentes a demonstração de que essa compreensão é compatível com a escrita platônica em geral. Isso, no entanto, não nos impedirá de fazer, em notas de rodapé, algumas menções a este problema, principalmente em diálogo com os intérpretes dos mitos platônicos no século XX.

[1] Pesquisa financiada por CNPq, Capes, Faperj, Pronex Predicação e Existência.

[2] É clássica a observação de Frutiger de que não é possível reduzir os mitos platônicos a uma única fórmula funcional, no que a passagem em questão da *República* só serviria de referência para os mitos alegóricos (1930, pp. 178 e 181). Não obstante é o próprio texto da *República* (378d) quem indica a inutilidade da alegoria para a interpretação dos mitos, o que leva Frutiger a desconsiderar esse gênero de mitos como relevantes ao platonismo. Mesmo Partenie considera a discussão sobre a verdade dos mitos em *República* 377a como referente apenas aos mitos contados a crianças, cuja função se limitaria à persuasão (2009, p. 24).

Fundação de cidade e educação dos guardiões

Nosso ponto de partida é o momento em que, tendo fundado a cidade que, já inflamada, precisa fazer a guerra e ter uma classe de guardiões, Sócrates passa das considerações sobre a natureza desse homem para a pergunta sobre o modo de sua criação e educação (*República* 376c). A talvez irônica dúvida de Sócrates acerca da utilidade da investigação sobre a educação para o exame da justiça suscita a intervenção de Adimanto, que, convencido do proveito, também se convence de ouvir um longo discurso. É assim que chegamos à exortação de Sócrates: «Vamos! Como se no mito relatássemos mitos e também como se estivéssemos ociosos, eduquemos em/por discurso esses homens» (Ἴθι οὖν, ὥσπερ ἐν μύθῳ μυθολογοῦντές τε καὶ σχολὴν ἄγοντες λόγῳ παιδεύωμεν τοὺς ἄνδρας, 376d-e)[3].

A forma exortativa da sentença, marcada pelo imperativo «vamos!», nos remete à passagem, pouco anterior, que propunha a fundação da cidade: «Vamos!, disse eu, produzamos desde o início uma cidade no/pelo discurso» (Ἴθι δή, ἦν δ᾽ ἐγώ, τῷ λόγῳ ἐξ ἀρχῆς ποιῶμεν πόλιν·, 369c)[4]. O paralelismo parece indicar que o discurso é o lugar e o instrumento da educação dos guardiões do mesmo modo que o é da cidade, de modo que o que se seguirá como discussão sobre educação manterá a forma argumentativa que, fundadora da cidade, vinha sendo aplicada até aqui[5].

Se o discurso tem essa função instrumental e locativa da exposição, ainda restam dúvidas sobre as analogias propostas por Sócrates. Uma delas refere-se ao termo que, por atenção à tradição, traduzimos ócio (σχολή). Também ele remete a uma passagem pouco anterior, na qual adquire sentido bem específico. Tratava-se, então, de argumentar, em relação ao ofício da guarda, sobre a pertinência da aplicação do princípio

[3] Para todas as citações da *República*, recorreu-se à edição Slings (em Platão, 2003), subentendida quando em citações que contenham apenas os passos.

[4] Esse paralelismo e suas consequências foram assinalados por Brandão (2006), a quem gostaria de agradecer pela gentil cessão do manuscrito ainda inédito, com cujas teses este trabalho dialoga constantemente.

[5] Ao que se apresenta na *República*, o mito é um dos gêneros do discurso, e isso nos leva a também afastar as interpretações que vêem no mito a irracionalidade por oposição à racionalidade, por exemplo, Edelstein (1949, p. 477) ou mesmo, por outros argumentos, Reinhardt (2007, p. 32). Ao contrário, são componentes racionais do mito o encadeamento dos acontecimentos relatados e a causalidade estabelecida entre narrativa e emoção no receptor, embora Brisson tenha receio de identificar essa ordenação como racionalidade por sua contingência (1982, pp. 125 e 139).

de que é impossível a alguém realizar belamente muitas artes (ἀδύνατον ἕνα πολλὰς καλῶς ἐργάζεσθαι τέχνας, 374a), ao fim do que Sócrates conclui: «Então, disse eu, quanto maior é o ofício dos guardiões, tanto mais lhes será necessário ócio, mais ainda que os outros, e a maior das artes e dos cuidados» (Οὐκοῦν, ἦν δ᾽ ἐγώ, ὅσῳ μέγιστον τὸ τῶν φυλάκων ἔργον, τοσούτῳ σχολῆς τε τῶν ἄλλων πλείστης ἂν εἴη καὶ αὖ τέχνης τε καὶ ἐπιμελείας μεγίστης δεόμενον, 374d-e). O ócio atrela-se aqui ao princípio da dedicação exclusiva, sendo não a ausência de ação, mas a negação dos demais ofícios para o exercício de um só[6]. Se assim é, no símile que apresenta para a educação em discurso Sócrates a vê como a execução de um ofício que, exigindo exclusividade, seria a sua tarefa própria, bem como, por hora, a de Adimanto. Sobre essa tarefa lemos a seguir: «Adimanto, não somos tu e eu neste momento poetas, mas fundadores de cidade. Aos fundadores convém saber os moldes, nos quais é preciso que os poetas relatem mitos, e não permitir que componham seus poemas fora deles, mas não nos cabe compor mitos» (ὦ Ἀδείμαντε, οὐκ ἐσμὲν ποιηταὶ ἐγώ τε καὶ σὺ ἐν τῷ παρόντι, ἀλλ᾽ οἰκισταὶ πόλεως· οἰκισταῖς δὲ τοὺς μὲν τύπους προσήκει εἰδέναι ἐν οἷς δεῖ μυθολογεῖν τοὺς ποιητάς, παρ᾽ οὓς ἐὰν ποιῶσιν οὐκ ἐπιτρεπτέον, οὐ μὴν αὐτοῖς γε ποιητέον μύθους, 378e-379a).

Ser fundador de cidade no discurso é o ofício socrático e, se ele exige exclusividade, não só a educação dos guardiões deve ser uma parte desse mesmo ofício e não algum outro, como também o conhecimento dos moldes dos mitos. A composição de mitos e a sua narração (μυθολογεῖν), entretanto, é atribuição dos poetas. Nesse quadro de referências, estamos diante de dois desafios: a) demonstrar qual é a relação intrínseca entre fundar cidade, educar guardiões e conhecer os moldes dos mitos e b) atribuir significado ao primeiro símile apresentado por Sócrates na citação que nos serviu de ponto de partida: «como se no mito relatássemos mitos». No que se segue tentaremos solucionar esses dois problemas partindo do segundo.

---

[6] Para o sentido de σχολή como tempo dedicado à ação própria exclusiva, ver *Apologia* 36d, 39e. Assim, o sentido de ociosidade presente no contexto do mito na *República* é bem distante do de lazer e brincadeira que Edelstein atribui ao mito platônico de gênero histórico e cosmológico, brincadeira essa justificada pela impossibilidade da produção de conhecimento a partir do sensível (1949, pp. 469-470). A relação de mito com a παιδιά é, antes, pela via do encantamento (Brisson, 1982, pp. 93-105), o que lhe transforma em potente arma para a transformação da alma, não apenas, como querem Edelstein e Brisson, de sua parte apetitiva.

Ἐν μύθῳ μυθολογοῦντές

O primeiro elemento surpreendente na formulação do símile é a repetição do termo mito, de dificílima tradução, no prefixo do verbo μυθολογεῖν e no locativo associado a esse verbo, ἐν μύθῳ. Em duas passagens encontramos, no texto da *República*, esse verbo associado a um locativo. Na primeira delas, trata-se da proibição de se relatar (μυθολογοῦντα), em metro ou sem metro, que o deus é causa de males (380c). A proibição do relato de mitos deste tipo, ofício do fundador de cidades, impõe-se ao poeta e ao próprio fundador que, pelo que lemos em 393d, exprime-se sem metro, exatamente por não ser poeta. Essas duas possibilidades da narrativa de mitos indicam que há locativos distintos em que ela pode acontecer, o que traz para o nosso símile uma função de aparente reiteração: relatamos mitos no mito porque poderíamos relatá-los em um outro lugar ou com outro instrumento[7]. Essa outra possibilidade é dada no outro contexto em que μυθολογεῖν é associado a um locativo. Trata-se de uma referência aos amantes do espetáculo, em que Sócrates diz: «Então serão rudes conosco ao dizermos que antes que o gênero filosófico chegue ao poder da cidade, não cessará o mal nem na cidade, nem nos cidadãos, nem tampouco a constituição, que no discurso relatamos, há de se completar em ação?» (Ἔτι οὖν ἀγριανοῦσι λεγόντων ἡμῶν ὅτι πρὶν ἂν πόλεως τὸ φιλόσοφον γένος ἐγκρατὲς γένηται, οὔτε πόλει οὔτε πολίταις κακῶν παῦλα ἔσται, οὐδὲ ἡ πολιτεία ἣν μυθολογοῦμεν λόγῳ ἔργῳ τέλος λήψεται, 501e).

A constituição da cidade é construída como um relato de mitos no discurso e esse não é ofício de poeta, mas de fundador de cidade. Com isso temos que μυθολογεῖν é um verbo que define a ação do poeta, tanto quanto a do fundador e que a distinção entre essas duas formas de relatar mitos depende de ainda um outro elemento, associado ao locativo que lhe acompanha. Redefine-se, assim, a passagem 378e, há pouco citada,

[7] Brisson se limita a notar que a repetição do termo μῦθος em 376d é apenas pleonástica; no entanto, chama a atenção para duplo caráter do locativo/instrumental, entendendo que a diferença que especifica a atividade do poeta está em um seu aspecto produtivo: «Em μυθολογέω se manifesta a mesma ambiguidade semântica que a demonstrada em μυθόλογος e μυθολογία. Com efeito, "contar (ou falar de) algo em (ou sob a forma de) um mito" é também, na maior parte dos casos, fabricar um mito sobre algo, estando bem entendido que essa fabricação se refere ao conteúdo desse discurso» (1982, p. 192; a tradução é minha). Não nos parece, pelo que se expõe aqui, que a função do fundador de cidades se exima da produção de mitos, sendo, portanto, o seu diferencial frente ao poeta um elemento de produção mais abrangente do que o deste.

concluindo-se que a diferença entre fundador de cidade e poeta está não em relatar mitos (μυθολογεῖν), o que ambos fazem, mas em que esse último simplesmente os produz, enquanto o primeiro, além disso, estabelece seus moldes. Essa diferença entre os moldes e o produto, pelo que foi dito, é análoga à da diferenciação pela forma locativa, de modo que entre discurso e mito se define uma distinção entre dois elementos de produção. Poetas produzem mitos ao submeterem-nos aos moldes, no que os mitos antecedem à produção, sendo também o seu produto. É essa submissão de seu ofício aos moldes que caracteriza a produção poética, que é descrita como relatar mitos (μυθολογεῖν). Por outro lado, os fundadores de cidade produzem esses moldes ao operarem sobre o λόγος —o λόγος antecedendo e resultando dessa produção— que, enfim, é também dita como μυθολογεῖν. Fundadores de cidades e poetas, ambos, relatam mitos, mas produzindo, com isso, coisas distintas[8].

O verdadeiro e o mentiroso

Mais sobre essa distinção aprendemos na sequência de nossa passagem, quando a melhor educação encontrada no tempo se faz pela música e pela ginástica, sendo a música o seu princípio (*República* 376e). Essa última, como saberemos, compõe-se de três elementos: o discurso, o ritmo e a harmonia (398d). Não por acaso dedicando-se primeiramente ao discurso, já que a harmonia e o ritmo deverão segui-lo, Sócrates estabelece as suas duas formas, o verdadeiro e o mentiroso, para indicar que, se a educação deve se fazer por ambas, ela primeiramente se faz pelo mentiroso (377a). O elemento desconcertante surge quando, ao dizer que primeiramente relatamos mitos às crianças, Sócrates define tal mito como sendo no todo mentiroso, mas havendo nele algo de verdadeiro (που ὡς τὸ ὅλον εἰπεῖν ψεῦδος, ἔνι δὲ καὶ ἀληθῆ, 377a). A aparente contradição, todavia, parece-nos dissolver-se quando nos voltamos à abordagem platônica da mentira.

[8] Essa interpretação rechaça, portanto, a paradigmática interpretação de Hegel: «O mito pertence à pedagogia da humanidade. Quando se desperta o conceito, então não se precisa mais dele. Frequentemente, diz Platão, quando é difícil se desvencilhar desse objeto, ele quer então apresentar um mito, ele é mais fácil do que o resto» (1986, p. 30; a tradução é minha). Vê-se ainda a sua influência na tese de Schuhl (1947, p. 31) sobre os mitos como meios de apresentação aos leigos das teorias científicas, ou ainda em Partenie (2009, p. 23), que os considera como meio da filosofia se «dirigir aos menos filosóficos». Parece-nos, ao contrário, que é esse uso meramente formal e persuasivo do mito que Platão tem como alvo de crítica ao colocar na boca de Protágoras a possibilidade de escolha entre as duas formas de apresentação de sua teoria (*Protágoras* 324d).

Em 382a, vemos Sócrates definir o que é o verdadeiramente, realmente, puramente mentiroso (ἀληθῶς ψεῦδος, 382a; τῷ ὄντι ψεῦδος, 382c; ἄκρατον ψεῦδος, 382c) como a mentira localizada na alma acerca do real (τῇ ψυχῇ περὶ τὰ ὄντα ψεύδεσθαί, 382b) que é ignorância (ἀμαθῆ; ἄγνοια, 382b). Ter ou receber essa mentira na alma é objeto de ódio de todo aquele que o tem. Por outro lado, a mentira no discurso é uma imitação (μίμημά) dessa afecção da alma (382b), um discurso mentiroso, portanto, é oriundo de um estado de alma que recebe e mantém a mentira, ou seja, a ignorância, e é produzido segundo um procedimento mimético, procedimento esse que fará com que esse segundo tipo de mentira seja definido, não como uma mentira mentirosa —o que seria de se esperar em oposição à verdadeira mentira— mas como um simulacro posterior, ou uma mentira impura (ὕστερον γεγονὸς εἴδωλον, οὐ πάνυ ἄκρατον ψεῦδος, 382b-c).

O que se apresenta aqui é uma formulação paradoxal tipicamente socrática, a saber, que uma alma sábia não pode causar um discurso falso. Para esclarecer esse paradoxo precisamos de alguns elementos expostos adiante no texto, quando saberemos, por exemplo, que a justiça é uma organização da alma segundo a natureza (444d), gerando nela a beleza e a boa disposição (444e) e que esse estado de alma é responsável (αἴτιον, 443b) por que esse homem não queira se apropriar de depósitos, roubar, trair, quebrar juramentos, praticar adultérios, etc. (442e-443b). Toda ação de uma alma bem ordenada é justa, porque é esse estado de alma que causa a ação justa, do mesmo modo que uma alma sábia diz sempre a verdade[9].

Se a disposição da alma como causa da ação justa é um análogo à causa do discurso, nos será bastante útil a atenção a um argumento de Sócrates no livro I, em que, ao expor a Trasímaco a imagem de uma quadrilha de ladrões, conclui que a justiça dispõe, proporciona (παρέχει), a concórdia e a amizade, sendo condição para a ação em comum (351c-d). Levando a cabo esse princípio, Sócrates levanta a hipótese da ocorrência da injustiça em um homem, para demonstrar que ela o tornaria impossibilitado de agir pela dissensão interna e pelo ódio a si mesmo (352a). A conclusão,

[9] «O ideal moral é uma ordem interna da alma, da qual se segue a ação justa. Frequentemente se ressaltou que, para Platão, não há algo como a ação justa, há apenas as ações realizadas por homens justos. Identificar a virtude com o modo de comportamento é trocar a consequência pela causa. E a virtude é conhecimento» (Allen, 1960, p. 264; a tradução é minha).

enfim, é de que em todo injusto há algo de justiça, sendo toda ação injusta, na verdade, uma semi-perversidade, já que a completa injustiça é a total impossibilidade de agir (352c).

Ora, se toda ação supõe algo de justiça, porque supõe uma certa organização de alma, podemos concluir, a manter a analogia que traçamos, que todo discurso supõe uma certa verdade fundada em um certo conhecimento da alma que ele imita. Do mesmo modo que não há a total ignorância[10], não há um discurso totalmente mentiroso. Todo discurso tem algo de verdade porque supõe uma alma de certa ordenação. Por outro lado, ao ser sempre imitação dessa alma, portanto sempre de natureza mesclada e nunca pura, o discurso, mesmo sendo verdadeiro, não é capaz de ser verdadeiramente verdadeiro, em referência à expressão verdadeiramente mentirosa aplicada em relação à mentira na alma. De uma maneira talvez mais forte do que pretendia o seu autor, estamos diante de um cenário bem descrito na afirmativa de Schofield: «Uma posição absolutista acerca de falar a verdade demonstra-se, portanto, incompatível com o platonismo»[11] (2007, p. 148; a tradução é minha), ao que acrescentaríamos que o mesmo vale sobre falar absolutamente a mentira.

As duas formas do discurso com que se deve educar (*República* 376e-377a) se apresentam, assim, como o verdadeiro, nunca totalmente verdadeiro, e o mentiroso, nunca totalmente mentiroso[12]. Chama atenção também que o mito é uma das formas do discurso, sendo a outra precariamente chamada de discurso verdadeiro; precariamente porque é um discurso sub-gênero do discurso e verdadeiro de uma verdade mesclada. Se assim é, e voltamos à fundação da cidade em seu paralelo com a educação dos guardiões, vemos que ambas se fazem como um relato de mitos (μυθολογεῖν), que, como sugerimos, é um tipo de produção.

[10] Que não há ignorância absoluta fica claro na discussão que, para distinguir a opinião do conhecimento, no livro V, atrela a ignorância ao não ser (*República* 477a).

[11] Ver particularmente, como sugere Schofield (2007), o desaparecimento da fórmula «falar a verdade» da definição de justiça apresentada e discutida no livro I (331a-d). No entanto, essa convergência no que toca ao problema da mescla entre mentira e verdade no discurso revela-se uma grande divergência no que toca ao modo dessa mescla que, para Schofield, consiste em mentir sem deixar-se enganar.

[12] Aqui me afasto de Brandão, que, como diz em seu próprio título, «O mito como terceira espécie dos lógoi (*República* 376d-392c)», entende o mito como um terceiro gênero do discurso.

Com isso indicamos que a fórmula μυθολογεῖν, quando aplicada ao fundador de cidades, por oposição ao poeta, nada mais é que o verbo platônico encontrado para designar o uso do discurso em sua forma mais abrangente, que incluiria então os caracteres do mito e do λόγος, especificados, quando necessário, com um locativo.

Diante disso, recapitulemos a expressão «como se no mito relatássemos mitos», cuja elucidação era nosso primeiro objetivo. Se já sabemos que a educação dos guardiões se apresenta como uma das funções englobadas na dedicação exclusiva à tarefa de fundação de cidades no discurso, em seu sentido amplo, agora vemos transparecer o modo como a educação, entendida como o relato de mitos no mito, é parte da fundação da cidade. Então uma primeira análise nos esclarece que o ofício do fundador de cidade, exercido no discurso em forma mais ampla, incluiria o ofício do educador, de modo que o comparativo traz para a passagem em questão precisamente a necessidade desse vínculo. Enfim, pensamos que podemos assim parafrasear a passagem de ponto de partida: Executemos a nossa tarefa própria de fundar cidades, produzindo o que ela requer: relato de mitos no discurso em sentido geral, o que faz com que nos dediquemos também ao relato de mitos no mito.

Se essa interpretação dá conta do segundo objetivo que havíamos nos proposto, ela poderia trazer algumas dificuldades ao primeiro, que era demonstrar qual é a relação intrínseca entre fundar cidade, educar guardiões e conhecer os moldes dos mitos. O cerne dessas dificuldades está em especificar a função do poeta que, como sabemos, é um produtor e relator de mitos (378e-379a), tal como o educador e o fundador de cidades. A questão recai então precisamente sobre o tipo de ação do fundador de cidades, ou, mais especificamente, o que diferencia o seu modo de relatar mitos daquele do poeta.

Mito fundador

À resposta que agora buscamos convém a análise do relato mítico feito pelo fundador de cidade, o que acontece precisamente no final da discussão sobre a educação, em que, apesar de já termos guardiões perfeitos, esses se limitarão a assistentes e auxiliares dos decretos dos governantes (*República* 414a-b). O que se segue é um relato de mito, não só como gênero produtivo, «como dissemos estamos a relatar-lhes mitos» (ὡς φήσομεν πρὸς αὐτοὺς μυθολογοῦντες, 415a), mas particularmente

em seu subgênero que relata mitos com mitos, e não com discursos verdadeiros, como se atesta na solicitação de Sócrates de que Adimanto ouça o restante do mito (415a). O dito mito dos metais é, além disso, antecipado por sua definição não apenas como uma mentira, mas como a única de gênero nobre (414b), uma nobreza justificada por ser tal discurso empregado primeiramente para tentar persuadir os governantes (414c).

A nobreza dessa mentira é remetida, pelo próprio Socrates, a uma discussão anterior (ὧν δὴ νῦν ἐλέγομεν, 414b), que também tratava do relato de mitos pelo fundador de cidades. Trata-se a utilidade da falsidade no discurso que é localizada, por Sócrates: a) em relação aos inimigos; b) em relação aos amigos quando por loucura ou insensatez tentam realizar uma má ação e c) em relação ao relato de mitos (μυθολογίαις) por não se saber o que é verdadeiro acerca das coisas antigas (τῶν παλαιῶν, 382d). Não temos justificativa para a primeira utilidade, aliás, bem ao contrário, o que temos, no livro I, é a indicação que causar prejuízo aos inimigos é torná-los piores e mais distantes da excelência (335c). A utilidade do segundo ponto se faz como droga (ὡς φάρμακον χρήσιμον, 382c) e não só resolve uma questão bem debatida no livro I, a do amigo maníaco (331c-335e), como será mais adiante apresentada como recurso dos governantes para se dirigirem a homens que, não dispostos a seguir o regime proporcionado pela educação, poderiam re-introduzir a injustiça na cidade (459c-d). Dirigida a homens de má educação, essa não pode ser a categoria nobre de falsidade dirigida aos governantes, de modo que somos levados, para investigar o tipo de uso a que Sócrates se refere no mito dos metais, a nos dedicarmos exclusivamente ao terceiro tipo, ou seja, o que trata do relato dos mitos, cuja utilidade está em assemelhar o máximo o mentiroso ao verdadeiro (382c-d).

Recapitulando então o que dissemos sobre o mito das raças, trata-se de um mito relatado no mito pelo fundador de cidades a ser direcionado ao governante[13], figura até aqui inexistente, visto que só tínhamos guardiões

[13] Que o mito seja destinado não apenas aos menos sábios, mas também aos mais sábios é indicado em Platão, *Fedro* 245c, além de sua função persuasiva em Platão, *Leis* 931b-c, que claramente remonta à questão da função do proêmio como instrumento de legislação sobre homens livres (722d-723b). Ver Pradeau: «Cabe ao mito fazer com que seu destinatário descubra ou perceba realidades ou princípios que ele ignora, cabendo-lhe igualmente persuadir esse destinatário da existência dessas realidades ou do valor dos princípios em causa» (2004, p. 24; a tradução é minha). Se até aqui concordamos com Pradeau, parece-nos termos apresentado razões suficientes, principalmente no que tange ao mito dos metais, para discordar de sua posição que qualifica o uso político do mito como uma «pedagogia cívica».

auxiliares, de modo que é a persuasão gerada precisamente por esse mito que faz surgir o governante, razão de sua nobreza. Por outro lado, essa nobreza se funda em uma utilidade específica, criada pela máxima semelhança máximo entre o mentiroso e o verdadeiro. Ora, se levamos em consideração tudo o que dissemos sobre o caráter do discurso, vemos a nobreza dessa mentira como o esforço de aproximar algo necessariamente mesclado do puro, o que seria precisamente o discurso o mais verdadeiro possível. Assim entendida, a nobreza do relato dos mitos está em chamar a atenção para o caráter mimético do discurso, sempre em semelhança à alma.

Mesmo assim, Sócrates tem dúvidas sobre a possibilidade da persuasão oriunda desse mito, ou ainda, da possibilidade de que um governante se forme por ouvi-lo[14]. Isso porque, embora relatado por poetas como tendo acontecido primeiramente em vários lugares, não aconteceu e não se sabe se poderá ter acontecido junto a nós (414c). A ênfase na questão do conhecimento parece indicar que o mito se destina a educar homens que reconheçam a limitação do seu próprio conhecimento e se persuadam de que pode haver, no presente, algo que eles não podem saber. Frente a essa situação de ignorância, Sócrates sugere que eles tomem a educação e a criação que receberam como sonhos (ὀνείρατα, 414d). Sobre o sonho, Sócrates nos fala muito especificamente no livro V: «Mas sonhar não é, quer no sono, quer em vigília, tomar o semelhante não como semelhante, mas como aquilo a que ele se assemelha?» (τὸ ὀνειρώττειν ἆρα οὐ τόδε ἐστίν, ἐάντε ἐν ὕπνῳ τις ἐάντ᾽ ἐγρηγορὼς τὸ ὅμοιόν τῳ μὴ ὅμοιον ἀλλ᾽ αὐτὸ ἡγῆται εἶναι ᾧ ἔοικεν, 476c).

O processo educativo transformado em sonho, em imagem de algo que deriva seu ser desse algo, torna-se, assim, algo cujo sentido ainda precisa ser buscado. A educação até aqui exposta é capaz de formar bravos guerreiros e defensores de decretos, mas não alguém que constate a dependência desses decretos de uma verdade que essa educação não é capaz de produzir. Para essa verdade a educação no discurso precariamente verdadeiro não consegue apontar (414d), haja vista que consiste em indicar essa precariedade. Não obstante, ela é indispensável

[14] Com isso entendemos que, embora os livros mais centrais da *República* se dediquem à definição do filósofo, a possibilidade de que ele se persuada ao governo está ligada ou ao mito dos metais, ou à possibilidade do maior dos castigos, como indicado no livro I (347c). Esta seria também uma resposta à questão, levantada por Adimanto, acerca da felicidade dos governantes em condições de privação da propriedade (419a).

à formação do governante e precisa ser realizada pela persuasão gerada por um relato de mito no mito. A dificuldade de tal persuasão, dada a impossibilidade do saber nessa esfera, converge com a dificuldade de se apontar para a distinção entre alma e discurso como níveis distintos de verdade, restando um discurso mimético cuja justiça e verdade não só dependem da alma que ele imita, como são restritos a uma medida do possível[15].

É da ordem da própria compreensão platônica de justiça e de discurso a necessidade dos mitos. O que o preâmbulo ao mito dos metais nos deixa claro é como formular os moldes dos mitos depende de uma compreensão do limite do próprio conhecimento e da função da persuasão, e, portanto dos próprios mitos, para a educação de uma alma que, devidamente ordenada, passará a agir necessariamente de maneira justa. Se o poeta não conhece os moldes dos mitos, ou não se ocupa com isso, ele desconhece o problema que está na base da necessidade da composição dos mitos, ou seja, os limites do discurso tanto mítico, quanto precariamente verdadeiro. Exercer o ofício de fundação da cidade, que inclui a educação de seu corpo de cidadãos, depende de persuadir-se de que a alma e a própria cidade precisam estar ordenadas como causa, e não consequência, do discurso. Realizar assim um princípio *a posteriori* é tão incrível quanto se persuadir de uma autoctonia no presente, mito narrado no mito para a educação dos melhores guardiões.

[15] Essa conclusão tem afinidades, embora não completa concordância, com a tese de Reinhardt de que o mito ensina que as coisas sensíveis remetem às idéias (2007, p. 169), afastando-se da tese da inverificabilidade proposta por Brisson (1982, pp. 114-138), não tanto pela impossibilidade de verificação dos mitos, mas pelo que ela parece entender como possibilidade de verificação de um discurso argumentativo. Mattéi parece intuir essa dificuldade ao formular que o problema do mito se encontra entre uma relativização de cunho sofístico que consideraria injustificáveis as afirmações filosóficas (o que careceria de fundamentação de critérios absolutos de justificação) e uma concepção sistemática do conhecimento absoluto, embora parta daí para linhas interpretativas pouco justificadas (1996, p. 25). Essa mesma idéia, também em bases um tanto diversas, parece estar presente em Morgan: «O mito filosófico é, assim, racional, empregado como o resultado de uma reflexão metodológica e uma manifestação de preocupações filosóficas. Sugiro que essas preocupações tratam sobre a natureza e a função da linguagem e sobre a autoridade que concedemos a um argumento» (2000, p. 7; a tradução é minha).

Bibliografia

Allen, Reginald E. (1960). The Socratic Paradox. *Journal of the History of Ideas*, *21*(2), 256-265.

Brandão, Jacyntho José Lins (2006). «Como educar o guardião: o mito como terceira espécie dos lógoi (*República* 376d-392c)». Manuscrito inédito apresentado no II Colóquio Platônico «*Politeía*, II», 12 de maio, Brasil.

Brisson, Luc (1982). *Platon, les mots et les mythes*. Paris: Maspero.

Edelstein, Ludwig (1949). The Function of the Myth in Plato's Philosophy. *Journal of the History of Ideas*, *10*(4), 463-481.

Frutiger, Perceval (1930). *Les mythes de Platon*. Paris: Alcan.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986). *Vorlesungen über der Geschichte der Philosophie*. Volumen II. Francoforte do Meno: Suhrkamp.

Mattéi, Jean-François (1996). *Platon et le miroir du mythe: de l'âge d'or à l'Atlantide*. Paris: Presses Universitaires de France.

Morgan, Kathryn A. (2000). *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press.

Partenie, Catalin (2009). Introduction. En Catalin Partenie (ed.), *Plato's Myths* (pp. 1-27). Cambridge: Cambridge University Press.

Platão (2003). *Rempublicam*. Edição de Simon Roelof Slings. Oxford: Clarendon Press.

Pradeau, Jean-François (2004). Introduction. En Jean-François Pradeau (ed.), *Les mythes de Platon. Anthologie* (pp. 9-32). Paris: Flammarion.

Reinhardt, Karl (2007). *Les mythes de Platon*. Paris: Gallimard.

Schofield, Malcolm (2007). The Noble Lie. En Giovanni R. F. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic* (pp. 138-164). Cambridge: Cambridge University Press.

Schuhl, Pierre-Maxime (1947). Études sur la fabulation platonicienne. Paris: Presses Universitaires de France.

¿Un caso de incontinencia en la *República* de Platón? Leoncio y la irracionalidad como origen posible de la toma de decisiones

Esteban Bieda
Universidad de Buenos Aires
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

A criterio de la mayoría de los especialistas[1], el caso de Leoncio, que Platón presenta en *República* IV, constituye un ejemplo de acción incontinente. Esto implicaría que el carácter monolíticamente racional del alma, tal como se la describe en *Protágoras* o *Gorgias*, habría sido abandonado y, con él, el así llamado «intelectualismo socrático». En lo que sigue intentaremos mostrar por qué, a nuestro entender, la acción de Leoncio no puede ser considerada *stricto sensu* incontinente y, de este modo, que la incontinencia sigue sin ser conceptualmente posible en el marco de *República* (a la inversa de los especialistas y en una dirección similar a Carone, 2001).

I

Comencemos recordando, muy brevemente, cómo se describen las partes apetitiva y racional del alma.

La parte apetitiva

Tomada como modelo, la sed (δίψα) es el apetito que tiene como objeto natural (πέφυκεν, *República* 437e5) la bebida sin ningún tipo de cualificación ulterior. El apetito mismo no tiene por objeto la buena bebida,

[1] Ver, por ejemplo, Irwin (en Platón, 1979, y 2000), Reeve (en Platón, 2004b), Cooper (1984), Brickhouse y Smith (2010), Penner (1992), Taylor (1991), Kahn (1987), Davidson (2001), Lesses (1987), Klosko (1988) y Santas (2010).

sino la bebida misma, y la razón de esto es que la ἐπιθυμία no puede discriminar qué es realmente bueno y qué malo —a saber para el hombre todo— salvo para sí misma; tal capacidad holística es exclusiva de la parte racional del alma. En la medida que el apetito da cuenta de una necesidad natural que debe satisfacerse, aquello que naturalmente la satisface es, de por sí, algo bueno para quien lo necesita, útil para proveer dicha satisfacción. Mas esta utilidad o bondad es, en sí misma, axiológicamente neutra desde un punto de vista moral-racional. Más bien se trata de lo que denominaremos una mera *bondad por adecuación*, adecuación del objeto al apetito correspondiente: la bebida es algo bueno (por adecuación) para el sediento simplemente porque le sirve para suplir o llenar el vacío que su apetito le significa, lo cual no implica que necesariamente se trate de un bien real. Así, un «bien por adecuación» puede constituir, desde la perspectiva de alguna de las otras partes del alma, un mal[2]. Así, la parte apetitiva es capaz de establecer sus propios fines-bienes (por adecuación), independientemente de la racionalidad[3]. El alma del sediento que se configura *qua res sitiens* da lugar a acciones que tienden a la bebida como el objeto que le es propio; la parte apetitiva maneja, como decíamos, fines propios e independientes de la racionalidad: «en la teoría de Platón, cada una de las tres partes —razón, apetito e impulso— son fuentes independientes de motivación» (Cooper, 1984, p. 5). En este sentido, cuando un alma está configurada *qua res sitiens*, toda su energía está dirigida a la satisfacción de ese deseo específico, descuidando los otros principios psíquicos[4]. Ahora bien, ¿qué ocurre con las otras dos partes cuando el alma no es sino una cosa sedienta? El caso del hombre oligárquico descrito en el libro VIII, en cuya alma gobierna lo apetitivo, es elocuente:

[2] Lo que diferencia esta bondad por adecuación de aquella otra perseguida por la parte racional es, fundamentalmente, que a) es por mera adecuación —esto es: el objeto es «bueno» tan solo porque puede dar satisfacción al deseo de la parte en cuestión—; b) es particular —esto es: el objeto satisface tan solo el deseo de la parte que lo persigue, a diferencia del bien objeto de la razón que atañe al alma toda—; c) se sitúa en el presente —esto es: no puede prever consecuencias futuras de las decisiones presentes—.

[3] De allí que sea posible pensar al alma exclusivamente en tanto algo sediento: «Entonces, el alma del sediento, considerada en tanto [algo que] tiene sed (καθ᾽ ὅσον διψῇ), no quiere (βούλεται) otra cosa que beber, desea (ὀρέγεται) eso y hacia eso tiende (ὁρμᾷ)» (*República* 439a-b).

[4] «Por otro lado, cuando los apetitos inclinan con fuerza a alguien hacia algo único (ἕν τι), sabemos, de algún modo, que se vuelven más débiles para las demás cosas, como si se tratara de cierto flujo (ῥεῦμα) que conduce hacia allí» (485d).

> Tras poner a un lado y esclavizar a la parte racional y a la impulsiva, subordinadas (χαμαὶ) [ambas] a izquierda y derecha [de lo apetitivo] y bajo su mando, a la primera no le permite razonar (λογίζεσθαι) ni examinar otra cosa que no sea de dónde obtener más riquezas con poca inversión, y a la segunda, a su vez, no le permite admirar ni estimar (τιμᾶν) otra cosa que no sea la riqueza y a los ricos, ni enorgullecerse (φιλομεῖσθαι) por ninguna otra cosa que no sea la posesión de riquezas y lo que eventualmente condujere a ella (553d).

Este pasaje da cuenta de que, si bien Platón insiste en la tripartición del alma, lo cierto es que al momento de actuar siempre lo hace el alma toda, con cada una de sus partes adecuadas al mandato de la que está en el gobierno[5].

La parte racional

> Ahora bien, si en algún momento, estando [el alma] sedienta, algo la retiene, ¿habría entonces en ella algo distinto a lo que tiene sed mismo y la conduce como si fuera una bestia salvaje hacia el beber? En efecto, decimos que lo mismo no podría hacer, en sí mismo, cosas contrarias a sí mismo en relación con lo mismo y al mismo tiempo (*República* 439b).

Siendo esto así, el alma no puede ser una realidad monolítica cerrada sobre lo apetitivo o sobre la racionalidad, dado que en ese caso no podría avanzar y retroceder respecto del mismo objeto. Ahora bien, el hecho de estar retenida por ese «algo» no implica que deje de tener sed, pero sí que ya no se la pueda considerar *qua res sitiens*, dado que ahora hay algo más que, de hecho, le impide avanzar sin más hacia la satisfacción de su apetito: «¿no dirías, entonces, que en el alma de estos hombres se halla, por un lado, lo que ordena (τὸ κελεῦον) beber y, por otro, lo que lo impide (τὸ κωλῦον), siendo algo distinto, por cierto, lo que gobierna y lo que manda?» (439c). Lo que ordena beber es lo apetitivo del alma; lo que lo impide, aún innominado, será la racionalidad. Nótese, pues, que el apetito tiene la capacidad de dar órdenes, de mandar en virtud de los fines que le son propios («bienes por adecuación») y que pueden ser contrarios

[5] Algo similar ocurre en el caso del hombre democrático, cuyos apetitos «toman la acrópolis del alma» (ver 560b-c).

a los racionales[6]. Ambas partes del alma manejan, pues, sus propios deseos: la apetitiva desea beber, la racional desea la salud: «siendo tres las partes, me parece que son tres también los [tipos de] placeres, cada uno propio de cada parte, del mismo modo que también me parece que son tres los deseos y los gobiernos [posibles del alma]» (libro IX, 580d).

II

Desde el momento en que se la postula, la parte impulsiva del alma resulta equívoca. A la pregunta de si lo propio del impulso (θυμός), es decir, aquello mediante lo cual tenemos impulsos o nos encolerizamos (ᾧ θυμούμεθα) es una tercera parte del alma o podría ser de naturaleza similar a alguna de las otras dos, Glaucón responde: «quizá sea similar en naturaleza a la segunda, la apetitiva» (439e). Esta asimilación intuitiva da cuenta de que, a primera vista, lo impulsivo y lo apetitivo pueden confundirse[7]. El rasgo compartido es que no son, en sí mismos, aspectos racionales del alma: animales y niños poseen impulsos y apetitos, pero no racionalidad[8]. Sin embargo, si bien la irracionalidad es el rasgo que comparten, las partes apetitiva e impulsiva son esencialmente distintas debido, fundamentalmente, al objeto al que su capacidad desiderativa apunta. Del análisis del hombre timocrático (libro VIII, 547e y ss.) se desprende el hecho de que la parte impulsiva tiene por objeto la consecución del honor (τιμή) y el éxito (νίκη, ver 548c6).

Antes de avanzar con el caso de Leoncio, sentemos las bases mínimas de lo que entendemos por *incontinencia*. Desde un ya clásico trabajo de Davidson, la definición estándar ha pasado a ser la suya: «al hacer *x*, un agente obra de manera incontinente si y solo si: (a) el agente hace *x* intencionalmente —es decir, de manera no forzada—; (b) el agente cree que hay otra alternativa que puede realizar; (c) el agente considera que,

[6] Si bien aquí se define la parte racional exclusivamente como aquello que, solo en algunos casos (ὅταν ἐγγένηται, 439c10-d1), se alza en contra del deseo apetitivo, su función no se reduce a esta mera tarea censora, sino que consiste, fundamentalmente, en la capacidad de «razonar-calcular» (ᾧ λογίζεται, 439d5; τὸ λογισάμενον, 602d8), de «medir» (τὸ μετρῆσαν, 602d9), de «postular» (στῆσαν, 602d9) y de «aprender-comprender» (ᾧ μανθάνει, 580d10, 583a2).

[7] «Sobre lo impulsivo nos parece que ocurre lo contrario de lo que creíamos antes [a saber 439e]: pues entonces creíamos que era algo apetitivo» (440e).

[8] Para la irracionalidad de la parte apetitiva, ver 439d; para la irracionalidad de la parte impulsiva, ver 441c.

considerados todos los factores relevantes, sería mejor hacer *y* en lugar de *x*» (2001, p. 27). Entiéndase, pues, que el obrar incontinente consiste en la incapacidad del agente de llevar a la práctica lo que tiene por lógicamente mejor dentro de lo posible.

Dicho esto, sobre la base de la descripción básica de las partes apetitiva y racional del alma que hemos dado, citemos el ejemplo de Leoncio:

> [...] al percibir [Leoncio] los cadáveres yaciendo junto al verdugo, al mismo tiempo apetece verlos (ἰδεῖν ἐπιθυμοῖ) y, a su vez, se indigna consigo mismo y se aparta de sí, y por un tiempo lucha [consigo mismo] y se cubre el rostro; hasta que, dominado por el apetito (κρατούμενος [...] ὑπὸ τῆς ἐπιθυμίας), tras abrir los ojos y correr hacia los cadáveres, dijo: "Vean, infelices, cólmense con el noble espectáculo" [...]. Este relato indica que la ira (τὴν ὀργὴν) a veces (ἐνίοτε) combate contra los apetitos, puesto que son dos cosas distintas (439e-440a).

En lo que hace al análisis psíquico-conceptual del obrar de Leoncio, si el objeto de su θυμός —no mirar los cadáveres— fuese puesto por el θυμός mismo, entonces la causa por la cual su enojo se opone al apetito sería propia de dicho enojo, esto es, no habría intervención de la racionalidad. En este caso, el apetito no estaría yendo contra preceptos racionales sino que el conflicto sería entre dos partes no-racionales —una más «baja», los apetitos, y otra «intermedia», el impulso; para la parte impulsiva como «intermedia» ver 550a-b (μέσον); Ferrari (2007, p. 189), Cornford (1912, p. 259) y Renaut (2006)—. Si, por el contrario, lo negativo del hecho de mirar los cadáveres no surgiese del θυμός y respondiese a opiniones aportadas por la racionalidad, entonces Leoncio sí sería un incontinente, dado que su apetito estaría venciendo a dichos preceptos racionales: aun sabiendo que mirar los cadáveres representa un mal para sí mismo, no obstante no habría podido evitarlo. Teniendo en cuenta el objeto propio de la parte impulsiva, la cuestión se reduce a resolver si el hecho de no mirar los cadáveres es un objetivo enmarcado en la búsqueda y preservación del honor —y, así, propio exclusivamente de lo θυμοειδές— o si, por el contrario, forma parte de las proposiciones axiológico-morales generales administradas por la racionalidad. Si bien el texto de *República* no es concluyente en este punto, intentaremos mostrar que es el θυμός de Leoncio lo que se opone al apetito de mirar los cadáveres, sin intervención de la racionalidad; no se trataría, por tanto, de una acción incontinente.

Con respecto a la alternativa más intelectualista según la cual es la racionalidad la que determina que no se debe mirar los cadáveres —la cual sí implicaría un obrar incontinente—, cabe recordar, ante todo, el motivo por el cual Sócrates trae a colación el ejemplo de Leoncio: mostrar que la apetitividad y la impulsividad son dos partes distintas del alma[9]. Teniendo presente que es ese —y no otro— el objetivo del ejemplo, ¿qué sentido tendría traerlo a colación si el conflicto fuese entre el apetito y la razón? Si este fuese el caso, el ejemplo mostraría algo que ya había sido discutido y resuelto mediante el ejemplo de la sed: que las partes apetitiva y racional son distintas. Pero hay algo más, si esta interpretación fuese acertada y Platón estuviese admitiendo la posibilidad de una acción incontinente, ¿quedaría saldado el asunto tan solo con ese párrafo de ocho líneas (439e5-440a4)? Esto es: luego de sucesivos esfuerzos por mostrar que la acción incontinente es imposible en diálogos como *Apología de Sócrates*, *Menón*, *Protágoras* y *Gorgias*, ¿aquí se la admitiría de un modo tan sencillo y «natural», sin siquiera problematizarlo o al menos destacarlo?

No obstante, si bien es cierto que el caso de Leoncio se utiliza para distinguir *apetito* e *impulso* sin mención explícita de la racionalidad, también es cierto que el ejemplo inmediatamente posterior sí involucra a lo λογιστικόν:

> Y, sin embargo, ¿no percibimos a menudo, de otro modo (ἄλλοθι), que toda vez que los apetitos violentan a alguien en contra de su razonamiento (παρὰ τὸν λογισμὸν), aquel se insulta a sí mismo y se encoleriza con aquello que lo violenta dentro de sí mismo y, como si hubiese dos cosas rebelándose [una contra la otra], el impulso de tal hombre se vuelve aliado de la razón? Por el contrario, que este [el impulso] haya hecho causa común con los apetitos cuando la razón prueba que no es necesario actuar en contra [de ellos], creo que tú no podrías decir que percibiste que ocurriera ni en ti mismo ni, creo, en otro» (440a-b)[10].

[9] Recuérdese, en este sentido, la confusión de Glaucón en 439e. Lorenz pierde de vista este punto al interpretar que el ejemplo de Leoncio muestra un conflicto entre deseos contrapuestos —más allá de la distinción entre deseos de primer y segundo orden que propone— (2006, p. 16).

[10] Para «αὐτὸν» en 440b4 refiriendo a «θυμὸν» en 440b3, ver Adam (en Platón, 1963, nota a 440b, p. 256); en contra de esta lectura, ver Boeri, 2010. Para esta acepción y uso de αἱρέω en 440b5, ver LSJ (1940, A.II.5).

¿Puede este ejemplo de 440a9-b7 asimilarse al de Leoncio inmediatamente anterior? ¿Qué alcance tiene ese «de otro modo» o «en otro sentido» (ἄλλοθι, 440a9) que articula ambos ejemplos? Si los dos casos pudiesen identificarse, entonces no cabría duda de que lo que motiva la cólera de Leoncio es que los apetitos lo están forzando en contra de sus convicciones morales racionales (παρὰ τὸν λογισμὸν, 440b1), por lo cual el dominio ejercido por su apetito recaería, si bien directamente sobre el impulso, indirectamente sobre su aliada, la racionalidad[11]. Se podría, así, tildar a Leoncio de incontinente. Hay quienes equiparan ambos ejemplos: «aun cuando *stricto sensu* el caso de Leoncio involucra un conflicto entre las partes impulsiva y apetitiva del alma, Platón se sirve de este ejemplo para ilustrar la acción que va en contra de la racionalidad» (Lesses, 1987, nota 3; contra Lesses, ver Lorenz, 2006a, p. 153). Sin embargo, esto involucra dos supuestos por analizar: a) que racionalidad e impulsividad son necesariamente aliadas en toda situación práctica; b) que la impulsividad no tiene autonomía suficiente como para manejar fines propios que le permitan, eventualmente, enfrentarse por sí sola a la apetitividad (e incluso a la racionalidad).

Racionalidad e impulsividad pueden no ser aliadas

Citemos el ejemplo del alma *noble* (γενναιότερος, 440c1) injuriada:

> ¿Y qué ocurre toda vez que alguien cree que padece injusticia? ¿No ocurre, en ese punto, que [ese hombre] hierve, se enoja y se hace aliado

[11] El impulso no hace κοινωνία con los apetitos y solo se les opone cuando el λόγος lo hace: si la razón se opone a los apetitos, entonces el impulso se vuelve su aliado, pero si la razón no se opone a los apetitos, ello no implica que el impulso mismo haga κοινωνία con ellos sino que, en la medida que el λόγος la hace, el impulso, su aliado, no se les opone. Si bien en 442b5-8 se dice que la racionalidad y la impulsividad defienden al alma toda de enemigos externos, la primera deliberando (βουλευόμενον), la segunda luchando en conformidad con la racionalidad que gobierna y concretando en la práctica lo deliberado (ἑπόμενον δὲ τῷ ἄρχοντι καὶ τῇ ἀνδρείᾳ ἐπιτελοῦν τὰ βουλευθέντα) —lo cual sustentaría esta primera interpretación más «intelectualista»—, lo cierto es que allí se trata de enemigos *externos* (ἔξωθεν) que amenazan al alma y al cuerpo por igual (442b6), mientras que en el caso de Leoncio el enemigo es intrapsíquico: los apetitos. Se trata de la diferencia que se establece en 470b-d entre πόλεμος (que supone un enemigo externo) y στάσις (que supone un enemigo interno). En este ejemplo de 442b5-8 estamos, asimismo, frente a un alma ya unificada —se está hablando del alma justa— que obra, toda ella, conforme la racionalidad; el alma de Leoncio está, por el contrario, fracturada internamente. Más adelante retomaremos este tema de las alianzas en el alma.

> de lo que le parece justo (συμμαχεῖ τῷ δοκοῦντι δικαίῳ) —debido a que siente sed, hambre y padece toda clase de cosas tales—, y, manteniéndose firme, vence y no deja de practicar cosas nobles hasta completar su acción, morir o calmarse luego de ser llamado por la razón dentro de sí mismo, al igual que un perro [es calmado] por su pastor? (440c-d)[12].

En primer lugar, contra Boeri (2010), consideramos, con Adam (1981), que el sujeto de los verbos «ζεῖ», «χαλεπαίνει» y «συμμαχεῖ» (c6-7) es «τις» (c6) y no «ὁ θυμός» (c4). Si bien Boeri afirma que Adam no da razones para esto, lo cierto es que lo hace de un modo que nos parece concluyente: «θυμός» no puede ser sujeto de «πεινῆν» y «ῥιγοῦν» —que hacen referencia, en todo caso, a la parte apetitiva— y, mucho menos, de «τελευτήσῃ» (Adam en Platón, 1963, *Apéndice* 5 al libro IV, p. 273). A estas razones de dicho autor agregamos que tampoco tendría sentido que «θυμός» sea el sujeto de «luego de ser llamado por la razón dentro de sí mismo».

El ejemplo muestra, pues, que lo impulsivo y lo racional sí pueden entrar en conflicto en determinadas ocasiones: un alma noble cree que padece injusticia, esto es: recibe el castigo injusto de no poder satisfacer su apetito por estar en prisión (hambre y frío). En este caso, el hombre hierve y se enoja, *pero* su rabia no se traduce en acciones. Por el contrario, el hombre tranquilo se hace aliado de su racionalidad, de «lo que le parece justo» (συμμαχεῖ τῷ δοκοῦντι δικαίῳ) y no aliado de lo θυμοειδές que pretende llevar ese sentimiento de enojo y rabia a la práctica. Se trata, por tanto, de un enfrentamiento entre la impulsividad y la racionalidad: una quiere encolerizarse y la otra la retiene. Se trata de un hombre que recibe un castigo injusto y que, por ello, hierve y se enoja, acciones estas propias de la impulsividad. Ahora bien, este hervor o rabia impulsivos son producto de la vulneración de la honorabilidad de un hombre que, siendo noble, ha sido encarcelado y castigado injustamente. La τιμή es, recordémoslo, el objeto propio de lo θυμοειδές; y aquí dicha τιμή ha sido manchada por los días en prisión que quedarán en el prontuario doxástico del γενναῖος. La impulsividad hierve de rabia frente al honor mancillado, pero el hombre en cuestión, un noble gobernado por su racionalidad,

[12] Para este párrafo seguimos el texto y la puntuación de Adam quien en d1 lee «καὶ ὑπομένων», en lugar de «ὑπομένων» como Slings. También con Adam consideramos que la cláusula «καὶ διὰ τὸ πεινῆν [...] πάσχειν» depende de «ζεί τε καὶ χαλεπαίνει» (en Platón, 1963, *Apéndice* 5 al libro IV, pp. 272-273).

no traduce su cólera en actos sino que se mantiene firme, esperando el momento oportuno (ὑπομένων, 440d1) y vence (νικᾷ, 440d1). La pregunta es: ¿a quién vence? Por un lado, vence a la apetitividad que desea satisfacer el hombre y la sed, pero, por el otro, también a la impulsividad que, vulnerada en su honorabilidad, pugna por rabiar y encolerizarse en contra de la razón que prefiere esperar tranquilamente a que la situación se resuelva, sin empeorarla mediante accesos de ira que implicarían dejar de comportarse noblemente (λήγει τῶν γενναίων, 440d1). Además del conflicto ya visto entre racionalidad y apetitividad, estamos ante un conflicto entre las partes racional e impulsiva a propósito de ciertos parámetros vinculados con la τιμή, tras haber recibido un castigo injusto (para esta posibilidad de un conflicto entre racionalidad e impulsividad, ver Robinson, 1995, pp. 45 y 122).

Podría decirse que este modo de interpretar el ejemplo contradice lo visto *supra* a propósito de que el impulso no se alía con el apetito en contra de la razón, pero ocurre que en este caso no hay alianza entre impulso y apetitos. Si bien ambos se oponen a la racionalidad, lo hacen por motivos distintos: el apetito quiere satisfacer la sed y el frío y el impulso restablecer el honor vulnerado. Por eso el hombre, aliándose con lo que considera justo, no deja de practicar cosas nobles (οὐ λήγει τῶν γενναίων, 440d1), cosas de las que probablemente se hubiese alejado si el impulso hubiese triunfado en sus ansias por encolerizarse ante la situación. Si se quiere un ejemplo concreto de este tipo de comportamiento, la cárcel impuesta injustamente a Sócrates y su actitud frente al castigo es más que elocuente[13].

Racionalidad e impulsividad no siempre coinciden, pues, en cuanto a los fines que manejan, lo cual implica que la segunda puede pretender ciertos cursos de acción independientes de los racionales —aunque no necesariamente contrarios a ellos, desde ya—. Esto se confirma en el ejemplo platónico de Odiseo: «*tras golpearse el pecho, reprochó a su corazón con este discurso*; en efecto, aquí Homero escribió claramente que una parte increpa a la otra: la que razona (τὸ ἀναλογισάμενον) acerca de lo mejor y lo peor [increpa] a la que se encoleriza irracionalmente (τῷ ἀλογίστως θυμουμένῳ)» (*República* 441b-c). En su contexto (*Odisea*, XX, 1 y ss.), la escena ocurre cuando Odiseo, todavía disfrazado, ve que las criadas de Penélope se divertían con los galanes mientras estos acosaban la casa.

[13] Ver un ejemplo similar en el libro X (603e y ss.) en el hombre ἐπιεικὴς que sufre una desgracia.

Su ira lo insta a castigar a las criadas por la traición, pero hacer tal cosa perjudicaría su plan racional de matar a los galanes, dado que implicaría revelarse ante todos. Finalmente, su racionalidad prevalece y en ese momento no castiga a las criadas. Mediante este ejemplo Platón muestra que lo θυμοειδές puede manejar fines distintos —e, incluso, opuestos— a los de la racionalidad: el θυμός de Odiseo quiere castigar a las criadas y su razón no[14].

La impulsividad tiene autonomía suficiente como para manejar fines propios

Con respecto a este segundo aspecto, entendemos que el mandato de no mirar los cadáveres es algo propio del impulso, no de la racionalidad. La cuestión fundamental es, como decíamos, saber de dónde obtiene lo impulsivo su «intención» de no querer mirar los cadáveres; en definitiva: cómo se conforman el objeto de lo θυμοειδές y el de lo ἐπιθυμετικόν.

Comencemos por el apetito de Leoncio: ¿qué tipo de deseo-apetitivo constituye el hecho de observar cadáveres en descomposición? Boeri propone que, al ser cuatro las ἐπιθυμίαι descritas por Platón (comida, bebida, dinero y sexo), la de Leoncio debe ser de tipo sexual: necrofilia. Esta conclusión es producto del siguiente razonamiento: «¿qué placer puede proporcionar mirar unos cadáveres? No puede ser el placer que proporciona la bebida, ni la comida ni el dinero. Debe ser *entonces* un placer sexual» (2010, p. 298; las cursivas son nuestras)[15]. Ahora bien, siguiendo esta misma lógica, ¿por qué no pensar que Leoncio está deseando comer carne humana y tildarlo, así, de antropófago? Parece tan extraño concluir que Platón se esté refiriendo aquí a la necrofilia como que se esté refiriendo a la antropofagia.

[14] Así como en el ejemplo de Leoncio la racionalidad no juega ningún rol explícito —puesto que el objetivo es distinguir impulso y apetito—, en el ejemplo de Odiseo ocurre lo mismo con los apetitos —puesto que se pretende distinguir la racionalidad de la impulsividad—.

[15] Es cierto que Boeri, al igual que Annas (1981, pp. 129-130), se ampara en la mención a un tal «Leoncio» por parte del poeta cómico Teopompo (*Comicorum Atticorum Fragmenta* I, fragmento 24, p. 739), en la cual a dicho homónimo se le adscriben tendencias necrofílicas. Más allá de que la coincidencia de nombres pueda ser casual, seguimos a Vegetti, para quien, en lo que hace a esta atribución y este vínculo, considera que «si tratta di pura fantasia» (en Platón, 1998, nota a 440a). Ver en esta misma línea Ferrari (2007, p. 182).

Cooper también rechaza la alternativa necrofílica, pero se inclina por lo siguiente:

> [P]arece seguro que lo que sea que tengan los cadáveres que le interese tanto a Leoncio tiene que ver con el modo en que está pensando en ellos: algún contraste estremecedor entre seres humanos animados, vivos, y estas figuras rengas y rotas [...]. Lo que está en juego aquí es la imaginación de Leoncio y, seguramente ella, antes que sus ojos, es la fuente más importante del placer que está buscando (1984, p. 11).

El problema de esta interpretación es la referencia a la imaginación, ni tan siquiera insinuada en el ejemplo de Leoncio e, inclusive, en el contexto del libro IV. Si tal fuese el caso, ¿qué relación habría entre esta imaginación y la parte apetitiva? Si bien inteligente, la propuesta de Cooper corre el riesgo de postular una nueva «parte» o aspecto del alma: la imaginación.

En nuestra opinión, el apetito de Leoncio forma parte de esos «otros apetitos» que se mencionan, indeterminados, al momento de dar la supuesta «lista» de ἐπιθυμίαι, lista que, por tanto, no es exhaustiva ni se agota en comida, bebida, sexo y riquezas, sino que puede incluir, también, deseos tan variados como el morboso de mirar cadáveres en descomposición y el elemental de abrigarse cuando hace frío: «[Denominaremos] "irracional y apetitiva" a aquella [parte] con la cual [el alma del hombre] desea eróticamente, tiene hambre y sed y se agita en relación con los demás apetitos (περὶ τὰς ἄλλας ἐπιθυμίας)» (439d6-7)[16]. Si resulta extraño que Platón considere que mirar cadáveres en descomposición es una ἐπιθυμία, es porque esta «lista» de apetitos dada en el libro IV no está completa. Iniciando el libro IX se dice que los apetitos más bestiales y salvajes son aquellos que prescinden de toda vergüenza y sensatez (αἰσχύνης καὶ φρονήσεως, 571c): comida y bebida en exceso, sexo en exceso —en coincidencia con la «lista» del libro IV—, pero también, por ejemplo, el asesinato (μιαιφονεῖν, 571d3; φόνος, 574e4). El deseo de quitarle la vida a otro hombre no entra en las categorías de comida, bebida, sexo o riquezas, pero constituye, sin embargo, un apetito. La razón para considerarlo una ἐπιθυμία es que se trata de una desvergüenza (ἀναισχυντία, 571d5),

[16] Para el frío (ῥιγῶν) como apetito, ver 439d7 y ss. En palabras de White: «la parte apetitiva es una variopinta (*motley*) colección de deseos e impulsos varios, más que una parte genuinamente unitaria como las otras dos» (1979, comentario a 435c; ver comentario a 554a, «C»). Ver también «y cuantos son hermanos de estos» (436a11), «una clase de deseos que son de esta clase» (437d2-3).

lo cual basta para que no pueda ser ni objeto del impulso —que busca exactamente lo contrario: el honor—, ni de la racionalidad —ordenada a lo justo y verdadero—. En las pseudoplatónicas *Definitiones*, la ἀναισχυντία es «una disposición del alma capaz de soportar la mala reputación (ἀδοξία) con vistas al lucro (ἕνεκα κέρδους)» (*Definitiones* 416a15-16). Esta definición hace referencia a las dos partes del alma involucradas en el ejemplo de Leoncio: la impulsiva —pues la ἀδοξία es aquello que lo θυμοειδές rehúye— y la apetitiva —mediante la referencia al lucro—. El apetito es impúdico por implicar un deshonor soportable solo merced a la posibilidad de lucrar (κέρδος) que genera; cabe recordar que el hombre apetitivo es caracterizado, entre otras cosas, como lucrativo (φιλοκερδής, 581c5). La relación explícita que existe entre la vergüenza y el honor o reputación se confirma en la definición de «vergüenza» (αἰσχύνη) en las mismas *Definitiones*: «miedo debido a la anticipación de una mala reputación (προσδοκία ἀδοξίας)» (416a9). El término «αἰσχύνη» significa, a su vez, tanto «vergüenza», como «deshonor», y suele oponerse, en Platón, a «τιμή»[17].

Si recordamos en este punto que la τιμή es el objeto propio de la parte impulsiva, podemos concluir que la razón por la cual Leoncio se encoleriza con su apetito de mirar los cadáveres es que, al ser algo impúdico y desvergonzado, atenta contra su honorabilidad, de modo que el parámetro en virtud del cual dicho apetito resulta algo negativo es propio de su impulsividad y no de su racionalidad[18]. Leoncio no pone en juego si mirar los cadáveres es algo moralmente bueno o malo desde el punto de vista de lo que tiene por justo o bueno —parámetro racional—, sino el hecho de que mirarlos le reportará un deshonor social y personal —parámetro timótico—.

Pero, ¿qué ocurre con la racionalidad de Leoncio? Si bien podría parecer evidente que, si fuese interrogada al respecto, tampoco consideraría moralmente aceptable el hecho de mirar los cadáveres —aunque con motivos distintos a los de lo θυμοειδές: el problema no sería lo deshonroso

[17] En *Apología* 35a-b se opone la αἰσχύνη de quienes transforman su noble modo de ser al momento de someterse a un juicio y el hecho de que ocupen cargos honorarios (τιμαί) (ver LSJ, 1940, αἰσχύνη, I.A.1-3, y los diversos ejemplos allí citados, y II.2, en que se define a la αἰσχύνη como sinónimo de αἰδώς.

[18] Esta protocapacidad que tiene lo θυμοειδές para elaborar cogniciones de tipo moral vinculadas con el honor del agente fue especialmente destacada por Kahn: «ciertos juicios de tipo moral son característicos de la parte intermedia del alma, lo θυμοειδές, que se enoja cuando esa parte misma cree que la persona ha sido injuriada» (1987, p. 85).

del espectáculo, sino la negatividad moral que tal acción conllevaría por sí misma—, no obstante, Platón no nos da herramientas suficientes para suponerlo sin más. El hecho de que, como vimos, racionalidad e impulsividad puedan de hecho diferir en los fines perseguidos da la pauta de que lo único que no puede ocurrir en el alma es que impulso y apetitos se alíen en contra de la racionalidad (440a-b); ahora bien, nada dice Platón acerca de que racionalidad y apetitividad no puedan coincidir en contra del impulso. Podría ser este el caso de Leoncio: gobernado por lo ἐπιθυμητικόν, habiendo convencido a la racionalidad de que los objetos apetitivos son la mejor alternativa por seguir, él podría configurarse como un hombre oligárquico o democrático, es decir, como un hombre en el cual la racionalidad está al servicio de los deseos irracionales y que, confundida, cree que lo que ellos proponen es lo mejor para el alma toda. Después de todo, el ejemplo hace referencia a un ateniense contemporáneo de Sócrates, esto es, a un hombre democrático. No hay, pues, incontinencia sino ignorancia[19], tal como ocurre en los hombres oligárquico y democrático.

Si, por el contrario, se nos dijera que la razón de Leoncio probablemente juzgaría como nociva la contemplación de los cadáveres, ello no permite inferir, digámoslo una vez más, que él sea un incontinente, dado que lo que se pone en juego en su caso concreto es el conflicto entre lo vergonzoso (representado por los apetitos) y lo honroso (representado por el impulso), más allá de lo que *a posteriori* pueda ocurrir con el juicio racional respecto del episodio.

III

En conclusión, podemos afirmar que el apetito no vence a la razón que le indica que mirar cadáveres no es bueno, sino a la impulsividad que lucha por escapar al escarnio público y personal. El deseo de Leoncio de mirar los cadáveres constituye un apetito relacionado con la impudicia que supone el deleite generado por el morbo. De ahí que, encolerizado, le grite a sus ojos que se deleiten con el «noble» espectáculo (τοῦ καλοῦ θεάματος, 440a3): la ironía funciona gracias a que no se trata de una imagen «noble» sino, precisamente, vergonzosa. Dado que «el texto platónico

[19] «Así, si Leoncio es vencido por su deseo, eso es signo de que su razón no sabe qué es realmente bueno y ni siquiera puede preservar una opinión verdadera sobre ello» (Carone, 2001, p. 131).

perfectamente permite interpretar que la razón pueda haber permanecido neutral durante su lucha interna» (Carone, 2001, p. 137), podemos concluir que Leoncio no es, pues, un incontinente, sino un hombre deshonroso y, quizá, también ignorante. La prueba más contundente de que era la deshonra lo que quería evitar no mirando los cadáveres es el hecho de que en el lugar había testigos que habrían de relatar su accionar a otros: «una vez escuché algo en lo que confío», dice Sócrates antes de contar la anécdota de Leoncio (439e); «yo también lo escuché», responde Glaucón (440a). Leoncio era «timóticamente consciente», pues, de la mala fama que los testigos presentes le darían, razón por la cual su cólera se enfrenta con el apetito vergonzante de mirar, tratando de preservar su honor[20].

Bibliografía

Annas, Julia (1981). *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Oxford University Press.

Boeri, Mauricio (2010). ¿Por qué el Θυμός es un «aliado» de la razón en la batalla contra los apetitos irracionales? *Rivista di Cultura Classica e Medioevale*, *LII*(2), 289-306.

Brickhouse, Thomas & Nicholas Smith (2010). *Socratic Moral Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Carone, Gabriela Roxana (2001). *Akrasia* in the *Republic*: Does Plato Change his Mind? *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 20, 107-148.

Cooper, John (1984). Plato's Theory of Human Motivation. *History of Philosophy Quarterly*, *1*(1), 3-21.

Cornford, Francis MacDonald (1912). Psychology and Social Structure in the *Republic* of Plato. *The Classical Quarterly*, *6*(4), 246-265.

Davidson, Donald (2001). How is Weakness of the Will Possible? En *Essays on Actions and Events* (capítulo 2). Oxford: Clarendon Press.

Ferrari, Giovanni R. F. (ed.) (2007). *The Cambridge Companion to Plato's* Republic. Cambridge: Cambridge University Press.

Irwin, Terence (2000). *La ética de Platón*. México DF: Universidad Nacional Autónoma de México.

[20] De allí que Kahn considere que lo θυμοειδές es un «carácter esencialmente social» (1987, p. 83). Esta distinción entre el ámbito público y el privado está presente en el ejemplo de *República* 603e y ss.

Kahn, Charles (1987). Plato's Theory of Desire. *The Review of Metaphysics*, *61*(1), 77-103.

Klosko, George (1988). The «Rule» of Reason in Plato's Psychology. *History of Philosophy Quarterly*, *5*(4), 341-356.

Kock, Theodor (1880). *Comicorum Atticorum Fragmenta*. Volumen I. Leipzig: Teubner.

Kraut, Richard (ed.) (1992). *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lesses, Glenn (1987). Weakness, Reason and the Divided Soul in Plato's *Republic. History of Philosophy Quarterly*, *4*(2), 147-161.

Lorenz, Hendrik (2006a). The Analysis of the Soul in Plato's *Republic*. En Gerasimos Santas (ed.), *The Blackwell Guide to Plato's Republic* (capítulo 8). Oxford: Blackwell.

Lorenz, Hendrik (2006b). *The Brute Within: Appetitive Desire in Plato and Aristotle*. Oxford: Oxford University Press.

LSJ-Henry George Liddell & Robert Scott (1940). *A Greek-English Lexicon*. Revisado y aumentado por Henry Stuart Jones con la asistencia de Roderick McKenzie. Oxford: Clarendon Press. http://perseus.uchicago.edu/Reference/LSJ.html

Nussbaum, Martha (1995). *La fragilidad del bien*. Madrid: Visor.

Penner, Terry (1992). Socrates and the Early Dialogues. En Richard Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato* (pp. 121-169). Cambridge: Cambridge University Press.

Platón (1963). *The Republic*. Volúmenes 1-2. Traducción y edición crítica de James Adam. Cambridge: Cambridge University Press.

Platón (1979). *Gorgias*. Traducción de Terence Irwin. Oxford: Oxford University Press.

Platón (1998). *La Reppublica*. Traducción y comentario de Mario Vegetti. Nápoles: Bibliópolis.

Platón (2004a). *La république*. Segunda edición. Traducción, introducción y notas de Georges Leroux. París: Flammarion.

Platón (2004b). *The Republic*. Traducción e introducción de C.D.C. Reeve. Indianápolis: Hackett.

Renaut, Olivier (2006). Le rôle de la partie intermédiaire (*thumós*) dans la tripartition de l'âme. *Journal of the International Plato Society*, 6. http://nd.edu/~plato/plato6issue/contents6.htm

Robinson, Thomas (1995). *Plato's Psychology*. Segunda edición revisada. Toronto: University of Toronto Press.

Santas, Gerasimos (ed.) (2006). *The Blackwell Guide to Plato's Republic*. Oxford: Blackwell.

Santas, Gerasimos (2010). *Understanding Plato's Republic*. Oxford: Blackwell.

Taylor, Christopher Charles Whiston (1991). *Notes on Plato's Protagoras*. Edición revisada del original de 1976. Oxford: Clarendon Press.

White, Nicholas (1979). *A Companion to Plato's Republic*. Indianápolis: Hackett.

Reconsiderações sobre ἀνάμνησις no diálogo *Mênon*

Izabela Bocayuva
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Como parte de uma pesquisa ampla acerca dos mitos usados por Platão em sua obra, retomamos a investigação da ἀνάμνησις. Agora não mais a consideramos um mito, mas sim, entendendo que a reminiscência é, na verdade, uma concepção do conhecimento básica na obra do pensador que estudamos, afirmamos que ela *se baseia* no mito porque houve a contemplação das ideias num momento anterior ao nascimento: isso, essa suposição de ordem ontológica, é um mito. Trata-se inclusive do enredo do mito central do diálogo *Fedro*. Assumimos inteiramente que a ontologia platônica tem uma relação bem mais estreita com o mito, do que muitos poderiam sonhar em admitir. Como diz Frutiger, um estudioso dos mitos na obra de Platão e que pensa que eles têm sempre um conteúdo especulativo (1930, pp. 178-179), os mitos platônicos «não são a expressão espontânea e anônima da imaginação popular, mas uma obra reflexiva de um pensador que, mais que nenhum outro, desprezou a cegueira intelectual da massa» (p. 34; a tradução é minha).

No diálogo que aqui consideramos em particular, a reminiscência aparece como uma saída para a aporia apresentada pelo jovem Mênon que, questionando Sócrates, quer saber como seria possível vir a se procurar saber o que se desconhece. Se já sabemos algo não precisamos procurá-lo, mas se não o conhecemos e mesmo assim procuramos, como iremos saber então que chegamos a encontrá-lo? Trata-se de um posicionamento claramente disjuntivo com relação ao conhecimento, ou se sabe ou não se sabe acerca de um conteúdo bem determinado que já tem de ser e estar inteiramente disponível ao modo de uma moeda corrente suscetível de passar de uns para outros. O caminho que será

então proposto por Sócrates vem trazer, porém, uma outra dimensão compreensiva para o que seja conhecimento e junto com isto, também para o que seja realização da realidade num sentido mais originário.

Sócrates, para falar do conhecimento como recordação, apela para o mito. Inspirado no orfismo ele lança mão de algo não ordinário e meramente disponível, mas que exige respeito e atenção por seu caráter especial e memorável: a imortalidade e a reencarnação (Bernabé, 2011, p. 119). Entendemos que tal inspiração não implica exatamente um posicionamento religioso, mas se funda na necessidade de *embasar* sua compreensão ontológica da realidade. Platão de modo algum apoia a ritualística religiosa órfica, mas aquelas concepções vêm bem a calhar para a explicitação platônica acerca do conhecimento.

O orfismo aparece no *Mênon* através de sábios, sacerdotisas e poetas, célebres por sua capacidade de visão que apreende a imbricação de passado, presente e futuro, assim como por sua capacidade de bem articular em sua fala aquilo visto por eles. O visto por tais pessoas especiais é, pois, tido por Sócrates como verdadeiro e memorável na forma de um trecho poético, isto é, de um mito que diz ser a alma humana imortal e sempre renascer muitas vezes. Além disso, cada alma teve a oportunidade de tudo (πάντα χρήματα) aprender (μεμάθηκεν) (81c), tanto o que há sobre a Terra quanto o que há no Ἅιδης[1]. Cada alma aprendeu, portanto, a φύσις, sendo esta uma totalidade de mesmo nascimento (συγγενής) (81d), isto é, uma unidade de tal modo que a alma ao passar pela recordação de uma só coisa já aprendida desse modo, pode recordar tudo o mais se for corajosa e tenaz na busca (81a-e). Nossa tarefa aqui é justamente entender o que significa esse processo da ἀνάμνησις que faz recordar tudo a partir do aprendizado ou recordação de um particular.

Através da fala poética à qual acabamos de aludir, Platão faz Sócrates introduzir na questão do aprender, que então se encontrava em aporia, um especial movimento da recíproca implicação entre saber e não saber o qual consiste ele mesmo no aprender enquanto recordar (ἀνάμνησις) inclusive o que se passa no Ἅιδης. Este importante movimento que iremos tratar de perto e que é colocado como coisa principal da fala mítica daquelas pessoas especialmente capazes de ver a uma só vez passado, presente e futuro, é totalmente desconsiderado pelo personagem Mênon que só trata disjuntivamente o saber e o não saber e, portanto, apenas

[1] Mundo invisível para onde vão as almas ou sombras dos mortos.

dispõe sua capacidade de recordar para um certo tipo de memória, a memória do lembrar um determinado conteúdo dado e disponível que se ouviu dizer e que permanece exterior àquele que aprende. Mênon, fechado em sua ignorância própria do arrogante, não está preparado para a ἀνάμνησις. Diferente dele, seu escravo com toda simplicidade é capaz de, através de uma interrogação adequada acompanhada da geometria, chegar a descobrir resultados para operações matemáticas sofisticadas sem nunca ter tido a oportunidade de ter sido instruído para tal (Santos, 1999, pp. 63-93). Assim, o que ele descobre aprendendo nada tem a ver com uma aquisição de um conteúdo particular e casual como se ele adquirisse uma informação nova, mas consiste isso sim na sua participação própria, —de nenhum modo exterior— em algo necessário e comum que já o incluía, mas que se encontrava retraído. A matemática (o universo de τά μαθήματα, isto é, das coisas que podem ser aprendidas) é um caminho paradigmático para demonstrar como toda experiência de verdadeiro aprendizado é recordação do que é sempre igual a si mesmo, do necessário, portanto. Por outro lado, é importantíssimo estar atento para o fato de que todo e qualquer descobrimento do que necessariamente é, toda ἀνάμνησις, é um movimento que sempre precisa partir do âmbito do particular. É o que o termo mesmo diz uma vez que resulta da ligação da preposição ἀνά («de baixo para cima») ao verbo μνημονεύω («recordar»), ligado etimologicamente a μιμνήσκω que quer dizer «fazer pensar em, fazer que se recorde» (Chantraine, 1999, p. 702; a tradução é minha). Nunca podemos perder de vista que se o conhecimento conduz a um âmbito extraordinário, o horizonte a partir do qual este é alcançável pela recordação é o singular e particular sensível. Afinal somos mortais, marcados necessariamente pelo corpóreo.

O mito transmitido por sábios e sacerdotisas do qual nos ocupamos aqui, nos coloca logo de chofre a par da imortalidade das almas humanas e do constante renascimento delas. Já no princípio do mito encontra-se o indicativo decisivo de uma diferença radical entre duas dimensões contrárias ali explicitadas como a do imortal e a do mortal[2], pois a alma

[2] Pertence a este modo de dizer que aqui aparece na forma de um mito o que Platão insiste em caracterizar ao longo de sua obra como sendo o mais próprio da perspectiva filosófica de apreensão da realidade, a saber, o reconhecimento explícito e assumido de uma diferença/referência entre duas dimensões as quais em outras passagens aparecem nomeadas de outras formas, como por exemplo: corpóreo e incorpóreo, visível e invisível. O que mais importa perceber é o quanto tais dimensões são muito menos um dois do que uma unidade que é em si mesma necessariamente cindida.

dos mortais é imortal. Mas está também dito implicitamente o quanto esta diferença não se dá sem o acontecimento da necessária recíproca referência disso que difere. Isto fica claro pelo seguinte: de um lado, alma é vida enquanto tal e por isso mesmo não admite a morte. Alma é aquilo que absolutamente não morre. Vida e morte são por isso absolutamente contrários entre si. Entretanto, por outro lado, a imortalidade da alma humana só se dá justamente à medida que reúne a totalidade infinita de todos os renascimentos, de todas as mortes. Segundo o mito, inúmeras vezes as almas humanas sofrem uma singularização enformando-se em corpos, e inúmeras vezes, estes morrendo, separam-se deles para depois tornarem a se singularizar em outros corpos. Quer dizer que a vida eterna das almas humanas implica necessariamente seu constante relacionamento com a morte/vida de tal forma que não podemos pensar a imortalidade sem pensar a mortalidade e nem a mortalidade sem pensar a imortalidade[3]. Vida e morte, desse modo, referem-se necessariamente de modo recíproco e é por isso que, na construção do mito, a imortalidade das almas humanas tem de estar direta e imediatamente associada ao aspecto dos renascimentos. Com efeito, ousamos interpretar o sentido desse mito entendendo que essa dinâmica de renascimentos é concebida à medida que diz respeito, na verdade, ao curso regular de nossas vidas, o que significa dizer que, à medida que vivemos, morremos e nascemos o tempo todo de tal forma que assim se atinge de fato a necessidade de considerar a alma (cada vida) imortal e sujeita a renascimentos. No *Banquete* Sócrates é ensinado por Diotima sobre o amor e em seu discurso ela descreve como é imortal a existência dos mortais. Ali ela diz:

> Aqui também a natureza mortal procura, tanto quanto possível ser eterna e imortal. Ora, a geração é o único meio para atingir esse fim, com deixar sempre um ser novo no lugar do velho. De cada ser vivo costuma dizer-se que vive e é idêntico a si mesmo, como dizemos que é o mesmo indivíduo que vai da infância à velhice; é denominado o mesmo conquanto nunca conserve consigo as mesmas coisas, pois não cessa de renovar-se, com perdas incessantes dos seus elementos constituintes: nos cabelos, na carne, nos ossos e no sangue; e não apenas no corpo, mas na própria alma, os costumes, os caracteres, as opiniões, os prazeres, as tristezas, os temores, nada disso permanece

[3] Isto acontece também no caso das almas divinas, pois a imortalidade divina se deve ao fato de elas se alimentarem de ἀμβροσία, palavra composta por um alfa privativo ligado ao radical -μβρο, que diz morrer, o qual gera o termos βροτός, o mortal. Os deuses não morrem porque constantemente se alimentam da não-morte.

> o mesmo em ninguém: estes surgem, aqueles passam. Porém, o mais desconcertante de tudo é que nossos próprios conhecimentos ora nascem, ora *desaparecem*, nunca permanecendo nós idênticos a nós mesmos em matéria de conhecimentos, porque igual coisa se passa com cada conhecimento em particular. O que denominamos estudo pressupõe que o conhecimento nos abandona; esquecer é precisamente isto: perder o conhecimento adquirido, vindo a ser a reflexão a criação de uma nova lembrança em substituição da que *nos deixou*, o que faz durar o conhecimento e dá a impressão de que é sempre o mesmo. É desse modo que tudo o que é mortal se conserva, não porque se mantenha sempre o mesmo, como se dá com as coisas divinas, mas pelo fato de retirar-se o que envelhece e deixar no seu lugar algo mais novo, como se fosse o mesmo. É por esse motivo, Sócrates, que participa da imortalidade o que é mortal, o corpo e tudo mais (207d-208b).

No mito de Er, o qual fecha o diálogo *A República,* podemos também perceber que o mito quer significar que há uma estrutura invisível operando na constituição de nossos gestos em vida. Ali é evidenciado inusitadamente o inaparente mundo dos mortos. Esse «inaparente» é apresentado como tendo o mesmíssimo teor de ser que o aparente, pois ali no Ἅιδης as almas «vivem» a seu modo. Er, um valente guerreiro, escolhido pelos deuses para ser o mensageiro da necessidade de estarmos atentos e cuidadosos a todo momento relativamente a nossas atitudes, nos faz ver que vivemos ativamente em qualquer tempo o tempo todo, embora assim que nascemos aconteça de nos esquecermos de nossa «vida» —nossas escolhas— quando ou enquanto mortos. Ele nos lembra que esquecemos e que nossas realizações terrenas são literalmente feitas de recordação. Ora, somos a cada vez nós mesmos aquelas almas peregrinas cujo percurso pelo Ἅιδης é descrito por Er. Com efeito, como já indicamos, segundo o mito o qual sustenta no diálogo *Mênon* a concepção da ἀνάμνησις como sendo acontecimento de conhecimento como recordação, é da alma conhecer e toda alma humana, sendo imortal e divina, conhece a totalidade de tudo que há na Terra e no mundo onde habitam as almas dos mortos, o Ἅιδης, ou seja, é da alma conhecer a totalidade de tudo o que há de aparente e de inaparente, totalidade que é ali chamada de φύσις συγγενής (81c-d), a saber, uma totalidade de tudo o que há, tendo esse todo a mesma origem. Vamos buscar, tal como já afirmamos ser nossa tarefa, uma compreensão melhor do que poderia significar essa imagem mítica: «mesma origem do aparente e do inaparente».

A alma humana, enquanto imortal, já necessariamente conhece então esses dois âmbitos, mas, tal como conta o mito de Er, passará pelo esquecimento do que presenciou no Ἅιδης. Quando ela se singulariza, quando ganha uma forma específica de viver, a parte inaparente do conhecimento se retrai, ao mesmo tempo que vem à luz um modo particular de nascer, sentir e também morrer. Para o mortal que vem viver sob a luz do Sol, fecha-se de repente a percepção do invisível e que no mito é explicitamente nomeado como o que pertence ao Ἅιδης, consistindo na proveniência de tudo o que é vivo e que está para ser descoberto ou reconhecido à medida que vivemos. Quer dizer que, imediatamente falando, permanece para nós desconhecido aquilo que não nos chega iluminado pela percepção, caminho este, porém, segundo o mito, a partir do qual pode se dar a recordação da φύσις em seu caráter pleno, a saber, enquanto συγγενής, simultâneo nascimento do aparente e do inaparente.

À luz do Sol, cada coisa assume contornos singulares. Nós mesmos parecemos ser entes singulares em meio a entes singulares, cujo entendimento não consegue ser mais do que um entendimento particular ou mais ou menos nítido a respeito das coisas umas separadas das outras. Tudo parecendo ser uma arbitrariedade. É exatamente assim que nos parece suficiente perceber a realidade a partir das sensações, isto é, a partir da compreensão de que somente de algum modo é alcançável pela opinião. A crença de que as impressões sempre particulares sobre a realidade do real são o suficiente «conhecimento» é muito sedutora. Não precisamos fazer o menor esforço para estarmos convencidos disso a cada instante e considerarmos conhecimento nossas impressões imediatas das coisas. Somente a ἀνάμνησις, porém, que não pode se realizar sem esforço à medida que nos revela o mundo de modo inabitual, pode ser capaz de nos levar a experimentar todo um outro relacionamento com a realidade, aquilo único chamado por Sócrates conhecimento, uma experiência sui generis que abarca a totalidade de uma vez só.

Vamos arriscar, então, agora interpretar aquela experiência segundo a qual através do particular dá-se a recordação de tudo. Trata-se, a nosso ver da compreensão de que este agora particular «é o mesmo» que outrora: uma recordação, entretanto, não de um passado cronológico, mas ontológico, recordação do passado, mas de certa forma (certamente que não literal) também do futuro, recordação do que é sempre

igual a si mesmo, uma realidade de uma certa consistência e uma «temporalidade» sobre a qual sacerdotes e sacerdotisas (mas também filósofos) têm algo a dizer, segundo Sócrates. Assim, agir conhecendo é agir recordando, isto é, operando uma coincidência entre o que é e o que sempre já era e será. Nesse sentido, ἀνάμνησις é sabedoria: reconhecer sempre o mesmo a partir de cada, em cada particular. Subitamente, portanto, o particular deixa de ser arbitrário acontecimento para se tornar uma necessidade: o mesmo é sempre o mesmo seja relativamente ao que ocorre sobre a Terra, seja no Ἅιδης, seja relativamente ao aparente, seja ao inaparente, ao sabido ou ao não sabido. Ao conhecimento que somente pode ser conhecimento *do mesmo* pertence tanto o aparente quanto o invisível e retraído.

Há algo de muito importante em meio a isso tudo que não está dito explicitamente pelo mito que sustenta a ἀνάμνησις no *Mênon*, mas que podemos perfeitamente pensar a partir dele. O esquecimento pelo qual passam as almas humanas à medida que singularizadas enxergam apenas parcialmente a φύσις não pode ser pensado como algo a ser banido, excluído, menosprezado. Muito pelo contrário. Esse esquecimento é o responsável pelo acontecimento de todo e qualquer aprendizado o qual sempre é movimento de reconhecimento do esquecido, do não-sabido. Além disso, ele tem de estar incluído e previsto se é que as almas conhecem tudo. O aprender reivindica para si mesmo necessariamente o esquecimento e o movimento de seu reconhecimento. É o que também diz a sacerdotisa Diotima em o *Banquete*, quando está a falar sobre a impossibilidade de os deuses, assim como de os absolutamente ignorantes filosofarem: uns por tudo saberem, outros por estarem completamente fora do movimento constitutivo do saber, movimento que é referência necessária entre saber e não saber, referência que vimos no início desta nossa fala como aparecendo entre o imortal e o mortal.

A ἀνάμνησις nos diz que saber, não-saber e aprender co-pertencem-se perfazendo a dinâmica própria à vida. Mesmo que nossa tendência inicial seja sempre a de nos atrelarmos ao modo positivado e opinioso de perceber a realidade arbitrariamente, não deixa de ser também uma tendência superarmos esse nível de percepção porque só é possível nosso contato positivado com a realidade à medida que o que nos faz vivos inclui uma *necessidade* de ser que ao mesmo tempo inicialmente desconhecemos. Por isso mesmo a vida humana é forçosamente o exercício ou mais ou menos

esforçado de ἀνάμνησις, e também de cuidado. E é claro, como já foi dito antes, que seria um imenso absurdo entender esta recordação como uma memória de conteúdos determinados. Poder chegar a recordar a φύσις enquanto nascimento simultâneo de tudo quanto há (princípio: ἀρχή) não pode querer dizer lembrar-se de todas as coisas que se passaram até hoje, o que seria impossível. E, além disso, o sentido de φύσις aqui inclui também o que ainda não se passou. Se levarmos o mito contado no *Mênon* a sério, o que significa não o tomarmos como mera historinha sem compromissos, somos conduzidos a uma profunda compreensão do que quer dizer conhecimento para Platão.

A ἀνάμνησις como conquista da compreensão da totalidade de mesma origem é, na verdade, portanto, tão simplesmente a conquista ou apreensão do princípio: *o mesmo e necessário* aqui e agora, ainda que aparentemente a cada vez ele apresente outra configuração aparentemente arbitrária. Trata-se do já sempre conhecido, muito embora inicialmente esquecido, segundo Platão. Conhecer, pois, quer dizer deparar-se com esse *mesmo* aqui, a cada vez esquecido como tal, e com ele sintonizar: reconhecer sempre já nele todo outro: recordar tudo! Desse modo encontram-se o aparente e o inaparente. A alma que na sua imortalidade sabe de tudo é, corresponde, no mundo dos vivos, ao homem que, sendo sábio, é aquele que despertou para a disposição desse aprendizado sintonizado com o princípio, com o *mesmo*, quando não importa mais esta ou aquela configuração. Nada mais difícil. Viver para além dos julgamentos, das opiniões. Por isso o mito fala em esforço para o acontecimento da ἀνάμνησις. Fácil é acumular informações, acrescentar dados a nossos arquivos ou mais ou menos importantes ou curiosos. A apreensão do princípio enquanto aquilo sempre igual a si mesmo nos deixa, muito diferente disso, vazios. Vazios de conteúdos dados, e somente assim realmente livres, prontos para nascer junto com o que, então, aprendemos, podendo então participar numa unidade comum daquilo que tem a mesma origem. Isto foi o que Sócrates inutilmente procurava fazer Mênon, jovem demais e arrogante demais, compreender não só através do mito, mas também já antes e ainda depois dele. E não se trata aqui de uma compreensão teórica, mas da especial convivência com a dimensão que chamaremos aqui «dimensão negativa», não luminosa, a dimensão de nosso próprio não-saber, a qual tem uma consistência altamente positiva, airosa, plena de possibilidades. Somente esta convivência tem condições

de abrir o horizonte da totalidade, pois este horizonte não é feito de coisas, mas muito mais do movimento proporcionado pela suportação do «não»[4] incluído em toda experiência do sim. Em um outro diálogo, onde também estará em jogo a explicitação do que seja ἀνάμνησις, o diálogo *Fédon*, Platão caracteriza uma tal experiência como aquela mesma do filósofo e que consiste precisamente em «exercitar a morte», a saber, exercitar o desligamento do corpóreo. Desligar-se do corpóreo, porém, não constitui, como se costuma entender, um aspecto reativo, contra o vivo e contra a vida. Muito pelo contrário. Segundo o que o mito da ἀνάμνησις sugere, o corpóreo sim é que implica em exclusão da vida. Quem só vê o corpóreo, só tendo olhos para o positivado, o iluminado, exclui de si a dimensão do «não» que é absolutamente constitutiva da vida. Separar-se do corpóreo, morrer, enquanto atitude filosófica não tem nada de mórbido, mas antes, de vital e de tão vital que faz Platão diversas vezes indicar em sua obra como as almas filosóficas irão viver sua imortalidade de modo inteiramente livre.

Bibliografía

Bernabé, Alberto (2011). *Platão e o orfismo*. Brasília: Annablume.

Brisson, Luc (1994). *Platon les mots et les mythes.* Paris: La Découverte.

Chantraine, Pierre (2009). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck.

Cürsgen, Dirk (2002). *Die Rationalität des Mythischen*. Berlim: Walter de Gruyter.

Dixsaut, Monique (2000). *Platon et la question de la pensée*. Paris: Vrin.

Frutiger, Perceval (1930). *Les mythes de Platon: étude philosophique et littéraire*. Paris: Alcan.

Hirsch, Walter (1971). *Platons Weg zum Mythos*. Berlim: Walter de Gruyter.

Mattéi, Jean-François (2002). *Platon et le miroir du mythe.* Segunda edição. Paris: Presses Universitaires de France.

Morgan, Kathryn (2006). *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*. Nova York: Cambridge University Press.

Partenie, Catalin (2009). *Plato's Myths*. Nova York: Cambridge University Press.

[4] Conferir esta discussão no final do diálogo o *Sofista*.

Platão (1977). *Obras completas.* Tradução do Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará.

Platão (1989). *Opera*. 5 Tomus. Oxford: Clarendon Press.

Reinhardt, Karl (2007). *Les mythes de Platon*. Tradução do Anne-Sophie Reineke. Paris: Gallimard.

Santos, José Trindade (org.) (1999). *Anamnese e saber*. Lisboa: Casa da Moeda.

Stewart, John Alexander (1970). *The Myths of Plato*. Londres: Centaur Press.

Teeteto 142a-143d: verdad y juego retórico en Platón

Gabriele Cornelli
Universidade de Brasília

Marcelo Carvalho
Universidade Federal de São Paulo

Platón, en la construcción retórica de su filosofía, es decir, en la elaboración del diálogo, parece confrontarse con los dos grandes géneros literarios de la polis: tragedia y comedia. Aprende de la tragedia una nueva concepción del alma ya profundamente desgarrada, distante del alma-espíritu de la tradición pitagórica y socrática. Al mismo tiempo, los diálogos platónicos se permiten adoptar matices cómicos en múltiples momentos: este es el caso del *Teeteto*.

Pero en el *Teeteto* parece existir algo más: los típicos esbozos filosóficos parecen obedecer a una lógica de redacción más amplia que quiere valerse de la comedia para decir algo sobre la verdad, en sentido epistémico. En un diálogo sobre el conocimiento parece haber algo como un *juego retórico de la verdad*, como propongo provocativamente en el título de esta ponencia.

Entre los esbozos cómicos del *Teeteto*, encontramos, entre otros, las diversas referencias a la fealdad de Sócrates (143d, 162a), la historieta de la esclava tracia (174a) y el propio discurso del filósofo y de la ciudad (173d y ss.), así como la muerte de Teeteto por diarrea (142a).

Pero es especialmente en el prólogo del *Teeteto* que encontramos este *algo más* que llamamos un *juego retórico de la verdad*. La cuestión y el *locus* literario nos parecen especialmente importantes, pues el tema del *Teeteto* es el conocimiento (Περὶ ἐπιστημῆς es el nombre que la tradición académica le dio muy pronto) y el preámbulo del diálogo, su *mise-en-scène* narrativa,

en que la retórica parece asumir rasgos epistemológicos, parece estar en el armazón del tema y de la construcción del diálogo. Aunque no se trata simplemente de enunciar la verdad, dicha enunciación exige una estrategia, se realiza en medio de un juego de ironías y contradicciones.

El conocimiento, tema del diálogo, se presenta, de alguna forma, como creación retórica. Esta es la tesis que subyace al breve comentario que haré del pasaje del *Teeteto* 142a-143d.

Ya por estas palabras iniciales resulta claro que, entre las más variadas acepciones posibles del término *retórica*, utilizaremos aquí aquella que indica sencillamente la técnica de composición utilizada por un autor para dirigir su contenido hacia un auditorio, y solo en segundo lugar emplearemos también el término en un «sentido más específicamente helénico, es decir, retórica en el sentido de una técnica de persuasión» (Michelini, 2003, p. 9)[1].

Cualquier lector de Platón percibe, de alguna manera, cuán complicado puede ser hablar de una retórica de la verdad, o de una retórica de la filosofía a finales del siglo V, cuando las dos disciplinas parecían contraponerse vehementemente: de un lado estaba la sofística y del otro la filosofía. Nunca me convencieron mucho las distinciones maniqueístas y creo haber encontrado en el Prólogo del *Teeteto* uno de los puntos de encuentro que estábamos buscando para relativizar esta presunta contraposición. Contraposición que una lectura apresurada de la obra de Platón (incluso hoy) parece sustentar (Kristeller, 1981, pp. 15-36).

Así pues, vayamos al prólogo. El *Teeteto* se abre con una descripción del reverso del tejido de la construcción literaria del mismo: Euclides cuenta a Terpsión que, cuando estuvo en Atenas, Sócrates le «habló detalladamente acerca de la conversación que entonces sostuvieron [Sócrates y Teeteto]» (142d), y que constituyó de hecho el diálogo propiamente dicho. Terpsión le pide que cuente esta conversación narrada por Sócrates, Euclides se rehúsa a hacerlo de forma improvisada, pero acepta que se lean los apuntes que hizo de lo que más lo impresionó y que había redactado luego, conforme «a lo que me acudía a la memoria» (143a). Continúa así Euclides: «Además, cada vez que iba a Atenas, interrogaba

[1] De esta forma entiende la retórica de la filosofía de Platón, Ann Michelini, en la Introducción a las Actas de un Simposio intitulado precisamente «Plato as Author: The Rhetoric of Philosophy», Cincinnati University, de 1999, en el que me he inspirado para el título de este ensayo.

a Sócrates acerca de lo que no me acordaba bien y, a mi regreso, corregía mi trabajo. Fue así como conseguí reproducir prácticamente todo el diálogo» (143a).

Ambos están de acuerdo en hacer la lectura de este registro escrito y un tercero es encargado de hacerla, el esclavo de Euclides. Finalmente, aparece una observación más, como una especie de reserva: Euclides explica que redactó el diálogo de manera que:

> [E]n lugar de que Sócrates me relatara lo ocurrido, como lo hizo, conversara con los que él mismo declaró que habían tomado parte en la conversación. Se refería al geómetra Teodoro y a Teeteto. Para no sobrecargar el escrito con tantas fórmulas intercaladas en el discurso, cada vez que Sócrates dice: Dije, o Afirmé, o, a propósito de sus interlocutores: Asintió, No estuvo de acuerdo, di al trabajo el aspecto de un diálogo directo entre él y los dos oponentes, dejando fuera todas aquellas expresiones (143b-c).

Por tanto, estamos aquí frente a una impresionante sucesión de mediaciones entre el diálogo sostenido por Sócrates con Teeteto y la narración finalmente leída por el esclavo:

1) El diálogo es contado por Sócrates a Euclides.
2) Este transcribe después «lo que más lo impresionó».
3) Complementa sus anotaciones, a lo largo del tiempo, con lo que más le venía a la memoria.
4) Después vuelve a interrogar a Sócrates (a su memoria del diálogo) y a corregir el trabajo.
5) Registra todo ello de una manera completamente distinta de la que él oyó, presentándolo no como una narración de Sócrates, sino como un diálogo directo, «eliminando todo aquello [las narraciones de Sócrates]».
6) Finalmente lo entrega al esclavo para que este lo lea en voz alta.

El participio ἔξελον del verbo ἐξαιρέω, «*eliminar*, *apartar*» no puede ser más preciso e indicativo de un *corto-circuito epistémico* que el autor, Platón, parece proponernos. La versión final del diálogo nace de una eliminación, de un alejamiento con respecto de la narración directa de Sócrates: es el resultado declarado de una recreación, retórica, por tanto, del diálogo.

Es imposible no percibir la *intencionalidad* retórico-filosófica de este juego platónico en el prólogo. Aún más por tratarse de un diálogo que tiene como tema el conocimiento de la verdad. El preámbulo del *Teeteto* es un «teatro de mediaciones»: está la mediación de Sócrates y su memoria; la de Euclides y su memoria, inmediata y después reflexionada; está de nuevo la memoria de Sócrates interrogada por Euclides; finalmente la mediación de la forma del texto y la de la lectura del esclavo —por no citar el texto escrito que tenemos hoy en las manos y las lecturas que de este hacemos—. Más precisamente, esta excesiva transparencia del tejido narrativo, del proceso de construcción del diálogo, esconde aquello que, al mismo tiempo, sin embargo, todo lector ya sabe: esconde al verdadero tejedor, al autor del diálogo: «¿dónde está Platón?». Todas estas mediaciones presuntamente históricas de la narración del diálogo no pasan de ser una ficción, un recurso retórico, pues el autor del diálogo es Platón.

Está claro que este *quid pro quo* resulta con todo evidente al lector-espectador y —por eso mismo— acaba por volverse un elemento cómico. Un procedimiento, este, que es utilizado ampliamente en la comedia, desde Aristófanes hasta Dario Fo. La aparente veracidad que presenta la narración se revela, de golpe, como su contrario. Pero hay algo más en este ocultamiento del autor y en esta extraña (y falsa) presentación del reverso de la creación del diálogo. Algo que puede arrojar una luz muy especial sobre el resto del diálogo y sobre las cuestiones filosóficas que pretende abordar.

No es un mecanismo raro en Platón empezar un diálogo de manera oblicua, con algo que —desde el punto de vista narrativo— no es parte integral del diálogo en cuanto tal, sino que se convirtió casi en una «entrada» hacia este. La pregunta que la mayoría de los lectores se hace es si estos prólogos a los diálogos propiamente dichos —diciéndolo con Francisco González— «no son otra cosa más que tentativas de proporcionar un contexto realista para la discusión principal o se vuelven indispensables para nuestra comprensión del contenido filosófico de la discusión misma» (2003, p. 15). Mi propuesta en este punto presupone, obviamente, una respuesta positiva a esta pregunta, en el sentido de una intención autoral que revela un sentido filosófico «fuerte» en los prólogos, que son importantes y significativos en el interior del proyecto literario-filosófico de Platón.

Antes de ofrecer esta tesis, permítanme señalar que la pregunta a la que me refería antes no es nueva. Tarrant observa que el debate acerca de la relevancia filosófica de los prólogos de los diálogos ya tenía una fuerte presencia entre los primeros lectores de Platón (2000, p. 39). Una anécdota que encontramos en un pasaje de Diógenes Laercio (*Vitae philosophorum* III, 37) nos describe de forma sumamente plástica lo que debía ser el trabajo del Platón-autor: «Euforión y Panecio sostuvieron que el inicio de la *República* fue encontrado con múltiples correcciones y cambios». Hay que señalar que en el mismo capítulo (III, 37) Diógenes Laercio había puesto antes de estas anécdotas sobre el Platón-autor información según la cual «en ninguna parte de sus escritos Platón se mencionaba a sí mismo, salvo en el *De anima* y en la *Apología*». Así pues, el problema parecía haber quedado ya planteado con claridad para los primeros lectores de Platón.

Proclo es quizá quien más claramente se plantea el problema en sus comentarios al *Parménides* y al *Timeo*, reconociendo tres actitudes fundamentales frente a los prólogos, que son las siguientes: a) son irrelevantes; b) se preocupan por presentar actitudes morales (καθηκόντως, *In Platonis Timaeum commentaria* I, 204, 16 y ss.) y se relacionan de forma muy débil con lo que viene después; c) son partes integrales del diálogo y contribuyen directamente a su objetivo. Las tres posiciones, de forma general y típica, pueden ser fácilmente referidas, respectivamente, a la del platonismo medio, a la de Porfirio y a la de Jámblico (Dillon en Proclo, 1987, p. 47).

No debe extrañar, por consiguiente, que la lectura de muchos, incluido el anónimo del *Comentario al Teeteto* (columna IV), puede simple y sencillamente ignorar el prólogo, más aún por tratarse, como caso único entre los prólogos de los diálogos platónicos, de personajes que no participan efectivamente en el diálogo y que tienen una colocación temporal distante, en un tiempo y en un lugar diferentes con respecto del desenvolvimiento del diálogo propiamente dicho (Tarrant, 2000, p. 39).

Así pues, integrar el prólogo al diálogo del *Teeteto* es una *lectio difficilior*, y por eso cada vez más estimulante. Concluiría con Dillon que: «Si los prólogos fueran completamente irrelevantes para lo que viene después, como en el caso de los diálogos de Heráclides Póntico y de Teofrasto, eso ofendería a cualquier oído crítico» (en Proclo, 1987, p. 47). El argumento es casi de autoridad, pero tratándose de la autoridad literaria de Platón, bueno, pues me parece que puede ser considerado todavía un buen argumento.

Esta larga (y ya antigua) tradición de problematización de la cuestión no impide, sin embargo, que muchos comentadores contemporáneos puedan simple y sencillamente ignorar este prólogo y consagrarse directamente a las tesis sobre el conocimiento: es el caso de Cornford (1935), McDowell (1973), Bostock (1988) e incluso Burnyeat (1990). Por el contrario, este no es el caso del comentario de Narcy, que propone ver en *Teeteto* 142a-145e un *doble prólogo*:

> [L]a discusión sobre el conocimiento no empieza antes de la narración del encuentro entre Sócrates y sus interlocutores, Teodoro y Teeteto, ni sin una presentación de estos últimos. Pero incluso antes de esta indicación de los personajes y del lugar del diálogo, Platón nos hace asistir a una escena que se desarrolla en un lugar totalmente diferente: Megara (en Platón, 1995, pp. 22-23).

Se trata más precisamente del texto de las mediaciones al que nos estamos consagrando, del «primero» de los dos prólogos. Pero Narcy acaba concentrándose exclusivamente en las dificultades vinculadas con la escritura y con la memoria en la redacción del diálogo, llevando a comprender este primer prólogo como una toma de posición de Platón sobre el tema. Queda en segundo plano la tentativa de explorar el significado del prólogo en relación con el tema del diálogo.

El prólogo integrado al diálogo

Así pues, vamos a dar una ojeada al contenido de este «primer prólogo» (para utilizar la definición de Narcy) y a buscar eventuales relaciones con el resto del diálogo.

Empezaremos señalando que el tema del prólogo, es decir, todas aquellas mediaciones arriba mencionadas, es, en el fondo, la confiabilidad del testimonio sobre el diálogo que va a ser presentado (Chappell, 2004, p. 29). Es preciso observar que el mismo tema aparece en otro prólogo, el del *Banquete*, en el que Apolodoro narra que un conocido suyo estaba muy mal informado sobre la historia del *Simposio* y que creía que el propio Apolodoro había sido testimonio ocular del mismo. Apolodoro responde:

> Salta a la vista, respondí yo, que quien te habló al respecto no te relató nada exacto, si crees que este encuentro sobre el que me preguntas tuvo lugar recientemente, tanto como para que yo hubiera podido

> tomar parte en él. −¡Así es justamente, eso creía yo! −Pero ¿cómo es posible, Glaucón? ¿No sabes que hace muchos años que Agatón ya no ha vuelto a esta ciudad? ¿Ni sabes que desde que yo paso mi tiempo con Sócrates y me preocupo todos los días por saber todo lo que dice y hace, no han pasado todavía tres años? (172d).

Ante esta protesta, el interlocutor responde solicitando que Apolodoro proporcione la versión y la época verdaderas del diálogo. Apolodoro responde nuevamente:

> Cuando éramos niños todavía, en la época en que Agatón venció con su primera tragedia, al día siguiente de aquel en que él y los coreutas celebraron las fiestas de sacrificios por la victoria. Así que pasó mucho tiempo, según parece. −¿Pero ¿quién te había contado al respecto? ¿El propio Sócrates? −No, por Zeus, respondí yo, sino el mismo que lo narró a Fénix: un tal Aristodemo, del demos de los cidateneos, pequeño de estatura, siempre descalzo, que estaba presente en el encuentro por ser un apasionado de Sócrates, uno de los más apasionados de aquel entonces, según me parece. De todas maneras, yo mismo interrogué al propio Sócrates acerca de algunas cosas que había escuchado de aquel, y este me confirmó precisamente su versión (173a-b).

Es con una certeza muy significativa que se concluye el discurso de Apolodoro (173d), revelando un tono epistémico fuerte: *la mía, sobre ustedes, no es una creencia, sino una certeza segura*.

Pero es todavía más significativo para la economía de este ensayo percibir que el tema del prólogo va a aparecer nuevamente en el mismo diálogo *Teeteto*, por lo menos en otros dos pasajes: en el pasaje del foro (201a-c), típica *craft-analogy* platónica, y en el pasaje que sigue inmediatamente, el del sueño de Sócrates (201c-202c).

Consideremos los elementos presentados en dicho preámbulo a partir de la perspectiva del debate sobre el conocimiento emprendido en el diálogo que este introduce. El elemento más sobresaliente de tales mediaciones es, por encima de todo, el papel de la memoria individual de Sócrates y luego de Euclides confrontada con la de Sócrates, proceso que se despliega, también, en el tiempo: una memoria que se construye lentamente, que nunca se da completa, que presupone la experiencia de la constante revisitación de lo que se quiere sacar a la luz, ya sea en las relecturas de Euclides, ya en sus diálogos con Sócrates durante

las «varias visitas» que hizo a Atenas. Junto a la memoria está también la narrativa presentada en forma de diálogo que niega la memoria en la medida que Euclides, que lo escribe, nunca lo presenció: su memoria es de la narración de Sócrates, no del diálogo. Bajo el pretexto de «no sobrecargar el diálogo», la memoria es dejada de lado y se construye, para Euclides, un texto «ficticio» —que, paradójicamente, estaría más cerca de la realidad que la propia memoria que se encuentra en su origen—.

Acerca de la memoria, Euclides la presenta al mismo tiempo como medio de reconstrucción de ese diálogo en el que no estaba presente y cuya descripción oyó por Sócrates —por medio de la memoria que Sócrates conservaba y, luego, por medio de la memoria del propio Euclides al transcribir el diálogo—. Pero dicho medio, mientras por una parte garantiza el acceso al pasado, a su verdad, por otra no lo hace de manera directa y es necesario dudar de él. Incluso después de todo su largo ejercicio de reconstrucción y transcripción de la narración de Sócrates, Euclides responde de inmediato a la petición de Terpsión, de que le cuente lo que había ocurrido, que es incapaz de hacerlo de manera improvisada —sobre la base de su memoria actual—: «*Terpsión* −Y acerca de lo que conversaron, podrías contarme?− *Euclides* −¡No, por Zeus! Así, de manera improvisada, no me sería posible−».

Incluso sus recuerdos que sirvieron de base para la transcripción son dudosos. El primer registro se limita a lo que más le impresionó. Para complementar el trabajo será necesario hacer constantes preguntas a Sócrates y corregir el texto. Así que no se trata de una simple impresión en la memoria, sino de su crítica, de su confrontación con otro registro o con el original (la memoria de Sócrates) repetidas veces. La misma memoria que garantiza el acceso a la «verdad» de la narrativa es fuente del yerro.

Hay que observar que la posibilidad de revisión y crítica de sus memorias por parte de Euclides no ocurre en el caso de Sócrates. Su narración del diálogo con Teeteto se realiza «así, en forma improvisada», como Euclides dijo que no sería capaz de hacer. ¿Cómo no dudar de tal memoria sin corrección, como Euclides duda de la suya propia, y que es el único fundamento o medio de acceso al diálogo entablado entre Sócrates, Teodoro y Teeteto?

La forma final del diálogo que será leído por el esclavo es el resultado de un arduo proceso de aproximación a través del cual, después de tantas mediaciones, por medio de estas, afloraría, rebasándolas, no el propio

hecho —el diálogo entre Sócrates, Teeteto y Teodoro— sino lo que de este se consiguió reconstruir: «Fue así como conseguí reproducir prácticamente todo el diálogo» (143a).

Si fuera así, tal vez tendríamos en el preámbulo al *Teeteto* una reflexión sobre los propios diálogos, sobre su forma y su veracidad, y, en el caso del *Teeteto*, sobre la imprecisión sobre la que se construye la narración y sobre la fragilidad de la memoria. Dicha lectura se construye sobre lo que sería una (rara) transparencia presentada por dicho texto, que deja ver sus pilares, sus presupuestos, antes que proponerse, propiamente, al lector, con una explicación preliminar que nos dice que, más allá de toda mediación, debe ser tomado como una narración verdadera (o verosímil). Pero, ¿cómo aceptarlo?

La forma de presentación del texto que resulta de las anotaciones de Euclides es reveladora de las dificultades que un preámbulo con dicho perfil, que vuelve frágil la veracidad de la narración, introduce en el *Teeteto*, un diálogo sobre el conocimiento. Euclides altera lo que había sido descrito por Sócrates, una narración en discurso indirecto, para darle la forma directa de un diálogo, explícitamente diferente de la memoria que él tenía del diálogo (y también diferente de la memoria de Sócrates):

> –Aquí tienes el libro, Terpsión. Sin embargo, redacté el diálogo de tal manera que, en lugar de que Sócrates me relatara lo ocurrido, como lo hizo, conversara con los que él mismo declaró que habían tomado parte en la conversación. Se refería al geómetra Teodoro y a Teeteto. Para no sobrecargar el escrito con tantas fórmulas intercaladas en el discurso, cada vez que Sócrates dice: Dije, o Afirmé, o, a propósito de sus interlocutores: Asintió, No estuvo de acuerdo, di al trabajo el aspecto de un diálogo directo entre él y los dos oponentes, dejando fuera todas aquellas expresiones. –Fue una excelente idea, Euclides.

Dicha explicación nos coloca frente a la paradoja de que la mejor presentación de la verdad se hace por medio de una invención, una ficción, no por medio de la literalidad: el texto que será leído intenta reconstruir, *más allá* de los recuerdos de Euclides y Sócrates, el hecho que estaría en su origen —y como *hecho* nos es presentado—. Todo el ejercicio de mediaciones, que incluyó la ficción de *poner en escena* el diálogo, pretendería llevarnos, más allá de toda mediación, a la presencia de Teeteto, Sócrates y Teodoro. El lector que se olvida del preámbulo del diálogo

podría tomar como hecho la narración incierta y arduamente construida y modelada por Euclides.

Pero no podemos dejar de lado un silencio fundamental mantenido por la narración que abre el *Teeteto*: no habla de Platón. ¿Cómo dejar fuera de consideración que todo ese ejercicio *no* nos explicita un hecho, que oculta la «verdad» más clara que conocemos sobre el texto? Platón es su autor y probablemente el encuentro de Euclides y Terpsión nunca haya tenido lugar, Euclides nunca haya escrito el diálogo y quizá ni siquiera un diálogo sobre el conocimiento se haya nunca entablado entre Sócrates, Teeteto y Teodoro. En el propio «Sócrates» que se nos presenta es difícil distinguir entre Sócrates y la mediación de Platón que lo pone en contacto con nosotros. Si fuera una reflexión sobre los diálogos, los tendríamos reducidos a ficción.

¿Hacia dónde nos lleva un diálogo sobre el conocimiento que se construye a partir de la explícita ironía de que el origen que dibuja para sí mismo es una ficción, simple y sencillamente falsa?

No se puede dejar de señalar la escena que se construye en dicho inicio. ¿Qué hace ahí dicho preámbulo? ¿De qué forma extraña dialoga este con el resto del texto? El tema del *Teeteto* es el conocimiento y su preámbulo nos pone frente a una doble dificultad: la veracidad del propio diálogo, así como nuestro conocimiento de lo que sucedió, se presenta a través de una larga serie de mediaciones (y para nosotros, lectores modernos, de tantas otras). Ya aquí, desde el preámbulo, el diálogo se inicia no como una larga colección de argumentos, sino como un juego, más allá de los argumentos, en el cual, por ejemplo, la «refutación» de la «tesis» de Protágoras se realizará «en acto», en el propio terreno del sofista.

En cuanto a la concepción de conocimiento presentada por Euclides, implícita en su narración sobre el origen del diálogo, esta ya trae, quizá, tanto su caracterización como una «creencia verdadera justificada», última formulación intentada en el interior del diálogo, cuanto su limitación y la situación aporética en que nos encontramos al comprobarla.

De forma muy precisa, el tema de la confiabilidad del testimonio confluye con la cuestión central del *Teeteto*, que es la del conocimiento verdadero: en ambos casos arriba citados, el conocimiento es la *opinión recta acompañada de razón* (201c-d) —así concluyó el primer trozo— y con la ἀληθῆ δόξαν, la creencia verdadera, se cierra el pasaje del sueño.

Conclusión

El tema del *Teeteto* es el conocimiento y su prólogo nos pone frente a una doble dificultad: la veracidad del propio diálogo, así como la confiabilidad de nuestro conocimiento de lo que sucedió, que se presenta a través de una larga serie de mediaciones. Mediaciones que —sin contar el texto— ahora, para nosotros, lectores contemporáneos, aumentan de hecho exponencialmente.

Pero, más aún, este discurso sobre la dificultad del conocimiento se presenta una vez más como no-confiable en otra instancia, todavía más deliciosamente retórica: puesto que quien escribió el diálogo fue Platón y el encuentro de Sócrates con Teodoro y Teeteto es obra de su pluma, es ciertamente ficción, y quizá nunca haya ocurrido.

¡La estrategia es digna de Borges! Platón parece querer apuntar hacia algo que no dice de manera explícita: un procedimiento que se revelará constante a lo largo del diálogo.

El efecto aunque breve, pues el recurso no reaparece en el texto, es notable: situó el texto fuera del terreno de la verdad, junto a la opinión, una historia reconstruida en pedazos, a partir de recuerdos distintos, y transportada en la memoria; una narración cuya forma es construida. En dicho dominio de una narrativa construida (la forma escogida) a partir de la memoria de varias personas la verdad solo se presenta a través de una vigorosa mediación —la cual, no obstante, aparentemente deja de ser percibida a lo largo del texto posterior—, a través del diseño de una opacidad invencible de la verdad.

La economía del presente ensayo no nos permite el trabajo arduo de recorrer la estructura teórica del *Teeteto* en busca de relecturas del mismo diálogo, y especialmente de sus aporías, a la luz de la que me parece una clave de lectura cuasi wittgensteiniana.

Basta aquí solamente anotar, para futuras reflexiones, que para un texto filosófico que presenta la complejidad de la cuestión acerca del conocimiento en su forma radical, me parece extraordinaria la delicadeza retórica del prólogo, y al mismo tiempo obligatoria y coherente para un filósofo serio y poco dogmático como Platón, que se propone encauzarnos por el camino dramático y delicioso de conocer el conocimiento.

Bibliografía

Bostock, David (1988). *Plato's Theaetetus*. Oxford: Clarendon Press.

Burnyeat, Myles (1990). *The Theaetetus of Plato*. Cambridge: Hackett.

Chappell, Timothy (2004). *Reading Plato's Theaetetus*. Sankt Augustin: Academia Verlag.

Cornford, Francis Macdonald (1935). *Plato's Theory of Knowledge: The Theaetetus and The Sophist*. Londres: Routledge.

González, Francisco (2003). How to Read a Platonic Prologue: *Lysis* 203a-207d. En Ann Michelini (org.), *Plato as Author: The Rhetoric of Philosophy* (pp. 15-44). Boston: Brill.

Kristeller, Paul Oskar (1981). *Retorica e filosofia dall'antichitá al rinascimento*. Traducción al italiano de Antonio Gargano. Nápoles: Bibliópolis.

McDowell, John (1973). *Plato's Theaetetus*. Oxford: The Clarendon Plato Series.

Michelini, Ann (org.) (2003). *Plato as Author: The Rhetoric of Philosophy*. Boston: Brill.

Platón (1995). *Théétète*. Traducción, introducción y notas de Michel Narcy. París: Flammarion.

Proclo (1987). *Commentary on Plato's Parmenides*. Traducción de Glenn Morrow y John Dillon. Introducción y notas de John Dillon. Princeton: Princeton University Press.

Proclo (1903). *In Platonis Timaeum commentaria*. Edición de Ernst Diehl. Volumen I. Leipzig: Teubner.

Sedley, David (2006). *The Midwife of Platonism: Text and Subtext in Plato's Theaetetus.* Oxford: Oxford University Press.

Tarrant, Harold (2000). *Plato's First Interpreters*. Londres: Duckworth.

Dialéctica e retórica na *República* de Platão[1]

Admar da Costa
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

No livro V da *República*, Sócrates, vendo-se obrigado a retomar a discussão sobre a comunidade de mulheres e filhos, aponta os vários riscos que rondam tal assunto, bem como a grande dificuldade inerente ao método de alguém que, nas suas palavras, «duvida e investiga à medida que está a falar» (*República* 451a). O risco de se enganar e de enganar a outros está relacionado, segundo ele, à troca da dialética pela erística, e um bom exemplo seria a aparente contradição existente entre a afirmação de que cada um de nós nasceu com naturezas diferentes e cada natureza enseja a realização de um trabalho —argumento exposto no livro II— e o argumento exposto no livro V, que defende que homens e mulheres, por uma relação de semelhança, devem compartilhar a mesma educação e, consequentemente, assumir as mesmas funções na guerra e na administração da cidade. Todavia, se a controvérsia e a erística, nesse contexto, são responsáveis por impedir a boa demonstração do argumento, no livro VII, encontraremos a advertência de que é o próprio dialético que pode, por amor à disputa e por ter aprendido essa arte prematuramente, torna-se amigo da controvérsia. Ao investigar a relação entre dialética e controvérsia *República*, portanto, desejamos demarcar as fronteiras entre cada uma dessas práticas, bem como apontar o risco do diálogo transforma-se em e erística.

[1] Pesquisa financiada pelo CNPq/FAPERJ.

Introdução

Fiel ao percurso iniciado no livro IV, Sócrates inicia o V livro da *República* expondo as quatro espécies de degenerações (πονηρία) relativas à boa e reta constituição, quando a agitação entre Polemarco e Adimanto lhe chama a atenção. A cena que Platão passa a nos descrever, nesse momento, envolve a fala e a ação de vários personagens que estavam sossegados. Primeiro, Polemarco «agarra o manto» (449b) de Adimanto, repetindo a ação que seu escravo fizera com Sócrates na abertura da *República*. Depois, é Adimanto que impede Sócrates de continuar e o faz retornar ao tema da comunidade, isto é, da posse comum de mulheres e filhos, mencionado em 423e-424a. Lá, dentro dos reduzidos preceitos enumerados por Sócrates, que visavam manter a unidade da cidade, estavam a boa instrução (τροφή) e educação (παιδεία) que tornam os homens comedidos (μέτριοι), bem como a questão da comunidade, que ficou à margem da discussão, até esse momento.

Desejando ouvir a opinião de Sócrates sobre tal assunto, Adimanto pergunta «qual é o modo de ser (τρόπος) dessa comunidade?» (449c) Sócrates, porém, evita a pergunta e alega que esse assunto implica a revisão do próprio princípio da πολιτεία (450a), o que poderá motivar uma multidão de apuros. Apesar de não nomeá-los nesse momento, parece claro que Sócrates está a se referir às três ondas as quais o filósofo deve vencer ao longo do livro V, a saber: a) a paridade de função entre homens e mulheres, a partir de uma educação semelhante (451d), b) a posse comum de mulheres e filhos (457d) e c) o governo do filósofo (473c).

Com a intenção de motivar o enfrentamento de tais problemas, tanto Trasímaco quanto Gláuco manifestam o desejo de ouvir Sócrates, mas esse, resistindo mais um pouco, alega que tal análise não é fácil, pois há quem duvide de que ela seja coisa possível e quem duvide que, sendo possível, seja a melhor (457d e 502b-c) coisa a acontecer. Fazendo crescer as expectativas dos interlocutores, Sócrates explica a Gláuco que ainda que o projeto da καλλίπολις seja tomado como útil e bom, pelos guerreiros e guerreiras, a comprovação de que tal projeto é factível e a demonstração de como ele passará do discurso para a prática parecem acarretar sérios problemas: qual é exata relação existente entre discurso e ação, ou seja, há alguma implicação direta entre a possibilidade de se realizar um discurso e a possibilidade, ainda que pequena, de sua

realização prática?[2] Se tomada como paradigma[3], a *kallipolis* pode ser reproduzida em qualquer lugar, em qualquer tempo? Essa realização, por sua vez, implicaria que grau de aproximação do paradigma?

Tornando explícitos os seus receios, Sócrates menciona o risco do ridículo e o risco de levar amigos verdadeiros[4] por caminhos distantes da verdade, possibilidade inerente ao seu próprio método que consiste em duvidar e buscar enquanto fala, sem a posse de verdades preconcebidas (450e) sobre assuntos tão importantes. Com a advertência de que qualquer engano cometido nesse campo será involuntário, e com a invocação da deusa Adrastéia[5], Sócrates parece estar, enfim, pronto para continuar e desafiar seja o costume (ἔθος, 452a) que ora impõem ser ridículo que mulheres pratiquem ginástica, seja uma certa compreensão da natureza (φύσις, 456b) segundo a qual é natural uma lei contra tal costume; além disso, caso não venha a submergir nesse mar de dificuldades, restará a Sócrates tarefa ainda mais difícil que é a exposição de um discurso aparentemente paradoxal (παράδοξον, 472a) sobre a necessidade do rei filósofo governar. Interessa-nos nesse trabalho abordar somente os problemas relativos à primeira onda, especificamente sobre a suposta contradição existente entre as naturezas de homens e mulheres no que tange às funções desempenhadas na cidade.

---

[2] «*Ora, dice Platone, la costruzione discorsiva nella praxis, è certamente più vicina di questa alla verità; il discorso può descrivere con maggior nitore e precisione i lineamenti del modello, senza doversi piegare ai vincoli che condizionano l'esecuzione pratica, l'ergon, immersi come essi sono nella dimensione spazio-temporale del divenire*» (Vegetti en Platão, 1998-2002, p. 120).

[3] «*Nell'insieme, la soluzione sembra consistere nello stesso statuto di paradigma assegnato alla Kallipolis: la riproducibilità è uma proprietà intrinseca di um paradigma, allo stesso modo che la partecipabilità è una proprietà delle idee*» (1998-2002, p. 119).

[4] Para Strauss, o riso conta entre as formas de perseguição, ao passo que o risco de desviar-se da verdade significa a transformação do filósofo em sofista (1988, p. 23, nota 2).

[5] Segundo Adam, Adrastéia personifica a necessidade nos cultos órficos e também a punição de discursos arrogantes (en Plãtao, 1963). No *Prometeu* (936) de Ésquilo, encontra-se a primeira referência à deusa, na literatura Grega. Ela também é mencionada no *Fedro*: «A lei de Adrastéia é a seguinte: toda a alma que no séquito de algum deus consegue contemplar algo das verdadeiras realidades fica livre de padecimentos até a revolução seguinte [...]» (248c).

A primeira onda

A grande dificuldade que põe em risco a defesa da comunidade de mulheres e filhos e que justificou parte da reticência socrática relaciona-se a uma contradição descoberta por Sócrates em seu próprio argumento, apresentado no livro II, e inter-relacionado com o tipo de semelhança e de diferença que há entre a natureza feminina e a masculina, no que tange ao seguinte: a) se a natureza feminina é capaz de compartilhar todos os trabalhos do gênero masculino ou nenhum; b) ou em alguns sim e noutros não; e c) a quais deles pertencem os trabalhos de guerra.

A contradição interna, em pauta, talvez dispense os contraditores externos[6], porque ela aparentemente já se deu e, sendo assim, ela deve implicar em uma revisão da própria metodologia do diálogo, introduzindo a desconfiança —superada mais tarde— na eficácia do tipo de conversas dialéticas, igual àquela realizada por Sócrates e seus interlocutores da *República*, em manter distante as contradições. Como foi possível concordar (ὡμολογεῖτε, 453b), ao fundar a cidade, que «cada um deve executar a tarefa específica, de acordo com a sua natureza» sem cair em contradição (ἀμφισβητεῖν, 453b)?[7], se mulheres e homens têm naturezas diferentes, como concordar que ambos podem compartilhar as mesmas funções sem se enganar e contrariar a si mesmos (453b)? Em outras palavras, que tipo de procedimento poderia evitar que, mais adiante, outros argumentos ensejassem novas revisões, alterando acordos anteriores? Excetuando as disputas erísticas (onde o desejo é vencer o debate e não descobrir a verdade), que tipo de argumentos estariam livres de contradições e o que fazer para alcançá-los, uma vez que a «homología» entre os interlocutores

[6] Quem seria o contraditor de Sócrates, nessa altura, Aristófanes, os Megáricos ou Antístenes? Hipótese provável é que Sócrates estivesse a referir-se a Aristófanes e à sua comédia, *As Mulheres na assembléia*, nesse ponto. Com todos os pés no chão (como demanda Gláuco) Aristófanes explora os aspectos práticos e cotidianos de algumas idéias semelhantes às apresentadas no livro V e, por fazer isso de modo magistral, mostra a impraticabilidade de várias dessas idéias. O produto prático desses argumentos, portanto, não poderia ser outro que o riso. Adam, em nota, sugere tratar-se do megáricos, praticantes da erística, mas as especulações de Antístenes sobre predicação e sua oposição a Platão, nesse campo, também o qualificam para a função de contraditor, o exploraremos mais tarde (en Platão, 1963).

[7] Segundo Chantraine o termo significa «controverse», não estar de acordo; no emprego jurídico ele significa reinvindicar uma herança (2009). Na *República* o termo ocorre muitas vezes, marcadamente nos passos 436, 437 e 457.

parece ter sido insuficiente para a manutenção da validade do argumento? Por fim, um interlocutor concorda em função da validade aparente ou real do argumento apresentado?

Tantas dúvidas deixam Sócrates e Gláuco, inicialmente, sem saída, e como a discussão corre o risco de não encontrar salvação, Sócrates aponta a troca, ainda que involuntária, da dialética pela erística, como causa do insucesso do diálogo. Ora, se as consequências de tal troca são realmente sérias, é preciso investigar por que ela se deu. Uma hipótese plausível e que talvez nos ajude a justificar tal acontecimento consiste em supor que a diferença metodológica existente entre essas várias modalidades de uso do discurso (λόγος) não sejam ou não estejam totalmente manifestas para Sócrates e seus interlocutores. Se isso é verdade, então pode-se conjecturar que ao indicar a hipótese de um «naufrágio da argumentação» Platão esteja a sublinhar algumas sutilezas que seus ouvintes e seus leitores podem ainda não ter percebido sobre cada processo aqui nomeado e costumeiramente postos em prática em qualquer debate. Assim, tal como alguém que luta para não se afogar em uma piscina ou em mar aberto, Sócrates luta para não ser varrido por essa primeira onda, propondo uma distinção entre erística e dialética.

A arte da antilogia

Sobre o poder da arte da antilogia (δύναμις τῆς ἀντιλογικῆς τέχνης, 454a), Sócrates adverte a Gláuco: «Muita gente cai nela involuntariamente, julgando praticar não a erística, mas a dialética, pelo fato de não serem capazes de analisar o argumento dividindo-o segundo seu aspecto específico; em vez disso, perseguem a contradição verbal do discurso praticando assim a erística e não a dialética» (*República* 454a).

Repentinamente, uma turba praticante da erística, e de outras práticas correlatas, como a antilogia e a controvérsia ocupa o espaço resguardado, até então, para o diálogo. Diante da possibilidade dos dialéticos terem se enganado e caído em contradição (453b)[8], Sócrates resolve parar e inspecionar seu «método». O engano e a contradição não

[8] Sobre os riscos de se admitir efeitos contrários e de haver controvérsia (*República* 436c) na análise de várias objeções, veja 436b-441c, quando Sócrates distingue os três elementos presentes na alma e seus correspondentes na cidade. Lá como aquí, Sócrates dizia que estava em apuros, aludindo a necessidade de «atravessar a nado, com grande custo, o mar de dificuldades» (441c).

serão confirmados posteriormente, mas, ainda assim, faz-se necessário esclarecer que o dialético não pode ser confundido, na *República* ou em outro diálogo, com o amante da erística, da antilogia, da controvérsia ou da refutação[9].

Mas tal distinção está longe de ser simples e clara. No diálogo *Sofista*, o Estrangeiro alertou, mais de uma vez, para as dificuldades de se separar seres tão semelhantes[10]. Na *República*, é Sócrates que nos ensina que devemos tomar todos os cuidados no ensino da dialética aos menores de trinta anos, para que o aprendiz, por qualquer deslize, não se transforme em um antilógico ou em um refutador (539b). Após tomar gosto pela dilaceração de todo tipo de argumento, os rapazes novos se tornarão descrentes de tudo e não contribuirão em nada para o elogio da filosofia.

No *Sofista* quanto na *República*, portanto, apesar da proximidade que pode ser notada no uso desses termos, uma evidência é que, como confirma Kerferd, «Platão se opõe totalmente à erística e está completamente empenhado na dialética» (1981, p. 65). Quanto à antilógica, ela não passaria de uma técnica —nem boa, nem má— em que a finalidade e o contexto serão determinantes. Em razão disso, a arte da refutação, que tanto distingue Sócrates, nos diálogos da juventude, pode confundir-se com a antilógica, não com a erística[11]. Seja no início do *Sofista*, quando vemos Teodoro afirmar que o Estrangeiro —o refutador divino— «é mais comedido do que os ardorosos amigos da erística» (*Sofista* 216b), seja no *Protágoras*, quando Pródico, mediando a conversa entre Sócrates e Protágoras, estabelece que entre amigos a discussão deve ocorrer amigavelmente, trocando a erística pela contradição (ἀμφισβητεῖν, 337a), o resultado é o mesmo: a erística é uma prática que, via de regra, é incompatível com a amizade e com a investigação da verdade.

---

[9] Tal distinção parece pressupor outra diferenciação, entre δόξα e ἐπιστήμη, desenvolvida ao fim do livro V.

[10] «Na realidade, tal como entre o cão e o lobo, como entre o animal mais selvagem e o mais doméstico. Ora, para estarmos bem seguros é sobretudo com relação às semelhanças que é preciso manter-nos em constante guarda: na verdade, é um gênero extremamente escorregadio» (*Sofista* 231a).

[11] Segundo Chantraine: ἔρις: Combate, querela, rivalidade. Os exemplos da *Ilíada* sugerem o sentido original de «ardor no combate». Éris é personificada na *Ilíada* e em Hesíodo, que distingue uma boa e outra má Éris, uma ligada a ζῆλος, e outra a νεῖκος. Verbos denominativos: ἐρίζω: lutar contra, querelar, rivalizar com; ἐριστικός: que ama uma discussão meticulosa (2009).

Em sintonia com a observação feita a Gláuco, na *República*, encontra-se a advertência dirigida a Mênon, no diálogo homônimo (75c, 80e, 81d). A erística não é somente diferente da dialética, mas ela impede que se possa pensar e investigar dialeticamente. Sendo tão diferente, é surpreendente que se possa trocar a dialética pela erística, ainda que involuntariamente, como afirma Sócrates. Se isso acontece ou pode acontecer, é provável que, afora Platão, do alto de se sua maturidade, boa parte dos outros personagens aqui mencionados não tivesse total clareza sobre o que é dialética, razão de confundi-la com outras artes.

A origem do problema, aponta Kerferd, pode ser deduzida tanto da fragilidade dos testemunhos aristotélicos sobre a descoberta da dialética por Zenão, quanto da variedade de sentido com que o termo era usado em diferentes contextos, o que nos leva a «pisar em terra firme», somente quando passamos ao testemunho de Platão (*Fedro* 261d) por exemplo. Nessa passagem, se Platão está, de fato, a referir-se a Zenão como «o eleático Palamedes», ele está equiparando a arte de Zenão à arte antilógica, não à arte dialética.

Enquanto tal, a antilogia, segundo o Sócrates do *Fedro*, consiste em fazer com «que as mesmas coisas pareçam aos seus ouvintes iguais ou dissemelhantes, unas e múltiplas, em repouso e em movimento». Uma vez que se produziu a semelhança entre todas as coisas através da antilogia (ἀντιλογική), fica facilitada a possibilidade de se gerar ilusão e engano, por exemplo, nos tribunais, a respeito do justo e do injusto, pois a mesma coisa será apresentada ora de um jeito, ora como seu contrário —o que confunde mais do que esclarece—.

Tendo admitido o pressuposto que a retórica (ou parte dela) não parte do conhecimento e visa à ilusão e a confusão, Sócrates ressalta agora que ela se confunde acerca dos próprios meios utilizados para iludir e enganar. Para iludir sem deixar-se iludir seria necessário que o retórico aprendesse a dialética[12], pois somente conhecendo a natureza das coisas pode-se traçar diferenças em meio a coisas muito semelhantes, o que significa desconfiar dos nomes e se guiar pelo conhecimento da natureza das coisas.

[12] «Logo, quem quiser iludir os outros, sem deixar-se iludir, terá de conhecer exatamente a semelhança e a dessemelhança das coisas» (*Fedro* 262a).

Por outro lado, é preciso levar em conta que, ainda que Platão afirme que Zenão é um praticante da antilogia, isso não implica, como adverte Vlastos, que Zenão seja considerado um sofista e que age de modo desonesto e com intenção de enganar. Isso quer dizer que, diferentemente da erística —que não visa a apuração da verdade e da falsidade— a antilogia confronta um λόγος a outro λόγος, para fazer com que o oponente ou aceite ambos os λόγοι ou abandone sua posição anterior, sem nunca sair do registro meramente verbal, isto é, sem passar do nome ao ser. Um exemplo típico de argumentação antilógica encontra-se em *Fédon* 89d, onde o espaço aberto à antilogia é oriundo da própria instabilidade do fluxo dos fenômenos, algo que permitia a Heráclito, por exemplo, afirmar «a unidade dos contrários» (Diels & Kranz, fragmento 22 [12] B40) e a instabilidade que envolve do o mundo físico e, consequentemente, o conhecimento de mundo. Valendo-se do mesmo passo do *Fédon*, Kerferd conclui que Platão não condena a antilogia, assim como não condena a natureza do mundo físico; o que ele faz é buscar, através da dialética, ir além da antilogia, na direção de uma fundamentação estável e segura para sua filosofia. A antilogia, nesse caso, pode ser o primeiro passo na direção da dialética, mas pode ser também o contrário, um meio de triturar argumentos que mereceriam consideração.

Uma vez nessa encruzilhada, o poder de cada arte cederá lugar à intenção do agente, o que irá determinar o seu bom ou mal uso. É no campo da intenção, portanto, que Vlastos (1991) argumenta a favor da refutação largamente utilizada por Sócrates, especialmente nos diálogos da juventude de Platão. Na *República* —obra da maturidade—, notamos que o termo ἔλέγχος[13] é usado de modo bem preciso, em duas ocasiões muito significativas: a segunda, que já recebeu nossa atenção, é aquela que se refere a cinco ocorrências, entre 538d e 539c, e que ilustram os riscos do dialético converter-se em um refutador, quando o ensino da dialética é ministrado aos muito jovens. Quanto a primeira, ela nos envia ao diálogo entre Sócrates e Trasímaco, quando o gigante da Calcedônea acusa Sócrates de φιλοτιμία (336c), isto é, de buscar a honra, na casa de Céfalo, por meio da refutação e da interrogação. Longe de querer saber,

[13] Segundo Chantraine o termo significa, em Homero, «*faire honte de*» e «*mépriser*»; em jônico-atico: sentido dialético a partir do uso nos tribunais «*chercher à réfuter* (*par des questions notamment*)», «*faire subir un contre-interrogatoire*», «*réfuter*», «*convaicre*» (2009).

verdadeiramente, o que é a justiça, denuncia Trasímaco, Sócrates faz o que é seu costume[14]: pedir uma resposta para depois refutá-la (337e). Em outro trecho dessa mesma conversa é o próprio Trasímaco que dá a entender que o que importa, em uma discussão, não é o que realmente pensamos, mas sim, não termos nossa argumentação refutada (349a).

Vlastos, tendo assumido a tarefa de livrar Sócrates e a tática que o identifica, a refutação, das diversas críticas feitas por Trasímaco e tantos outros interlocutores, escreve um capítulo inteiro, intitulado «Does Socrates Cheat?» para discordar daqueles que consideram que Sócrates é, às vezes, desonesto nos debates, como no caso emblemático do diálogo *Górgias*. Em sua argumentação, Vlastos defende «a refutação padrão» (*standard elenchos*[15]) como procedimento filosófico típico presente nos diálogos platônicos da juventude (1991). Ao supor a separação entre este último Sócrates e aquele dos diálogos da maturidade, parte de suas teses não pode ser aplicada diretamente ao livro V da *República*, objeto de nossa análise. Todavia, se aceitarmos, como ele defende, que o primeiro Sócrates está mais próximo do histórico, ao passo que o segundo é mais platônico; e que o primeiro se ocupa de questões morais, enquanto o segundo da teoria das formas; podemos imaginar que talvez não fizesse parte do repertório socrático uma clara distinção entre dialética, antilogia e refutação, como a proposta na *República*.

Nessa perspectiva, a necessidade de defender o procedimento socrático, teria levado Platão a expor uma «autorrefutação» (Luise & Farinetti, 2000, pp. 220-222) de Sócrates nesse ponto do livro V, com a finalidade de distanciá-lo, o quanto possível, tanto da fama de erístico[16], quanto de certos efeitos indesejados de seu ensinamento, difundido por vários socráticos, como Antístenes, que não só desacreditava das

[14] Giannantoni chama atenção para o termo *ironia* (εἰρωνεία, 337a) usado por Trasímaco para qualificar negativamente a intenção de Sócrates nesse confronto (1993, p. 56).

[15] a) O interlocutor anuncia uma tese p que Sócrates considera como falsa e que ele quer refutar; b) Sócrates se assegura que o interlocutor concorde com outras premissas, ele diz q e r (cada um pode consistir em um conjunto de proposições). O argumento é *ad hoc*: Sócrates argumenta especificamente sobre q e r; c) Sócrates então quer, com o acordo do interlocutor, que q e r impliquem não-p; d) em seguida, Sócrates afirma que a verdade de não-p foi provada, logo p é falso.

[16] Seria o caso de Isócrates que, em *Contra os Sofistas*, busca definir todos os tipos de retórica, o que é feito em duas partes: na primeira, Isócrates trata da «filosofia erística» e na segunda trata da «filosofia política». A crítica contra aqueles que praticam a erística incluiria, segundo Mathieu (1942, p. 139), Sócrates e platônicos.

ideias platônicas, como da própria possibilidade de dizer o falso e de contradizer-se[17].

Segundo sua concepção «nominalista», a definição e o predicado são ou falsos ou tautológicos, já que só se pode afirmar que cada indivíduo é o que ele é, e não pode fornecer mais do que uma mera descrição de suas qualidades. Segundo ele, «Um cavalo eu vejo, porém a qualidade inerente a todos os cavalos eu não vejo». A definição seria um mero método circular de declarar uma identidade: «uma árvore é um vegetal que cresceu» não faria mais sentido, portanto, em termos de lógica, do que «uma árvore é uma árvore»[18].

Sobre a relação entre Platão e Antístenes, há uma anedota de Diógenes de Laércio (*Vitae philosophorum* III, 35, p. 93), que conta que um dia Antístenes resolveu fazer uma leitura pública de uma obra que escrevera e convidou Platão a participar, ao que esse perguntou do que tratava. Antítenes respondeu que era algo sobre a impossibilidade da contradição. «Como, então, podes escrever sobre esse assunto?», teria perguntado Platão, mostrando-lhe assim que o próprio assunto se contradizia». Teria começado dessa maneira a inimizade recíproca e constante entre os dois.

Portanto, no que se refere à famosa teoria dos nomes e à pratica antilógica, a posição de Platão parece indicar que os partidários dessa tese —talvez Portágoras, Pródigo[19], Euclides[20] e Antístenes— não são capazes

[17] O problema em jogo, de modo geral, é o da predicação ou a relação entre o um e o múltiplo, entre nome e coisa e entre um nome e várias coisas (ver Aristóteles, *Metafísica* 1024b32). Sobre a teoria dos nomes, Goulet-Cazé e Branham, incluem Antístenes ao lado dos defensores do «naturalismo», que pensavam existir uma conexão entre os nomes e as coisas (2007, p. 47).

[18] Sobre a teoria da predicação em Antístenes, ver Brancacci (1990) e também Gillespie (1913).

[19] Pródico foi discípulo de Protágoras e contava com Sócrates, Eurípides e Isócrates como discípulos. Em suas palestras sobre o estilo literário sublinhava o uso correto de palavras e a discriminação precisa entre sinônimos. Platão frequentemente satirizava-o como um professor pedante sobre «as sutilezas da linguagem».

[20] Para Adam, Platão tinha em vista aqui alguns sofistas da escola megárica (1963), o que nos remete a Euclides que, segundo Diógenes Laércio (II, 10, p. 73), nasceu em Mêgara no ístmo e fundou, no século V a. C., a escola megárica que adotava o princípio eleático da irrealidade do movimento e da multiplicidade. Dedicou-se ao estudo de Parmênides, e seus seguidores passaram a chamar-se megáricos por sua causa, depois erísticos e mais tarde dialéticos. Em outro ponto, Diógenes Laércio nos conta que «vendo Euclides profundamente interessado em argumentações erísticas, Sócrates lhe disse: És capaz de entender-te com os sofistas, Euclides, mas nunca com os homens» (II, 5, p. 55).

de separar o semelhante do semelhante, e que isso só a dialética consegue. Na *República*, no *Sofista* e no *Fedro*, em passagens já citadas, o tema é recorrente e sempre aponta, como entrave ao avanço da investigação, a incapacidade do interlocutor de analisar e dividir o argumento segundo a espécie (κατ᾽εἴδη διαιρούμενοι τὸ λεγόμενον) e não segundo o nome (κατ᾽αὐτὸ τὸ ὄνομα)[21].

Dialética no livro V da *República*

Assim sendo, quando o livro V sugere que Sócrates e Gláuco trocaram a dialética por outra arte, a antilógica ou a erística, o que está em jogo é, ao mesmo tempo, a proximidade e a distância entre essas artes. A proximidade parece seguir do fato de que todas essas artes têm um «nobre poder da arte antilógica» (*República* 454a) que é dado por Sócrates como justificativa para que elas sejam trocadas de modo invuluntário. Compreendidas de modo geral como «artes do discurso ou de discutir», a possibilidade real de diferenciá-las depende da observação do resultado a que cada uma dessas artes conduz: enquanto a dialética nos leva à verdade e ao conhecimento, a erística e a antilogia nos leva apenas à opinião. A diferença entre opinião e ciência, por sua vez, só nos será apresentada na terceira onda, onde uma outra diferença está em questão: aquela entre o verdadeiro e o falso rei-filósofo.

Ora, se a diferença entre conhecimento e opinião se vale do objeto que é visado em cada caso, a compreensão de dialética como um poder (δύναμις) depende, como afirma Dixsaut, do seu próprio exercício: «A ênfase no fato de que ela é um poder significa que sua natureza só se revela através do próprio exercício. Se pode, em seguida, refletir sobre os caminhos que ela segue, mas não se pode dizer o que ela é, pois um poder não pode exercer sobre ele mesmo o seu próprio poder e não há, por isso, definição dialética possível sobre a dialética» (2001, p. 62; a tradução é minha).

Quando examinamos as poucas ocorrências do termo dialética e de seus corelatos na *República*[22] vemos que o que melhor a distingue

[21] No *Sofista* aparece também a divisão κατὰ γένη.

[22] Ocorrência do termo dialética na *República*: διαλεκτικός (adjetivo masc.): VII, 531d9, 534b3, 537c7; διαλεκτική, a dialética (adjetivo feminino): VII, 532b4; ἡ διαλεκτική, a dialética (adjetivo feminino substantivado): VII, 533c7, 534e3, 536d6, 537c56; ὁ διάλεκτος, a discussão: V, 454a8.

é o alcance, que nenhuma outra ciência tem (533), e seu poder. Mas que poder é esse? O poder de perguntar e de responder e, assim, prosseguir dividindo e reunindo «segundo a espécie» (κατ᾽εἴδη), razão de apenas o dialético «apreender a essência de cada coisa» e de «ser capaz de definir com palavras a idéia de bem, separando-a de todas as outras [...]» (534b).

Natureza e divisão de funções

Procedendo dialeticamente e deixando à parte, a questão verbal, Sócrates volta a analisar a igualdade de funções entre homens e mulheres, propondo uma situação risível: saber se a natureza dos calvos e dos cabeludos é a mesma ou contrária e, no caso de revelar-se contrária, não permitir que ambos desempenhem a mesma função. Nos casos presentes, já não é suficiente apenas identificar uma natureza e compará-la com outra, mas ir além, distinguir nelas o que há de semelhante ou diferente, no que tange as habilidades exigidas para a realização de uma função. Tal análise só parece possível se o investigador, um autêntico dialético, depois de identificar uma unidade, souber esquartejar o objeto em questão, pelas articulações naturais, a fim de confrontá-lo, no todo e na parte, com outro objeto. Logo, se o cabeludo e o careca podem fabricar belos sapatos, é porque eles têm habilidades semelhantes, apesar da contradição ou diferença capilar.

Portanto, quando no livro II, Sócrates afirmou que cada um de nós nasceu com naturezas diferentes e cada natureza ensejava a realização de um trabalho, sua intenção era dizer que essa diferença ou essa identidade é relativa à capacidade de se aprender, com facilidade ou a custo, rápido ou devagar, a realização de uma determinada função. Na perspectiva das diferenças específicas, encontraremos diferenças de natureza não só entre mulher e homem, mas entre mulher e mulher e entre homem e homem. Portanto, diz Sócrates, «se se evidenciar, a propósito do sexo masculino e feminino, que eles são dotados de capacidade diversa ao exercer uma arte ou ocupação qualquer, diremos que se deverá confiar essa função a qualquer um deles» (*República* 454e).

Esse veredito final, então, esclarece que a suspeita de que eles tinham caído em contradição por amor à erística não procedia. Por quê? Porque apesar da contradição verbal, não havia contradição real, e isso a análise dialética realizada κατ᾽εἴδη mostrou à contento. Em comparação com

a passagem do *Filebo*, a dialética se apresenta não só com o poder de conhecer algo particular, mas de manifestar as relações ou redes dentro das quais um argumento ou um nome ou uma imagem pode ser tomado como oposto ou concordante, dependendo da relação estabelecida.

Retomando a pergunta de Gláuco, feita no começo do livro V, Sócrates conclui que da comunidade dos gêneros não era nem impossível nem apenas desejável (456c), por ser estabelecida segundo a natureza, ao contrário das leis ora em vigor. Se essa educação de homens e de mulheres torna-os melhores, tal lei só pode ser a melhor para a cidade. Quanto ao ridículo produzido pelas mulheres nuas a fazer ginástica junto com os homens, ele só pode advir de alguém que «colhe imaturo o fruto da sabedoria, que é o riso, sem saber ao que parece, de que se ri nem o que faz» (457b).

Convictos de que escaparam da primeira onda ao mostrar que guardiões e guardiãs devem cuidar de tudo em comum, Sócrates atribui seu êxito à «coerência do próprio discurso, que sustentou a possibilidade e utilidade do plano» (457c).

Conclusão

Por fim, se a *homologia* interna ao discurso, nesse momento, é o suficiente para dirimir as dúvidas sobre a utilidade e possibilidade do problema investigado, o que impedirá o destemido Gláuco de realizar tal projeto? Por outro lado, a contradição e o contraditor que foram chamados à cena do diálogo, e que serviram de assunto desse trabalho, parecem não passar de fantasma, pois que a contradição que parecia ter contaminado a discussão, lá no livro II, e que ameaçou roçar a todos no livro V, era meramente aparente, isto é, referia-se à exposição do discurso e não aos argumentos que o sustentava. A lição, no entanto, sobre o perigo da contradição parece indicar apenas que, olhando ideias, o filósofo acomoda palavras e, se por acaso, verbos, substantivos e adjetivos começam a se bater, nem por isso o filósofo abandonará sua posição ou mudará os olhos de direção, por que agora ele conta com uma nova ferramenta: a divisão dialética em conformidade com a espécie/forma (κατ᾽εἴδη) para alcançar um nobre o objetivo: o conhecimento verdadeiro.

Ora, é exatamente aqui que o círculo se fecha. Platão está imprimindo um sentido claramente positivo à pratica dialética e essa positividade contrasta com a negatividade que caracterizava o seu uso original. Se Zenão é, como afirma Aristóteles, o inventor da dialética, ela serve ou para «ajudar» na defesa de certas teses —como Zenão teria feito em relação ao problema do um, formulado por seu mestre Parmênides— ou, simplesmente, como acusa Sócrates no diálogo homônimo, ela serve para alcançar honra (*Parménides* 127d-128a) através da destruição dos argumentos dos oponentes. O receio de ver os jovens aprendizes da dialética da *República* se enveredem por esse caminho é justificado por esse contexto geral, no qual a dialética era usada como arma para disputas verbais, o que era de conhecimento de Platão. Ademais, esse é talvez o motivo para Aristóteles discordar de Platão quanto a reconhecer a dialética como ciência suprema.

Se a dialética não se desvencilha do contexto de disputa, como saber, de modo preciso, distinguir dialética de antilogia? «A terra firme» do *Fedro*, como disse Kerferd, mostra-nos Platão referindo-se a Zenão como «o eleático Palamedes» e tomando-o como perito na arte antilógica, não na arte dialética. No livro sobre Zenão, Colli sugere que o inventor da dialética é partidário de uma postura cética e mesmo niilista (2006). Além disso, defende grande proximidade entre Zenão, Melisso e Górgias e, consequentemente, entre retórica e dialética. Nem mesmo a saída proposta por Vlastos, quando nega-se a reconhecer uma «intenção» desonesta em Sócrates, como acusava Trasímaco, dissolve o problema, pois também Zenão se defende de Sócrates, no *Parmênides*, dizendo que não escreveu o seu livro por causa do amor à vitória ou à fama (1991). Mais elevado que a fama ou a vitória é, para Platão, o percurso dialético na direção da ideia e da visão privilegiada proporcionada pela proximidade alcançada e, enfim, pelo poder adquirido de dividir e reunir em conformidade com as formas e assim construir um discurso vivo e bem articulado.

Bibliografia

Aristóteles (2003). *Metaphysics*. Tradução de Hugh Tredennick. Londres: Harvard University Press.

Bailly, Anatole (1989). *Dictionnaire Grec-Français*. Turim: Hachette.

Brancacci, Aldo (1990). *Oikeios logos: La filosofia del linguaggio di Antistene*. Nápoles: Bibliópolis.

Chantraine, Pierre (2009). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck.

Colli, Giorgio (2006). *Zenón de Elea*. México DF: Sextopiso.

Diels, Hermann & Walther Kranz (2006). *I presocratici*. Tradução de Giovanni Reale. Milão: Bompiani.

Diógenes Laércio (1999). *Vitae philosophorum*. 2 volumes. Edição de Miroslav Marcovich. Stuttgart: Teubner.

Dixsaut, Monique (2001). *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris: Vrin.

Giannantoni, Gabriele (1993). Il Socrate di Vlastos. *Elenchos, Rivista di studi sul pensiero antico*, 14, 55-63.

Gillespie, C. M. (1913). The Logic of Antisthenes I. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, *36*(4), 479-500.

Goulet-Cazé, Marie-Odile & Robert Bracht Branham (eds.) (2007). *Os Cínicos: O movimento cínico na antiguidade e o seu legado*. Tradução de Cecília Bartalotti. São Paulo: Loyola.

Kerferd, George Briscoe (1981). *The Sophistic Movement*. Cambridge: Cambridge University Press.

Luise, Fulvia de & Giuseppe Farinetti (2000). La techne antilogike tra erizein e dialegesthai. En Platão, *La Repubblica*. Volumen IV (pp. 209-231). Tradução, introdução e comentários de Mario Vegetti. Nápoles: Bibliópolis.

Platão (1900-1907). *Opera*. Volumes I-V. Edição de John Burnet. Oxford: Clarendon Press.

Platão (1963). *The Republic of Plato.* Edição, introdução e comentários de James Adam. Cambridge: Cambridge University Press.

Platão (1973-1980). *Diálogos*. Volumes I-XIII. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará.

Platão (1998-2002). *La Repubblica*. Volumes I-IV. Tradução, introdução e comentários de Mario Vegetti. Nápolis: Bibliópolis.

Platão (2003). *Rempublicam*. Edição de Simon Roelof Slings. Oxford: Oxford University Press.

Strauss, Leo (1988). *Persecution and the Art of Writing*. Chicago: Chicago University Press.

Vlastos, Gregory (1991). S*ocrates, Ironist and Moral Philosopher*. Nova York: Cambridge University Press.

Conflicto, oposición y pesimismo en la psicología platónica de *República*

Natalia Costa Rugnitz
Universidade Estadual de Campinas
Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP)

El artículo que sigue se encuadra en una investigación a largo plazo, cuyo centro de interés son los modos en que, a través de la historia de las ciencias y la filosofía, el hombre ha entendido la naturaleza, estructura y fenomenología de su propia *psique*. Para inaugurar este trabajo, nada se mostró más estratégico que comenzar por las ideas que al respecto fueron enunciadas por la cultura occidental en sus orígenes, de manera que después de revisar algunos fragmentos de los presocráticos, el pensamiento de Platón se impuso naturalmente como un primer hito en el camino.

La fuente primaria del trabajo que sigue será exclusivamente la *República*, pues si bien es verdad que hay otras obras en las que aparece la conocida doctrina del alma tripartita —núcleo y compendio de las meditaciones psicológicas del antiguo—, es en esta en la que ella se encuentra desarrollada quizá más que en ninguna otra parte, lo cual justifica el detenerse especialmente aquí[1].

Hay muchos asuntos acerca de esa gran metáfora para hablar de la interioridad humana que es la teoría del alma tripartita[2] dignos de considerados. A seguir, la atención se posará, sin embargo, en cierta actitud

[1] Como defiende Lorenz, a pesar de que otros diálogos como el *Fedro* y el *Timeo* se refieren también a esta teoría, no le adicionan ni quitan nada; por consiguiente, es válido hacer referencia a la doctrina del alma tripartita como una única teoría: la que aparece en *República* (2006, p. 3).

[2] Por ejemplo, está la pregunta de si del principio que Platón usa para fundamentar la partición es necesario y suficiente y demuestra realmente la existencia de partes del alma; está la idea misma de «partes», el problema de cómo tiene lugar la «comunicación» entre ellas siendo una racional y las otras irracionales, la cuestión de cómo su carácter plural se relaciona con la unidad del sujeto, etcétera.

que puede ser reconocida en el fondo de la especulación platónica y que vincula su análisis de los procesos mentales a su visión de la condición humana en general de una forma muy particular. *Grosso modo*, el alma se encuentra, para Platón, conformada por distintos núcleos a partir de los cuales se origina la acción. Entre ellos, el filósofo aísla el racional, el emocional y el apetitivo, estudiándolos a cada uno en su naturaleza y también en sus mecanismos de relación. Desde la perspectiva platónica, tales mecanismos son, en su mayoría, *conflictivos*: de las cinco dinámicas psíquicas descritas y analizadas, cuatro constituyen estados degenerados y distintos del ideal, y solo una es concebida como plena y saludable. Una de las «moralejas» que esto suscita es que difícilmente las partes pueden llegar a estar articuladas de una forma que implique una existencia mental armónica para el sujeto; en efecto, Platón deja claro varias veces que ser «dueño de sí» (*República* 430e) es más la excepción que la regla (ver por ejemplo 499a y ss.). Ser «esclavo de sí» (431b) —defiende el filósofo— es estar subordinado a las tendencias psíquicas inferiores; tendencias más pujantes y (en cierto sentido) poderosas que el elemento racional superior, al que de hecho tienden a oponerse con relativa facilidad. En esta esclavitud respecto a sí mismos se encuentra la gran mayoría de los seres humanos, para quienes la libertad no es sino una ilusión (562 y ss., 590a, etcétera), pues al hallarse subordinados no al «hombre interno» (588c y ss.), sino a lo que de animal e irracional cargan en sus almas, no se poseen verdaderamente. El estado mental saludable, que consiste en la absoluta posesión de sí mismo mediante el ejercicio de la razón, se escurre hacia el caos muy fácilmente, de modo que el estar desgarrada entre impulsos contradictorios parece ser una tendencia bastante natural de la *psique*. En otras palabras, la batalla por controlar las pasiones y unificarse internamente es un acontecimiento crucial en la vida del hombre; vencer esta batalla es, sin embargo, una tarea que Platón concibe, si bien se observa, como tan difícil que pareciera que el sujeto se encontrara destinado al fracaso desde el inicio.

Pero si el hombre está destinado a pasar su existencia guerreando sin poder poseerse enteramente excepto en casos excepcionales, entonces se verá siempre empeñado en un esfuerzo que lo alejará de la armonía que, al fin y al cabo, constituye, como el mismo filósofo lo reconoce, una condición *sine qua non* de la felicidad (εὐδαιμονία). Es decir, se verá condenado a la infelicidad. De esta manera, de la observación de sus inclinaciones psicológicas se desprende una antropología para la cual el individuo es muy propicio —por no decir directamente que se encuentra predispuesto—

a la lucha, el desmembramiento interno y sus efectos sobre la *psique*. Esta imagen final de la condición humana, que como intentaré mostrar a continuación puede encontrarse en las entrelíneas de *República,* es la que propicia el uso del término *pesimismo*. El pesimismo de Platón no consistiría, evidentemente, en una teoría explícita y positiva (como puede serlo, por ejemplo, la de un Schopenhauer o un Kierkegaard); antes, cabría más bien hablar de un *espíritu pesimista*, pues de lo que parece tratarse es de una *actitud de fondo* presente en la psicología y la antropología platónica, conformada por ciertas conclusiones que algunas de sus ideas implican, conclusiones que escapan y en amplia medida agujerean el tono optimista que impregna, sin lugar a dudas, el diálogo como un todo. Tal espíritu pesimista radicaría fundamentalmente en el reconocimiento de que la falta de unidad y la infelicidad son el hado del hombre, pues el conflicto es parte inevitable de su fenomenología interna.

Pero, ¿realmente puede demostrarse que el conflicto sea, para Platón, inherente a la *psique* humana? Creo que hay dos caminos por los cuales responder afirmativamente a esta pregunta; dos evidencias que de alguna manera dejan al descubierto las concepciones platónicas subrepticias que justifican hablar de este pesimismo de fondo. En primer lugar, quisiera llamar la atención sobre la diferencia entre conflicto propiamente dicho y lo que podría ser denominado *mera oposición* psíquica, que parece existir en los dos casos que Platón analiza para seccionar a las partes del alma: el caso del sediento (439 y ss.) y el de Leoncio (439e-440a). Platón parte, para establecer la partición, de la consideración de «movimientos contrarios» capaces de tener lugar en la *psique*; movimientos del tipo de tener sed pero simultáneamente y por algún motivo no querer beber; y de, sabiendo que hay unos cadáveres cerca, querer subrepticiamente mirarlos a pesar de la repugnancia que esto produce. Recordemos que es sobre la base de lo paradójico que resulta decir que lo mismo (un mismo sujeto) puede, respecto a una misma cosa, realizar o sufrir efectos contrarios al mismo tiempo y en la misma relación (principio de los contrarios), que el filósofo desemboca en la necesidad de defender que el sujeto en cuestión debe ser compuesto de partes, siendo estas los «soportes» de los contrarios. Recordemos, además, que inmediatamente después de esto Platón aplica la conclusión del razonamiento al alma: como el alma parece a veces «querer y no querer» una misma cosa al mismo tiempo, etcétera, entonces, para librarse de la contradicción, no debe ser una en su seno, sino estar conformada por varios núcleos, *ellos sí* capaces de oponerse en estos términos.

Aquí entra el análisis del sediento y de Leoncio para distinguir lo racional, lo apetitivo y lo emocional. Como la mayoría de los comentadores señala, Platón entiende estos dos episodios como casos de conflicto psíquico. Pero si bien cabe decir que el conflicto es un acontecimiento clave de la doctrina del alma tripartita y de la psicología platónica en su totalidad, cabe también una observación acerca de qué se entiende por *conflicto*. Al atender a los casos que el filósofo analiza es posible notar que se diferencian muy sutilmente. En el primero, se dice lo siguiente: «El alma del sediento, en la medida que tiene sed, no quiere otra cosa que beber, y es a esto a lo que aspira y a lo cual dirige su ímpetu […] En tal caso, si en ese momento algo impulsa al alma sedienta en otra dirección, habría en ella algo distinto de lo que le hace tener sed y que la lleva a beber como una fiera» (439a-b). En el segundo:

> Leoncio, hijo de Aglayón, subía del Pireo bajo la parte externa del muro boreal, cuando percibió unos cadáveres que yacían junto al verdugo público. Experimentó el deseo de mirarlos, pero a la vez sintió una repugnancia que lo apartaba de allí, y durante unos momentos se debatió interiormente y se cubrió el rostro. Finalmente, vencido por su deseo, con los ojos desmesuradamente abiertos corrió hacia los cadáveres y gritó: «¡Mirad, malditos, satisfaceos con tan bello espectáculo!» (439e-440a).

El primer ejemplo es muy escueto y por eso de difícil interpretación. El sediento se ve atraído hacia la bebida que se le presenta; sin embargo, hay ocasiones en que simultáneamente la rechaza, por ejemplo porque (digamos, siguiendo la hipótesis tradicional) *sabe* que está envenenada. Este rechazo, aunque implique cierto malestar para el sediento (pues la sed no es saciada y, como todo apetito reprimido, persiste en sus reclamos), no parece envolver en sentido estricto una lucha interna; por el contrario, la sed parece «respetar» el conocimiento de que la bebida es prejudicial, parece aceptarlo «estoicamente». En este caso, por tanto, lo racional se opone a lo apetitivo, que por su lado se curva sin resistencia frente a su recomendación. Como la madre que elige, a cambio de la propia vida, dar el último trago de agua a su hijo en el desierto, la *psique* del sediento no duda ni se levanta en una lucha contra sí misma, y no se ve afectada más que por un esporádico desacuerdo que se resuelve pacíficamente antes de estallar la batalla. En general, puede decirse que siempre que exista un enfrentamiento contradictorio entre deseos en que el sujeto se sienta inclinado hacia uno de los contendientes de una manera más decidida

y contundente que hacia el otro, su acción se ejecutará motivada por el impulso preponderante espontáneamente y casi sin dificultad, quedando el otro como naturalmente relegado. Así, aunque exista cierto conflicto, este no implica verdaderamente una lucha; simplemente tiene lugar una oposición en la cual uno de los participantes es directamente dejado de lado, mientras el otro se impone lisa y llanamente.

En el segundo caso, sin embargo, la situación es completamente otra. Los acontecimientos intrapsíquicos de Leoncio —para cuya interpretación Platón nos proporciona más material— son bastante más complejos: un deseo raro y morboso surge de las profundidades de la *psique* de este personaje, que acaba, sí, librando una intensa lucha consigo mismo. Cabe entender que los hechos aquí se suceden de la siguiente manera: en primer lugar, Leoncio, al divisar de lejos los cuerpos, siente un impulso súbito a aproximarse a ellos y mirarlos; sin embargo, simultáneamente algo dentro de sí lo empuja, *respecto a los mismos cuerpos*, en sentido contrario. En cuanto al primer impulso —el deseo de ver los cadáveres— podemos arriesgarnos a suponer que es de naturaleza apetitiva. Ciertamente, nada de racional o emocional parece haber en él, que, por el contrario, aparenta emerger de un fondo bastante similar al que reconocemos cuando el hambre, la sed o el impulso sexual aparecen: estos, al surgir, absorben la energía del sujeto de un modo difícilmente resistible; el deseo de espiar los cuerpos se manifiesta en coordenadas semejantes. Aunque no sea tan común y básico como la tríade siempre citada por Platón, es, asimismo, posible asociarlo a la búsqueda de una satisfacción ligada a lo sensible (si bien la cualidad de tal satisfacción o placer resulta oscura[3]). Posiblemente se trate de un deseo de la clase de los que el filósofo denomina «innecesarios» o incluso de uno de los llamados por él «inmorales» (559a y ss.). Por otro lado, simultáneamente a la aparición de este deseo, Leoncio «siente una repugnancia» que lo frena de la acción. Entender la naturaleza de este rechazo no es fácil. Consideremos el hecho de que de algún

[3] Irwin menciona la posibilidad de que se trate de un impulso sexual, pero no se extiende en ella (1995, p. 382). También Boeri considera esta hipótesis con simpatía. Él reflexiona de la siguiente manera: «después de todo lo apetitivo es "socio o compañero de ciertas saciedades y placeres" (439d8: πληρώσεών τινων καὶ ἡδονῶν ἑταῖρον). Pero, ¿qué placer puede proporcionar mirar unos cadáveres? No puede ser el placer que proporciona la bebida ni la comida ni el dinero. Debe ser entonces un placer sexual» —como si únicamente existiesen para Platón los apetitos necesarios— (2010, p. 298). Un poco más adelante, con todo, el autor señala: «No se me ocurre qué otro tipo de atracción, salvo que se piense en una atracción morbosa general, pueden ejercer unos cadáveres» (p. 298). Esta alternativa, aunque más razonable, es considerada por él rápidamente, y rápidamente dejada atrás.

modo el protagonista *sabe* que la escena en cuestión poseerá las características propias de lo desagradable —tal como Platón lo sugiere cuando en la última frase del pasaje hace decir irónicamente a Leoncio: «¡Mirad, malditos, satisfaceos con tan "bello espectáculo" (τοῦ καλοῦ θεάματος)!»—. Partiendo de que la belleza (en tanto forma) se halla ligada al λογιστικόν y dado que el rechazo de Leoncio parece tener como fundamento una repugnancia de lo no-bello, cabe entonces la posibilidad de que esté sucediendo aquí un enfrentamiento entre lo apetitivo y lo racional. Así, y a pesar de no exigir un razonamiento completo que derive en una conclusión que motive la repugnancia[4], esta podría apoyarse en una valoración de la belleza adquirida a lo largo de la existencia y que se rebela ante la amenaza de un impulso que, de alcanzar la dimensión de la acción, la violentaría. Lo desagradable y nauseabundo va ciertamente en contra de lo bello, y lo bello es algo que Leoncio aprecia, de alguna manera, gracias a su razón. A pesar de que Platón sostiene un poco antes en el texto que cuando algo se opone a lo apetitivo, esto es de naturaleza racional (439d y 440b), la pregunta es si es la razón misma la que se enfrenta a lo apetitivo en procesos como este o es el tercer principio (el irascible) el que, en alianza con ella, realiza propiamente el acto mental de confrontar al deseo morboso. Esto es algo que no parece poder solucionarse del todo con los datos ofrecidos en el texto. Sin embargo, podemos decir con fundamento que la atracción (muy probablemente apetitiva) hacia los cuerpos y el rechazo (muy probablemente racional) que esos mismos cuerpos producen son los dos participantes de lo que podríamos llamar el «primer momento» de la anécdota de Leoncio[5]. Este es el momento que aquí nos interesa, ya que es en él que tiene lugar propiamente la στάσις

[4] Lo que sostiene Irwin respecto a la parte irascible parece valer también para la racional (1995, p. 213). La parte irascible es aquella que posee la capacidad de actuar en armonía con el principio racional superior. Según el autor, esto no significa que aguarde siempre, en cada situación específica, absteniéndose de actuar hasta «oír» las recomendaciones racionales del caso. Significa, antes, que las tendencias emocionales son formadas a lo largo de la vida de modo que se tornan preparadas, por hábito y entrenamiento, para actuar según los valores racionales. Asimismo, el λογιστικόν no precisaría razonar y concluir ante cada situación particular, sino que sería capaz de reaccionar a las mismas según los valores y conclusiones a los que ha arribado en el correr de la existencia.

[5] Podría entenderse que lo que se rechaza es el acto mismo de mirar los cadáveres (como lo hacen autores como Irwin, Cooper, Price), pero esto dejaría al «primer momento» del caso de Leoncio fuera del espacio de acción del principio de los contrarios, ya que los dos impulsos en cuestión no compartirían el mismo *objeto*: el del primer deseo serían los cadáveres; el del segundo (o sea, del rechazo), el primer impulso como tal y no los mismos cadáveres, como exige el principio de los contrarios.

del alma, decididamente retratada en la frase «durante unos momentos se debatió interiormente y se cubrió el rostro»[6]. Estas palabras dejan suficientemente en evidencia que los impulsos contrarios no llegan a ningún feliz acuerdo, sino que se debaten hasta desembocar en lo que, sin lugar a dudas, constituye un *combate* en la interioridad del hijo de Aglayón. El impulso apetitivo no respeta ni acepta el consejo racional. En lugar de curvarse ante él sin ofrecer resistencia, se yergue y se manifiesta con todas sus fuerzas, haciendo retroceder a la razón que, por su parte, se le opone como puede, y aunque vaya a ser vencida finalmente, no se entrega sin hacerle frente. El lapso de tiempo que transcurre entre el inicio y el desenlace de este drama constituye claramente un suceso análogo en muchos sentidos a la guerra civil de la polis.

Así, podemos concluir que en los episodios de mera oposición hay una articulación «civilizada» entre los impulsos opuestos; únicamente en los de conflicto en los moldes de la στάσις hay violencia y resolución por la fuerza. Que se trata de dos fenómenos distintos puede verse con claridad al notar que las «calidades» de sufrimiento que surgen de ellos difieren de una manera nada despreciable: en el primer caso, la principal causa del sufrimiento es el perpetuarse de una incomodidad física (la sed); en el segundo, su causa no tiene nada que ver con apetitos necesarios no satisfechos, sino con una cierta conciencia de ser, como Platón mismo lo coloca tantas veces, «esclavo de sí». Podría decirse que los casos de mera oposición implican «meras incomodidades», mientras que en los de στάσις hay un padecer de carácter *moral*.

Esto en consideración, y dado que queremos conservar junto con la tradición el término *conflicto* para referirnos a aquellos acontecimientos reveladores de la naturaleza fragmentada del alma humana, se hace necesario ampliar su dominio. El fenómeno más «suave» de la «mera oposición» también cumple con las exigencias del principio de los contrarios:

[6] En el «segundo momento» del caso de Leoncio es cuando el personaje, finalmente «vencido por el deseo», se aproxima a los cuerpos, se entrega a su contemplación y se reprende a sí mismo. Aquí el rechazo parece darse no respecto a los cuerpos, sino a los ojos que miran, es decir, a la acción que está siendo ejecutada. Por tanto, para que este episodio se ajuste a las exigencias del principio de los contrarios, debemos entender que el objeto de la tendencia apetitiva no son ya simplemente los cuerpos, sino que es el *acto* de observar los cuerpos, y que esto sucede simultáneamente al rechazo irascible (revelado suficientemente en la cólera con que Leoncio se amonesta a sí mismo) de tal acto. Siendo la cólera un elemento esencialmente diferente tanto de la idea de lo bello como del deseo de ver los cadáveres que atenta contra ella, no queda más que entender que surge de una tercera fuente, distinta de las anteriores.

al mismo tiempo y en la misma relación, surgen en el individuo tendencias contrarias hacia un mismo objeto. Como el conflicto psíquico debe incluir todos los episodios en los cuales principio de los contrarios se cumpla (haya o no haya sufrimiento moral y violencia), debe por tanto incluir la mera oposición. El resultado de esto es que si antes creíamos que únicamente los casos donde la agresividad y la autodiscordia se hacían presentes indicaban la partición del alma, ahora vemos que no son necesarios episodios tan «dramáticos», sino que *la fragmentación es algo que se revela y realiza en experiencias mucho más cotidianas*. Es este *ser más cotidianas* lo que en última instancia vuelve útil la distinción entre *conflicto* y *mera oposición*. Si el conflicto, al menos en su versión más débil (la «mera oposición»), es algo cotidiano para el hombre, probablemente este, *también cotidianamente*, se vea impedido de alcanzar el perfecto acorde de su alma y el bienestar que este produce. Si, como Platón deja en claro (especialmente en el libro IX), *armonía* y *unidad psíquica* están relacionadas intrínsecamente a la *felicidad*, si la falta de unidad es lo más cotidiano para el hombre, luego la felicidad es necesariamente lo menos común para él. En otras palabras, las vivencias de mera oposición, aunque no impliquen padecimiento moral, implican de todos modos una ruptura de la unidad necesaria para el bienestar total y último del sujeto. Recordemos que aunque los impulsos provenientes de los elementos irracionales del alma sean sometidos instantánea y fácilmente por la razón, *esto no constituye en sentido estricto el estado armónico de la* psique[7]. Aun en estas ocasiones hay, como puede percibirse fácilmente, diferencia del sujeto respecto de sí mismo; en el estado armónico, sin embargo, los objetos de deseo irascibles y apetitivos son conformados desde el θυμός bajo la égida de la razón, y, por tanto, la oposición es un acontecimiento desconocido. Esta perfecta afinación da lugar a la unidad —la misma que se pierde con la irrupción del conflicto—.

La segunda evidencia a favor de este truncamiento casi inevitable de la felicidad que Platón parece reconocer por lo bajo puede ser encontrada en su modo de presentar y concebir a cada una de las partes. Tal concepción queda en gran medida contenida en el siguiente pasaje, también del libro IX, donde Sócrates insta a su interlocutor a seguirlo en el esbozo de una imagen total de la *psique* que se da en los siguientes términos:

> Dialoguemos ahora [...] moldeando con el discurso una imagen del alma […] Una como la de aquellas criaturas antiguas de la mitología

[7] La armonía, en estos casos, no es más que aparente (ver 554d-e).

> —Quimera, Escila, Cerbero— de quienes se dice que tenían formas múltiples en un solo cuerpo […] Moldea, entonces, una única figura de una bestia polícroma y policéfala, que posea tanto cabezas de animales mansos como de animales feroces, distribuidas en círculo, y que sea capaz de transformarse y de hacer surgir de sí misma todas ellas [...] Plasma ahora una figura de león y otra de hombre, y haz que la primera sea la más grande y la segunda le siga [...] Combina entonces estas tres figuras en una sola, de modo que se reúnan entre sí [...] En torno suyo moldea desde afuera la imagen de un solo ser, el hombre, de manera que, a quien no pueda percibir el interior sino solo la funda externa, le parezca un único animal, el hombre (588c-e).

En las primeras líneas de este fantástico trecho se condensan las diversas características que Platón adjudica al elemento apetitivo del alma a lo largo de todo el diálogo. Con los epítetos «bestia polícroma y policéfala, que posea tanto cabezas de animales mansos como de animales feroces […] capaz de transformarse y de hacer surgir de sí misma todas ellas», el filósofo comunica cuán grotesca se le aparece esa esfera que, según él, es la causa de las mayores perturbaciones para la mente humana. Según Homero, la Quimera tiene cabeza de león, cuerpo de cabra y cola de dragón; de Escila dice que tiene rostro y pechos de mujer, y a los lados seis cabezas y doce patas de perro; de Cerbero, que es el guardián del Hades, dueño de tres cabezas de perro y espaldas minadas de serpientes. Sirvan estas descripciones para hacernos una idea de lo que Platón quiere que imaginemos cuando habla de esta manera del elemento apetitivo del alma. La criatura resultante, salida de un bestiario más terrible de lo habitual, delata la visión platónica de la abundancia y ferocidad de los impulsos apetitivos, además de su perfil insaciable y su fuerza desmesurada, que la mayor parte de las veces aparece en *República* como sobrepasando en mucho a la de las potencias más nobles del alma. Dichas potencias, por su parte, son presentadas como permeables a la corrupción por distintas vías: la irascible puede ser un león, pero puede también, cuando criada por una mala educación, degenerar en mono (590b). Asimismo, puede quebrar su pacto de honor con la razón y asumir ella misma el comando del alma (como en el caso del sujeto de constitución psíquica similar a la timocracia); o puede simplemente diferir de los dictámenes racionales, impidiendo la acción unificada del individuo (como en el caso de Ulises, 390d y 441c). Incluso la tan celebrada razón, a pesar de ser ensalzada una y otra vez como lo más precioso del alma, es tenida también como lo más escaso, y, en cierto sentido, como lo más débil (539c, 588c, etcétera).

Nótese que ella puede no solo ser sometida por los elementos inferiores, sino que existen «perversiones» que la afectan independientemente de la acción de estos: durante la formación del joven, por ejemplo, si este se dedica a las discusiones teóricas antes de tiempo, dejándose refutar y a su vez refutando a quienes lo refutan, puede precipitarse en el escepticismo y dañar su capacidad racional para siempre (390 y ss.). La alegoría de la línea y la de la caverna revelan, finalmente, que el conocimiento verdadero (ἐπιστήμη, objeto propio de la razón), es de tan difícil consecución como de intrincada complejidad. Incluso el alma filosófica, de por sí escasa (494a, 498e, 500a, etcétera), es la mayor parte de las veces corrompida y arrancada de su vocación. Teniendo esto en consideración: ¿qué posibilidades restan para el sujeto de «ponerse en orden a sí mismo con amor, armonizando sus tres especies simplemente como los tres términos de la escala musical» (443d)? El propio Platón reconoce que la conquista de una interioridad justa[8] y pacífica, a pesar de ser lo más deseable, constituye una raridad cuya realización es indemostrable o, en otras palabras, improbable. Así, Sócrates se elude diciendo:

> Con miras a un paradigma […] buscábamos la justicia misma y el hombre perfectamente justo, si podía existir, y lo mismo con la injusticia y el hombre completamente injusto, para que, dirigiendo la mirada hacia estos, se nos revelaran en lo que hace a la felicidad y la desgracia y nos viéramos constreñidos a convenir, respecto de nosotros mismos, que quien sea más semejante a ellos tendrá un destino semejante al suyo. No con miras a demostrar que es posible que lleguen a existir […] ¿Piensas acaso que un pintor que ha retratado como paradigma al hombre más hermoso, habiendo traducido en el cuadro todos sus rasgos adecuadamente, es menos bueno porque no puede demostrar que semejante hombre pueda existir? […] ¿Y no diremos que también nosotros hemos producido en palabras un paradigma […]? […] Se puede poner en práctica algo tal como se dice? ¿O es acaso que, por naturaleza, la praxis alcanza la verdad menos que la palabra? (472c-473a).

La autoposesión basada en la razón, por tanto, no es, como Platón lo asume a veces de manera explícita, a veces solapadamente, el estado al que tiende de manera innata el alma. Ella es, en realidad, un estado cuya realización integral es más bien vedada a la *psique*. Así, al no ser capaz de poseer una interioridad completamente unificada y calma, sino más bien,

[8] En el sentido platónico de que cada quien realice lo suyo tal como la naturaleza lo dicta.

verse constantemente, con mayor o menor brutalidad, desgarrado por dentro, el hombre tampoco es capaz de alcanzar la felicidad. En este contexto, no debe pasarse por alto el hecho de que el filósofo nunca justifica la abdicación de las partes bajas de la deliciosa sensación de actuar por pura y espontánea voluntad, requerida para la aproximación al funcionamiento mental óptimo. Esta renuncia injustificada sorprende, una y otra vez, al lector y muy difícilmente puede explicarse por cuáles motivos semejantes tendencias, que han sido definidas como brutales e inaptas para fruir la contemplación de la verdad y valorar el encuentro con lo bueno, habrían de entregar su albedrío. Platón menciona una παιδεία ideal que va «domesticando» desde el comienzo de la vida a las partes irracionales para que estas se vuelvan sensibles a la razón y defiende esta educación como pieza clave para lograr la condición mental saludable y equilibrada. Pero al ser interrogado acerca de la posibilidad real de acceder a la mejor disposición anímica posible —«aquella que está fundada solo en palabras, pues no se encuentra en parte alguna de la Tierra» (594b)— Sócrates responde, en el conocido trecho que cierra el libro IX, que «tal vez exista un modelo en el cielo, para quien quiera contemplarlo, y contemplándolo, fundar uno para sí mismo» (595b). La educación ideal no asegura el estado mental equilibrado. Las condiciones que posibilitan, por consiguiente, la paz mental, parecen ser después de todo no más que una utopía, un ideal regulador. Mucho en el texto platónico nos induce a pensar que para el filósofo cada individuo es, en el fondo, potencialmente su peor enemigo —y no solamente esto (pues si fuera solamente esto cabría hablar antes de una «alerta» dada por Platón, y no de un «pesimismo»), sino un enemigo ante el que cada cual se halla en notoria desventaja—. Con todo, Platón insiste en presentar el estado de perfecta armonía como aquel donde las necesidades irracionales son saciadas en la medida justa, bajo la égida de una razón iluminada que ejerce su poderío sobre ellas no con opresión, sino con su total y absoluto consentimiento. Siendo esto así, la siguiente pregunta se torna inevitable: ¿cómo conciliar este «pesimismo de fondo» con la evidente confianza en la posibilidad de la consecución *real* de una *psique* saludable, que emana ciertamente del diálogo como un todo? Si por un lado no hay cómo negar que existe en *República* un fuerte reconocimiento del carácter prácticamente inalcanzable del equilibrio no solo individual sino también social (471c y ss.); por otro, sin embargo, tampoco se puede dejar de notar que este reconocimiento no desalienta completamente a Platón. Si el desaliento fuera absoluto, de hecho, la obra

se tornaría absurda y contradictoria, lo cual está lejos de acontecer, ya que es innegable que el autor impregna intencionalmente el texto con un aura de entusiasmo cuyo fin es seguramente transmitir al lector una sensación positiva sobre sus propias posibilidades y las del mundo en que vive. Yendo aún más allá, es posible notar que Platón tampoco desiste, con el pasar del tiempo, de su especulación en torno a la sociedad y estado de ánimo factibles de hacer menos desdichados a los hombres —el *Político*, las *Leyes* y los recurrentes viajes realizados a Siracusa con el fin de convencer al tirano Dionisio I de poner en práctica sus ideas dan, según Vlastos, testimonio de ello (1957, pp. 237 y ss.)—. Si Platón no creyera que, de alguna manera, la liberación del sufrimiento y la lucha son posibles, ¿cuál sería el fundamento de estas acciones suyas? Así, pareciera que no solo *República*, sino posiblemente la obra escrita y la misma biografía de Platón están impregnadas de una marcada ambigüedad entre un pesimismo signado por la desesperanza fundamentada explícita y filosóficamente en la posibilidad de alcanzar el modo de vivir ideal y una sincera confianza en la capacidad de acercarse al paradigma lo suficiente como para realizarlo. Cómo se contrarresta este juego de fuerzas es, sin embargo, un asunto que trasciende el objetivo de este artículo.

Bibliografía

Boeri, Marcelo (2010). ¿Por qué el *thumós* es un «aliado» de la razón en la batalla contra los apetitos irracionales? *Rivista di Cultura Classica i Medioevale*, *2*(2), 289-306.

Cooper, John Madison (1998). *Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral, Psychology and Ethical Theory*. Princeton: Princeton University Press.

Irwin, Terence (1977). *Plato's Moral Theory*. Oxford: Clarendon Press.

Irwin, Terence (1995). *Plato's Ethics*. Oxford: Oxford University Press.

Lorenz, Hendrik (2006). *The Brute Within*. Oxford: Clarendon Press.

Platón (1903). *Republic*. Edición de John Burnet. Oxford: Oxford University Press.

Platón (1998). *República*. Introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos.

Price, Anthony W. (1995). *Mental Conflict*. Londres: Routledge.

Vlastos, Gregory (1957). Socratic Knowledge and Platonic «Pessimism». *The Philosophical Review*, *66*(2), 226-238.

Irónicos y charlatanes: tipos cómicos en los diálogos platónicos

Claudia N. Fernández
Universidad Nacional de La Plata
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

> Plato's dialogues are Works of Art. They are pieces of powerful *dramatic fiction* […] For they represent paradigmatic debates between *model characters* in characteristic settings in a most vivid and realistic way.
>
> Michael Frede, *Plato's Argument and the Dialogue Form*

Todo lo que ha sobrevivido de Platón, salvo una excepción, involucra la forma del diálogo[1]. En algunos casos, ese diálogo está inserto en un marco narrativo, como en *Fedón*, *Banquete*, o *Parménides*[2], en muchos otros se trata simplemente de la puesta en escena mimética de conversaciones directas sin intermediación de narrador[3]. Que estos diálogos tienen mucho de teatro es algo que por obvio no puede negarse[4], y no solo porque el diálogo es la forma de expresión típica de los géneros dramáticos, sino porque, para decirlo con palabras de Frede, Platón no nos presenta únicamente argumentos ficticios en la forma de pregunta y respuesta, sino que se extiende también para especificar un contexto ficticio del que surge el argumento (1992, p. 216). Sus personajes son individuos con un cierto carácter, una apariencia general, una cierta posición social, tienen intereses propios,

[1] Nos referimos a la *Carta VII*, cuya autoría ha sido materia de discusión.

[2] Sobre la complejidad de esos marcos y sus consecuencias en la interpretación de tales diálogos, ver Johnson (1998).

[3] Como en el *Critón*, el *Ión*, el *Hipias menor* y el *Gorgias*. Si bien en la mayoría de los diálogos el protagonista es Sócrates, hay casos excepcionales, como el *Sofista* y el *Político,* en que este lugar es ocupado por el Extranjero de Elea; lo mismo ocurre con Timeo en el diálogo homónimo. En las *Leyes*, en cambio, Sócrates está fuera de la conversación.

[4] Arieti ofrece una lista de estudiosos de Platón, entre ellos Jäger, Friedländer, Strauss, Guthrie, que subrayaron este carácter dramático de su obra, lo que no significa que hayan leído los diálogos como si fueran genuinos dramas, tal como él propone (1991, pp. 1 y ss.).

ambiciones y preocupaciones; son individuos en una determinada situación que entran a debatir y sus antecedentes —*background* es la palabra que estamos tratando de reproducir— tiñen notablemente sus visiones.

Ahora bien, los alcances, y las consecuencias, de esta relación de Platón con los géneros dramáticos son materia de debate y ha habido respuestas disímiles dependiendo, entre otros factores, desde dónde se enfoque la cuestión. En ese sentido, queda fuera de nuestro foco primero de atención lo que el propio Platón/Sócrates alega acerca del teatro. Entre otras razones, porque consideramos que juzgar la teatralidad del diálogo platónico en el marco de los juicios que sobre el teatro se vierten en los propios diálogos solo nos encaminará a señalar las paradojas, conocidas por todos, que surgen entre el contenido doctrinario de los textos —su crítica al teatro, por ejemplo— y la práctica misma.

De modo general, digamos que por mucho tiempo primó la visión de que lo escrito por Platón no era literatura[5], una posición que se asienta en la incompatibilidad y tajante disociación entre filosofía y literatura. Enfrentamiento del cual es responsable el propio Platón cuando —desde la *República* (607b)— plantea una tensión problemática entre literatura y poesía[6], y que se propaga en anécdotas como aquella famosa de Diógenes Laercio, que nos retrata a un Platón que, habiendo dejado de lado su profesión de tragediógrafo, dedica su vida a la filosofía[7]. Independientemente de la falsedad o veracidad de la anécdota, nos interesa porque da cuenta de dos concepciones fundamentales acerca de la filosofía platónica: por un lado reconoce la competencia literaria de Platón para componer diálogos, pero, por otro lado, señala la incompatibilidad irreconciliable entre el drama y la filosofía, pues la filosofía nace de las cenizas de la poesía (Blondell, 2002, p. 15). Esta dicotomía entre drama y filosofía, empero, encuentra en los diálogos platónicos una resolución positiva.

[5] Dado su carácter oral y performativo, el término *literatura* ciertamente es bastante incómodo para designar la poesía griega antigua en cualquiera de sus géneros, épico, lírico, dramático. De todos modos, lo usaremos en un sentido laxo y como sinónimo de poesía, este último también considerado en un sentido muy amplio.

[6] Al respecto, ver el interesante libro editado muy recientemente por Destrée y Herrmann (2011).

[7] Nos referimos a Diógenes Laercio (*Vitae philosophorum* III, 5.1-6.1), en que se cuenta cómo Platón escuchó a Sócrates frente al teatro de Dioniso, en momentos en que iba competir con una tragedia, la cual echó al fuego y se hizo discípulo del filósofo. La biografía de Diógenes Laercio nos retrata a Platón como alguien involucrado toda su vida con el teatro de Atenas, inclusive luego de quemar su tragedia: viajó con Eurípides y compuso en tetralogías como los autores trágicos.

Por otro lado, no han faltado los que, inversamente, han visto en Platón a un verdadero autor de teatro; antes que un filósofo, un dramaturgo, un poeta. Poner sobre el tapete el aspecto artístico-literario de su escritura implica alertar sobre las consecuencias que un modo tal de escritura tiene sobre su contenido filosófico. Valgan como ejemplos de esta posición el célebre Wilamowitz-Moellendorff, para quien el propósito de los diálogos platónicos tempranos —los que muchos consideran genuinamente dramáticos— era poético e imaginativo y no profundamente filosófico (citado en Arieti, 1991, p. 13), o el más reciente caso de Arieti, quien considera que los argumentos filosóficos están subordinados al drama (1991).

En tercer lugar se encuentran aquellos que, ocupando al respecto una posición intermedia, admiten el cercano parentesco del diálogo platónico con los géneros dramáticos —tanto tragedia como comedia—, pero reconocen en la obra de Platón un género nuevo y distinto. Probablemente Kahn (1996) es quien mejor ilustra esta posición. Para nombrar un ejemplo más reciente, Puchner llama «teatro» a los diálogos de Platón, pero «teatro filosófico» (2010)[8]. En efecto, los diálogos muestran una sorprendente maestría en una amplia selección de técnicas abiertamente literarias (Frede, 1992). Es más, se colocan a sí mismos en una tradición literaria, por su constante alusión a la literatura temprana y porque vuelven a trabajar motivos de la literatura tradicional. Pero, al mismo tiempo, son sin duda piezas de escritura filosófica. La imbricación de los dos elementos es tan profunda que ninguno resulta adorno del otro, a un tiempo literatura filosófica y filosofía en forma de literatura. Precisamente en esta corriente interpretativa menos radical pretendemos situarnos y aportar algunas observaciones acerca del modo de composición literaria de sus personajes, tema que también ha llamado la atención de la crítica en los últimos años[9]. Con la excepción de Calicles (*Gorgias*), todos los personajes de los diálogos platónicos habrían sido gente real[10]. Sin embargo, no pareció el autor verse compelido por la necesidad de ser fiel a la veracidad histórica. Los diálogos están precisamente en un límite impreciso entre la ficción

[8] Para Puchner, Platón fue el creador de un nuevo drama que se nutre tanto de la comedia como de la tragedia, pero sus diálogos no son ni lo uno ni lo otro, sino un tercer género (2010).

[9] Sin duda el libro de Blondell es el más detallado en este sentido (2002).

[10] Por ejemplo Eutifrón, el personaje del diálogo homónimo que nos servirá de ejemplo, aparece también en *Crátilo* (396d4-397a1), del cual se dice que inspiró a Sócrates para el estudio de las etimologías de los nombres. Es aludido asimismo en *Crátilo* 399a1, 407d8, 409d1-2 y 428c7.

y la realidad[11]. Platón recrea la Atenas de su infancia como si se tratara de un pasado legendario, haciendo intervenir a gente real para indagar acerca de asuntos concernientes a su presente, con preocupaciones políticas e ideológicas de su propia época (Blondell, 2002). No es desacertado, por ello, afirmar que tanto Sócrates, como sus eventuales interlocutores son verdaderos personajes dramáticos, cuyo libreto fue escrito por Platón. Su retrato, como sus argumentos, es pura invención del filósofo.

En el marco de esta descripción es que Blondell (2002, p. 53) nos advierte que el texto completo de un diálogo platónico debería entenderse como un vehículo para la caracterización, como un modo de representar cualidades morales e intelectuales, junto con rasgos sociales y personales (edad, estatus, relaciones sociales, género, forma de vida, fisionomía, manera de hablar). Platón usaría esta caracterización para dramatizar los modos en que la personalidad y las circunstancias individuales afectan la apertura de una persona hacia cuestiones filosóficas (p. 165): «*Socrates does not refute arguments, he refutes people, in such a way as to cast no doubt not merely on their beliefs, but on the personality, way of life, and social role that condition those beliefs*» (p. 133).

Las observaciones de Blondell son sustancialmente pertinentes para nuestro trabajo porque atienden a la creación literaria de los personajes, el tema sobre el que nos ocuparemos en este desarrollo. Ahora bien, encontramos cierta ambigüedad en su descripción de los mismos, ya que, por un lado, hace hincapié en la individualidad —habla de «personalidad», «creencias personales»—, pero, por el otro, alude también a roles sociales y tipos morales. A decir verdad, se trata de una tensión que en efecto es posible detectar en la factura de los personajes del drama clásico griego, aunque los personajes cómicos ciertamente son más proclives a representar estereotipos antes que caracteres individuales. Precisamente en atención a la existencia de una tipología de personajes cómicos, nuestro trabajo pretende llamar la atención sobre su posible influencia en algunos diálogos platónicos.

A diferencia de lo que ocurre con la tragedia, para la cual Aristóteles proveyó por siglos un modelo de análisis para su estudio, en cuanto a las técnicas de composición, en la comedia, los personajes, el desarrollo argumental,

[11] La percepción de esta tensión entre fantasía y realidad, o más bien de la licencia platónica a la hora de retratar a los personajes, se pone de manifiesto en otras dos anécdotas, también probablemente falsas. Ateneo (*Deipnosophistae* 11, 505d) cuenta que cuando Gorgias leyó su diálogo afirmó que Platón sabía satirizar muy bien y Diógenes Laercio (*Vitae philosophorum*, III, 35), por su parte, consigna que cuando Sócrates escuchó a Platón leer en voz alta el *Lisis* señaló cuántas mentiras estaba diciendo sobre él.

poco o nada ha sobrevivido, a no ser los propios comentarios que dicho género vierte sobre sí mismo en pasajes metateatrales. En el afán de encontrar un texto teórico que pueda orientarnos acerca de lo que nos hemos perdido, el *Tractatus Coislinianus* ha sido considerado por algunos —entre ellos Janko (1984)— un resumen, o adaptación, del tomo II de la *Poética*, perdido para nosotros, dedicado precisamente a reflexionar sobre la comedia[12].

El *Tractatus* menciona tres tipos de personajes cómicos: el βωμόλοχος («bufón»), el εἴρων («irónico») y el ἀλαζών («charlatán/impostor»)[13], y quienes sostienen la autoría o la fuerte influencia aristotélica del tratado han percibido sutiles relaciones entre esta tipología y algunos pasajes de la *Ética Nicomáquea* (1127a21-26), en la cual Aristóteles define los estados morales del carácter para destacar la virtud que representa la disposición intermedia (el justo medio)[14]. En ese contexto, tanto el ἀλαζών como el εἴρων representan los extremos viciosos del ideal medio de la veracidad. El primero reclama para sí una gloria que no le pertenece (δοκεῖ δὴ ὁ μὲν ἀλαζὼν προσποιητικὸς τῶν ἐνδόξων εἶναι), mientras el εἴρων niega, por el contrario, lo que le corresponde (ὁ δὲ εἴρων ἀνάπαλιν ἀρνεῖσθαι τὰ ὑπάρχοντα ἢ ἐλάττω ποιεῖν)[15]. En la *Retórica* (1419b6 y ss.), Aristóteles vuelve sobre estos caracteres éticos, vinculándolos con el concepto de «lo risible» (τὸ γελοῖον). En ese sentido, postula que el irónico es más respetable que el bufón porque se burla para su propio beneficio, en tanto este último hace lo mismo para agradar a otro (ὁ μὲν γὰρ αὑτοῦ ἕνεκα ποιεῖ τὸ γελοῖον, ὁ δὲ βωμολόχος ἑτέρου, *Retórica* 1419b9).

---

[12] El anónimo *Tractatus Coislinianus* (códice parisino 120 de la colección Coislin) fue editado por Cramer en 1839 y versa sobre la comedia: su definición y sus partes, aunque no distingue entre comedia antigua y nueva. Podría tener algún tipo de vinculación con la *Poética* II tan solo en parte (Bernays, 1880), o en su totalidad (Kayser, 1906), ya sea porque provenga de uno de sus epítomes, según las opiniones más optimistas como las de Janko (1984), o bien porque se trate de la obra de algún comentarista no muy avezado (Cramer, 1839). Otros, como Rostagni, consideran que es un resumen de una obra de Teofrastro (1922, pp. 1-147); también podría ser un tratado a mano de algún peripatético desconocido.

[13] Ἤθη κωμῳδίας τά τε βωμολόχα καὶ τὰ εἰρωνικὰ καὶ τὰ τῶν ἀλαζόνων (*Tractatus Coislinianus* XII).

[14] Aristóteles ofrece solo juicios éticos, no estéticos, sobre los tipos cómicos mencionados. Discute esta problemática Heath (1989).

[15] De entre ambos, el ἀλαζών resulta más repudiable, aunque es posible distinguir grados de ἀλαζονεία: no es lo mismo el impostor que busca obtener únicamente gloria, clamando cualidades que atraigan alabanzas o felicitaciones, que aquel que busca dinero (*Ética Nicomáquea* 1127b9 y ss.). Los irónicos, en cambio, son estimados cuando niegan poseer cualidades apreciadas por todos, como lo hacía el propio Sócrates y resultan, por esto, caracteres más agradables que los impostores, ya que no se comportan de esa forma guiados por el interés de lucrar, sino para rehuir la ostentación.

Dejaremos nosotros de lado la figura del βωμολόχος, por tratarse más bien de un registro lingüístico antes que de un verdadero rol cómico y, en cambio, nos centraremos en los tipos cómicos del ἀλαζών y del εἴρων. A comienzos del siglo XX fue Cornford uno de los primeros en percatarse de que el rol del ἀλαζών —al que él llama «impostor»—, un personaje determinado a tener una disposición jactanciosa, de alarde y de fanfarronería, era, en efecto, frecuente en la comedia de Aristófanes, sobre todo en la segunda parte, en que se presentaba normalmente para reclamar ciertas prerrogativas que el nuevo orden instaurado por el protagonista —sea este la paz, una ciudad aérea, o el enriquecimiento de los honestos— parecería haberle arrebatado (1993)[16]. En las comedias más antiguas la variedad de sus profesiones era la que permitía diferenciarlos entre sí: tenemos, entonces, sacerdotes, recitadores de oráculos, vendedores de armas, delatores, poetas, etcétera. Estos ocasionales visitantes mantienen un diálogo con el héroe cómico en cuyo desarrollo este último tiene como fin demostrarles, a ellos como a los espectadores, cómo en verdad carecen de los derechos que creen poseer, desarticulando todas y cada una de sus razones. De ese modo, sus reclamos se muestran como infundados y, más aún, la sociedad utópica que la comedia impone termina de conformarse sin su presencia, pues son expulsados. El héroe permanece en escena y ellos se retiran.

Estos diálogos que acabamos de describir conforman escenas autocontenidas con una fuerte unidad en su desarrollo. En ellas, nos aventuramos a postular, pudo haber encontrado Platón un buen patrón para la narrativa de algunos de sus diálogos; nos referimos a aquellos que terminan demostrando la inconsistencia de ciertos saberes o τέχναι que algunos interlocutores de Sócrates opinan poseer. Para nuestra argumentación, ilustraremos con *Eutifrón*, un diálogo que, al igual que *Cármides* y *Laques*, concluye con una aporía: Eutifrón no sabe exactamente qué decir —recordemos que está siendo interrogado acerca de la piedad— y la conversación abruptamente se interrumpe[17]. Al igual que otros interlocutores socráticos —Gorgias, Protágoras, Hipias, Eutidemo, Laques o Ión— la conversación

[16] Aunque la reconstrucción de la forma ritual original de la comedia propuesta por Cornford no pueda aceptarse como válida, sin embargo, el reconocimiento de una tipología de personajes en el sustrato del género nos parece un acierto. De hecho también lo han entendido así quienes de una u otra manera utilizan sus mismos términos. Con respecto al impostor, este autor postula que pueda entenderse como un doble del antagonista (1993, p. 129).

[17] La datación de los diálogos es materia muy discutida. *Eutifrón* sería uno de los diálogos tempranos.

se asienta sobre el supuesto de que posee el saber de un σοφός («experto», «sabio»), pero, por medio de la indagación, se pone al descubierto su ignorancia en tanto fracasa en resolver satisfactoriamente el tema central de la discusión[18].

En efecto, Eutifrón es un adivino, un μάντις de profesión, alguien que asume tener un conocimiento teológico que le permite desentrañar inclusive las cuestiones morales más intrincadas; posee además notorios poderes proféticos que lo habilitan a predecir el futuro con certeza. Y porque está convencido de que es un experto en cuestiones morales, se involucra rápidamente en un debate sobre lo piadoso. Eutifrón tiene todas las características del charlatán. En ese marco puede explicarse la excesiva confianza en sí mismo, que termina demostrándose infundada. Afirma: «[...] yo no valdría nada, Sócrates, y Eutifrón no se diferenciaría en nada de la mayoría de los hombres, si no conociera con precisión (ἀκριβῶς εἰδείην) todas tales cosas» (*Eutifrón* 4e9-5a2)[19]. Tiene plena confianza en poder echar luz sobre la naturaleza de la piedad, así como supone que el juicio de Sócrates va a tener una resolución satisfactoria: «Pero quizá no llegue a mayores (οὐδὲν ἔσται), Sócrates, y tú puedas defender tu causa satisfactoriamente hasta el final como creo que también yo defenderé la mía» (3e).

En el caso de los ἀλαζόνες aristofánicos, resulta clave que estos personajes sean también repulsivos para la sociedad, al menos para aquella parte que se identifique con las preocupaciones del héroe cómico y se adhiera a sus intenciones y posición ideológica. Y en el caso de Eutifrón, también podemos estar seguros de que su comportamiento y forma de ser han llamado la atención y desaprobación de los otros. Sabemos, por ejemplo, que en la Asamblea se burlan de él: «[...] siempre que hablo ante la Asamblea acerca de cuestiones divinas, anticipándoles lo que va [a] ocurrir, se ríen de mí como si estuviera loco» (καταγελῶσιν ὡς μαινομένου) (3c2). Y hasta su propia familia lo considera un fanático religioso y probablemente insano: «una vez más me toman por loco» (αὖ δοκῶ μαίνεσθαι) (4a1).

Sobre los ἀλαζόνες cómicos suele descargar el héroe cómico, verbal y materialmente, toda su furia. Gran parte del humor de estas rutinas se origina en la incapacidad de estos visitantes de darse cuenta de la burla de la cual son objeto. También Eutifrón es completamente insensible

[18] Eutifrón, en tanto teólogo, pertenece, en la clasificación de Beversluis, a la categoría de profesionales establecidos, como Nicias y Laques, que son generales, Pólux que es un retórico, Ión, un rapsoda y Gorgias, Protágoras e Hipias, sofistas (2000, pp. 28-29).

[19] Utilizamos la edición de Duke; todas las traducciones son nuestras.

a la situación de que Sócrates no lo está tomando en serio. Como los charlatanes de la comedia aristofánica, es un dogmático con pocas luces, una suerte de fanático. No hay razones que persuadan a los ἀλαζόνες. Tampoco logra Sócrates minar la confianza de Eutifrón, quien se resiste a pensar que no es pío lo que hace con su padre, es decir, acusarlo de un asesinato; está tan seguro de sus convicciones al punto de que no se deja avasallar por las críticas. No da muestras de duda a lo largo de todo el diálogo, tiene la arrogancia propia de los charlatanes, sobre todo cuando compara sus acciones con las de los dioses (5d8-6a5). El carácter humorístico de su figura fue advertido ya por Versényi (1982, p. 38), quien lo describe como una figura cómica. Cada nueva afirmación lo termina atando cada vez más a lo que Beverluis dio en llamar una «empresa de autoaniquilación» (2000, p. 32).

Por otro lado, que Sócrates cumple a la perfección del rol del irónico es más que evidente: el propio Aristóteles lo pone como modelo de tal carácter (*Ética Nicomáquea* 1127b22-26)[20]. Aunque, por cierto, no hay un Sócrates coherente a lo largo de todo el *corpus* platónico[21]. El Sócrates del *Eutifrón*, al igual que el de diálogos como *Cármides*, *Hipias menor*, *Ión* o *Laques*, es el que reclama no saber nada: interroga, discurre esencialmente en forma adversativa y *ad hominem* y el resultado es aporético (Blondell, 2002, p. 10). Su intención parece restringirse a examinar a sus interlocutores para descubrir que son ignorantes en cuestiones morales, asuntos en que ellos profesan conocimiento. Claramente presenta una nobleza que lo diferencia del héroe cómico, que se caracteriza por su desfachatez y amoralidad. Sin embargo, puestos a indagar con atención, descubriremos que muchos de sus argumentos no tienen sustento o son falaces o simplemente no permite que el otro se explaye por largo tiempo[22]. Tendría este método de interrogación también su lado coercitivo.

Como un irónico con todas las letras, el Sócrates de *Eutifrón* pretende no saber qué es la piedad, duda de sus propias visiones, halaga a Eutifrón sin fundamento, engañándolo, lo compara con el arquitecto Dédalo y hasta

[20] No es inoportuno advertir que, cuando Sócrates ha sido personaje de comedia, en *Nubes* por ejemplo, no responde a la tipología del irónico, sino a la del intelectual, heredera de la figura del cocinero de la farsa de Epicarmo.

[21] Blondell distingue tres tipos de Sócrates: el general, el del *Eutifrón* y los otros diálogos de interrogación o aporéticos, y el constructivo, como el de *Fedro* o *Fedón* (2002, pp. 10-11).

[22] Algunos consideran a la dialéctica de Sócrates como moralmente dañina, porque no da nada a cambio de privar a sus interlocutores de lo que pensaban. Beversluis (2000, p. 15) recuerda el comentario de Wittgenstein que, irónicamente, calificaba los diálogos socráticos como una pérdida de tiempo con argumentaciones que no prueban ni clarifican nada.

le dice que quiere convertirse en su discípulo: «En verdad, querido compañero, al saber esto no deseo otra cosa que ser tu discípulo» (μαθητὴς ἐπιθυμῶ γενέσθαι σός) (5c4-5)[23].

El diálogo empieza como termina, del mismo modo que en las escenas de los ἀλαζόνες cómicos: la acción no progresa. Porque el ἀλαζών no aprende; vuelve a la vida sin cambios. La escena divierte, entretiene. También Sócrates se ha estado divirtiendo con Eutifrón. ¿Por qué le miente, si no, tan descaradamente? Como en el caso del teatro de Aristófanes, la ironía solo funciona con la complicidad del oyente:

> ¿Qué haces, compañero? Te vas dejándome caer desde la gran esperanza (ἀπ᾽ ἐλπίδος με καταβαλὼν) que tenía de aprender de ti las cosas pías e impías y librarme de la acusación de Meleto, demostrándole que, gracias a Eutifrón, yo me había vuelto sabio (σοφὸς ἤδη παρ᾽ Εὐθύφρονος) en los asuntos divinos y que nunca más improviso por ignorancia ni introduzco innovaciones en tales asuntos y que además llevaré otra vida mejor de aquí en más (15e5-16a1).

Probablemente los diálogos platónicos deban más a la comedia que a la tragedia —no olvidemos que Aristóteles los emparentaba con el mimo de Sofrón, que era un género vulgar, procaz y también cómico—. La semejanza entre las escenas de impostores y la estructura de algunos diálogos platónicos, como lo hemos planteado, pudo no haber sido casual y mucho menos inocente. Estas escenas le habrían podido ofrecer a Platón un modelo fecundo para ilustrar la ignorancia esencial de la naturaleza humana de un modo divertido. No debemos perder de vista la arista humorística de muchos de los diálogos. La pregunta acerca de si esto es literatura o filosofía no encuentra una respuesta satisfactoria. Permítasenos concluir recordando un lúcido comentario de Halperin, quien afirmaba que, cuando se trata de tomar partido en lo que Sócrates llama la batalla entre filosofía y poesía (*República* 607b5-6), Platón termina comportándose como un agente doble, tan extraordinariamente hábil además, que es imposible determinar dónde yace su primera lealtad (1992, p. 128).

[23] Sócrates no es sutilmente irónico, sino recurrentemente irónico. Veamos cómo esta misma falsa pretensión de aprender de Eutifrón se repite a lo largo del diálogo: «Entonces, querido Eutifrón, lo mejor para mí es llegar a ser tu discípulo» (μαθητῇ σῷ γενέσθαι) (*Eutifrón* 5a3-4); «Vamos ahora, querido Eutifrón, enséñame también a mí, para que me vuelva más sabio» (σοφώτερος γένωμαι) (9a1-2); «Es que estoy deseoso de tu sabiduría, amigo» (Ἐπιθυμητὴς γάρ εἰμι, ὦ φίλε, τῆς σῆς σοφίας) (14d4-5).

Bibliografía

Arieti, James (1991). *Interpreting Plato. The Dialogues as Drama*. Maryland: Rowman & Littlefield.

Ateneo (1827). *Deipnosophistae*. Volumen II. Edición de Karl Wilhelm Dindorf. Leipzig: Weidmann-Reimer.

Bernays, Jacob (1880). *Zwei Abhandlungen über die aristotelische Theorie des Drama*. Berlín: W. Hertz.

Beversluis, John (2000). *Cross-Examining Socrates. A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press.

Blondell, Ruby (2002). *The Play of Character in Plato's Dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cornford, Francis Macdonald (1993). *The Origin of Attic Comedy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cramer, John Anthony (1839). *Anecdota Graeca e codd. Manuscriptis Bibliothecae Regiae Parisienses*. Oxford: Clarendon Press.

Destrée, Pierre & Fritz-Gregor Herrmann (2011). *Plato and the Poets*. Leiden: Brill.

Frede, Michael (1992). Plato's Argument and the Dialogue Form. En James Klagge & Nicholas Smith (eds.), *Methods of Interpreting Plato and His Dialogues* (pp. 201-219). Oxford: Clarendon Press.

Halperin, David (1992). Plato and the Erotics of Narrativity. En James Klagge & Nicholas Smith (eds.), *Methods of Interpreting Plato and His Dialogues* (pp. 93-129). Oxford: Clarendon Press.

Heath, Malcolm (1989). Aristotelian Comedy. *Classical Quarterly*, 39, 344-354.

Janko, Richard (1984). *Aristotle on Comedy. Towards a Reconstruction of Poetics II*. Berkeley-Los Ángeles: University of California Press.

Johnson, William (1998). Dramatic Frame and Philosophic Idea in Plato. *American Journal Philology, 119*(4), 577-598.

Kahn, Charles (1996). *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kayser, Joannes (1906). *De veterum arte poetica quaestiones selectae*. Leipzig: R. Noske.

Platón (1995). *Platonis Opera*. Tomo I: *Tetralogias I-II.* Edición crítica, introducción y notas de E. A. Duke, W. F. Hicken, W. H. S. Nicoll, D. B. Robinson y J. C. G. Strachan. Oxford: Clarendon Press.

Puchner, Martin (2010). *The Drama of Ideas: Platonic Provocations in Theater and Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

Rostagni, Augusto (1922). Aristotele ed aristotelismo nella estetica antica. *Studi Italiani di Filologia Classica*, 2, 1-147.

Versényi, Laszlo (1982). *Holiness and Justice. An interpretation of Plato's* Euthyphro. Washington DC: University Press of America.

La importancia de los principios. Una lectura del *Timeo*

Rodrigo Ferradas
Pontificia Universidad Católica del Perú

Introducción

Este trabajo explora un conjunto de notables coincidencias entre la actividad demiúrgica en el nivel cósmico descrita en el *Timeo* y ciertas actividades humanas de las que se habla en la parte inicial de dicho diálogo. A nuestro juicio, dichas coincidencias invitan a plantearnos la pregunta por el rol que, como ejemplo para la *praxis* humana, puede jugar la figura del demiurgo. Pese a ello, el repaso de la tradición hermenéutica en torno al *Timeo* permite constatar que la pregunta por la relación entre el discurso cosmogónico y el «prólogo» de dicho diálogo es una pregunta escasamente planteada en la literatura especializada reciente[1].

En lo que sigue, mencionaremos brevemente los elementos centrales de la estructura de la actividad demiúrgica cósmica tal como aparece expuesta en el discurso cosmogónico del *Timeo*. Luego, mostraremos cómo es posible encontrar que los elementos de dicha estructura están ya prefigurados (en el nivel humano) en una serie de pasajes de la primera parte del diálogo. Todo ello invita, creemos, a plantearse el posible rol que podría jugar el demiurgo como paradigma de la acción humana.

[1] Al respecto basta constatar el espacio otorgado al análisis del prólogo en los comentarios clásicos del siglo XX (ver Brisson, 1994; Cornford, 1975 y Taylor, 1928). Puede verse una posición extrema, aunque sintomática, en la que se exhorta a ignorar o minimizar el principio del diálogo en Sedley (2009, pp. 96-97).

La estructura de la actividad demiúrgica cósmica

Exponer en detalle la estructura de la actividad demiúrgica constituyente del cosmos y discutir los diferentes problemas e interrogantes que dicha actividad suscita requeriría, cuando menos, un trabajo dedicado exclusivamente a dicho propósito. Para nuestros fines, sin embargo, basta con dar una mirada general al discurso cosmogónico de Timeo y resaltar solamente *ciertos* elementos centrales de la actividad que el demiurgo lleva a cabo.

En primer lugar, es necesario subrayar que la actividad demiúrgica es presentada como *una actividad que se mueve entre lo inteligible y lo sensible*. Como es sabido, Timeo inicia su intervención planteando *tres axiomas* que guiarán su investigación (*Timeo* 27d-28b). El primer axioma distingue entre lo eterno e inteligible, y lo que deviene y es meramente opinable. El segundo axioma, a su vez, establece que todo lo que deviene está atado a una causa responsable de su devenir. Finalmente, el tercer principio sostiene que si el agente constituyente o causa de lo que deviene toma como modelo de su actividad constitutiva a lo eterno, entonces aquello que este produce será necesariamente bello. En cambio, si es que fija su mirada en lo generado (es decir, si es que produce algo generado teniendo como modelo a lo generado), el producto no será bello. El cosmos, en tanto visible, tangible y corporal, se revela claramente como un objeto sensible y, por tanto, propio de lo generado (28b y ss.). Por ende, de acuerdo con el segundo axioma, ha de tener una causa. Esta es llamada «hacedor o padre (ποιτὴν καὶ πατέρα) del universo» (28c). En tanto, de acuerdo a Timeo, es evidente que el universo «es el más bello de los seres generados» (ὁ μὲν γὰρ κάλλιστος τῶν γεγονότων), su causa —que es calificada, además, como «la mejor de las causas» (ὁ δ᾽ ἄριστος τῶν ἀιτίων)— tiene que haber contemplado a lo inteligible al constituir el todo (29a y ss.). Es claro, pues, que el demiurgo aparece como una suerte de *mediador* entre lo inteligible y lo sensible. Por un lado, la figura del demiurgo realza la diferencia entre lo estable y eterno (autosuficiente y que no requiere de un agente para explicar su constitución) y lo mutable (que necesita de una causa eficiente). Al mismo tiempo, muestra la semejanza entre estos dos ámbitos en tanto, gracias a la figura del demiurgo, se entiende el vínculo paradigmático entre lo eidético y lo sensible. Así, el demiurgo aparece como un ser bifronte, que mira a dos ámbitos ontológicos distintos y que ordena a uno de ellos de acuerdo con el otro.

Un segundo elemento que debemos tomar en cuenta se vincula *a la ausencia de mezquindad o envidia, característica central del demiurgo*. Al respecto, Timeo dice que el demiurgo del cosmos «es bueno (ἀγαθὸς) y el bueno nunca anida ninguna mezquindad (φθόνος) acerca de nada. Al carecer de esta, quería que todo llegara a ser lo más semejante posible (μάλιστα [...] παραπλήσια) a él mismo» (29e). En ese sentido, podemos hablar de una buena voluntad plena, que en tanto buena desea que todo sea también bueno. Por ello, «en la medida de lo posible», dicho agente busca excluir toda imperfección. Vemos, pues, que en el caso del cosmos, el principio de motivación del agente constituyente ata la causa del mundo con la bondad del hacedor. Lo propio del bueno es la ausencia de mezquindad que se expresa en una suerte de tendencia a constituir el mundo miméticamente en relación a sí mismo, instaurando una semejanza, buscando difundir la propia bondad hacia el exterior. Efecto especular que lleva a la constitución de órdenes semejantes a uno mismo: en lugar de encerrarse en el bien propio (y la belleza adjunta), se produce una suerte de efecto expansivo, de difusión de la índole propia hacia lo otro.

En diversos pasajes de nuestro diálogo, *esta causa no envidiosa del universo* de la cual venimos hablando es calificada como νοῦς. Es en 47e en que dicha identificación se hace de forma más explícita: «La descripción anterior [descripción de las obras y el accionar del demiurgo] […] constituye la demostración de lo que ha sido creado por la inteligencia» (διὰ νοῦ δεδημιουργημένα). Y poco después se describe el nacimiento del cosmos como resultado de «la combinación de necesidad (ἀνάγκης) e inteligencia (νοῦ)» (48a). El término νοῦς engloba en general en el pensamiento griego antiguo, a nuestro juicio, al menos tres aspectos centrales: un aspecto asociado a la aprehensión de la realidad (*aspecto intelectivo*); un aspecto vinculado a la constitución del orden (*aspecto cosmológico*); y un tercer aspecto asociado al movimiento o a un tipo particular de movimiento (*aspecto dinámico*)[2]. A lo largo del diálogo que nos ocupa, el demiurgo es presentado claramente como un agente productor de cosmicidad. En la misma línea, el intelecto es descrito como causa del orden y agente constituyente del todo en diversos diálogos platónicos (*Filebo* 28e, *Sofista* 265c, *Fedón* 97c y ss.). Ahora bien, a lo largo del *Timeo* queda claro que esa capacidad ordenadora del νοῦς se asocia a una actividad complementaria de tipo aprehensiva. En efecto, el demiurgo contempla las Ideas y es a partir

[2] Sobre este punto, que evidentemente requeriría una discusión más detallada, ver Fritz (1945).

de su contemplación que ordena el cosmos (ver, por ejemplo, 29a). Su objetivo es asemejar su creación, hasta donde sea posible, al ámbito eidético (y, en particular, a la Idea que incluye todos los seres vivos inteligibles). Las Ideas son, pues, el modelo o paradigma, del cual el mundo sensible es una mera imagen (ver 29b). Ahora bien, entre las diversas acciones que se le adjudican, el demiurgo pone en juego en general un movimiento que va del orden al desorden e instituye además como movimiento propio del cosmos el movimiento circular (34a). Por ello, podríamos decir que es a partir de la aprehensión de las Ideas que el νοῦς demiúrgico es capaz de ordenar el cosmos y de controlar su movimiento y desenvolvimiento. En suma, podríamos afirmar que la función intelectiva precede y es condición de posibilidad de las funciones dinámicas y cósmicas.

En todo este ejercicio constitutivo, el demiurgo está guiado por la búsqueda de lo mejor y se ve enfrentado a diversas alternativas que debe evaluar racionalmente. Veamos solo un ejemplo: Timeo pasa a señalar que la misma búsqueda de lo mejor para el universo lleva a que el demiurgo haga de este un «viviente dotado de alma e intelecto» (30b-c), pues considera que, de entre los entes visibles, los dotados de intelecto son más bellos que los que carecen de dicha facultad. Y debido a que resulta imposible que el intelecto se *genere* en algo sin alma, ensambla al mundo como un compuesto de cuerpo y alma dotado de intelecto. Por ello, se nos dice que al «ensamblar el mundo colocó la razón en el alma y el alma en el cuerpo» (30b-30c). Tenemos aquí, entonces, un patrón común a las acciones del demiurgo: *la evaluación de alternativas* (implícitamente se sugiere que el demiurgo podría haber generado el cosmos como un ser carente de vida o como un ser carente de razón) y *la búsqueda de lo mejor* (en este caso, incluso, se adelanta al futuro de la obra que está construyendo y busca optar por lo que le permitirá luego llegar a ser lo más bello: se habla incluso aquí de πρόνοια divina, 30c).

Hemos visto ya que el demiurgo intenta instaurar una semejanza entre el universo sensible que genera y el cosmos inteligible que utiliza como modelo. Nos interesa resaltar, sin embargo, otra forma de semejanza que aparece claramente en el relato, de algún modo basada en la primera. En efecto, es con miras a hacer que la imagen sea más fiel al original y sobre la base de la intención del demiurgo de cultivar la semejanza lo máximo posible, que se sostiene que este crea el género de los dioses jóvenes y les delega una labor constitutiva. Es necesario que estas deidades generadas produzcan lo propio de los mortales, pues de lo contrario lo mortal,

se nos dice, sería indestructible y pleno como ellos mismos. Puntualmente, y eso es lo que nos interesa en particular, el demiurgo les indica lo siguiente: «aplicaos a la creación (δημιουργίαν) de los seres vivos de acuerdo con la naturaleza e imitad (μιμούμενοι) mi poder en vuestra generación» (41c). Los dioses, en efecto, colaboran con su progenitor, quien les entrega la parte divina del hombre para que luego ellos la fundan con la parte mortal que deben generar. Asimismo, se les asigna ciertos roles vinculados a la supervisión de las almas humanas. Ahora bien, estos dioses jóvenes son llamados explícitamente hijos del demiurgo y este es llamado su padre (42e). La actividad demiúrgica busca, pues instaurar una semejanza en diversos sentidos. Por un lado, su producto debe ser lo más semejante posible al modelo inteligible (y al demiurgo mismo, en tanto ser perfecto). Por otra parte, sin embargo, también busca «aliados» divinos en el proceso de constitución, exige que se lo imite. Esto último, el pedido que hace un agente constituyente para que otros lo imiten y constituyan también, es lo que llamaremos de aquí en adelante *exhortación a la mimética constitutiva*.

Finalmente, debemos referirnos brevemente al principio contrapuesto tanto a lo inteligible como a la inteligencia. Nos referimos a la «necesidad» (ἀνάγκη). Este principio es antitético a lo inteligible, en primer lugar, pues (al parecer) tiene, en cuanto a la constitución de lo sensible se refiere, el mismo rango que lo eidético. En efecto, si bien al principio del diálogo aparentemente se plantea una contraposición sin más entre lo sensible y lo inteligible, hacia el «segundo inicio» del discurso cosmológico se habla de la necesidad de un tercer género y se explica que este tercer género, junto con el del Ser permanente, permiten la constitución de lo que deviene (del segundo género). Así, al menos en cuanto a lo sensible se refiere, lo inteligible y la necesidad parecen ser principios polares del mismo nivel. Pero el principio de la necesidad es también antitético a la inteligencia (y eso es lo que nos interesa sobre todo resaltar), en tanto le pone un freno a la perfección que el demiurgo busca alcanzar. Es verdad que este no tiene más remedio que trabajar con ella y utilizarla y que la necesidad, a su vez, acaba siendo persuadida a cooperar con la inteligencia. Pero, pese a ser dominada por ella y obligada a cooperar en su obra, lo cierto es que la necesidad es un principio que se contrapone a y limita la benevolencia absoluta de un creador que busca organizar todo de la mejor manera posible. Ello se ve en numerosos pasajes en los que se acota que el demiurgo busca crear lo mejor «en la medida de lo posible» o en los que debe tomar decisiones que traen consecuencias negativas. Podemos citar el ejemplo

de la cabeza humana: constreñido en sus posibilidades, el demiurgo opta por constituir la cabeza humana de tal modo que esta tenga una percepción aguda, lo cual obliga a reducir la carne alrededor suyo y, como consecuencia, el tiempo de vida del individuo. Así, la brevedad de la vida humana es una característica que en primera instancia no hubiese sido buscada por el demiurgo, pero que de todas maneras es un resultado secundario de otra opción tomada a sabiendas de sus consecuencias colaterales (75b y ss.).

Tenemos, pues, a un agente constituyente de lo sensible que toma como modelo a lo inteligible. Este, intenta (sin mezquindad alguna) constituir lo sensible de la mejor manera posible. Para ello, en su calidad de intelecto, a partir de la aprehensión de un modelo eidético, ordena el mundo y lo dota de una dinámica particular. Instaura, pues, un orden orientado por lo bueno, a partir de la evaluación racional de alternativas diversas y buscando adelantarse a lo que sucederá luego. En su labor constitutiva, exhorta a otros a que lo imiten. Este agente no es omnipotente: encuentra limitaciones de diversa índole que le ponen un freno a la perfección que él busca instaurar.

El inicio del diálogo

El *Timeo* empieza con una enumeración y con una ausencia. Sócrates llega a una casa con la expectativa de encontrar ahí a cuatro interlocutores, pero solamente se topa con tres. Un cuarto personaje, cuyo nombre no nos es revelado, ha tenido que ausentarse pues «le sobrevino un cierto malestar (ἀσθένειά)» (17a). El malestar en cuestión ha impedido que asista a la reunión, aunque ello no se ha producido voluntariamente.

Los tres interlocutores y el cuarto desconocido estuvieron, se nos dice, el día anterior en casa de Sócrates y gozaron «de los dones de su hospitalidad (ξενισθέντας)» (17b). Sabemos que la hospitalidad socrática, su manera particular de agasajar a los invitados (y, en general, su manera de ser cordial con los otros), se expresa en la invitación a embarcarse en la indagación filosófica, pues ella permite alcanzar la felicidad y la excelencia humana. Podemos sospechar, pues, que la hospitalidad a la que se alude aquí no es aquella de meros banquetes, celebraciones o agasajos materiales. Ello se confirma por una alusión inmediatamente posterior, de acuerdo a la cual la devolución del trato recibido supondrá que en esta ocasión, en la que Sócrates pasa a ser el visitante y sus interlocutores los anfitriones, ellos (los interlocutores) produzcan también buenos discursos.

Además, se nos revelará casi inmediatamente que, en efecto, en la reunión en casa de Sócrates tuvo lugar una discusión, vinculada a la organización política.

La ausencia del cuarto desconocido, aunque involuntaria, resulta problemática. En efecto, Sócrates había encargado u ordenado (ἐπέταξα) (17b) el día anterior la preparación de ciertos discursos para la nueva velada. Es posible conjeturar que había una parte o un rol dentro de la presentación discursiva que le correspondía al cuarto participante, y que ahora debe ser suplida de alguna manera. Su falta es descrita con un verbo que remite al abandono de un puesto que uno tiene a cargo o a la acción de desertar (ἀπολείπω)[3] (17a). Los tonos militares del pasaje no son, creemos, casuales. Por un lado, anticipan que líneas más abajo se discutirá el rol del estamento de los guardianes. Por otra parte, el ejército es mencionado en la *República* como ejemplo de una unidad compuesta de partes que deben alcanzar una cierta armonía para poder obrar en conjunto (351e-352a). Si desarrollamos la imagen, la figura del ejército nos lleva a un conjunto en el cual el funcionamiento coordinado de las partes y la estructuración jerárquica de las mismas resultan fundamentales, amén de la necesidad de un liderazgo adecuado. Ante la ausencia de uno de los miembros y el vacío performativo que provoca, los tres interlocutores se comprometen a tratar de cubrir todo lo que su compañero tendría que haber hecho. Lo harán, aclaran, hasta donde sea posible dadas las circunstancias (17b).

Recapitulemos algunos puntos vistos hasta ahora y señalemos su valor anticipativo de temas que aparecerán luego en el diálogo. En particular, nos interesa resaltar el rol que ocupa la figura de Sócrates. Este es presentado, en primer lugar, como un dador de dones (discursivos), alguien que agasaja a los demás mediante el presente de los λόγοι. Curiosamente, esta misma descripción es la que Proclo utiliza, en el libro tercero de su comentario, para referirse a la acción del demiurgo y para articular su exposición de la misma. Así, el demiurgo también entregaría una serie de dones, ya no discursivos sino físicos, al cosmos. Pero hay algo más. Sócrates exhorta a sus interlocutores a tomar la posta del discurso previo y a imitarlo. Es decir, construye un discurso (cuyo tema, ya lo veremos, aludirá también a un todo bien organizado) y luego insta a los demás a que construyan discursos similares que desarrollen el discurso original.

[3] Ver en LSJ, ἐπιτάσσω y ἀπολείπω para la discusión de las acepciones bélicas de estos verbos y ejemplos de su uso (1940).

Es decir, otorga un don y luego pide a otros que copien su tarea y se vuelvan también dadores de dones, devolviendo el favor recibido (*In Platonis Timaeum commentaria* I, 16.4 y ss.). Con ello instaura una comunidad discursiva organizada, en la que cada uno de los interlocutores (presumiblemente) juega un rol fijo, tiene una tarea asignada.

Si, como se ha visto, la instauración de todos organizados o producción de cosmicidad es presentada luego como una de las actividades fundamentales del demiurgo, entonces podemos decir que aquí se anticipan en la puesta en escena de la praxis socrática elementos de la acción demiúrgica. Asimismo, hemos mencionado ya que la exhortación instauradora de una mimética constitutiva (es decir, la exigencia de que quienes son constituidos o presencian una constitución imiten a su vez la labor constitutiva) aparece en el discurso cosmológico del *Timeo* como una de las características del demiurgo.

Debe notarse, sin embargo, que ese todo armónico constituido por la exhortación socrática se ve perturbado por la ausencia del cuarto interlocutor. Y que esta ausencia se asocia a un malestar, probablemente una enfermedad. Esta enfermedad (sea del alma o del cuerpo) aparece como algo que se impone a la voluntad de obrar de la mejor manera posible y de cumplir con el rol propio. Agente de desorden, pone trabas a la voluntad individual del sujeto y al funcionamiento colectivo del conjunto. Frente a esa eventualidad, frente a esa imposición de las circunstancias, el colectivo discursivo debe intentar sobreponerse, recomponerse (mediante una redistribución de tareas) y cubrir hasta donde se pueda la carencia. Anotemos simplemente que, como ya observara Porfirio, la enfermedad se vincula al principio de la necesidad (Proclo, *In Platonis Timaeum commentaria* I, 19.5 y ss.)[4]. Y esta última aparece, justamente, como una limitación al dominio de la inteligencia, de la planificación racional y teleológica del cosmos.

Tenemos entonces, desde el principio, tres motivos que serán centrales en el resto del diálogo: creación de cosmicidad, exhortación a la mimética constitutiva y limitación por la necesidad.

[4] La discusión acerca de las enfermedades aparece en *Timeo* 82a-86a. Para Platón, la base de los diversos tipos de enfermedades radica en el movimiento e interacción inadecuados de los elementos que componen el cuerpo. Más adelante (88d), se asocia la enfermedad a la imitación que hace el cuerpo de la «nodriza del universo». Por ello, la enfermedad se vincula necesariamente al tercer término que se identificó con el principio material y el desorden.

Un discurso sobre la polis

Creemos firmemente que la lectura atenta de varios otros pasajes del prólogo platónico ofrece paralelos semejantes, en los que no podremos detenernos detalladamente en el marco de esta exposición. A manera de ejemplo, mencionaremos solamente cómo es posible identificar también huellas de la estructura de la actividad demiúrgica en los pasajes referidos a la constitución de la ciudad-estado.

El tema del discurso del día previo a aquel en el que se sitúa la acción de nuestro diálogo, dice Sócrates, fue la organización política. Lo principal de ese discurso, añade, fue «cuál era la mejor y qué hombres le darían vida» (*Timeo* 17c). Se pasa luego a enumerar una serie de medidas tocadas el día de ayer a manera de remembranza: separación entre artesanos y guerreros (17c), asignación de una ocupación única a cada grupo de acuerdo a su naturaleza (φύσις, 17d), lo cual en el caso de los guardianes supone una dedicación exclusiva a la defensa interna y externa de la ciudad (18a). A continuación, se llama la atención sobre la necesidad de que los guardianes sean a la vez suaves con los enemigos internos y feroces con los externos, lo que lleva a desarrollar la necesidad de que se formen en gimnasia y música. Asimismo, se precisa que deben carecer de propiedad privada (18b). Se menciona, también, la necesidad de que tanto hombres, como mujeres puedan formar parte del estamento guerrero y se listan una serie de medidas vinculadas a la procreación (18c-d) que buscan también luchar contra el riesgo del repliegue subjetivo de los guardianes (18c-d).

Ahora bien, este discurso del día previo, presentado por Sócrates, fue un discurso hecho, de acuerdo con Timeo, «conforme a la razón» (κατὰ νοῦν, 17c). Se trata, evidentemente, de un elogio. Al mismo tiempo, es la primera irrupción en el diálogo de lo que podríamos llamar «vocabulario noético», el cual será clave (como hemos mostrado) en el discurso cosmológico de Timeo. Nos parece que, en un diálogo en el que el νοῦς será central (acaso el protagonista principal), cuando menos habría que plantearse si la alusión en cuestión entraña algo más que un modo habitual de expresión.

Tenemos, pues, que la medida inicial del discurso de constitución de la polis es distinguir dos clases o naturalezas humanas y asegurarse luego de que los integrantes de cada una de estas cumpla con su función propia de la mejor manera posible. Es decir, *ordenar un todo* (comunidad política compuesta de individuos y de grupos de individuos) de tal modo que cada una de sus partes (cada una de las dos clases, en este caso) cumpla con su rol de la mejor manera posible, en beneficio de la comunidad.

Se podría argumentar, por cierto, que la aprehensión de la naturaleza propia de cada individuo implica ya (tomando en cuenta las particularidades de la filosofía platónica) una cierta aprehensión eidética, a saber, una captación de las Ideas vinculadas a cada uno de los sujetos (y que fundan el conjunto de cualidades que los hacen aptos para formar parte de uno u otro grupo). En la misma línea, se podría añadir que las Ideas sirven de modelo al orden aquí constituido. Ello en tanto cada una es lo que es plenamente y cumple con su rol (es decir, se realiza plenamente como esencia) en beneficio —digamos— de la colectividad eidética, dentro de un todo bien ordenado (*República* 500c). Incluso si no estuviese en juego aún una remisión a las Ideas, de todas formas, es evidente que hay al menos una aprehensión de lo real (independientemente de cuál sea su índole). Pues el discurso presupone la capacidad de aprehender la naturaleza propia de cada quien. Capacidad que no solo debe tener el autor del discurso que sugiere la medida en cuestión (Sócrates), sino quienes vayan a aplicar dicha disposición.

Tenemos, pues, que al menos dos aspectos asociados al intelecto parecen jugar un rol central en el discurso socrático. Por un lado, creemos que es posible defender (como queda claramente expuesto en la *República*, en la que la organización política aquí expuesta encuentra su fundamento) que la organización de la polis busca imitar el orden eidético, al que toma como paradigma. Asimismo, es claro que al menos algunas operaciones de aprehensión de la realidad en general entran en juego en el discurso socrático (aprehensión de la naturaleza propia de cada quien en relación a su función en la polis, aprehensión de lo propio de la mujer y el hombre; aprehensión de la buena o mala naturaleza de los sujetos). Tenemos así al νοῦς como *captación* o *aprehensión intelectual*.

Por otra parte, todo el discurso socrático está orientado a organizar de la mejor manera posible la polis, a ordenar un todo compuesto de partes de la manera más armónica posible. Ello implica, en el apretado resumen recién estudiado, ordenar de determinada manera las labores dentro de la ciudad y ordenar a través de la educación el alma de un grupo particular (los guardianes) de modo que puedan cumplir del mejor modo posible con su función. Tenemos entonces al νοῦς como *agente ordenador*.

Así, es posible decir que el discurso socrático es un *discurso orientado a crear un determinado orden fundado en la aprehensión de la realidad*. Pero, ¿qué sucede con el tercer aspecto propio del νοῦς, asociado al movimiento? En cierto sentido, se podría decir que el discurso de Sócrates genera una suerte de «proceso dinámico» de reflexión que lleva a la constitución

conceptual de la ciudad perfecta. Tenemos, pues, una primera fase del movimiento que lleva a la creación o formación de algo (en este caso, a un nivel aún puramente conceptual, la ciudad ideal). Pero la manera en que la razón constitutiva acompaña el desenvolvimiento mismo de lo constituido no aparece aún en escena. La exigencia socrática que genera el discurso presentado en el *Timeo* (poner en movimiento a los ciudadanos, de modo que se pueda observar cómo se desarrollan sus capacidades) no es sino la exigencia, creemos, de suplir esa ausencia.

Vemos entonces que el discurso socrático lista una serie de medidas para construir un grupo dirigente con ciertas características particulares. Como telón de fondo de esta construcción yace (y esto es desarrollado en la *República*) todo un complejo sistema educativo y formativo. La inteligencia del constructor de la ciudad (Sócrates) se adelanta a eventuales riesgos (como, por ejemplo, la excesiva autoconsideración del guardián y consiguiente descuido del todo; o la puesta en juego de la exclusión tradicional del género femenino) y toma medidas para refrenar estos riesgos y lograr darle al guardián la mejor educación posible, con miras a lograr la unidad y excelencia de la ciudad entera. Así, en su labor constitutiva, más aun en tanto formativa de sujetos, el agente constituyente de la ciudad lidia con un futuro o proyecto. En ese sentido, su inteligencia se adelanta, debe anticiparse, tratar con lo que no ha llegado aún y que él busca que se dé de determinada manera. Por eso creemos que es posible hablar de la puesta en juego de una suerte de πρόνοια, de inteligencia que se adelanta al futuro y toma las mejores decisiones o las decisiones que cree mejores para conseguir ciertos objetivos. Πρόνοια que es también una de las características centrales del demiurgo.

El pedido que hace Sócrates a sus interlocutores es, justamente, la escenificación del éxito de esta πρόνοια o su exposición por medio de un relato. Es decir, solicita una determinada narración que esté a la altura de lo dicho anteriormente y muestre cómo las medidas tomadas son realmente eficientes y crean un tipo particular de ciudadano. En cierto sentido, pues, se trata de seguir a la ciudad o a los ciudadanos en movimiento, en su despliegue diacrónico, y mostrar cómo la racionalidad cósmica que ha generado la ciudad no está limitada en su actuar a un momento inicial de la polis, sino que la acompaña a lo largo de todo su desarrollo. Se trata de mostrar, entonces, como *operantes* las previsiones tomadas por el legislador, mostrar que ese νοῦς ordenador y basado en la aprehensión que lleva a la constitución de la ciudad acompaña a esta en su desenvolvimiento y se expresa claramente en las formas de actuar de sus ciudadanos.

Conclusión

En las páginas previas hemos querido mostrar el modo en que una serie de motivos centrales del accionar del demiurgo en el nivel cósmico están ya prefigurados en la primera parte del diálogo, aunque en un nivel antropológico. Así, el filósofo aparece como un instaurador de comunidades discursivas y de comunidades políticas, obrando de modo semejante a aquel en el cual lo hace el demiurgo en el ámbito cósmico.

Naturalmente, lo que hemos presentado es simplemente un esbozo preliminar de un trabajo más extenso que debería hacerse para explorar más a fondo la hipótesis de una correlación entre la actividad del demiurgo y la actividad del filósofo (tomando en cuenta tanto el resto de la primera parte del *Timeo*, previa al discurso cosmológico, como otros pasajes relevantes de la obra platónica). Asimismo, una discusión más detallada de lo expuesto aquí requeriría revisar también las diferentes posturas que han sostenido históricamente los intérpretes en torno a la identidad de la figura del demiurgo. Nos limitamos aquí a indicar que, a nuestro juicio, ninguna de esas lecturas (sea que vean en el demiurgo una figura alegórica o una entidad con cuya existencia Platón realmente se compromete) excluye de plano la necesidad de preguntarse por el eventual rol que, como modelo antropológico, podría jugar esta deidad, ni clausura la posibilidad de identificar paralelos como los recién indicados.

Quisiéramos finalizar con algunos breves apuntes en torno al tipo de interpretación que se desprende de la lectura que hemos defendido.

- La postura hermenéutica de acuerdo a la cual una aproximación adecuada a un diálogo platónico requiere prestarle atención a una serie de elementos que van más allá de los meros argumentos lógicos que se ponen en escena es hoy comúnmente aceptada entre los especialistas. Así, según este enfoque, componentes del diálogo a primera vista «extra-filosóficos» (como el espacio en el que este tiene lugar, los personajes que en él intervienen, los prólogos, todo aquello que ocurre en el diálogo al margen o alrededor de la discusión misma) no pueden ser vistos como meros elementos ornamentales añadidos al núcleo argumentativo, el cual sería el único sustrato verdaderamente valioso del diálogo. Hacerle justicia al talento literario y filosófico de Platón supone, en efecto, no buscar reducir sus textos a esqueletos conceptuales (pues ello nos

devolvería, justamente, meros esqueletos: copias pálidas del original, simulacros empobrecidos), sino apreciar la sutil dialéctica entre los diferentes componentes del diálogo platónico y mostrar la manera en que estos se iluminan mutuamente.

- Subyace a la saludable postura hermenéutica arriba mencionada, creemos, un presupuesto asociado a las intenciones del autor (Platón). En efecto, se asume en ella que los diversos elementos que componen el diálogo platónico cumplen, todos, una función. Ellos están ahí por algo y, más aún, han sido colocados ahí con vistas a algo. No son, pues, meros accidentes, configuraciones al azar; sino engranajes con sentido; piezas de relojería que remiten a los propósitos discursivos de su creador. En suma, de acuerdo a esta lectura, Platón, en tanto escritor, no haría nada en vano. O, más bien, habría que leerlo como si no lo hiciera. El «como si» busca aquí atenuar el riesgo de excesos interpretativos: en principio, todo elemento del diálogo es sospechoso de tener un valor filosófico, aunque queda abierta la puerta para que, tras una investigación atenta, se descarte esa posibilidad.
- Lo curioso es que, abordado de esta forma, el diálogo platónico es leído (sea esto explícito o no) de una manera paralela a aquella de acuerdo a la cual, para el mismo Platón, se debe hacer exégesis de la naturaleza. En efecto, la investigación de la totalidad (el cosmos o el universo) que Platón lleva a cabo en el *Timeo* supone como punto de partida que los elementos y la disposición del mundo tienen una razón de ser, una justificación racional que puede ser rastreada hasta los propósitos de un ser inteligente (el demiurgo). Ello no excluye, por cierto, el que algunas configuraciones hayan sido producto de lo que Platón llama la necesidad, que pone un límite a la acción demiúrgica, y no respondan por ello en primera instancia a la elección de un agente racional. La práctica interpretativa que hemos descrito aquí escuetamente (y aplicado, al menos en parte, al suponer la posible relevancia filosófica del prólogo del *Timeo*) hace del diálogo, pues, una suerte de cosmos compuesto de elementos teleológicamente dispuestos por un antiguo artesano ateniense que no deja de asombrarnos e invitarnos (una y otra vez) a la filosofía.

Bibliografía

Brisson, Luc (1994). *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*. Sankt Agustin: Academia.

Cornford, Francis Macdonald (1975). *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato*. Indianápolis: The Bobbs-Merrill Company.

Fritz, Kurt von (1945). Nous, Noein and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras): Part I. From the Beginnings to Parmenides. *Classical Philology*, 40, 223-242.

LSJ-Henry George Liddell & Robert Scott (1940). *A Greek-English Lexicon*. Revisado y aumentado por Henry Stuart Jones con la asistencia de Roderick McKenzie. Oxford: Clarendon Press. http://perseus.uchicago.edu/Reference/LSJ.html

Platón (1903). *Opera*. Edición de John Burnet. Oxford: Oxford University Press.

Platón (1992). *Timeo*. En *Diálogos VI*. Traducción de Francisco Lisi. Madrid: Gredos.

Proclo (2006). *Commentary on Plato's Timaeus*. Volumen I, libro I: *Proclus on the Socratic State and Atlantis*. Edición y traducción de Harold Tarrant. Cambridge: Cambridge University Press.

Proclo (2007). *Commentary on Plato's Timaeus.* Volume III, libro III, primera parte: *Proclus on the World's Body*. Edición y traducción de Dirk Baltzly. Cambridge: Cambridge University Press.

Sedley, David (2009). *Creationism and its Critics in Antiquity*. Berkeley: University of California Press.

Taylor, Alfred Edward (1928). *A Commentary on Plato's Timaeus*. Oxford: Clarendon Press.

El carácter bivalente de τὸ θυμοειδές en *República*

María Angélica Fierro
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Una de las contribuciones de Platón con su anatomía del alma tripartita de *República* es la de articular y desarrollar de un modo novedoso a través del concepto de τὸ θυμοειδές o, en una de sus traducciones más habituales en español, «lo irascible», muchas de las resonancias que despertaba el término θυμός en la cultura griega[1]. Con respecto a esta rica noción de la psicología platónica se ha planteado, entre otros, el problema de si constituye *per se* una parte del alma o es en realidad reductible a las otras dos: lo apetitivo y lo racional (Penner, 1971; Halliwell, 1988, p. 134; Robinson, 1995, capítulo 7)[2]. Nuestro propósito es mostrar

[1] Ya en la literatura homérica el θυμός y el grupo de palabras con él relacionado —κῆρ, κραδία (el corazón); φρένες y πραπίδες (el diafragma, los pulmones)— ocupan un lugar central en relación con la vida mental del individuo. Ver Onians (1954) y Clarke (1999). Las citas de *República* se dan según la traducción de Antonio Gómez Robledo, exceptuando que indique que son de mi autoría y siguiendo la edición del texto griego de Burnet.

[2] Otro punto central de debate respecto a τὸ θυμοειδές —como ocurre con el caso de τὸ ἐπιθυμητικόν— es si esta parte posee capacidades cognitivas y, si ese fuera el caso, cuáles serían y cómo se relacionan con la parte racional. Nuestra interpretación, la cual no podemos desarrollar aquí, es que la atribución de capacidades cognitivas a este aspecto psíquico debe entenderse o bien de modo restringido o bien directamente metafórico y adjudicar más bien a lo racional este tipo de operaciones. Así, por ejemplo, interpretamos como Murphy (1951, pp. 239-243), Nehamas (1982, pp. 65-66) y Sedley (2004, p. 113), y opuestamente a Lorenz (2006, pp. 59-73), que en *República* X 602e4-6 no se establecen capacidades cognitivas distintas para la parte racional del alma por un lado y la(s) parte(s) irracional(es) por el otro, sino que es τὸ λογιστικόν el que puede o bien actuar *a priori* y considerar cómo son «las cosas en sí» y emitir juicios correctos, incluso respecto de la realidad sensible, o bien, influenciado por «alguna de las cosas viles del alma» —como los apetitos, la ira, las apariencias sensibles engañadoras—, ser corrompido y no poder establecer lo verdadero.

que τὸ θυμοειδές en la *República* es una «parte» del alma por constituir una fuente de motivación *per se* y tener un objeto de deseo que le es propio: la victoria y la preeminencia[3]. Según este punto de vista es legítimo reunir bajo un mismo aspecto desde expresiones primitivas, como el enojo, hasta otras más sofisticadas, como el deseo de fama y honor. Asimismo, nos proponemos señalar que lo irascible posee un carácter *bivalente*, en tanto puede ya fortalecer el canal de lo racional en su búsqueda de lo verdaderamente bueno, ya operar libremente y terminar siendo sometido a lo apetitivo. Esto no acarrea, no obstante, que lo irascible pueda ser reducido finalmente a una de las otras partes del alma. A diferencia de τὸ ἐπιθυμητικόν, que está siempre escindido del curso de la razón dada su indiferencia a la bondad o maldad de sus objetos, lo irascible, con un apropiado entrenamiento, puede poner su deseo de predominio al servicio de los objetivos de τὸ λογιστικόν o «lo racional». Se distingue, sin embargo, de este aspecto psíquico por poder fortalecer únicamente de modo irreflexivo —ἀλόγιστος— la dirección de lo racional hacia lo verdaderamente bueno. A la par, si es incorrectamente entrenado, lo irascible puede desarrollarse autónomamente y favorecer así el crecimiento y dominio de la parte apetitiva en la administración del alma, sin perder por ello sus características propias. En este sentido puede decirse que τὸ θυμοειδές es *bivalente*[4].

La constitución de τὸ θυμοειδές en su deseo inherente de predominio y victoria

Τὸ θυμοειδές es caracterizado como el aspecto del alma «con el que se siente enojo» (τὸ δὲ […] ᾧ θυμούμεθα, 439e3). Se asocia por ello con la cólera (ὀργή, *República* 440c1-8) y se utiliza, para describir las acciones que le son propias, verbos tales como «combatir» (μάχοιτό, 439e10), «luchar» (πολεμεῖν, 440a5-6), «irritarse» (ὀργίζεσθαι), «exaltarse» (ἐγείρεσθαι), «hervir» (ζεῖ), «ser hostil» (χαλεπαίνει) (440c2-8). En tanto fuerza de lucha y enfrentamiento, a τὸ θυμοειδές bien puede describírselo como agresividad o impetuosidad. Esta disposición anímica de combatir contra

[3] Sobre cómo la distinción de las tres partes del alma en *República* IV se basa en los deseos que le son a cada una inherentes, ver Kahn (1987), Cooper (1999) y Fierro (2007).

[4] La primera posición es la fundamentalmente defendida por Boeri (2010). Para un breve desarrollo de la presente tesis ver Fierro (2008, pp. 35-37).

todo tipo de peligros —ya sean internos o externos— es una suerte de instinto de autoafirmación que, en su expresión más primaria, es común a todos los animales, incluido el hombre (Hobbs, 2000, p. 9). Leemos así en *República* 375a11-b2: «Pero un caballo, un perro o cualquier otro animal, ¿podrá ser valiente (ἀνδρεῖος)[5] si no se suscita en él la cólera (θυμοειδὴς)? ¿O no has observado que la cólera (θυμός) es algo indomable e inconmovible (ἄμαχόν τε καὶ ανίκητον), y con cuya presencia es el alma del todo intrépida e invencible (ἄφοβός […] καὶ ἀήττητος) frente a todo?».

Dada su índole indómita (ἄγριος, 410b) y acometedora, se representa apropiadamente a τὸ θυμοειδές en la imagen simbólica del alma de *República* IX como un león (588d), es decir como un animal reconocido por desafiar con ferocidad todo tipo de riesgos que se puedan presentar[6].

Esta capacidad impetuosa de confrontación propia de τὸ θυμοειδές es, además, ἀλογιστόν (411c-e; 441a-b), esto es, en principio, incapaz de cálculo y reflexión, lo cual corresponde a τὸ λογιστικόν[7]. El carácter irracional de τὸ θυμοειδές se relaciona al mismo tiempo con que es, como τὸ ἐπιθυμητικόν, un aspecto psíquico «mortal» en tanto se manifiesta en la medida que el alma está ligada a un σῶμα, cuyas afecciones son, según la filosofía platónica, fuente de irracionalidad[8]. Se sugiere incluso en *República*, a través de una cita de la *Odisea* (XX, 16, en *República* 441a), que τὸ θυμοειδές estaría localizado corporalmente, como en Homero, en el pecho (ver *Ilíada* II, 142; *Timeo* 69d-70d). También que es algo que «bulle» (ζεῖν, *República* 440c) dentro nuestro. Todo ello es evocador de la idea homérica de que el θυμός posee una dimensión física, al ser un aliento húmedo de los pulmones estrechamente conectado a la sangre (Clarke, 1999, p. 81). El hecho de que el monto de τὸ θυμοειδές de una persona se incremente a través de la gimnasia (*República* 410b) alude también a un origen corporal de este aspecto psíquico.

---

[5] Ἀνδρεῖος es usado aquí en sentido amplio. Posteriormente en *República*, la ἀνδρεία será objeto de formulaciones más específicas (Hobbs, 2000, pp. 10-16).

[6] Lo viperino representaría las expresiones más degradadas de lo irascible (ver el comentario de Adam a este pasaje en Platón, 1965).

[7] Los animales también poseerían τὸ λογιστικόν, tal como sugiere el ejemplo del perro de 376b3-6, así como la doctrina de la reencarnación. Pero en estos casos lo racional actuaría en forma más restringida que en el caso de los seres humanos (Sorabji, 1993, p. 10).

[8] Ver *República* 611a-612a, donde lo inmortal del alma está relacionado exclusivamente con el deseo por la verdad de la parte racional del alma.

En concordancia con su irracionalidad, se citan como manifestaciones típicas de τὸ θυμοειδές la cólera que puede observarse tanto en el caso de los niños como en el de los animales, tal como se expresa en 441b. De modo esperable, se considera también una expresión de lo irascible la ferocidad para enfrentar al enemigo (375a y ss.).

Es en cambio menos obvia la vinculación que establecen los textos platónicos entre τὸ θυμοειδές y expresiones psíquicas bastante complejas y aparentemente heterogéneas tales como el deseo de fama y honores, la indignación moral, la perseverancia en las opiniones y el coraje intelectual.

En principio podría pensarse que hay en la base una estrategia principalmente lingüística. A partir de acuñar la expresión τὸ θυμοειδές, en la que se sustantiva el adjetivo de uso no muy frecuente θυμοειδές con el artículo determinado neutro[9], Platón crea la referencia a una sede del alma unificadora de estas múltiples manifestaciones y, al mismo tiempo, le otorga entidad a dicha sede. Pero en *República* es posible hallar, además, una razón conceptual para comprender estas distintas expresiones como pertenecientes a un mismo aspecto psíquico, en cualquier ámbito y nivel que este se exprese: el deseo inherente de τὸ θυμοειδές de predominio y triunfo.

Tal como se expresa en 581b2, lo irascible es tanto «amante de la victoria» (φιλόνικον) como «amante del honor» (φιλότιμον). Similarmente, en 581a9-10 se lo vincula tanto al deseo por imponerse y vencer como al de conseguir el reconocimiento público: «Y en cuanto a la parte irascible (τὸ θυμοειδές), ¿no decimos que no cesa de aspirar toda ella (ὅλον) a la dominación, al triunfo y a la gloria (τὸ κρατεῖν […] καὶ νικᾶν καὶ εὐδοκιμεῖν)?».

Ahora bien, en la medida que la búsqueda de la fama y el honor está relacionada con la competencia con los otros y la ambición de destacarse entre los demás, bien puede ser considerada como una forma más compleja del deseo de predominio propio de τὸ θυμοειδές, es decir como una forma más elaborada de la agresividad. Este deseo de predominio, si bien se muestra de modo más acentuado en quien hace de la celebridad y la gloria el objetivo de su vida —es decir, el timócrata—, podríamos identificarlo como presente en cierta proporción en cualquier individuo como

[9] El LSJ, para el término θυμοειδής, además de algunos pasajes de *República*, menciona solo un texto de Hipócrates, *De aëre aquis et locis* 12, y dos pasajes de Jenofonte, *Memorabilia* 4.1.3 y *Symposium* 2.10 (1940).

deseo de autoafirmación, lo cual es coherente con el hecho de que todos tenemos un aspecto irascible.

Del mismo modo, tal como mostraremos luego, cuando τὸ θυμοειδές se manifiesta como indignación moral, en alianza con la razón, pone en juego también su deseo de lucha y predominio, en este caso dirigido contra los apetitos (440a-b).

En una elaboración aún más sofisticada, lo irascible aparece relacionado, en la teoría psicológica de *República*, con el empeño para mantener las instrucciones de la razón respecto a lo que se debe o no se debe temer (439c9-d2) —que es uno de los modos en que se concibe en *República* la ἀνδρεία—. Se vincula a τὸ θυμοειδές incluso con la tenacidad que le es necesaria al filósofo para poder sostenerse en la búsqueda de la verdad, es decir con la valentía intelectual.

Es, entonces, su deseo de perseverar y pelear por la victoria lo que agrupa de modo inteligible las diferentes expresiones de τὸ θυμοειδές y lo constituye como una de las fuentes de motivación del alma. Me ocuparé, a continuación, del modo en que interactúa con las otras dos partes del aparato psíquico y en qué sentido se mantiene como algo distinto de ellas.

Τὸ θυμοειδές en la dinámica del alma tripartita de *República*

Me referiré primero sucintamente a las características y funcionamiento de τὸ λογιστικόν y τὸ ἐπιθυμητικόν, para luego mejor explicar cómo interviene τὸ θυμοειδές en la dinámica de estas dos partes.

Las dos corrientes escindidas de deseo: τὸ λογιστικόν y τὸ ἐπιθυμητικόν

La división tripartita del alma que se realiza en *República* puede ser entendida como un análisis de esta desde el punto de vista de cuáles son las principales fuentes de motivación que determinan nuestras acciones y, principalmente, el sentido general de nuestra vida (Cooper, 1999; Kahn, 1987; Moline, 1978 y Fierro, 2007).

En el libro IV, a través de la aplicación del «principio de oposición», se deduce, a partir de la presencia de conflictos de deseos de direcciones contrarias dentro del alma, la existencia de «partes» (μέρη) o «aspectos» (εἴδη) psíquicos. Se distinguen así, en primer término, dos tipos de movimientos

desiderativos opuestos: por un lado, las expresiones de los apetitos como el hambre, la sed o el deseo sexual; por el otro, las restricciones que surgen en el alma a estos deseos. En la medida que ambos «grupos» de deseos se oponen entre sí, se establecen entonces dos partes del alma: por un lado, lo apetitivo (τὸ ἐπιθυμητικόν), que abarca los movimientos desiderativos positivos mencionados, y, por el otro, lo racional (τὸ λογιστικόν), al que corresponderían en este contexto las tendencias desiderativas negativas.

El texto sugiere, asimismo, que la diferencia fundamental entre estas dos fuentes de motivación reside en si están orientadas hacia lo bueno o no. Así, por un lado, los apetitos —tales como la sed, el hambre, los deseos sexuales, etcétera— tienen objetos no cualificados de deseo (por ejemplo, la sed no es sed necesariamente de una *buena* bebida, sino de una bebida como tal, *República* 439a4-7). En consecuencia, los objetos de deseo de los apetitos pueden ser buenos o malos. Esto se relaciona, además, con que lo apetitivo es caracterizado como ἀλογιστόν o «irracional» en dos sentidos: a) en tanto se dirige a sus objetos en forma «bestial» (439b4), siendo en general incapaz de cálculo y reflexión, y esto crucialmente, como señalábamos, respecto a lo bueno y lo malo; b) en tanto es en su esencia insaciable (442a7) y sin límites, siendo incapaz de imponerse el coto apropiado, es decir, lo que es bueno para sí mismo[10]. Por otra parte, τὸ λογιστικόν sería el aspecto capaz de reconocer y desear lo auténticamente bueno —no solo respecto de sí mismo sino también de las otras dos partes y del alma en su totalidad—, por tanto, es en este sentido que se opone a menudo, de acuerdo a sus cálculos, a los deseos de τὸ ἐπιθυμητικόν (439c9-d2, 441c1-2). La diferenciación de estas dos partes del alma no surge, por ende, de una pugna interna entre cualquier tipo de deseos opuestos, sino que se juega en ella una disyuntiva más fundamental: la de si nuestra existencia está orientada o no hacia lo verdaderamente bueno que todos deseamos.

En la imagen de los canales se retoma esta idea de que nuestra alma está escindida en dos corrientes principales de deseo: «Pero, por cierto, para el que en verdad los deseos[11] se inclinan fuertemente hacia una

[10] Ver *República* 442a-b, 586e4-587a1. El carácter ilimitado e insaciable de los apetitos es también desarrollado a través de la distinción entre apetitos necesarios e innecesarios en 558d9.

[11] Aquí ἐπιθυμίαι refiere a deseos en general y no solo a los apetitos, como queda claro en el pasaje subsiguiente en que una de las corrientes es identificada con el curso correspondiente a la razón (ver *infra* nota 12).

cierta dirección, sabemos, de algún modo, que son, para ese, más débiles hacia otras cosas, como una corriente desviada de su curso hacia allá» (485d; la traducción es nuestra). De acuerdo a esta imagen hidráulica, la ψυχή resulta entonces ser una suerte de *quantum* de deseo, el cual, si es canalizado en una cierta dirección, queda restringido en la cantidad que se puede dedicar a otro tipo de objetos. Estos dos cauces se corresponderían claramente con τὸ λογιστικόν, que es el canal que fluye hacia la sabiduría, y con τὸ ἐπιθυμητικόν, que se desliza hacia los placeres corporales[12].

El conflicto entre estos dos aspectos psíquicos puede reinterpretarse, por tanto, del siguiente modo: cuando lo apetitivo crece y absorbe nuestro psiquismo, lo racional del alma no puede operar autónomamente y establecer así qué es lo bueno de acuerdo al deseo que le es propio, el deseo por la verdad. Τὸ λογιστικόν es arrastrado, en cambio, a desempeñarse según objetivos que le son ajenos —los impuestos por los apetitos—, los cuales acotan la visión más amplia que la razón requiere para formular una concepción apropiada del bienestar psíquico, así como de lo bueno en general. Además, el predominio de los apetitos implica una conexión con la realidad sensible que dificulta que lo racional pueda lograr la distancia crítica requerida para evitar la formulación de juicios distorsionados, no solo en relación con lo bueno, sino en cualquier respecto. En cambio si la «corriente» de los apetitos ha sido reducida lo más posible y la de la razón es fuerte y poderosa, podrá perseguir su objeto de deseo propio —la verdad—, discriminar lo auténticamente bueno y conducir al alma en esa dirección[13].

Veamos ahora cuál es el papel de τὸ θυμοειδές en esta fractura de base que presenta el alma en la canalización de su energía erótica.

[12] «Entonces para quien [los deseos] han fluido hacia los saberes y todo lo de ese tipo, se darían, creo, [deseos] respecto al alma y al placer del alma en sí misma, pero [estos deseos] omitirían los placeres que se dan a través del cuerpo, si fuera alguien filósofo en verdad y no mera apariencia» (*República* 485d10-e1; la traducción es nuestra).

[13] Esta interpretación de la relación entre estas partes del alma a la luz de la imagen hidráulica supone, en concordancia con el intelectualismo socrático de los diálogos tempranos, que si no nos dirigimos hacia lo realmente bueno, se debe a un error esencialmente epistemológico respecto de qué es lo bueno, solo que la explicación es ahora más compleja.

La condición bivalente de τὸ θυμοειδές en la corriente erótica bifurcada del alma

Procuraré mostrar aquí que lo irascible, más que ser reductible a uno de los otros dos aspectos psíquicos (Penner, 1971, pp. 111-113), contribuye, conservando su identidad en el deseo inherente de victoria que lo constituye, a fortalecer uno de los dos cauces de la corriente de deseo. Básicamente lo irascible puede o bien trabajar como un auxiliar de lo racional, batallando contra el exceso propio de los apetitos y aportando incluso su perseverancia en la búsqueda por lo auténticamente bueno, o bien actuar de modo independiente en pos del predominio y el triunfo, sin ser dirigido por la racionalidad. En este último caso, τὸ θυμοειδές debilita la corriente de lo racional, ya que, al no prestarle su energía, facilita así el crecimiento desmedido de τὸ ἐπιθυμητικόν y tiende a terminar siendo arrastrado a luchar por los objetivos de lo apetitivo.

Τὸ θυμοειδές como auxiliar de la razón

En *República* 441a se halla la famosa afirmación que ha sido clave para defender que existe una natural solidaridad entre τὸ λογιστικόν y τὸ θυμοειδές, e incluso una identificación entre ambas partes: «[Lo irascible] es auxiliar de lo racional por naturaleza» (ἐπίκουρον ὂν τῷ λογιστικῷ φύσει). Esta posibilidad y deseabilidad de una alianza entre lo irascible y lo racional es expresada en numerosas ocasiones en la *República.*

Ya en las consideraciones que se hacen en el libro II respecto a qué disposiciones naturales (φύσεις ἐπιτήδειαι, 374e) deben poseer los guardianes de la ciudad, se habla de la necesidad de que se dé en ellos la combinación de una índole filosófica con el vigor y agresividad propios de lo irascible: «Filósofo (φιλόσοφος), por tanto, y además colérico (θυμοειδὴς), veloz y fuerte, será para nosotros, el que haya de ser un noble y buen guardián de la ciudad» (376c)[14].

Este ideal de aunar ambos tipos de disposiciones se reitera en relación con aquellos guardianes que, después de la primera etapa educativa, son seleccionados para proseguir con su educación a través de los estudios matemático-dialécticos (535a y ss.).

[14] Leemos también en *República* 375e-376a: «¿No te parece que le falta algo aún al hombre que ha de ser nuestro guardián, o sea, además de cólera (πρὸς τῷ θυμοειδεῖ), el ser filósofo por naturaleza?». Ver también 375c.

La educación temprana de los guardianes propuesta en *República* está dirigida precisamente a desarrollar de modo armónico ambas disposiciones. Por un lado, a través de la gimnasia (410d-e), así como de la participación de experiencias como la caza o incluso la concurrencia al campo de batalla (535d y 536c) se acrecienta el monto de vigor y agresividad propios de τὸ θυμοειδές, si bien requiere, además, ser orientado apropiadamente mediante una instrucción correcta (ὀρθῶς […] τραφὲν, 410d). Por el otro, la educación artística o μουσική, a través de la incorporación de creencias correctas en los modos y ritmos adecuados, activa y aviva «la parte que ama aprender», es decir, la razón[15].

La organización apropiada de τὸ θυμοειδές depende de que llegue a ser un colaborador de la razón en la persecución de esta de lo auténticamente bueno y la verdad, lo cual está estrechamente relacionado con la concepción de ἀνδρεία que aparece en la *República*.

Seguidamente, leemos en 410b-d que la valentía consistiría básicamente en la ordenación adecuada de τὸ θυμοειδές, que resulta de una educación conveniente: «Y, sin embargo, aquella rudeza (τὸ ἄγριον) [es decir, la generada a través de la gimnasia] podría ser el efecto de un natural ardiente (τὸ θυμοειδές) que, con una recta educación (ὀρθῶς τραφὲν), sería la valentía (ἀνδρεῖον), pero que cuando es demasiado tirante, llega naturalmente a una rudeza intratable (σκληρόν τε καὶ χαλεπὸν)». Esta noción de que τὸ θυμοειδές debe ser apropiadamente orientado con el fin de que colabore con los objetivos de lo racional está en la base, como veremos, de las sucesivas y superadoras concepciones de ἀνδρεία o valentía que aparecen en *República*; lo que se va alterando es el modo y ámbito de acción de lo irascible.

Así, encontramos que una primera forma de valentía, la cual claramente se corresponde con la del sentido común, es cuando los guardianes dirigen su cólera hacia enemigos apropiados, es decir, hacia aquellos que son adversarios de la πόλις y no hacia ellos mismos o sus compatriotas. Leemos así en 375b-c: «Pero […] si ellos [los guardianes] son de tal condición por naturaleza [irascibles], ¿cómo podrán no ser feroces (ἄγριοι) entre ellos mismos y para con los demás conciudadanos […]? Y, sin embargo, es menester que sean apacibles con sus domésticos y rudos (χαλεπούς) con respecto a sus enemigos». Esta es, no obstante, una expresión meramente externa de ἀνδρεία, la cual requiere como base una valentía moral de orden psíquico.

[15] En esto nos diferenciamos de Gill (1985, 1996, pp. 266-275) y Hobbs (2000, pp. 11-14).

La alianza profunda de τὸ θυμοειδές con la razón se da cuando la agresividad, bajo apropiado entrenamiento, se dirige contra los apetitos cada vez que la razón indica que lo correcto es oponerse a la pulsión de los mismos, tal como se expresa en 440a8-b7:

> ¿Y no es verdad en otras ocasiones, dije, que muchas veces observamos que cuando los apetitos (ἐπιθυμίαι) fuerzan a alguien en contra de la razón, que se censura a sí mismo y se enoja (θυμούμενον) con lo que lo fuerza, y que, como dos facciones que están sublevadas, el ardor (θυμὸν) de tal condición se vuelve aliado de la razón? Pero que este [la fogosidad] se oponga, tras haberse aliado con los apetitos, decidiendo la reflexión que no debe hacerse, no creo que tú dirías haber observado [algo semejante] ni habiendo acaecido una cosa tal en ti mismo, ni tampoco, creo, en otro.

Las maneras en que τὸ θυμοειδές es una forma de agresividad que colabora en el nivel interno con τὸ λογιστικόν luchando contra τὸ ἐπιθυμητικόν son diversas, tal como puede verse a partir de los ejemplos ilustrativos que se ofrecen en *República* IV.

El primer ejemplo es el del conflicto de Leoncio entre su inclinación de mirar los cuerpos muertos, por los cuales experimenta una morbosa atracción (ver comentario de Adam en Platón, 1965, p. 255), y su indignada aversión y cólera contra estos apetitos, su deseo de rechazar tales apetencias:

> Pero yo, habiendo escuchado una vez algo, le doy crédito a esto. En efecto [escuché] que Leontios, hijo de Aglayón, subiendo desde el Pireo por el muro exterior septentrional, y viendo unos cadáveres yaciendo junto al verdugo, al mismo tiempo que deseaba (ἐπιθυμοῖ) mirarlos, por otra parte, simultáneamente no era capaz y se apartaba, y mientras luchaba (μάχοιτό) y se tapaba, vencido entonces por el apetito (ὑπὸ τῆς ἐπιθυμίας), tras abrir grande los ojos y corriendo hacia los cadáveres dijo: «He aquí, infortunados, hartaos del bello espectáculo». […] Efectivamente este relato da a entender, repuse, que la cólera (ὀργὴν) lucha a veces contra los apetitos, como siendo algo distinto a ellos (439e6-440a3).

Este es un caso en que la agresividad propia de τὸ θυμοειδές está dirigida contra el deseo de τὸ ἐπιθυμητικόν de ver los cuerpos muertos, es decir, secunda lo que, suponemos, debería ser el deseo de la razón, contrario al de los apetitos, de no contemplarlos. Aquí, sin embargo, aunque

el enojo pelea de acuerdo a lo que la parte racional considera que es lo bueno, con el objetivo de vencer a los apetitos, finalmente las inclinaciones de lo apetitivo predominan y Leoncio va a ver los cuerpos (440a1-3). Lo irascible expresa su cólera y deseo de victoria en la lucha contra los apetitos, a los que quiere, infructuosamente en esta ocasión, derrotar, en consonancia con los dictados racionales.

Esta asociación de τὸ θυμοειδές con τὸ λογιστικόν contra los apetitos también puede ser exitosa, y esto de modos diversos. El pasaje de 440c1-5 se refiere a un hombre que por haber actuado injustamente (ἀδικεῖν) debe sufrir hambre y frío. Si el hombre es noble, su aspecto irascible no se encoleriza contra estos padecimientos, sino que aliándose al juicio de la razón de considerarlos justos, se aplaca. En otras palabras, en este caso su modo de colaborar con la razón es no sumarse con su enojo a las que podemos imaginar son las inclinaciones de los apetitos, el procurarse alimento y cobijo:

> ¿Y qué, dije yo, siempre que alguien crea haber cometido una injusticia? ¿Y cuanto más noble fuera, no sería menos capaz de enojarse (ὀργίζεσθαι), al pasar hambre, frío, y padecer cualquier otra cosa de tal tipo a causa de aquel para quien él creyera hacer estas cosas justamente, y que, como digo, su fogosidad (θυμός) no quiere rebelarse contra esto de él? (440c).

Vemos aquí que si τὸ θυμοειδές actuara por sí mismo, expresando su ira, debilitaría la corriente de deseo de la razón y contribuiría a acrecentar la de τὸ ἐπιθυμητικόν. Solo si nuestro aspecto irascible ha sido apropiadamente entrenado, no en todos los casos lucha y busca la satisfacción de su deseo de triunfo, sino solo cuando es correcto hacerlo.

El pasaje de 440c-d, apunta cómo la irascibilidad puede en cambio liberarse en un estado de penurias similar en caso de que la razón lo considere apropiado:

> ¿Y qué cada vez que alguien crea que se le hace injusticia? ¿No hierve [la cólera] en él, y se enoja y lucha aliado (ζεῖ τε καὶ χαλεπαίνει καὶ συμμαχεῖ) con lo que parece justo, y, al pasar hambre, frío y padecer cosas tales, y permaneciendo, triunfa y no cesa en las cosas nobles, hasta que las lleva a cabo o muere (ὑπομένων καὶ […] οὐ λήγει), o bien, como un perro por el pastor, se amansa cuando llamado por la razón que está en él?

En el caso del hombre justo que ha sido tratado injustamente (ἀδικεῖσθαί), su θυμοειδές, bajo las mismas condiciones de padecimiento, reacciona con furia, dispuesto a vencer o morir.

Estos ejemplos muestran entonces que lo irascible, con mayor o menor éxito, colabora con los objetivos de la razón al perseverar en la lucha contra los apetitos, ya replegándose, ya acometiendo, según sea necesario. Es más, τὸ θυμοειδές pareciera ser, más precisamente, la fuerza ejecutora en la persecución de τὸ λογιστικόν de lo bueno, puesto que presta su fogosidad y deseo de victoria al logro de aquello que lo racional establece como lo que es correcto —bueno— realizar. Leemos así:

> Y con respecto a los enemigos de fuera, ¿no serán estas dos partes [lo racional y lo irascible] las que mejor velen por el alma toda y por el cuerpo, deliberando la una [lo racional] y combatiendo con la otra [lo irascible], en seguimiento del jefe y en ejecución, por su coraje, de las decisiones de este (τὸ δὲ προπολεμοῦν, ἑπόμενον [δὲ] τῷ ἄρχοντι καὶ τῇ ἀνδρείᾳ ἐπιτελοῦν τὰ βουλευθέντα)? (442b5-9).

Es, pues, de este modo que τὸ θυμοειδές al poner en efecto los mandatos de la razón y debilitar la poderosa corriente de los apetitos, favorece así el fortalecimiento del «canal» de la razón. No pierde, no obstante, su identidad como parte del alma, puesto que conserva la agresividad y deseo de victoria que lo caracterizan, solo que apropiadamente canalizados.

Hemos visto que la colaboración de lo irascible con la razón en la estructura del aparato psíquico descrito en *República* alcanza diversos grados de complejidad: es de modo más manifiesto la fuente de motivación para la acción vigorosa de enfrentar los enemigos de la πόλις. Pero esta agresividad bien orientada en el plano externo deriva, en realidad, en que lo irascible opere en el nivel interno como indignación moral con el fin de luchar contra los enemigos internos —los apetitos—. Más aún, constituye la energía psíquica performativa de los dictados de τὸ λογιστικόν. Esta reformulación del papel de lo irascible deriva en una definición más sutil de la noción de valentía que presenta conexiones con los resultados provisionales alcanzados sobre el tema en el *Laques*[16]: «¿Y no será por esto, a lo que pienso, por lo que llamaremos valiente a cada cual, cuando la cólera

[16] Del ἔλεγχος del *Laques* surge una caracterización provisional de la ἀνδρεία como una δύναμις, que es igual en todos los casos de valentía y que es un conocimiento de lo temible y lo que se debe enfrentar, el cual es parte de la ἐπιστήμη de lo bueno y lo malo.

(τὸ θυμοειδές) que hay en él pueda mantener (διασῴζῃ), a través de dolores y placeres, el dictamen de la razón sobre lo que es o no de temerse?» (*República* 442b-c).

Es decir que la auténtica ἀνδρεία supone que lo irascible actúe como fuerza de preservación de los juicios de la razón respecto del ámbito de lo temible y lo que debe ser enfrentado, en oposición a la pulsión negativa que ejercerían los apetitos, los cuales, por su atracción a los placeres corporales y su rechazo del dolor ocasionado por la privación de estos son los más grandes corruptores de las creencias correctas (413c7, 430a1-b5 y 502e2-503a7).

Ahora bien, lo irascible puede tener un papel aún más relevante en la vida mental del individuo, respecto a su colaboración en la prosecución, por parte de la razón, de la verdad y el auténtico bien. La expresión más elevada de ἀνδρεία es, de hecho, aportar la fuerza de τὸ θυμοειδές a la búsqueda de la razón del conocimiento dialéctico, es decir, del conocimiento del bien en el ámbito individual y comunitario, a la luz de lo que es Bueno desde la perspectiva de la realidad en general. Este puede ser considerado el punto máximo de transformación que opera Platón con el concepto de ἀνδρεία (Hobbs, 2000, pp. 239-240). La búsqueda de la verdad del auténtico filósofo es una «batalla» por conocer lo que realmente es (490a8-9), y es por esta razón que las naturalezas filosóficas no pueden ser cobardes o sojuzgadas (486b3-4; 490c10 y 494b2). Esta fuerza para luchar por conocer la verdad por parte de τὸ θυμοειδές es un requisito fundamental, junto con el desarrollo de la razón, para el cumplimiento del ambicioso programa de educación superior de los filósofos (503e3-504a1). Al mismo tiempo, cuando el dialéctico alcanza el conocimiento de lo verdaderamente bueno, tanto desde la perspectiva del individuo como de la sociedad y de la realidad como un todo, esto implica que *conoce* —y no que simplemente tiene «opiniones correctas»—, entre otras cosas, respecto de qué se debe temer y qué se debe acometer, y alcanza, así, la valentía en su sentido pleno. Por otra parte, el retrato de Sócrates que encontramos en la *Apología*, el *Critón*, el *Eutifrón* y el *Fedón* nos lo muestra, precisamente, como un personaje que encarna este tipo de valentía, en tanto enfrenta su propia muerte sin temor en defensa de su pasión por la verdad[17].

[17] Τὸ θυμοειδές, si es apropiadamente entrenado, solo busca lo verdaderamente honorable, tal como el ser sabio, moderado y justo (591c), y rechaza los honores que pueden dañar al alma (592a, 586d-587a).

El análisis realizado muestra, entonces, ampliamente justificada la afirmación de *República* 441a de que lo irascible es «auxiliar de la razón por naturaleza» (ἐπίκουρον ὂν τῷ λογιστικῷ φύσει), aunque, como veremos en la próxima sección, vale también la salvedad que sigue a este pasaje: «siempre que no sea corrompido por una mala educación» (ἐὰν μὴ ὑπὸ κακῆς τροφῆς διαφθαρῃ).

Τὸ θυμοειδές como fuerza independiente y al servicio de los apetitos

A pesar de ser un aliado natural de la razón, τὸ θυμοειδές puede procurar los objetos que le son propios —la victoria y el honor— sin la guía de la razón, tal como se sugiere en *República* 590a9-b1, en la referencia a la posibilidad de que el elemento «leonino» y «viperino» del alma, identificado con lo irascible, crezca y se extienda en detrimento de la armonía anhelada por la racionalidad. En este caso, la agresividad de τὸ θυμοειδές, sin apropiado entrenamiento, no lucha contra los apetitos o se apacigua, según corresponda, y de este modo favorece el crecimiento desmedido de τὸ ἐπιθυμητικόν, siendo finalmente debilitado por los apetitos, que convierten «al león en mono» (590b6-9).

Así en el libro IV una vez que se ha demostrado lo irascible como algo distinto de lo concupiscible, se lo diferencia asimismo de la razón. Para esto se trata de mostrar que deseos provenientes de un enojo irracional pueden estar en conflicto con deseos que surgen de los razonamientos de la razón sobre lo que es bueno y malo. Esto se ejemplifica con un incidente de *Odisea* XX:

> […] Habrá así en el alma este tercer elemento, lo irascible (τὸ θυμοειδές) […]. Sí, dije yo, siempre que se muestre en verdad como algo distinto de la razón, así como se manifestó como distinto de lo apetitivo. Pero hacerse visible [esto] no es difícil, dije. Pues cualquiera sería capaz de ver esto en los niños, que parecen volverse bastante llenos de fogosidad (θυμός), pero de la razón algunos me parece que no participan jamás, y muchos bastante tarde. […] Y está el testimonio de Homero:
>
> «Y, golpeándose el pecho, reprendió a su corazón con estas palabras».
>
> Allí, en efecto, Homero representó manifiestamente que lo uno increpa a lo otro, lo que reflexiona sobre lo mejor y lo peor, contra lo que se encoleriza irreflexivamente (τῷ ἀλογίστως θυμουμένῳ) (441a5-c2).

Entonces, de acuerdo a este pasaje, lo θυμοειδές es un aspecto diferente de la racionalidad en tanto, entre otras cosas, puede, a pesar de ser aliado de la razón por naturaleza, llegar a actuar de modo independiente e ir ciegamente en pos de sus objetos de deseo —la victoria y el honor—. Esta posibilidad y sus consecuencias en la dinámica del alma son exploradas más ampliamente en los libros VIII y IX.

En *República* IX 590a-b vemos cómo τὸ θυμοειδές, identificado allí con el elemento leonino del alma, puede desarrollarse, con autonomía respecto de la razón, como arrogancia e irritabilidad (αὐθάδεια καὶ δυσκολία). El examen de la timocracia y el timócrata nos brindan más elementos. Según 548c, el régimen timocrático, homólogo al hombre timocrático[18], es precisamente el que está dominado por los deseos de lo irascible de triunfo y honor[19], pero con desprecio de lo que alimenta la razón (548a). Este tipo de estructura psicológica conlleva un crecimiento de los apetitos, como en la oligarquía, solo que en ella el crecimiento de lo apetitivo se da «en secreto» (ὑπὸ σκότου) (548a). Similarmente el hombre timocrático, «amante del poder y los honores» (φίλαρχος […] καὶ φιλότιμος), no muy interesado en las actividades que estimulan el desarrollo de la razón (548e-549a) y, más concretamente, carente de la salvaguardia del razonamiento mezclado con música, también desarrolla con el tiempo amor por las riquezas (549a-b). De esto parece seguirse que el desarrollo de τὸ θυμοειδές, sin la conducción de la razón, deriva en un dominio de los apetitos, cuando está inadecuadamente entrenado, tal como le ocurre al oligarca, en el cual el elemento irascible aparece claramente sometido a τὸ ἐπιθυμητικόν (553d).

Podemos, por tanto, concluir lo siguiente respecto a la interrelación de lo θυμοειδές con las otras dos partes del alma. Nuestro aspecto irascible es distinto de lo ἐπιθυμητικόν en tanto puede oponerse a este, según hemos visto, de tres formas: a) la agresividad puede dirigirse a aplastar el tironeo de los apetitos (como en el caso de Leoncio o del hombre que se rebela contra padecimientos injustos); b) el afán de victoria de lo irascible puede mitigarse con el fin de no apoyar los reclamos de los apetitos (como sería el caso del hombre noble que ha actuado injustamente y sufre

[18] Sobre la homologación de la justicia en la ciudad y la justicia en el alma, ver *República* II 368e2-369a3; IV 441c4-7, 435b y 435e, principio que se mantiene en la descripción de los individuos y regímenes degenerados en los libros VIII y IX.

[19] «Pero es evidentísimo en ella [la organización política timocrática] algo único y singular: las ansias de triunfo y las ansias de honores (φιλονικίαι καὶ φιλοτιμίαι)» (548c).

legítimamente padecimientos ingratos para los apetitos); c) de modo más general, la razón puede dirigir exitosamente el apaciguamiento de lo irascible. Más aún, el vigor y deseo de preeminencia de lo irascible es la fuerza que sostiene las creencias correctas y pelea por buscar el fundamento de estas. Por otra parte, es distinto de τὸ λογιστικόν porque, como en el caso de Odiseo, τὸ θυμοειδές puede pujar por desplegar su deseo de victoria contra los dictados de la razón. Si nuestro aspecto irascible actúa como una fuerza independiente, sin comportarse como le corresponde por naturaleza como aliado de la razón, termina finalmente absorbido por los apetitos, ya que estos, con más oportunidad de multiplicarse por no estar, entre otras cosas, el θυμός aplicado al freno de los mismos, terminan por arrastrarlo a sus fines. Τὸ θυμοειδές resulta, entonces, ser una fuerza psíquica que podríamos caracterizar como bivalente en tanto puede contribuir a fortalecer la corriente de deseo de la razón, que busca la verdad y el auténtico bien, o, si incorrectamente educada, actuar de forma independiente y ser sometida a los apetitos.

Bibliografía

Annas, Julia (1981). *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press.

Bobonich, Christopher (2002). *Plato's Utopia Recast: His Later Ethics and Politics*. Oxford: Oxford University Press.

Boeri, Marcelo (2010). ¿Por qué el *thymós* es un «aliado» de la razón en la batalla contra los apetitos irracionales? *Rivista de Cultura Classica e Medioevale*, *LII*(2), 289-306.

Clarke, Michael (1999). *Flesh and Spirit in the Songs of Homer*: *A Study of Words and Myths*. Oxford: Clarendon Press.

Cooper, John M. (1999). Plato's Theory of Human Motivation. En Gail Fine (ed.), *Plato 2. Ethics, Politics, Religion, and the Soul* (pp. 186-206). Oxford: Oxford University Press.

Fierro, María Angélica (2007). La deducción de las partes del alma de un conflicto de deseos en *República* IV. *Thémata*, 34, 71-87.

Fierro, María Angélica (2008). La concepción platónica del éros en *República*. *Diánoia*, *53*(60), 21-52.

Gill, Christopher (1985). Plato and the Education of Desire. *Archive für Geschichte der Philosophie*, 67, 1-26.

Gill, Christopher (1996). *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy: The Self in Dialogue*. Oxford: Clarendon Press.

Hobbs, Angela (2000). *Plato and the Hero: Courage, Manliness and the Impersonal Good*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kahn, Charles (1987). Plato's Theory of Desire. *Review of Metaphysics*, *41*(1), 77-103.

Lorenz, Hendrik (2006). *The Brute Within: Appetitive Desire in Plato and Aristotle*. Oxford: Clarendon Press.

LSJ-Henry George Liddell & Robert Scott (1940). *A Greek-English Lexicon*. Revisado y aumentado por Henry Stuart Jones con la asistencia de Roderick McKenzie. Oxford: Clarendon Press. http://perseus.uchicago.edu/Reference/LSJ.html

Moline, Jon (1978). Plato on the Complexity of the Psyche. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, *60*(1), 1-26.

Murphy, Neville Richard (1951). *The Interpretation of Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press.

Nehamas, Alexander (1982). Plato on Imitation and Poetry in Republic X. En Julius Moravcsik & Philip Temko (eds.), *Plato on Beauty, Wisdom and the Arts* (pp. 47-78). Totowa: Rowman & Littlelfield.

Onians, Richard Broxton (1954). *The Origins of European Thought: About the Body, the Mind, the Soul, the World Time, and Fate*. Cambridge: Cambridge University Press.

Penner, Terrence (1971). Thought and Desire in Plato. En Gregory Vlastos (ed.), *Ethics, Politics, and the Philosophy of Art and Religion* (pp. 96-118). Garden City: Anchor Books.

Platón (1899-1906). *Opera*. 5 volúmenes. Edición de John Burnet. Oxford: Oxford University Press.

Platón (1965). *The Republic of Plato, I-II*. Edición, traducción y comentarios de James Adam. Cambridge: Cambridge University Press.

Platón (1971). *La República*. Traducción de Antonio Gómez Robledo. México DF: Universidad Nacional Autónoma de México.

Platón (1988). *Republic 10*. Traducción y comentarios de Stephen Halliwell. Warminster: Aris & Phillips.

Price, Anthony W. (1995). *Mental Conflict*. Londres-Nueva York: Routledge.

Robinson, Thomas (1995). *Plato's Psychology*. Segunda edición. Toronto: University of Toronto Press.

Sedley, David (2004). *The Midwife of Platonism: Text and Subtext in Plato's* Theaetetus. Oxford: Clarendon Press.

Sorabji, Richard (1993). *Animal Minds and Human Morals. The Origins of Western Debate*. Ithaca: Cornell University Press.

La esclavitud tiránica del sofista

Martín Forciniti
Universidad de Buenos Aires
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Introducción

El sofista es uno de los personajes más importantes de toda la obra platónica, principalmente porque sirve como un elemento de contraste para identificar el sistema valorativo de Platón: preliminarmente, es posible afirmar que todo aquello que es adjetivado como «sofístico», en cualquiera de los diálogos, es negativo y pernicioso. En este sentido, resulta lícito preguntarse si el sofista es efectivamente un personaje con características definidas o si, por el contrario, se trata de un mero significante vacío del cual Platón se vale indiscriminadamente para (des)calificar al enemigo de turno, sea quien sea. A lo largo de este trabajo intentaré ofrecer algunos elementos para sustentar la primera posibilidad, a saber, que existe un núcleo de significación implícito del término *sofista*, ya vigente antes de la definición explícita que se alcanza en el tardío diálogo homónimo. Cabe aclarar que los posibles vínculos entre esta definición implícita y la definición explícita serán meramente sugeridos, ya que exceden en gran medida los objetivos de este escrito.

En lo que sigue, abordaré tres tipos de relaciones que se desarrollan en la πόλις ateniense y que son concebidas, en los primeros diálogos, en términos del binomio conceptual amo-esclavo. Estas son: la relación pedagógica entre los ciudadanos; la del ciudadano con la ley, y la del ciudadano con el pueblo. En cada caso identificaré una formulación paradigmática, es decir, la sujeción de un esclavo a un amo presentada como natural y legítima en virtud de la superioridad del segundo con respecto al primero. A continuación, consideraré el efecto que produce en esta relación de esclavitud la aparición del personaje sofístico.

Mostraré que cada vez que el sofista participa en los dos primeros vínculos, opera la subversión de las *jerarquías naturales* platónicas, ocupando de manera *ilegítima* el lugar del amo y produciendo consecuentemente una esclavización reprobable. El caso del tercer vínculo resultará más complejo, pues el sofista se ubica en una zona ambigua, entre el amo y el esclavo; sin embargo, su análisis nos brindará la oportunidad de introducir el fundamental concepto de μίμησις, ya supuesto en toda la actividad subversiva previa y de capital importancia para vincular estos desarrollos con los del diálogo *Sofista*. Sobre esta base, estaremos en posición de definir el mencionado núcleo implícito de significación que otorga cierta unidad a las diversas apariciones de este multifacético personaje.

Para comenzar, definiré de manera general las nociones de *amo* y *esclavo*, tal como aparecen formuladas en los primeros diálogos platónicos.

Sobre amos y esclavos

La metáfora del amo y el esclavo es utilizada por los personajes platónicos para referirse a un sinnúmero de relaciones binarias: la del pedagogo con el niño (*Lisis* 208e-209a), la del general con los soldados (*Eutifrón* 13d-14b), la de los dioses con los hombres (*Eutidemo* 302d), etcétera. A pesar de su recurrencia, esta metáfora no ha sido suficientemente atendida por los comentadores de la obra de Platón. Desde mi punto de vista, la misma constituía una de las claves de interpretación de la realidad no solo para este filósofo, sino para una gran cantidad de pensadores de la Grecia Antigua, presumiblemente debido a que la generalizada naturalización de la esclavitud tornaba al vínculo amo-esclavo particularmente disponible para la comprensión y conceptualización de las relaciones del ser humano, consigo mismo y con sus otros.

Sobre la base de las múltiples apariciones de este binomio en la obra platónica es posible proponer un sentido general para ambas categorías, del cual nos valdremos a lo largo de todo este escrito. Afirmo que se llama *esclavo* a un sujeto individual o colectivo al que, por un lado, se le prohíbe hacer ciertas cosas que desearía hacer y, por el otro, se lo obliga a hacer otras que no necesariamente desea. Correlativamente es *amo* aquel sujeto que posee la capacidad y el poder (δύναμις) de dictar y hacer cumplir tanto las prohibiciones como las obligaciones del *esclavo*. En la siguiente cita del *Lisis* hallamos un claro ejemplo de estas ideas:

> −¿Es que son estos, los maestros (διδάσκαλοι), quienes te gobiernan (ἄρχουσιν)?
>
> −Pienso que sí.
>
> −Muchos son pues los amos (δεσπότας) y gobernantes (ἄρχοντας) que a tu padre le ha venido a bien imponerte.
>
> […]
>
> −Pero, ¿por qué causa ponen entonces trabas para tu felicidad y para hacer lo que quieras (ὅτι ἂν βούλῃ), y durante todo el día te tienen siempre esclavizado (δουλεύοντα) y, en una palabra, no haces nada de lo que deseas (ὧν ἐπιθυμεῖς)? (208c7-e7)[1].

En esta conversación, Sócrates compara al joven Lisis con un esclavo, dado que se encuentra bajo las órdenes de sus maestros (entre otros) y, en consecuencia, no puede llevar a cabo aquello que quiere y desea. En general, todas las prohibiciones y obligaciones que el amo imponga al esclavo serán consideradas «legítimas» si este es estimado «inferior» a aquel, en el campo específico en que se ejerce la dominación. En el ejemplo citado, la esclavitud del alumno está justificada por la superioridad de su maestro en lo que respecta a los conocimientos que el joven debe aprender. El mandar y el obedecer, que caracterizan al vínculo entre amo y esclavo, aparecerán en los diálogos con diversos grados de violencia, siendo más sutiles en algunos casos y más compulsivos en otros; veremos a continuación cómo operan en las relaciones a las que nos abocaremos.

La enseñanza técnica entre ciudadanos

Nuestro primer caso paradigmático de una relación política entre ciudadanos atenienses conceptualizada mediante el binomio amo-esclavo es el de la enseñanza de una técnica. Según lo dicho, tal esclavitud resulta perfectamente legítima, ya que el maestro posee una τέχνη de la cual el alumno carece y la única manera que tiene este de adquirirla es ponerse bajo las órdenes de aquel, esclavizando su voluntad. Al ejemplo ya referido del *Lisis*, podemos agregar el siguiente: «[…] no es vergonzoso, Clinias, ni indigno, volverse siervo (ὑπηρετεῖν) o esclavo (δουλεύειν) [...] deseando volverse sabio (σοφὸν)» (*Eutidemo* 282b3-6).

[1] Todas las traducciones del griego corresponden a la edición de los *Diálogos* de Gredos, levemente modificadas cuando se considera necesario.

Partiendo de este caso paradigmático, consideremos la manera en que el sofista puede participar de una relación de enseñanza, tomando en cuenta que una de las características centrales de este personaje en los diálogos tempranos es su carencia de una verdadera τέχνη. En principio, en su carácter de maestro privado, el sofista se vincula pedagógicamente con los jóvenes a quienes imparte sus lecciones. Tal vínculo queda prefigurado ya en la *Apología*, en la que se afirma de Protágoras, Gorgias, Hipias y Eveno (llamados todos «σοφισταῖς», 20a4) que: «Cada uno estos, atenienses, yendo de una ciudad a otra, persuaden (πείθουσι) a los jóvenes —a quienes les es posible recibir lecciones gratuitamente del que quieran (ᾧ ἂν βούλωνται) de sus conciudadanos— a que abandonen la compañía de estos por la de ellos, pagándoles dinero y debiéndoles agradecimiento» (19e4-20a2).

Lo primero que merece ser resaltado es que la actividad pedagógica del sofista ya es presentada como una usurpación, puesto que se sustenta en el desplazamiento de los maestros «naturales» de los jóvenes (cualquier ciudadano). A su vez, esta usurpación se produce mediante la persuasión por la palabra que modifica la voluntad de los alumnos, quienes ya no quieren recibir lecciones de sus conciudadanos. Podemos distinguir dos momentos en esta relación. En primer lugar, los jóvenes resultan persuadidos para convertirse en alumnos del sofista: generalmente, este lleva a cabo algún tipo de demostración o exhibición de sus habilidades oratorias que los cautiva (ver, por ejemplo, *Hipias mayor* 282c-d y *Eutidemo* 277d-e). En un segundo momento, se desarrolla la enseñanza propiamente dicha, que supuestamente versa sobre la virtud (ἀρετή) humana y política (*Apología* 20b4-5). Sostengo que estos dos momentos constituyen dos esclavizaciones sucesivas que lleva a cabo el sofista. La primera, evocando lo sostenido por Gorgias en su *Encomio de Helena*, consiste en una persuasión que es asimilada a un encantamiento, es decir, implica una cierta compulsión violenta. Al respecto, es elocuente un pasaje del *Protágoras*, según el cual a este personaje lo sigue un coro que «conduce desde todas las ciudades por donde transita, encantándolos (κηλῶν) con su voz como Orfeo, y ellos lo siguen hechizados (κεκηλημένοι)» (315a7-b1). Lo mismo se afirma en el *Eutidemo*: la composición de discursos es una parte del arte, más abarcativo, del encantamiento (ἐπῳδή τέχνη) (290a), y tal es su poder que, ante una demostración sofística, incluso el propio Sócrates afirma que «esclavizado (καταδουλωθεὶς) por esa sabiduría [...] me volví hacia ellos para encomiarlos» (303c2-3).

Resulta fundamental identificar el sustento de esta primera esclavización, es decir, la causa de que los jóvenes resulten persuadidos para iniciar un camino de educación con los sofistas. Recordemos que estos prometen la enseñanza de la ἀρετή humana y política. En el *Crátilo* se sostiene lo siguiente: «Dime: la cadena (δεσμὸς) que retiene a un ser vivo cualquiera en un lugar cualquiera, ¿cuál es más poderosa, la necesidad o el deseo (ἐπιθυμία)? —En mucho prevalece el deseo, Sócrates» (403c1-4). Y luego se agrega que de todos los deseos, el más poderoso es el de convivir con alguien de quien se espera aprender a volverse un hombre mejor, es decir, el «deseo de virtud» (ἀρετὴν ἐπιθυμίᾳ, 404a3-4). Más aún, se afirma que Hades es un «sofista» (σοφιστής), pues se aprovecha de este deseo para retener en sus moradas con sus palabras (λόγους) incluso a las Sirenas, pues a todos deja «hechizados» (κατακεκηλῆσθαι) (403d7-e5). En suma, podemos afirmar que esta primera esclavización persuasiva, este encantamiento de la voluntad de los jóvenes, que hace aparecer a los sofistas como maestros más sabios que el resto de sus conciudadanos, apunta al deseo (ἐπιθυμία), específicamente a aquel que es el más poderoso para los mortales. Este se ve inflamado y se convierte en una cadena (δεσμὸς) esclavizadora cuando el sofista es capaz de proyectar en sus exhibiciones, mediante palabras y gestos, la apariencia de poseer efectivamente esa ἀρετή que el joven naturalmente desea, así como de ser capaz de enseñarla.

A esta primera esclavización (encantamiento/encadenamiento) le sigue otra que no la suplanta, sino que se le superpone: la de la educación, es decir, el efectivo establecimiento de una relación maestro-alumno entre el sofista y el joven. Como vimos, toda relación pedagógica era ya concebida por Platón en términos del binomio amo-esclavo. Así, el joven ha sido esclavizado en un primer momento para serlo nuevamente a continuación. Como anticipamos, esta segunda esclavitud es profundamente ilegítima para Platón, a diferencia del caso del maestro técnico y su aprendiz. En primer lugar, porque el que ha decidido convertirse en alumno no lo ha hecho del todo voluntariamente, sino ya hechizado por una apariencia de sabiduría que lo compele, prometiéndole satisfacer su deseo naturalmente más fuerte. En segundo lugar, porque el sofista «no necesita conocer las cosas [que enseña] como son, sino haber descubierto un mecanismo de persuasión (μηχανὴν […] πειθοῦς) de modo que aparezca (φαίνεσθαι) ante los que no saben como más sabio que los que saben» (*Gorgias* 459b8-c2). Es decir, que es incapaz de enseñar la ἀρετή humana y política (si acaso es enseñable) porque él mismo no la conoce;

solo aparenta ser un sabio al respecto. En este punto se insinúa una capacidad característica del sofista platónico que será desarrollada posteriormente: la simulación, cualidad que lo asemeja a un actor representando su papel ante un público.

Ahora bien, a pesar de no enseñar la verdadera ἀρετή, el sofista enseña, sin lugar a dudas, algo que su joven alumno toma por el objeto de sus deseos. ¿Qué es, entonces, lo que este aprende? No otra cosa que el poder de la palabra esclavizadora del sofista, asumiendo que en eso radica la virtud. En ese sentido, el personaje de Protágoras sostiene que: «al acudir a mí aprenderá solo aquello por lo que viene. Mi enseñanza es la buena administración de los bienes familiares, de modo que pueda él dirigir óptimamente su casa, y acerca de los asuntos políticos, para que pueda ser él el más poderoso (δυνατώτατος) de la ciudad, tanto al actuar como al hablar (λέγειν)» (*Protágoras* 318e4-319a2). Tanto la capacidad de dirigir la casa, como el poder (δύναμις) político en la ciudad son, indudablemente, conseguidos mediante el poder persuasivo del λόγος. Por esto, en otro pasaje del mismo diálogo podemos leer: «¿El sofista, respecto de cuál de las cosas sabias lo es? −¿Qué podríamos decir que es, Sócrates, más que un conocedor en hacer hablar hábilmente (ποιῆσαι δεινὸν λέγειν)?» (312d4-7). En suma, enseñando la ἀρετή —entendida como el poder de dominar al otro mediante la palabra tanto en el ámbito público como en el privado— el sofista asegura su propia reproducción como sujeto social con poder persuasivo y esclavizador. De esta manera, el alumno/esclavo puede convertirse en maestro/amo. Examinaremos a continuación cómo aplica este ex esclavo su poder de dominación en el ámbito público, por fuera de las relaciones pedagógicas.

Obediencia y desobediencia de la ley

Comenzaremos el análisis del comportamiento de los ciudadanos en el campo político a partir del caso específico de la obediencia a los mandatos de la ley. Al respecto, la obra de Platón ofrece como caso paradigmático la figura de Sócrates. En el *Critón*, Sócrates hace decir a las leyes que «en la guerra, en el tribunal y en todas partes hay que hacer lo que la ciudad (πόλις) y la patria (πατρίς) ordenen, o persuadirlas de lo que es naturalmente justo; pero no es legítimo violentar (βιάζεσθαι) ni a la madre ni al padre» (51b9-c2). Las asociaciones πόλις/madre y πατρίς/padre se justifican a partir del rol de las leyes en la crianza y educación de los ciudadanos,

que las habilita a preguntarle a Sócrates: «¿podrías decir, en principio, que no eras nuestra descendencia (ἔκγονος) y nuestro esclavo (δοῦλος), tú y tus ancestros?» (*Critón* 50e3-4). De esta manera queda prefigurada la relación normal y legítima entre un ciudadano y las leyes de su ciudad: se trata de una relación de esclavitud, en la cual al esclavo/ciudadano le está terminantemente prohibido rebelarse violentamente frente a su amo, ya que le debe el mismo respeto que un hijo a sus padres. Tal concepción justifica la aceptación de Sócrates de su condena a muerte.

Resulta evidente que el sofista no se comporta de esta manera y el *Gorgias* constituye el testimonio más contundente al respecto. En este caso nos encontramos con el sofista ya no como maestro privado, sino en la arena pública, desarrollando sus discursos retóricos en tribunales y asambleas democráticas. A pesar de esta diferencia, su actividad sigue consistiendo en la esclavización de los oyentes, de acuerdo a las enseñanzas recibidas. Por esto, al preguntársele a Gorgias cuál es el bien que otorga a los hombres, este responde:

> −[…] [E]l mayor bien y la causa tanto de la libertad (ἐλευθερίας) para unos hombres, como de dominar (ἄρχειν) a los otros, en la propia ciudad de cada uno.
>
> −¿Qué quieres decir?
>
> −Volverse capaz de persuadir, por medio de las palabras (λόγοις) en el tribunal a los jueces, en el Consejo a los consejeros y en la Asamblea a los asambleístas y en toda otra reunión en la que se trate sobre asuntos políticos. En efecto, en virtud de este poder (δυνάμει) tendrás por esclavo (δοῦλον) al médico y al maestro de gimnasia (452d5-e6).

Esta capacidad de persuadir a cualquier auditorio político implica, respecto de la obediencia al mandato de la ley, que el sofista puede cometer una injusticia y, a pesar de ser llevado ante los tribunales, persuadir falazmente a los jueces de su inocencia:

> ¿No es este precisamente el que, cometiendo los mayores de los delitos y viviendo en la mayor injusticia, consigue de esta manera no ser amonestado ni castigado ni pagar su culpa, como tú dices que se encuentra Arquelao y los demás tiranos, oradores y hombres poderosos? [...] Por lo cual hacen todo lo posible para no recibir castigo y para no librarse del mayor mal, procurándose riquezas y amigos y tratando de volverse más persuasivos (πιθανώτατοι) al hablar (478e6-479c4).

De acuerdo con la conceptualización platónica previa, este comportamiento consiste en un parricidio y en un matricidio y, por tanto, en una ilegítima y violenta autoemancipación del esclavo/ciudadano de su legítimo sometimiento a sus amos y progenitores naturales. Ahora bien, esta subversión vuelve patente que en la πόλις democrática toda relación con la ley está ya mediada por el pueblo (δῆμος) y sus diversos representantes, ante quienes los ciudadanos se dirigen con sus discursos. Se vuelve necesario, entonces, reflexionar de manera más general en torno al vínculo ciudadano-pueblo, para determinar el particular accionar político del sofista.

Filósofos, sofistas e instituciones democráticas

El mencionado vínculo resulta mucho más complejo de analizar que los anteriores, dado que la democracia ateniense poseía numerosas instituciones en las que los ciudadanos participaban, cumpliendo alternativamente funciones ejecutivas, legislativas y judiciales; las principales eran la Asamblea (Ἐκκλεσία), el Consejo (βουλή) y los tribunales (δικαστήρια). Esta institucionalidad es constantemente criticada en los diálogos platónicos, fundamentalmente debido a que en ella las decisiones son tomadas por una multitud (más o menos grande, según el caso) considerada ignorante y susceptible de ser persuadida engañosamente por los oradores. ¿Cuál debe ser, entonces, el comportamiento ejemplar de un ciudadano ante ellas? Dos diálogos nos proporcionan la clave para identificarlo, nuevamente a través de la figura de Sócrates. Por un lado, el *Gorgias* escenifica a un Sócrates que propone alejarse de estas instituciones, promoviendo como «verdadero arte de la política» las relaciones dialógicas de índole interpersonal (521d-e). Por el otro, en la *Apología* vemos que Sócrates, obligado a presentarse en los tribunales para defenderse de la acusación que lo conducirá a la muerte, se comporta ante los jueces como si se encontrara, una vez más, dialogando filosóficamente. A su vez, el filósofo refiere aquí su única participación formal en la política ateniense: el ejercicio de la pritanía de su tribu en el Consejo, decidida por sorteo (32a-c). En suma, la enseñanza platónica acerca de la manera apropiada de vincularse con las multitudes reunidas parece ser la siguiente: hacerlo lo menos posible y, en caso de ser obligatorio, asumir las mismas prescripciones que rigen para los diálogos filosóficos: no recurrir a artilugios persuasivos, hablar de manera llana y tratar de decir la verdad, no siendo juzgado por la belleza de las palabras, sino por su justicia (17a-18a).

Nuevamente la conducta sofística resulta absolutamente contraria a la ética filosófica. El sofista no se compromete con ninguno de los principios mencionados, ya que acude constantemente a los órganos de poder democráticos y compone largos y ornamentados discursos, preocupándose más por reforzar su capacidad persuasiva mediante la producción de placer en la audiencia que por la verdad o justicia de lo dicho. De acuerdo con lo adelantado en el apartado anterior, la relación del sofista/orador con el pueblo ateniense reunido sería en principio la misma que el sofista/maestro privado mantenía con su alumno, a saber, implicaría igualmente una esclavización del oyente. Es esta actividad la que le permitiría al sofista escapar de su esclavitud ante la ley. Pues bien, es necesario agregar que esta facultad persuasiva/esclavizadora del orador sofístico lo erige también en el hombre más influyente de la Asamblea, el Consejo y los tribunales, estableciéndose como el principal consejero de las diversas multitudes reunidas, lo cual le otorga un paradójico poder tiránico en la ciudad democrática. En ese sentido, Polo afirma que los oradores «pueden, como los tiranos, condenar a muerte al que quieran (ὃν ἂν βούλωνται) y despojar de sus bienes y desterrar de las ciudades al que les parezca (ὃν ἂν δοκῇ)» (*Gorgias* 466b-c). Nuevamente la sofística se justifica a sí misma en función del poder que brinda a los ciudadanos para hacer realidad sus deseos y voluntades, en función de sus pareceres y opiniones (δόξαι).

En este punto, y a partir de las tres relaciones analizadas, estamos en condiciones de proponer una versión preliminar de la *definición implícita* del sofista platónico en los primeros diálogos: se trata de un esclavizador ilegítimo de su audiencia, sea esta un individuo o una multitud. De manera más detallada, podemos afirmar que el sofista es un ex esclavo de su maestro (en el ámbito privado) que se rebela de su esclavitud ante las leyes e instituciones de la πόλις (en el ámbito público); esta rebelión parricida y matricida se lleva a cabo con el objetivo de usurpar el lugar del amo, erigiéndose como tirano, es decir, como esclavizador del resto de los ciudadanos. A su vez, esta esclavización se diferencia de la que establece la ley en tanto la voluntad tiránica es caprichosa y voluble e impone como norma «lo que quiere/desea» y lo que «le parece» bueno. Por último, la simulación desempeña un rol fundamental en este derrotero que conduce desde el esclavo al tirano: el sofista no modifica abiertamente la constitución democrática de la ciudad, sino que se vale de ella subversivamente, presentándose engañosamente ante el pueblo como un sabio y como un demócrata, para erigirse así en un tirano «legalizado».

La esclavitud tiránica del sofista

Sócrates se opone a esta autoproclamada tiranía de los sofistas en la πόλις democrática. El punto de partida de su crítica es la producción de placer que la retórica sofística admite perseguir. Esto habilita a Sócrates a definirla como una mera «práctica» (ἐμπειρία) de «adulación» (κολακεία) más que como una verdadera τέχνη (*Gorgias* 462c-463b). Esta caracterización configura una nueva relación de tipo amo-esclavo, en la cual tocará al sofista el rol del esclavo. Pues si la retórica sofística es adulación, siempre dirá aquello que la audiencia quiere oír. Y entonces, cuando la opinión del sofista se imponga, lo que triunfará no será su propia opinión, sino la del pueblo. En otras palabras, en una ciudad democrática en que el pueblo es el agente de las decisiones políticas existe un sentido común preexistente con el que los oradores deben armonizar; de lo contrario no serán escuchados, tal como le ocurrió a Sócrates. De manera que el pueblo se revela como el verdadero tirano/amo de la ciudad democrática, mientras que el sofista resulta ser el esclavo que se preocupa por complacerlo y no ofenderlo para evitar ser castigado (510a-511a)[2].

¿Qué sucede, entonces, con nuestra definición previa que caracterizaba al sofista como un esclavo rebelado frente a la ley y a las instituciones, un virtual amo/tirano de la πόλις, si ahora él mismo se ve sujeto a la esclavitud que le impone el δῆμος? Mi propuesta es que esta nueva relación, que surge de la crítica socrática a la pretensión de poder absoluto de los sofistas, no niega aquella definición preliminar, sino que la matiza. Efectivamente, según lo dicho, el sofista desarrolla su actividad pública rebelándose de su esclavitud ante la ley, pretendiendo suplantar su imperio por un poder tiránico, esclavizador, que le impida ser castigado por cometer injusticias y le permita influenciar las decisiones ejecutivas, legislativas y judiciales. Lo que la idea de su esclavitud ante el δῆμος agrega es que todo este periplo sofístico, desde el encantamiento de los jóvenes hasta la tiranía en la ciudad, solo puede llevarse a cabo si su palabra se mantiene en sintonía con el sentido común del pueblo, es decir, si no propone algo contrario a lo que el pueblo ya considera bueno,

[2] Por su parte, el filósofo ateniense sería otro esclavo del pueblo, pero más rebelde que el sofista en la cotidianidad (ya que combate su sentido común en lugar de adularlo) y más obediente en las situaciones límites (ejemplo de esto es la ya mencionada aceptación de Sócrates de su condena a muerte, que un sofista intentaría evitar recurriendo a la retórica, como se afirma en el *Gorgias*).

placentero y verdadero. El sofista/maestro privado no podría encantar a los jóvenes si estos no adhirieran previamente a su concepción de que la ἀρετή consiste en dominar al otro mediante la palabra, y el sofista/orador público no podría torcer la ley a voluntad si los jueces no fueran susceptibles a ceder ante el placer de una bella composición discursiva. En suma, lo que Platón identifica al reflexionar sobre la actividad sofística es que toda persuasión debe apelar a la precomprensión del mundo propia de la comunidad a la que se dirige, si es que quiere ser efectiva. En consecuencia, la tiranía del sofista en la πόλις democrática se ve relativizada, ya que su capacidad (δύναμις) para imponer decisiones políticas tiene como límite la cosmovisión y las valoraciones populares, dentro de las cuales se halla el apoyo al régimen democrático de gobierno. Se trata de una restricción a la libertad absoluta de hacer lo que quiere/desea/le parece, pretensión máxima de la sofística en los diálogos. La esclavitud tiránica del sofista radica, en consecuencia, tanto en la prohibición de hacer todo lo que desea como en la obligación de dirigir adulatoriamente sus acciones políticas en un sentido popular.

Ahora bien, este análisis de la relación sofista-pueblo solo resulta completo cuando se toma en cuenta la noción de μίμησις, pues la adulación que el esclavo dedica a su amo es explicada por Sócrates en términos de «acostumbrarse desde joven a alegrarse y disgustarse con las mismas cosas que su amo (δεσπότῃ) y procurar ser lo más semejante (ὅμοιος) posible a aquel» (*Gorgias* 510d6-8), por lo que, una vez cumplido este proceso, «a este le sobrevendrá el mayor mal, puesto que su alma es perversa y está corrompida por la imitación (μίμησιν) de su amo (δεσπότου) y por el poder (δύναμιν)» (511a1-3). Así, la imitación que lleva a cabo el esclavo le otorga poder, pero vuelve su alma cada vez más semejante a la de su amo. Aplicando esta idea al caso del sofista, si su pretensión es efectivamente la de convertirse en el amo absoluto de la πόλις, sin restricción alguna a su libertad y deseos, entonces deberá identificarse progresivamente con el δῆμος ateniense, llegando al punto límite de ya no poder distinguirse de él. Pues es evidente que la multitud es siempre concebida por Platón como una masa indiferenciada, sin voluntades individuales discordantes en su interior. Por consiguiente, la paradójica consecuencia de este proceso es que alcanzar la máxima δύναμις política equivale a resignar la identidad e individualidad, pues las instituciones del sistema democrático ateniense brindan este poder al pueblo, entendido como masa.

A esto parece apuntar Sócrates cuando afirma que «pues no un imitador (μιμητὴν), sino que es necesario ser por naturaleza (αὐτοφυῶς) semejante (ὅμοιον) a ellos, si quieres realizar algo genuino para adquirir la amistad del pueblo de los atenienses» (513b3-5). Esta mención de una «semejanza por naturaleza» indica, por contraposición, que la mímesis del sofista, su simulación actoral, produce una semejanza «artificial» que no logra camuflarlo completamente como un miembro más del pueblo, un demócrata convencido.

De todas maneras, es evidente que el sofista, si bien pretende congraciarse con el pueblo para alcanzar el máximo poder posible, no desea realmente asimilársele al punto de ya no distinguirse de él; por el contrario, como dijimos, aspira a jugar el papel de consejero de la democracia, lo cual implica una importante cuota de influencia política (no equivalente al poder absoluto) y permite a la vez mantener la individualidad. Es decir que la mímesis, a pesar de su «artificialidad», es la herramienta que más apropiadamente se adapta a sus fines. Esta mímesis es doble: por un lado, es una *mímesis del pueblo*, que pretende reducir la distancia con el δῆμος, en tanto toma en cuenta el horizonte de la cosmovisión popular y trata de no enfrentarlo, adecuando a él sus opiniones; por el otro, es una *mímesis del sabio*, que amplía aquella distancia, puesto que el sofista debe proyectar la apariencia de poseer una sabiduría superior a la común y a la del resto de los técnicos si es que quiere convertirse en el más influyente de los consejeros políticos. En este punto el sofista/maestro privado y el sofista/orador público se muestran como dos caras de la misma moneda: el primero se ocupa principalmente de aparentar sabiduría, pero en esta imitación no puede evitar mantenerse dentro del horizonte del deseo de ἀρετή de sus jóvenes oyentes; el segundo imita prioritariamente al pueblo, pero necesita igualmente mostrarse como un sabio diferente de él. En suma, la mímesis sofística, que completa la *definición implícita* de nuestro personaje, se encuentra tensada entre dos ficcionalizaciones: la de la pertenencia del sofista al pueblo democrático (como modo de ocultamiento de su tiránica voluntad de poder individual) y la de su superioridad con respecto a él (como modo de ocultamiento de su falta de conocimiento técnico). Mientras la primera trae aparejado el peligro de la pérdida de la individualidad, la segunda pone en constante riesgo su aceptación popular y, consecuentemente, su capacidad de acceder al poder político.

Conclusiones

Luego de este largo recorrido podemos afirmar que la μίμησις es, ya desde los diálogos tempranos, el eje articulador de la praxis sofística. Pues, según lo dicho, la esclavización de la audiencia que caracteriza al sofista (tanto al maestro privado como al orador público) se apoya en la μίμησις. En consecuencia, propongo la siguiente formulación final de la *definición implícita*: el sofista es un esclavo subversivo y usurpador, que se rebela constantemente ante sus amos «legítimos» (los sabios técnicos, la ley, el pueblo democrático) y pretende ocupar su lugar para convertirse en un esclavizador; pero el camino que elige no es el de una rebelión abierta, sino el de la *mímesis del amo*, cuya potencia es la del disimulo, el ocultamiento y el camuflaje.

Como vimos, esta *mímesis* asemeja al sofista a sus dos polos de referencia: el sabio y el pueblo, o el individuo excepcional y el ciudadano común. A su vez, el hecho de no ser ninguna de las dos cosas, o el de parecer ser ambas a la vez, por un lado permite que la rebelión sea posible, pero, por el otro, la torna incumplible. Cabe aclarar que no podría ser de otra manera, pues al no decidirse por una rebelión abierta para alcanzar el máximo poder político, al sofista solo le queda valerse de las instituciones democráticas que si bien le permiten exhibir libremente la potencia esclavizadora de su λόγος, al mismo tiempo erigen al sentido común popular como un límite infranqueable para sus discursos.

La posterior *definición explícita* del *Sofista* no hará más que enfatizar algunos de los elementos aquí esbozados (se insistirá en que este personaje no conoce aquello que imita, sino que solo posee opiniones al respecto); formular con mayor precisión conceptual otros (las apariencias falsas y engañosas proyectadas por el sofista a partir de su uso del λόγος serán llamadas «φαντάσματα», el cuerpo adquirirá un rol relevante y específico en la actividad mimética), y, finalmente, reservar el nombre de *sofista* para el maestro privado, distinguiéndolo del orador público a quien denominará *demagogo*. A pesar de estas sutiles diferencias, creo haber presentado argumentos para sostener que el término *sofista* posee un núcleo de significación característico y relativamente unitario que subyace a sus múltiples encarnaciones en los más diversos personajes y textos platónicos. De todas formas, la cuestión está lejos de ser saldada, y requerirá nuevos y más amplios estudios.

Bibliografía

Balot, Ryan K. (2006). *Greek Political Thought*. Oxford: Blackell.

Fredal, James (2006). *Rhetorical Action in Ancient Athens: Persuasive Artistry from Solon to Demosthenes*. Carbondale: Southern Illinois University Press.

Morgan, Kathryn (ed.) (2003). *Popular Tyranny: Sovereignty and Its Discontents in Ancient Greece*. Austin: University of Texas Press.

Morrow, Glenn Raymond (1939). Plato and Greek Slavery. *Mind*, *48*(190), 186-201.

Ober, Josiah (1989). *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*. Princeton: Princeton University Press.

Platón (1959). *Gorgias*. Edición y traducción de Eric Robertson Dodds. Oxford: Clarendon Press.

Platón (1979). *Gorgias*. Edición y traducción Irwin Terence. Oxford: Clarendon Press.

Platón (1981-1988). *Diálogos*. Volúmenes I y II. Madrid: Gredos.

Rhodes, Peter John (1986). *The Greek City States: A Source Book*. Nueva York: Cambridge University Press.

Rodgers, Raymond S. (1984). The Wasps in Court: Argument and Audience in the Athenian Dicasteries. *The American Journal of Legal History*, *28*(2), 147-163.

Schiappa, Edward (1991). Sophistic Rhetoric: Oasis or Mirage? *Rhetoric Review*, *10*(1), 5-18.

Vlastos, Gregory (1941). Slavery in Plato's Thought. *The Philosophical Review*, *50*(3), 289-304.

La irracionalidad de la ἐπιθυμία en la *República* de Platón

Gabriel Arturo García Carrera
Pontificia Universidad Católica del Perú

La introducción en el libro IV de la *República* de una teoría del alma como constituida por tres «partes» ha sido uno de los aspectos más discutidos de la filosofía platónica. No solamente el motivo y alcance de la división del alma en parte racional (τὸ λογιστικόν), irascible (τὸ θυμοειδές) y apetitiva (τὸ ἐπιθυμητικόν) ha sido objeto de diversas interpretaciones, sino que existen discrepancias incluso respecto de la manera en que debe interpretarse cada una de las partes del alma.

Una interpretación difundida considera necesario atribuir a la parte apetitiva del alma, τὸ ἐπιθυμητικόν, alguna forma de pensamiento, es decir de capacidad «racional». Es el caso, por ejemplo, del artículo sobre el alma de Lorenz (2008), también en Kahn (1987) y Büttner (2000, pp. 28-35). Un caso paradigmático por su influencia posterior es el de Graeser (1969). Se trata de una interpretación con una larga tradición, a manera de ejemplo puede encontrarse ya en Bertram (1878, p. 42). De acuerdo con estos intérpretes, solo a través de la atribución de capacidades cognitivas al ἐπιθυμητικόν puede explicarse que esta parte del alma sea capaz de plantear metas para la acción que puedan entrar en competencia con los objetivos propuestos por la razón y, eventualmente, derrotarlos. Sin embargo, plantear esta hipótesis trae una serie de problemas para definir con claridad las diferencias entre las partes racional e irracional del alma.

Intentaré demostrar aquí que dicha interpretación no es adecuada. En primer lugar explicaré brevemente cuáles son los principales argumentos de una interpretación cognitivista del ἐπιθυμητικόν. Luego mostraré que uno de los supuestos básicos de esta interpretación, a saber que la introducción del ἐπιθυμητικόν en el libro IV de la *República* apunta a definirlo

como un centro de motivación de las acciones, es erróneo. Finalmente, desarrollaré algunas consecuencias que pueden extraerse de la irracionalidad del ἐπιθυμητικόν para la identidad unitaria del ser humano.

Razones para atribuir racionalidad al ἐπιθυμητικόν

La interpretación cognitivista del ἐπιθυμητικόν se apoya en la forma en que Platón introduce la tripartición del alma en el libro IV de la *República*. Uno de los motivos principales para el desarrollo de la tripartición consiste en partir de la analogía entre πόλις y alma. Dado que la πόλις justa se constituye en las relaciones de tres estamentos (los gobernantes, los auxiliares y los artesanos), Sócrates plantea la posibilidad de que el alma también pueda estar conformada por tres partes análogas a las partes de la πόλις. Así, se mantiene un paralelo entre la forma como se constituye la justicia en la πόλις —es decir, como la interacción correcta de los estamentos sociales, de manera que cada parte cumpla su función propia— y la manera como debe entenderse la justicia en el alma —esto es, como el orden de sus tres «partes» constituyentes, de manera que cada una no interfiera en la función de las otras—. Sócrates expresa las relaciones de las partes del alma a la manera de relaciones entre individuos concretos, como si se tratase de los miembros de un cuerpo político, es decir se refiere repetidas veces a las partes del alma como agentes individuales e independientes. Por ejemplo, sostiene Sócrates en *República* 577a-b que el tirano posee a su vez un tirano interior. Debido a ello hay una cierta ambigüedad respecto de la manera como debe interpretarse la relación entre la descripción política y la descripción psicológica de la justicia.

Según la interpretación cognitivista del ἐπιθυμητικόν, la analogía entre πόλις y alma debe interpretarse como una correspondencia exacta. Para que la analogía funcione es necesario que las partes del alma se conciban también como partes relativamente independientes, a la manera de los individuos que conforman un conjunto social. Ello implica suponer un isomorfismo entre πόλις y alma (Moline, 1978, pp. 2-6). Las partes del alma se conciben, entonces, casi como agentes independientes, como «cuasi agentes» (*agentlike*, como en Bobonich, 2001) o como *homunculi* (Moline, 1978). Esto significa no solamente suponer que cada una de las partes del alma tiene inclinaciones, deseos o aspiraciones propias —cosa aceptada por Sócrates (*República* 437b1-c10, 439a1-d2)—, sino además que cada una tiene creencias propias y es capaz de alguna forma de razonamiento.

Esta interpretación de la analogía entre πόλις y alma utiliza como justificación principal la manera en que Sócrates se sirve del principio de no-contradicción para explicar la necesidad de distinguir partes en el alma. Sócrates sostiene que si en un mismo individuo se dan tendencias opuestas al mismo tiempo y respecto de lo mismo, entonces a cada tendencia le corresponde un principio distinto. Para los que proponen una interpretación cognitivista del ἐπιθυμητικόν esto significa que cada una de las tendencias opuestas tiene como fuente un sujeto distinto (ver, por ejemplo, Bobonich, 2001, pp. 205-206).

Esta independización de cada una de las partes del alma significa en concreto que el ἐπιθυμητικόν posee un objeto específico al que está dirigido y, por tanto, requiere de alguna forma de pensamiento que le sirva de guía para la consecución de dicho objeto. Esta capacidad de definir un objeto propio supone que el ἐπιθυμητικόν es capaz de plantear juicios sobre lo que es mejor para él. Esto parece concordar con lo establecido en *República* 439a9-b1 y 442c5-8. En el primer pasaje, Sócrates parece definir un objeto de referencia para cada placer, tomando como ejemplo el caso de la bebida para la sed. En el segundo, en el marco de la explicación de la σοφία en el individuo, Sócrates asume que existe algo que es lo provechoso (τὸ συμφέρον) para cada parte del alma.

La tesis cognitivista parece recibir apoyo, además, debido a que Sócrates plantea reiteradas veces que el λογιστικόν —es decir, la parte racional— debe persuadir al ἐπιθυμητικόν (*República* 442b5-d1, 554c11-e5 y 589a6-b6). Dicha persuasión, siempre dentro del marco de la interpretación cognitivista, no puede entenderse de manera metafórica, porque las concepciones mismas de la moderación y la justicia descansan en el supuesto de que es posible alcanzar una concordancia (ὁμόνοια) entre las partes del alma (ver 442d, también 554c-e). La persuasión se realiza, además, mediante argumentos (λόγοι, 554d2), aspecto en el que insiste Bobonich (2001, p. 210 y nota 19). Es, por otra parte, innegable que Sócrates plantea repetidas veces la necesidad de una comunicación entre las partes del alma (*República* 586d5-7, e3).

Otra línea de argumentación se refiere a la caracterización de la vida basada en la ἐπιθυμία como una vida orientada a la adquisición de dinero y bienes materiales (508e2-581a1). La razón para la acumulación de dinero es que este es un medio que conduce a la satisfacción de los placeres propios del ἐπιθυμητικόν. La vida orientada a la acumulación del dinero se desarrolla, pues, gracias a una racionalidad de medios a fines.

El dinero resulta ser atractivo debido a su carácter instrumental, de modo que desearlo implica al menos la capacidad de poder razonar instrumentalmente (553c-d). La racionalidad de medios a fines podría, por tanto, ser aquella forma de racionalidad propia del ἐπιθυμητικόν.

Todos los argumentos planteados buscan aclarar en qué sentido las partes del alma deben funcionar como fuentes de motivaciones opuestas para la acción, de manera que estas motivaciones permiten explicar que un ser humano pueda distinguir cuál es la meta correcta de su acción y, sin embargo, perseguir otra meta en su actuar concreto. Según esta interpretación, entonces, la tricotomía busca ofrecer una explicación del fenómeno de la ἀκρασία. La ἀκρασία se entiende como un disenso interno, donde las motivaciones no racionales para la acción entran en pugna con ella y logran imponerse. Dado que ello supone que cada parte del alma es capaz de plantear metas propias para la acción y, además, capaz de convencer de algún modo a las otras, es necesario que todas ellas sean en algún sentido racionales, es decir que sean capaces de plantear y defender un propósito propio para nuestras acciones. Las partes del alma así planteadas adquieren características antropomórficas y ponen por ello en riesgo la identidad unitaria del individuo.

Problemas de la interpretación cognitivista del ἐπιθυμητικόν

Una crítica de la interpretación cognitivista requiere afirmar, en primer lugar, que las expresiones que utiliza Sócrates para referirse a las partes del alma como si fueran sujetos de una interacción social no deben interpretarse como refiriéndose a la naturaleza de las partes del alma. La analogía debe seguir siendo solamente una analogía, sin que exista una correspondencia exacta entre la manera como se plantean e interactúan las partes de la πόλις y lo que sucede con las partes del alma.

Es necesario, por ende, cuestionar primero el isomorfismo del que parte la tesis cognitivista. En primer lugar debe señalarse que Sócrates no plantea la analogía de πόλις y alma como un hecho consumado; más bien es necesario comparar πόλις e individuo y, «frotando» ambos a través de un examen, percibir con mayor claridad la naturaleza de la justicia («τάχ᾽ ἂν παρ᾽ ἄλληλα σκοποῦντες καὶ τρίβοντες, ὥσπερ ἐκ πυρείων ἐκλάμψαι ποιήσαιμεν τὴν δικαιοσύνην», *República* 435a1-2). La analogía admite, entonces, correcciones, lo cual descarta la posibilidad de plantear simplemente un isomorfismo directo entre ambos niveles de realidad.

Esta constante contraposición y modificación de la forma en que se conciben las relaciones de las partes de la πόλις y del alma se extiende hasta el libro IX, en que se produce una de las principales correcciones de la concepción de las partes del alma, a saber, la atribución de una forma propia de placer a cada una de las partes. Si en el libro IV se introdujo la tercera parte del alma como siendo la que propiamente corresponde a los deseos, ahora en el libro IX se explica con mayor exactitud cuáles son los deseos propios de dicha parte del alma. Queda, pues, descartado el isomorfismo, ya que la analogía no funciona como explicación última de la estructura del alma, sino como punto de partida para la reflexión sobre el tema.

En segundo lugar, es necesario anotar que las precisiones en el análisis de las partes del alma se realizan a medida que la discusión va estableciendo con mayor claridad cuáles son las formas de vida que un individuo adopta. Sócrates diferencia la constitución psicológica del ser humano según pertenezca a un régimen aristocrático, timocrático, oligárquico, democrático o tiránico. Las características que cada parte del alma desarrolla según estas formas de vida varían considerablemente. La forma en que el ἐπιθυμητικόν se manifiesta en la vida del individuo oligárquico es muy distinta a su manifestación en el individuo democrático o tiránico. Según la forma de vida desarrollada, por tanto, las partes del alma se configuran de formas relativamente distintas. Ello se debe a que una forma de vida supone la interacción de todas las partes del alma, de manera que los análisis de las partes del alma en los libros V en adelante no son fruto de un examen aislado de cada parte, sino más bien explican cómo se da la interacción entre ellas. Lo mismo vale para el análisis del libro II, en que las partes del alma aún no han sido diferenciadas y el discurso, por tanto, versa sobre la totalidad del alma. Para comprender la naturaleza del ἐπιθυμητικόν, entonces, es necesario distinguir su tratamiento separado en el libro IV de las explicaciones posteriores o anteriores, en que no se analiza la naturaleza específica del ἐπιθυμητικόν, sino más bien la configuración de formas de vida que, si bien están basadas en él, suponen la presencia de las otras dos partes del alma.

El argumento que define la naturaleza del ἐπιθυμητικόν de manera separada de las otras partes del alma en IV 437d8-438e8 muestra que puede definirse sin tener en cuenta ninguna creencia respecto de la bondad del objeto deseado, así como tampoco plantea forma de razonamiento alguna referida a cómo se puede alcanzar los objetos deseados, como reconoce Lorenz (2006, p. 30). La ἐπιθυμία se define solamente a partir

de una determinación básica relacional, que es de por sí irracional (la sed es sed de bebida, el hambre es hambre de comida, etcétera). La ἐπιθυμία es, pues, ciega respecto al sentido del objeto deseado. Pero no solo es incapaz de determinar si lo deseado es en algún sentido bueno, tampoco puede definir por sí misma un objeto concreto de deseo, ya que ello requiere de experiencia y juicio, ambas actividades relacionadas más bien con el λογιστικόν. De ahí que el supuesto objeto de la sed no posea determinación concreta alguna ni pueda, por tanto, considerarse en sentido estricto un objeto. La bebida sin más (πῶμα) no posee mayor determinación que el ser el correlato de la sed, y viceversa. En consecuencia, no tiene sentido sostener que la ἐπιθυμία posee un objeto intencional en el sentido de una intencionalidad comprensiva. El deseo tiende a algo, pero lo hace solamente porque está conectado con ese algo por una relación predeterminada. Así como en el ámbito de las realidades concretas lo mayor se define a través de lo menor, el deseo se determina a través de lo deseado. La lógica de esta relación no está determinada por la razón, sino por el cuerpo. Eso significa, entonces, que la ἐπιθυμία es incapaz de otorgar un sentido al objeto deseado, una razón que vaya más allá de la inmediatez de la satisfacción de un deseo. La ἐπιθυμία carece, pues, en esta determinación general, de un juicio sobre el objeto concreto al cual se dirige.

Pero si la definición básica de la ἐπιθυμία la presenta como una parte absolutamente irracional del alma, ¿qué sucede con los argumentos que la muestran como poseyendo una actividad cognitiva?

En primer lugar, la determinación general del ἐπιθυμητικόν ha mostrado que no tiene sentido hablar de objetos de interés definidos por el ἐπιθυμητικόν mismo. Los ejemplos que utiliza Sócrates en el libro IV tratan objetos de deseo definidos a través del cuerpo. Estos ejemplos se mantienen dentro de la concepción del placer como llenar un vacío, por ejemplo, en el *Gorgias*[1]. Las posteriores distinciones entre tipos de deseos introducidas por Sócrates en los libros VIII y IX se dan dentro del marco de la explicación de formas de vida concretas, como la vida oligárquica o tiránica, y suponen, por tanto, la interacción con el λογιστικόν. Cabe, pues, suponer que los deseos del ἐπιθυμητικόν se desarrollan como fruto de esa interacción.

[1] Esta ambigüedad es mantenida por Platón en sus textos: en *Gorgias* 496e señala Sócrates que no es relevante para la discusión si el placer proviene del cuerpo o del alma, mientras que en *Fedón* 81a-c es el cuerpo no solo la causa de que el alma se mueva de manera irracional, sino de que surjan placeres como la bebida y la comida.

Respecto de que el λογιστικόν debe persuadir al ἐπιθυμητικόν, es necesario distinguir nuevamente el contexto en el que se plantea dicha persuasión. Así, por ejemplo, en 589a6-b6 Sócrates concibe al hombre justo como aquel que domina las partes «animales» del alma como lo hace el agricultor, es decir evitando que crezcan los elementos nocivos para el alma en su conjunto. Con ello queda muy poco margen para una auténtica persuasión. En este contexto solamente se reconocen cualidades reflexivas al λογιστικόν, que es identificado como el «hombre interior» (ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος). Esto coincide con la descripción que Sócrates hace de la «motivación» para el actuar del oligarca en 554c11-e5. Según Sócrates, no es una reflexión, sino el temor por la pérdida de sus bienes lo que impulsa la acción de este tipo humano. Esta explicación muestra que incluso en el contexto de una descripción que toma como un hecho la interacción de las tres partes del alma, las partes irracionales no parecen poseer por sí mismas una motivación articulada, sino que es su interacción con las otras partes lo que pareciera conferirles un carácter reflexivo. En última instancia, la «motivación» de la parte irracional consiste en el temor o el deseo, pero la delimitación de sus objetos no tiene por qué realizarse exclusivamente desde el alma irracional. Las metas son colocadas por el ser humano en su conjunto.

La interpretación cognitivista utiliza también interacción de las tres partes del alma como un supuesto de base para la posibilidad de atribuir al ἐπιθυμητικόν una racionalidad instrumental, argumentando que el dinero es deseado como medio para la satisfacción de los apetitos. Desear el dinero como medio para satisfacer otros placeres es, efectivamente, típico de algunas formas de vida orientadas hacia el placer. Sin embargo, dichas formas de vida presuponen el sometimiento del λογιστικόν bajo el poder del ἐπιθυμητικόν. En los modelos de vida orientados al placer se actúa según la racionalidad instrumental, pero que esta sea precisamente instrumental corrobora el carácter en última instancia irracional de la conducción de la vida, dado que, si bien hay una racionalidad en la elección de los medios más adecuados para alcanzar un fin determinado, no hay una razón última para la definición de lo que es bueno. Lo bueno es «definido» por los deseos del ἐπιθυμητικόν. Sin violar la diferencia estricta entre racionalidad e irracionalidad, podría interpretarse que la razón recibe del ἐπιθυμητικόν la determinación de su objeto y busca la forma de hacerlo suyo. Esta «definición», sin embargo, no implica, en primer lugar, ningún tipo de razonamiento, toda vez que no hay un fundamento racional para el deseo, sino que este se desarrolla sin justificación.

En segundo lugar, el ἐπιθυμητικόν no determina de ninguna manera cómo debe satisfacerse el deseo, es decir no posee ninguna forma de razonamiento, ni siquiera instrumental. Este error es cometido incluso por Lorenz, quien pese a negar inicialmente toda forma de razonamiento al ἐπιθυμητικόν, termina aceptando la posibilidad de alguna forma de razonamiento para explicar el uso de la racionalidad instrumental asociada a la forma de vida orientada al placer (2006, pp. 50-51). Esto no es necesario si se acepta que la vida orientada al placer es una vida mixta, es decir una forma de vida que incluye la racionalidad instrumental como subordinación de la razón a los objetos del deseo. Lo que sucede es que el objeto de la razón, el bien, es reemplazado por un objeto de deseo. La labor del ἐπιθυμητικόν se reduce, entonces, a cambiar la orientación del alma. Pero para que surja un razonamiento instrumental orientado a objetos placenteros es necesario dar un paso más respecto de la determinación del ἐπιθυμητικόν en el libro IV: es necesario suponer que lo deseado es un bien. Esta confusión del objeto placentero con el bien significa, en terminología platónica, que la razón se subordina al placer.

De esta manera puede explicarse en qué sentido se produce la injusticia en el alma: el ἐπιθυμητικόν usurpa la función del λογιστικόν no porque cumple la función de justificar las acciones, sino porque produce un engaño, lleva a considerar lo deseado como bueno. No define lo bueno, sino que es la causa del error en la definición de lo bueno.

Un problema particular se presenta en el caso de la definición de la moderación y la justicia en el libro IV. En esta parte de la *República* el análisis de las partes del alma todavía no se ha desarrollado en función de formas de vida concretas. No se supone, pues, una interacción ya existente entre las partes, sino que estas son analizadas de manera aislada. ¿Cómo entender en este contexto la definición de σωφροσύνη como «acuerdo» entre las partes? En este caso es necesario interpretar la ὁμόνοια de manera metafórica, es decir como una unidad que no necesariamente implica deliberación. Toda interpretación no cognitivista del ἐπιθυμητικόν está obligada a tomar algunas formas de explicar la interacción de las partes del alma de forma metafórica. En este caso, dado que la analogía con la πόλις funciona como marco de referencia directo para el análisis de las partes del alma, es necesario suponer que *concordancia* y *conflicto civil* (ὁμόνοια y στάσις) se aplican al alma en sentido metafórico.

El problema de fondo en la interpretación cognitivista radica en suponer que el ἐπιθυμητικόν posee una unidad semejante a la del λογιστικόν,

es decir que se trata de una parte del alma que es homogénea y puede, por tanto, definir un interés propio. Sin embargo, para que el ἐπιθυμητικόν sea capaz de definir su propio objeto, debe poseer una única direccionalidad, una identidad. Pero el ἐπιθυμητικόν no tiene unidad real. En 580d10-581a1 se sostiene que el ἐπιθυμητικόν es multiforme y su presentación como la parte apetitiva del alma en el libro IV es corregida. En realidad, el nombre ἐπιθυμητικόν se refiere a los deseos más fuertes en él, no a una característica que le brinde una unidad. No se puede sostener, entonces, con Lorenz (2006, p. 15), que el ἐπιθυμητικόν sea simple[2]. Si no posee una unidad, tampoco puede decirse que posea un único objeto. Ello significa, por ende, que el ἐπιθυμητικόν no determina un objeto de interés, más bien actúa en sentido contrario: evita que se determine un objeto de interés, desorienta el alma. En ello radica su carácter irracional.

Establecida la irracionalidad de la ἐπιθυμία, terminaré esbozando algunos alcances generales sobre la función de la tricotomía para la identidad del ser humano.

Función del ἐπιθυμητικόν y de la tricotomía en general

Quisiera terminar esta reflexión planteando algunos alcances sobre la concepción general del ἐπιθυμητικόν y la identidad del ser humano.

Uno de los errores centrales que hemos visto en la interpretación cognitivista del ἐπιθυμητικόν consiste en considerarlo, en correspondencia con la determinación del λογιστικόν, como poseyendo una unidad y por tanto una identidad definida. Sin embargo, Sócrates señala explícitamente que el ἐπιθυμητικόν solamente puede recibir como nombre general los apelativos de φιλοχρήματον (*República* 580e7) y φιλοκερδές (581a7), amante del dinero o amante de las posesiones, porque estos son los medios usuales para satisfacer los apetitos. Este nombre, empero, no expresa la esencia del ἐπιθυμητικόν. En realidad no existe una unidad orgánica de los distintos impulsos que el ἐπιθυμητικόν abarca. En este sentido, si el ἐπιθυμητικόν fuese un componente esencial de la identidad del individuo, nos enfrentaríamos al problema de no poder definir un aspecto central del ser humano, dada la multiplicidad de aspectos que el ἐπιθυμητικόν abarca. De ahí que muchos autores consideren problemática la noción de identidad en Platón.

[2] Lorenz se basa en *República* 440a5-7.

Sin embargo, el propio Platón se encarga de construir una imagen del ser humano que apunta a una solución de este problema. En *República* IX 588c-589b, Sócrates compara al ser humano con la conjunción de tres criaturas distintas entre sí: una bestia polícroma y policéfala, un león y un hombre. Este hombre interior puede representar, pues, la verdadera identidad del ser humano. De ahí que no deba equipararse al λογιστικόν con la mera capacidad de razonar. Más bien, se trata, en este caso, de una parte del alma que sí satisface los requisitos para constituirse en un centro de motivación: se trata de un elemento que cuenta con una identidad, definida por un interés específico, la búsqueda del bien y que posee además la capacidad de «persuadir» mediante palabras (λόγοι) a las otras partes del alma, como si se tratase de la domesticación de animales salvajes. Por último, esta parte racional posee además las únicas formas de placer verdadero.

Podría considerarse que aquí cometo el mismo error que los cognitivistas, dado que atribuyo a una parte del alma aquello que vale, según el contexto del pasaje referido, para el sabio, es decir para un individuo concreto que presenta una articulación determinada de las tres partes. Sin embargo, aquí es legítima la referencia, ya que Sócrates sostiene explícitamente que cada parte del alma posee una forma de placer y afirma que solamente los placeres del λογιστικόν pueden considerarse reales.

Es el λογιστικόν, entonces, el centro de la identidad del ser humano, poseedor de aquella única motivación que «toda alma persigue y por lo cual hace todo», y respecto de la cual «nadie se conformaría con poseer apariencias, sino que [todos] buscan cosas reales y rechazan las que solo parecen buenas» (505d-e). La distribución de lo que corresponde a cada una de las partes del alma (τὸ συμφέρον) no significa otorgarle a cada una de ellas un objeto específico que les sea propio, sino determinar cómo pueden desarrollarse de manera que el ser humano alcance su bien propio. Tanto los apetitos como los honores son adecuados si están en conjunción con el bien, si son definidos a través del bien. Pero el bien es el objeto específico del λογιστικόν. Lo provechoso para las partes irracionales del alma consiste, entonces, en que se dejen determinar por el bien.

De ahí que la *República* deje planteado en el libro X el problema de la verdadera identidad del ser humano, suspendiendo su solución hasta un tratamiento adecuado de la inmortalidad del alma y la probable separación del alma inmortal respecto de las partes irracionales del alma. Un tema que excede las intenciones de esta contribución.

Bibliografía

Bertram, Friedrich von (1878). *Die Unsterblichkeitslehre Plato's*. Halle DS: Heynemann.

Bobonich, Christopher (2001). Akrasia and Agency in Plato's *Laws* and *Republic*. En Ellen Wagner (ed.), *Essays on Plato's Psychology* (pp. 203-237). Nueva York-Oxford: Lexington Books. Originalmente en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1994, *76*(1), 3-36.

Büttner, Stefan (2000). *Die Literaturtheorie bei Platon und ihre anthropologische Begründung*. Tubinga-Basel: Francke.

Graeser, Andreas (1969). *Probleme der platonischen Seelenteilungslehre:* Überlegungen zur Frage der Kontinuität im Denken. Múnich: Beck.

Kahn, Charles (1987). Plato's Theory of Desire. *Review of Metaphysics*, 41, 77-103.

Lorenz, Hendrik (2006). The Analysis of the Soul in Plato's *Republic*. En Richard Kraut (ed.), *The Blackwell Guide to Plato's Republic* (pp. 146-165). Londres: Blackwell.

Lorenz, Hendrik (2008). Plato on the Soul. En Gail Fine (ed.), *Oxford Handbook on Platon* (pp. 243-266). Oxford: Oxford University Press.

Moline, Jon (1978). Plato on the Complexity of the Psyche. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, *60*(1), 1-26.

Dar razón como la tarea propia del filósofo. Un análisis de *República* VI

Flavia G. Gioia
Universidad de Buenos Aires

Más allá de cuál sea el propósito último del pensamiento platónico —metafísico, ético-político, epistemológico—, uno de sus rasgos esenciales es sin duda la impronta examinadora que lo caracteriza. Desde esta perspectiva, es posible considerar que la mayor parte de los diálogos constituyen precisamente «modelos de indagación filosófica» (Gioia, 2004, pp. 131-136). El filósofo, en efecto, aparece como el que puede *dar razón* de su saber, tal como Sócrates lo afirma, por ejemplo, en *Fedón* 75b5-7. En este sentido le es propio a la filosofía la búsqueda de una explicación fundada. Sostenemos que esta exigencia explicativa se manifiesta particularmente en la expresión λόγον διδόναι, que Platón utiliza con distintos matices a lo largo de todo el *corpus*. Si bien algunas de sus apariciones más relevantes han sido objeto de detenido análisis por parte de los estudiosos, continúan despertando un especial y renovado interés, al igual que tantos otros pasajes sobresalientes de la obra de Platón. En este trabajo nos proponemos dilucidar el significado de λόγον διδόναι en la *República*, diálogo paradigmático del pensamiento platónico, en el que Platón parece emplear la expresión de modo preciso y restringido, acotando su uso a unos pocos pasajes (493c4, 493d8, 510c7-d1, 531e4-6; ver 533c4-5 y 534b3-6), que además se enmarcan en un contexto de carácter claramente dialéctico[1]. Analizaremos en especial el libro VI, por creer que permite apreciar de forma adecuada en qué sentido esta expresión cumple, para Platón, un papel central.

[1] Esto es, pasajes referidos a la dialéctica como el arte de preguntar y responder, que Platón exhibe desde los primeros diálogos y relaciona directamente con las Ideas en los textos de madurez.

Utilizaremos como marco para nuestro examen el que el propio Platón establece y analiza minuciosamente en pos de desentrañar la verdadera φύσις del filósofo en *República* V y VI, a saber, la contraposición entre filósofo y no filósofo, siguiendo el mismo procedimiento al que recurrió para presentar nada menos que la pregunta inicial y central del diálogo: ¿cuál es la naturaleza de la justicia y cuál, la de la injusticia?[2] De este modo, enfrentando a la erística, Platón va gestando lo que para él sería una verdadera explicación o, en otros términos, un genuino *dar razón*.

A través de un extenso discurso, en *República* V se distinguió la naturaleza filosófica de la que no lo es. Se describieron algunos de sus principales rasgos (ver 474b y ss.) y se caracterizó al φιλόσοφος en contraposición al φιλόδοξος. En *República* VI esta distinción se retoma y profundiza. Se señalan, en efecto, otras varias cualidades que permiten delinear o precisar la φύσις del verdadero filósofo y lo convierten, sin duda alguna, en el único idóneo para dirigir la ciudad (485a7-8)[3]. Pero, además, se acentúa enfática y reiteradamente cuál es el criterio fundamental que permite realizar esta distinción, criterio utilizado oportunamente en el libro V y que se irá especificando cada vez más a lo largo del libro VI.

Ciertamente, en el libro V el filósofo es quien se deleita con «cada una de las cosas que son en sí» (αὐτὸ ἕκαστον τὸ ὂν, 480a11-12)[4], pues está en estado de vigilia en la medida que no confunde aquello que es plenamente con la multiplicidad de cosas que participan de él (476c1-d3). Este criterio, además, implica de forma concomitante que los verdaderos filósofos desean «la sabiduría toda» (σοφίας [...] πάσης, 475b8-9) y, a diferencia de los que solo se les parecen, son «amantes del espectáculo de la verdad» (τοὺς τῆς ἀληθείας […] φιλοθεάμονας, 475e1-4). De este modo queda delineada, a nuestro entender, la naturaleza del filósofo en *República* V como una búsqueda amorosa de lo que cada cosa es, en orden al conocimiento de la verdad y la totalidad.

[2] Este modo de proceder, por el que para decir qué es algo hace falta distinguirlo de lo que ese algo no es, guía la investigación platónica tanto en el libro V como en el VI. Se trata de determinar las notas esenciales de algo contraponiéndolas a las notas de las que carece (ver *infra* nota 9).

[3] Platón ofrece una suerte de lista de las cualidades del verdadero filósofo, por ejemplo, en 487a: ser por naturaleza memorioso, de fácil aprendizaje, con grandeza de espíritu, agradable y afín a la verdad, la justicia, la valentía y la moderación.

[4] Las citas de la *República* corresponden a la edición de Slings (Platón, 2003a).

Al comenzar el libro VI, en 484b4-7, se aplica nuevamente el mismo criterio. Los filósofos, en efecto, son los que poseen la capacidad de alcanzar «lo que se comporta siempre e idénticamente del mismo modo» (τοῦ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχοντος, 484b5[5]). Se trata de hombres de vista aguda que conocen «lo que es cada cosa» (τοῦ ὄντος ἑκάστου, 484c7), que aman el estudio que les haga patente «la οὐσία que es siempre» (ἐκείνης τῆς οὐσίας τῆς ἀεὶ οὔσης), ajena a toda generación y corrupción (485b1-3). Además, el filósofo, como amante de la sabiduría, ha de tender siempre hacia «el conjunto y la totalidad de lo divino y de lo humano» (τοῦ ὅλου καὶ παντὸς, 486a5-6), alcanzando así «la contemplación durante todo el tiempo de la *ousía* toda» (θεωρία παντὸς μὲν χρόνου, πάσης δὲ οὐσίας, 486a8-9). Asimismo, luchando por aprehender «la naturaleza misma de lo que cada cosa es» (αὐτοῦ ὃ ἔστιν ἑκάστου τῆς φύσεως, 490b2-3), ha de engendrar, al fundirse con ella, νοῦν y ἀλήθειαν (490b5). Nada es tan connatural a la sabiduría y más propio de ella que la verdad, por lo que quien aspire verdaderamente a la σοφία, amará entrañablemente la verdad (ver 485c3-4 y 10). Ella, seguida de un coro de virtudes, es quien lo conduce y constituye su primera cualidad (490a1-3 y c2-6)[6]. Por tanto, podemos decir que el alma filosófica en *República* VI será aquella que, al buscar conocer la totalidad en su conjunto, necesariamente se place en la verdad, inclinándose por naturaleza «hacia la idea de lo que cada cosa es» (ἐπὶ τὴν τοῦ ὄντος ἰδέαν ἑκάστου, 486d10), aquella alma que además posee, claro está, las tantas cualidades que como cortejo de la verdad la harán καλόν τε κἀγαθὸν (489e5)[7].

A lo largo de la explicación de la φύσις del filósofo, comenzada en el libro V y continuada en el VI, se destaca la referencia constante al objeto del que se ocupa el filósofo como aquello que *cada uno* (ἕκαστον) de los seres en sí mismo es. El uso del ἕκαστον, que por cierto es más que insistente, parece indicar que quien ama el saber debe escudriñar *cada uno* de los ὄντα, lo cual implica, por una parte, una tarea necesaria de discriminación o separación que lo distinga de lo que ese ser no es. Pero, por otra, examinar *cada uno* puede querer significar a la vez examinarlos *todos* en su conjunto y como totalidad, esto es, comportando además una mirada que logre ser sinóptica (537c2), tal como se afirma cuando de forma recurrente

[5] Esta expresión es análoga a la ya utilizada hacia final del libro V en 479e6-7.

[6] El séquito de virtudes que acompaña a la verdad son un carácter sano y justo, al que se acopla la σωφροσύνη, completando así la caracterización del filósofo.

[7] Platón resume cómo es el alma del filósofo en el bello y conocido pasaje 490b.

se dice que el objeto de estudio del filósofo es precisamente *la totalidad, por otra parte, toda entera*[8]. Se trata de un objeto único visto desde dos perspectivas que, aunque diferentes, son inseparables y complementarias. Distinguir, pues, cada cosa en sí misma es a la vez comprenderla en sus relaciones con el resto de cada una de las cosas en sí, pero la *totalidad* conformada de este modo se alcanza únicamente por medio de una visión general o σύνοψις, que reúne cada uno de los entes en sí mismos mirándolos, al mismo tiempo, en su particularidad y como partes indisociables del todo. De esta manera, Platón pone de manifiesto la doble función del ἕκαστον: individualizar los particulares considerándolos simultáneamente como elementos constitutivos del todo, permitiendo de este modo acceder a la *totalidad* discriminada y reunida a la vez. Más adelante volveremos sobre el uso del ἕκαστον y sus implicancias.

El conocimiento de lo que cada cosa realmente es y todo lo que este comporta constituye, como hemos dicho, el sello que distingue al filósofo del no filósofo en *República* V, dando lugar a la contundente declaración con que se abre el libro VI: «Quiénes son filósofos, Glaucón, y quiénes no lo son [...] se nos ha hecho claro» (484a1-3). Unas pocas líneas después se los caracteriza así: «[...] son filósofos los que son capaces de alcanzar lo que es siempre del mismo modo, mientras que los que se la pasan vagando confusamente en la multiplicidad no son filósofos» (484b4-7). De este modo, al iniciarse *República* VI, se repite condensadamente lo acordado en el libro anterior, a saber, el φιλόσοφος es descrito en contraposición al φιλόδοξος teniendo en cuenta el particular interés de *República* V en establecer distintas capacidades específicas en correspondencia con distintos objetos específicos (ver, por ejemplo, 478a13-478b3), es decir, distinguir básicamente ἐπιστήμη de δόξα, *conocimiento* de *opinión*. El φιλόσοφος se ocupa de lo que es plenamente; el φιλόδοξος, de lo que es y no es. Uno tiene el poder de reconocer que, además de la multiplicidad multiforme, existe lo que es en sí, absoluta e invariablemente (479a).

[8] Vegetti, en cambio, considera que en 484c7 y 486d10 el uso del ἕκαστον no implica que los filósofos conozcan siempre todas las esencias, sino que frente a cada cosa se plantean el problema de comprenderla según la esencia (en Platón, 2003b, p. 36, nota 8 a 484c4-5; p. 38, nota 13 a 485b1-2). Asimismo, el saber filosófico no revelaría inmediatamente el campo de las esencias inmutables, sino que haría visible cada vez alguna de sus partes. Respecto de esta posición, se nos hace difícil comprender cómo es posible hacer visible una «parte» sin referirla al conjunto a la que pertenece. Además, el hecho de que el uso del ἕκαστον, a nuestro juicio, implique tanto una distinción como una sistematización no significa que el ámbito eidético se muestre de manera inmediata.

Para el otro, esto es imposible; es incapaz de dirigir su atención hacia un «παράδειγμα» más allá de lo múltiple y cambiante (484c4-d2). Hasta aquí, con el propósito de precisar la verdadera φύσις del filósofo, se ha ido analizando conjuntamente la del no filósofo. Esto es, tomándolos conjuntamente, a la vez que discriminando qué es cada uno[9]. El no filósofo se ha identificado con el amante de la opinión, como contraparte del amante de la sabiduría. En efecto, una primera contraposición presenta, por una parte, a quienes aman la σοφία toda (475b8-9) y, por otra, a los que aman, también completamente, los espectáculos, las audiciones y las artes. Estos últimos, que se parecen (ὁμοίους) a los filósofos, pero no lo son (475d1-e2; ver también y especialmente 476b), y que gustan y opinan de la variedad cualitativa y cuantitativa que muestran los sentidos son los que viven como en sueños, pues no pueden distinguir lo que es en sí de lo que es tanto de un modo como del opuesto (ver 476c). Podría decirse, además, que los φιλόδοξοι representan a la mayoría de los hombres.

Sobre la base de esta caracterización, a medida que avanza el libro VI, se pretende analizar aún más de cerca la forma de ser del filósofo y, por tanto, siguiendo el procedimiento utilizado hasta ahora, al mismo tiempo se va a ir especificando su opuesto, la forma del no filósofo[10], pues cuanto más se intenta precisar la φύσις de uno, tanto más se especifica la del otro. Así es que, en un sentido ahora más estricto, los que se parecen a los filósofos, pero no lo son, y que además son φιλόδοξοι —aunque aquí ya no se les dé esta denominación—resultan ser un cierto tipo de extraño educador (ἄτοπος παιδευτής, 493c7-8) que, al pretender enseñar lo que en realidad no saben y de lo que no pueden *dar razón*, se hacen pasar por φιλόσοφοι,

[9] Es recurrente en Platón este tipo de estrategia. Nótese cómo aplica, al igual que en tantas otras ocasiones, el modelo que él mismo propone: para determinar qué es algo hay que separarlo o discriminarlo de lo que no es, tomándolos a ambos en conjunto. Este modo de proceder permite identificar tanto las características comunes cuanto las diferenciales. Se puede ver especialmente en 454a-c cómo quienes creyendo «dialogar» (διαλέγεσθαι) se dedican en realidad a «discutir/polemizar» (ἐρίζειν), por lo que no analizan de qué índole es la *diversidad* o *identidad* de naturaleza de la mujer y del varón, pues no son capaces de examinar «dividiendo en clases» (κατ᾽ εἴδη διαιρούμενοι). Representa claramente un antecedente de lo que aparecerá explícitamente como el método de división y reunión, por ejemplo, en el *Fedro* (265c-e; 273d-e y 277b-c). Asimismo, constituye la clave o meollo de lo que será el procedimiento de división dicotómica caracterizado en el *Sofista* (218b-232a) y en el *Político* (257e-268d).

[10] Al referirnos a la forma de ser de algo, nos apropiamos de la expresión platónica en 486d14-e1, cuyo uso indicamos más arriba: τοῦ ὄντος ἰδέαν ἑκάστου. Claramente, aquí «forma» como traducción de ἰδέα no tiene un sentido técnico.

imitándolos y usurpando su lugar al punto de desacreditar ante la ciudad su verdadera ocupación (493a6-c8). De esta forma, se explicita más todavía el criterio para discernir quiénes son filósofos y quiénes no. En efecto, de aquí en más, el saber filosófico se va a constituir como un *saber fundado* por naturaleza.

Ahora bien, para comprender mejor cómo se caracteriza a estos extraños educadores y qué papel tienen en el desprestigio de la filosofía —si se nos permite— nos remitiremos brevemente al texto. Una vez establecida la condición natural de los verdaderos filósofos, en 487a8-10 se acuerda que son precisamente ellos los más aptos para gobernar. Sin embargo, casi inexplicablemente son vistos como seres malvados y, en el mejor de los casos, inútiles para las ciudades (487b-d5). Como bien sabemos, para esclarecer esta aparente paradoja, a partir de 487e se ofrecen tres imágenes. La de la nave, en pos de comprender la presunta inutilidad de los genuinos filósofos y las otras dos —la de la planta y la de la gran bestia— para intentar explicar el hecho de que se los considere presos de una inusual perversidad. En ningún caso es la propia filosofía la causante de la mala reputación de los filósofos. Sino que es culpa de quienes imitan a los filósofos y se apropian de la práctica filosófica, desvirtuándola (489d y 490e-491a5). En efecto, una naturaleza de la índole descrita, la cual surge —como se aclara en 491b— rara vez y en muy pocas ocasiones, requiere forzosamente de la mejor educación pues, al igual que una planta, si crece en condiciones inadecuadas, lejos de lograr su más completa ἀρετή, se desarrollará hacia todo lo contrario (492a1-5). Esto es lo que les ocurre a los jóvenes bien dotados para la filosofía, pues al ser corrompidos tanto por los elogios como por las reprobaciones de la Asamblea terminan afirmando que las cosas son bellas y feas según el dictamen de la multitud (492b6-c9). La mala educación —se explica a partir de 493a6— también es impartida asalariadamente y en vistas no al bien común, sino al beneficio privado[11], por quienes son llamados sofistas. Estos no enseñan a la mayoría sino las opiniones que ella misma se forja cuando se congrega, tratándola como si fuera una gran y poderosa bestia a la que conocen bien de cerca y denominando σοφία a lo que a lo largo del tiempo y cuidadosamente han aprendido sobre ella.

[11] Eggers Lan hace notar la dificultad de establecer el sentido del ἰδιωτῶν en 493a6 en relación a los sofistas (en Platón, 1996, p. 308, nota 3 a 493a7).

Es precisamente de estos παιδευταί τε καὶ σοφισταί (492d8) de quienes se dice, en sentido estricto y como ya hemos dicho, que no son verdaderos filósofos. Ante todo, no se ocupan sino de alimentar a la gran fiera con sus comidas preferidas y, convirtiéndose en esclavos suyos, hacen de ella el más grande de todos los sofistas. Pues, al igual que su raro cuidador, la bestia tiene como finalidad persuadir, vencer y mandar. Se trata de la multitud reunida, que vocifera y grita, arrastrando en el alboroto a quienes la escuchen y la sirvan. Nada más alejado del ejercicio de la filosofía. Como se dice en 494a, es imposible que la multitud filosofe y es forzoso, entonces, que los que filosofan sean criticados y despreciados por ella y por quienes, conociéndola, la complacen y la adulan[12]. El saber que estos educadores particulares detentan es de carácter experiencial y descriptivo, producto de observar prolija y extendidamente los múltiples y particulares impulsos, reacciones, intereses y deseos de la muchedumbre, erigiéndolos como único criterio para determinar si sus opiniones son bellas, justas y buenas. En efecto, tal como se afirma en 493c4, los sofistas se limitan a llamar bueno a lo que a la muchedumbre le agrada y malo a lo que le disgusta, «sin tener ninguna otra razón/fundamento al respecto» (ἄλλον δὲ μηδένα ἔχοι λόγον περὶ αὐτῶν). Pues, tras ordenar todo ese saber a la manera de una τέχνη, lo imparten a la muchedumbre desconociendo en realidad qué hay en sus opiniones de bello o feo, bueno o malo, justo o injusto (ver 493b). Lo mismo que a estos educadores tan atípicos, le sucederá a cualquiera que someta exageradamente su obra al tribunal de la mayoría, pues se verá forzado a considerar bueno y bello lo que ella apruebe, cuando nunca se ha escuchado al respecto que, entre la muchedumbre, alguien «*diera razón*» (λόγον διδόντος) y que esta no fuese sino ridícula (493d8).

A partir de lo dicho, podemos apreciar mejor aún cómo se va explicitando de manera gradual la φύσις del filósofo, separándola continuamente de la φύσις del no filósofo. Mientras que en el libro V el criterio fundamental para distinguirlas era el conocimiento de lo que cada una de las cosas es en sí, en el libro VI se destacará a la vez el poder *dar razón* de lo que se sabe. Esta es, precisamente, la característica que en *República* VI sobresale y es privativa de la naturaleza verdaderamente filosófica.

[12] Paralelamente, en 499e se aclara que la mayoría congregada, especialmente en la Asamblea, depondría sus reservas respecto de la filosofía si se le mostrara la verdadera naturaleza de los filósofos.

Ahora bien, el que se parece al filósofo, pero no lo es, ciertamente, no cumple con ninguno de estos requisitos. Respecto del primero, tal como se enfatiza en 494a, no hay medio alguno por el que la muchedumbre reconozca o admita que existe cada cosa en sí y no cada una de las múltiples cosas particulares (494a), afirmación que se puede extender a quienes se asocian a ella, transformándose en sus supuestos bienhechores. Estos, por el contrario, recogen la multiplicidad cambiante de las variadas y particulares apreciaciones de la mayoría, dejándose conducir por lo que ella sentencie, según lo que a esta fiera, medio sorda y corta de vista (488b), le parece en cada caso. En consecuencia, y en cuanto al segundo requisito, estos sofistas nombran bello, bueno y justo a lo que la mayoría determina, «sin disponer al respecto de ninguna otra razón/explicación/fundamento» (ἔχειν λόγον, 493c4). Incluso, como reza el texto en 493c, llegarán a decir que son justas y bellas cosas en verdad indispensables o necesarias, «sin haber advertido ni ser capaces de mostrar a otro» (μήτε ἑωρακὼς εἴη μήτε ἄλλῳ δυνατὸς δεῖξαι, 493c6-7) cuánto «difiere» (διαφέρει) la naturaleza de lo necesario de la de lo bueno. Es decir, los no filósofos en *República* VI no alcanzan a discriminar una cosa de la otra, no pueden advertir la diferencia entre una φύσις y otra, pues no conocen ciertamente lo que cada una es. Se encuentran en estado de confusión, por lo que sus discursos resultan oscuros, en la medida que no logran apropiarse de un referente preciso.

«Dar razón» (ἔχειν λόγον, 493c4)[13] y «discriminar» (διαφέρειν, 493c5)[14] son mencionados en el texto casi conjuntamente como dos actividades que, si bien no se identifican, se encuentran ligadas de un modo especial. En efecto, para estar en condiciones de *dar razón* de algo es forzoso que se lo *haya distinguido* de lo que ese algo no es. La actividad de discriminar lo que una cosa es está implícita necesariamente en el proceso de *dar razón*. Será, pues, una condición necesaria aunque no suficiente en toda fundamentación. De lo dicho hasta aquí, podemos considerar entonces que explicar o fundamentar constituye la tarea propia del verdadero filósofo en el libro VI.

[13] La íntima relación entre ἔχειν λόγον y λόγον διδόναι, a la que nos referiremos más adelante, nos autoriza a establecer una correspondencia entre ambas expresiones tal que podemos traducir ἔχειν λόγον por «dar razón».

[14] Platón usa κρίνειν y διαιρεῖν con igual significado, por ejemplo, en 486a1 y 454a6, respectivamente.

Ahora bien, *dar razón* tiene por naturaleza dos aristas. Según aclara el texto, se *da razón*, en efecto, tanto «para sí como para otros» (οὔτε αὑτοῖς οὔτε ἄλλοις). Esta expresión reaparece en el marco de *República* VI, en 510c8-9. Hacia el final del libro —recordemos— se introduce en el contexto de la imagen de la línea dividida la figura de los geómetras, de quienes también se dice —en este caso, en relación a sus hipótesis— que no creen que deban «dar razón ni para sí ni para otros de lo que consideran evidente para todos» (510c7-d1). Se trata de dos aspectos de la explicación, por así decirlo, que se complementan sin poder darse uno sin el otro, pues se tiene para sí un fundamento en la medida que se lo pueda ofrecer a otro. Y, claramente, se lo puede dar a otro en la medida que sea realmente propio.

Además, el hecho de «dar razón para sí y para otros» muestra que el ejercicio de la filosofía, como comenta Schmid a propósito del *Cármides*, no se lleva a cabo en soledad, sino en compañía de otros, en el contexto de una práctica lingüística común, como tantos pasajes lo indican (1998, p. 52)[15]. Pues, como dice Crossman, para Platón, «la verdad solo puede hallarse mediante una *cooperación*» (1971, p. 66).

La expresión «para sí y para otros»[16] habla también de la universalidad como carácter esencial de *dar razón* en la *República*, pues solo si la razón o razones que se ofrecen son válidas para *todos*, se estará dando efectivamente razón[17]. Estas razones son, en efecto, el producto de la mencionada práctica dialéctica llevada a cabo en común y representan una *explicación*

[15] En el *Menón*, por ejemplo, se dice que la búsqueda se hará conjuntamente con el interlocutor: «quiero investigar contigo e indagar qué es la virtud» (80d4-5). Otro pasaje ilustrativo lo ofrece el Extranjero de Elea cuando aclara que Teeteto y él deben «investigar conjuntamente» (συσκεπτέον) qué es el sofista (*Sofista* 218b7-c3). También en el *Teeteto* encontramos a Sócrates instando a Teeteto: «Pero, vamos, examinémoslo conjuntamente, de modo de establecer si se trata de algo fecundo o estéril» (151e5-6). El examen compartido es el medio por el que se podrá determinar si están frente a una tesis capaz de prosperar o es una tesis vacía. Dicho de otro modo, la indagación dialéctica exhibirá su grado de refutabilidad.

[16] En el *Fedón*, por ejemplo, aparece esta expresión en el marco explicativo del método hipotético (100e1-3).

[17] La universalidad que otorgamos aquí al *dar razón* no contradice lo dicho por Platón en el *Fedro*, cuando advierte que solo el filósofo es capaz de utilizar con arte el género de los discursos, teniendo en cuenta la naturaleza propia de cada alma (277c). La perspectiva de *República* VI es de orden epistémico, pero no por ello incompatible con el enfoque claramente retórico del *Fedro*.

estable y objetiva o, lo que es lo mismo, irrefutable[18]. Platón, en efecto, mediante la contraposición central filósofo-sofista, enfrenta en el libro VI dos modos de proceder, el dialéctico y el erístico, identificando al primero como un dar y recibir razones (531e3-4), un preguntar y responder unos a otros de la manera más científica posible (534d9-10). Se trata de una práctica intersubjetiva, pues involucra a individuos concretos en el marco de una argumentación racional (Vegetti, en Platón, 2003b, pp. 408-410). El acercamiento al conocimiento —dice Schmid (1998, p. 52)— ha sido acertadamente llamado por Gill «*objectivist-participant*» (1996, pp. 284-286). *Objetivista*, en la medida 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. Si hay una verdad objetiva, común a todos, será por tanto alcanzable solamente en conjunto unos con otros.

Por lo demás, el *dar razón*, así entendido, es de índole universal también a causa de la universalidad del objeto al que remite. Tal como se deduce de lo antedicho, no podrá referirse sino a lo que cada una de las cosas es en sí misma. Esto es, la única razón o fundamento válido al que debe remitir toda posible explicación, en el marco de *República* VI, es precisamente lo que cada cosa es en sí. Pero, si retomamos el análisis que hemos hecho acerca de la función del uso repetido del ἕκαστον, un genuino *dar razón* deberá necesariamente remitirse a la *totalidad toda entera* de lo que en sí mismo es. Al respecto, recordemos que los no filósofos denominan a algo bello, bueno y justo, pero sin poder *dar razón* de ello. Se limitan a hacer uso de los nombres, sin saber en qué medida hay algo de bello en aquello a lo que le atribuyen el ser bello. Se atienen a meros nombres, a nombres vacíos, pues son incapaces de fundamentar sus enunciados. Y esto ocurre por la sola razón de que no conocen, en este caso, lo que es lo bello en sí. En contraposición, el verdadero filósofo será, según lo dicho, aquel que, en virtud de su conocimiento de lo que es cada una de todas las cosas en sí en su conjunto, puede efectivamente *dar razón* de lo que sabe para sí y para otros.

Hasta ahora, hemos señalado que la φύσις del filósofo comienza a delinearse a partir de su contraposición con la del filodóxo. Frente a este, en *República* V, el filósofo es quien se deleita con *cada una de las cosas en sí*.

[18] Al respecto Vegetti, al hablar de la ciencia de la dialéctica, recuerda que Sócrates considera que solo este saber, a diferencia de los otros, alcanza un conocimiento estable y metódicamente argumentado (en Platón, 2003b, p. 414).

En *República* VI, contrariamente al no filósofo —el sofista—, el verdadero filósofo es quien puede *dar razón* de su saber. Hacia el final del libro VI, por último, se enfrentan el geómetra y el dialéctico. El primero, por cierto, no puede traspasar el nivel de las hipótesis y, sin ir en busca de un principio, avanza hacia una conclusión. El dialéctico, en cambio, marcha a través de hipótesis para alcanzar un principio que no sea hipotético (510b4-8). Ciertamente ambos —geómetra y dialéctico— son caracterizados opuestamente en cuanto al modo en que proceden, aclarándose —como se citó oportunamente— que quienes se ocupan de geometría, aritmética y otros estudios similares no se creen en el deber de «dar razón (λόγον διδόναι) ni para sí ni para otros de lo que consideran evidente para todos» (510b9-d3). Esta contraposición explícita entre geómetra y dialéctico, como quien no *da razón* de sus puntos de partida y quien efectivamente sí lo hace, aparecerá nuevamente en el libro VII. Recién allí, se dirá que se llama dialéctico al que «dando razón y recibiéndola» (531e3-4) «alcanza la razón de la esencia de cada cosa (τὸν λόγον ἑκάστου […] τῆς οὐσία) mientras que el que no lo logra, en tanto no da razón ni a sí mismo ni a otros, no tiene νοῦν al respecto» (534b3-6).

Es notable el modo en que paulatinamente va siendo definida la naturaleza del filósofo en *República* VI. Pues, si además de la argumentación propiamente dicha, se tiene en cuenta la estructura del texto, se puede comprender más acabadamente su contenido, al menos en lo que respecta al papel central que adquiere en él el *dar razón*. El libro VI parte de la distinción filósofo-filodóxo analizada en el libro V y termina señalando la diferencia entre el filósofo o dialéctico y el geómetra, esto es, entre el *noético* y el *dianoético*, que se completará en el libro VII. En el medio se ubica el examen del filósofo verdadero en contraste con el no verdadero, el que pretende serlo, pero no lo es, en este caso, el sofista. Claramente, a nuestro juicio al menos, esta ubicación no es casual. Al filodóxo, como tal, casi no se lo vuelve a mencionar y del geómetra se continuará hablando en el libro VII. La atención estará puesta, en cambio, en aquellos extraños educadores en relación a quienes se introduce en *República* VI la fuerte crítica de no ser capaces de *dar razón*. Y una vez establecido el carácter propio del filósofo como el que posee un saber fundado, a partir de 504d se desarrollará precisamente la cuestión acerca del principio último como fundamento de todo y objeto supremo de estudio del dialéctico, a saber, la Idea del bien. Es justamente la presentación de la Idea del bien a través de la imagen del Sol (506e1-509c10) lo que finalmente avala

el carácter universal del *dar razón* en *República* VI. Esta Idea, «fuente del conocimiento y la verdad» (509a6-7), es llamada en el contexto de la línea dividida «lo anhipotético […] principio de todo» (τοῦ ἀνύποθέτου […] τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν, 511b5-6)[19]. Repellini hace notar que la expresión «marchar hacia el principio de todo» otorga al λόγον διδόναι un sentido que de por sí no tiene, transformándolo en el procedimiento mediante el cual la investigación va más allá del acuerdo como base para consolidarse (2003, pp. 363-364)[20].

La importancia de *dar razón* en el libro VI sale a la luz, además, si se considera que aunque de los geómetras no se dice, como se dice de los filodóxos, que son solo parecidos (ὁμοίους) a los filósofos ni tampoco se los considera, al igual que a los extraños educadores, unos impostores, se declara explícitamente en 510c5-6 que proceden respecto de sus supuestos «como si los conocieran». De allí que, de un modo u otro, las tres figuras con las que se contrasta la del filósofo en *República* VI se vinculan con la apariencia o el «como si», situación provocada ciertamente por la falta de una *genuina explicación o fundamento*, sea por la incapacidad de ofrecerla o por considerar que es claro para todos lo que en realidad no lo es.

Hasta aquí hemos propuesto una lectura de *República* VI tratando de mostrar en qué sentido y de qué distintos modos Platón presenta la tarea de *dar razón* como propia del filósofo. Para ello, hemos examinado, en sus respectivos contextos, los pasajes en los que Platón hace uso de la expresión λόγον διδόναι o su equivalente ἔχειν λόγον[21]. En primer lugar

[19] No nos ocuparemos en este trabajo de la cuestión acerca de si es o no cognoscible la Idea del bien, como tampoco de si lo anhipotético se identifica o no con el principio de todo. Respecto de lo primero ver, por ejemplo, Vegetti (en Platón, 2003b, pp. 18-23) y sobre el segundo planteo, Repellini (2003).

[20] En el *Fedón*, en cambio, esa búsqueda de fundamentación de la hipótesis continuará «hasta un punto suficiente» (ἐπί τι ἱκανὸν, 101e1), del cual Platón no ofrece ninguna aclaración. Entre los especialistas se encuentran quienes sostienen que ese «punto suficiente» es un antecedente de *República* 511b5-6 y quienes defienden que es una proposición que resulte satisfactoria o adecuada para un supuesto interlocutor, sin que se vuelva necesario ir tras un principio no hipotético. Al respecto, Eggers (1983, pp. 188-189, nota 210 a 101e1), por ejemplo, se refiere a las principales interpretaciones de esta expresión.

[21] Al respecto, es atinente y esclarecedor el comentario de Burnet en el cual se pone de manifiesto la especial conexión que ἔχειν λόγον y λόγον διδόναι guardan entre sí: «Se dice que una cosa ἔχειν λόγον cuando admite que algo se diga como explicación o justificación de ella. Cobet parafrasea las palabras del siguiente modo: εὔλογον ἄν τι ἐπόιουν y aclara que τὸ εὔλογον es precisamente aquello de lo cual es fácil διδόναι λόγον» (en Platón, 1924, p. 127, nota a *Apología* 31b7). Se puede ver, además, nuestro análisis de esta relación en Gioia (2010, pp. 138-142).

—recordemos— en 493c4 se decía que los sofistas se limitan a llamar bueno a lo que a la muchedumbre le agrada y malo a lo que le disgusta, «sin tener ninguna otra razón/fundamento al respecto» (ἄλλον δὲ μηδένα ἔχοι λόγον περὶ αὐτῶν). Asimismo, en 493d8 se aclaraba que nunca se ha escuchado que, entre la muchedumbre, alguien «diera alguna razón que no fuese ridícula» (λόγον διδόντος). Y, por último, en 510c7-d1 se hacía referencia a que los geómetras no creen que deban «dar razón ni para sí ni para otros de lo que consideran evidente para todos» (λόγον οὔτε αὑτοῖς οὔτε ἄλλοις […] διδόναι).

Tal como hemos pretendido mostrar, *dar razón* juega un papel central en *República* VI, tanto en relación al contenido como en lo que hace a la estructura del libro. Constituye la tarea propia del filósofo que se ocupará de alcanzar la verdad de la totalidad en su conjunto de lo que cada una de las cosas en sí es. Se trata necesariamente de un *dar razón* genuino, de orden universal, que además comporta, claro está, importantes consecuencias ético-políticas[22] para el filósofo tal como lo concibe el propio Platón.

Bibliografía

Crossman, Richard (1971). *Plato Today*. Londres: Unwin Books.

Gill, Christopher (1996). Afterword. En Christopher Gill & Mary Margaret McCabe, *Form and Argument in Late Plato* (pp. 284-286). Oxford: Oxford University Press. Reeditado en Walter Schmid, 1998. *Plato's Charmides and the Socratic Ideal of Rationality* (pp. 53-54). Nueva York: State University of New York Press.

Gioia, Flavia (2004). La forma dialógica y su nueva función en las *Leyes* de Platón. En María Isabel Santa Cruz y otros (comps.). *Diálogo con los griegos. Estudios sobre Platón, Aristóteles y Plotino* (pp. 131-145). Buenos Aires: Colihue.

Gioia, Flavia (2010). A propósito de *didónai lógon* en algunos primeros diálogos de Platón. *Revista Latinoamericana de Filosofía* [número dedicado a filosofía antigua], 133-159.

Platón (1924). *Euthyphro, Apology of Socrates, and Crito*. Edición y notas de John Burnet. Oxford: Clarendon Press.

[22] En *República* V Platón presentó su famosa tesis del rey-filósofo y luego en el libro VII se explayará sobre la insoslayable tarea ético-política que le compete por naturaleza al filósofo.

Platón (1983). *Fedón*. Traducción y notas de Conrado Eggers Lan. Buenos Aires: Eudeba.

Platón (1996) *República*. Introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan. En *Diálogos*. Volumen IV. Madrid: Gredos.

Platón (2003a). *Platonis Rempublicam*. Edición de Simon Roelof Slings. Oxford: Clarendon Press.

Platón (2003b). *La Reppublica*. Volumen V, libros VI-VII. Traducción y comentario de Mario Vegetti. Nápoles: Bibliópolis.

Repellini, Franco. (2003). La línea e la caverna. En Platón, *La Reppublica*. Volumen V, libros VI-VII (pp. 355-403). Traducción y comentario de Mario Vegetti. Nápoles: Bibliópolis.

Schmid, Walter (1998). *Plato's Charmides and the Socratic Ideal of Rationality*. Nueva York: State University of New York Press.

Disputas sobre las sombras de la εἰκασία y las estatuas de la πίστις

Raúl Gutiérrez
Pontificia Universidad Católica del Perú

En la sección de la *República* en la que presenta su interpretación de los símiles de la línea y la caverna, Sócrates señala que después de haber accedido a la visión de la Idea del bien y, en consecuencia, haber concluido, entre otras cosas, que es la causa de todo lo recto y lo bello, el filósofo desciende de las contemplaciones divinas a los males humanos, mostrándose inicialmente torpe y ridículo debido a que aún ve mal y no se ha acostumbrado suficientemente a la oscuridad que lo rodea; entonces, aun cuando no hubiera querido ocuparse de los asuntos humanos, sino que más bien hubiera preferido permanecer en el ámbito inteligible, se ve obligado (ἀναγκαζόμενος)[1] a contender, en los tribunales o en cualquier otra parte, sobre las sombras de lo justo o sobre las estatuas que proyectan estas sombras, y a disputar al respecto con aquellos que no han visto jamás la justicia en sí (517c-e). Si bien Platón usa aquí el término ἄγαλμα en lugar de ἀνδριάς que aparece en la alegoría de la caverna (514c1), dado el contexto, es claro que no los está usando para contrastar entre las estatuas de los dioses y las de los hombres, sino que el primero es usado más bien como una denominación genérica (LSJ, 1940, ἄγαλμα 5 y 4) que, entre otras, incluye a las estatuas de hombres. Si, además, tenemos en cuenta que el filósofo se ve obligado a discutir con aquellos que no conocen la Idea de justicia, podemos concluir que las disputas en cuestión se refieren a las concepciones comunes de la justicia y del hombre justo y a sus modelos o supuestos teóricos[2]. Precisamente sobre ellas, sostengo, se discute respectivamente en *República* I y II.

[1] Sobre la justicia de esta «obligación» o «necesidad» ver Kraut (1999) y Gutiérrez (2009b).

[2] Usualmente se asocian las estatuas con las leyes de la polis (ver el comentario de Adam [en Platón, 1963, p. 96, nota 29]).

Ahora bien, si se toma en cuenta la coincidencia entre la caverna y la línea (517b1), *República* I correspondería a las sombras de la εἰκασία y *República* II a las estatuas de la πίστις[3]. De esta manera, la frase inicial de la obra —«descendí ayer al Pireo»— no sería una representación meramente casual o aislada del descenso del filósofo a la caverna, sino más bien un signo de que toda la obra habría sido concebida como un desarrollo de los símiles de la línea y la caverna (ver Dorter, 2004, 2006; Gutiérrez, 2003; Smith, 1999)[4]. Un apoyo textual encuentra esta lectura en el pasaje 361d4-6 en el que Sócrates, refiriéndose a los perfectos ejemplares de los hombres justo e injusto que ha presentado Glaucón, le dice: «¡Es maravilloso […] el modo vigoroso en que has pulido a estos dos hombres, como estatuas (ὥσπερ ἀνδριάντα), para juzgarlos». Pero, además, Glaucón se refiere a Sócrates como un ἀνδριαντοποιός (540c4), pues ha construido un modelo de gobernantes, los verdaderos filósofos, cuyas concepciones de la naturaleza humana y divina contrastan con las de los poetas tradicionales y los sofistas en quienes Glaucón y Adimanto apoyan sus discursos o la construcción de sus estatuas. Sin embargo, hay una diferencia entre las estatuas de Sócrates y aquellas de los hermanos. Pues, mientras que los poetas no hacen más que «imitar (μιμήσεται) lo que le parece bello a la multitud y a los que nada saben» (602b2-4) y los sofistas «no enseñan otra cosa que las opiniones de la multitud» (τὰ τῶν πολλῶν δόγματα) elevándolas con ese propósito al nivel de una τέχνη y otorgándoles el nombre de «sabiduría» (σοφίαν), aun «sin saber verdaderamente nada de lo que en estas convicciones y apetitos es bello o feo o bueno o malo o justo o injusto» (493a-c); los verdaderos filósofos, en cambio, como el pintor, han de instituir (τίθεσθαι) en este mundo o, si la polis justa ya existiera, preservar (σῴζειν) las normas (νόμιμα) relativas a las cosas bellas, justas y buenas, dirigiendo la mirada al modelo inteligible (484c-d, 540a8 y ss., ver 520c).

[3] Cabría naturalmente objetar que en la línea se habla de las «sombras» como uno de los tipos de «imágenes» que ve quien solo dispone de εἰκασία, y se mencionan como sus originales a los animales, plantas y artefactos, de suerte que difícilmente podría pensarse en las concepciones comunes de la justicia y sus modelos o supuestos teóricos. Sin embargo, no hay que olvidar que la caverna se presenta como una ilustración de la condición de nuestra naturaleza, según que esta disponga o no de educación (*República* 514a).

[4] El presupuesto hermenéutico de semejante lectura no podía ser otro que el expresado en *Fedro* 264c. Es muy significativo que en *República* VII, Sócrates vuelva a presentar todo su programa educativo, es decir, todo lo desarrollado entre *República* II y VI. Consecuentemente, *República* I presentaría la condición de los receptores de los diversos modelos o moldes formativos.

Así pues, en este sentido Sócrates distingue dos tipos de estatuas de la justicia: aquellas en las que cada parte ha sido pintada según lo que le corresponde (τὰ προσήκοντα) *por naturaleza*, de modo tal que formen un conjunto hermoso, y aquellas que han sido pintadas sin tomar esto en cuenta (420d). Así, tendremos estatuas elaboradas basándose en la δόξα y otras, en la ἐπιστήμη[5]. Sin duda, ambas solo serían semejantes a la Idea correspondiente, pero las segundas lo serían en mayor grado[6]. En conformidad con ello, podremos también distinguir distintos tipos de sombras, distinciones que, como trataré de mostrar, se ven reflejadas en *República* I y II.

Las sombras equívocas de la justicia: *República* I

La imagen de los prisioneros en la caverna dirigiendo la mirada a las sombras nos ofrece una extraordinaria «representación visual de la fenomenología de las opiniones» expuesta en *República* I (Campese, 2003, p. 466). No debe, sin embargo, perderse de vista que es el filósofo, Sócrates, quien desde la perspectiva del que ha recorrido todo el camino y ha alcanzado la meta, describe la condición de los prisioneros y dice que estos consideran a las sombras como lo único real (*República* 514c). Por tanto, solo él dispone de la distinción entre imágenes y originales (476c-d). Los prisioneros, en cambio, no distinguen entre las sombras y sus modelos originales, las estatuas, pues no son conscientes de la diferencia entre ser y apariencias[7]. Pero, además, no hay que olvidar que las sombras que ven los prisioneros son proyecciones no solo de las estatuas

[5] Esta distinción fundamental hecha *en passant* aparece en el importantísimo pasaje *República* 534c. ¿Cómo entender sino los símiles del Sol, la línea y la caverna? Sobre la línea ver Foley (2008).

[6] Sobre el grado superior de semejanza y aproximación de la ciudad y el hombre justos a la Idea de justicia, ver *República* 472c-e.

[7] Para Polemarco ver 334c-e, en el caso de Trasímaco ver 349d6-11; 350c7-8: Sócrates argumenta aquí en los términos de Trasímaco. Dominick defiende la lectura según la cual «εἰκασία *is the state in which one can view an image as an image* [...] *This state, notably, does not usually involve any confusion of image and original*» (2010, p. 1). No obstante, esto solo es posible si no se toma en cuenta que quien distingue las distintas categorías epistemológicas de la línea es el filósofo. De este modo, su lectura equivale a decir que el prisionero de la caverna sabe que es prisionero. A ello Platón respondería que, si lo sabe, de alguna manera ya no lo es. De igual manera, si reconoce a la imagen como imagen, ya no se encuentra en el estado de εἰκασία. Por tanto, para entender la εἰκασία en su dimensión correcta hay que tomar en cuenta el conjunto de la *República*, cosa que escapa al horizonte de Dominick.

sino también de sí mismos (ἑαυτῶν, 515a6; ver Gutiérrez, 2012). En consecuencia, no solo ignoran que las sombras son sombras, sino que ignoran esto mismo, es decir, ignoran su propia ignorancia y, por eso, no se conocen a sí mismos. La refutación de la regla atribuida a Céfalo —«devolver lo recibido y decir la verdad» (331c2-3, d2-3)— muestra de manera compacta e impactante lo que también sucede con las concepciones de la justicia de Polemarco y Trasímaco. Desde la perspectiva platónica, todas ellas son parcialmente justas (Smith, 1999), esto es, se aplican justa o injustamente según las circunstancias y, en ese sentido, son meras sombras o imágenes de la justicia. Son sombras que, por ello, podríamos llamar *equívocas.*

Así pues, «devolver lo recibido» puede ser injusto si se le devuelve un arma a un individuo que está fuera de sí (*República* 331c). No por ello, sin embargo, hay que descalificar completamente esa regla, ya que, como más tarde reconoce Sócrates, es justo que el filósofo que ha sido educado por la polis se ocupe de los asuntos públicos en función del principio de reciprocidad (520b-c). Pero Céfalo no cumple con esa regla porque sea intrínsecamente buena, sino únicamente para liberarse del temor que, en su vejez, le causan los castigos que, según los mitos tradicionales, podría recibir en el Hades (329b-330a, 330d-e, 331a). Asimismo, el recurso a la «noble mentira» (414b y ss.; ver también 389b-c) pone en evidencia que no en todos los casos es justo «decir la verdad». Pero, además, el mismo Céfalo proyecta una imagen suya que no corresponde a la realidad, pues se presenta como un hombre moderado y bien dispuesto[8], a quien la vejez, en razón de su carácter, solo molesta con mesura (329c-d, 331d) e, incluso, ha hecho posible que los apetitos y placeres del cuerpo cedan ante los deseos y los placeres de la conversación (328d2-4). Nada menos cierto, pues su paz de espíritu se apoya ante todo en su riqueza (329e-330a) y una vez que el diálogo se torna interesante, Céfalo abandona el lugar para dedicarse a los asuntos sagrados (331d6-7) que precisamente acaba

[8] Ver 329d4: κόσμιοι καὶ εὔκολοι; 330b1: μέσος; 331b1: ἐπιεικεῖ καὶ κοσμίῳ; 331b7: ἀνδρὶ νοῦν ἔχοντι. Muy significativo es que Céfalo señale que los mitos sobre el Hades que en la vejez causan temor se suelen tomar a risa durante la juventud. Si bien está hablando sobre los hombres en general, de ese modo está refiriendo una actitud suya. Asimismo, cuando dice que en la vejez se produce una gran paz y libertad debido a que se ha liberado de los apetitos sexuales como de «furiosos tiranos» (329c-d), está dando por supuesto que no fue ese el caso en su juventud. En general, Céfalo suele ser juzgado más o menos positivamente por los especialistas, pero un juicio más acertado nos parece el de Blondell (2002, pp. 168-173).

de atender (331d, 328c)[9]. Dicho esto, queda claro que, en verdad, al imperio de los apetitos y del eros tirano en su juventud le ha seguido, en su vejez, el imperio del temor a la muerte y al castigo ulterior, razón por la cual ni siquiera merecería ser considerado valiente (386b1 y ss.). Y, como su nombre —Κέφαλος— lo indica, en él solo queda una apariencia de racionalidad. Así pues, en definitiva, Céfalo se engaña a sí mismo, y, en ese sentido, no solo ve sombras de lo justo sino también de sí mismo.

Mientras que Céfalo permanece prisionero de su «realidad» habitual, Polemarco es, sin duda, un ejemplo del efecto liberador de la τέχνη τῆς περιαγωγῆς puesta en práctica por Sócrates. Por eso, en un momento reconoce encontrarse en aporía[10] y, al final de su intervención, admite a) que de ninguna manera es justo hacer daño a alguien, b) que la regla defendida por él —«hacer bien a los amigos y daño a los enemigos»— procede de ciertos tiranos o «de algún otro hombre opulento muy convencido de su gran poder» (386a) y, por último, c) decide, al igual que el alma irascible con la racional (440a5-6, b3-4, e5-6, 441a2-3), aunarse a Sócrates en la lucha en defensa de la justicia (335e)[11]. La aporía —una forma del reconocimiento de su propia ignorancia y, por tanto, una forma del conocimiento de sí mismo— corrige su mirada y, de ese modo, lo libera ante todo de su propia sombra y de la correspondiente sombra de la justicia. Pues al recibir la discusión de su padre no es más que «heredero» suyo y, al recurrir al poeta Simónides para defenderlo, no hace más que sustituir una autoridad por otra. Sin embargo, la pregunta de Sócrates —ὅτι ποτὲ λέγει (331e6-7)— y su ejemplo —«Quizá tú, Polemarco, lo sepas; yo, en cambio, lo ignoro» (331e7-8)— lo obligan a precisar el sentido del enigma supuestamente enunciado por Simónides haciéndole reconocer que no es lo mismo que lo que sostiene su padre (331e-332b).

[9] Este retorno a su realidad habitual, a las sombras, corresponde a lo que sucede inicialmente con el prisionero «desatado y obligado a levantarse, que sigue creyendo que lo que antes veía era más claro que lo que ahora se le mostraba», esto es, las estatuas (*República* 515d). En cierta manera sucede lo mismo con los otros interlocutores de Sócrates. Así Polemarco, después de haber confesado hallarse en aporía, persiste en su posición inicial (334b); también Trasímaco, luego de haber pasado por varias precisiones de su concepción de la justicia, se reafirma en lo que dijo desde un principio (344c). Asimismo ver Gutiérrez (2003, pp. 86 y ss.).

[10] Ver *República* 334b6: «[…] οὐκέτι οἶδα ἔγωγε ὅτι ἔλέγον».

[11] Como consecuencia de esta comparación, Sócrates sería la figura representante del λογιστικόν. La caracterización de la relación entre Glaucón y Sócrates no hace más que confirmar este punto (474a-c).

Guiado por Sócrates aprende a distinguir entre devolver lo que se debe (τὸ ὀφειλόμενον) y lo que corresponde (τὸ προσῆκον). Lo justo consistiría, entonces, en hacer bien a los amigos y daño a los enemigos. Sin embargo, semejante regla solo resulta útil en los tiempos de guerra y el intento de mostrar que en tiempos de paz solo sería útil para guardar dinero lleva al absurdo de que la justicia solo sería útil cuando no se utiliza el dinero o cualquier otra cosa a la que se refiera (332c-333d). Asimismo, concebida como una τέχνη, la justicia podría ser usada para bien o para mal, como la medicina para curar o producir enfermedades, de modo que si es útil para guardar dinero, también podría serlo para robar (333e-334b). Nuevamente, ante semejante absurdo no le queda a Polemarco otra cosa que reconocer que se encuentra en aporía (334b6). Una vez más estaríamos ante una concepción parcial y equívoca, ante una sombra de la justicia en la medida que sería justa e injusta según las circunstancias. Sin embargo, a pesar de hallarse en aporía, como el prisionero en el primer momento de su posible liberación[12], prefiere todavía aferrarse a la sombra habitual que considera como lo único real (334b).

La última y decisiva sección de la disputa con Polemarco (334c-336a) pone aún más en evidencia la contradicción de su concepción de la justicia y, por tanto, su correspondencia con la εἰκασία. Pues, en primer lugar, así como el prisionero no sabe que ve sombras en razón de que no distingue entre las imágenes y sus originales, tampoco la mayoría de los hombres distinguen entre ser y parecer en relación a los buenos y los malos, a los amigos y los enemigos. De esa manera, cabe la posibilidad de que el justo haga daño al amigo malo y beneficie al enemigo bueno, y, siendo así, Polemarco estaría sosteniendo exactamente lo contrario de la posición inicial (334c-e). Aun cuando intenta redefinir al amigo —μεταθώμεθα—replanteando la relación entre ser y parecer amigo y enemigo (335a6-b1)[13], en última instancia, admite como justa la posibilidad de hacerle daño a alguien y, por consiguiente, hacerlo peor. Semejante posición es, pues, inadmisible si,

[12] «¿No crees que estaría en aporía [el prisionero recién desatado y liberado] y que considerará que lo que antes veía [las sombras] era más verdadero que lo que se le muestra ahora?» (515d). Las acotaciones son nuestras.

[13] Polemarco invierte la relación entre ser y parecer respecto de la determinación del amigo y el enemigo. Ya no sería tal quien solamente parece bueno, sino quien es y parece bueno (334e y ss.). Según Dorter, el presupuesto del argumento de Polemarco es la imposibilidad de un conocimiento infalible de los caracteres individuales de los seres humanos (2006, p. 30). Sin embargo, Platón parece asumir esa posibilidad (*Fedro* 277c).

basándose en la analogía entre τέχνη y ἀρετή, se asume que la justicia es una virtud[14]. Sin embargo, en determinadas circunstancias, y como lo admite el mismo Sócrates, podría ser justa[15]. En definitiva, al igual que en el caso de Céfalo, la regla en cuestión resulta siendo justa e injusta según la circunstancias. Finalmente, Polemarco expresa su acuerdo y, cuando reconoce que la fuente de la regla que defiende no es Simónides, sino ciertos tiranos (336a), descubre la verdad de lo que estaba defendiendo, toma distancia de ello y se libera así de su supuesto saber. En lugar de aferrarse a las sombras, decide convertirse en aliado de Sócrates en la lucha por la justicia (335e).

Lo que Céfalo vive sin mayor reflexión y Polemarco defiende, sin ser inicialmente consciente de lo que está defendiendo, sale plenamente a la luz con Trasímaco, quien sostiene abiertamente que la injusticia perfecta, la tiranía, es más fuerte, libre y soberana que la justicia (344a-c). Consecuentemente, por un lado, el narrador Sócrates lo presenta como una fiera (ὥσπερ θηρίον, 336b5), como una figura del alma apetitiva antes que de la irascible[16]; por otro, y en contraste con la supuesta ignorancia socrática (337d-e), el interlocutor Sócrates se dirige a él calificándolo de σοφός (337a8)[17]. Mientras que este Sócrates «ni sabe ni dice saber»,

[14] Naturalmente que Polemarco, que a estas alturas ya está dispuesto a seguir a Sócrates —como lo indica su intento de cambiar su comprensión de la relación entre ser y parecer—, no tiene problemas en admitir que la justicia es «ἀρετή humana» (*República* 375c).

[15] En casos de guerra contra los bárbaros (470c5-7, 375 y ss.), aunque Sócrates parece admitir que sería bueno para ellos (Smith, 1999, p. 196).

[16] Sobre el ἐπιθυμετικόν se expresa Sócrates exactamente del mismo modo que sobre Trasímaco: ὥσπερ θηρίον (*República* 336b5, 439b4). Por el contrario, Wilson (1995) lo presenta como una ilustración del θυμοειδές. El punto de partida de su exposición es *República* 411e1, en que también aparece ὥσπερ θηρίον, referido, según él, al θυμοειδές (1995, p. 59). En este pasaje, sin embargo, la tricotomía del alma aún no está completamente desarrollada (no se menciona el ἐπιθυμετικόν), de modo que, en última instancia, el pasaje *República* 439b4 es el determinante. A favor de la interpretación de Wilson se puede entender la referencia a su aspecto «leonino» y a su búsqueda de εὐδοκιμεῖν y φιλονικεῖν (338a), que, no cabe duda que están presentes en Trasímaco, pero, a mi parecer, tanto la racional como la irascible aparecen en él subordinadas a la apetitiva. Vegetti acepta la lectura de Wilson, pero reconoce que algunos aspectos del personaje, específicamente su teoría del tirano, también representan al alma apetitiva (1998a, p. 235, nota 2).

[17] Consecuentemente, Trasímaco exige que se proceda clara y exactamente (σαφῶς καὶ ἀκριβῶς, *República* 336d2-3; ver ἀκριβολογῇ, 340e2), siguiendo un razonamiento correcto (ὀρθῶς λογιζομένῳ, 339a3; ver 344a), y hasta refiriéndose a la universalidad de los conceptos (πανταχοῦ τὸ αὐτὸ) y la conveniencia de examinar la injusticia en su expresión más acabada (τελεωτάτη ἀδικία) para conocerla con mayor facilidad (344a3-4).

Trasímaco admite sin más «saber y tener algo que decir» (338a1, 344e7, 345e4)[18]. Tan convencido está de su saber que hasta exige una retribución monetaria a cambio de sus enseñanzas (337d). Esa es la imagen que tiene de sí mismo o, dicho desde la perspectiva del filósofo, su sombra, que contrasta con la descripción ofrecida por el Sócrates narrador. A la sombra de sí mismo le corresponde su concepción de la justicia como «lo conveniente para el más fuerte» (τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον, 338c1-2), fuerza que no entiende en sentido meramente físico (338b) ni solo como el poder político independientemente del tipo de régimen (338c-e), sino, como se volverá claro en el curso de la discusión, como la propia de la injusticia perfecta, la tiranía (344b)[19]. En ese sentido no cabe duda de que su condición corresponde a la ἀφροσύνη que expresamente se atribuye tanto a los prisioneros (515c5) como a la mayor tiranía (619b), pero al sostener abiertamente la regla que rige entre ellos —la conveniencia del más fuerte—, representa la «sabiduría» imperante en la caverna (516c). Por esa razón, como al filósofo Sócrates, los presentes no lo dejan marcharse, sino que lo obligan a quedarse para dar razón de su posición (344d-e)[20]. Después de todo, lo que está en juego es nada menos que el modo de vida que nos ha de permitir vivir provechosamente (344d-e), para lo cual hay que «descubrir y aprender quién lo hará capaz y entendido para distinguir el modo de vida valioso del perverso» (618c), el del filósofo —Sócrates— o el del inmoral —Trasímaco—.

[18] Dorter hace eco de la declaración de Trasímaco (336c) cuando afirma que «*Socrates has been pursuing the love of honour rather than the love of truth: he has been concerned with winning arguments rather than developing a positive conception of justice. Love of honour is associated with* eikasía*, the lowest level in the cave allegory (516c)*» (2004, p. 4). ¿Qué sentido tendría, entonces, la repetida confesión socrática de ignorancia? Mientras que el Sócrates interlocutor se pone al mismo nivel de sus compañeros del diálogo, el Sócrates narrador le atribuye esa φιλονικία a Trasímaco (338a). Sócrates representa más bien la figura del que libera a los prisioneros (515c).

[19] A pesar de las objeciones de Sócrates, en dos ocasiones insiste Trasímaco en sostener lo que venía diciendo desde el inicio de la discusión sobre lo justo: que es lo conveniente para el más fuerte (341a3-4, 344c6-7), razón por la cual en lugar de pensar que Trasímaco ofrece dos concepciones de lo justo, pienso que la segunda («la justicia es un bien ajeno», 343c) no es más que la «verdad» de la primera, «*non in senso logico ma in senso retorico, psicologico o politico*» (Vegetti, 1998a, p. 253), del mismo modo en que constituye también la verdad de las posiciones de Céfalo y Polemarco (Gutiérrez, 2003, p. 88).

[20] Sobre el motivo de «no dejar al filósofo marcharse» como elemento estructural del diálogo, ver Szlezák (1985, pp. 271-326).

Y nuevamente pone Sócrates en evidencia que esta concepción es parcialmente válida, pues expresa su acuerdo con su primera parte, que es algo conveniente, pero cuestiona la adición del término «fuerte» (339b). Como con Polemarco, es la pregunta —τί ποτε λέγεις; (338c6)— y la repetida confesión de ignorancia de Sócrates la que obliga a Trasímaco a precisar el sentido de su respuesta. Sin embargo, Trasímaco oscila entre la mera descripción fáctica y la abstracción teórica (Adam, en Platón, 1963, I, 33), lo cual se ve reflejado en la exigencia socrática de que aclare si, cuando identifica al gobernante con el más fuerte, habla «según el decir común o en el rigor de la palabra» (*República* 341b5-6). Así se enfrenta al dilema de que si, por un lado, se considera a «los que en verdad gobiernan» (343b5), estos pueden errar en la determinación de lo conveniente para sí mismos; pero, si para evitar esta objeción, se refiere a los que disponen del arte de gobernar y que, en cuanto tales, no pueden errar, no podrán ejercer su arte en función de su propio beneficio, sino que, según la determinación de toda τέχνη, buscará lo conveniente para el objeto del que se ocupa, en este caso, los gobernados (341c-342e), esto es, como lo dirá Sócrates más adelante, *para todos* (420b-421c), no solo para el más fuerte, salvo que se considere más fuerte no tanto, como Trasímaco, al gobernante que detenta y ejerce el poder político sin encontrar obstáculos, es decir, el tirano que es capaz de realizar la injusticia perfecta en su propio beneficio (344a), sino a la comunidad, cuyos miembros cooperan, cada uno a su manera, para su mejor funcionamiento (352d-354b). Así pues, también la concepción de la justicia de Trasímaco sería justa e injusta según las circunstancias (Smith, 1999, p. 198), específicamente, de acuerdo a como se entienda el término *fuerte*. En suma, las concepciones de Céfalo, Polemarco y Trasímaco son meras sombras de la justicia, al igual que las imágenes que ellos proyectan de sí mismos. Semejantes sombras requieren de la intervención del filósofo para ser puestas al descubierto, razón por la cual este desciende a la caverna a disputar sobre las sombras de la εἰκασία y a intentar instaurar nuevas sombras mediante nuevos modelos formativos.

Las estatuas tradicionales y sofísticas de la justicia: *República* II

Si bien Trasímaco es retenido por los presentes para que dé razón de su posición (*República* 344d-e), quienes efectivamente ofrecen esas explicaciones son Glaucón y Adimanto. Pero, ante todo, hay que señalar que al distinguir Glaucón entre la persuasión aparente y la real (357a),

introduce una distinción entre verdad y apariencia de la que no disponen los interlocutores de Sócrates en *República* I, pero que es necesaria para distinguir entre modelos originales e imágenes y que, de ese modo, permite distinguir la εἰκασία de la πίστις. También en ese sentido debe entenderse que ahora la pregunta ya no sea por el significado de lo dicho —τί ποτε λέγεις;—, sino por el ser y la génesis de la justicia y la injusticia —τί τ᾽ ἔστιν ἑκάτερον (358b4-5), οἷον εἶναι φασιν καὶ ὅθεν γεγονέναι (358c2)—, una pregunta que, por lo demás, surge de la aporía (358c7). Además, la clasificación de los bienes —a) los que se buscan por sí mismos, b) por sí mismos y sus efectos y c) solo por su efectos— permite identificar la posición de Trasímaco con la del vulgo, es decir, con la de los que consideran a la justicia como perteneciente al último grupo (358a, c7-8). Así se vería confirmada la atribución de la εἰκασία a Trasímaco. Pues, la intervención de Trasímaco en *República* I y, adecuándose a él, la de Sócrates, se concentra al final no en lo que es la justicia y ni siquiera en el significado de los términos con que se pretende definirla, sino solamente en la pregunta acerca de si la justicia o la injusticia es más provechosa (354b), esto es, en sus propiedades o en sus efectos, que justamente pueden ser entendidos como sus sombras (Gutiérrez, 2009a).

Aun cuando es verdad que Glaucón entiende la justicia desde la perspectiva de los temores de los más débiles y Trasímaco, más bien, desde aquella de los apetitos del más fuerte[21], soy de la opinión que una es la contraparte de la otra y que ambas tienen como fundamento la teoría sofística del «estado natural» expuesta por el primero. Pues, según esa teoría, en ese estado prevalece la fuerza incondicionada de la naturaleza, el apetito, la *pleonexía* y la tendencia a cometer injusticias (*República* 344a1, 359c), que, solo en un segundo momento, en virtud de la necesidad de los débiles de defenderse ante el más fuerte, da lugar a un pacto social (συνθήκη) y al establecimiento de leyes que permitan vivir sin cometer ni padecer injusticias. Entonces se identifica lo justo con lo prescrito por la ley y la obediencia a la misma, al igual que la posición inicial de Trasímaco, como justicia meramente convencional. Sin embargo, desde esta perspectiva, la ley violenta el estado natural y, por ello, el «verdadero varón» jamás aceptará semejantes pactos (359b; 360d), sino que, antes bien, al igual que el tirano (568b3), pretenderá actuar como un dios (ἰσόθεον) entre los mortales (360c3). Así pues, a pesar de las diferencias, Glaucón ofrece

[21] Sobre la diferencia entre Glaucón y Trasímaco ver Barker, 1970, p. 184.

un fundamento teórico a la posición de Trasímaco[22]. Más aún, Glaucón recurre a un procedimiento semejante al de este cuando examina la injusticia perfecta, la tiranía (344a), solo que ahora lo completa mediante la contraposición del hombre perfectamente injusto con el perfectamente justo y con el recurso a la distinción entre ser y parecer de la que no dispone este último (359e y ss.). Así pues, la perfección del injusto consistiría en parecer justo sin serlo (361a), y la del justo en ser justo sin parecerlo (361b). Pero si tal perfección no es posible, el injusto debe recurrir al poder de la persuasión e incluso a la violencia, lo cual requiere de valentía y fuerza, de amistades y riquezas como medios para imponernos sobre los demás (361b). Por último, Glaucón articula las tres concepciones de Céfalo, Polemarco y Trasímaco en su caracterización del hombre injusto:

> Cuando entabla una contienda en forma privada o pública, predomina y saca ventaja (πλεονεκτεῖν) a sus adversarios [Trasímaco], y sacándoles ventaja se enriquece, hace bien a los amigos y daño a los enemigos [Polemarco], ofrece sacrificios a los dioses y consagra ofrendas de modo adecuado y magnífico, honra mucho mejor que el justo a los dioses y a los hombres que quiera [Céfalo]» (362b-c).

El justo, en cambio, padecerá infinidad de injusticias, razón por la cual «no hay que querer ser justo, sino parecerlo» (362a). Esta es, según Glaucón, «la verdad de las cosas» (362a5). Visto así tanto la idea de que nadie es justo voluntariamente, sino por la fuerza, como la idea de que la injusticia es más provechosa que la justicia, tendrían su justificación en una concepción reduccionista de la naturaleza humana, conforme a la cual Glaucón construye, según Sócrates, su estatua del hombre justo y del injusto.

A su vez, la estrategia que sigue Adimanto para construir su estatua es la opuesta a la de Glaucón, pues él examina los discursos de los que defienden la justicia y censuran la injusticia. Ellos no componen elogios de la justicia en sí, sino de la «buena reputación» que pueda adquirir el justo entre los dioses con el propósito de adquirir sus favores (363a). Y del injusto dicen que, si logra pasar inadvertido, como en el mito de Gyges, podrá escapar a los castigos de los hombres o imponérseles mediante la persuasión o la fuerza, pero no podrá escapar al castigo divino en el Hades (365d). Esta es la lógica conforme a la cual vive Céfalo y el vulgo en general

[22] En cambio, Vegetti sostiene que si bien Glaucón «*sembra pensare che ese offrano un supporte fondativo alla teoría di Trasimaco, che tuttavia propiamente non lo richiede e che anzi lo contradice (perché nel suo pensiero* l'arche *sostituice completamente* physis» (1998b, p. 162).

siguiendo la tradición. Sus fuentes son los poetas (364c5-6, 365e2-3), aunque, dado que estos solo «imitan» las opiniones del vulgo, Adimanto los nombra simultáneamente[23], poniendo de esa manera en evidencia el círculo vicioso que así se forma e impide la salida de la caverna. El discurso de Adimanto se concentra, entonces, en la religión como fuente de la moral, y, de ese modo, en la dinámica de premio y castigo que ella implica. Es, pues, por los poetas que tenemos noticia tanto de la existencia de los dioses, como sobre la influencia que se puede ejercer sobre ellos mediante los ritos sagrados (365e). Claro que si fuéramos justos, no tendríamos por qué temer a los dioses, pero no disfrutaríamos de las ventajas de la injusticia. O, en todo caso, no habría que creer en ninguna de esas enseñanzas de los poetas o, si les creemos cuando afirman la existencia de los dioses, negar que se ocupen de los asuntos humanos. Sin embargo, según la lógica que impone la creencia en ambas enseñanzas de los poetas, hay, pues, que ser injustos, sacar provecho de las injusticias y cumplir con los ritos sagrados para librarse de los castigos divinos. Incluso se hace alusión a Polemarco cuando se dice que los expertos religiosos no solo ofrecen borrar cualquier falta cometida, sino perjudicar a cualquier enemigo a cambio de dinero (364b-c). Por consiguiente, los poetas no elogian la justicia en sí, sino solo por la «buena reputación» —la fama, los honores y las recompensas (366e)—. Así pues, como su hermano, Adimanto concluye que nadie es justo voluntariamente, sino porque su falta de valentía o su vejez —clara referencia a Céfalo— o cualquier otra debilidad, le hacen censurar la injusticia por falta de poder para cometerla. Pero una vez que los hombres llegan a disponer de este no hacen otra cosa que cometer injusticias (366d). Claramente tenemos aquí el «positivismo» del poder defendido por Trasímaco.

El papel formativo o deformativo de los mitos. La sustitución de las estatuas o τύποι de la παιδεία

La interpretación anterior sobre las concepciones de los interlocutores de Sócrates como sombras y las posiciones expuestas por Glaucón y Adimanto como estatuas se ve reforzada por la reflexión de Adimanto sobre la función formativa o deformativa de los mitos de los poetas que, además, permite

[23] Ver *República* 363e6-364a1, 366b6-7. Naturalmente que también se menciona a los sofistas; ver 365d4.

ubicar su discurso en el contexto de la consideración de la naturaleza humana, según que disponga o no de educación, es decir, en el contexto de la alegoría de la caverna:

> Todas estas cosas, amigo Sócrates, dije, tantos y tales discursos sobre la virtud y el vicio, y el valor que les conceden dioses y hombres, ¿qué efecto pensaremos que producirán en las almas de aquellos jóvenes que las escuchen y que, siendo bien dotados naturalmente y capaces de reflexionar, cuasi abalanzándose sobre estos discursos, infieran a partir de ellos qué clase y qué modo de vida deberán escoger para vivir la mejor vida posible? (*República* 365a).

En definitiva, Adimanto está distinguiendo aquí entre los modelos formativos (τύποι) y sus efectos en las almas de los que son formados por ellos o, en términos de la alegoría de la caverna, entre las estatuas y sus sombras. En el mismo sentido se expresa Sócrates precisamente allí donde inicia su reflexión sobre la παιδεία en la polis justa, es decir, sobre el mismo tema que ha de ser ilustrado por la alegoría de la caverna. «El inicio» —señala el filósofo— «es lo más importante en toda obra», ante todo cuando se trata de moldear las almas (πλάττειν τὰς ψυχὰς) de los más jóvenes con la impronta (τύπος) que se quiera dejar grabada en ellos (377a-c). Es, pues, en la niñez que se forman nuestras opiniones sobre las cosas justas y bellas (538c6). Por eso pregunta Sócrates si en la polis justa se ha de permitir que los niños escuchen cualesquiera mitos y acojan en sus almas *opiniones* generalmente *opuestas* (ἐναντίας δόξας) a las que deberán tener cuando sean adultos (377b). Esos modelos y esas opiniones son los que encuentra el filósofo en la caverna, pero que, en la polis que comienza a construir en *República* II, han de ser sustituidos por aquellas reglas (νόμιμα) concernientes a las cosas bellas, justas y buenas que, a su vez, han de ser imágenes de lo verdaderamente bello, justo y bueno. Naturalmente que se ha de formar a los niños mediante λόγοι. Pero hay dos especies de estos: la de los verdaderos (αληθές) y la de los falsos (ψεῦδος). A estos últimos pertenecen los mitos, que son lo primero con que se forma a los niños y que, a pesar de ser «falsos», hay en ellos algo de verdad (377a)[24]. Sin embargo, un ψεῦδος λόγος puede ser καλός o no (377c) y son los primeros los que hay que conservar o cultivar,

[24] Hay que tener en cuenta que a Platón no le preocupa la falsedad histórica, pues es perfectamente consciente de que no podemos saber lo que efectivamente pasó *in illo tempore* (382d).

pues son compuestos según los modelos formativos adecuados. Los que no son καλοί no solo no lo son porque su λόγος es falso, sino, además, porque transmiten un τύπος falso y, en ese sentido, instauran en el alma del receptor una «verdadera mentira» (ἀληθῶς ψεῦδος). Esa es precisamente la condición del prisionero que se encuentra en la condición de la εἰκασία: está engañado en la mejor parte de su ser —el λογιστικόν, según la posterior tricotomía del alma—y sobre lo más importante, sobre τὰ ὄντα (382a-b). Por esa razón, los fundadores de la polis justa deben sustituir los mitos y modelos que no se basan en la verdad (382d1-2) y no están orientados hacia la ἀρετή (378e), propósito con el cual habrá que establecer los τύποι conforme a los cuales los poetas han de componer sus mitos (379a) y que han de adquirir el carácter de leyes (νόμοι) (383c). Así pues, según estos nuevos νόμοι y τύποι (379a7) los poetas han de representar a la divinidad *tal como es* (οἷος τυγχάνει ὁ θεὸς ὤν, 379a7, ver 377e), es decir, en contraste con la opinión común (379c3), a) como una divinidad esencialmente buena que no puede ser causa de todas las cosas, sino solamente de las buenas (379c-380c), y b) como un ser simple e inmutable (380d y ss.). Estos nuevos τύποι y νόμοι de la religión pública en la que han de ser educados los ciudadanos de la polis justa son presentados con una pretensión de verdad que, según lo dicho más arriba, nos permite calificar estas nuevas representaciones de la divinidad como imágenes basadas en la ἐπιστήμη y, por eso mismo, en las Ideas. Así pues, la crítica de los poetas y la religión tradicional busca, entre otras cosas, sustituir la creencia, compartida por Céfalo y el vulgo, en la eficacia de los ritos y plegarias, en los diversos tipos de luchas entre los dioses y entre los hombres, etcétera. *Mutatis mutandis* vale lo mismo para Polemarco y Trasímaco respecto de sus propias concepciones y sus supuestos teóricos expuestos por Glaucón y Adimanto. Nos quedan por examinar otras estatuas construidas por Sócrates y basadas en la ἐπιστήμη y sus correspondientes sombras en *República* I y II.

Las sombras y estatuas de Sócrates basadas en la ἐπιστήμη

En la medida que las tres concepciones de la justicia expuestas en *República* I son justas e injustas son semejantes a aquellas sensaciones opuestas producidas por los entes sensibles. En tales casos el alma cae en aporía y se ve en la necesidad de preguntarse por el significado —τί ποτε σεμαίνει— de los términos confundidos por la sensación, términos como

grande y *pequeño*, *duro* y *blando*, *ligero* y *pesado*, etcétera. Entonces, requiere de la intervención del razonamiento y la intelección (λογισμόν τε καὶ νόησιν) para distinguirlos (*República* 523b-524b)[25]. Eso es precisamente lo que sucede en la última sección del diálogo con Trasímaco, marcada por la primera intervención de Glaucón y por el paso al examen acerca de cuál de los modos de vida, el justo o el injusto, es más provechoso (347a y ss.). De ese modo, se introducen los tres argumentos finales de Sócrates, que, conjuntamente, constituyen los «aspectos de una única concepción ontológica» y, como tal, un esbozo anticipado de la concepción por desarrollar en el resto del diálogo (Krämer, 1959, pp. 46-56)[26]: a) el argumento de la *pleonexía* (*República* 349b-350d), b) el argumento de la cooperación (350d-352d) y c) el argumento sobre la correspondencia entre ἔργον y ἀρετή (352d-354b). Y el primero de ellos, en el sentido de la antedicha intervención del λογισμός y la νόησις, propone distinguir entre la justicia y la injusticia perfectas, si bien inicialmente en el sentido inverso al socrático-platónico. Así pues, la injusticia perfecta es la tiranía (348d) y, en última instancia, en tanto imagen o sombra de la concepción de la naturaleza en el sentido expuesto por Glaucón, excelencia y sabiduría (348e2, 349a1-2). La injusticia sería, pues, bella y fuerte (348e10), y el injusto, inteligente y bueno (348d3-4); la justicia, en cambio, todo lo contrario. Ahora bien, el argumento de la *pleonexía* pretende recuperar estos atributos para la justicia y el justo, y, de ese modo, su normatividad, poniendo precisamente en evidencia que, como tendencia a poseer más, la *pleonexía* consiste en la negación y la transgresión de los límites. Como tal es inherente al injusto, pues, al querer siempre superar o sacar ventaja (πλέον ἔχειν) a todos, tanto a su semejante como a su desemejante, desconoce y abole todo límite. El justo, en cambio, se somete a la norma

[25] Λογισμός y νόησις son los modos de conocer propios de la διάνοια y el νοῦς (Platón, 2002, p. 682, nota 49). La νόησις no parece referirse aquí a la «intuición intelectual», sino más bien a «*una comprensione intellettuale che sopravviene a compimento del processo di razionalizzazione idealizzante dell'esperienza*» (Vegetti, en Platón, 2003, p. 115, nota 44). Sin embargo, siendo el filósofo el que realiza la distinción y separación de los opuestos, en cierta manera parecería presuponer la actividad de la νόησις. Vista desde la perspectiva del que inicia el recorrido, solo tendría el primer sentido señalado, pero desde la perspectiva del filósofo no sería otra cosa que la aplicación de lo alcanzado mediante el conocimiento directo e inmediato de las Ideas y, en última instancia, de la Idea del bien, que hace útiles y beneficiosas a la justicia y las demás virtudes (*República* 505a).

[26] Naturalmente que Krämer reconoce que *República* I no avanza hasta el εἶδος transcendente, sino que permanece en el nivel de la inmanencia teleológica (1959, p. 52).

de la justicia que es una y la misma para todos, y, como tal, solo pretende superar (πλεονεκτεῖν) al injusto, mas no al justo (349b-c). Esta es la hipótesis inicial, y, como tal, podría decirse que se trata de una anticipación de la idea fundamental expuesta en *República* IV de que una sola es la especie de la ἀρετή e ilimitadas las de vicio (445c5-6). Pero el modo en que se desarrolla el argumento nos permite entenderla también como una sombra de semejante idea, pues, en primer lugar, asume como premisa a) la indistinción entre ser y parecer propia de los prisioneros y de la condición de la εἰκασία; y, luego, recurre a b) la analogía entre justicia y τέχνη, recurso perfectamente aceptable por el sofista Trasímaco y los metecos Céfalo y Polemarco, que, como tales, estaban dedicados a las τέχναι, al trabajo manual (βαναυσία) y al comercio, y, por consiguiente, entendían la justicia como un conjunto de reglas útiles en la vida diaria[27]. Así pues, teniendo estos condicionamientos en cuenta, si, según Trasímaco, a) el injusto es inteligente y bueno, y el justo no es ni uno ni otro, b) cada uno será como aquellos a quienes se parece. c) Pues bien, si llamamos al músico inteligente y bueno en lo que concierne a la música, y al no-músico lo contrario, d) el músico no querrá superar al músico al afinar una lira, pues hay *una sola norma* del afinamiento, pero, en relación con la única norma, sí querrá sacar ventaja al no-músico. e) En general, respecto de cualquier conocimiento o falta de él, el entendido (ἐπιστήμων) solo buscará alcanzar lo mismo que otro entendido, pero el que no dispone de conocimiento buscará superar tanto al entendido como al que no lo es. f) Ahora bien, el entendido es sabio, g) y el sabio bueno y, como consecuencia de e), h) el sabio y bueno no practicará la *pleonexía* respecto de su semejante, sino solo de su contrario; el malo e ignorante, en cambio, respecto de su semejante y su desemejante. Ahora bien, según la hipótesis inicial, el justo no querrá sacar ventaja a su semejante, sino solo a su desemejante y, por tanto, i) el justo se parecerá al sabio y bueno, y el injusto al malo e ignorante; finalmente, como consecuencia de la confusión entre ser y apariencia, se sigue que j) el justo es bueno y sabio y el injusto, malo e ignorante. De este modo, el λογισμός y la νόησις no solo han separado la justicia y la injusticia, sino que han restablecido el orden de la relación refiriendo la primera a la unidad de la única norma y la segunda

[27] Ver Gutiérrez (2003, p. 93) y Dorter (2006, pp. 28 y ss.). No hay que olvidar que Sócrates busca la liberación de los prisioneros mediante la puesta en práctica de su «arte de la conversión» (τέχνη τῆς περιαγωγῆς) de la manera «más fácil y eficaz» (*República* 518d).

a la multiplicidad de posibilidades de inadecuación a la norma. Como resultado tenemos una sombra de la justicia política y la justicia psíquica como especies de «hacer cada uno lo suyo».

El segundo argumento busca recuperar el poder (δύναμις) y la fuerza (ἰσχύς) para la justicia. Y el punto de partida es la consideración de los efectos de la injusticia y la justicia. Mientras que aquella produce sediciones (στάσεις), odios y lucha entre unos y otros, la justicia produce concordia y amistad (ὁμόνοιαν καὶ φιλίαν) (351c-d). Así pues, el poder inherente (δύναμις) y la función propia (ἔργον) de la injusticia radicaría en la desintegración de cualquier comunidad o individuo volviéndolo impotente (ἀδύνατον) para la realización de cualquier empresa o acción en común. El poder y la función de la justicia, en cambio, sería su integración y ordenamiento para que, en esa disposición, pueda actuar mejor en la búsqueda de cualquier fin. Presupuesto de este argumento es la concepción de la comunidad política y del individuo como un todo compuesto de partes, y, de ese modo, la analogía entre πόλις y ψυχή que permite desarrollar las concepciones de justicia política y psíquica de los libros posteriores. Pero su fundamentación aparece en *República* II, en el reconocimiento de la naturaleza social del ser humano que constituye un nuevo momento en el proceso del conocimiento de sí mismo: «ninguno de nosotros es autosuficiente, sino que requiere de muchas cosas» (369b6-7). La conciencia de la indigencia constitutiva de la naturaleza humana y, de esa manera, de la necesaria interdependencia de los seres humanos es el fundamento mismo de la comunidad política[28]. Quien reconoce esto, reconoce también que no es la *pleonexía*, sino la necesidad (χρείᾳ) lo propio de la naturaleza humana (369c). La comunidad política, por tanto, no va en contra de la φύσις, sino más bien se funda en ella. Las mismas diferencias entre los individuos —las partes del todo— son el resultado de la obra de la φύσις (370a7-b1). En consecuencia, sea individual, como colectivamente concebidos como un todo que, como tal, está compuesto de partes, requerimos necesariamente de la integración y concordia entre las partes para el mejor funcionamiento del todo. Esta es exactamente la opinión opuesta a la concepción sofística de la naturaleza humana presupuesta por Trasímaco y expuesta por Glaucón, y constituye, además, un segundo momento en el proceso del conocimiento de sí mismo (Gutiérrez, 2012).

[28] Claramente es esta una de las razones de la justicia del retorno del filósofo a la caverna (Gutiérrez, 2012).

Finalmente, la distinción de las τέχναι en razón de su propia ἀρετή (*República* 342a) y su respectiva función (ἔργον, 346a-d) es generalizada e indistintamente aplicada a todos los objetos de la φύσις y la τέχνη (352d-353d). La función de cada cosa es definida como aquello que ella realiza sola o mejor que las demás (353a 10-11, ver 352e2-3). Y en la realización de esa función alcanza su propia ἀρετή (353b-c). Así pues, las diversas *funciones* del alma —y, en este sentido, el argumento recoge la mencionada concepción de la comunidad y el individuo como un todo— son ordenadas bajo el concepto general de vida (ζῆν). El alma alcanzará su ἀρετή cuando «haga bien todas estas cosas» (πάντα ταῦτα εὖ πράττειν, 353e5-6), esto es, «prestar atención, gobernar, deliberar y todas las cosas de esta índole» (353e5). Tomando en cuenta el sentido tanto transitivo como intransitivo de πράττειν, concluye Sócrates que el alma justa vivirá bien y será dichosa y feliz, y la injusta todo lo contrario (353e). En consecuencia, el alma podrá realizar perfectamente sus funciones en la medida que alcance su propia ἀρετή, la ἀρετή humana y, con ella, la justicia (335c). Con todo, este último argumento presupone una idea que no será planteada explícitamente sino hasta *República* II, pues, al igual que en el argumento anterior, pertenece al contexto de la génesis de la polis justa, una génesis que nos remite al conocimiento de la indigencia de la naturaleza humana y las diferencias innatas entre los individuos como principio de su fundación (369b). Me refiero a la correspondencia entre φύσις y ἔργον. Así pues, cada «parte» de la comunidad política o del individuo debe cumplir con la función que le corresponde por naturaleza. Ahora bien, una vez formulada la analogía entre πόλις y ψυχή, se examinará primero la justicia en la polis (*República* II, 368d-IV, 434c) y, a continuación (434d-445e), la justicia en el alma, distinguiendo así entre dos niveles ontológicos, el visible y el inteligible, y, en ellos, entre la πίστις y la διάνοια[29]. Precisamente a esa correspondencia entre φύσις

[29] Dorter considera que los libros II-IV corresponden en conjunto a la πίστις, pues, según él, «*the soul does not belong to the intelligible realm: it is intermediate between the physical and the intelligible even if closer to the latter* (*611e, Phaedo* 80a-b), *so when Socrates uses the city as an image to understand the soul* (*beginning at 435b*), *he is no longer in the visible world but not yet in the intelligible*» (2004, p. 18, nota 7). A mi parecer, en cambio, precisamente la capacidad de reflexionar sobre su propia estructura pone de manifiesto la pertenencia del alma a lo inteligible, aun cuando la irascible y la apetitiva la vinculan con el cuerpo. Justamente ese carácter «mediador» que Dorter le reconoce, sería, pienso, una razón para ubicarla en el segmento de la línea correspondiente a la διάνοια. Además, Sócrates señala que al pasar de examinar la justicia política a la psíquica se pasa también del examen

y ἔργον se refiere Sócrates como un inicio (ἀρχή) y un molde formativo (τύπος) de la justicia que encontraríamos al fundar la polis, con lo cual nos remite a *República* II 370b y siguientes. Ese es el «inicio», pues recién allí se introduce la noción de φύσις, mientras que el modelo del que se parte en *República* I es el de la τέχνη, que, visto desde la perspectiva de la polis, es más bien el de una sombra o imagen del «molde formativo» basado en la consideración de la φύσις. Sin embargo, la correspondencia entre φύσις y ἔργον propia de la justicia política es, a su vez, una imagen o simulacro —εἴδωλον— de la justicia psíquica entendida como el orden armónico del alma (443c). En última instancia, la misma justicia psíquica nos remite a aquel orden conforme al pensamiento y, por tanto, al fundamento —κατὰ λόγον— propio del ámbito inteligible, cuyos elementos, las Ideas, se comportan siempre del mismo modo sin cometer ni padecer recíprocamente injusticia (500c), un orden, por tanto, en el que, al igual que en los órdenes político y psíquico, cada uno de sus elementos «hace lo suyo» y, de ese modo, cumple su función. Siendo así, la correspondencia entre φύσις y ἔργον constituye una de aquellas imágenes basadas en la ἐπιστήμη que el filósofo ha de instaurar en este mundo para instaurar, como un demiurgo, un orden político justo (500d). A diferencia de las equívocas imágenes producidas por la δόξα, en tanto perdure un orden semejante, constituirá una imagen más bien *unívoca* del orden psíquico y, en última instancia, del inteligible, una imagen que, como molde formativo o τύπος, ha de dejar su huella —su sombra— en los ciudadanos de la polis. Vemos así a un Sócrates que, según lo que se dice del filósofo que desciende a la caverna, dispone de un conocimiento de las imágenes y de aquello de lo que son imágenes (520c; ver Gutiérrez, 2009b).

---

de *cierta forma de justicia* (τοιοῦτόν, *República* 443c9) a la consideración de su forma más acabada y su ámbito original en el alma (443b-c), tránsito que corresponde al de la praxis exterior al de la interior «que *verdaderamente* concierne a sí mismo y a lo suyo» (443d). Finalmente, el mismo principio de no-contradicción o de los opuestos es formulado como una hipótesis (ὑποθέμενοι, 437a6) evidente (δῆλον, 436b8) para todos y a partir de la cual hay que «ponerse de acuerdo (ὁμολογήσαντες) en que, si por ventura las cosas se mostraran de otra manera, todas las consecuencias que de allí saquemos dejarán de ser válidas» (437a6-9). Las coincidencias con la formulación del método hipotético-deductivo en el símil de la línea son claras. En definitiva, la posición de Dorter se debe a su decisión, es verdad que compartida por muchos, de reducir todo el ámbito de lo inteligible al de las Ideas, que, en efecto, no son tematizadas sino hasta el libro V. Smith, por su parte, considera *República* IV como el inicio de la διάνοια en virtud de la mención del término εἶδος en el sentido platónico de Idea en los pasajes 435b y 445c. Estoy de acuerdo con él respecto del primer pasaje, mas no en el segundo (1999).

Bibliografía

Barker, Ernest (1970). *Greek Political Theory. Plato and his Predecessors*. Londres: Methuen.

Blondell, Ruby (2002). *The Play of Character in Plato's Dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press.

Campese, Silvia (2003). *La caverna*. En Platón, *La Repubblica*. Traducción y comentario de Mario Vegetti. Volumen V, libros VI-VII. Nápoles: Bibliópolis.

Dominick, Yancy Hughes (2010). Seeing Through Images: The Bottom of Plato´s Divided Line. *Journal of the History of Philosophy*, *48*(1), 1-13.

Dorter, Kenneth (2004). The Divided Line and the Structure of Plato's Republic. *History of Philosophy Quarterly*, *21*(1), 1-20.

Dorter, Kenneth (2006). *The Transformation of Plato's Republic*. Lanham: Rowman & Littlefield.

Foley, Richard (2008). Plato's Undividable Line: Contradiction and Method in Republic VI. *Journal of the History of Philosophy*, *46*(1), 1-23.

Gutiérrez, Raúl (2003). En torno a la estructura de la *República* de Platón. *Apuntes Filosóficos*, 22, 81-94.

Gutiérrez, Raúl (2009a). Algunas consideraciones sobre el símil de la línea. *Areté*, *XXI*(1), 123-142.

Gutiérrez, Raúl (2009b). El retorno a la caverna, el justo medio y el conocimiento de las imágenes. República 519b7-520c3. En Alfonso Correa & José María Zamora (eds.), Εὔνοια. *Estudios de filosofía antigua. Un homenaje a María Isabel Santa Cruz* (pp. 31-47). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Gutiérrez, Raúl (2012). Die Stufen der Selbsterkenntnis in Platons Politeia. En Ulrike Bruchmüller (ed.), *Hermeneutik und Prinzipiendenken: von Platon über Aristoteles zu Plotin*. Hildesheim: Spudasmata.

Krämer, Hans-Joachim (1959). *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*. Heidelberg: Winter.

Kraut, Richard (1999). Return to the Cave: Republic 519-521. En Gail Fine (ed.), *Plato 2: Ethics, Politics, Religion and the Soul* (pp. 235-254). Oxford: Oxford University Press.

LSJ-Henry George Liddell & Robert Scott (1940). *A Greek-English Lexicon*. Revisado y aumentado por Henry Stuart Jones con la asistencia de Roderick McKenzie. Oxford: Clarendon Press. http://perseus.uchicago.edu/Reference/LSJ.html

Platón (1963). *The Republic of Plato*. Volumen II. Segunda edición. Edición, introducción y notas de James Adam. Cambridge: Cambridge University Press.

Platón (1998a). *La Repubblica*. Volumen I, libro I. Traducción y comentario de Mario Vegetti. Nápoles: Bibliópolis.

Platón (1998b). *La Repubblica*. Volumen II, libros II-III. Traducción y comentario de Mario Vegetti. Nápoles: Bibliópolis.

Platón (2002). *La Republique*. Traducción y presentación de Georges Leroux. París: Flammarion.

Platón (2003). *La Repubblica*. Volumen V, libros VI-VII. Traducción y comentario de Mario Vegetti. Nápoles: Bibliópolis.

Smith, Nicholas (1999). How the Prisoners in Plato's Cave are «Like Us». En John Cleary & Gary Gurtler (eds.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*. Volumen XIII (pp. 187-204). Boston-Leiden-Colonia: Brill.

Szlezák, Thomas (1985). *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*. Berlín: Walter de Gruyter.

Vegetti, Mario (1998a). *Trasimaco*. En Platón, *La Repubblica*. Volumen I, libro I. Traducción y comentario de Mario Vegetti. Nápoles: Bibliópolis.

Vegetti, Mario (1998b). *Glaucone*. En Platón, *La Repubblica*. Volumen II, libros II-III. Traducción y comentario de Mario Vegetti. Nápoles: Bibliópolis.

Wilson, John R. S. (1995). Thrasymachus and the Thumos: A Further Case of Prolepsis in *Republic* I. *The Classical Quarterly*, *45*(1), 58-67.

Rostros de una emoción: el papel del miedo en la ética y la política de Platón

Étienne Helmer[1]
Universidad de Puerto Rico

Introducción

De acuerdo con muchos sociólogos, politólogos y filósofos, los países occidentalizados, en particular los de Europa, estarían hoy «invadidos por el miedo» (Reyes Maté, 2005, p. 128) o penetrados por un «miedo líquido» (Bauman, 2007) característico de las fallas de la democracia como sistema político y social. Por fantasmal que sea en algunos casos en cuanto a la realidad de su objeto, esa emoción no deja de tener implicaciones reales que la mayoría de esos expertos consideran como destructivas tanto para las relaciones interhumanas como para el equilibrio psicológico de los individuos. Cuando se convierte en la tonalidad afectiva colectiva dominante, el miedo se vuelve la emoción menos compatible con el desarrollo de sociedades y regímenes democráticos y libres. Al ser característico de regímenes de opresión y de sociedades violentas, el miedo, según esos expertos, no puede ser la base de una ética ni de una política legítimas.

La posición de Platón al respecto cuestiona ese diagnóstico. Para él, esa emoción es fundamental en la vida psicológica humana, como evidencia su presencia en las enumeraciones de las emociones básicas del alma en el *Fedón* (69a7-8) y en las *Leyes* (I, 644c6-d2), y cumple un papel decisivo en su ética y su política. Cuando carece de control racional y social, y se enfoca en el dolor físico y en la muerte, puede dar lugar a conductas tiránicas en el ámbito individual y colectivo. No obstante, le parece posible a Platón usar esa emoción como un instrumento de liberación individual y colectiva, un instrumento beneficioso para la vida ética

[1] Agradezco a mi amigo y colega, Miguel Badía Cabrera, por la revisión de este artículo.

y política en las ciudades justas elaboradas en la *República* y en las *Leyes*, aunque solo si se pone la injusticia y la ignorancia en lugar de la muerte como objeto principal del miedo.

Con el fin de dilucidar esta tesis, explicaré primero cómo Platón describe las manifestaciones más comunes del miedo y cómo define esa emoción. Segundo, mostraré cómo Platón propone sustituir el miedo a la muerte por el miedo racional a la injusticia y a la ignorancia para elaborar lo que podemos llamar un «miedo valiente», útil y bueno tanto para el alma individual como para la πόλις. Tercero, me preguntaré sobre los límites de esa conversión.

Tipología y definición del miedo en Platón

Cuatro tipos de miedo

En los diálogos de Platón el miedo tiene cuatro formas principales. Está primero el provocado por un evento inesperado y repentino. El único ejemplo en los diálogos aparece en la *República*, cuando Trasímaco surge en la discusión como una fiera, paralizando así a Sócrates y Polemarco (336b6-e1). Este tipo de miedo es una reacción casi automática y motivada por las circunstancias. Esto no significa que los individuos tengan una propensión psicológica a sentir miedo, como bien enseña también el hecho de que Sócrates, a excepción de una referencia ocasional, nunca aparece como un personaje temeroso[2].

El segundo tipo de miedo, objeto de mayor atención en los diálogos, porque en él se cruzan temas metafísicos, psicológicos, éticos y políticos, es el miedo a la muerte. Se caracteriza por los cuatro rasgos siguientes. En primer lugar, es un miedo casi universal. A excepción de los filósofos, «todos los otros [seres humanos] consideran la muerte uno de los grandes males» (*Fedón* 68d5-6), y «la temen (δεδίασι) como si supieran con certeza que es el mayor de los males» (*Apología* 29a7-b1). Así, por ejemplo, al principio de la *República*, Céfalo confiesa que «cuando un hombre empieza a pensar en que va a morir, le entra miedo (δέος) y preocupación por cosas por las que antes no le entraban, y las fábulas que se cuentan acerca del Hades, de que el que ha delinquido aquí tiene que pagar allí la pena,

[2] Sócrates relata que al revelar la ignorancia de sus conciudadanos en sus varias especialidades profesionales se atrae enemistad: «fui a uno tras otro, bien que sintiendo con pena y con temor (δεδιὼς) que me atraía odios» (*Apología* 21e3-4).

fábulas hasta entonces tomadas a risa, le trastornan el alma con miedo de que sean verdaderas» (330d3-e2). Este tipo de miedo está tan presente en su alma que a pesar de su interés por las discusiones (328d4), abandona la discusión para proceder a un sacrificio. En segundo lugar, el miedo a la muerte constituye la fuente y el horizonte de un miedo que muchos experimentan, excepto, de nuevo, los filósofos: el miedo a la pérdida de los bienes materiales o a la pobreza (*Fedón* 82c2-5). Al considerar los bienes materiales y las riquezas como una parte o una extensión de uno mismo, la mayoría los ve como una protección contra la muerte que se vuelve una posibilidad puramente abstracta. Cuando desaparecen o disminuyen los bienes y la pobreza se acerca, reaparece la muerte como objeto concreto de miedo. En tercer lugar, los que experimentan el miedo a la muerte no son necesariamente ignorantes o estúpidos, ni puramente dirigidos por lo irracional. Puede temer a la muerte tanto un hombre culto, como Céfalo, como alguien con una educación científica, confiado en el poder de la razón, como lo es Cebes, quien objeta la teoría socrática de la inmortalidad del alma basándose en la analogía del alma-tejedor con el cuerpo-ropa (*Fedón* 86e6-88b7). En efecto, la demostración socrática de que el alma sobrevive al cuerpo no convence a Cebes. Sócrates supone que es porque él está «atemorizado como los niños (δεδιέναι τὸ τῶν παίδων) de que en realidad el viento, al salir (el alma) del cuerpo, la disperse y la disuelva» (77d6-e1). Eso lo confirma Cebes cuando contesta en nombre suyo y el de Simmias: «no es que estemos temerosos (δεδιότων), sino que probablemente hay en nosotros un niño que se atemoriza (φοβεῖται) ante esas cosas. Intenta, pues, persuadirlo de que no tema a la muerte como al coco» (77e3-5).

El tercer tipo de miedo se diferencia del previo por ser una angustia de cada momento, como aquella de la que padece el oligarca en la *República*. Nacido de un timócrata rechazado por la ciudad y privado de sus bienes, el oligarca, «debido al temor (δείσας), […] en seguida arroja cabeza abajo, del trono que ocupaban en su alma, a aquel amor a los honores y fogosidad de antes, y, humillado por la pobreza, se dedica a los negocios y, a fuerza de trabajo y de pequeños y mezquinos ahorros, acumula dinero» (553b6-c3). El miedo del oligárquico no tiene un objeto claramente identificado. Parece vinculado con la muerte, con la pobreza y la inferioridad social, como evidencian sus esfuerzos para que sus conciudadanos le tengan respeto. La característica de ese tipo de miedo, que será más obvia aun en el tipo tiránico, es que no se trata solo de temer a la muerte en tanto evento,

como transición hacia el no-ser, sino a la muerte en tanto cesación de la sensación de satisfacer los apetitos físicos. Morir es, para el oligarca, sentir que su riqueza nunca puede ser suficiente o que sus grandes ahorros disminuyen a pesar de sus esfuerzos. La relegación social y económica representa la forma objetivada de su temor a la muerte. Con ese tercer tipo de miedo, que domina el alma, empieza la injusticia (*Leyes* 863e6-8).

Ese tipo de miedo culmina en el hombre tiránico y en la ciudad tiránica, y más aún en el tirano (*República* 578b4-c4). Debido a la tiranía de Eros en el alma tiránica (574e2, 575a1), los motivos de temer crecen con los apetitos, aunque la muerte no deje de ser el objeto fundamental del miedo constitutivo de esta alma. La ciudad y el hombre tiránicos «están llenos de miedo» (578a3). El tirano es «por naturaleza […], un cúmulo de muchos y diversos miedos y pasiones» (579b3-5) hasta tal punto que vive la mayoría del tiempo encerrado en casa, como si fuera preso. El tirano «está henchido de miedo durante toda su vida» (579e4). A diferencia del oligarca, el hombre tiránico acepta perder o vaciarse para llenarse más, aun después (*Gorgias* 494b1-2), porque considera que ese ciclo frenético es la vida misma. Por tanto, la muerte a la cual teme el alma tiránica no es la cesación de la vida como tal, sino la cesación del placer fisiológico.

El cuarto tipo de miedo es el miedo basado en la mirada social y el sentimiento de vergüenza al actuar de manera inapropiada en comparación con las normas morales más comunes, cuando «pensamos que podemos parecer malos si hacemos o decimos algo impropio» (*Leyes* 646e10-647a1). Esa emoción se llama «vergüenza» (αἰσχύνη) (*Leyes* 647a1-2) o «pudor o reserva» (αἰδώς) (647a9-10), y es «una parte del miedo» (*Eutifrón* 12c6). Es un regulador fuerte de las conductas sociales, que sirve de instrumento para «el legislador y cualquier hombre de valor» (*Leyes* 647a7). Cabe preguntarse, entonces, si en el caso del legislador empírico, tanto como en el del legislador platónico, el pudor se basa solo en el miedo al castigo y a la mirada social —y en ese último caso, ¿a la mirada de quiénes en particular?— o si puede implicar también el pudor una forma, aún básica, de conciencia o de conocimiento de la relevancia de la conducta buena. Platón, como veremos, promueve esa segunda alternativa sin excluir la primera, en particular en las *Leyes*. Basta señalar por el momento que él considera la generalización de la desvergüenza como la primera etapa de un deterioro social cuyas implicaciones pueden revelarse gravísimas. Así, por ejemplo, aparece el régimen tiránico cuando los hijos no tienen ningún respeto ni miedo (μήτε αἰσχύνεσθαι μήτε δεδιέναι) a sus padres y, viceversa,

esos padres empiezan a temer (φοβεῖσθαι) a sus hijos (*República* 562e6-8). Los diálogos de Platón no se limitan a esas constataciones, sino que cuestionan también el valor de los valores, es decir si las normas sociales que se tratan de respetar son justas o no. Así, cuando Critón llega a la cárcel donde está preso Sócrates y le propone su ayuda financiera para escaparse, su propósito no es evitar la vergüenza moral que resultaría de evadir Sócrates un castigo injusto, sino evitar la vergüenza social de ser considerado como cobarde y avaro por todos los que le conocen (*Critón* 45d8-46a3). El pudor o la vergüenza pueden cubrir tanto una moralidad hipócrita como una auténtica conciencia moral.

El miedo como emoción tiránica y opinión anticipada de un mal futuro

Puede ser el miedo una disposición del alma, es decir un defecto psicológico natural del cual padecen ciertos bebés que se vuelven cobardes si no se hace nada para cambiar esa propensión (*Leyes* 790e6-791a2); pero puede ser también un afecto de un solo momento. En ambos casos, sin embargo, es una emoción tiránica. Eso no significa que esté exclusivamente presente en el alma y la ciudad tiránicos, sino que tiraniza a cualquier alma (863e6-8). El miedo no deja el alma ser libre, porque paraliza el poder y el gobierno del pensamiento. Por provisional que sea en el caso de Sócrates al principio de la *República* con Trasímaco, o con más permanencia en el caso de Céfalo, el miedo obstaculiza el uso de la reflexión para alcanzar la verdad. Eso lo entiende muy bien Polo, cuando trata de convencer a Sócrates mediante el ejemplo espantoso de un conspirador torturado por el tirano a quien quiere destituir o matar (*Gorgias* 473b10-d2). Sócrates está de acuerdo en decir que el ejemplo es espantoso. No obstante, no se considera refutado (473d3) por este, porque, a su juicio, el criterio de la infelicidad no es el dolor, sino la injusticia que uno sufre o comete. Tanto en ese ejemplo, como en el del libro I de la *República*, Sócrates experimenta una forma de miedo, pero no se deja tiranizar duraderamente por esa emoción. En ambos casos logra reactivar la dinámica del diálogo en pos de la verdad. Es cuando la dominación del miedo en el alma se hace permanente que Platón la llama «injusticia», independientemente del valor útil o perjudicial de los actos que se cometan en esa condición (*Leyes* 863e6-8).

Ese fenómeno de tiranización se basa en la concepción platónica de esa emoción como mezcla de afecto y de juicio (Nussbaum, 2001, pp. 19-88).

El miedo es «la opinión anticipada de un mal futuro» (*Laques* 198b7, *Filebo* 32c1-4, *Protágoras* 358d5-7, *Leyes* 646e4), es decir una opinión sobre el futuro (δόξας μελλόντων), presente en cada alma, y que consiste en la espera o la expectativa de un dolor, mientras que la confianza es la espera del contrario (*Leyes* 644c6-d2). Tener miedo, entonces, es emitir un juicio de valor sobre lo que le parece ser a uno, con o sin razón, un mal futuro.

La fuente principal de esas opiniones o juicios, y en consecuencia, también del miedo, lo es el cuerpo. En la mayoría de los casos, el cuerpo juzga mal: «nos impide la caza de lo que es. Nos colma de amores y deseos, de miedos (φόβων) y de fantasmas de todo tipo, y de una enorme trivialidad, de modo que ¡cuán verdadero es el dicho de que en realidad con él no nos es posible pensar (φρονῆσαι) nunca nada!» (*Fedón* 66c1-5). Eso se debe al hecho de que los criterios espontáneos del cuerpo para orientar la vida son el placer y el dolor. Vivir, para el cuerpo, es sentir placer. Luego, desde su perspectiva, la muerte es sinónimo de dolor o de imposibilidad de sentir placer. Ese hedonismo muy común, basado en un cálculo de los placeres y los dolores, da lugar a dos estilos opuestos de vida, según ejemplifican los diálogos. Está, por un lado, Céfalo, el representante del hombre mayor templado porque teme a los dolorosos castigos póstumos que relatan los mitos sobre el mundo del infierno (*República* 330d3-e2). Y, por otro lado, está el tirano, para quien la muerte justifica la acumulación sin límite de los placeres. Para ambos, la muerte es a lo que más temen.

La única manera de disminuir la intensidad del miedo a la muerte consiste en modificar el objeto y la fuente de esa opinión. No se puede eliminar el miedo de la vida emocional, ni el miedo a la muerte por completo, pero puede ser reorientado en dirección de la vida justa y feliz. Se trata, entonces, de volverse valiente no por exclusión del miedo, sino gracias a una nueva forma de este. Si existen miedos «cobardes e injustos que producen tantos crímenes» (*Leyes* 870c7-d2), podemos suponer que exista para Platón un «miedo valiente» y justo, capaz de liberar al alma.

El miedo valiente

¿Qué significa volverse *valiente*?

Por paradójico que sea, la valentía no es la ausencia de miedo sino, en el caso de la ciudad, la «virtud que una parte de ella posee para mantener en toda circunstancia la opinión acerca de las cosas que se han de temer (τὴν περὶ τῶν δεινῶν δόξαν) en el sentido de que estas son siempre

las mismas y tales cuales el legislador las prescribió en la educación» (*República* 429b7-c3). La valentía no se define por la capacidad de afrontar situaciones peligrosas, sino por la capacidad de «conservar la opinión formada bajo la ley acerca de cuáles y cómo son las cosas que se han de temer» en toda circunstancia, aun si uno se halla «entre los dolores, […] los placeres, […] los deseos, […] los espantos (ἐν φόβοις)» (429c8-d1). La educación de los custodios de la ciudad tiene como propósito que esa opinión sea «como una especie de teñido, para que […] se haga indeleble su opinión acerca de la cosas que hay que temer y las que no; y que tal teñido no se lo puedan llevar esas otras lejías tan fuertemente disolventes que son el placer […] y el pesar, el miedo (φόβος) y el apetito […]» (430a5-b1). Implica, entonces, la valentía la capacidad de dominarse, de cambiar la jerarquía de lo temible relacionándolo con un objeto determinado por el pensamiento y no por la opinión, tanto en el ámbito individual como en el colectivo. En el caso individual se trata de darle más importancia a la injusticia que a la muerte, como ilustra Sócrates en la *Apología* (28b2-8). En el caso de los custodios de la ciudad justa, su educación tiene como propósito que «teman lo menos posible (ἥκιστα) a la muerte» (*República* 386a5-7) y que «teman más la esclavitud que la muerte» (387b5). En ambos casos, la muerte no debe ser considerada como el mal mayor. En la ciudad de las *Leyes*, la valentía no se limita a la capacidad de dominar el dolor o de poner en riesgo su vida en la batalla sino también, y ante todo, consiste en la capacidad de resistir la tentación de los deseos y de los placeres (633c8-d5).

La posibilidad de tal valentía o miedo valiente depende de un cambio en la base de su creencia u opinión. Son pocos los que entienden lo bueno en sí mismo de la valentía y que actúan siendo realmente valientes, sin tomar en consideración la mirada de los demás o las consecuencias beneficiosas del acto más que el valor del acto en sí mismo. Al contrario, muchos son valientes solo de manera irracional porque basan su conducta en un cálculo, como explica Sócrates en el *Fedón*: a excepción de los filósofos, todos los que parecen actuar con valentía lo hacen no porque no temen a la muerte, sino porque precisamente temen más a la muerte que al peligro que deben enfrentar en el momento. Son valientes por cobardía. Cambian una cantidad mayor de miedo por una menor (68d2-10), como Céfalo. En ese «trueque» directo de emociones no hay moneda válida, es decir un criterio fiable para garantizar la permanencia de la conducta valiente ni tampoco para admitir que la valentía sea buena en cada caso.

La referencia de ese cálculo e intercambio emocional es la sensación física y mental de placer. La única moneda capaz de determinar en qué medida es aceptable cada emoción es la reflexión (φρόνησις), el más divino de los bienes (*Leyes* 631c6). Es la única facultad capaz de juzgar lo que valen las emociones, porque sabe evaluar sus objetos (*Fedón* 69a5-9). Solo ella hace que la valentía no sea una mera audacia perjudicial para quien la práctica, sino un acto útil y fuente de felicidad (*Menón* 88b3-c5). Solo con esa capacidad se puede entender, y luego creer racionalmente, que la muerte no es tan temible como la injusticia. En otras palabras, al comparar racionalmente el valor respectivo de la muerte y de la injusticia, el pensamiento puede convertirlos en objetos de creencias (u opiniones) y de emociones racionales. No se elimina el miedo a la muerte, sino que puede ser mucho menos temible de lo que suele ser. Asimismo, en la ciudad justa de las *Leyes*, son las leyes las que sirven de intermediario entre la razón de los filósofos gobernantes y los ciudadanos para difundir en la sociedad una creencia racional en lo que se debe temer y en lo que no se debe temer (644d2-3). ¿Cómo entonces favorecer y conservar ese miedo valiente en el nivel tanto ético como político? Es decir, ¿cómo difundir la fuerza de la reflexión para reducir el miedo a la muerte y convertirlo en una emoción práctica beneficiosa?

Ética platónica del miedo

En el ámbito individual, el pensamiento racional es el recurso directo decisivo para convertir el miedo, como enseña el *Gorgias*. De acuerdo con Sócrates, «nadie teme la muerte en sí misma, excepto el que es totalmente (παντάπασιν) irracional (ἀλόγιστός) y cobarde (ἄνανδρός); lo que sí hay que temer es cometer injusticia. En efecto, que el alma vaya al Hades cargada de una multitud de delitos injustos es el más grave de todos los males» (522e1-2). A partir de esas líneas se puede entender cuál es el cambio epistemológico y el cambio afectivo que forman la base de la conversión platónica del miedo. Sócrates no explica aquí cuál es ese razonamiento correcto al cual alude para reducir el miedo a la muerte. Sin embargo, las palabras «el que es totalmente irracional» y en particular el adverbio «totalmente» (παντάπασιν) dejan suponer que no se trata de los argumentos difíciles del *Fedón*, sino de una forma de pensamiento más sencilla. Se trata probablemente de entender que a partir de la ignorancia, en la cual todos estamos con respecto a lo que es la muerte, no podemos

deducir nada que sea un saber. La única relación epistémica que podemos tener con la muerte es una opinión sin certeza. En la *Apología*, Sócrates deduce que esa incertidumbre es favorable para disminuir el miedo que le tenemos: «temer la muerte no es otra cosa que creer ser sabio sin serlo, pues es creer que uno sabe lo que no sabe. Pues nadie conoce la muerte, ni siquiera si es, precisamente, el mayor de todos los bienes para el hombre, pero la temen como si supieran con certeza que es el mayor de los males» (29a6-b2). Para cambiar la perspectiva humana sobre la muerte, es necesario tomar conciencia de la diferencia entre el saber y la opinión. Esa confusión es la que Sócrates más quiere evitar: tiene «temor (φοβούμενος) […] a que se me escape que pienso que sé algo, sin saberlo» (*Cármides* 166d1-2).

Sin embargo, se puede objetar que precisamente por ser objeto de creencia u opinión y no de saber, la muerte se vuelve más temible aún. La contestación a esa objeción se basa en el cambio afectivo implicado también en la conversión racional del miedo. Ese cambio aparece en la segunda característica de la cita del *Gorgias*: para no temer a la muerte es necesario «no ser cobarde». Por hipótesis, no se trata aquí de aceptar ciegamente la muerte, sino de apostar por el poder y el valor del pensamiento racional como base de una vida ética. Esa actitud consiste en no dejarse convencer por la «misología» (el odio a los discursos racionales) de los que consideran al pensamiento como poco confiable y de poco recurso, sobre todo cuando se trata del miedo a la muerte (*Fedón* 89d-91a). En otras palabras, la base de la conversión racional del miedo es un juicio de valor basado en esa apuesta comparable con aquella de Pascal. De ella depende el valor persuasivo de los argumentos de Sócrates en favor de la superioridad de la justicia sobre la injusticia, y de la injusticia como más temible que la muerte. La limitación de tal base es precisamente que se consigue o por naturaleza, como en el caso de Sócrates, o gracias a la educación difundida en la ciudad, pero sin garantía: esa creencia no se puede enseñar. Como bien dice Sócrates al final de la *Apología*: «los de allí son más felices que los de aquí, especialmente porque ya el resto del tiempo son inmortales (ἀθάνατοί), si es verdad lo que se dice» (41c5-7). La inversión lógica del miedo a la muerte es deseable porque precisamente quita el miedo a la muerte. Y es posible solo si uno cree en los mitos que relatan la inmortalidad del alma y en la verdad racional. De este modo, el poder de la razón depende de una creencia en su propio poder.

Política platónica del miedo

La conversión racional del miedo en el área política se presenta tanto en la *República* como en las *Leyes*, pero mediante recursos distintos.

En la *República* (III, 386a5-388e4) Sócrates propone controlar las representaciones de la muerte y del mundo del Hades en los poemas educativos que sirven para que sean valientes los futuros custodios de la ciudad. Las medidas principales son dos y dan lugar en general a dos series de objeciones. Primero, Sócrates prohíbe las representaciones poéticas terribles de la muerte de uno mismo (386b6-387b6) y también las palabras como «"el Cocito", "la Estige", "los de abajo", "los espíritus" y todas las palabras de este tipo que hacen estremecerse a cuantos las oyen» (387b7-c2). La primera objeción posible es que si los custodios no temen a la muerte, no podrán ser realmente valientes por falta de objeto al cual temer. No podrán sacar provecho de lo bueno que hay en temer a la muerte (Bloom, en Platón, 1968, p. 353), es decir probablemente en la capacidad de superarse y de darle importancia a la vida en sí misma. Otra objeción posible es que si no temen a la muerte, ¿por qué tendrán que abstenerse de cometer actos malos? El miedo a la muerte parece cumplir un papel de regulación moral, como ejemplificó el caso de Céfalo.

Segundo, Sócrates propone prohibir las representaciones horribles de la muerte de las personas queridas para que los custodios no sean paralizados o, al contrario, reaccionen furiosos si muere uno de sus familiares, como en el caso de Patroclo y Aquiles. El custodio debe ser «quien es el más autosuficiente (μάλιστα αὐτάρκης) para vivir bien» y «quien menos (ἥκιστα) necesita de los demás» (387d10-e1). Las objeciones son dos también. Primero, los custodios pueden volverse insensibles a sus conciudadanos, lo que sería contradictorio con su función. Segundo, si no ven a la muerte de sus semejantes como temible, ellos podrán ser víctimas de su fuerza o violencia.

La contestación a todas esas objeciones estriba en una precisión importante. Sócrates no propone que los custodios estén libres del miedo a la muerte por completo, sino que le teman «lo menos posible» (ἥκιστα τὸν θάνατον δεδιέναι, 386a6) y que teman «*más* a la servidumbre *que* a la muerte» (δουλείαν θανάτου μᾶλλον πεφοβημένους, 387b4-5). Esa sustitución del objeto principal del miedo supone la conversión del miedo a la muerte en una emoción secundaria en comparación con el miedo a la esclavitud. Esa es la mejor ilustración de cómo Platón reconfigura esa emoción tiránica, fuente de conflictos, en una emoción unificadora para

la comunidad cívica. La última condición necesaria para alcanzar ese propósito es que los custodios tengan ese sentido de la comunidad, es decir, que no teman solo su propia servidumbre, sino la de toda la ciudad. Tal parece ser ese el caso si uno se da cuenta de que, igualmente, no se trata de que sean totalmente insensibles a los demás, sino que sean lo más posiblemente independientes, como enseñan las dos citas anteriores. Además, el libro II de la *República* ya había anticipado esa objeción diciendo que la función de los custodios era la «custodia de la ciudad» (374e8) y que debían ser «dulces para con sus conciudadanos, aunque fieros ante el enemigo» (375c1-2).

En las *Leyes*, la conversión del miedo a la muerte o al dolor en un miedo político no se concentra en un grupo de la ciudad, sino en todos los ciudadanos. La base de esa conversión es el αἰδώς. El propósito educativo de las *Leyes* para elaborar una ciudad justa consiste en el control racional de las emociones, aun si el individuo no es necesariamente la fuente de ese control, sino las leyes elaboradas racionalmente por los gobernantes, en los cuales, por supuesto, gobierna la reflexión (φρόνησις). Ese control empieza con la virtud de la valentía que consiste en la capacidad de resistir el dolor y el miedo común y, sobre todo, la tentación de los deseos y de los placeres (632d8-635e2). Esa valentía se basa en una de las dos formas de miedo (φόβος, 647a3), llamado αἰδώς (647a7), que es determinante para triunfar en todas las guerras, en particular la guerra contra uno mismo y la propensión natural a huir del dolor y buscar el placer (647a-b). Consiste el αἰδώς en «un miedo a la vergüenza mala frente a los amigos» (φίλων δὲ φόβος αἰσχύνης πέρι κακῆς, 647b6), es decir, un miedo a los actos o palabras reprensibles frente a los amigos, que son los que se atienen a los mismos valores y que son socialmente iguales o superiores (Cairns, 1983, p. 376). Por tanto, el αἰδώς es un miedo político basado en la interiorización de las normas de conductas determinadas por los gobernantes mediante las leyes. Esa interiorización la hace posible el θυμοειδές, esa parte del alma que busca la estima (Cooper, 1999, p. 133). Deben ser esclavos de ese miedo «los que desean ser personas buenas» (*Leyes* 699c4-5). Sin embargo, es difícil saber en qué medida el αἰδώς estriba solo en el miedo al castigo o si va con la capacidad de entender la justificación racional sobre la cual descansa la ley y de comprometerse personalmente con esos valores en vez de conformarse con una norma exterior. Son muchos los que consideran que Platón da espacio a la educación del θυμοειδές en los hombres ordinarios (Bobonich, 2002; Cairns, 1993, pp. 378 y 392),

de tal modo que el αἰδώς no sea solo para ellos una conformación exterior a las normas de la ciudad, sino una aprobación interior, acompañada por una forma, variable, de comprensión.

¿Sin miedo?

A pesar de este proceso de conversión política del miedo, Platón usa el miedo a la muerte y al dolor como instrumento de disuasión. En los textos de la *República* mencionados arriba sobre la educación de los custodios y de las palabras que se deben eliminar de los poemas educativos, Sócrates precisa que «esas palabras serán quizá excelentes en otro aspecto» (387b7). En efecto, el mismo Sócrates usa «"el Cocito", "la Estige" […]» y otras palabras de este tipo, por ejemplo en el mito del *Fedón* («la Estige» 113c2; «el Cocito» 113c8). En el mito conclusivo de la *República* también Sócrates relata con detalles los castigos muy dolorosos y horribles que sufren el tirano Ardeio y sus semejantes (615e6-616a7). Luego, ¿en qué sentido pueden ser excelentes esas palabras, y cómo justificar que Platón pueda infundir miedo a la muerte o al dolor si es una emoción tiránica? Eso tiene que ver con el límite de la conversión platónica del miedo. En efecto, ¿cómo convencer de vivir una vida de justicia a los que no confían en el poder de la reflexión —o que simplemente no la usan mucho— para mejorar la vida individual y colectiva? ¿Cómo convertir el miedo a la muerte en los que no apuestan por el poder de la reflexión?

La mayoría mediana y los injustos que pueden mejorar

Como bien enseña el caso de Céfalo, primero son los que hubieran podido o podrían ser tiranos en potencia en su juventud, debido a la fuerza de sus pasiones, pero que, por la debilidad de sus pasiones cuando envejecen, respetan a la tradición o a la religión y se atienen a la justicia (*República* 329a1-331b7). Esa forma de conducta es irracional por tres motivos: a) ese respeto a la justicia varía en función de la fuerza de los apetitos, b) se basa en el miedo a la muerte y a los castigos infiernos, c) se basa en la tradición o en la religión, que son bases sólidas en muchos casos, pero que no tienen la estabilidad de los principios alcanzados por la reflexión. En ese caso, el miedo a la muerte y al mundo infierno es un recurso insoslayable y eficiente para la mayoría de los seres humanos que no son muy buenos ni muy malos, sino que están en el medio en cuanto al bien

y al mal (*Fedón* 89e6-90b3)[3]. Además, aunque tiraniza el alma, ese tipo de miedo no da lugar a conductas tiránicas, como ejemplifica Céfalo. Oprime la reflexión, pero no libera las pasiones. Sirve así de regulador social eficiente para los que tienen un carácter mediano. Por tanto, los mitos que relatan el dolor de los castigos infiernos son necesarios para ellos, aunque (o porque), de cierta manera, ya están gobernados por el miedo. Con ellos, el trabajo persuasivo de esos mitos es más fácil que con los que actúan de manera tiránica de buen grado, bajo la presión de la ira, por ejemplo, pero que pueden mejorarse (113e6-114b6). No obstante, en ambos casos se puede esperar que el miedo cumpla su papel disuasivo.

Los incurables: sin miedo

Ese miedo parece más necesario aún con los «incurables», es decir, con los que no pueden mejorarse. Esos individuos merecen castigos «peores que la muerte» (*Leyes* 881a5-6). Sin embargo, no temen a nada y los mitos son ineficientes con ellos (881a5-6). Por tanto, en el mito del *Gorgias* (525c1-e4), del *Fedón* (113e2-6) y el de la *República* (615e3-4) la mención más o menos descriptiva de los castigos a los incurables parece tener como propósito único disuadir a los demás. Por más basado que esté en una argumentación, sea cual sea esta (Sedley, 2009, pp. 52-58), enseña también el mito, en el caso del *Gorgias*, que tanto la filosofía, como la retórica son ineficientes con las almas sin miedo, como la de Calicles, porque esas almas se sitúan en un nivel de tiranía más alto que los tiranos, que «están llenos de miedo» (*República* 578a3). Los incurables evidencian a la misma vez la legitimidad de cierto uso del miedo y el límite de ese uso, aplicable solo a la mayoría tranquila y a los que cometen actos malos de buen grado, pero que pueden rehabilitarse.

Conclusión

Parece entonces que, para Platón, el miedo cumple su papel liberador solo cuando se basa en la reflexión, al establecer la jerarquía natural entre la injusticia y la muerte. Para los que no reflexionan mucho, el miedo ordinario parece ser el recurso insoslayable. A manera de conclusión están estas dos preguntas. Primero, en el caso de la mayoría y de los injustos que pueden redimirse, cuando escuchan los mitos o las leyes, ¿a qué le temen más?:

[3] Ver *Critón* 44d1-8 y *República* 491e2-493a3.

¿a la injusticia o a los castigos que conlleva la injusticia? Segundo, divulgar el miedo en las almas de la mayoría, ¿no es contribuir a que sean más injustos si, para Platón, el miedo es una forma de la injusticia en el alma? En otras palabras, ¿hasta qué punto puede ser liberador el miedo, incluso el que es racional? Estas preguntas demuestran la diferencia entre Platón y la época moderna a partir de Hobbes. Muestran, además, que la reflexión platónica sobre este asunto es acaso más compleja, profunda y ecuánime que la moderna.

Bibliografía

Bauman, Zygmunt (2007). *El miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*. Barcelona: Paidós.

Bobonich, Christopher (2002). *Plato's Utopia Recast: His Later Ethics and Politics*. Oxford: Clarendon Press.

Cairns, Douglas L. (1993). *Aidos: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford: Clarendon Press.

Cooper, John Madison (1999). *Reason and Emotion*. Princeton: Princeton University Press.

Nussbaum, Martha (2001). *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*. Nueva York: Cambridge University Press.

Platón (1968). *The Republic*. Traducción, notas y ensayo interpretativo de Allan Bloom. Nueva York: Basic Books.

Reyes Mate, Manuel (2005). *A contraluz de las ideas políticamente correctas*. Barcelona: Anthropos.

Sedley, David (2009). Myth, Punishment and Politics in the *Gorgias*. En Catalin Partenie (ed.), *Plato's Myths* (pp. 51-76). Nueva York: Cambridge University Press.

En torno a los sentidos de ψεῦδος en *República* II, 382a-383c

Julián Macías
Universidad de Buenos Aires

La cuestión de la posibilidad del λόγος falso ha acaparado la atención de Platón en muchos de sus diálogos, lo que sugiere que los argumentos esgrimidos por los sofistas en torno a este tema no fueron para él un mero juego de palabras, sino genuinos problemas a los que debió dar respuesta para construir su filosofía. De no demostrarse la posibilidad de la falsedad, ¿cómo imponer sus propias teorías por sobre las de sus rivales? Pues si es imposible pensar o decir lo falso, como argumentaban los sofistas, todo será semejantemente verdadero; aun las principales tesis contrarias al pensamiento platónico adquirirían estatus de verdad.

Encontramos un primer tratamiento de la paradoja sofística que niega la posibilidad de decir lo falso en el *Eutidemo*, en el cual se desarrollan tres argumentos que pretenden mostrar la imposibilidad del λόγος falso. Según Eutidemo y Dionisodoro, decir lo falso implica hablar sobre lo que no es, pero dado que siempre hablamos sobre algo, algo que es, decir lo falso es imposible (283e7-284a8). Por lo demás, las cosas que no son, aducen a continuación (284b1-c6), no existen en ninguna parte, lo cual impide realizar respecto de ellas cualquier acción, entre ellas el decir. Y dado que tampoco parece posible decir las cosas que son de otro modo que como son (284c7-285a1), no habría cabida para lo falso en nuestro lenguaje. Los intentos de explicar la falsedad en el *Teeteto*, en que Platón discute extensamente el problema (188a1-200d5), en este caso con el propósito de dar razón del juicio (δόξα) falso, tampoco se ven coronados de éxito. Como bien señala Crombie, las múltiples aporías que envuelven el tratamiento de la paradoja de lo falso en los diálogos previos al *Sofista* se apoyan de uno u otro modo en la indistinción entre la realidad de algo y la verdad del discurso, como si el mero hecho de referirnos a algo a través

del pensamiento o del discurso implicara la verdad de eso que pensamos o decimos (1963, p. 488). En cualquier caso, no será sino en el *Sofista* que Platón brinda la solución al problema de lo falso, estableciendo, por fin, que es posible pensar o decir falsedades, esto es, cosas diferentes de las que son (ἕτερα τῶν ὄντων) sin que ello sea problemático[1].

Ahora bien, en *República* el tratamiento que Platón hace de la falsedad adquiere un matiz ciertamente distinto ya que no encontramos una condena, sino una defensa de un cierto tipo de ψεῦδος. En este diálogo diríase que Platón, cuando se dispone a justificar a la utilización del λόγος falso en el plano político, se acerca notablemente a ciertas posiciones sofistas, especialmente gorgianas. No encontramos, en todo caso, una crítica al λόγος falso, sino una valoración positiva de sus efectos. A diferencia de lo que plantea a propósito de lo falso en los diálogos arriba mencionados, preocupado por la posibilidad de condenar la falsedad, en *República* observamos un interés marcado de su parte por explicar y dar cuenta de aquellas situaciones en las cuales la mentira es útil, incluso más que la verdad, para alcanzar ciertos fines políticos «nobles».

En este sentido, nos parece valiosa la distinción que menciona Belfiore entre la falsedad «factual» (aquella relacionada con los hechos) y la falsedad «moral» (1985, p. 50). Para la autora, la diferencia entre los relatos mitológicos de la poesía tradicional y los que el propio Platón acepta en su estado ideal reside en que si bien en ambos casos lo que allí se narra carece de verdad «factual» (de ahí que pueda considerarse un λόγος falso), Homero y Hesíodo son criticados por ofrecer una pintura errónea y moralmente nociva de la divinidad (ver *República* II, 380c y ss.). Se podría afirmar, a partir de esta distinción entre falsedad «factual» y «moral», que si Platón invita a elaborar relatos falsos no menos que los tradicionales, la diferencia de valor entre uno y otro tipo de relatos reside en el grado de conocimiento propio de quienes lo emiten: mientras que los relatos a los que se refiere Platón poseen verdad «moral», porque revelan conocimiento de la verdadera naturaleza de los dioses, Homero y Hesíodo la desconocen y, en consecuencia, retratan falsamente a los dioses y héroes. Por su parte, von der Walde hace hincapié en la relación que se establece entre ese relato y el estado cognitivo del poeta que lo forja. Las mentiras transmitidas por Homero, sugiere, no serían mentiras verdaderas,

[1] Sobre las diferentes formulaciones del problema de lo falso en los diálogos previos al *Sofista*, en las que no hemos de entrar ya que excederíamos los límites fijados a este trabajo, ver, por ejemplo, Crombie (1963, pp. 482-493), Denyer (1991, pp. 8-23, 108-127) y Marcos de Pinotti (1995, pp. 17-96).

propias de quien tiene por verdadero algo falso, como a su entender las estaría presentando Platón, sino una mentira propia de quien conoce la diferencia entre verdad y mentira (2009, pp. 209 y ss.).

En este contexto, el propósito de este trabajo es analizar los sentidos de ψεῦδος presentes en *República* II, 382b-d atendiendo a las variadas relaciones que pueden establecerse, según Platón, entre la esfera del pensamiento y el ámbito discursivo. Nos referimos, por ejemplo, a aquellos pasajes en los que Sócrates examina las opiniones de sus interlocutores, mostrando que aun cuando sean verdaderas, no constituyen verdadero conocimiento porque no pueden explicar y dar cuenta de aquello que afirman. Y así como es posible que afirmaciones verdaderas similares reposen sobre estados cognitivos diferentes, ya que pueden proceder de un estado de δόξα o de verdadero conocimiento (ἐπιστήμη), del planteo de *República* II se desprende que para Platón también hay afirmaciones falsas que pueden expresar estados cognitivos distintos, originándose ya en la ignorancia, en el caso de lo que allí llamará «verdadero ψεῦδος», ya en un cierto saber, como en el caso de la llamada «falsedad verbal». Intentaré mostrar que en virtud de la incapacidad cognoscitiva del género humano en cuestiones relativas a los dioses o a los hechos pasados (*Timeo* 29c-d, 40d-e; *República* 382d), Platón admite una falsedad verbal que no procede de alguien que sabe la verdad y la encubre, aunque tampoco de quien ignora en sentido propio.

Para ello, dividiré mi trabajo en dos partes. Comenzaré analizando la distinción entre *falsedad verbal voluntaria* e *involuntaria* presentada en *Hipias menor* (365b-369b), que resulta de utilidad para aclarar tanto la distinción de dos tipos de ψεῦδος en *República* II, como para ilustrar la defensa o reivindicación platónica de la falsedad verbal voluntaria, esto es, de aquella que corrientemente llamamos «mentira». Hecho esto, me concentraré en el pasaje del final de *República* II para analizar la naturaleza particular de un tipo especial de ψεῦδος que en el libro III será calificado de «noble mentira» (414b9-c1), pero cuya justificación se da en el mencionado pasaje del libro II.

Falsedad verbal voluntaria e involuntaria en *Hipias menor*

Al referirse a la relación entre el lenguaje y el pensamiento, Platón sostiene que el λόγος no es sino la manifestación de lo pensado. Pensamiento y discurso son la misma cosa, afirma en *Sofista* 263e, aunque difieren 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 (206d).

Ahora bien, ateniéndonos únicamente a esta caracterización, la relación entre estos dos ámbitos parecería directa. Pues si el λόγος es simplemente la expresión oral de aquello que pensamos[2], entonces podríamos suponer que en todos los casos lo dicho manifiesta clara y unívocamente el grado de conocimiento que sustenta aquello que se dice, en tanto lo refleja de modo transparente. De ser así, solo habría dos posibilidades de relación entre el plano cognitivo y el verbal: tener conocimiento y expresar solo verdades, por un lado, o bien no tener conocimiento y expresar solo falsedades.

No obstante, pueden rastrearse en el *corpus* platónico varios pasajes donde la relación entre ambos ámbitos dista de ser directa y unívoca. Podemos mencionar, a modo de ejemplo, los diálogos de juventud en los cuales Sócrates generalmente muestra que, a pesar de que su adversario emite un λόγος verdadero, en realidad su estado cognitivo no es el de conocimiento, sino que simplemente tiene opinión verdadera o incluso ignorancia, cuando dice por azar una verdad.

El *Ion*, por ejemplo, ofrece un caso más que elocuente al respecto: al interrogar al personaje homónimo acerca de sus conocimientos sobre Homero, Sócrates no pone en duda que aquello que dice sobre Homero sea verdadero, sino el fundamento sobre el cual reposa su λόγος (531e, 538a). Precisamente, remarca Sócrates, lo que Ion no posee es un conocimiento que le permita organizar su saber (τέχνη), ya que posee solo opinión verdadera y no conocimiento. Platón hace hincapié en el fundamento de aquello que es dicho más que en el λόγος en sí mismo 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.

Por otra parte, no solo en el caso de los discursos verdaderos se dan estos entrecruzamientos entre λόγος y pensamiento. También en el caso de las falsedades verbales, tal como son llamadas en *República* II 382b, Platón reconoce que es posible que encubran estados cognitivos diferentes. Para ilustrar esto, es paradigmático el pasaje 365b-369b del *Hipias menor*, en el cual Platón se ocupa de la distinción entre mentira voluntaria e involuntaria. Allí, en el contexto de una discusión entre Sócrates e Hipias acerca de si Homero ha retratado mejor a Aquiles u Odiseo, Sócrates pregunta a su contrincante si será mejor mentiroso el sabio o el ignorante: «Si alguien te pregunta cuánto dan setecientos por tres, ¿serías tú el que mintiera con

[2] Ver *Teeteto* 189c-190a, 206d, 208c; *Sofista* 263e-264a; *Filebo* 38c.

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?» (366e).

Sorpresivamente, Sócrates afirma que en realidad el mejor mentiroso es el que sabe, el que posee conocimiento, ya que si quisiera mentir, al saber la respuesta correcta, solo tendría que preocuparse por no decir la verdad. En cambio, el ignorante no sería un mentiroso tan eficiente como el sabio, pues aun queriendo decir falsedades podría, por azar, decir la verdad: «¿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?» (367a).

Observamos que así como una verdad es desvalorizada a veces por Platón como expresión no de conocimiento, sino de opinión, en lo que respecta a la falsedad, ciertas afirmaciones falsas son valoradas[3] porque no reposarían en la ignorancia, sino en un cierto conocimiento que el emisor decide voluntariamente no decir. El caso presente en *Hipias menor* así lo deja entrever: tanto el ignorante como el sabio pueden expresar el mismo contenido semántico. Incluso, por ejemplo, una afirmación verdadera también podría proceder de quien ignora, de alguien que, por puro azar, dice algo cierto. Sin embargo, el valor del λόγος que emite no será el mismo del que dice esa verdad por tener conocimiento. Mientras que el sabio es capaz de justificar aquello que dice, de explicarlo porque lo conoce (pensemos en el ejemplo antes mencionado del *Ion*), la verdad dicha por el ignorante carece de valor porque fue dicha producto del azar y no del conocimiento. Incluso, en el caso del decir falso, aquel que no refleja ignorancia, sino que envuelve cierto saber, será justificado e incluso, en ciertos casos, recomendado por Platón (*República* II, 382d).

En suma, por medio del caso de *Ion* y, especialmente, en el tratamiento de la falsedad verbal voluntaria e involuntaria del *Hipias menor*, observamos que Platón reconoce que lo que se dice no siempre refleja el estado de conocimiento de un individuo. En este sentido, es posible distinguir varios tipos de relaciones entre pensamiento y lenguaje. Por un lado, a) existe la posibilidad de que alguien en la ignorancia diga un λόγος verdadero por azar. Tal es el caso que Platón contempla en *Hipias menor*,

[3] A las falsedades verbales valoradas en *República* II 389b, posteriormente Platón las denomina «mentiras nobles», enfatizando su calidad de φάρμακον (en su acepción de remedio) y su beneficio en el plano ético y social para los ciudadanos y la πόλις en su conjunto (*República* 414b y ss.).

ya citado, al reconocer que es posible que el ignorante, por azar, dijera la verdad. Asimismo, en dicho diálogo Platón advierte que b) puede darse el caso de que alguien, en posesión plena de conocimiento, pueda, deliberadamente, no responder nunca la verdad. Pero también c) es posible que una afirmación verdadera provenga de un estado cognitivo como el de la δόξα. Alguien puede decir una verdad sustentada únicamente en una opinión verdadera. Tal es el caso del *Ion* y de muchos otros diálogos. Y por último, puede darse el caso de que d) alguien mienta voluntariamente, fingiendo tener por verdadero algo que sabe que no lo es, tal como da a entender Platón tanto en los pasajes mencionados del *Hipias menor*, al decir que quien tiene conocimiento será el mejor mentiroso, como en *República* II 382 y ss., a cuyo análisis nos abocaremos a continuación.

Los sentidos de ψεῦδος en *República* II, 382a-383c

Hacia fines de *República* II, Platón realiza una particular, pero interesante distinción entre dos tipos de falsedad (382a). A la primera, denominada *verdadera falsedad*, la caracteriza como un estado del alma que es odiado por todos tanto por hombres, como por dioses. ¿Por qué es odiado por todos? Porque este tipo de falsedad es propio de quien está engañado genuinamente respecto de lo real (τὰ ὄντα), por lo que permanecer en este estado implica, como afirma Adam, estar inmerso en la ignorancia (en Platón, 1963)[4]: «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* 382b). En cambio, la *falsedad en palabras* (ἐν τοῖς λόγοις ψεῦδος), como la llama Platón, se refiere a una falsedad presente en el discurso, es decir, una que se da en el plano lingüístico y no en el del alma; falsedad que, a diferencia de la primera, no es caracterizada con términos puramente negativos y es revalorizada por Platón para ciertos casos particulares (ver *República* 382b-d y también en *Hipias menor* como vimos anteriormente).

Estamos ante la presencia de dos tipos de falsedades muy diferentes. Sin embargo, el hecho de que Platón haya designado con la palabra «ψεῦδος» a ambos tipos ha generado ciertas controversias en torno a la traducción

[4] Pues si el λόγος es el reflejo del pensamiento, mientras que el estado de ignorancia se relaciona con el desconocimiento absoluto, entonces es imposible que un λόγος exprese algo de cuya existencia no tenemos siquiera conocimiento.

del término en este breve pasaje. Al respecto, las líneas interpretativas se dividen en dos grupos: por un lado, la mayoría de los estudiosos traducen «ψεῦδος» por «mentira»[5], aunque otros intérpretes, como Cornford (en Platón, 1941) y Shorey, en 1903, «prefieren antes que "mentira", un término más neutro como "falsedad" [que no implica necesariamente un engaño deliberado], y otros "ficción" [intentando prescindir de cuestiones vinculadas a la verdad o falsedad de su contenido]» (citados en Schofield, 2007, p. 138).

Ahora bien, sea que se elija traducir todas las apariciones de ψεῦδος por «mentira», enfatizando el aspecto subjetivo que suele usarse cuando hay por parte del hablante un intento de engaño deliberado, o bien por «falsedad», que se utiliza cuando el que habla está genuinamente engañado sobre aquello que dice, no se reflejan las diferencias de matices que Platón explota en este pasaje. Veamos, pues, en qué consisten las diferencias entre los dos tipos de falsedad presentadas al final de *República* II.

La verdadera falsedad es caracterizada como un estado del alma que es odiado por todos, tanto por hombres como por dioses, dado que supone estar sumergido en el engaño con relación a lo que es, a lo real (τὰ ὄντα). Es decir, es el estado propio de quien es ignorante sobre alguna cuestión: «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» (382b). Es un estado del alma padecido involuntariamente por alguien que, al referirse a aquello que ignora, puede o bien decir una verdad, producto del azar como el caso presente en *Hipias menor*, o bien una falsedad verbal que tendrá por verdad.

En cambio, la falsedad verbal a la que Platón se refiere en este pasaje no es dicha por quien alberga en su alma la «verdadera falsedad» y es ignorante respecto a aquello sobre lo que habla. Por el contrario, la falsedad verbal aquí mencionada es «una imitación (μίμημά) del estado del alma y una imagen (εἴδωλον) que se produce a consecuencia de ella, pero no una falsedad absolutamente pura» (382b-c).

Esto significa, entre otras cosas, que la diferencia entre los dos tipos de ψεῦδος no consiste en la falsedad presente en lo dicho, sino en la relación que se establece entre el sujeto y esa falsedad que dice. En el caso de la verdadera falsedad, el engañado tiene en su propia mente esa falsedad

[5] Ver traducciones de Jowett, Chambry, Adam, Pabón y Fernández-Galiano, Vegetti, Camarero, Eggers Lan, Schofield (en Platón 1892, 1947, 1963, 1981, 1998, 2004, 2006, 2007, respectivamente).

y la cree (Schofield, 2007, p. 47), mientras que en el caso de la falsedad verbal, como señala Margel (2002, p. 156), el emisor sabe que miente, sabe que lo que dice es falso.

Al igual que en *Hipias menor*, en estos pasajes Platón reconoce que, a diferencia de la verdadera falsedad que siempre es involuntaria, la falsedad en palabras puede ser voluntaria. Es la falsedad, por así decirlo, propia de quien piensa una cosa y dice otra. De ahí que se puede suponer que dentro de lo que Platón denomina falsedad «en palabras» en *República* II, puede distinguirse la falsedad verbal involuntaria, producto de ignorar la verdad, de lo que corrientemente designamos como mentira[6], una falsedad que se enuncia intencionalmente y a la que Platón dirige especial atención en esta sección de *República*.

Ahora bien, el caso del ψεῦδος verbal presente en este pasaje merece especial atención porque no se trata de una falsedad verbal propia de alguien que *sabe* algo y lo encubre, como el ejemplo del experto[7] del *Hipias*. Si analizamos los casos en los que se vuelve útil apelar a las falsedades verbales, podremos observar que hay un rasgo distintivo de este tipo de mentira:

> ¿No resultará beneficiosa, como el remedio (φάρμακον) con que se contiene un mal, [a] contra los enemigos y [b] cuando alguno de los que llamamos amigos intenta hacer algo malo, bien sea por efecto de un ataque de locura o de otra perturbación cualquiera? ¿Y no la hacemos útil también con respecto a [c] las leyendas mitológicas de que antes hablábamos, cuando, no sabiendo la verdad de los hechos antiguos, asimilamos todo lo que podemos la mentira a la verdad? (382c-d).

A diferencia de los dos primeros casos, a) y b), en los cuales el individuo que miente conoce la verdad, pero por alguna razón considera útil encubrirla, el tercero, c), tiene la particularidad de que el que miente *no* conoce la verdad. La falsedad verbal que se encuentra en las leyendas mitológicas que conciernen a hechos pasados y a otros tópicos es una falsedad inevitable, porque se refiere a hechos cuya verdad no es asequible a las posibilidades de la naturaleza humana[8].

---

[6] Sobre la distinción entre ambos tipos de falsedad verbal, según su carácter involuntario o voluntario, ver Marcos de Pinotti (2008, p. 55).

[7] En *Hipias meno*r, Hipias admite que, más que nadie, él mismo es «experto en cuenta y en cálculo» (366e).

[8] Pero no solo 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,

Surge aquí el problema de definir el significado de *falso*, ya que nos encontramos ante un problema si entendemos el concepto de verdad en el sentido de correspondencia, o, como expresa Belfiore al analizar esta problemática, en tanto verdad factual (1985, p. 49). Carecería de sentido hablar de verdad o falsedad cuando no hay, como en este caso, hechos por narrar y cuando se tratan cuestiones que exceden las capacidades humanas, como es el caso de la naturaleza de los dioses o la generación del universo. ¿Cuál es, entonces, el criterio que prevalece a la hora de valorar estas falsedades verbales?

Platón afirma que ciertos relatos «ni aunque fueran verdad, me parecería bien que se relatasen tan sin rebozo a niños no llegados aún al uso de razón» (*República* 378a), ya que lo importante es que sean beneficiosos y propedéuticos para el futuro acceso a la verdad[9]. Es por esta razón que Platón establece dos τύποι (patrones) para la elaboración de mitos: por un lado, tales relatos sobre dioses deben reflejar su bondad natural (379b-c) y, por otro lado, a causa precisamente de que los dioses son buenos por naturaleza, deben reflejar su buen obrar y la imposibilidad de cambiar de forma para engañar (380d). Así, el espacio vacío producido por el desconocimiento sobre esos temas es compensado por el establecimiento de normas de composición que permitirán, asimilando la mentira lo más posible a la verdad, forjar los primeros cimientos para un futuro acceso a la verdad (382d). La importancia de estas normas sería la de establecer un marco de referencia dentro del cual los relatos que se ajusten a ellas serán semejantes a lo verdadero.

Conclusiones

En conclusión, 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. Lejos de ser así, hemos podido

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» (29c-d; ver 40d-e).

[9] Para un estudio acerca de la relación entre la utilización de la mentira, la alegoría y el mito respecto de la educación y el acceso al conocimiento, ver Lear (2006, pp. 33-35).

observar que: a) el ignorante puede, por azar, decir la verdad, y que b) quien posee conocimiento puede, deliberadamente, no responder nunca la verdad (ambos casos mencionados en *Hipias menor*). A estos casos, se suma también que c) una afirmación verdadera puede provenir de la ἐπιστήμη o de un estado cognitivo como el de la δόξα (tal es el caso del *Ion*), así como d) alguien puede mentir voluntariamente fingiendo tener por verdadero algo que sabe que no lo es (caso aludido en *República* II).

Ahora bien, teniendo en cuenta esta clasificación, consideramos que es más apropiado caracterizar como «falsedad verbal» involuntaria aquellos discursos falsos que procedan de un estado del alma de ignorancia, reservando en cambio la noción de «mentira» para designar aquellas situaciones en las que la falsedad verbal es voluntaria y en las que hay, por parte del hablante, una intención de ocultar deliberadamente, sea este un motivo noble o no. Este precisamente sería el caso descrito por Platón en *República* II, ya que al no ser un ψεῦδος absolutamente puro, la falsedad propia de los relatos mitológicos sería semejante a aquellos casos en los que alguien dice algo falso voluntariamente. Se trataría, pues, en principio, de mentiras. Sin embargo, también debemos distinguir los relatos mitológicos respecto a otro tipo de mentiras[10] como las retratadas en *Hipias menor*. De hecho, podemos también diferenciar dos tipos de mentiras: d1) están aquellas que son dichas por quien tiene conocimiento de que aquello que está diciendo es una falsedad, como muestra el ejemplo del experto del *Hipias menor* 367c, y d2) 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 antes mencionadas (*República*, 382b-c).

Este es el caso propio de los relatos mitológicos que Platón valora, en los que el conocimiento reside no en relación al contenido de aquello

[10] Dejo aquí de lado, ya que excedería los límites del presente trabajo, el desarrollo detallado de la clasificación de acuerdo al fin moral que persiguen las mentiras. Dentro de las mentiras, Platón distingue las buenas de las malas. A las primeras las denomina, en *República* 414b y siguientes, «noble mentira», y son aquellas mentiras que Platón estaría dispuesto a admitir, ya que al ser semejantes o imitaciones, aunque nunca iguales a la verdad, adquieren y se convierten, gracias a la aplicación de las dos mencionadas normas, en un φάρμακον, un remedio que sirve en el proceso de educación de los futuros guardianes. Respecto a las segundas, como sostiene Belfiore (1985, p. 49), son criticadas por su carácter «amoral», ya que dichas narraciones son falsedades «indecorosas» o «corruptoras» (οὐ καλῶς) (*República* 377d y 378a) puesto que no solo no son verdad sino que además ni siquiera benefician a quienes las escuchan (386c).

que se expresa, sino al reconocimiento de la propia ignorancia sobre ciertos temas, a pesar de lo cual se finge darle crédito. En lo que hace al estado cognitivo del emisor de las mentiras que, en la polis justa, atañen a dioses y hechos pasados, la diferencia con otros tipos de mentiras no es que en su caso conozca la verdad y decida encubrirla. Reside más bien en que sabe que esas cuestiones escapan a su capacidad de conocer la verdad y por ello decide *asimilar su mentira lo más posible a la verdad,* para volverla útil a los fines políticos de la polis.

Bibliografía

Ashbaugh, Anne (1991). La verdad de la ficción. Una lectura de *República* 376e5-377a6. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, *17*(2), 307-319.

Balansard, Anne (2002). Du pseudos de la *République* au lógos du *Timée*: qui s'agit-il de convaincre? *Kairos*, 19, 7-29.

Belfiore, Elizabeth (1985). «Lies Unlike the Truth»: Plato on Hesiod, *Theogony* 27. *Transactions of the American Philological Assosiation*, 115, 47-57.

Crombie, Ian (1963). *An Examination of Plato's Doctrines*. *Volume II: Plato on Knowledge and Reality*. Londres: Routledge & Kegan Paul. Existe una traducción al español de 1979: *Análisis de las doctrinas de Platón*. Volumen II. Madrid: Alianza Universidad.

Denyer, Nicholas (1991). *Language, Thought and Falsehood in Ancient Greek Philosophy*. Londres-Nueva York: Routledge.

Díaz, María Elena y otros (2005). ¿Solo persuade el engaño? Filósofos y sofistas en torno a la eficacia de la verdad. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, anexo. http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.84/ev.84.pdf

Fine, Gail (1979). Knowledge and Logos in the *Theaetetus*. *The Philosophical Review*, *88*(3), 366-397.

Fine, Gail (1990). Knowledge and Belief in *Republic* V-VII. En Stephen Everson (ed.), *Companions to Ancient Thought I: Epistemology* (pp. 85-115). Cambridge: Cambridge University Press.

Lear, Jonathan (2006). Allegory and Myth in Plato's *Republic*. En Gerasimos Santas (ed.), *The Blackwell Guide to Plato's Republic* (pp. 25-43) Malden: Blackwell Publishing.

Marcos de Pinotti, Graciela (1995). *Platón ante el problema del error. La formulación del* Teeteto *y la solución del* Sofista. Buenos Aires: Fundación para el Desarrollo de los Estudios Cognitivos (Fundec).

Marcos de Pinotti, Graciela (2008). Gorgias y Platón sobre *lógos*, persuasión y engaño. *Hypnos*, *14*(20), 44-60.

Margel, Serge (2002). De l'ordre du monde à l'ordre du discours. Platon et la question du mensonge. *Kairos*, 19, 145-161.

Platón (1892). *Republic*. En *The Dialogues of Plato.* Volume III. Tercera edición. Traducción, análisis e introducción de Benjamin Jowett. Oxford: Oxford University Press.

Platón (1941). *The Republic of Plato*. Traducción de Francis Macdonald Cornford. Oxford: Clarendon Press.

Platón (1947). *La République: livres I-III*. Traducción de Émile Chambry. París: Les Belles Lettres.

Platón (1963). *The Republic of Plato*. Volúmenes I-II. Traducción, edición y notas de James Adam. Cambridge: Cambridge University Press.

Platón (1981). *República*. Volúmenes I-III. Edición bilingüe. Traducción, introducción y notas de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

Platón (1998). *La Repubblica*. Volumen II, libros II-III. Traducción y comentario de Mario Vegetti. Nápoles: Bibliópolis.

Platón (2004). *República*. Traducción de Antonio Camarero. Buenos Aires: Universitaria.

Platón (2006). *República*. Introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos.

Platón (2007a). *Hipias*. Introducción, traducción y notas de Emilio Lledó Íñigo. Madrid: Gredos.

Platón (2007b). *Timeo*. Introducción, traducción y notas de Francisco Lisi. Madrid: Gredos.

Schofield, Malcom (2007). The Noble Lie. En Giovanni Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic* (pp. 138-164). Cambridge: Cambridge University Press.

Shorey, Paul (1903). *The Unity of Plato's Thought*. Chicago: The University of Chicago Press.

Tate, John (1928). «Imitation» in Plato's *Republic*. *The Classical Quarterly*, *22*(1), 16-23.

Walde, Giselle von der (2009). ¿Por qué Sócrates puede mentir y Homero no? *República* 2, 382a-383c a la luz de la poética de Homero. En Alfonso Correa Motta & José María Zamora (eds.), Εὔνοια. *Estudios de filosofía antigua. Un homenaje a María Isabel Santa Cruz* (pp. 209-225). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Platón y el movilismo

Graciela E. Marcos de Pinotti
Universidad de Buenos Aires
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

En *Metafísica* I, 6, 987a29 y siguientes, Aristóteles se refiere a las influencias que las doctrinas heraclíteas ejercieron sobre su maestro. La tesis de que todas las cosas sensibles están siempre en devenir no solo lo habría marcado en su juventud, a través de las enseñanzas de Crátilo, sino que Platón, informa su discípulo, habría seguido prestando adhesión a ellas. La afirmación ha abierto varios interrogantes a propósito del alcance del heraclitismo profesado por Platón, quien en *Crátilo* y *Teeteto* argumenta expresamente contra quienes niegan cualquier estabilidad y reducen todo a movimiento. ¿Cómo entender, entonces, la afirmación aristotélica de que Platón permaneció fiel a las doctrinas heraclíteas? En este trabajo ensayaré una respuesta a la cuestión sobre la base de un conjunto acotado de pasajes pertenecientes a dos de sus diálogos tardíos, principalmente *Teeteto* y, en menor medida, *Sofista*, del que me limitaré a señalar una serie de planteos que vendrían a retomar y desarrollar lo expuesto sobre el movilismo en *Teeteto*.

Si bien Platón considera que la tesis movilista es, en su versión extrema, una posición insostenible que no resiste siquiera su formulación en el lenguaje, encuentra en ella elementos que parecen haber incidido fuertemente en su filosofía, permeable a la influencia de esta corriente de pensamiento que en *Teeteto* 152c y ss. atribuye prácticamente a todos sus predecesores. Los pasajes que hemos de examinar echan luz, en ese sentido, no solo sobre el alcance de su crítica a lo que se da en llamar *heraclitismo extremo* (HE) sino también sobre el poderoso influjo que la tesis movilista llegó a ejercer sobre su pensamiento.

En estas páginas me sirvo preferentemente del término *movilismo*, que considero en este caso más ajustado que *heraclitismo*, aun siendo este último el más extendido, no solo en atención a las doctrinas que habría sostenido el propio Heráclito, a juzgar por los textos que de él conservamos[1], sino porque Platón mismo, como veremos, atribuye la tesis de que todo está sujeto a movimiento no solo al efesio, sino prácticamente a todos sus predecesores, filósofos y también poetas, con la sola excepción de Parménides[2].

I

La tesis movilista es introducida en *Teeteto* 152c en el marco de la discusión del conocimiento en términos de αἴσθησις, como una «doctrina secreta» reservada a unos pocos por Protágoras, cuya tesis del hombre-medida comulgaría con esa concepción del conocimiento. La explicación de la ciencia en términos de percepción es la misma que dio el Abderita, hace decir Platón a Sócrates, al declarar al hombre «medida de todas las cosas» (152a1-4), expresando que las cosas son para cada uno tal como a cada uno le a/parecen. Así, cuando sopla el mismo viento, unos lo perciben frío y otros no, pero en lugar de decir que el viento en sí mismo es frío o no frío, se dirá que es frío para quien lo siente frío y no lo es para el que no (152b6-9). El protagorismo exhorta a no pronunciarnos sobre las cosas mismas independientemente de su aparecer a los distintos sujetos, reconociendo que bajo el ropaje de afirmaciones acerca de objetos más bien expresamos estados del sujeto. En este marco el desacuerdo perceptual se desvanece, o en todo caso se convierte en la regla más bien que en la excepción, constituyéndose la αἴσθησις en una vía de acceso privilegiada, infalible, a las cosas que afectan nuestros sentidos.

Si bien Platón está apartado de una posición semejante, en su ejemplo del viento se ha podido detectar un parentesco con los que suele ofrecer

[1] Nada asegura que Heráclito haya afirmado que todo fluye, afirmación con la que tanto Platón como Aristóteles resumen su pensamiento y, si lo hizo, más que expresar que todo fluye incesantemente sin orden ni concierto, habría reconocido que tal fluir tiene una medida (μέτρον) y que de él resulta una estabilidad y una unidad, productos del equilibrio de tensiones opuestas, es cierto, pero estabilidad y unidad al fin. Platón no solo no refuta esta posición, sino que en buena parte la asume en *Banquete* 207d-208b.

[2] *Teeteto* 152e2: πλὴν Παρμενίδου. Sobre las reservas de Platón a la hora de criticar a Parménides, cuya refutación llevará adelante en *Sofista*, ver *Teeteto* 183c8-184b1.

en sus diálogos de madurez. Pensemos en los ejemplos más frecuentes de copresencia de opuestos —en su caso, opuestos relativos, morales, estéticos— explicados allí a la luz de la tesis de la participación en formas. Bostock, al comentar el ejemplo de *Teeteto*, afirma de hecho que a través de él se ofrecen nuevos fundamentos, fundamentos protagóricos, para el viejo problema de que todo aquello que es P es también un caso de ~P (1988, p. 44). Hay una diferencia fundamental, cabría añadir, entre opuestos tales como frío/cálido, estrictamente sensoriales, por así decir, y grande/pequeño, o pesado/liviano, características que para Platón no podríamos atribuir a las cosas sobre la base del testimonio sensorial[3]. Esta diferencia, con todo, se debilita conforme avanza la discusión del conocimiento en *Teeteto*. Primero, porque el Abderita proclama que el hombre es medida de *todas* las cosas, vale decir no solo de frío/no frío, dulce/amargo, sino también de justo, bueno, y otras determinaciones que, desde su perspectiva, también serían relativas al sujeto. Es este «protagorismo ampliado» (Fine, 1994, pp. 211 y ss.) el verdadero blanco de la crítica de Platón. En segundo lugar, en las líneas siguientes encontramos ejemplos de oposiciones del tipo de las que solemos encontrar en diálogos anteriores, si bien como ilustración de la tesis de que todo deviene y nada es, no ya como argumento a favor de la existencia de formas, las cuales no se mencionan en todo el transcurso del *Teeteto*.

Esta tesis movilista que constituiría la verdad reservada por Protágoras a sus discípulos, a modo de doctrina secreta (τοῖς δὲ μαθηταῖς ἐν ἀπορρήτῳ τὴν ἀλήθειαν ἔλεγεν, *Teeteto* 152c10-11) —la afirmación podría ser irónica— se inserta en un marco singularmente complejo, resultado de detectar, Platón, intuiciones análogas en situaciones filosóficas y culturales distintas. No se trata de que Protágoras sea un heraclíteo confeso, como no podría serlo Homero, quien encabeza la vasta nómina de pensadores adherentes al movilismo, entendido aquí como un aspecto del pensamiento griego en su conjunto antes que de una escuela filosófica determinada. Asistimos a una «combinación dialéctica», en términos de Cornford (1968, p. 47), entre tres doctrinas que, al decir de Platón, afirman «lo mismo» y, si bien esto último es discutible, no nos exime de buscar el fundamento de tan singulares alianzas.

[3] Los sentidos no indican que algo tenga una característica más bien que la opuesta, impidiéndonos hacer atribuciones definidas. Recuérdese el caso de los leños iguales y también desiguales de *Fedón* 74b7-9 o los que brinda *República* VII 523c1-524b2.

El movilismo afirma que nada es *una* cosa en sí y por sí misma (ἓν αὐτὸ καθ᾽ αὑτὸ), ni es adecuadamente nombrada con un término definido, ni tampoco puede decirse que sea de una especie definida (*Teeteto* 152d2-4). Los ejemplos que ilustran este punto son familiares para el lector de los diálogos de madurez: aquello que llamamos grande es también pequeño, lo que decimos que es pesado es, también, liviano. En la inseparabilidad de estos opuestos se ha podido ver el rasgo común, el «punto real de contacto» entre Protágoras, Heráclito y el mismo Platón (Cornford, 1968, p. 49). La afirmación de que nada es *una* cosa en sí misma apuntaría a que es la copresencia de opuestos lo que caracteriza a todas ellas: cada cosa es no solo aquello que decimos que es cuando la caracterizamos por ejemplo como grande sino también su contrario, pequeño[4]. En este sentido, el movilismo que según Platón estaría implicado en el protagorismo no es puramente negativo: si bien pone en tela de juicio la atribución de propiedades definidas, envuelve una tesis acerca del ser mismo de las cosas, al afirmar que como resultado de la traslación, el movimiento y la mezcla mutua, todo aquello que decimos que es está en proceso de devenir (ἐκ δὲ δὴ φορᾶς τε καὶ κινήσεως καὶ κράσεως πρὸς ἄλληλα γίγνεται πάντα ἃ δή φαμεν εἶναι, *Teeteto* 152d7-8)[5]. La atribución de ser a las cosas encubre su naturaleza fluyente, nuestro lenguaje les otorga una fijeza y una determinación de las que carecen. Movimiento, cambio y mezcla mutua conforman una tríada de nociones que expresarían el fundamento ontológico subyacente del cual el mundo fenoménico sería el efecto[6].

---

[4] La afirmación podría, no obstante, apuntar a que nada es una cosa *en sí misma* sino solo relativamente a otra, de suerte que cuando decimos que ella es grande, lo decimos en relación con algo pequeño. En un caso se niega, siguiendo a Cornford, que algo sea de suyo *uno* y se lo hace sustrato de contrarios, en el otro se niega que sea uno *en virtud de sí mismo*, pero no ya que pueda serlo —adquirir unidad, determinación— por su relación con otra cosa.

[5] Crombie destaca la ambigüedad de esta afirmación: puede significar que todas las propiedades *resultan del* cambio o bien que están todas *sujetas a* cambio. La primera constituye una versión normal, mitigada, de la teoría del flujo, la segunda una versión extrema, radical que Platón como Aristóteles encuentran autocontradictoria (1963, p. 12). Por su parte McDowell distingue dos aspectos de la tesis de la inestabilidad implicada en la doctrina secreta. Dado que impide tanto decir cómo son las cosas como afirmar qué son, la doctrina supone una inestabilidad cualitativa tanto como la imposibilidad de que las cosas persistan a través del tiempo (en Platón, 1973, p. 128).

[6] Mientras que la homomensura, afirma Cobb Stevens, se restringe al nivel de los fenómenos, la «doctrina secreta» apunta al fundamento transfenoménico de los mismos (1989, p. 252).

Se ha encontrado en este pasaje una referencia velada a la doctrina de las formas, las únicas entidades que son y nunca están en proceso de devenir[7]. Por mi parte, no puedo dejar de vincularlo tampoco con los planteos frecuentes en los diálogos de madurez, pero sobre todo en virtud de que afloran las mismas reservas a propósito del uso del lenguaje, capaz de imprimir a las cosas de nuestro mundo una fijeza, una estabilidad de la que, según Platón, carecerían. Aquí se insiste en que las propiedades que les atribuimos no están dadas en ellas. El fundamento ontológico que da cuenta de ello, sin embargo, es distinto. Mientras que en diálogos previos lo era la participación en formas perfectas, inmutables, ajenas al devenir, aquí es el movimiento en sus diversas manifestaciones —Platón habla de traslación, cambio y mezcla recíproca— lo que se aduce como explicación del fenómeno del devenir. No olvidemos que *Teeteto* es cronológicamente cercano a *Parménides*, donde Platón expone múltiples dificultades en torno a su teoría de las formas. No debe sorprendernos por eso que retome viejos problemas prescindiendo, para su explicación, de la clásica teoría de la participación. Sea cual fuere la razón por la que Platón omite referirse a las formas en *Teeteto*, lo cierto es que la omisión abre la posibilidad de ahondar en la naturaleza de lo sensible y someter a examen la tesis movilista, la cual provee cierta explicación del problema del devenir que, según señala Aristóteles, preocupó a Platón tempranamente.

Ahora bien, ¿es lícito vincular el movilismo al protagorismo? La afirmación de que nada es, todo deviene, se puede relacionar *mutatis mutandis* con la exégesis que Platón hace de la homomensura a través del ya citado ejemplo del viento, según el cual las cualidades que le atribuimos se constituyen en el acto mismo de percibirlas. «Es» remite a un proceso de llegar a ser, postulado movilista que estaría implicado en la posición de Protágoras, para quien «las cosas son para cada uno tal y como cada uno las percibe» (*Teeteto* 152c2-3). Sin embargo, la posibilidad de un ser en sí es negada por el Abderita como consecuencia de relativizar el ser de las cosas al hombre, afirmando que todo ser es *para alguien*, mientras que la doctrina movilista conlleva una cierta concepción acerca de cómo son las cosas en sí mismas, rechazando que en sí y por sí posean un ser *único* (ἕν), pero no ya que posean una cierta naturaleza, la de ser sustrato de cualidades contrarias (Spangenberg, 2009, pp. 101-105). Platón soslaya esta diferencia crucial entre ambas posiciones, omitiendo que el protagorismo,

[7] Ver, por ejemplo, la nota de Boeri a *Teeteto* 152e (Platón, 2006, nota 56), quien remite a *República* V 477a3-4 y *Timeo* 27d6-28a4.

tal como él mismo lo presenta, rehúsa expresamente pronunciarse acerca de lo que las cosas son independientemente de su aparecer al hombre, mientras que el movilismo niega que algo sea uno en sí y por sí en función de una ontología según la cual conviene a cada cosa tanto una cualidad como su opuesta.

II

En la exposición del movilismo ofrecida en esta sección de *Teeteto* encuentro una serie de elementos que merecen la aceptación de Platón, lo que permite suponer que su filosofía no fue refractaria a la influencia de la corriente movilista en la que terminan ubicados prácticamente todos sus predecesores, con la sola excepción de Parménides. Al mismo tiempo, pues, que una crítica, Platón lleva a cabo una reapropiación de la tesis movilista. Así sugieren los ejemplos de copresencia de contrarios que ofrece, que ostentan un innegable aire de familia a los que suele brindar en diálogos anteriores[8], como también el elogio del movimiento ofrecido en 153a1-d7, cuyos ecos llegan hasta *Sofista*.

Los ejemplos a los que me refiero aparecen en *Teeteto* 152d4-6, en el que Platón menciona las contrariedades simultáneas entre grande/pequeño, liviano/pesado, y en 154c1-155c10, en que plantea un acertijo acerca de seis dados que, comparados con cuatro, son más, pero comparados con doce, menos. Sin aumentar ni disminuir, permaneciendo igual a sí mismo, algo puede pasar, así, de ser más grande a más pequeño, lo cual causa perplejidad bajo el supuesto de que nada puede llegar a ser más grande o más pequeño que otra cosa a menos que experimente un cambio. La dificultad podría disiparse, en parte, tras reconocer que grande/pequeño, más/menos, son determinaciones que algo merece relativamente a otra cosa, pero tratándose de Platón, no debe sorprendernos que encuentre una explicación de ello en una tesis ontológica como lo sería, según sugerí, el movilismo. Esto es, en lugar de hacer hincapié en que grande o pequeño son propiedades que convienen a las cosas tan pronto son puestas en relación con otras[9], aduce la tesis de que nada es,

[8] Cornford vincula esos ejemplos a *República* V, 479 y ss. el pasaje contra el amante de apariencias que es incapaz de captar la inseparabilidad de los contrarios (1968, p. 49).

[9] El presupuesto de que existe la multiplicidad estaría así en el origen de la dificultad, algo que Zenón, el discípulo de Parménides, supo explotar muy bien, según testimonia Platón mismo en *Parménides* 127d-128b.

todo deviene, haciendo de este proceso de devenir el fundamento de lo que aparece a nuestros sentidos. Bostock cuestiona este recurso (1988, p. 45). La tesis de que todo está sujeto a cambio podría explicar, a su juicio, por qué una cosa experimenta un aumento, por ejemplo, pero no ya por qué llega a ser más grande que *otra* cosa. Sobre una objeción de este tipo se apoya una crítica bastante frecuente a la teoría clásica de la participación[10]. Creo, sin embargo, que así como al recurrir a la tesis de la participación en formas de lo igual, el grandor o la pequeñez, Platón no está complicando innecesariamente la cuestión, sino tratando de explicar cuestiones que considera que de otro modo quedarían oscuras[11], así también en *Teeteto*, evitando referirse a realidades inteligibles de naturaleza inmutable, encuentra en la tesis movilista una respuesta a problemas suscitados por la coexistencia de contrarios[12]. La doctrina movilista daría razón de esas contrariedades al sostener que *todo* experimenta cambio, aun si ese cambio no es perceptible. Un mérito que en este contexto Platón reconoce a los movilistas, precisamente, es su disposición a reconocer que acciones, generaciones y demás cosas invisibles toman parte en el ser (*Teeteto* 155e57), en contraste con quienes confieren realidad únicamente a lo que ofrece resistencia al tacto (153c4-5 y especialmente 155e4-5; *Sofista* 246b6-c4). Sus declaraciones sugieren, si no el implícito reconocimiento por parte de Platón de la filiación movilista de su filosofía, una afinidad, sin duda, mucho mayor con esta corriente de pensamiento que con la línea corporeísta a la que se refiere peyorativamente en los dos diálogos que nos ocupan.

[10] Ross afirma que grande y pequeño, «aunque parezcan un par de predicados contrarios que condenan a sus poseedores a la irrealidad, no son sino predicados incompletos» (1986, p. 56). Desde esta perspectiva, que domina las interpretaciones de buena parte de la tradición anglosajona posterior, la postulación de formas separadas constituiría una complicación innecesaria. Los contrarios relacionales no encarnarían una contradicción genuina, sino aparente, un conflicto de opuestos que se disipa tan pronto se hace intervenir el otro término de la comparación, sin necesidad de recurrir a formas separadas.

[11] Por ejemplo, la de dónde derivamos las nociones de igual, grande, etcétera, que atribuimos a las cosas. Los argumentos a los que pertenecen los pasajes de *Fedón* y *República* citados en la nota 3 darían repuesta a esa cuestión a través del reconocimiento de la existencia de las formas.

[12] Esta cuestión, a juzgar por el testimonio del propio Platón al comienzo de *Parménides*, habría estado en el origen de la tesis de la participación en formas invariables, presentada allí como llave de solución a las contradicciones que el eleatismo detectaba en lo sensible y se complacía en explotar, reduciendo a quienes reconocían la existencia de lo múltiple.

Además de brindar ejemplos que guardan un parentesco con los que ofrece en diálogos anteriores, en *Teeteto* 153a1-d7 Platón aduce pruebas (σημεῖα) a favor de la tesis movilista. El movimiento, afirma, produce ser y generación, mientras que el reposo está ligado al no-ser y al perecer. El calor y el fuego, que originan y gobiernan todas las cosas, se engendran por el movimiento (traslación y fricción), del cual surgen todos los vivientes. El movimiento no solo es bien del cuerpo y contribuye a preservarlo sino también del alma, que se conserva y se perfecciona gracias al aprendizaje y al ejercicio, que son, a su vez, movimientos (ὑπὸ μαθήσεως μὲν καὶ μελέτης, κινήσεων ὄντων, *Teeteto* 153b9-10). Líneas después, los movilistas son caracterizados en términos todavía más elogiosos, que anticipan los empleados en el célebre pasaje de *Sofista* 246a4-248a3 que describe la lucha titánica librada en torno del ser (γιγαντομαχία […] περὶ τῆς οὐσίας) por quienes hoy identificaríamos como materialistas e idealistas. A la tosquedad de quienes solo confieren realidad a lo tangible, negando ser a las acciones, a los procesos y demás cosas invisibles, opone Platón la naturaleza refinada, sutil (κομψότεροι, *Teeteto* 156a3) de quienes abrazan la concepción movilista. Cuando sostienen que todo es movimiento están distinguiendo en rigor dos clases de κίνησις: un actuar y un padecer. Esta distinción, clave para la posterior explicación de cómo se constituyen las cualidades que atribuimos a las cosas —ellas no serían más que el producto de dos movimientos, procedentes uno del órgano sensorio, otro de aquello capaz de afectarlo— anticipa, otra vez, la concepción de *Sofista* 247d8-e4 del ser como δύναμις. En *Teeteto* esta noción interviene en la explicación de la naturaleza relativa de la percepción (156d2-e7), a cuya luz cobran sentido una cantidad de reservas a propósito del lenguaje allí cuando se aplica a las cosas sensibles. Estas reservas son familiares, una vez más, al lector de los diálogos anteriores a *Teeteto*[13] y se formulan en estos términos:

> no debemos admitir expresiones tales como «algo», «de alguien», «mío», «esto» o «aquello», o cualquier otro término que indique una cierta estabilidad[14], sino que más bien debemos hablar de acuerdo

[13] Ya sea los tempranos, en los que la búsqueda socrática de una definición exige desviar la mirada desde la multiplicidad de los casos particulares hacia un objeto unitario, captable únicamente por el pensamiento, ya sea los escritos de madurez, en los que las formas se postulan como genuinas portadoras de los nombres que solo impropiamente aplicamos a las cosas sensibles que de ellas participan.

[14] McDowell vincula estas líneas con *Timeo* 49d4-e4 y *Crátilo* 439d8-11, en los cuales Platón cuestiona la aplicación de demostrativos sobre un fundamento similar al que estaría

> con la naturaleza de las cosas y referirnos a lo que está llegando a ser, se está produciendo, está pereciendo, está cambiando. Porque el que hable de una manera tal como si adjudicara a las cosas estabilidad, será fácilmente refutado (157b3-8).

La posición que reduce todo a movimiento exige un uso especial del lenguaje: nos insta a evitar posesivos y demostrativos que al denotar estabilidad, resultan inapropiados para todo aquello que está sujeto a devenir. En vez de ello, invita a servirnos de verbos que son expresión de tales procesos, sin lo cual —es decir, si nos sirviéramos del lenguaje sin tener en cuenta lo anterior— nos veríamos refutados. Los hechos desmentirían lo dicho.

En este punto, es importante advertirlo, los interlocutores de *Teeteto* están apostando a la verdad de la tesis movilista. Bajo el supuesto de que esta constituye una descripción adecuada del ámbito sensible sujeto a devenir, exhortan a forjar un lenguaje ajeno a cualquier clase de estabilidad. Este planteo contrasta, sin embargo, con el ofrecido, líneas después, en *Teeteto* 181b8-183c3, en el cual la tesis movilista es refutada. Tal refutación se apoya sobre la distinción entre dos tipos de cambio, el movimiento local y la alteración cualitativa, y su blanco es la tesis de que *todo* está sometido a cambio en *todos* sus aspectos. Se trata de una posición extrema, precisamente, en tanto sostiene que todo está sujeto a ambos tipos de κίνησις. Mas una posición semejante, se cae en la cuenta ahora, lejos de dar apoyo a la identificación del conocimiento con la sensación o al *dictum* protagórico del hombre-medida, lleva a que ninguna tesis tenga más valor que otra: si todas las cosas están cambiando incesantemente, cualquier respuesta que se dé a cualquier pregunta es igualmente verdadera. En cuanto al nuevo lenguaje, afín al flujo universal que parecía necesario forjar en función de la verdad de la tesis movilista, ahora se descubre imposible: no hay modo de dar con un lenguaje lo suficientemente indefinido como esa posición exigiría (*Teeteto* 183a5-8; ver *Crátilo* 439d; Aristóteles, *Metafísica* 1008a30-36, etcétera). Es aquí donde la argumentación da un vuelco. El *factum* del lenguaje hace manifiesto que la tesis movilista, al menos en el sentido extremo en que se la está entendiendo,

---

en juego tanto aquí, como en la presentación inicial de la doctrina secreta (*Teeteto* 152d2-e1): los demostrativos no convienen a las cosas que no persisten a través del tiempo (en Platón, 1973, p. 141).

es insostenible: su verdad impediría decir algo significativo[15]. La refutación platónica del movilismo asume, así, la estructura de una *reductio ad absurdum*. Se trata de una de esas posiciones que condenan a sus adherentes al silencio o, si se deciden a comunicarla, a refutarse ellos mismos a sí mismos: su enunciado pone en contradicción consigo mismo al que así habla. Es que si la tesis «nada es, todo deviene» tiene sentido, alguna estabilidad es posible. De este modo refuta Platón la versión extrema, radical, del movilismo, implicando que ha de haber algo estable *en* lo sensible, sin lo cual sería ininteligible el movimiento al que está sujeto e imposible cualquier referencia a ese ámbito a través del pensamiento y del lenguaje. La pormenorizada discusión de la naturaleza de lo sensible en *Teeteto* dejará la puerta abierta al reconocimiento de que tal estabilidad existe. «Lo que deviene ha de ser de algún modo» es el mensaje de la crítica platónica al movilismo en este diálogo. Y si bien el mensaje no es nuevo, no es ocioso subrayarlo en la medida que no faltan interpretaciones según las cuales Platón adheriría en sus diálogos medios a la posición heraclítea extrema, por sostener que frente a la invariabilidad del ser inteligible, «la multiplicidad sensible nunca permanece igual en ningún aspecto» (Cornford, 1968, p. 49). No puedo adentrarme en la discusión de esta línea de lectura, que cuenta con representantes ilustres[16], pero ha sido resistida —justificadamente, a mi entender— porque conlleva la ininteligibilidad del ámbito sensible sujeto a devenir, haciendo de la invariabilidad el rasgo propio de *otro* ámbito, el de las formas[17].

[15] Para Sedley el flujo radical no lleva propiamente al colapso del lenguaje, sino al de la dialéctica, el método socrático por excelencia: dado que cualquier respuesta a cualquier pregunta sería igualmente correcta, la búsqueda de definiciones se vuelve vana (2003). De ese modo, *Teeteto* 183a-b sirve al propósito de refutar la definición del conocimiento como percepción.

[16] Cornford, sobre la base de *Fedón* 78d, afirma sin más que «en lo que se refiere a su aplicación a las cosas sensibles, Platón acepta esa tesis heraclítea» (1968, p. 49). También Cherniss considera que Platón concibió el ámbito del ser como absolutamente invariable y negó cualquier estabilidad al ámbito del devenir (1962, pp. 214-217). Sobre la cuestión ver Bolton, para quien en *Fedón* y *República*, Platón adhiere al heraclitismo extremo (1975, pp. 76-84).

[17] Contra Cornford, Robinson hace hincapié en que la refutación de la tesis de que todo *en este* mundo está cambiando siempre en todos sus aspectos exige probar que ha de haber *en él* algo estable, sea localmente, sea en tanto alteración cualitativa, o ambas cosas (1950, pp. 9-10). Ver también Crombie (1963, pp. 10 y ss.). Por su parte Irwin, interesado en conciliar el testimonio de Aristóteles sobre su maestro (*Metafísica* 987a32-b7, 1078b9-1079a4, 1086a31-b11) con las afirmaciones sobre el flujo vertidas en los diálogos,

La existencia de estas entidades, ¿constituye una premisa que debamos reponer para dar sentido a las argumentaciones desplegadas en *Teeteto*, o más bien deberíamos esforzarnos por comprenderlas sin echar mano a la tesis de la participación de lo sensible en formas invariables? Tal es el dilema al que nos enfrenta la lectura de *Teeteto*. En el caso, al menos, del argumento mediante el cual Platón refuta el movilismo, de él se sigue que ninguna descripción podría aplicarse a lo sensible (182d4), que todas las respuestas serían igualmente verdaderas (183a5) y que todo lenguaje nos es vedado, excepto, quizá, la expresión «ni siquiera así» (183b4). Estas consecuencias, desde mi perspectiva, son obviamente inaceptables y suficientes para que cualquiera —vale decir, no solo los defensores de las formas— rechace la tesis que lleva a ellas, y en ese sentido resulta preferible leer el argumento sin echar mano a la existencia de tales entidades[18]. Habrá que esperar a *Sofista*, diálogo que, al decir de Kahn, es la secuela de *Teeteto*, para que las formas sean reintroducidas y la explicación de lo sensible se encamine hacia rumbos distintos a los transitados en los diálogos de madurez, rumbos que en *Teeteto* Platón deja abiertos (2007, p. 38).

Llegados a este punto, ya para concluir, sobre la base del análisis realizado me interesa identificar aquellos pasajes de *Sofista* en los que se detectan los ecos de la discusión del movilismo desarrollada en *Teeteto*. Por un lado, el elogio del movimiento en *Teeteto* 153a1-d7 anticipa el pasaje de *Sofista* 246a4-248a3 en que Platón describe la batalla librada entre gigantes y dioses —es decir, entre los que identificaríamos como materialistas, o corporeístas, e idealistas— en torno del ser. Si en *Teeteto* ha caracterizado como refinados y sutiles a los movilistas, dispuestos a conferir realidad a acciones y procesos y demás cosas invisibles, a diferencia de quienes solo reconocen entidad a lo que ofrece resistencia al tacto (155e4-7), en *Sofista*, estos últimos, empeñados en arrastrar todo hacia la Tierra, desde el cielo y lo invisible (246a7-b1), se enfrentan a los llamados «amigos de las formas» para quienes solo son reales esas formas invisibles, de suerte que lo que para el otro bando cuenta como ser, para ellos no es más que móvil proceso de devenir (246b6-c2).

---

sostiene que los argumentos platónicos a favor de las formas no suponen la aceptación del cambio constante en el mundo sensible (1977).

[18] Sigo en este punto a Robinson, para quien no habría ninguna necesidad de echar mano a la hipótesis de las formas, que solo los adeptos al platonismo aceptarían (1950, p. 10).

La afinidad entre el movilismo tal como ha sido caracterizado en *Teeteto* y la tesis de los amigos de las formas que, quienesquiera que sean, sin duda están mucho más cerca del propio Platón que el bando opuesto de los corporeístas, corrobora el lazo de su filosofía con la corriente movilista. Por otro lado, la caracterización de las cosas que son por su poder (δύναμιν, 247e1) de actuar o padecer, mediante la cual Platón da una respuesta a los dos bandos mencionados[19], reconoce un antecedente en el análisis de la percepción realizado en *Teeteto* 156a3 y siguientes, en el que el ojo que ve y lo visto son considerados activo y pasivo con relación al otro. Es cierto que la concepción del ser como δύναμις es anunciada en *Sofista* polémicamente con el objetivo de reducir a los dos bandos, lo que para autores como Malcolm es indicio suficiente de que no deberíamos leerla como fuente de nuevos compromisos por parte de Platón a propósito de la naturaleza de lo real (1983, p. 121). Es cierto también que los sentidos de acción y pasión puestos en juego en esta sección de *Sofista* son más amplios que los que asumen en *Teeteto*, pero este es el diálogo que prepara el terreno para la argumentación de *Sofista* que culmina en la afirmación de que lo que es ha de incluir tanto cosas inmóviles como cosas que se mueven (ὅσα ἀκίνητα καὶ κεκινημένα, 249d3). Se trata de una concepción del ser suficientemente «generosa», apunta con razón Kahn, como para incluir ambos tipos de entidades, concepción que representa un nuevo paso hacia la versión platónica revisionista de la metafísica parmenídea y sustituye el clásico contraste entre ser y devenir, del que casi no hay huellas en *Sofista* (2007, p. 42). Si la admisión de entidades inmóviles no es novedosa para el lector de los diálogos, sí lo es la explícita inclusión de cosas que se mueven y cambian entre las cosas que son. La refutación del movilismo en su versión extrema en *Teeteto*, al establecer que ha de haber algún tipo de constancia *en* el ámbito sensible sujeto a movimiento, ha preparado el terreno para ello.

[19] A los materialistas, que inicialmente identifican ser y cuerpo (*Sofista* 246b1-3), se los llevará a aceptar que al menos algunos seres son incorpóreos. A los amigos de las formas, para quienes el ser consiste en formas invariables e invisibles, de suerte que la δύναμις de actuar y padecer convendría solo a lo que está sujeto a devenir y no a la οὐσία, se los forzará a aceptar que el movimiento, necesario para que haya conocimiento, forma parte de lo real. La conclusión de toda esta sección es que lo que es ha de incluir tanto cosas invariables como cosas que cambian (ὅσα ἀκίνητα καὶ κεκινημένα, 249d3).

Bibliografía

Aristóteles (1958). *Metaphysics*. 2 volúmenes. Cuarta edición. Traducción y edición de William David Ross. Oxford: Clarendon Press.

Bolton, Robert (1975). Plato's Distinction between Being and Becoming. *Review of Metaphysics*, *29*(1), 66-95.

Bostock, David (1988). *Plato's Theaetetus*. Oxford: Clarendon Press.

Cherniss, Harold (1962). *Aristotle's Criticism of Plato and Academy*. Nueva York: Russell & Russell.

Cobb-Stevens, Veda (1989). Perception, Appearance and Kinêsis: The Secret Doctrine in Plato's *Theaetetus*. En John Anton & Anthony Preus (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy* III (pp. 247-265). Nueva York: State University of New York Press.

Cornford, Francis Macdonald (1968). *La teoría platónica del conocimiento*. Buenos Aires: Paidós.

Crombie, Ian (1963). *An Examination of Plato's Doctrines*. *Volume II*: *Plato on Knowledge and Reality*. Londres: Routledge & Kegan Paul. Existe una traducción al español de 1979: *Análisis de las doctrinas de Platón*. *Volumen II. Teoría del conocimiento y de la naturaleza*. Madrid: Alianza Universidad.

Fine, Gail (1994). Protagorean Relativism. En John Cleary & William Wians (eds.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*. Volumen X (pp. 211-243). Lanham-Nueva York: University Press of America.

Irwin, Terence (1977). Plato's Heracleiteanism. *Philosophical Quarterly*, *27*(106), 1-13.

Kahn, Charles (2007). Why is the *Sophist* a Sequel to the *Theaetetus*? *Phronesis*, *52*(1), 33-57.

Malcolm, John (1983). Does Plato revise his Ontology in *Sophist* 246c-249d? *Archiv fûr Geschichte der Philosophie*, *65*(2), 115-127.

Platón (1973). *Theaetetus.* Traducción y notas de John McDowell. Oxford: Clarendon Press.

Platón (1995). *Platonis Opera*. Tomo I: *Tetralogias I-II.* Edición crítica, introducción y notas de E. A. Duke, W. F. Hicken, W. H. S. Nicoll, D. B. Robinson y J. C. G. Strachan. Oxford: Clarendon Press.

Platón (2003). *Rempublicam*. Edición de Simon Roelof Slings. Oxford: Clarendon Press.

Platón (2006). *Teeteto*. Traducción y notas de Marcelo Boeri. Buenos Aires: Losada.

Robinson, Richard (1950). Forms and Error in Plato's *Theaetetus*. *The Philosophical Review*, *59*(1), 3-30.

Ross, William David (1986). *Teoría de las Ideas de Platón.* Madrid: Cátedra.

Sedley, David (2003). The Collapse of Language? *Theaetetus* 179c-183c. *The Internet Journal of the International Plato Society*, *Plato* 3, 1-11. http://gramata.univparis1.fr/Plato/spip.php?ar-ticle38.

Spangenberg, María del Pilar (2009). Las críticas de Platón y Aristóteles a la *phantasía* de Protágoras. En Graciela Marcos & María Elena Díaz (eds.), *El surgimiento de la phantasía en la Grecia Clásica. Parecer y aparecer en Protágoras, Platón y Aristóteles* (pp. 99-122). Buenos Aires: Prometeo.

Prazeres proposicionais no *Filebo* de Platão[1]

Fernando Muniz
Universidade Federal Fluminense

Introdução

Depois de 50 anos de intensa polêmica sobre os prazeres falsos do *Filebo*, talvez possamos agora fazer um balanço dos pontos positivos e negativos do debate. Vou chamar de *pontos positivos* aqueles que contribuíram para tornar mais inteligíveis certas passagens no contexto do *Filebo* e da obra platônica, e, *de negativos*, aqueles que tornaram esses mesmas passagens ininteligíveis. Como a discussão sobre os prazeres falsos orbita em torno do conceito de atitude proposicional, vou me deter brevemente na história da interpretação proposicional para mostrar como ela passou a ser tomada como evidente, e, muitas vezes, como um conceito platônico em sua origem. Em seguida, pretendo mostrar que a interpretação proposicional a) não tem base textual, b) não responde as questões fundamentais colocadas pelo texto, c) e que talvez o próprio conceito de atitude proposicional seja dispensável para a interpretação da passagem e d) um obstáculo para a compreensão do problema dos falsos prazeres. Se for esse o caso, devemos abandoná-lo para que o texto platônico possa ser lido naquilo que ele mesmo diz e não na forma anacrônica como é lido pelos *Proposicionalistas*.

A despeito do imenso interesse que desperta hoje, o problema da falsidade dos prazeres foi negligenciado durante séculos pelos platonistas. A razão mais simples para esse descaso pode ser atribuída à dificuldade de identificar o problema. Prazeres e dores, enquanto sensações experimentadas, não podem ser qualificados como falsos:

---

[1] Uma versão reduzida deste texto foi publicada em *Anais de Filosofia Classica*, 2009, *3*(5), 30-39.

o prazer sentido é sempre prazer real e, assim, verdadeiro. Por esta razão, a tradição dos estudos platônicos sequer admitiu a existência do problema. A plausibilidade da questão só foi, de certo modo, reconhecida recentemente a partir da concepção de prazer desenvolvida por Gilbert Ryle em meados do século XX. Na contramão da tradição moderna que tomava o prazer como uma sensação resultante de um tipo de atividade, Ryle propôs uma nova visão do prazer: não mais efeito de uma atividade, mas elemento inseparável de um processo de atenção cognitiva.

Em 1959, Justin Gosling publicou seu memorável «False Pleasures: *Philebus* 35c-41b», desencadeando uma discussão interminável sobre um assunto que parecia ter nascido morto: a questão dos prazeres falsos. Platão de certo modo antecipou – talvez com algum prazer – essa polêmica quando faz Sócrates dizer, sobre a questão, «estamos correndo o risco de levantar uma discussão nada pequena» (*Filebo* 36d). Essa predição, no entanto, só foi plenamente cumprida quando o artigo de Gosling chegou às mãos de seus pares. Mas qual teria sido a substância que Gosling injetou no texto de Platão para trazer à vida esse assunto tão bem enterrado? Alguma nova droga fez com que a estranha passagem balbuciasse sentenças, não naquela linguagem obscura que tanto desgostou seus críticos, mas de uma forma tão clara e tão simples que poderíamos jurar que se tratava de um texto de Gilbert Ryle ou Bernard Williams. A ficção científica não está mais confinada —se é que esteve algum dia— ao futuro e aos seres intergalácticos; também podemos ler textos antigos com *gadgets* modernos e experimentar esses textos como cientistas testam materiais em um laboratório, fazendo com eles acabem por corresponder exatamente às ideias que são as nossas. A teoria platônica dos prazeres proposicionais talvez seja mais um exemplo não de interpretação, mas do uso que contemporaneamente se faz de um texto antigo.

Quadro das espécies de prazeres e dores

Na exposição apresentada por Sócrates no *Filebo* sobre a natureza, a gênese e a estrutura dos prazeres e dores, há uma proliferação de espécies, uma multiplicidade variada apresentada em um emaranhado difícil de desembaraçar. A impressão imediata que se tem é que não há uma classificação geral ou pelo, menos não há um princípio ordenador que possa fazer desse emaranhado um desenho explicativo harmônico. Uma leitura insistente, entretanto, pode construir um quadro classificatório

dessas espécies[2]. Vou apresentar um quadro desse tipo para poder chegar à questão que nos interessa.

Do ponto de vista ontológico, ou seja, do ponto de vista de sua natureza, o prazer é ἄπειρον. Está inserido no gênero das coisas ilimitadas —ou infinitas ou indeterminadas (em *Filebo* 31a, Sócrates diz, «o prazer é ἄπειρος, pertence ao gênero que nunca terá começo ou fim»)—. Do ponto de vista genético, o prazer é misto, ou seja, nasce no gênero das coisas compostas do limite e do ilimitado —«É no gênero misto que se origina o par prazer e dor» (31c)—. Do ponto estrutural, o prazer pode ser misturado quando associado à dor, ou puro quando não está diretamente ligado à dor.

Os prazeres misturados, associados à dor, dividem-se—pelo menos analiticamente— em três classes: *os primeiros* são aqueles de fonte somática, quer dizer, aqueles que preenchem uma deficiência ou uma falta física percebida, restaurando uma harmonia fisiológica —por exemplo, os prazeres e dores que acompanham a fome e a sede—. *Os segundos* misturados são psicofísicos: surgem da expectativa de restauração da referida deficiência somática, sendo, por isso, prazeres e dores de antecipação (47c-e); e, por fim, *a terceira* classe de prazeres misturados, que são puramente psíquicos, por exemplo, o prazer do riso na comédia: essa estranha mistura de prazer e dor que ocorre apenas na alma.

Os prazeres puros (50e) —os não-misturados, aqueles não envolvem dor— têm como traços distintivos a verdade, a medida e a beleza. Os prazeres puros podem ser estéticos ou visuais, olfativos, ou derivados do processo de conhecimento (51c-52b). Como os prazeres puros já são caracterizados pela verdade, o tema da falsidade dos prazeres só pode dizer respeito ao gênero dos prazeres misturados. Isso quer dizer que não existem prazeres puros falsos e que para tratar da falsidade dos prazeres teremos que ir ao encontro dos prazeres misturados.

Os prazeres misturados

Dentre os prazeres misturados (os somáticos, os psicofísicos e os puramente psíquicos), os prazeres de antecipação —aqueles prazeres em que mesmo estando vazia a pessoa tem esperança de ter preenchimento— têm despertado o interesse dos especialistas contemporâneos na discussão

[2] Para uma visão classificatória dos prazeres no *Filebo,* ver Bravo (2003).

sobre a falsidade dos prazeres. Em *Filebo* 32c, ficamos sabendo por Sócrates que é exatamente através da análise dessas afecções (παθημάτον) de prazer e dor que seremos esclarecidos em relação ao ponto central da discussão do *Filebo* sobre o prazer. Segundo Sócrates, a questão central é a seguinte:

> Se o gênero do prazer como um todo é bem-vindo, ou se é necessário dar acolhida a algum outro dos gêneros antes mencionados; ou se o prazer e a dor —tal como o quente e o frio e tudo o mais desse tipo— seriam tomados então ora como bem-vindos, ora como não bem-vindos, visto que, muito embora não sejam bens, em algumas ocasiões alguns deles receberiam a natureza dos bens (32c).

Quanto a esse ponto, é preciso lembrar que o que motiva a discussão sobre os prazeres no *Filebo* é a determinação dos componentes responsáveis pela Vida Boa. Como Sócrates, a essa altura do diálogo, já admitiu que uma vida sem prazer é inaceitável, uma vez que não seria uma vida propriamente humana, a questão transforma-se, então, por quais elementos (prazeres e conhecimentos) devem entrar na composição da vida, pensada agora como um tipo de mistura de prazer e conhecimento. Fica então indicada de forma precisa a importância da passagem sobre os prazeres de antecipação para avaliação final dos prazeres, ou seja, sobre a decisão em relação aos ingredientes que devem entrar na composição da Vida Boa.

Quadro dos prazeres falsos

Na realidade, não há apenas uma espécie de prazeres falsos; há uma variedade deles: uma primeira espécie é apresentada em (*Filebo* 36c-41a), são os já mencionados prazeres falsos de antecipação sobre os quais falaremos mais adiante. Imediatamente depois destes, temos uma segunda espécie (41a-42c): são prazeres e dores que são falsos por terem suas grandezas mal avaliadas. Em outras palavras, os prazeres e dores imediatos, quando comparados aos prazeres de dores que desencadearão no futuro, sofrem, cada um deles, distorção de suas dimensões. Uma terceira espécie de prazeres falsos (42c-44b) inclui aqueles que se confundem com a ausência de dor. O estado neutro tomado como prazeroso é falso por não ser prazer em absoluto, assim como um falso amigo não é absolutamente amigo. Há ainda uma quarta espécie de falso

prazer (44c-50e), compartilhada, aparentemente, por todos os prazeres misturados que são falsos por serem impuros, ou seja, dependentes de uma deficiência que é, por definição, dolorosa.

O problema dos prazeres falsos

Como dissemos, a principal dificuldade do problema da falsidade dos prazeres está no entendimento do próprio problema. O que significa dizer que um prazer é falso? Em *Filebo* 36c, respondendo a questão de Sócrates sobre a possibilidade de serem falsos os prazeres de antecipação, Protarco manifesta em relação à questão uma perplexidade que suponho ser a nossa: «como prazeres e dores podem ser falsos?».

Para tornar compreensível o problema, Sócrates investe em uma analogia entre o prazer e a δόξα: o prazer pode ser verdadeiro ou falso assim como a δόξα pode ser verdadeira ou falsa. A reação de Protarco a essa comparação aprofunda a dimensão de sua rejeição à possibilidade de os prazeres serem falsos: opiniões ou crenças podem ser verdadeiras ou falsas —isso ele, sem dúvida, admite—, «mas que o prazer seja falso», diz ele, «ninguém jamais poderia admitir». O prazer não pode deixar de ser, enquanto experimentado, prazer real e verdadeiro. Tem início assim a polêmica que, pelo estado atual em que se encontra, está muito longe de receber um ponto final[3].

A analogia entre prazer e δόξα

Na sequência da conversa com Protarco, logo após a introdução da questão sobre a existência dos prazeres falsos, Sócrates obtém dele concordância em relação ao ponto crucial para o funcionamento da analogia entre δόξα e prazer. O ponto é o seguinte: em *Filebo* 37a, Protarco concede que, se a formação da δόξα (δοξάζειν) supõe necessariamente sempre a coincidência com alguma coisa sobre a qual se tem uma δόξα (δοξαζόμενόν), haveria também uma correspondência do mesmo tipo em relação à gênese do prazer, pois o «ter prazer» (ἥδεται) é sempre em relação a alguma coisa com a qual se tem prazer (ἡδόμενον). Tal paralelismo formal estabelecido, pela analogia, tornaria possível a transferência para o prazer do que é inquestionável em relação à δόξα: se há prazer, deve haver também um objeto qualquer que corresponda a ele. Havendo correspondência,

[3] Essa discussão está muito claramente apresentada em Bravo (1993).

podemos falar de prazer verdadeiro, não havendo, devemos dizer que o prazer é falso. Sócrates dá assim um passo decisivo para que a falsidade seja atribuída ao prazer.

Mas o problema não é tão simples como parece. A falsidade dos prazeres revela aos poucos sua profundidade. Protarco aceita que não se pode atribuir falsidade à δόξα enquanto δόξα, assim como não se pode também atribuir falsidade ao prazer enquanto prazer: em outras palavras, ninguém poderia negar o fato real de ter opinião, quando tem uma opinião, ainda que ela seja falsa; do mesmo modo, quem tem prazer, no ato mesmo em que experimenta o prazer, não pode jamais eliminar o fato real de que tem prazer. Posta nesses termos, a questão da falsidade dos prazeres não parece revelar nenhuma dimensão ontológica, pelo menos no sentido existencial do verbo ser. Não se trata de dizer que quem experimenta um prazer falso experimenta o que não é, ou seja, o que não existe. A questão nos remete, sim, ao sentido cognitivo do falso: quem experimenta um prazer falso experimenta um prazer real e verdadeiro sobre o que absolutamente não corresponde à realidade. Essa foi tendência epistemológica que predominou nas mais recentes interpretações da passagem.

O que torna prazer e δόξα verdadeiros ou falsos, nessa acepção, é o fato de atingirem ou não o objeto intencionalmente visado. Quando a δόξα não atinge o alvo –(ἁμαρτάνω), ou seja, quando não coincide com aquilo sobre o qual é δόξα, devemos dizer que ela não é correta. Seguindo ainda a analogia, poderíamos então dizer que o prazer pode não acertar o alvo, isto é, pode não atingir o objeto intencionalmente visado.

As semelhanças analógicas estabelecidas por Sócrates entre prazer e δόξα não são suficientes para convencer Protarco. Quando Sócrates afirma que não podemos chamar de correto e valoroso o prazer que não atinge o alvo, Protarco renova a expressão de sua incredulidade, dizendo: «se é que o prazer erra o alvo» (37e). Sócrates volta à carga e pergunta se o prazer mais frequente não é aquele acompanhado de δόξα falsa. Protarco, no entanto, não vê problema algum em admitir isso, já que, neste caso específico, diz ele, «é a opinião que é falsa, não o prazer». Sócrates assiste, assim, ao fracasso da sua segunda investida em atribuir falsidade ao prazer. Diante disso, ele irá, então, desviar sua atenção da analogia entre prazer e δόξα, para a análise do que seria uma complexa relação complementar entre ambos. O que passa a interessar agora na relação entre prazer e δόξα não é mais a semelhança entre eles, mas, sim, as zonas

de mútua dependência. Nessa nova estratégia, Sócrates irá enfim obter uma aparente rendição de Protarco. A demonstração parece ficar bem clara para Protarco; já nós, leitores e intérpretes do *Filebo*, não podemos dizer o mesmo.

A alma-livro

Quando a analogia ganha uma dimensão de complexo inter-relacionado de prazer e δόξα, Sócrates retoma a discussão sobre a falsidade dos prazeres. O foco da discussão recai novamente sobre os prazeres de antecipação e irá requerer dois pontos já estabelecidos: a) existe a δόξα verdadeira e δόξα falsa; b) o prazer pode acompanhar tanto uma, quanto outra.

Sócrates apresenta agora o processo de formação da δόξα através de um exemplo. A situação hipotética é a seguinte: «alguém vê à distância a aparição de alguma coisa que não consegue distinguir claramente» (*Filebo* 38c-d). A tentativa de discernimento daquilo que é observado se dá na forma de um diálogo interior: «uma vez tendo percebido coisas desse tipo, a pessoa se perguntaria o que serão aquelas coisas que estão aparecendo lá junto à pedra, debaixo da árvore». Nesse diálogo consigo mesmo, a pessoa poderia responder: «É um ser humano», acertando, por acaso, o alvo. Mas poderia também errar o alvo e dizer que o que está vendo é «obra de um pastor: uma estátua, uma imagem». Esse processo interno de decisão sobre o objeto de uma percepção imprecisa desdobra-se com a possibilidade de a pessoa estar em companhia de alguém. Neste caso, ela pronunciaria de novo para a pessoa presente «o que disse para si mesma, transformando, assim, o que era apenas δόξα em λόγος, em discurso». Mas, se a pessoa estivesse sozinha, «caminharia um longo tempo trazendo essas coisas consigo».

Esse é o exemplo que Sócrates toma como referência para a descrição do processo psicológico de formação da δόξα. Diz ele em 38e: «penso que nessas ocasiões nossa alma se assemelha a um livro». Com essa nova analogia Sócrates inaugura uma longa tradição na história da metáfora filosófica: a alma-livro. Na analogia de Sócrates, no entanto, a alma não é apenas livro escrito, mas é também, e principalmente, livro ilustrado, livro de textos e imagens.

Em uma passagem difícil, Sócrates explica a analogia alma-livro da seguinte maneira: «a memória, coincidindo com as sensações numa mesma coisa, e as afecções acerca dessas coisas escrevem discursos na alma,

e quando essa afecção escreve coisas verdadeiras, o resultado é δόξα e discursos verdadeiros, mas quando o escritor escreve coisas falsas em nós, surgem δόξαι *falsas* e falsos discursos» (39a).

O trabalho do escritor psíquico, porém, não é suficiente para dar conta das atividades internas da *alma-livro*, pois a escritura não é a única atividade que compõe o complexo psíquico. Na sequência de sua fala (39b), Sócrates introduz outro artesão que começa a trabalhar, logo depois que o escritor escreve os discursos: um pintor «que pinta as imagens desses mesmos discursos na alma».

Uma questão se impõe imediatamente: quando as imagens entram em ação[4] Sócrates afirma que quando estamos afastados da sensação e da δόξα, «podemos ver em nós mesmos» —entendendo-se aqui ver em nossa alma— «as imagens das coisas faladas e opinadas». Mas como o pintor pinta as imagens a partir das δόξαι escritas, a verdade ou falsidade das imagens dependerá da verdade ou falsidade das δόξαι das quais elas são imagens. Portanto, assim como as δόξαι podem dizer respeito ao que não é, ao que não foi e ao que não será, as imagens podem antecipar coisas que não existiriam no futuro. É nesse sentido que, mais tarde, Sócrates falará que «as δόξαι infectam ou contaminam os prazeres com a falsidade delas» (42a).

Essa descrição sumária é suficiente para percebermos a razão pela qual o modelo da alma-livro se tornou tão atraente para alguns comentadores contemporâneos. Sócrates parece fazer do prazer um elemento intrinsecamente vinculado à δόξα. A atividade cognitiva exposta assim na atividade do prazer torna plausível, aos olhos atuais, o problema da falsidade dos prazeres. Sendo o prazer algo que ocorre sempre na crença «que p» irá ocorrer, a verdade ou falsidade de «p» recolocaria a questão em termos cognitivos, e o prazer poderia assim ser entendido como atitude proposicional —que pode, sim, ser verdadeira ou falsa—. Se eu tenho prazer «em comer chocolate», preciso acreditar «que *isto é chocolate*». E se eu tenho prazer «em p», eu acredito «que p». Deste ponto de vista, o prazer não pode ser encarado da maneira como Protarco teria entendido, como sendo um efeito da δόξα, um elemento irredutível a ela, não-contaminado por ela, que se distingue dela apenas pela situação em que ocorre. Ao contrário, o prazer não se separaria do ato cognitivo

[4] Teisserenc tira importantes conclusões de sua análise da analogia da alma-livro: a mais importante para a nossa interpretação é a de que a imagem «*fait du plaisir anticipé um événement présent* [...] *une appréhension immédiate*» (1999, p. 290).

que o encerra. Assim pensam aqueles que julgam ser os novos adversários de Protarco: os Proposicionalistas. Essa vertente, influenciada, como já disse, pelas reflexões de Ryle e potencializada por um artigo de Williams (1959), introduziu a discussão platônica sobre o prazer na cena filosófica contemporânea.

O prazer e a imagem

O prazer, tomado na sua acepção proposicional ou disposicional, não parece, entretanto, ter base textual evidente e inquestionável. Se a δόξα fosse condição de possibilidade necessária e suficiente para a existência dos prazeres antecipados, Sócrates não precisaria convocar outro artesão, o pintor, para fazer funcionar o mecanismo psíquico dos prazeres antecipados. Sem as imagens, pode até haver representação proposicional, mas não a dinâmica do jogo afetivo que as imagens põem em circulação. No único exemplo que Sócrates oferece desse tipo de prazer (*Filebo* 40a), «alguém vê, com frequência, ouro em profusão surgindo para ele, e junto com o ouro, múltiplos prazeres; e, especialmente, quando ele se contempla na pintura tendo um prazer extremo consigo mesmo».

Para Frede, Platão trata neste exemplo de prazeres falsos no sentido literal da verdade e da falsidade (1985). *Literal*, aqui, no sentido de conteúdo proposicional. Para ela, portanto, o prazer antecipado seria uma atitude proposicional, prazer que acontece na «crença que p». Se não fosse o caso, diz ela, as coisas seriam desfrutadas diretamente como uma maçã ou como um copo de vinho. Mas Frede quer que nós pensemos na madrasta malvada da Branca de Neve: ela não tem prazer com a sua beleza como teria com uma maçã, mas tem prazer, sim, no fato declarado por p (p = é a mais bela de todas). O conteúdo do prazer da madrasta malvada consiste, portanto, em uma proposição. Como uma proposição pode ser verdadeira ou falsa, o que pode ser falsamente desfrutado por ela, literalmente falando, é o fato ou o estado de coisas descrito pela proposição (ver pp. 177 e ss.).

Deixando de lado a discussão se podemos ou não ter prazer com proposições, chamo a atenção para uma evidência. Ao contrário do diz Frede, o exemplo dado por Platão nos mostra que o prazer se efetiva, sim, diretamente na imagem. Se a crença está subentendida ou pressuposta, ela não se confunde com a experiência ativa que a imagem visual permite. E o que parece ainda mais decisivo, o próprio sujeito se contempla a si mesmo inserido na pintura. Fica claro que ele não está «tendo prazer que p».

O prazer que advém da apreensão de si mesmo na imagem não pode ser uma atitude proposicional, mas, sim, uma fruição direta, que oferece ao sujeito uma evidência total semelhante a uma experiência perceptiva completa e, ao mesmo tempo, especial.

Somos forçados pelo texto a reconhecer que sem a dimensão figurativa o prazer não se realiza —o elemento discursivo, ainda que possa ser tomado como necessário, não é suficiente para lançar o sujeito na experiência do prazer—. É preciso que haja uma percepção direta, sem a qual o prazer não ocorre. O prazer é, assim, ainda αἴσθησις, ou seja, percepção e, de algum modo, permanecerá sendo αἴσθησις. Isso nos permite observar um ponto importante: é notável que a δόξα, tendo origem na αἴσθησις, precise ser transformada em αἴσθησις para que o prazer seja experimentado[5] (já que ela mesma não pode fornecer diretamente o prazer). Outro ponto relevante: a expressão «imagens pintadas na alma», é φαντάσματα ἐζογραφημένα, ou seja, «aparições pintadas». «Aparições» como aquela do exemplo já citado, que suscitou o esclarecimento sobre o duplo processo psíquico da alma-livro: «o que serão aquelas coisas que estão aparecendo lá junto à pedra, debaixo da árvore?» Naquela ocasião, tratava-se também de φάντασμα. Mas enquanto na experiência perceptiva o φάντασμα provoca a necessidade de decidir sobre a identidade da coisa que aparece —será um homem ou uma estátua?— no plano psíquico os φαντάσματα são de uma evidência inquestionável. Isso porque colocam em atividade não apenas a função cognitiva das crenças, mas a afetividade que os intensifica a ponto de gerarem os chamados prazeres excessivos.

Conclusão

Assim, se no *Sofista* (234c), Sócrates denuncia o poder das «imagens faladas» (εἴδολα λεγόμενα), no *Filebo*, o problema aparece agora interiorizado. Trata-se não mais das imagens faladas, mas das «imagens das falas» (τῶν λεγομένων εἰκόνας, *Filebo* 39b), ou seja, dos falsos prazeres pintados descritos agora como «ridículas imitações dos verdadeiros». Nossa hipótese é que essas imagens reproduziriam certa potência da própria sensibilidade tanto por sua afinidade congênita com os apetites quanto por sua capacidade de exacerbá-los. Não por acaso no exemplo citado

[5] Para a relação entre αἴσθησις e prazer ver Muniz (2000).

a pessoa contempla a si mesma na pintura, tendo, com isso, um prazer excessivo. Como todos esses aspectos foram e são negligenciados pela interpretação proposicionalista, julgo que ela deve ser revista e seu caráter canônico, colocado em questão.

Bibliografia

Bravo, Francisco (1993). La querelle contemporaine des faux plaisirs. Em Monique Dixsaut (ed.), *Contre Platon, II. Renverser le platonisme* (pp. 235-270). Paris: Vrin.

Bravo, Francisco (2003). *Las ambigüedades del placer*. Sankt Augustin: Academia.

Damascius (1959). *Lectures on the Philebus, Wrongly Attributed to Olympiodorus*. Tradução e edição de Leendert Gerrit Westernink. Amsterdão: North-Holland Publishing Company.

Davis, Michael Peter (1974). «The Duality of Soul in Plato's *Philebus*». Ph.D. Dissertation. Pennsylvania State University.

Dybikowski, James (1970). False Pleasures and the Philebus. *Phronesis*, *15*(1), 147-165.

Ficino, Marsilo (1975). *The Philebus-Commentary*. Tradução e edição de Michael Allan. Los Angeles: University of California Press.

Frede, Dorothea (1985). Rumpelstiltskin's Pleasures: True and False Pleasures in Plato's Philebus. *Phronesis*, *30*(2), 151-180.

Gosling, Justin Cyril Bertrand (1959). False Pleasures: Philebus 35c-41b. *Phronesis*, *4*(1), 44-54.

Gosling, Justin Cyril Bertrand (1960). Father Kenny on False Pleasures. *Phronesis*, *5*(1), 41-45.

Kenny, Anthony (1960). False Pleasures in the *Philebus*: A Reply to Mr. Gosling. *Phronesis*, *5*(1), 45-92.

Muniz, Fernando (2000). Plato: Pleasure and the Deficiency of the Sensible World. *Southwest Philosophy Review*, *16*(2), 21-30.

Muniz, Fernando & George Rudebusch (2004). Plato, *Philebus* 15b: A Problem Solved. *Classical Quarterly*, *54*(2), 394-405.

Penner, Terry (1970). False Anticipatory Pleasures. *Philebus* 36a3-41a6. *Phronesis*, *15*(2), 166-178.

Platão (1959). *Philèbe*. Tradução e edição de Auguste Diès. Paris: Les Belles Lettres.

Platão (1972). *Philebus*. Tradução, edição e introdução de Reginald Hackforth. Cambridge: Cambridge University Press.

Platão (1973). *The Philebus of Plato*. Ediçao de Robert Gregg Bury. Nova York: Arno Press.

Platão (1975). *Philebus*. Tradução e edição de Justin Cyril Bertrand Gosling. Oxford: Clarendon Press.

Platão (1982). *Philebus*. Tradução e edição de Robin Waterfield. Harmondsworth: Penguin Classics.

Rodier, Georges (1926). Remarques sur le *Philèbe*. Em Étienne Gilson (ed.), *Études de philosophie grecque* (pp. 74-137). Paris: Vrin.

Ryle, Gilbert (1949). *The Concept of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ryle, Gilbert (1954). *Dilemmas*. Cambridge: Cambridge University Press.

Teisserenc, Fulcran (1999). L'empire du faux ou le plaisir de l'image, *Philèbe* 37a-41a. Em Monique Dixsaut (ed.), *La Fêlure du plaisir. Études sur le Philèbe de Platon*, 1 (pp. 267-297). Paris: Vrin.

Williams, Bernard (1959). Pleasure and Belief. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, 33, 57-72.

La belleza sensible como imagen de la belleza espiritual. *La muerte en Venecia* a la luz del *Banquete* de Platón

Lucas Soares
Universidad de Buenos Aires
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Uno de los ejes en torno a los cuales gira *La muerte en Venecia* (1912) de Thomas Mann pasa por la idea, de raigambre netamente platónica, de que la belleza es la única forma que tiene su doble en el plano sensible. De allí que en una de las tantas evocaciones que asaltan al escritor Gustav Von Aschenbach, protagonista de la novela, Mann apunte, tomando en préstamo ideas del *Banquete* y del *Fedro* de Platón: «Porque la belleza, Fedón, nótalo bien, solo la belleza es al mismo tiempo divina y perceptible. Por eso es el camino de lo sensible, el camino que lleva al artista hacia el espíritu» (Mann, 1983, p. 136). Partiendo de esta idea, reiterada a lo largo de la novela, de la belleza sensible como «imagen y espejo de la belleza espiritual» (1983, p. 85), en este trabajo me propongo ilustrar, a través del juego de miradas que se establece entre el maduro Aschenbach y el bello adolescente Tadzio, la relación que existe entre ambos tipos de belleza (sensible y espiritual) en el discurso pronunciado por Sócrates en el *Banquete*. Sobre la base de la instrucción erótica de Diotima allí descrita, sostengo que puede inscribirse la relación entre Aschenbach y Tadzio en los cinco primeros momentos del ascenso amoroso (*Banquete* 209e5-210e1), en cuyas instancias correlativas Platón pone como referente del deseo, de primer a quinto grado, la belleza de un solo cuerpo, la que hay en todos los cuerpos (la belleza en su especificidad: τὸ ἐπ᾽ εἴδει καλόν, 210b2), la belleza del alma, la de las reglas de conducta y la de los conocimientos. Desde esta perspectiva, la visión de la belleza sensible *instanciada* en el joven Tadzio es la que, en términos platónicos, despierta en el alma de Aschenbach elevadas reflexiones en torno a la naturaleza del arte, del artista y de la belleza espiritual.

Es sabido que el rol del ἔρως en la obra platónica compromete el de la filosofía misma, ya que por su carácter relacional y constitutivamente carente (en tanto deseo de aquello que no se tiene), el amor termina por ser definido en *Banquete* como un deseo de saber (φιλοσοφία) situado en una posición intermediaria (ἔρως-δαίμων) entre la ignorancia y la sabiduría. La estrategia argumentativa seguida por Platón bajo la máscara del discurso de Sócrates-Diotima supone una resignificación, en términos filosóficos, de la estructura básica que caracteriza la relación erótica, en que el filósofo pasa a ocupar el lugar del amante (ἐραστής) y la sabiduría-belleza-verdad el del objeto amado (ἐρώμενος), de modo tal que la παιδεία filosófica deviene una παιδεία del deseo o, más concretamente, una iniciación erótico-filosófica cuyo τέλος es la Idea de belleza. El *Banquete* constituye en este sentido un diálogo clave para entender la naturaleza del ἔρως, pues allí Platón hace interactuar diferentes perspectivas discursivas acerca de esta noción, enmascaradas en los siete oradores que protagonizan el simposio. Cada una de estas perspectivas traduce en clave propia un saber acerca del ἔρως, a la vez que, tomadas en conjunto, ponen de manifiesto la imposibilidad de reducir el amor a una concepción unívoca. En *Fedro*, por su parte, para contrarrestar la concepción del ἔρως como enfermedad (νόσος), Platón apela a la distinción entre dos clases de locura (μανία): humana y divina. Rehabilitada la función positiva de la μανία, el ἔρως se revela allí como la forma más excelsa de locura divina. Tanto en *Banquete*, como más tarde en *Fedro*, la erótica platónica se define a partir de la tensión entre el amor por la Idea-sabiduría-verdad (dimensión erótica trascendente o supraindividual) y el amor *por alguien* único e irrepetible (dimensión erótica inmanente o interpersonal). A partir de esta tensión tomada como clave de lectura de la erótica platónica, quisiera abordar en lo que sigue la lectura de algunos pasajes de *La muerte en Venecia* a la luz del ascenso erótico pautado en el discurso de Sócrates-Diotima y, en términos más generales, a partir de la dialéctica que anida en el ἔρως platónico.

La muerte en Venecia puede leerse como —literalmente hablando— un paneo reflexivo por la naturaleza del arte, el amor y la tensión entre la belleza natural y la espiritual, bajo el horizonte de una ciudad asolada por la peste y la inminencia de la muerte. Digo deliberadamente que se trata de un paneo reflexivo porque toda la novela se vertebra a partir de la mirada que el escritor Gustav Aschenbach sostiene respecto de su propia obra y sobre la belleza espiritual y natural que le sirve de sustento. Pero lo más interesante desde una lectura platónica es que las reflexiones

sobre la belleza espiritual tienen su fuente en la belleza física de Tadzio, adolescente polaco de catorce años con el cual Aschenbach celebra, a lo largo de la novela, un duelo asimétrico de miradas —siguiendo de alguna manera la asimetría que caracteriza la noción misma de ἔρως en la plataforma conceptual griega (Hyland, 1968, pp. 32-33)—; de allí que Visconti, realzando este aspecto, haya podido plasmar cinematográficamente una novela de corte tan introspectivo. El punto de partida de la obra es el de un escritor muy reconocido entre la intelectualidad mundial que, por una situación de agotamiento físico y espiritual, decide al cumplir 50 años emprender un viaje a la ciudad de Venecia con el fin de huir de su obra y disfrutar así del ocio y del reposo. Un viaje fundado solo en el violento deseo de viajar, algo extraño en un hombre acostumbrado desde joven a una vida de estricta disciplina y a trabajar rudamente hasta los límites del agotamiento. Un artista de ascendencia aristocrática, viudo y con una hija ya casada; un escritor para quien el arte era una guerra, un esfuerzo agotador, y el ocio una vivencia completamente desconocida en su vida. Tal es el disparador de la novela: el ansia de sol, ocio y aire de mar, además de la secreta esperanza de que tal viaje de liberación, descanso y olvido pueda introducir algo imprevisto en la monótona vida aburguesada de un escritor atormentado por sus esfuerzos titánicos de artista.

Ya en la primera impresión que tiene Aschenbach de Tadzio, quien se aloja con su familia en el mismo «Hotel Excelsior» que el escritor, resuena un eco del primer escalón de la iniciación erótica pautada en el discurso de Sócrates-Diotima del *Banquete*. Allí se nos decía que debemos en principio enfocar el deseo erótico hacia un solo cuerpo bello y engendrar a través de él bellos razonamientos (210a4-8). La contemplación de la belleza natural de Tadzio tiene como correlato en Aschenbach una agitación de tipo espiritual o, traducido en términos platónicos, una primera elevación que lo lleva de la belleza de «un solo cuerpo» hacia el segundo escalón relativo a la «belleza de la forma» o belleza en su especificidad: (τὸ ἐπ᾽ εἴδει καλόν, *Banquete* 210b2):

> Aschenbach advirtió con asombro que el muchacho tenía una cabeza perfecta. Su rostro, pálido y preciosamente austero, encuadrado de cabello color de miel; su nariz, recta; su boca, fina, y una expresión de deliciosa serenidad divina, le recordaron los bustos griegos de la época más noble. Y siendo su forma de clásica perfección, había en él un encanto personal tan extraordinario, que el observador podía aceptar la imposibilidad de hallar nada más acabado (Mann, 1983, p. 49).

Este pasaje es el que, partiendo de la belleza física de Tadzio a la belleza de la forma —propia de los «los bustos griegos de la época más noble»—, le permite a Aschenbach llegar a comprender que la belleza que exhibe cualquier particular sensible es afín a la que hay en otro. La devoción del escritor por el cuerpo perfecto y el «rostro semejante al de los dioses» (1983, p. 87) de Tadzio es todo lo que lo llena de satisfacción y de goce espiritual; lo que vuelve placentera y otorga sentido a su vida privada de exaltaciones, a la vez que, platónicamente hablando, le posibilita ascender por el camino de la belleza de un solo cuerpo a la uniformidad de la belleza que exhiben todos los cuerpos[1].

Desde la primera hasta la última visión, la contemplación de la figura de Tadzio suscita en ese contemplador solitario que es Aschenbach cavilaciones en torno a la naturaleza del arte, la «belleza de la forma» (pp. 49, 53, 56, 63-64, 77, 85 y 86)[2] y el lugar del artista y su impulso creador. A tal punto que «la divina belleza del niño» (p. 56) —para usar las palabras de Mann— termina por volverse tan intimidante como el encanto que puede llegar a producir una obra de arte:

> La visión de aquella figura viviente, tan delicada y tan varonil al mismo tiempo, con sus rizos húmedos y hermosos como los de un dios mancebo que, saliendo de lo profundo del cielo y del mar, escapaba al poder de la corriente, le producía evocaciones místicas, era como una estrofa de un poema primitivo que hablara de los tiempos originarios, del comienzo de la forma y del nacimiento de los dioses. Aschenbach escuchaba con los ojos cerrados aquel canto que renovaba en su interior, y pensó, una vez más, que allí se encontraba bien y que se quedaría (pp. 63-64).

[1] Para la relación entre el deseo sexual y el deseo de saber en el *Banquete*, ver especialmente, Nussbaum (1995, p. 258). En relación con la atmósfera erótica que suele montar Sócrates en torno a los jóvenes, Hadot resume: «En Sócrates los jóvenes encuentran, por tanto, el camino hacia su propia perfección» (2008, p. 63).

[2] Como al respecto afirma Gilbert, el personaje del ensayo «El crítico como artista», de Wilde: «Sí, la forma lo es todo. Es el secreto de la vida. Encuentra la expresión para el dolor y este se te hará dilecto. Encuentra la expresión para una alegría y aumentarás su éxtasis. […] La forma, que es el nacimiento de la pasión, es también la muerte del dolor. Y así, para regresar a la esfera del arte, la forma crea no solo el temperamento crítico sino también el instinto estético, ese instinto infalible que nos revela todas las cosas en su condición de belleza. Comienza por idolatrar la forma y no habrá secreto del arte que no te sea revelado» (2004, p. 274).

El reconocimiento en Tadzio del «sello divino de la belleza» (p. 87) es lo que suscita en el alma de Aschenbach una serie de tensiones internas que vertebran la novela y gran parte de los relatos y novelas de Mann. Tensiones tales como el conflicto entre arte y naturaleza, espíritu y materia, belleza artística y belleza natural, apetencia espiritual e incapacidad física, alta burguesía en decadencia y clase popular, vejez y juventud, entre otras[3].

Puesta en los términos de la erótica socrático-platónica, una de las preguntas planteadas por la novela de Mann sería la siguiente: ¿es Tadzio lo que Aschenbach anhela, o se trata más bien del goce espiritual que aquel le despierta, es decir, del bello adolescente como imagen y espejo de la belleza espiritual? Diversos pasajes de la novela avalan esta segunda perspectiva, según la cual las inspiraciones que la visión del cuerpo bello de Tadzio suscitan en Aschenbach devienen la antesala imprescindible para la efectiva contemplación de «la belleza misma» (que por supuesto no está pensada en Mann en los términos de una realidad suprasensible y extramental a la manera de la Idea platónica):

> ¡Imagen y espejo! Su mirada abarcó la noble figura que se erguía al borde del mar intensamente azul, y en un éxtasis de encanto creyó comprender, gracias a esa visión, la belleza misma, la forma hecha pensamiento de los dioses, la perfección única y pura que alienta en el espíritu, y de la que allí se ofrecía, en adoración, un reflejo y una imagen humana. La arrebatada inspiración había llegado, y el artista, que empezaba ya a envejecer, no hizo más que acogerla sin temor y hasta con ansiedad (p. 85).

Al igual que Platón en el *Fedro*, Aschenbach cree que si bien la vista es la más aguda de las percepciones que nos llegan a través del cuerpo, no es a través de ese órgano que vemos la sabiduría (φρόνησις, 250d4), sino mediante el intelecto:

> Por el contrario, el recién iniciado, el que tiene llenos los ojos de las visiones de entonces, cada vez que ve un rostro de aspecto divino

[3] Para estas tensiones, ver especialmente Adorno, quien señala al respecto: «La más extendida de estas me parece la del conflicto entre el burgués y el artista en Thomas Mann, herencia patente de la antítesis nietzscheana entre vida y espíritu. Explícita e implícitamente, Mann utilizó su propia existencia para demostrar esa oposición. Gran parte de la intención de su obra, desde *Tonio Kröger*, *Tristán* y *La muerte en Venecia* hasta el músico Leverkühn, que para completar su obra debe renunciar al amor, sigue ese modelo» (2003, p. 323).

> o alguna forma corpórea, buena imitación de la belleza (κάλλος εὖ μεμιμημένον), primero se estremece, y uno de sus terrores de entonces lo embarga; después, fijando en él la mirada, como a un dios lo venera, y si no temiera dar la impresión de extrema locura, haría sacrificios al juguete de sus amores como si fuera una imagen divina o un dios (251a1-7)[4].

La relación entre Aschenbach y Tadzio se apoya, así, en la idea platónica, que atraviesa el ascenso erótico del discurso de Sócrates-Diotima, según la cual la belleza *instanciada* en el particular sensible constituye la principal puerta de acceso hacia el plano espiritual comprometido en lo bello artístico (no sorprende al respecto que una de las obras de Aschenbach se llame *Espíritu y Arte*). En cada uno de los fugaces encuentros entre el escritor y el joven se cumple a su vez el correlato *poiético*-creador que Diotima establece para cada una de las instancias correlativas de su ascenso erótico: la contemplación de la belleza (sea esta del cuerpo, del alma, de las normas de conducta, de los conocimientos o de la Idea) suscita siempre en el amante iniciado la posibilidad de engendrar y procrear muchos bellos y magníficos discursos y pensamientos en ilimitado amor por la sabiduría (*Banquete* 210c6-d6); en los términos de Aschenbach, la posibilidad de transformar el sentimiento en idea (Mann, 1983, p. 88). Porque es justamente el goce espiritual que le produce a Aschenbach la visión de la belleza natural de Tadzio lo que desata en él el imperioso deseo de escribir, de tranquilizar por medio de las palabras el torbellino de sus pensamientos. En cuanto objeto amado, Tadzio se erige en primera instancia como condición necesaria y suficiente de la belleza espiritual plasmada finalmente en la obra de arte. O mejor: esta es para Aschenbach resultado del fecundo comercio entre cuerpo y espíritu, desenfreno y disciplina (uno de los temas centrales de la narrativa de Mann). En un pasaje clave de la novela, Mann llega al extremo de parafrasear a Platón, usando a Fedón como el personaje que habla con Sócrates en una escena

[4] Ver en la misma línea *Banquete* 219a2-4: «La vista del entendimiento, ten por cierto, empieza a ver agudamente cuando la de los ojos comienza a perder su fuerza, y tú todavía estás lejos de eso»; y Ficino: «El amor, como dijimos, tiene su origen en la vista. La vista es un medio entre la mente y el tacto, y de aquí que el alma del amante siempre duda, y a veces es tambaleada arriba o abajo. A veces nace en ella el deseo de abrazar, a veces el casto deseo de la belleza celeste, y ora aquel, ora este vence y le dirige. De modo que en aquellos que son apreciados por la agudeza de su ingenio y han sido honestamente educados, vence este. En los otros, la mayoría de las veces, prevalece aquel» (1986, pp. 151-152).

que remite al bucólico comienzo del *Fedro*, en el cual el filósofo, echado junto a un plátano, dialoga con el joven Fedro acerca del escrito erótico del orador Lisias:

> Pues solo la belleza, Fedón mío, solo ella es amable y adorable al propio tiempo. Ella es, ¡óyelo bien!, la única forma de lo espiritual que recibimos con nuestro cuerpo y que nuestros sentidos pueden soportar. Pues ¿qué sería de nosotros si se nos apareciese lo divino en otra de sus manifestaciones, si la razón, la virtud y la verdad se nos presentasen en formas sensibles? ¿No arderíamos y nos disolveríamos en amor como otra época ante Zeus? La belleza es, pues, el camino del hombre sensible al espíritu, solo el camino, solo el medio, Fedón […] (1983, pp. 87-88)[5].

Pero digamos que los paralelos entre *La muerte en Venecia* y el *Banquete* llegan hasta ahí. Porque, enfocada a la luz del ascenso erótico de Sócrates-Diotima, ¿hasta qué grado llegaría la relación entre Aschenbach y Tadzio? Si hacemos a un lado el sexto escalón relativo a la contemplación de la Idea de belleza, puesto que este grado compromete la ontología de las Ideas que a Mann no le interesa introducir en su novela —aun cuando podría haberlo hecho dada la gran cantidad de citas y paráfrasis del *Banquete*, del *Fedón* y del *Fedro* que realiza—, podría decirse que Aschenbach solo arriba hasta el quinto nivel relativo a la belleza que hay en los conocimientos, tras pasar por el tercero y cuarto grados, referidos a la belleza del alma y de las normas de conducta, respectivamente:

> Éros procede, sin duda, como los matemáticos, que ven en los niños inexpertos imágenes de las formas puras. Así los dioses, para hacernos perceptible lo espiritual, suelen servirse de la línea, el ritmo y el color de la juventud humana, de esa juventud nimbada por los mismos dioses para servir de recuerdo y evocación, con todo el brillo de su belleza, de modo que su visión nos abrasa de dolor y esperanza (p. 86).

[5] Ver en parelelo *Fedro* 250c8-d6: «Pero a propósito de la belleza, como dijimos, estando entre aquellas apariciones, resplandecía y, tras llegar aquí, la aprehendemos por medio del más claro de nuestros sentidos, puesto que brilla ella misma con la más intensa claridad. […] Pero ahora la belleza, solo a ella, le ha tocado tal suerte, de modo que es lo que con mayor evidencia se manifiesta y lo más digno de ser amado».

No se trata aquí de la clásica distinción entre el amor del cuerpo y el amor del alma (primer y tercer peldaños del ascenso), tensión que recorre los primeros cinco discursos del *Banquete* y la conceptualización del ἔρως que leemos asimismo en Jenofonte, *Banquete* VIII, 12-16), sino más bien del amor por la belleza de orden artístico o espiritual que, como se desprende de los pasajes relevados, trasciende el amor por el cuerpo y el alma de Tadzio. Dicho de otra manera: gracias al juego de miradas que sostiene con el joven, Aschenbach arriba a la comprensión de que el amor —para decirlo a partir de una de las definiciones nodales del ἔρως en el discurso de Sócrates-Diotima— es en el fondo un deseo de inmortalidad, bajo el estímulo de la belleza y la mediación de la ποίησις según el cuerpo y el alma; arriba a la comprensión de que el amor no es amor de lo bello, sino más bien amor de lo que se genera y procrea a partir de lo bello (*Banquete* 206e5). Así es como, mediante el culto de la belleza juvenil de Tadzio, Aschenbach se sacrifica en espíritu al culto de lo bello, pero es justamente aquella belleza la que estimula su impulso creador, llevándolo a procrear y engendrar pensamientos sobre lo bello artístico. Como bien señala Heidegger al reflexionar sobre la erótica platónica del *Fedro* y, más puntualmente, sobre el estatus fronterizo de la belleza: «Lo bello eleva más allá de lo sensible y retrotrae hacia lo verdadero. En la desunión predomina la armonía, porque lo bello, en cuanto es lo que aparece, lo sensible, tiene de antemano su esencia puesta al abrigo en la verdad del ser, en cuanto suprasensible» (2000, p. 189).

La relación entre Aschenbach y Tadzio ilustra de alguna manera la dialéctica entre belleza exterior e interior (ejemplo de esta última es Sócrates comparado con un sileno esculpido que al abrirse en dos revela en su interior «imágenes de virtud»: ἀγάλματ᾽ ἀρετῆς, *Banquete* 215b3, 216e6, 222a4) que atraviesa el discurso de Alcibíades en el *Banquete*, y, más puntualmente, la confesión del ἀγών erótico que este mantuvo con Sócrates. En *La muerte en Venecia* no se trata del «oro por bronce», es decir, de aquel famoso sintagma que condensa el trueque fallido que, según Sócrates, le ofrece Alcibíades (*Banquete* 218d6-219a4) al pretender intercambiar su belleza física por la verdadera belleza interior, sino de que el «bronce» (metáfora de la belleza exterior sensible de Tadzio) transporta, a la manera de un primer «peldaño», a Aschenbach hacia el terreno del «oro» (belleza interior espiritual, en los términos de la novela). Porque al igual que Sócrates, Aschenbach sabe que lo verdaderamente bello estriba

en la belleza de orden espiritual o artística y no en la sensible, sujeta a devenir y perecer, tal como observa Aschenbach al contemplar a Tadzio de cerca: «Sin embargo, había notado que los dientes de Tadzio dejaban que desear; eran algo pálidos, sin ese esmalte brillante propio de la salud, y de una transparencia inquietante, como ocurre a veces por causa de la anemia. "Es muy frágil, es enfermizo. No llegará a viejo"» (Mann, 1983, p. 65). En términos platónicos, es justamente la deficiencia ontológica inherente a lo sensible la que permite engendrar en el alma de Aschenbach abundancia de razonamientos sobre la virtud, la naturaleza del artista y la belleza de la forma; o para decirlo en palabras de Diotima, hijos espirituales más bellos e inmortales que los naturales (*Banquete* 209c2-e4).

El *Banquete* y *La muerte en Venecia* revelan una dialéctica erótica común en el sentido de que ambas obras exhiben, bajo diferentes horizontes conceptuales y con claras diferencias de matices, hasta qué punto la belleza puede elevarnos al plano de la trascendencia como hacernos vergonzosos en nuestra dependencia respecto de lo sensible. Esta última posibilidad implicaría, desde el punto de vista platónico, estancarnos en el primer escalón sensible del ascenso (amor por *un* cuerpo bello). Desde la perspectiva de la novela, dejar de ver los vasos comunicantes que ligan a la belleza espiritual con la de orden natural: al arte con Tadzio. No es casual, por lo demás, que Mann intercale a lo largo de la novela, en el marco de las evocaciones que asaltan a Aschenbach frente a la belleza física de Tadzio (1983, pp. 86-88), escenas tomadas del *Fedro* (puntualmente el comienzo bucólico del diálogo) y del *Banquete*, dos de los diálogos platónicos clave sobre el ἔρως, fundidas a su vez con otras del *Fedón*, diálogo que, bajo el tratamiento de la inmortalidad del alma, tiene como trasfondo la inminente muerte de Sócrates. Mediante el fundido de escenas tomadas de tales diálogos, cuya trilogía conceptual pasaría por el amor, la locura y la muerte, Mann logra ilustrar el estrecho parentesco que existe entre la experiencia artística, la erótica y la mortalidad, concibiendo platónicamente al amor como deseo de inmortalidad (*Banquete* 206e2-208b6).

Entre una ciudad enferma, un hombre enfermo y un adolescente de catorce años se gesta el amor. Pero más que el amor, lo que emerge como consecuencia del estímulo de la belleza sensible *instanciada* en Tadzio es más bien una aguda reflexión sobre la naturaleza del amor y del estatus de la belleza natural y espiritual. El mundo interior de Aschenbach,

convulsionado por las cavilaciones sobre los «problemas generales del arte y de la forma» (Mann, 1983, p. 53) que su amor por Tadzio suscita, corre parejo con el mundo exterior amenazado por la peste de cólera. Aschenbach está afectado al mismo tiempo por el amor, la enfermedad producto de la peste y la inminencia de su propia muerte. Un enfermo de amor en el marco de una ciudad enferma y desmoralizada. Es casi imposible no evocar en este sentido la concepción del ἔρως como enfermedad (νόσος) que se desprende del escrito erótico de Lisias en el *Fedro* (231c7-e2). Porque la pregunta que Aschenbach se hace al término de su vida es de alguna manera la siguiente: ¿de qué valen el arte y la virtud ante la presencia física del amor?: «Y la idea del retorno al hogar, a la calma, la sobriedad, el esfuerzo y la maestría le repugnaban de tal modo, que su rostro se contraía de un dolor físico» (Mann, 1983, p. 127). Al igual que Sócrates tras su encuentro con Diotima, después de su viaje a Venecia, Aschenbach ya no es el mismo: su profunda resistencia espiritual, su vida atravesada por una estricta disciplina termina por ser quebrantada por los embates de un tardío descubrimiento del amor que corre parejo con la enfermedad, dejando así «arrasada su existencia y toda la cultura de su vida» (1983, p. 128). Se trata de aquella locura arrebatadora del dios Ἔρως, anticipada en la pesadilla que Aschenbach tiene una noche antes de morir. Y aun con la muerte como horizonte permanente (recordemos que el escritor muere al mes de su estancia en Venecia), la novela se muestra lejos de ser la mera descripción de una agonía para devenir más bien una delicada construcción en la que Mann nos narra la hondura de aquellos momentos en los que lo inmanente (la belleza sensible de Tadzio) se enlaza con la belleza espiritual o artística (engendrada en el alma de Aschenbach) en una fusión verdadera y casi divina. Como señala Platón al referirse a la forma de locura (μανία) erótica enviada por la divinidad:

> En ella, cuando alguien, al ver la belleza de aquí y recordar la verdadera toma alas y, una vez provisto de esas nuevas alas, deseando levantar vuelo sin lograrlo, dirigiendo su mirada hacia arriba, como un pájaro, y descuidando las cosas de abajo, da motivos entonces para que lo tomen por loco; de modo que, en efecto, esta revela ser la mejor de todas las inspiraciones divinas y la que resulta de las causas mejores tanto para quien la posee cuanto para quien se asocia con ella, y por participar de esta locura, el que ama lo bello es llamado amante (*Fedro* 249d4-e4).

La muerte en Venecia puede ser leída a su vez como la historia del vínculo que se establece entre dos personas que solo se conocen de vista; que diariamente y a toda hora se tropiezan y se corresponden con la mirada sin cruzar una palabra, manteniendo el engaño de una indiferencia que de tan perfecta se vuelve sumamente expresiva; la historia de un deseo insatisfecho y artificiosamente contenido de conocerse y de tratarse. Si bien Mann respeta a rajatabla el modelo de la carencia sobre cuya base se levanta la teoría platónica del ἔρως filosófico, en tanto impulso *poiético* constitutivamente carente (*Banquete* 200a1-201b5)[6], aquí otra vez los paralelos entre ambas obras se topan con un límite, puesto que el amor en *La muerte en Venecia* no está concebido a partir de su naturaleza *daimónica*-intermediaria (ἔρως-δαίμων) como en el discurso de Sócrates-Diotima, sino más bien como un dios en el sentido del *Fedro* y de los cinco primeros discursos del *Banquete*. Es así como Ἔρως, en tanto dios del amor, termina por adueñarse del alma de Aschenbach; de aquí que Mann llegue a parafrasear en un determinado momento de la novela aquel pasaje del *Banquete* en el cual el personaje de Fedro afirma que el amante es más divino que el amado, ya que está poseído por un dios (Mann, 1983, p. 88; ver en paralelo *Banquete* 180a7-b4).

Poseído por el dios Ἔρως, Aschenbach entra en una relación de esclavitud voluntaria con el joven Tadzio, esclavitud tematizada en el *Banquete* por Pausanias con miras a justificar en su discurso que no tiene nada de impúdico ni vergonzoso involucrarse en una relación de esclavitud voluntaria con un amado mientras lo que se halle en juego como resultado de esa comunión sea la virtud y el amor a la sabiduría (184b3-e4)[7]. Llegado a ese punto no hay para Aschenbach humillación alguna en obedecer los caprichos del dios del amor. *La muerte en Venecia* se halla así construida sobre muchos de los resortes que sostienen el tratamiento platónico sobre el amor. La relación entre Aschenbach y Tadzio se apoya, por una parte, en el tópico que teleológicamente guía el ascenso erótico de Sócrates-Diotima: la belleza sensible como punto de partida del camino del hombre hacia la belleza espiritual; por otra, dicha relación

[6] Ver en este sentido Mann: «Y el deseo se engendra por el conocimiento defectuoso» (1983, p. 96). Según Cornford, Platón emplea el término ἔρως para referirse al impulso del deseo en todas sus formas. En este sentido es concebido como una fuerza única o caudal de energía que se dirige según canales divergentes y hacia metas que varían (1974, p. 133).

[7] Sobre el tópico de la esclavitud voluntaria de los amantes ver, asimismo, *Fedro* 251c5-252c2.

entre el escritor y el joven de alguna manera ilustra la tensión irresoluta que anida en el ἔρως platónico entre la aspiración erótica a la trascendencia y el amor cifrado en la inmanencia. Mediante el entrecruzamiento conceptual de tópicos tomados de los diálogos platónicos mencionados, puestos al servicio de un relato que justamente implica al amor, al arte y la muerte, Mann consigue plasmar en su novela dicha tensión propia de la erótica socrático-platónica, la cual se expresa en *Banquete* a través del amor que siente el filósofo-amante por la sabiduría-belleza-verdad, y el amor de Alcibíades por un ser particular, único e irrepetible (Sócrates), deseo erótico basado en el valor de la experiencia. En *La muerte en Venecia* dicha tensión se advierte, por el lado de Aschenbach, en su amor por la belleza de la forma artística y el que experimenta a la vez por ese particular que es Tadzio. Finalmente, cuando en la playa Aschenbach se dirige hacia su encuentro con la muerte; cuando cree por última vez vislumbrar que Tadzio le sonríe y le saluda, llega a comprender, en términos platónicos, que aquella «pureza, sencillez y equilibrio aristocrático de la forma» (Mann, 1983, p. 25) inspirada por la visión de la belleza natural del adolescente es más intensa que esta última. Comprende que Tadzio no es en el fondo otra cosa que una «buena imitación de la belleza» (*Fedro* 251a3) o «un reflejo de la belleza eterna» (Mann, 1983, p. 87); que aun cuando de esa contemplación maniática de la belleza sensible de Tadzio no consigue salir indemne, en tanto la paga con su propia vida, pudo al menos a través del adolescente convivir en el ocaso de su vida con la belleza espiritual a la que consagró su vida y obra.

Pero no se trata aquí de leer *La muerte en Venecia* a partir de la disyunción excluyente *escritura* o *vida*, sino de ver —sobre la base de los tópicos platónicos diseminados en la obra— cómo la belleza natural es la que inspira e insufla vida a lo bello artístico concebido por el escritor. Se trata de ver cómo la belleza particular de Tadzio se tolera en la medida que para Aschenbach no es sino el pretexto para reflexionar sobre la forma genérica de la belleza a través de su pálido y particular reflejo. Para decirlo en los términos con los que Borges rescata la esencia del platonismo en una nota al pie de su *Historia de la eternidad*:

> No quiero despedirme del platonismo (que parece glacial) sin comunicar esta observación, con esperanza de que la prosigan y justifiquen: *Lo genérico puede ser más intenso que lo concreto*. Casos ilustrativos no faltan. De chico, veraneando en el norte de la provincia, la llanura

> redonda y los hombres que mateaban en la cocina me interesaron, pero mi felicidad fue terrible cuando supe que ese redondel era «pampa», y esos varones, «gauchos». Igual, el imaginativo que se enamora. Lo genérico (el repetido nombre, el tipo, la patria, el destino adorable que le atribuye) prima sobre los rasgos individuales, que se toleran en gracia de lo anterior (1989, pp. 357-358).

La posibilidad prometida por Tadzio o, mejor, la promesa de felicidad que Aschenbach halla reflejada en el adolescente no se vincula tanto con su belleza física (si hay algo, en efecto, que a Aschenbach le ofende es que lo tomen por un pederasta[8]), como con el goce de ese «mar de lo bello» (*Banquete* 210d4) que él llega a engendrar y procrear a partir de su amor por el joven. En rigor —y platónicamente hablando—, Aschenbach se enamora del impulso erótico-*poiético* que le origina la belleza sensible de Tadzio. Como apunta Foucault respecto de la inferioridad del amor por el cuerpo en la erótica socrático-platónica: «En efecto, Platón no la funda en la dignidad del muchacho amado y el respeto que se le debe, sino en aquello que, en el propio amante, determina el ser y la forma de su amor (su deseo de inmortalidad, su aspiración a lo bello en su pureza, la reminiscencia de lo que vio arriba del cielo)» (1984, p. 218). En los términos del *Banquete*, el amor de Aschenbach deviene un amor por las imágenes divinas o de virtud (216e6) que abarcan «todo cuanto le conviene examinar al que piensa llegar a ser noble y bueno» (222a5-6). Allí es donde reside, en última instancia, el verdadero objeto de deseo de Aschenbach, en aquella belleza artística que solo se engendra en su alma en presencia del cuerpo bello de Tadzio, redefiniendo así platónicamente el vínculo erótico como una relación con la belleza espiritual, cuya «promesa de felicidad» (Adorno, 1983, p. 181) se quiebra al término de la novela con la muerte del escritor[9].

Si —como señala Foucault— la erótica socrático-platónica plasmada en *Banquete* y *Fedro* opera un firme desplazamiento de la erótica tradicional modelada según la práctica del «cortejo» hacia una erótica centrada

[8] Ver especialmente Mann (1983, p. 113). Para una caracterización general de la παιδεραστία en los textos platónicos, ver, entre otros, Dover (1978, pp. 54-55), Menissier (1996, pp. 71-74) y Brisson (2006, pp. 230-235).

[9] Sobre la relación entre el deseo sexual y el deseo de saber, ver especialmente Dover (1978, p. 12), Vlastos (1973, p. 40), Nussbaum (1995, p. 258) y Cajthaml, quien se ocupa de relevar de manera detallada las diferencias y semejanzas entre el amor pederástico y la teoría filosófica del amor platónico (2007, p. 121).

en la relación entre el uso de los placeres y el acceso a la verdad, en *La muerte en Venecia* puede leerse una erótica que vincula el uso de los placeres (centrados fundamentalmente en el placer visual) con el amor por la belleza encerrada en el arte. En la interrogación platónica, apunta Foucault, la consideración de lo que es el amor es lo que debe llevar a la determinación de lo que en verdad es su objeto:

> Más allá de las diferentes cosas bellas a las que el enamorado puede ligarse, Diotima muestra a Sócrates que el amor busca producir en el pensamiento y ver «lo bello en sí mismo», según la verdad de su naturaleza, según su pureza sin mezcla y «la unicidad de su forma». Y en el *Fedro*, es el propio Sócrates el que muestra cómo el alma, si tiene un recuerdo vivo de lo que ha visto arriba del cielo, si se comporta enérgicamente y si no se deja doblegar en su impulso vital por apetitos impuros, solo se liga con el objeto amado por lo que trae en sí de reflejo y de imitación de la belleza misma (1984, p. 218).

En un punto, a Aschenbach y a Sócrates los emparenta el gesto de la renuncia: en el caso del primero, la renuncia a su propia vida de juventud y belleza sensible en pos de poder aprehenderla en una forma artística; en el caso de la iniciación erótica socrática, la renuncia a la dimensión erótica interpersonal (a su amor puntual por Alcibíades) en pos de la aprehensión de la Idea de belleza, la sabiduría y la verdad.

Bibliografía

Adorno, Theodor W. (1983). *Teoría estética*. Barcelona: Orbis.

Adorno, Theodor W. (2003). Para un retrato de Thomas Mann. En *Notas sobre literatura* (pp. 323-331). Madrid: Akal.

Borges, Jorge Luis (1989). *Historia de la eternidad*. En *Obras completas*. Tomo I (pp. 353-367). Buenos Aires: Emecé.

Brisson, Luc (2006). Agathon, Pausanias, and Diotima in Plato's *Symposium*: Paiderastia and Philosophia. En James H. Lesher y otros (eds.), *Plato's Symposium: Issues in Interpretation and Reception* (pp. 229-251). Washington DC: Center for Hellenic Studies.

Cajthaml, Martin (2007). On the Relationship Between Pederasty and Plato's Philosophical Theory of Love. En Aleš Havlíček & Martin Cajthaml (eds.), *Plato's Symposium: Proceedings of the Fifth Symposium Platonicum Pragense* (pp. 108-124). Praga: Oikoymenh.

Cornford, Francis Macdonald (1974). La doctrina de ἔρως en el *Banquete* de Platón. En *La filosofía no escrita* (pp. 129-146). Barcelona: Ariel.

Dover, Kenneth James (1978). *Greek Homosexuality*. Cambridge: Harvard University Press.

Ficino, Marsilio (1986). *De amore*. Comentario al *Banquete* de Platón. Madrid: Tecnos.

Foucault, Michel (1984). El verdadero amor. En *Historia de la sexualidad*. Volumen II (pp. 209-225). México DF: Siglo XXI.

Hadot, Pierre (2008). *Elogio de Sócrates*. Barcelona: Paidós.

Heidegger, Martin (2000). *Nietzsche*. Volumen I. Barcelona: Destino.

Hyland, Drew (1968). Ἔρως, ἐπιθυμία, and φιλία in Plato. *Phrónesis*, *13*(1), 32-47.

Jenofonte (1993). *Recuerdos de Sócrates, Banquete, Apología de Sócrates*. Introducción, traducción y notas de Juan Zaragoza. Madrid: Gredos.

Mann, Thomas (1983). *La muerte en Venecia*. Barcelona: Seix-Barral.

Mann, Thomas (2010). *Cuentos completos*. Barcelona: Edhasa.

Menissier, Thierry (1996). *Eros Philosophe. Une interprétation philosophique du Banquet de Platon*. París: Kimé.

Nussbaum, Martha (1995). *La fragilidad de bien*. Madrid: Visor.

Platón (1900-1907). *Platonis opera*. 5 volúmenes. Edición crítica de John Burnet. Oxford: Clarendon Press.

Platón (1932). *The Symposium of Plato*. Edición y traducción de Robert G. Bury. Cambridge: W. Heffer and Sons.

Platón (1980). *Symposium.* Traducción de Kenneth James Dover. Cambridge: Cambridge University Press.

Platón (1985). *Phèdre*. Traducción y notas de Paul Vicaire. En *Oeuvres Complètes*. Volumen IV, 3. París: Les Belles Lettres.

Platón (1986). *Banquete.* Introducción, traducción y notas de Marcos Martínez Hernández. En *Diálogos*. Volumen III. Madrid: Gredos.

Platón (1989). *Phèdre*. Introducción, traducción y notas de Luc Brisson. París: Flammarion.

Platón (1991). *The Symposium*. Traducción y comentario de Reginald E. Allen. New Haven: Yale University Press.

Platón (1992a). *Alcibíades* I. Introducción, traducción y notas de Juan Zaragoza. En *Diálogos*. Volumen VII. Madrid: Gredos.

Platón (1992b). *Le Banquet*. Traducción y notas de Paul Vicaire. En *Oeuvres Complètes*. Volumen IV, 2. París: Les Belles Lettres.

Platón (1998a). *Le Banquet*. Introducción, traducción y notas de Luc Brisson. París: Flammarion.

Platón (1998b). *Symposium*. Introducción, traducción y notas de Christopher Rowe. Warminster: Aris & Phillips.

Platón (2004). *Banquete*. Traducción de Victoria Juliá. Buenos Aires: Losada.

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

Vlastos, Gregory (1973). Sex in Platonic Love. En *Platonic Studies* (pp. 38-42). Princeton: Princeton University Press.

Wilde, Óscar (2004). El crítico como artista. En *De profundis y ensayos* (pp. 201-284). Buenos Aires: Losada.

Aristóteles

El concepto οὐρανός y su relación con la οὐσία. Una lectura sobre el tratado *De caelo* y el libro XII de la *Metafísica* de Aristóteles

Guillermo Callejas Buasi
Universidad Nacional Autónoma de México

Las acepciones de οὐρανός en *De caelo*

Tradicionalmente, se ha difundido la tesis de que el sistema cosmológico desarrollado en *De caelo* se originó a partir de un esbozo que Aristóteles realizó como una solución alterna a los problemas planteados en el *Timeo* platónico (Düring, 2005). Düring argumenta que dicho esbozo se anida en el diálogo *De philosophia* y que muchos de los preceptos expuestos en ese diálogo de juventud pasaron a formar parte de los primeros dos libros de *De caelo* (2005, p. 540). Si las conjeturas de este autor son correctas, sería menester considerar el hecho de que la definición del término οὐρανός (concepto medular de la cosmología aristotélica) comenzó a gestarse desde muy temprano en el pensamiento de Aristóteles.

Lo anterior resulta ser solo uno de los muchos argumentos que ponen al descubierto el interés que el de Estagira poseía sobre los problemas inherentes a la cosmología y, más aún, a la complejidad lógica y semántica de su concepto central: el término οὐρανός, cuya significación intrínseca se evidencia a partir de la definición de tres acepciones distintas del término. Como es sabido, en el noveno capítulo del libro I del tratado *De caelo,* Aristóteles enuncia tres definiciones de este concepto. En su primera acepción, este sustantivo se desglosa en dos definiciones que bien podrían ser, sobre la base de su significado, equiparables, a saber: a) «El cielo como una sustancia del orbe extremo del universo» (ἕνα μὲν οὖν τρόπον οὐρανὸν λέγομεν τὴν οὐσίαν τὴν τῆς ἐσχάτης τοῦ παντὸς περιφορᾶς, I, 278b11-13), o bien b) «El cielo como un cuerpo natural

que se halla en el orbe extremo del universo» (ἢ σῶμα φυσικὸν τὸ ἐν τῇ ἐσχάτῃ περιφορᾷ τοῦ παντός·, I, 278b13-14). En su segunda acepción, οὐρανός es definido como «el cuerpo contiguo del orbe extremo del universo» (ἄλλον δ᾽ αὖ τρόπον τὸ συνεχὲς σῶμα τῇ ἐσχάτῃ περιφορᾷ τοῦ παντός, ἐν ᾧ σελήνη καὶ ἥλιος καὶ ἔνια τῶν ἄστρων, I, 278b16-18), donde se encuentran insertos los astros: la Luna, el Sol, la Tierra y los cinco planetas conocidos hasta entonces. En su tercera acepción, el cielo es «el cuerpo englobado por el orbe extremo, es decir, la totalidad y el universo» (τὸ περιεχόμενον σῶμα ὑπὸ τῆς ἐσχάτης περιφορᾶς· τὸ γὰρ ὅλον καὶ τὸ πᾶν εἰώθαμον, I, 278b19-20).

En su primera acepción, Aristóteles argumenta que el cuerpo instaurado en el orbe extremo del universo está dotado, por naturaleza, de movimiento, dividiéndose este último en dos clases: el movimiento simple (el cual se subdivide en rectilíneo o circular) y el movimiento compuesto (que se define por ser la mezcla de ambos). A diferencia del movimiento rectilíneo, el circular gira en torno al centro y no se mueve ni de manera ascendente ni descendente en relación a él. Al mismo tiempo, Aristóteles plantea una clasificación de los cuerpos análoga a la del movimiento, en la que los cuerpos simples son aquellos que tienen, por naturaleza, un principio de movimiento, en tanto que los compuestos, de manera contraria, carecen de tal principio. Luego, Aristóteles argumenta que, por deducción, los movimientos de los cuerpos simples han de ser simples y los movimientos de los cuerpos compuestos deben ser mixtos. Sobre la base de lo anterior, se infiere que existe un movimiento circular y simple, que es simple el movimiento del cuerpo simple, siendo necesaria, pues, la existencia de un cuerpo simple al que le corresponda un movimiento circular y, si esto se da de manera natural, este cuerpo deberá desplazarse con un movimiento propio. Y, puesto que el Estagirita desconocía las propiedades de la elipse desarrollada hasta tiempos de Euclides y Apolonio de Pérgamo, de los tres tipos de movimiento existentes, considerará a la traslación circular como la traslación primaria, pues, siendo esta perfecta, resultará ser anterior a lo imperfecto, de tal manera que el círculo es perfecto en tanto que la recta y la línea indefinida son imperfectas y, además, carecen de levedad y gravedad. Así, la traslación circular debe ser efectuada por un cuerpo simple. A partir de estos argumentos, resulta evidente que por naturaleza existe alguna otra sustancia corpórea a parte de las formaciones que sobre los elementos se instauran en el universo, pues dado que este tipo de cuerpo que se mueve circularmente es anterior a los elementos, debe estar

constituido por otro elemento distinto a la tierra, al fuego, al aire y al agua. Así, dicho elemento es definido por Aristóteles como el éter.

La segunda acepción del término οὐρανός se refiere a los astros que se hallan insertos dentro del cuerpo del universo. En primera instancia, las traslaciones de los astros están determinadas, respectivamente, por cada uno de los círculos concéntricos que constituyen al «todo» (τὸ πᾶν). Seguidamente, los astros no se mueven por sí mismos, pues permanecen fijos y su desplazamiento se da a partir del movimiento de los círculos concéntricos. Aristóteles considera que si los astros rotaran, estos permanecerían en el mismo sitio y no cambiarían de lugar. De tal manera que el movimiento de los astros a partir de los círculos concéntricos es distinto en cada astro, pues estos están determinados por la proporción de la distancia que cada uno tiene, lo que propicia que algunos tengan mayor rapidez que otros. En el caso de la Tierra, Aristóteles argumenta que esta posee una naturaleza distinta a la de los demás astros, caracterizándose, entre otros factores, por permanecer inmóvil en el centro del universo. Sobre esta cuestión, es importante señalar que, desde un punto de vista, la Tierra, los astros y los movimientos de los astros que constituyen el todo conforman una unidad compleja cuyas partes son indiferenciadas; pero, desde otro punto de vista, si partimos de la consideración en torno a la constitución natural de cada uno de estos cuerpos, necesariamente tendremos que plantear una división entre aquellos que son ingenerables e incorruptibles y aquellos que no lo son. Al respecto, Aristóteles argumenta que, con excepción de la Tierra, todos los astros y los cuerpos celestes que se instauran en el universo son ingenerables e incorruptibles, es decir, que no admiten ningún tipo de cambio y solo se rigen por el movimiento circular y eterno, pues, como ya se ha mencionado, este resulta ser el movimiento perfecto. Asimismo, se establece que cada uno de estos astros se compone de éter, el ya mencionado quinto elemento que rige en todos los astros del mundo supralunar. En contra parte, en la región que se encuentra por debajo de la Luna (el mundo sublunar), se produce la generación y la corrupción y el cambio en general. Todo ello se da a partir de la conjunción de los cuatro elementos que rigen esta parte del universo: el fuego y la tierra, el agua y el aire. Acerca de estos elementos, Aristóteles argumenta que son limitados en cuanto a cantidad y que no son eternos, lo que significa que resulta imposible que estos elementos se generen solos. De la misma manera, es imposible que estos se generen de algo incorpóreo (puesto que es probable que los principios de las cosas

sensibles han de ser sensibles, los de las cosas eternas, eternas y los de las corruptibles, corruptibles, *De caelo* III, 7) y también es imposible que se generen de algo corpóreo, puesto que los elementos son, por definición, cuerpos primeros. Así, Aristóteles terminará afirmando que estos cuatro elementos se generan mutuamente.

En su tercera y última acepción, el cielo es concebido por Aristóteles como el todo (τὸ πᾶν). Esta concepción del cielo entendida como universo se vislumbra también en *Metafísica* XII, 1, 1069a19, en que se define como *el conjunto de todas las cosas* (εἰ ὡς ὅλον τι τὸ πᾶν). Esta definición, a su vez, no dista mucho de aquella expuesta en el pasaje 1024a1-5 del capítulo 26 del libro V de la *Metafísica* en que el de Estagira define al todo como el conjunto de cosas cuyas partes no se encuentran diferenciadas, distinguiéndose así del término (τὸ ὅλον), el cual sí admite esta diferenciación. En tanto conjunto, el término οὐρανός constituye, pues, una unidad de partes indiferenciadas (representadas estas por los círculos concéntricos que las constituyen), la cual se instaura a partir de tres preceptos inherentes a su naturaleza: a) lo finito, b) lo eterno y c) lo continuo.

Aristóteles comienza la discusión en torno a la finitud o infinitud del universo en el capítulo 5 del libro I del tratado *De caelo*. Allí argumenta que si el cuerpo que se desplaza de manera circular fuese infinito, también lo serían los radios a partir del centro y, por consiguiente, igualmente lo serían sus intervalos; asimismo, afirma que resulta imposible desplazarse hacia un lugar al que ninguna cosa que se desplace pueda llegar. A partir de estos argumentos se concluye que es imposible que lo infinito pueda moverse, pues si se moviera, necesitaría un tiempo, de igual manera, infinito, pues no es posible recorrer una línea infinita en un tiempo finito. De este modo, dado que el cielo posee un movimiento circular se sigue, pues, que es finito. Además, si de un tiempo finito se sustrae un intervalo finito, lo que reste será también finito y tendrá un comienzo, por lo que Aristóteles concluye que el tiempo que el cielo invierte en una revolución debe ser, igualmente, finito. El cielo gira y se desplaza todo él en círculo en un tiempo limitado, de modo que recorre toda la circunferencia interior. Luego, de este recorrido interno se despliegan una serie de círculos concéntricos, que son movimientos limitados que se rigen por el movimiento primero.

Seguidamente, el primer movimiento y el movimiento de los círculos concéntricos conforman una unidad, que es «el todo» (τὸ πᾶν). Tanto este, como el cuerpo natural que lo engloba, así como todos los movimientos que los caracterizan, son eternos, no tienen ni un principio ni un fin.

En el capítulo 8 del libro XII de la *Metafísica*, Aristóteles explica la relación que posee el primer movimiento con respecto a los movimientos de los círculos concéntricos: esta relación resulta ser inconcebible sin la característica de lo eterno, que es, en última instancia, aquello que instaura la unidad entre cada una de las partes del todo. Aunado a lo anterior, los movimientos de los círculos concéntricos, en tanto eternos, son también continuos; de la misma manera, el todo, que es eterno, igualmente es continuo. Sobre la continuidad del todo, en el capítulo 1 del libro I del tratado, Aristóteles argumenta que de las cosas naturalmente construidas unas son «cuerpo» (σῶμα) y «magnitud» (μέγεθος), otras tienen cuerpo y magnitud y otras son principio de aquellas cosas que tienen cuerpo y magnitud. Antes de dilucidar las características de cada uno de estos objetos que constituyen la naturaleza, es menester plantear una distinción entre lo que es un cuerpo y una magnitud (al margen de que el cuerpo se compone de una serie de magnitudes) y esta distinción se efectúa sobre la base de la definición del continuo (συνεχής). Como se establece también en el capítulo 1 del libro I de la *Física* y en el capítulo 2 del libro I de *De generatione et corruptione*, el continuo se define por ser *aquello que es divisible en partes* siempre divisibles, en tanto que el cuerpo se caracteriza justamente por ser una cosa cuyas partes son divisibles. Esto significa que el cuerpo, al poseer las tres dimensiones existentes (longitud, superficie y extensión), puede ser divisible en cualquier dirección, a diferencia de, por ejemplo, una línea, la cual solo se extiende por una sola dimensión. De lo anterior se infiere que aquellas cosas que son divisibles solo en partes no se constituyen a partir de las tres dimensiones existentes y estas se definirían por ser una especie de magnitudes no corpóreas, tales como el tiempo, el espacio, el movimiento o el plano o la superficie. Así, bajo la lógica de que el cuerpo se compone a partir de las tres dimensiones, Aristóteles establece que este, al igual que el todo (es decir, el universo) y todas las cosas, es perfecto. Sin embargo, los cuerpos y las magnitudes que se rigen mediante una o dos dimensiones poseen en común el hecho de que son continuos, pues los tres pueden ser divisibles (ya sea en una, en dos o en tres dimensiones) y, como afirma el Estagirita, todas las magnitudes que son divisibles son continuas.

Junto con lo anterior, dado que el cuerpo es ya un objeto perfecto, no es posible que este se degrade y pase de ser un cuerpo a ser una superficie o una recta, pues ¿qué necesidad tendría de ser algo inferior a sí mismo? Por el contrario, partiendo de la carencia, sí es posible que una recta

llegue a ser una superficie y, por consiguiente, un cuerpo. Así, el universo (el todo) y el cuerpo son perfectos en tanto que ambos se componen de todas las dimensiones existentes. Sin embargo, el cuerpo está limitado por el contacto que tiene con el contiguo, de tal manera que cada cuerpo, al estar compuesto por partes igualmente corporales, puede considerarse formado por un sinfín de otros cuerpos, lo que lo haría indeterminado. De esta manera, es a partir de estas tres definiciones del término como Aristóteles enarbola toda una cosmología en que se trata de dilucidar algunos puntos específicos acerca de la naturaleza del cielo.

Las definiciones de οὐσία en el libro XII de la *Metafísica*

Por otra parte, en lo concerniente al término «sustancia» (οὐσία), dada la complejidad de su significado, debemos considerar que este posee dentro de los textos aristotélicos una amplia gama de acepciones. Por un lado, en el libro VII de la *Metafísica*, por *sustancia*, Aristóteles se refiere concretamente a cuatro términos: a) la sustancia en tanto «sustrato» (τὸ ὑποκείμενον), b) la sustancia en tanto «esencia de una definición» (τὸ τί ἦν εἶναι), c) la sustancia en tanto «universal» (τὸ καθόλου) y d) la sustancia en tanto «género» (τὸ γένος). El «sustrato» (τὸ ὑποκείμενον) es un sujeto de materia y forma a partir del cual se dicen las demás cosas sin que ello mismo se diga, a su vez, de ninguna otra cosa. La acepción «esencia de una definición» (τὸ τί ἦν εἶναι) designa lo que la cosa es en sí misma, su enunciado o definición expresa la cosa misma sin que esta se encuentre incluida dentro de la definición. El universal (τὸ καθόλου) es la sustancia en tanto que a partir de ella se constituyen varios particulares (como las Formas platónicas) y, finalmente, el género (τὸ γένος) se refiere a aquello que se predica dentro de qué es (τὸ τί ἐστιν), en el que las características generales de un grupo de cosas de distinta especie son reunidas en virtud de sus características *generales* (ver *Tópicos* I, 5, en el cual se establece la relación entre τὸ τί ἐστιν y τὸ τί ἦν εἶναι). Por otra parte, sumado a estas definiciones ofrecidas por el Estagirita a lo largo del libro VII de *Metafísica,* es también conocido el capítulo 5 del escrito *Categorías,* en que Aristóteles habla igualmente acerca de la naturaleza de la sustancia.

Pero, asociado a estos pasajes en los que el Estagirita intenta definir el término sustancia, en el capítulo I del libro XII de la *Metafísica* (1069a15 y ss.), Aristóteles dice que existen tres tipos de sustancia: a) la sustancia no

sensible-incorruptible, b) la sustancia sensible-incorruptible y c) la sustancia sensible y corruptible (*Metafísica* XII, 1069a30-33: οὐσίαι δὲ τρεῖς, μία μὲν αἰσθητή —ἧς ἡ μὲν ἀΐδιος ἡ δὲ φθαρτή, ἣν πάντες ὁμολογοῦσιν, οἷον τὰ φυτὰ καὶ τὰ ζῷα ἡ δ᾽ ἀΐδιοσ— ἧς ἀνάγκη τὰ στοιχεῖα λαβεῖν, εἴτε ἓν εἴτε πολλά· ἄλλη δὲ ἀκίνητος). En este pasaje es evidente que Aristóteles se refiere a la sustancia no como el enunciado de la definición ni tampoco, exclusivamente, como un compuesto de materia y forma, sino, más bien, como la categoría fundamental de todo aquello bajo lo cual se constituye el mundo en sus estructuras superiores, es decir, en este pasaje se habla de la sustancia como el fundamento del cosmos. En estas tres definiciones, al igual que en las antes mencionadas, Aristóteles hace referencia a la característica *ser primario*, elemento que define a la sustancia como un término fundamental.

Como él mismo lo señala (*Metafísica* VII, 1028a31-1028b2), la sustancia es primera en cuanto a su «definición» (λόγος), como es el caso de la acepción τὸ τί ἦν εἶναι y τὸ ὑποκείμενον, en tanto que en cualquier definición y en cualquier sustrato está implícita la categoría de sustancia. Asimismo es primera en tanto su «conocimiento» (γνῶσις) por el hecho de que un objeto se conoce cuando se percibe su sustancia y no en tanto que se percibe cualquiera de las otras categorías, tales como la cualidad o la cantidad. Finalmente, la sustancia también es primera en tanto el «tiempo» (χρόνος), pues solo ella es capaz de tener existencia separada. Estas tres características del ser primario dilucidan las principales características de la sustancia primera, la cual, desde el punto de vista metafísico, se refiere a tres tipos de sustancias distinguidas por Aristóteles, una de las cuales es inmóvil. De las otras, dos son «sensibles» (αἰσθητή). La una es «eterna» (ἀΐδιος) y la otra es «corruptible» (φθαρτή). Cada una de estas sustancias está referida, respectivamente, a a) el primer motor inmóvil, b) los cuerpos celestes del mundo supralunar y c) la Tierra y el mundo sublunar. Todas estas sustancias (incluida la sensible y corruptible) son primarias por el hecho de que son capaces de tener una existencia separada.

El concepto οὐρανός y su relación con la οὐσία

Partiendo del análisis de las tres definiciones de sustancia enunciadas al inicio del libro XII de la *Metafísica* y tomando en cuenta los significados del término οὐρανός en los dos primeros libros de *De caelo,* es factible plantear ahora la relación semántica entre este concepto y el término οὐσία.

Esta relación nos conduce a la concepción aristotélica de lo que Aubenque denominaba como *teología astral*, cuya constitución presupone la unidad intrínseca entre las ciencias teoréticas que caracterizan a la filosofía primera. Sobre la base de esta clasificación nos será posible esclarecer el sentido y la relación entre ambos términos, partiendo de la inferencia de que a) el mundo sublunar es una sustancia sensible y corruptible, y, por tanto, su estudio es algo que concierne a la Física; b) el mundo supralunar (que abarca desde el movimiento circular y primario del orbe extremo del universo hasta la Luna), en tanto sustancia sensible e incorruptible, es algo cuyo estudio le concierne a las Matemáticas, y c) el primer motor inmóvil, en tanto sustancia no sensible e incorruptible, es algo propio del estudio de la Teología. Como el propio Aristóteles lo establece en el capítulo 10 del libro II del tratado *De generatione et corruptione,* es menester evidenciar la relación que existe entre el mundo sublunar, los cuerpos celestes y, desde luego, el motor inmóvil. Y esta unidad, a su vez, se hará patente en la medida que concibamos estas partes constitutivas del cielo como una unidad compleja de tres tipos de sustancias.

A diferencia de las otras dos, la sustancia sensible-corruptible posee un tipo específico de «materia» (ὕλη, *Metafísica* VIII, 1042a25) y, si posee materia, cambia, pues la materia es el principio del cambio. Sobre la base de esto es factible pensar que la sustancia sensible —corruptible— lo es en virtud de la materia. Así, en este ámbito se produce lo accidental por el hecho de que se encuentra sometido al cambio y a la corrupción. El cambio se origina a partir de dos términos constitutivos. El primero de ellos es el movimiento que, en *Metafísica* V, 4 es concebido como una acepción del término: «ἔτι ὅθεν ἡ κίνησις ἡ πρώτη ἐν ἑκάστῳ τῶν φύσει ὄντων ἐν αὐτῷ ἢ αὐτὸ ὑπάρχει» (1014b18-20, φύσις, en este contexto, se refiere a aquello a partir de lo cual se genera el movimiento). Y el segundo de ellos, como ya hemos dicho, es la materia. La materia y este tipo de movimiento fungen como dos principios del cambio, el uno es el principio pasivo y el otro es el principio activo del cambio. La materia es susceptible de movimiento porque posee límites y afecciones (*De generatione et corruptione* 320b15). Sin embargo, de acuerdo con la segunda definición de sustancia mencionada por Aristóteles en el escrito (a saber, la sustancia sensible-incorruptible), en el ámbito de las esferas celestes también existen la materia y el movimiento, y, a pesar de ello, no existe ningún tipo de contingencia o ser accidental. Esto se debe, fundamentalmente, al hecho de que el ámbito de las esferas celestes, como ya se ha dicho, es eterno y,

por tanto, el movimiento que las rige es un movimiento perfecto y circular. Sumado a esto, por la misma razón, la materia que las constituye no es corruptible, pues esta está en relación con las cosas sensibles, en tanto que son eternas. A este tipo de materia Aristóteles la denomina éter. Sin embargo, desde el contexto de la *Metafísica*, a esta se le llama νοητή ὕλη. El Estagirita es muy cuidadoso al momento de enunciar la definición de νοητή ὕλη, con el fin de que la distinción entre ambas clases de materias quede discernida. Evidentemente, son sensibles tanto los objetos inherentes a la sustancia eterna y móvil, como aquellos que son inherentes a las cosas corruptibles. Dentro de este contexto, Aristóteles emplea dos acepciones distintas de aquello que es sensible. La madera o el bronce, por ejemplo, son objetos sensibles materiales, al igual que las realidades matemáticas, pero la sensibilidad del bronce o la madera existe en virtud del contenido material que estas poseen; en cambio, lo que hace objeto sensible a las realidades matemáticas o incluso a los cuerpos celestes es la extensión, es decir, el espacio geométrico bajo cuya delimitación se constituyen las figuras (sobre la distinción entre las cosas sensibles corruptibles y eternas, así como sobre la definición fundamental de νοητὴ ὕλη, ver *Metafísica* VII, 1036a9-11).

Ahora bien, la definición primaria del término ὕλη designa a esta como *aquello a partir de la cual se genera algo que es determinado por «la forma»* (τό εἶδος) (1032a12 y ss.). La forma, necesariamente, determina a la materia; por ello la materia existe potencialmente y algo se genera en tanto que esta es actualizada por la forma. Luego, la forma se encuentra íntimamente vinculada con la materia. De acuerdo con Düring, esta unidad conformada por εἶδος y ὕλη surgió como una manera de solucionar el problema que conllevaba a las χωριστά εἰδή de Platón (2005, p. 62). La materia se actualiza al momento en que es abarcada por la forma de la cosa, determinando así sus dimensiones. Esta característica particular hace de la ὕλη un concepto difícil de comprender, pues, por un lado, en tanto que la materia está determinada por la forma, esta siempre se muestra como un concepto de contenido (como el bronce de la estatua). Pero, por otro lado, si la materia prescinde de la forma y las propiedades, esta se presenta como una extensión, la cual solo puede existir potencialmente. En este caso, la materia no funge como un concepto de contenido, sino, más bien, como un concepto funcional, el cual, al no poseer delimitaciones por parte de la forma, no puede ser cognoscible: «ἡ δ᾽ ὕλη ἄγνωστος καθ᾽ αὑτήν» (*Metafísica* VII, 1036a9).

La ὕλη no puede ser cognoscible en sí misma si esta prescinde de la forma. Sin embargo, al estar la primera delimitada por esta última, puede captarse fácilmente. Por ello, la materia debe ser concebida como un concepto relacional (Düring, 2005, p. 63) y, por la misma razón, podemos comprender por qué la materia no puede ser una sustancia, dado que, por sí misma, carece de existencia separada, y, además, no es algo determinado: «ἐκ μὲν οὖν τούτων θεωροῦσι συμβαίνει οὐσίαν εἶναι τὴν ὕλην· ἀδύνατον δέ· καὶ γὰρ τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ, διὸ τὸ εἶδος καὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν οὐσία δόξειεν ἂν εἶναι μᾶλλον τῆς ὕλης» (*Metafísica* VII, 1029a26-30). Pero si bien es cierto que la materia no puede ser considerada como una sustancia, debemos decir que esta y la forma son las que posibilitan la generación y la corrupción dentro de la sustancia sensible-corruptible, pues el compuesto de ambas, es decir, el ὑποκείμενων, se da en aquellas cosas que se generan y se corrompen (*Metafísica* VIII, 1). Sobre este punto, debemos tomar en cuenta que dentro de las cosas que se generan y se corrompen, unas lo hacen en virtud de su naturaleza y otras por otras causas (*Física* II, 1). Así, Aristóteles define como sustancias naturales a todos los cuerpos simples (como el fuego, el agua, la tierra y el aire), a las plantas y sus partes, a los animales y sus partes, al firmamento y sus partes, y, quizá, a las formas y a las realidades matemáticas. Seguidamente, una característica principal de estas sustancias naturales es el hecho de que poseen, intrínsecamente, un principio de movimiento y de reposo. Sumado a esto, la generación y la corrupción también se dan por naturaleza (*De generatione et corruptione* II, 10, que es el lugar en donde Aristóteles suele ubicar a la sustancia sensible). Por tanto, lo que es generado y lo que se corrompe también tienen sus principios en la materia y en la forma, sin embargo, es necesario que exista un tercer principio, a saber, la causa eficiente. En el caso de los cuerpos celestes, por ejemplo, esta causa eficiente se presenta no con el fin de generar ni corromper, pues los cuerpos celestes, al ser eternos, no se generan ni se corrompen, sino que estos se mueven para justificar su movimiento eterno. De manera análoga, dado que la materia y la forma no son suficientes para explicar la generación y la corrupción de los cuerpos, (pues la materia, en sí misma, no se mueve por ser el principio pasivo del cambio), se necesita una causa eficiente que funja como principio activo del cambio y provoque que el cuerpo se genere y se corrompa. Esta causa eficiente le ha sido dada a lo que se genera y se corrompe a partir del movimiento de traslación de los cuerpos celestes,

como se indica en el pasaje 336a10 del capítulo 10 del libro II del tratado *De generatione et corruptione*.

La especie primaria del cambio es la traslación circular y no la generación (*Física* VIII, 260a26 y ss.). El movimiento de traslación es anterior a la generación por el hecho de que lo que se traslada, a diferencia de lo que se genera, existe y, si existe, entonces, es anterior. Ahora bien, existen algunas cosas que son, las cuales son necesarias (como el caso de los cuerpos celestes), otras, en cambio, al no existir por necesidad, es imposible que existan por el hecho de que no pueden ser contrarias a lo que es necesario. Y, finalmente, existen las cosas que se generan y se corrompen, las cuales pueden o no existir y estas son las que se originan por naturaleza, pues se mueven imitando la traslación circular de los astros. Bajo este principio de movimiento dado por la traslación de los cuerpos celestes, Aristóteles no solo explica la naturaleza de los cuerpos en la Tierra, sino que fundamenta su generación y su corrupción. El movimiento de traslación, al ser «oblicuo» (τόν λοξὸν κύκλον, *De generatione et corruptione* II, 336a30), posee tanto la continuidad como el movimiento, lo que presupone la existencia de un movimiento doble en virtud del cual se produce la generación y la corrupción, pues estos contrarios necesitan de dos tipos de movimiento, ya que dos cosas contrarias no pueden producirse al mismo tiempo. El movimiento de traslación oblicua mantiene en constante y eterno movimiento al «principio generador» (τὸ γενητικόν), el cual es un astro, acercándolo y alejándolo periódicamente hacia el centro, con lo que se instaura la «continuidad» (ἡ συνεχής) y la «inclinación» (ἡ ἔγκλισις). Así, sobre la continuidad del movimiento de traslación, se produce la ἔγκλισις, de la cual se origina el doble movimiento a través del acercamiento y el alejamiento. A su vez, estos movimientos producen la generación y la corrupción de los cuerpos y, fundamentalmente, el orden (*De generatione et corruptione* II, 336b9-15). Luego, puesto que el movimiento de traslación es continuo y dentro del movimiento de traslación se produce la ἔγκλισις, la generación y la corrupción se dan de manera cíclica, lo que posibilita la tesis aristotélica de la eternidad y finitud del universo.

En cuanto a la sustancia no sensible e incorruptible, a saber, el primer motor inmóvil, es evidente que dentro de las tres definiciones del término οὐρανός, este concepto queda excluido, pues este no es, propiamente, una parte del todo, sino, más bien, aquello que resulta ser su principio.

Sobre este punto, en los primeros capítulos del libro II de *De caelo*, Aristóteles argumenta que debe existir algo inmortal y divino entre las cosas dotadas de movimiento, pues este no solo carece de límite, sino que él es el límite de las demás cosas. Luego, el límite es dado a las cosas que engloba este movimiento perfecto, las cuales tienen un cese, sin que él tenga principio ni fin alguno, sino que es incesante a lo largo del tiempo infinito, a la vez que es la causa del comienzo de otros y el punto en que estos se detienen. Asociado a este pasaje, en el capítulo 12 del libro II, Aristóteles habla acerca de un bien supremo, al cual algunas cosas se acercan con poco esfuerzo, otras, mediante múltiples esfuerzos y otras que ni siquiera lo intentan y que se conforman con acercarse al bien último. Estas referencias aluden a la sustancia sensible-incorruptible, la cual, siendo un único movimiento, mueve (moviéndose) a los movimientos de los cuerpos celestes, mientras que estos, siendo muchos, mueven a cada uno de los astros, de manera que la naturaleza establece un orden. Así, este pasaje conecta con el capítulo 8 del libro XII, en el cual Aristóteles, retomando las indagaciones de Eudoxo y Calipo, argumenta la existencia de una pluralidad de motores inmóviles que determinan el movimiento de cada uno de los astros y, a la vez, que la pluralidad de estos movimientos está regida por el movimiento primero. Sin embargo, tal como lo establece en el capítulo 7 del libro XII, al hablar acerca de la eternidad del cielo, argumenta que si este mueve algo estando él mismo en movimiento, necesariamente deberá existir algo que mueva sin moverse y que, además de ser eterno, sea sustancia y acto. Así, el movimiento circular es principio en tanto que a partir de él se da el movimiento de los círculos concéntricos y, por ende, el de los astros, pero el primer motor inmóvil es principio en tanto que a partir de él se da el primer movimiento circular.

En suma, concluimos que el primer motor inmóvil es la sustancia no sensible e incorruptible que se encarga de ordenar al mundo en sus estructuras superiores. Desde un punto de vista, todo lo que se genera y se corrompe se da, por naturaleza, en virtud del primer motor inmóvil, a través de los movimientos de traslación de los cuerpos celestes. Luego, esta unidad cósmica nos lleva a concebir que los tres tipos de sustancias definidos en el libro XII conforman, de igual manera, una unidad, sin la cual el orden del mundo resultaría incomprensible.

Bibliografía

Aristóteles (1924). *Metaphysics*. Introducción, comentario y traducción de William David Ross. Oxford: Clarendon Press.

Aristóteles (1960). *Opera.* Edición de Immanuel Bekker. Berlín: Deutsche Akademie der Wissenschaften.

Aristóteles (2002). *Metafísica.* Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos.

Aristóteles (2008a). *Acerca de la generación y la corrupción*. En *Acerca de la generación y la corrupción*. *Tratados breves de historia natural*. Traducción de Ernesto la Croce. Madrid: Gredos.

Aristóteles (2008b). *Acerca del cielo*. En *Acerca del cielo. Meteorológicos*. Traducción de Miguel Candel. Madrid: Gredos.

Aristóteles (2008c). *Física.* Traducción de Guillermo R. de Echandía. Madrid: Gredos.

Ast, Friedrich (1969). *Lexicom Platonicum*. Nueva York: Burt Franklin.

Aubenque, Pierre (2008). *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid: Escolar y Mayo.

Düring, Ingemar (2005). *Aristóteles, exposición e interpretación de su pensamiento*. México DF: Universidad Nacional Autónoma de México.

La relación πρὸς ἕν en el libro V de la *Metafísica*

Rafael Cerpa Estremadoyro
Universidad Antonio Ruíz de Montoya

Desde la década de 1960 existe un interés creciente por un componente de la filosofía de Aristóteles que Owen llamó *sentido focal* y que algunos comentaristas antiguos denominaron *homonimia* πρὸς ἕν. Mientras que existen diferentes trabajos orientados a la aparición de la relación πρὸς ἕν en textos como el libro IV de la *Metafísica*, la *Ética a Nicómaco* y la *Ética a Eudemo*, poco se ha escrito sobre la aparición de este instrumento filosófico en el libro V de la *Metafísica*. Por ello, nuestro trabajo intentará presentar los rasgos esenciales de la aparición de la *relación* πρὸς ἕν en el libro V. Con esto se podrá apreciar tanto las similitudes, como las diferencias que presenta el empleo de este instrumento en relación a otros textos del *corpus* aristotélico.

Nosotros emplearemos la expresión *relación* πρὸς ἕν (orientada a una sola cosa o a un solo sentido) para designar este instrumento. Con ello evitaremos tomar partido por una de las diferentes interpretaciones en cuanto a esta relación: πρὸς ἕν como un caso especial de sinonimia, πρὸς ἕν como un caso especial de homonimia o como un *tertium quid*[1]. Además, nosotros consideraremos de manera indistinta los ítems relacionados de esta manera como cosas o términos[2].

---

[1] Entendemos *homonimia* y *sinonimia* según lo expuesto por Aristóteles al inicio del libro de las *Categorías* (ver *infra*).

[2] Este problema aparece con claridad cuando se trata de distinguir si los homónimos y los sinónimos son propiedades de cosas o propiedades de términos. ¿Son los homónimos propiedades de términos o propiedades de cosas? De la misma forma, esta problemática podría afectar la comprensión de los ítems relacionados πρὸς ἕν. Esta distinción fue analizada por Hambruch, quien estableció que, históricamente, Espeusipo consideraba los homónimos como propiedades de términos, mientras que Aristóteles consideraba los homónimos como propiedades de cosas (1904). Sobre este punto, además del texto de Hambruch, ver Barnes (1971).

El presente artículo consta de cuatro partes. En la primera se analizan las características más importantes de la relación πρὸς ἕν. Con ello no se pretende mayor originalidad, pues optamos por una interpretación relativamente ortodoxa de dicha relación[3], en la cual se manifiesta el papel fundamental que cumple la llamada prioridad lógica en este instrumento. A partir de la tercera sección entramos de lleno en el análisis de la estructura y contenido del libro V de la *Metafísica*. Como se podrá apreciar, ya desde el título con el que se designaba esta obra en la tradición antigua podemos ver las huellas de la importancia de la prioridad lógica en ella. Además, se recalcan algunos aspectos formales en cuanto a la estructuración de los diferentes capítulos del libro V que nos permiten apreciar la aparición de los πολλαχῶς λεγόμενα en ciertos patrones preestablecidos. Por último, se realiza un análisis detallado de los pasajes relevantes de V, 12, capítulo que puede ser considerado como el más importante en cuanto a la aparición de la relación πρὸς ἕν en este libro.

La relación πρὸς ἕν en el *corpus* aristotélico

La noción de homonimia presenta un cierto grado de ambigüedad (Hintikka, 1959)[4]. En algunos textos, Aristóteles considera que la homonimia es una simple identidad de nombres; en otros parece admitir un concepto más amplio de ella (por ejemplo, en *Metafísica* IV, 1003a36-b16, la homonimia es compatible con una cierta similitud de esencia; ver también *Ética a Nicómaco* I, 1096b26-28). Por esta razón los comentaristas antiguos vieron la dificultad de situar la *relación* πρὸς ἕν dentro de la dicotomía homónimo-sinónimo. Como afirma Simplicio en su *Comentario a las Categorías*, algunos no ubican los casos de relación πρὸς ἕν y ἀφ᾽ ἑνός ni entre los simplemente homónimos ni entre los sinónimos, sino que los consideran como intermedios entre ambos, un *tertium quid*, porque ellos participan tanto de un principio formal único (similitud con los sinónimos),

[3] Para una interpretación alternativa a la nuestra, ver el sugerente artículo de Sefrin-Weis (2008).

[4] Es importante recalcar que las tesis expuestas por Hintikka, aunque sugestivas, han generado un intenso debate. En nuestro caso, consideraremos los πολλαχῶς λεγόμενα como equivalentes a casos de homonimia.

pero no participan de él en el mismo grado (similitud con los homónimos) (*In Aristotelis Categorias commentarium* 8.32, 14)[5].

El primer capítulo de las *Categorías* es el único texto en el *corpus* en que Aristóteles proporciona definiciones de ambos términos; no obstante, en numerosos pasajes de sus obras él hace un uso frecuente de estas nociones. La homonimia cumple, así, un papel importante en ciertos conceptos claves de su filosofía como el *ser*, el *movimiento*, la *causa* o el *bien*.

En parte, la dificultad de situar la *relación* πρὸς ἕν dentro de la dicotomía homónimo-sinónimo surge con las interpretaciones que se puedan hacer de los homónimos, tal como aparecen en las *Categorías*. Consideremos, en primer lugar, las definiciones de estos términos proporcionadas en esta obra: «Son llamadas homónimas las cosas de las cuales solamente un nombre es común, mientras que la enunciación que corresponde a ese nombre es diferente» (Ὁμώνυμα λέγεται ὧν ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοὔνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος) (*Categorías* 1a1-2). Así, dos o más objetos son homónimos, a) si son designados por un mismo nombre (verbigracia, debido al azar o par metáfora) y b) si no poseen la misma definición (λόγος) (debido a que no pertenecen a un mismo género o especie)[6]. Luego, «son llamadas sinónimas las cosas de las cuales solamente el nombre es común, y cuya enunciación que corresponde a ese nombre es la misma» (συνώνυμα δὲ λέγεται ὧν τό τε ὄνομα κοινὸν καὶ ὁ κατὰ τοὔνομα λόγος τῆς οὐσίας ὁ αὐτός) (1a6-7). Así, dos o más objetos son sinónimos, a) si son designados por el mismo nombre y b) si poseen la misma definición (λόγος) (debido a que pertenecen a un mismo género o especie).

La ambigüedad de la definición de homonimia reside en el alcance que puede tener el adverbio μόνον. Como lo sugiere el comentarista neoplatónico Filopón, en ciertos casos, es conveniente considerar este término en un sentido absoluto, cercano al adjetivo griego μοναδικός (aislado, solitario; *In Aristotelis Categorias commentarium* 18.15 y ss.). En otros, μόνον expresa la oposición existente entre un conjunto de palabras emparentadas. En este último caso, μόνον tiene una función eminentemente relativa en tanto que con frecuencia une —a través de términos emparentados

[5] Ver también Alejandro de Afrodisia, *In Aristotelis Metaphysica commentaria* IV, 2, 241, 5-27 y Siriano, *In Metaphysica commentaria* 57, 18-20.

[6] a) y b), considerados separadamente, pueden entenderse como condiciones *necesarias* (mas no suficientes) para que diferentes cosas puedan llamarse *homónimas*.

semánticamente (por ejemplo, comida matinal y pan)— dos sintagmas. De esta manera, se produce una restricción que afecta a un campo semántico preciso. Los ejemplos proporcionados por este comentarista ilustran bien el empleo relativo de μόνον (18.19 y ss.): a) habiendo sido abandonado en la batalla, me queda solamente una lanza; b) en la comida matinal, ellos solo tienen pan.

En el primer ejemplo, la oposición se establece entre la lanza, la única arma que aún queda en poder del soldado de infantería y otras armas que ha dejado en el campo de batalla. En otros términos, nada impide suponer que el soldado posea aún su túnica o sus sandalias, es decir, objetos que pertenecen a otra categoría semántica. La restricción, por consiguiente, se establece entre objetos de un mismo campo semántico. Lo mismo sucede con los participantes de una comida matinal, que, a semejanza del soldado, pueden poseer tanto túnicas, como sandalias, pues la restricción tiene lugar en relación a un conjunto de objetos unidos por un campo semántico común, en este caso, los alimentos.

Así, aparecen dos interpretaciones diferentes de la visión aristotélica de la homonimia a partir de las distintas interpretaciones que se pueden realizar acerca del alcance de μόνον (Irwin, 1981, p. 524):

a) Interpretación extrema de la homonimia (IEH)
Si *x* e *y* son *f* homónimamente, entonces tienen un nombre en común, pero sus definiciones no tienen nada en común. No coinciden en absoluto. Μόνον, o «solamente», tiene un alcance ilimitado, no se encuentra restringido a un conjunto de objetos unidos por un campo semántico común.

b) Interpretación moderada de la homonimia (IMH)
Si *x* e *y* son *f* homónimamente, pero sus definiciones son diferentes (no son las mismas), ellos pueden, aunque esto no sea necesario, coincidir en parte, es decir, pueden tener algo en común. Μόνον, o «solamente», tiene un alcance limitado, restringido a un conjunto de objetos unidos por un campo semántico común.

Seguidamente, según la interpretación moderada, homonimia y sinonimia comprenden todos los casos de términos definibles; según la interpretación extrema, no. Para la primera interpretación, la relación πρὸς ἕν sería un caso especial de homonimia. Para la extrema, las definiciones que tienen algún tipo de relación (como es el caso del *sentido focal*) son un *tertium quid*, pues no son ni lo mismo ni completamente diferentes:

todos los casos de homonimia son, para decirlo de alguna manera, casos de ambigüedad[7].

A partir de esto, se puede concluir que existen tres interpretaciones posibles del vínculo existente entre πρὸς ἕν y la dicotomía homónimo-sinónimo:

a) πρὸς ἕν *es un tipo especial de homonimia*: πρὸς ἕν es un tipo especial de homonimia con una estructura formal de cohesión, mientras que un caso simple de homonimia no implica tal unidad;

b) πρὸς ἕν *es un tertium quid*: πρὸς ἕν es una tercera noción entre la homonimia y la sinonimia, un *tertium quid*. También podría pensarse que la relación πρὸς ἕν, como una correspondencia de tipo semántico, intermedia entre la homonimia y la sinonimia;

c) πρὸς ἕν *es un tipo especial de sinonimia*: πρὸς ἕν es asimilado o tiene relación con la sinonimia.

La mayor prueba textual que posee esta última interpretación es un pasaje del libro IV de la *Metafísica*, en que Aristóteles afirma que «en efecto, no solamente el estudio de lo que se dice según un solo sentido depende de una sola ciencia sino también el estudio de lo que se dice en relación a una sola naturaleza, pues en cierta forma» (τρόπον τινὰ) esto también se dice según lo uno (καθ᾽ ἓν) (1003b15). Esta interpretación fue relativamente exitosa en la Antigüedad. Es el caso de los neoplatónicos que intentaron fusionar el πρὸς ἕν con la sinonimia, pues de esta manera la metafísica de Aristóteles es compatible con el proyecto metafísico platónico. Esta es la posición también de Owen (1986) y de Kirwan (en Aristóteles, 2003, p. 82; con referencia a 1003b19-22, este autor hablará

[7] Shields utiliza los términos *homonimia discreta* (HD) por IEH y *homonimia comprensiva* (HC) por IMH (2002, p. 11). Las conclusiones a las que llega este autor son similares a las expuestas aquí. La distinción entre homonimia y sinonimia es exhaustiva, en el sentido que cada término definible *es*, sea homónimo, sea sinónimo. Este autor considera que Aristóteles se apoya de forma implícita en diferentes concepciones de la homonimia en diversos contextos. Aristóteles reconoce sobre todo dos tipos principales de HC: los homónimos discretos y los homónimos asociados. Así, HD puede ser considerada como un caso especial de HC, siendo HC más extenso que HD. Shields considera que Aristóteles rechaza HD como una definición general de la homonimia en favor de HC. En el caso de los homónimos asociados, un papel especial tiene lo que él llama *homonimia subordinada a un centro*. La homonimia de este tipo no puede ser ejemplificada por los usos no relacionados de *círculo*, término que puede designar una forma de baile y una figura geométrica. Este sería un caso, más bien, de lo que Shields llama *homonimia discreta*.

de un «casi género»), quienes consideran que, para Aristóteles, el ser es en cierta forma un género, un γένος τις.

En las *Categorías*, ciertamente Aristóteles afirma que los homónimos y sinónimos son cosas, es decir, las cosas son homónimos en relación a un cierto nombre cuando el nombre se aplica a ellas, pero ellas tienen una definición o λόγος diferente. No obstante, una interpretación usual considera que la homonimia, la sinonimia y el πρὸς ἕν son relaciones semánticas, y que los términos tienen los mismos sentidos o significados en tanto que se aplican a cosas diferentes. En este sentido, se podría considerar que el mismo nombre tiene diferentes sentidos en tanto que se aplica a cosas diferentes. Pero es importante notar, asimismo, que Aristóteles explica la homonimia y la sinonimia en términos de definición o λόγος. Por tanto, aunque el nombre *banco* se aplique a instituciones financieras y a artefactos, la definición en cada caso es diferente (Devereux, 2008, p. 270).

De acuerdo a la interpretación causal, la relación πρὸς ἕν se puede interpretar en términos de definiciones: la relación πρὸς ἕν tiene lugar si el mismo término se aplica a cosas diferentes, pero de algún modo relacionadas. La definición de *saludable* en un sentido secundario, es decir en tanto aplicado al alimento, hace referencia a *saludable* en un sentido primario, esto es, en una acepción en la cual el término es aplicado a un organismo. Esto significa que existe una dependencia de sentido único entre la definición de *saludable* en un sentido primario y su definición en un sentido secundario: la definición del secundario se refiere a uno primario, pero no sucede lo contrario (2008, p. 269).

Otra manera de decir lo mismo es hablar de una relación de dependencia definicional, es decir que lo que *saludable* significa en un sentido primario es «anterior en cuanto a la definición» o «lógicamente anterior» a aquello que significa en uno secundario. Esto se puede comprender más claramente si analizamos la relación πρὸς ἕν en el ejemplo característico de la *Ética a Eudemo*.

La relación πρὸς ἕν en la *Ética a Eudemo*

La exposición más completa de Aristóteles de la relación πρὸς ἕν en el *corpus* se encuentra en la *Ética a Eudemo* (VII, 1236a15-23). El propósito de su utilización en este texto es el análisis de la ambigüedad en el término *amistad*, pero el pasaje contiene también información importante sobre

la ambigüedad del término *médico* o *medicinal* (τὸ ἰατρικόν), uno de los ejemplos más utilizados por el Estagirita para representar esta relación.

Aunque tanto en la *Ética a Eudemo* como en la *Ética a Nicómaco* el filósofo analiza la naturaleza de la φιλία y sus distintos tipos; no obstante, las conclusiones a las que llega en cada una de estas obras son distintas[8]. Mientras que la φιλία es un caso de relación πρὸς ἕν en la *Ética a Eudemo*, en la *Ética a Nicómaco* es un caso de homonimia por azar[9]. A pesar de esto, existe un cierto número de paralelismos entre ambos textos. En primer lugar, en ambos textos, Aristóteles afirma que existen tres tipos de amistad y la relación que hay entre ellos no es de sinonimia. Ambos textos proponen, así, la existencia de un cierto tipo de unidad en las tres especies de φιλία, diferente a la unidad de género. No obstante, en la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles establece que las diferentes especies de amistad se relacionan mediante la semejanza (καθ᾽ ὁμοιότητα), mientras que en *Ética a Eudemo* afirma que se relacionan «hacia una sola cosa» (πρὸς ἕν).

Consideremos más de cerca el desarrollo presente en *Ética a Eudemo*. En el libro VII, Aristóteles menciona las diferentes opiniones acerca de la φιλία, acerca de lo qué es y si los diferentes casos de amistad presentan una unidad específica. Así, las opiniones acerca de la amistad que él presenta conducen a diversas aporías, entre ellas, si la φιλία tiene una sola naturaleza (*Ética a Eudemo* 1235a19). Es en el capítulo 2 en el cual Aristóteles intenta responder a la aporía acerca de la unidad de la φιλία, afirmando que los diferentes géneros de amistad están relacionados πρὸς ἕν (Ward, 2008, p. 150).

Así, el análisis de la φιλία en *Ética a Eudemo* VII, especialmente en 1236a7-33, nos conduce al estudio de los diferentes sentidos de este término, de los cuales el deseo orientado al bien (φιλία 1 en el esquema presentado abajo) es el sentido focal o primario:

a) φιλία 1: deseo por el bien y el placer (1235b18-19);

[8] Para una visión de conjunto de la noción de φιλία en el *corpus* aristotélico, ver Cooper (1984).

[9] Así, los casos de homonimia por azar, que, como bien dice Shields, son un accidente del lenguaje en los que sus definiciones no coinciden en absoluto aunque posean el mismo nombre, presuponen su contrario, esto es, la homonimia no accidental. Pero si esto es cierto, entonces, el mejor candidato para representar la homonimia no accidental sería precisamente la HC (2002, p. 20).

b) φιλία 2: deseo para el bien del agente (o *condicionalmente placentero*, 1235b25-26, 32-35);

c) φιλία 3: deseo para el placer del agente (o *aparentemente bueno*, 1235b26-29) (Burnyeat, 1985, p. 47).

Para Aristóteles, el objeto de la amistad puede ser un bien aparente o un bien absoluto. De esta manera, él puede afirmar que el objeto de la φιλία puede ser el bien, lo útil o lo agradable (1236a12-15). Después de señalar que «amistad» no es ni unívoco (καθ᾽ ἓν, sinónimo) ni estrictamente homónimo (πάμπαν ὁμωνύμως) (1236a16-17), Aristóteles pasa a especificar el tipo de semejanza que este término guarda con «médico»:

> En efecto, [las varias especies de amistad] se dicen con relación a una sola de ellas que es primera, al igual que en el caso de «médico» («medicinal»), y llamamos «médico» a un alma o a un cuerpo o a un instrumento o a un acto, pero, propiamente hablando, a lo que es primero (πρὸς μίαν γάρ τινα λέγονται καὶ πρώτην, ὥσπερ τὸ ἰατρικόν. καὶ [γὰρ] ψυχὴν ἰατρικὴν καὶ σῶμα λέγομεν καὶ ὄργανον καὶ ἔργον, ἀλλὰ κυρίως τὸ πρῶτον) (1236a17-20).

Como lo señala Ferejohn (1980, p. 119; nuestra interpretación en este punto se apoya en buena medida en la de este autor), dos informaciones dignas de interés se mencionan en estas líneas. La primera es que el «uno» hacia el cual todos los diferentes sentidos de un término πρὸς ἕν se orientan no es algo externo a ellos, sino que se extrae de estos. Por tanto, en el ejemplo de Aristóteles, el «uno» hacia el cual todos los distintos tipos de «médico» (τὰ ἰατρικά) se orientan es, en sí, un cierto tipo de «médico»[10]. El segundo punto, igualmente importante, es que lo que distingue al sentido que sirve como «foco» en una relación πρὸς ἕν es su prioridad sobre las demás partes de la extensión total del término.

Ética a Eudemo 1236a17-20, por consiguiente, evita una dependencia mayor con la expresión problemática πρὸς ἕν, pero su valor explicativo puede ser cuestionado con la observación de que los términos «anterior» (πρότερος) y «primario» (πρῶτος) que aparecen allí son expresiones que Aristóteles describe a menudo como equívocas u homónimas. El Estagirita excluye esta posible confusión en las próximas líneas (1236a20-21),

[10] Identificado, pocas líneas más adelante en *Ética a Eudemo* 1236a21, como la especie «médico» (ὁ ἰατρός) o, alternativamente, como la clase de médicos que constituyen una unidad en el sentido de que todos ellos son «uno en especie» o «uno en λόγος».

especificando que el tipo de primacía que tiene en mente es aquella que en otros lugares considera como «primacía o prioridad lógica» y que explica en términos de inclusión de λόγος: «Es primero aquello cuya definición se encuentra en todos [los demás λόγοι]» (πρῶτον δ᾽ οὗ λόγος ἐν πᾶσιν ὑπάρχει) (1236a20).

Este pasaje crucial presentaría, no obstante, una dificultad textual que fue señalada por primera vez por Bonitz (1844, p. 57). De acuerdo con la interpretación por la que se opte, uno podría concluir que la relación πρὸς ἕν en 1236a20 (ver *supra*) se basa en la prioridad lógica o no. El pasaje en cuestión admitiría tres posibles lecturas: a) ἡμῖν (códice Mingay, en Aristóteles, 1991; Dirlmeier, en Aristóteles, 1997); b) πᾶσιν (Bonitz, 1844, y Susemihl, 1884); c) [πᾶσιν] ἡμῖν (Walzer, en Aristóteles, 1991).

Contra la interpretación de Bonitz y de Susemihl no solamente está la paleografía, sino la forma usual como algunos autores antiguos y contemporáneos han leído este pasaje. Pero, si consideramos que el λόγος mencionado en este contexto es equivalente a χωρισμός o definición, no existiría ninguna razón para que Aristóteles reafirme aquí que la definición está «en nosotros», tal como lo sugiere la lectura paleográfica. Dirlmeier, que sigue la lectura paleográfica, evita la posible redundancia de la siguiente forma: ἐν ἡμῖν no significa en absoluto «en lo profundo de nuestra alma». Este matiz se encuentra solamente en 1214b11. La expresión ἐν ἡμῖν es equivalente aquí a ὑπάρχειν ἔν τινι (1236b7), que a menudo no es otra cosa que ὑπάρχειν τινί («existe para nosotros»), es decir, la proposición afirma solamente que πρῶτον δ᾽ οὗ λόγος ἐστίν (Dirlmeier, en Aristóteles, 1997). Para Dirlmeier, si se cambiase, como lo sugiere Bonitz, ἐν ἡμῖν por ἐν πᾶσιν, se podría comprender equivocadamente que las otras formas de amistad son καθ᾽ ἓν εἶδος λεγόμεναι, lo que está excluido desde un inicio (en Aristóteles, 1997). Es importante notar, sin embargo, que la interpretación de Dirlmeier no parece tomar en cuenta precisamente la relación πρὸς ἕν. Además existen algunos pasajes del *corpus* que permitirían interpretar correctamente 1236a20 (por ejemplo, *Metafísica* 1030a21). Así, se puede concluir que lo que está en juego aquí es la prioridad lógica[11].

[11] Además de Bonitz y Susemihl, Owen (1986) y Burnyeat (1984) aceptan la lectura ἐν πᾶσιν.

Con estas observaciones, podemos ahora formular las condiciones para que un conjunto de cosas o de ítems lingüísticos presenten la relación πρὸς ἕν. Un término *x* presenta relación πρὸς ἕν si y solo si:

a) *x* se dice de muchas maneras, lo cual puede ser asimilado también a un caso de homonimia;

b) uno de los diferentes λόγοι de *x* está contenido en el resto de λόγοι de *x* (es decir, su significado es lógicamente anterior al resto), y

c) el resto de λόγοι de *x* no está contenido en el sentido focal (Ferejohn, 1980, p. 120, para quien, a), b) y c) constituyen más bien una *definición* de la relación πρὸς ἕν).

Estas tres condiciones reunidas conforman, en cierta forma, un *test* para comprobar la presencia de relación πρὸς ἕν. Ahora bien, en el caso de ἰατρικόν, la relación πρὸς ἕν señala que las cosas más propiamente llamadas *médicos* (es decir, los doctores o médicos) son lógicamente anteriores a cualquier otro tipo de *médico* y, de hecho, en el resto del pasaje analizado (1236a22-3), Aristóteles intenta mostrar esto.

Por otra parte, una interpretación que pretende ser exhaustiva en cuanto a la relación πρὸς ἕν es la que ofrece Shields en una obra de reciente publicación (2002)[12]. Él caracteriza la relación πρὸς ἕν de la siguiente forma:

> *a* y *b* son F de forma homónima πρὸς ἕν si
>
> (i) ellos tienen un nombre en común;
>
> (ii) sus definiciones no se superponen completamente (son «homónimos discretos asociados»)[13];
>
> (iii) necesariamente, si *a* es una instancia focal del carácter F (F-eidad), entonces *b* siendo F está en una de las cuatro relaciones causales con respecto a *a* siendo F; y
>
> (iv) *a* siendo F es responsable asimétricamente de la existencia de *b* siendo F (2000, pp. 124-125).

[12] El autor considera la homonimia como un prinicipio que introduce orden en la multiplicidad mediante una significación central (*core meaning*). El libro de Shields posee dos partes claramente diferenciadas. En la primera, él examina «los casos no controversiales en los que se apoya el propio Aristóteles cuando trata de explicar y motivar la homonimia» (2002, pp. 3, 11-127). En la segunda parte, el autor realiza un verdadero *tour de force* a través de algunos de los pasajes aristotélicos más conocidos de la relación πρὸς ἕν: *cuerpo*, *uno*, *ser viviente*, *bien* y *ser* (pp. 128 y ss.).

[13] Ver *supra* nota 7.

En esta visión, el aspecto central de la relación πρὸς ἕν reside en el hecho de que *x* puede ser responsable de la existencia de *y*, incluso si *x* e *y* alternan, por lo que se refiere a la implicación de existencia. Evidentemente, al sugerir que una cosa puede ser responsable del ser de otra cosa en tanto un F, Aristóteles parece sugerir que su ser F es derivado del carácter F del principio en cuestión. Además, la relación πρὸς ἕν así interpretada presupone que uno de los dos o más homónimos asociados es, de hecho, el foco o el núcleo.

El punto de partida de esta interpretación que intenta proporcionar un análisis completo de la relación πρὸς ἕν es la separación entre dos tipos de homónimos. Apoyando su interpretación en las *Categorías* y en los *Tópicos*, Shields distingue dos formas de homonimia: la homonimia discreta (HD) y la homonimia comprensiva (HC) (2002, p. 11). A partir de esto, llega a las siguientes conclusiones:

> (1) HD no puede representar la doctrina general de Aristóteles.
>
> (2) HD es de gran interés filosófico (p. 35), y sirve de cimento a su doctrina general de la homonimia (pp. 20, 40).
>
> (3) La homonimia y la sinonimia comprenden todos los casos posibles y no existe un *tertium quid* entre ambos (pp. 22-8, 41-2; ver, asimismo, Lang, 2000).

Por consiguiente, si Aristóteles puede emplear con éxito la homonimia para desarrollar la relación πρὸς ἕν, entonces, él sería capaz también de dar una visión de la ciencia y, por ende, de la ciencia del ser en cuanto ser, sin hacer uso de la sinonimia o univocidad.

Shields llega a la característica (III) por una serie de pasos previos. En primer lugar, considera que los ítems relacionados tienen *algo definicional en común* (IIIa) (2002, p. 106)[14]. Esto, a su vez, puede ser interpretado como *la existencia de un principio único al cual ellos se relacionan* (IIIb) si tomamos en cuenta que el ejemplo de la salud provee un mejor contenido para la noción de superposición definicional que aparece en la cláusula (IIIa).

La «homonimia subordinada a un centro» (IIIb) puede ser ejemplificada por las diferentes aplicaciones relacionadas de *sano*, aplicado tanto a Sócrates como a la comida que lo mantienen dicha condición. Ahora bien, el sentido que tiene principio único con el cual los demás

[14] Por mor de la claridad, utilizamos (IIIa), (IIIb) y (IIIc) cuando Shields utiliza únicamente III.

se relacionan es expuesto por Shields siguiendo la célebre interpretación causal propuesta por Cayetano en su *De nominum analogia*. Así, la relación πρὸς ἕν establece la primacía del significado focal frente a los otros sentidos siguiendo el esquema de las cuatro causas (iiic), lo que puede ser interpretado de la siguiente manera:

> Necesariamente, si (i) *a* es F y *b* es F, (ii) el carácter F es asociativamente homónimo en estas aplicaciones, y si (iii) *a* es la instancia focal del carácter F, entonces *b* siendo F está en una de las cuatro de las relaciones causales con respecto a *a* siendo F (2002, p. 111).

El modelo propuesto por Shields presenta, no obstante, los problemas propios de un análisis que siendo tan exhaustivo es difícilmente aplicable a los casos particulares en los que se manifiesta la relación πρὸς ἕν. He aquí que reside también el problema del alpinista que dejándose llevar por el panorama que contempla al llegar a la cumbre difícilmente puede emprender el viaje al llano. Por tanto, ¿cómo se aplicarían las clausulas (iiic) y (iv) a una relación πρὸς ἕν sustentada, más bien, en relaciones de significado como parece suceder en el libro V? Ciertamente, para Shields la homonimia en Aristóteles es, a la vez, una relación semántica y una metafísica (p. 268). Pero, en *De generatione et corruptione* (322b29-32), Aristóteles considera que son las palabras las que son homónimas (Shields, 2002, p. 13). La homonimia pertenece a los sentidos de las palabras y, de esta manera, ella podría ser asimilada a casos de ambigüedad[15].

Estructura y contenido del libro V de la *Metafísica*

En la lista de obras aristotélicas mencionada en las *Vidas* de Diógenes Laercio, probablemente se hace referencia al libro V con el nombre de Περὶ τῶν ποσαχῶς λεγομένων ἢ κατὰ πρόσθεσιν α᾽, lo que puede ser traducido al castellano de la siguiente manera: «[Tratado] de [las palabras/cosas] expresadas en un número determinado de sentidos o a los que se añade una precisión» (*Vitae philosophorum* V, 23, 4). Con todo, aunque el título proporcionado por Diógenes Laercio no pertenezca a Aristóteles,

[15] No obstante, Shields propone una reconstrucción de este modelo: muestra que la homonimia puede ser descrita como un hecho de significación con la condición de que se considere diferenciar entre una significación superficial y una profunda, la cual consiste en la identificación de una esencia, y afirma que la homonimia focal debe reposar sobre relaciones de causalidad entre los términos homónimos y su «foco» original.

no es completamente arbitrario, pues el término ποσαχώς (palabras expresadas en un número *limitado* de sentidos) probablemente puede estar relacionado a una regla mencionada en otro tratado de la *Metafísica*, el libro IV: «Poco importa también que se afirme que existen varios significados [de una misma palabra], con tal que sean *limitados*, pues se podrá dar un nombre diferente a cada definición» (1006a34-b).

Por otro lado, el propio filósofo, en algunas de sus obras, reenvía muchas veces a un tratado que posee un título cercano al antes mencionado: «περὶ τῶν πολλαχώς». Por tanto, es posible considerar incluso el término ποσαχώς λεγόμενα que aparece en la lista de Diógenes simplemente como una forma corta de πολλαχώς λεγόμενα. Este uso aparece en el libro I de los *Tópicos*, en que Aristóteles utiliza el ποσαχώς como una forma abreviada del nombre de su segundo instrumento, es decir, la disociación de los diversos sentidos de un término (*Tópicos* I, 15).

La otra parte del título (ἢ κατὰ πρόσθεσιν) presenta también un cierto interés para la interpretación del contenido del libro V. No debe entenderse como un subtítulo, tal como sucede con la lista de las obras de Platón mencionada por el propio Diógenes Laercio, con lo cual se especifica el programa o el tema (σκοπός) del libro. Se trataría, más bien, de una manera diferente de expresar el enunciado ποσαχώς λεγόμενα.

Para comprender esto es necesario analizar los distintos significados que adquiere el término πρόσθησις dentro del *corpus*, con el fin de estudiar después su posible vínculo con el contenido del libro V. El significado primario del término πρόσθησις se refiere a cualquier operación de adicción. Se opone a ἀφαίρεσις, que connota el acto de separar (por ejemplo, la separación de propiedades). Un segundo sentido, algo más técnico, de este término es el siguiente: la πρόσθησις es la operación con la que se añade especificaciones a un género (*Analíticos* IV, 92a1-2; *Tópicos* VII 1, 152b10). En este caso, hay que distinguir entre dos formas posibles de adicción. Consideremos como ejemplo el género «ser viviente» (ζῷον). Es posible añadir a este género especificaciones puramente accidentales, como *blanco* o *grande*, o especificaciones que llevan a una definición como *racional* o *bípedo*. Un tercer significado es la adición a un término de otros términos que precisan y delimitan su denotación (*Ética a Nicómaco* VII, 1148a9-11, 1149a16-8; sobre los múltiples sentidos de πρόσθησις, ver Höffe, 2005, pp. 498-499). Este sentido del término πρόσθησις se opone a ἁπλῶς (*Tópicos* II, 11). Es este tercer sentido, quizá, el que se deba suponer

en el libro V, pues no se trata de definiciones, sino más bien de términos que se construyen en torno a un núcleo semántico señalado con palabras tales como κοινόν, κύριον o πρῶτον.

Consideremos ahora otros aspectos relacionados a la estructura general del libro V. Tal como ha llegado a nosotros, el texto de Aristóteles consta de 30 capítulos que examinan a su vez los diferentes sentidos de 30 términos y palabras asociadas. Esta primera aproximación al contenido del libro V, sin embargo, está lejos de ser exhaustiva. Como se ha señalado, las distinciones introducidas no son solamente de significado, sino también diferencias de uso, de criterio o de aplicación de una palabra.

Los diversos capítulos del libro V se estructuran a través de un conjunto de esquemas lingüísticos que tienen como centro el verbo medio-pasivo λέγεσθαι:

- x λέγεται S_1
- x λέγεται S_2
- x λέγεται Sn

El primer sentido de una palabra a menudo es introducido por la frase adverbial ἕν μεν τρόπον («en un sentido» o «en una manera»), mientras que la inserción de nuevos sentidos está marcada por una reiteración de las expresiones ἕν δε τρόπον o ἐτι. Se puede encontrar, igualmente, procedimientos lingüísticos orientados a establecer la equivalencia entre los significados de dos palabras diferentes. Estas equivalencias son introducidas por adverbios como ἰσαχῶς, ὁμοιοτρόπως o ὁσαχῶς.

Aristóteles menciona con frecuencia ejemplos (introducidos por οἷον) o incluso escribe citas que ilustran el uso de cada sentido de un término. De esta manera, además del carácter pedagógico que puedan representar las mismas, se proporcionan los contextos específicos a los que pertenecen estos sentidos, su uso en la vida cotidiana, en el contexto de las discusiones filosóficas o en los campos de la biología o de las matemáticas.

La relación πρὸς ἕν en el libro V

Existe un número de expresiones en el libro V que nos permiten percibir la presencia de la relación πρὸς ἕν en él. Estas palabras son κύριον, πρῶτον y la expresión κατὰ ταῦτα λέγεται τὰ ἄλλα. Esta expresión puede ser considerada, hasta cierto punto, como equivalente a πρὸς τὸ ἕν λέγεται τὰ ἄλλα, característica de la relación πρὸς ἕν en otros textos del *corpus*.

Aunque la relación πρὸς ἕν aparece por lo menos en siete pasajes del libro V, por razones de espacio solo se analizará en este trabajo un pasaje correspondiente al libro V 12 (1019b35-1020a6), quizá el más importante en cuanto a la aparición de este instrumento filosófico en la obra referida[16]. En el libro V 12, Aristóteles examina los diferentes sentidos de δύναμις y δυνατόν[17]. La mayor parte del mismo, con excepción de 1019b22-33[18], está consagrado a la capacidad de cambiar (capacidad activa, habilidad) o de ser cambiado (capacidad pasiva, tendencia pasiva) (Kirwan, en Aristóteles, 2003, p. 156).

El Estagirita no aborda todas las formas de capacidad (funciones, pensamiento, estar en un estado particular) en el libro V, 12. En IX, 1 (1045b35-1046a2), reconoce que existen más especies de capacidad, pues la potencia y el acto se extienden más allá de las cosas que son dichas solamente según el movimiento, pero él considera a las capacidades que guardan relación con el movimiento como las más fundamentales[19].

Ahora bien, es necesario distinguir en δύναμις y δυνατόν, antes de analizar la relación πρὸς ἕν, dos usos bastante diferenciados de «posible» (*Metafísica* 1019b35 y ss.), tal como se señala en el texto. Además del amplio espectro de sentidos de «posible» referidos al cambio, existe un uso de δυνατόν, o «posible», que podemos llamar *proposicional* y que se enuncia en expresiones del tipo «es posible que *p*» o «no es posible que *p*». Es decir, lo que es lo opuesto a lo que es necesariamente falso, lo que es verdad porque existe y lo que puede ser verdadero[20]. Como veremos, la relación πρὸς ἕν no se aplica a este empleo de posible.

---

[16] Los otros pasajes del libro V en que Aristóteles utiliza la relación πρὸς ἕν son los siguientes: 1015a35 y ss., 1016b6-9, 1018a31-8, 1019a11-14, 1020a14-32 (ver *Categorías* 5a38-b10), 1022a1-3 y 1024b17-1025a13. No obstante, en algunos de estos pasajes no es muy claro cómo el filósofo fundamenta la prioridad que tiene un término (o una cosa) frente a los demás. En el caso del libro V 12, la fundamentación de la prioridad se establece a través de la prioridad lógica. Shields no analiza prácticamente ningún pasaje correspondiente a la relación πρὸς ἕν en el libro V (2002, pp. 284-285).

[17] Aristóteles discute también de δύναμις (capacidad) y δυνατόν (capaz, posible) en *De interpretatione* 12 y 13, y de manera más extensa en el libro IX de la *Metafísica*.

[18] En este pasaje Aristóteles aborda lo posible proposicional (ver nota 19).

[19] En 1019a23-6 se señala que caminar y hablar no son, propiamente hablando, cambios.

[20] Alejandro de Afrodisia interpreta esto de la siguiente forma: «Estas formas de posible [δυνατόν] no pueden ser consideradas δυνατὰ, en el sentido que tienen la capacidad para algo, pues esta posibilidad está expresada en proposiciones» (*In Aristotelis Metaphysica commentaria*, 394, 36). Se trata de una glosa de la expresión de Aristóteles «Sin duda, estos posibles no lo son según una potencia» (ταῦτα μὲν οὖν τὰ δυνατὰ οὐ κατὰ δύναμιν) (*Metafísica* 1019b34).

Consideremos ahora el pasaje del libro V, 12 correspondiente a la aparición de la relación πρὸς ἕν en δυνατόν:

> Sin duda, esos posibles no lo son según una potencia, pero las cosas que se dicen según una potencia lo son todas en relación a la primera [al primer sentido]: es el principio de cambio en otra cosa o <en el mismo> en tanto que otro. En efecto, las otras cosas son llamadas posibles, sea por el hecho de que otra cosa posee tal potencia sobre ellas, sea por el hecho de que ella no la posea, sea por el hecho de que la posea de tal manera; lo mismo ocurre con las cosas sin potencia, de manera que la definición principal [sentido principal] de la primera potencia sería el principio susceptible de producir el cambio en otra cosa o <en el mismo> en tanto que otro (ταῦτα μὲν οὖν τὰ δυνατὰ οὐ κατὰ δύναμιν· τὰ δὲ λεγόμενα κατὰ δύναμιν πάντα λέγεται πρὸς τὴν πρώτην [μίαν]· αὕτη δ᾽ ἐστὶν ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ ἢ ᾗ ἄλλο. τὰ γὰρ ἄλλα λέγεται δυνατὰ τῷ τὰ μὲν ἔχειν αὐτῶν ἄλλο τι τοιαύτην δύναμιν τὰ δὲ μὴ ἔχειν τὰ δὲ ὠδὶ ἔχειν. ὁμοίως δὲ καὶ τὰ ἀδύνατα. ὥστε ὁ κύριος ὅρος τῆς πρώτης δυνάμεως ἂν εἴη ἀρχὴ μεταβλητικὴ ἐν ἄλλῳ ἢ ᾗ ἄλλο (1019b34-1020a6).

Como sucede en otros capítulos del libro V (capítulos 4, 1015a 13-17; 11, 1019a11-14; 16, 1022a 1-3), en el capítulo 12 (1019b35-20a6) la relación πρὸς ἕν aparece casi al final como si fuese una especie de apéndice en la narración que hace Aristóteles de δύναμις y δυνατόν. Aquí tampoco abarca todos los usos mencionados en 1019a32-b14 (Burnyeat, 1984, p. 46).

Las cosas consideradas δυνατὰ en virtud de una capacidad son llamadas así en relación a una que es primera: «*el principio de cambio en otra cosa o <en el mismo> en tanto que otro*». Para entender mejor cómo Aristóteles establece la relación πρὸς ἕν aquí, consideremos *in extenso* los sentidos de «posible» mencionados por Aristóteles en el pasaje antes mencionado del libro V, 12:

- δυνατόν 1: lo que tiene un principio del movimiento o del cambio que se da en otro, o bien en el mismo en tanto que otro;
- δυνατόν 2: si hay otra cosa que tiene una potencia tal sobre ello (δυνατόν 1);
- δυνατόν 3: porque otra cosa, o ella misma que otra, no posee la potencia o el principio de destrucción (no tiene δυνατόν 1);
- δυνατόν 4: si tiene capacidad de cambiar de cualquier modo que sea, para peor o para mejor.

A partir de estos distintos sentidos de «posible» se puede mencionar el modelo que sigue Aristóteles para representar la presencia de la relación πρὸς ἕν en δυνατόν. En primer lugar, consideremos la definición central de *potencia*:

> δύναμις 1: «principio de cambio en otro o en la misma cosa en tanto que otro» (*Metafísica* 1019a 34-35; μεταβολή incluye el hecho de detener algo, 1019a 15-16).

Todos los sentidos de δυνατόν están referidos a la primera potencia o capacidad (δύναμις 1). La primera capacidad es aquella que se menciona, en primer lugar, cuando se habla de capacidad y a la cual Aristóteles añade el término «en general» (ὅλος, 1019a19) para indicar cuál es el sentido más propio del término (*In Aristotelis Metaphysica commentaria*, 395, 6; el autor se refiere a *Metafísica*, 1019a19). Esta capacidad es la capacidad productiva, que es definida como «principio de cambio», pues Aristóteles afirma que las otras cosas llamadas «posibles» (δυνατὰ) son denominadas así a partir de esta potencia o capacidad. Algunas de ellas son capaces porque otra cosa tiene esta especie de poder sobre ellas; claramente, el poder de cambiar, de mover y de actuar sobre ellas. Tales son aquellas que tienen la capacidad pasiva, pues (ellas son capaces) porque hay un poder capaz de actuar sobre ellas[21].

Así, con la definición primera de δύναμις, podemos reinterpretar la lista proporcionada líneas antes. Por consiguiente,

- δυνατόν 1': tener δύναμις 1 (implicado en *Metafísica* 1020a2; ver, asimismo, 1019a33-35, 1046a20-21);
- δυνατόν 2': sujeto para otra cosa que tener δύναμις 1 (1020a2-3);
- δυνατόν 3': no tener δυνατόν 1 o δυνατόν 2 (1020a3, desarrollado anteriormente en 1019a26-33 y 1019b5-10, 10-11, en que la homonimia es amenazada en b6-10 si una στέρησις no puede ser una positiva ἕξις);
- δυνατόν 4': tener δύναμις 1 en un cierta manera especial (1020a 3-4) (este diagrama de relación πρὸς ἕν en el libro V 12 es sugerido por Owen, en Burnyeat, 1984, p. 46).

[21] Considérese la aplicación del *test* propuesto por Ferejohn a δυνατόν para comprobar la presencia de relación πρὸς ἕν.

Mientras que δύναμις 1 (o su fórmula) aparece sin modificación en todos los sentidos de δυνατόν, no sucede lo mismo con δυνατόν 1, pues, en el caso de δυνατόν 4′, tener δύναμις 1 es sujeto de modificaciones no especificadas.

Consideraciones finales

Es difícil determinar con exactitud la naturaleza o la finalidad de libro V de la *Metafísica*. Si bien es cierto que esta obra hace omisión de todo aquello que permita ubicar un término en un género, para citar a Menn (1995, p. 332), no menos cierto es que Aristóteles intenta repetidas veces encontrar una cierta unidad mediante la relación πρὸς ἕν en los diversos sentidos de un número importante de términos desplegados en cada uno de los capítulos del libro V. Y si la orientación general de este libro es *metafísica*[22], a diferencia de aquella de las *Categorías*, que es básicamente dialéctica (1995, p. 333), tampoco deja de ser verdad que el libro V pueda ser anterior al libro IV, si tenemos en cuenta la representación de la relación πρὸς ἕν que realiza Aristóteles en la misma[23]. Por nuestra parte, consideramos al libro V como una obra abierta que ofrece al lector que quiera adentrarse en sus sinuosidades una amplia gama de posibilidades.

[22] Menn proporciona las siguientes razones, a nuestro juicio perfectamente válidas, para situar el libro V fuera de la órbita de los textos dialécticos y, por consiguiente, lejos de las *Categorías*. Así, además de la omisión de los *idia* (presente extensivamente en las *Categorías*), que admiten grados y contrarios, también existe una relativa evidencia de tipo estilística en cuanto a la diferenciación entre ambos textos (por ejemplo, mientras que Aristóteles emplea καθ᾽ ἕτερον τρόπον en los *Tópicos*, en el libro V utiliza la fórmula ἄλλον τρόπον. En el caso de las *Categorías*, los homónimos son propiedades de cosas, mientras los πολλαχως λεγόμενα del libro V son propiedades de palabras o términos.

[23] No menos ingeniosa es la tesis de Menn que considera que el libro V sería una especie de preámbulo al estudio de la *Metafísica*, cualquiera sea la forma que este texto haya tenido en la época de Aristóteles. Así, la introducción de nuevos términos como *principio* o *causa* o la orientación de otros a horizontes más ontológicos como es el caso de οὐσία permitirían hacer del libro V una introducción a la investigación de las causas, principios y elementos del ser, de manera que si la *Historia animalium*, con sus clasificaciones minuciosas que tratan sobre los animales, sirve de preámbulo a los estudios biológicos, el libro V sería, *mutatis mutandis*, una especie de *Historia entium*.

Bibliografía

Alejandro de Afrodisia (1889). *In Aristotelis Metaphysica commentaria*. Edición de Michael Hayduck. Berlín: Academiae Litterarum Regiae Borussicae.

Aristóteles (1884). *Ethica Eudemia*. Edición y notas de Franz Susemihl. Leipzig: Teubner.

Aristóteles (1924). *Metaphysics*. Edición y notas de William David Ross. Oxford: Oxford Press.

Aristóteles (1991). *Ethica Eudemia*. Edición crítica de Richard Walzer y Jean Mingay. Oxford: Clarendon Press.

Aristóteles (1997). *Eudemische Ethik*. Traducción de Franz Dirlmeier. Berlín: Akademie.

Aristóteles (2003). *Metaphysics. Books Gamma, Delta and Epsilon*. Traducción y notas de Christopher Kirwan. Oxford: Clarendon Press.

Barnes, Jonathan (1971). Homonymy in Aristotle and Speusippus. *The Classical Quarterly*, *21*(1), 65-85.

Bonitz, Hermann (1844). *Observationes criticae in Aristotelis quae feruntur* Magna moralia *et* Ethica Eudemia. Berlín: Gust. Bethge.

Burnyeat, Miles (1984). *Notes on Books Eta and Theta of Aristotle's Metaphysics*. Oxford: Subfacultad de Filosofía.

Cooper, John (1984). Aristotle on Friendship. En Amélie Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics* (pp. 301-40). Berkeley: University of California Press.

Devereux, Daniel (2009). Commentary on Sefrin-Weis. En John Cleary & William Wians (eds.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*. Volumen XXIV (pp. 261-285). Boston-Leiden-Colonia: Brill.

Diógenes Laercio (1999). *Vitae philosophorum*. 2 volúmenes. Edición de Miroslav Marcovich. Stuttgart: Teubner.

Ferejohn, Michael (1980). Aristotle on Focal Meaning and the Unity of Science. *Phronesis*, *25*(2), 117-128.

Filopón (1898). *(olim Ammonii) in Aristotelis Categorias commentarium*. Edición de Adolf Busse. Berlín: Academiae Litterarum Regiae Borussicae.

Hambruch, Ernst (1904). *Logische Regeln der platonische Schule in der aristotelischen Topik*. Berlín: Weidmann.

Hamlyn, David Walter (1997). Focal Meaning. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 78, 1-18.

Hintikka, Jaakko (1959). Aristotle and the Ambiguity of Ambiguity. *Inquiry*, *2*(1-4), 137-151. Texto vuelto a publicar en su recopilación de artículos, *Time and Necessity*. *Studies in Aristotle's Theory of Modality*. Oxford: Oxford University Press, 1973.

Höffe, Otfried (2005). *Aristoteles-Lexikon*. Stuttgart: Kroner.

Irwin, Terence (1981). Homonymy in Aristotle. *Review of Metaphysics*, *34*(3), 523-544.

Lang, Helen (2000). Order in Multiplicity. Homonymy in the Philosophy of Aristotle by C. Shields. *The Classical Review*, *50*(1), 147-148.

Menn, Stephen (1995). Metaphysics, Dialectic and the Categories. *The Revue de Métaphysique et de Morale*, *100*(3), 311-337.

Owen, Gwilym Ellis Lane (1986). Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle. En Martha Nussbaum (ed.), *Logic, Science and Dialectic* (pp. 180-199). Ithaca: Cornell University Press.

Sefrin-Weis, Heike (2008). Pros hen and the Foundations of the Aristotelian Metaphysics. En John Clearly (ed.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* (pp. 261-285). Boston: Brill.

Shields, Christopher (2002). *Order in Multiplicity: Homonymy in the Philosophy of Aristotle*. Oxford: Oxford University Press.

Simplicio (1907). *In Aristotelis Categorias commentarium*. Edición de Karl Kalbfleisch. Berlín: Academiae Litterarum Regiae Borussicae.

Siriano (1902). *In Metaphysica commentaria*. Edición de Guilelmus Kroll. Berlín: Academiae Litterarum Regiae Borussicae.

Ward, Julie (1995). Focal Reference in Aristotle's Account of φιλία: *Eudemian Ethics* VII 2. *Apeiron*, *28*(3), 183-205.

Ward, Julie (2008). *Aristotle on Homonymy: Dialectic and Science*. Cambridge: Cambridge University Press.

Teología, política y poética del primer motor inmóvil

Ivana Costa
Universidad de Buenos Aires

En las últimas dos líneas de *Metafísica* XII para finalizar su tratamiento de la οὐσία separada e inmóvil y subrayar la necesaria unidad del primer principio, Aristóteles introduce una cita homérica: «No es bueno el gobierno de muchos, uno solo debe ser el jefe» (*Ilíada* II, 204). La cita, que aparece también en *Política* 1292a13, fue leída con interés teológico-político, sobre todo en tiempos imperiales. Mi propósito aquí será retomarla, pero en relación con otras citas o referencias a Homero que introduce Aristóteles en la culminación de sus reflexiones sobre dios o los dioses (*De philosophia*, fragmentos 12A, 12B y 13 Walzer) y sobre el primer motor inmóvil (*De motu animalium* 4, 699b35-700a2). Puesto que el gusto aristotélico por la poesía homérica, que está ampliamente atestiguado a lo largo de todo el *corpus*, no tiene un único objeto o tema al cual dirigirse, intento llamar la atención sobre esta serie, en la cual la poesía contribuye a delinear las características del objeto de la teología. Quisiera poder mostrar aquí que las citas de Homero constituyen una parte no superficial de los argumentos filosóficos mediante los cuales Aristóteles deduce la existencia y la necesidad de un único primer principio separado e inmóvil. El recurso a la poesía de Homero —no cualquier poesía, sino esta[1]— no es meramente decorativo; y aunque en un sentido muy general pueda inscribirse dentro de un uso retórico (ya sea por la dirección hacia donde enfoca la atención de la audiencia, ya sea por su fuerza persuasiva), los versos citados poseen también una información implícita que completa la demostración

[1] Aristóteles considera que al menos en cuanto al carácter unitario y supremo del primer principio, Homero sostiene esencialmente lo mismo que él, a diferencia de otros poetas y mitólogos (sobre la distancia que lo separa de otros poetas o mitólogos, ver *Metafísica* 1071b26 y ss.).

que brinda Aristóteles, ofreciendo una prueba que no se encuentra en las demás estrategias argumentativas desplegadas, en cada caso, para definir al objeto de la metafísica en su versión teológica.

La cita homérica en *Metafísica* XII 10, 1076a4

Aristóteles cita versos de Homero en unas 134 ocasiones[2]. Al menos cuatro de estas referencias subrayan una o varias de las características que definen al primer principio. Una de ellas ocurre en el final de *Metafísica* XII, que como se sabe es el libro dedicado a demostrar la necesaria existencia de una οὐσία separada, el principio del cual pende todo el universo. Tras un sumario repaso de las características de la οὐσία sensible (en las primeras cinco secciones del tratado), en los capítulos 6 y 7 Aristóteles argumenta que tiene que haber un motor eterno que, siendo inmóvil, produzca el movimiento del todo, pura actividad intelectual, principio necesario y bello, vida excelente y perfecta. Luego de razonar sobre esto y sobre algunas cuestiones específicas en los capítulos 8 y 9, en la última sección del libro se propone explicar de qué manera existe el bien en el universo, si es trascendente o inmanente o ambas cosas a la vez. Para explicar su posición, Aristóteles toma dos metáforas: primero una castrense, luego una doméstica (el papel que juega el hombre libre en el οἶκος). La primera metáfora dice así:

> [También] debemos examinar de cuál de los dos modos (ποτέρως) la naturaleza del todo contiene el bien y lo mejor, si como algo separado en y por sí (κεχορισμένον τι καὶ αὐτὸ καθ᾽αύτό), o como el orden (τάξιν) [de las partes del todo], o, en fin, en ambos sentidos, como un ejército. Pues lo bueno de este último consiste tanto en el orden como en el general, pero sobre todo en este. Pues este no depende del orden, sino el orden depende de él (*Metafísica* XII, 1075a11-15).

En la frase siguiente, Aristóteles se refiere a ese orden inmanente que también existe en el universo, aunque dependiente del principio primero. Explica que, tal como ocurre en el ejército y en la organización doméstica, la disposición jerárquica del cosmos es tal que en la cúspide se da la mayor determinación y el mayor nivel de responsabilidad en la coordinación

[2] Howes identifica 139 citas homéricas en Aristóteles: quince de ellas entre los fragmentos de los escritos exotéricos, dos en los *Problemas* y otras seis en el tratado pseudoaristotélico *De mundo* (1895).

del sistema total, mientras que en las bases se da una indeterminación cada vez mayor y una prescindencia respecto de la plena realización del conjunto. Dice Aristóteles:

> En cierto modo, todo está coordinado (συντέτακταί), pero no del mismo modo: peces, aves y plantas. Y no sucede de modo tal que una cosa no se encuentra en ninguna relación con otra sino que existe cierta relación. Todo, en efecto, está coordinado en relación con algo único (πρὸς […] ἕν), tal como en un hogar, donde a los libres mínimamente les está permitido obrar al azar, sino que todas las cosas o la mayor parte de ellas están ordenadas [para ellos], mientras que los esclavos y los animales poco aportan a la comunidad (εἰς τὸ κοινόν), y la mayor parte del tiempo obran al azar. Pues la naturaleza de cada uno de ellos es un principio de tal índole (1075a15-20).

Quienes no asumen esta visión de conjunto, sigue Aristóteles, llegan a absurdos. Por ejemplo, quienes afirmaron que los principios son los contrarios: es decir, algunos presocráticos y los platónicos, para quienes son principios el uno-bien y la díada materia-mal. Ellos no explican cómo surgen las cosas a partir de los contrarios y además hacen que todo, excepto el uno, participe del mal. Cuestiona luego con más detalle a Empédocles y la emprende nuevamente contra los platónicos, tanto contra quienes dicen que las Ideas son principios, como contra quienes afirman que lo son los entes matemáticos. Entre estos últimos, Espeusipo llega al extremo de convertir a «la οὐσία del todo» en una sucesión de episodios inconexos. Pero, por el contrario, sostiene Aristóteles, «los seres no quieren que se los gobierne mal» (τὰ δέ ὄντα οὐ βούλεται πολιτεύεσθαι κακῶς) y cita a Homero (*Ilíada* II, 204): «No es bueno el gobierno de muchos (οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη), uno solo debe ser el jefe (εἷς κοίρανος ἔστω)» (*Metafísica* XII, 1076a).

Es, sin duda, un gran final; una frase que no dejó indiferentes a los lectores del texto. Y como afirma Martín, su empleo en este contexto «no parece agotarse en una función metafórica» (1998, p. 314). Quisiera concentrarme en ese *plus* significativo que la cita lleva implícito. Pero mi intención no es, en absoluto, reflotar la idea según la cual Aristóteles estaría aportando razones, o una cita de autoridad, para una legitimación teológica de la monarquía. Como señala Martín, «Aristóteles no abrió nunca la analogía en esta dirección» (1998, p. 317). En lo que sigue, trataré de apoyar esa conclusión por otra vía y luego buscaré extraer un significado ulterior de la elección de esta cita de la *Ilíada* en relación con el valor

de uso que Aristóteles atribuye a la poesía homérica en el ámbito filosófico y metafísico.

Veamos el contexto original de la cita. Es Odiseo el que pronuncia estas palabras, en el Canto II de la *Ilíada*, cuando trata de evitar que la ἀρχή se divida. La ἀρχή entendida como el principio que domina e impone orden en los ejércitos aqueos apostados a las puertas de Troya. Las fuerzas griegas, quiere decir Odiseo, no pueden salir corriendo, por propia y caprichosa decisión, como elementos episódicos y aislados, perdidos en el universo. Deben respetar al único jefe. Al comienzo del Canto II, Agamenón, hechizado por un sueño que le envía Zeus, reúne a las tropas y como poniéndolas a prueba les ha dicho que tras muchas derrotas y muertes entre los griegos, al cabo de nueve años y puesto que la tarea por la que habían llegado a Troya continúa incumplida, por todo esto es hora de volver a casa, donde «esposas e hijos nos esperan» (*Ilíada* 136). Finaliza su arenga exclamando: «Huyamos a nuestra patria […] Ya no conquistaremos Troya, la de anchas calles» (140-141). Con este tono derrotista y melancólico, Agamenón anhela, en el fondo, provocar en sus guerreros una respuesta iracunda, pero ocurre lo contrario: al escucharlo, los aqueos se lanzan en desbandada hacia las naves. Entonces interviene Odiseo, interceptando a los que escapan: primero a los jefes militares y luego a los combatientes rasos. A los líderes los insta a no ser cobardes y permanecer fieles a Agamenón, puesto que aún desconocen cuál es la verdadera «intención del atrida» (οὐ γάρ πω σάφα οἶσθ᾽οἷος νόος Ἀτρεϊωνος, 192) y en qué medida Zeus está (o no) a su favor. A los soldados sin rango los increpa más toscamente: «¡Infeliz! Siéntate sin temblar y atiende a los demás, que son más valiosos. Tú eres inútil, careces de coraje: nunca se te tiene en cuenta, ni en el combate, ni en la asamblea. De ninguna manera seremos reyes aquí todos los aqueos. No es bueno el gobierno de muchos; uno solo debe ser el jefe, uno solo el rey […]» (200-205). En su contexto original, el verso citado por Aristóteles continúa con una indicación política más precisa: «uno solo debe ser el jefe, uno solo el rey» (εἷς κοίρανος ἔστω, εἷς βασιλεύς). Pero en el final de *Metafísica* XII, Aristóteles elimina las dos últimas palabras, que podrían aportar una interpretación más directamente política[3]. Este mismo verso de la *Ilíada* aparece citado de la misma manera en *Política* 1292a13.

[3] Este podría ser otro argumento en contra de la lectura que ha querido ver en la referencia a estos versos una legitimación teológica de la monarquía.

La misma cita en *Política* IV 4, 1292a13

En el libro cuarto de la *Política*, Aristóteles distingue diversos tipos de democracia: una que se rige por la ley y otra en la cual los decretos de la Asamblea prevalecen aun por encima de la ley. Los demagogos, dice, surgen en estas últimas, allí donde el pueblo es «un monarca compuesto por muchos miembros», porque en ellas la multitud no es soberana en forma individual, sino colectivamente. La conclusión a la que apunta esta distinción será la siguiente: cuando una multitud actúa en conjunto como monarca y sin sujetarse a la ley, el pueblo se vuelve déspota y termina encumbrando a los aduladores. Ahora, cuando llega a este punto de la explicación —en el que parecen identificarse la democracia colectiva con el gobierno sin ley—, Aristóteles recuerda a Homero. No está claro —escribe Aristóteles— si Homero, cuando afirma que «no es bueno el gobierno de muchos», se refiere a este gobierno colectivo de la multitud o a los muchos «que gobiernan a título singular».

En este marco, el verso no tiene el mismo impacto retórico que tenía en *Metafísica* XII, 10. Aristóteles lo incluye como parte de sus palabras y de su estrategia argumentativa, sugiriendo así que Homero contempla una distinción similar a la que él mismo trazó, aunque no resulte muy claro a cuál de las dos formas de democracia el rapsoda estaba objetando al decir que «no es bueno el gobierno de muchos». Ahora bien, es obvio que en la *Ilíada* no se está cuestionando a la democracia como sistema; no obstante, desde la perspectiva de la clasificación que se busca elucidar en la *Política*, la cita homérica resulta consistente. Me refiero a lo siguiente: los dos diversos destinatarios de la interpelación de Odiseo se corresponden precisamente con los dos sujetos políticos de la distinción de Aristóteles. Odiseo se dirige en primer lugar a «cada rey y varón sobresaliente», es decir, a los líderes de cada una de las formaciones aqueas, quienes según el punto de vista de la *Política* podrían constituir una clase análoga a «los muchos que gobiernan a título singular». En segundo lugar, Odiseo aborda a los combatientes, que constituirían, según la clasificación de la *Política*, una especie de colectivo multitudinario. Odiseo pronuncia la frase citada cuando se dirige a los miembros de la multitud, sin embargo, Aristóteles detecta una ambigüedad: el valor de la amonestación de Odiseo a los que huyen —«uno solo debe ser el jefe, uno solo el rey»— compromete tanto al colectivo indiferenciado de soldados rasos como a los líderes que gobiernan singularmente. Y es esta ambigüedad

la que vuelve valiosa la cita de Homero a los ojos de Aristóteles, porque subraya y confirma la distinción entre dos formas de democracia que él quiere poner de relieve.

En *Metafísica* XII ocurre algo parecido. Aristóteles encuentra en la *Ilíada* un núcleo de verdad, expresado en verso, pero conceptualmente afín a su razonamiento. Es evidente que la analogía entre el «único jefe» y la unicidad del principio del mundo se funda en la convicción de que los dos significados de ἀρχή, es decir, a) dominio y b) principio/comienzo, se deben dar juntos. Esta condición, razona Aristóteles, se cumple acabadamente en su propia concepción de primer motor inmóvil. Esta es la idea que recorre todo el capítulo 10 de *Metafísica* XII y es lo que confirma en cierta forma Homero con la exclamación de Odiseo: el que manda debe ser uno solo, único jefe que coincide con el principio a partir del cual (y por el cual) los griegos están en Troya, esto es: Agamenón y su honor mancillado.

El mismo supuesto de que ambos significados de ἀρχή coinciden está presente en otros pasajes del *corpus*, por ejemplo en *Metafísica* I 2, 982a16 y b4, donde Aristóteles describe «la ciencia que buscamos», la de las primeras causas (αἰτίαι) y los primeros principios (ἀρχαί, *Metafísica* I, 2, 982b7-10), como la sabiduría más deseable, ya que su objetivo es el saber mismo y no algún resultado: «Y la ciencia dominante (τήν αρχικωτέραν) es en mayor medida sabiduría que la auxiliar, pues no es competencia del sabio recibir órdenes sino prescribirlas» (982a17-19). Precisamente esta ciencia, insiste Aristóteles, la ciencia dominante y superior a la subordinada (αρχικωτάτη δὲ τῶν ἐπιστεμῶν, καὶ μᾶλλον ἀρχικὴ τῆς ὑπηρετούσης, 982b4-5), es la que conoce en virtud de qué fin ha de hacerse cada cosa, es decir, el bien para cada caso y en conjunto lo mejor en la naturaleza toda[4]. En este pasaje, Aristóteles va incluso más allá de *Metafísica* XII 10, pues da a entender que los dos significados que constituyen el contenido objetivo de la noción de ἀρχή no solo deben coincidir —es decir, lo que es ἀρχή por ser principio necesariamente debe dominar a lo que no lo es—, sino que además, según sugiere, estas notas se proyectan legítimamente y sin mediaciones desde el objeto de estudio (la ἀρχή o las ἀρχαί) hacia la ciencia que estudia tal cosa e incluso hacia quien posea esa ciencia. Volveremos a esto al final.

[4] Ver la afinidad de esta expresión con el comienzo de *Metafísica* XII, 10.

La cita homérica en *De motu animalium* 4, 699b34 y siguientes

Homero es invocado nuevamente en *De motu animalium* 4 para apoyar la tesis aristotélica según la cual la causa del movimiento del todo debe ser un motor inmóvil y —este es un punto clave aquí— exterior respecto del universo. Aristóteles rechaza primero la hipótesis de quienes creen que al universo lo pone en movimiento un motor que se mueve. Para eso emplea la imagen de un mito, el de Atlas:

> Pero quienes míticamente proponen a Atlas con sus pies sobre la Tierra, como si este fuera un radio e hiciera girar al cielo alrededor de sus polos, parecerían hacer uso del mito con inteligencia (ἀπὸ διανοίας). Esto parecería ser razonable (κατὰ λόγον), porque la Tierra está en reposo. Pero quienes afirman esto tienen que reconocer forzosamente que esta [la Tierra] no es una parte del todo […] (*De motu animalium* 699a28-32).

Si todo lo moviera Atlas, argumenta Aristóteles, la Tierra no sería capaz de soportar la presión de una fuerza semejante, una fuerza capaz de mover al universo entero partiendo de una situación inicial de inmovilidad. Tampoco se puede admitir que la fuerza que mueve al universo sea una fuerza interna en los cielos: una fuerza de este tipo, razona, no solo sería capaz de mover los cielos, sino también de destruirlos, pero ya mostró en el *De caelo* (I, 10-12) que el universo es indestructible. Entonces, Aristóteles expone su propia solución, utilizando palabras de Homero, en el pasaje 699b35-700a6:

> Debe haber algo inmóvil y en reposo fuera de lo que es movido y que no forme parte de esto, ¿o no? ¿Y es necesario que se afirme esto también del universo? Pues, asimismo, parecería absurdo si el principio del movimiento fuera interno. Por eso, a quienes lo entienden así [es decir, como absurdo], les parecen bien dichas las palabras de Homero:
>
> > «Pues no podríais sacar del cielo y arrastrar a la llanura
> > a Zeus, el más majestuoso de todos, ni siquiera realizando muchos esfuerzos,
> > tirando de la cuerda todos los dioses y todas las diosas»[5]

[5] *Ilíada* VIII, 20-22. El orden de los versos aparece modificado, pero no sabemos si esa variación depende del propio Aristóteles, como entiende Nussbaum (pp. 320-321) o de un copista, como evalúa Howes (1895, p. 232).

> Pues lo que es absolutamente inmóvil no puede ser movido por nada. En esto radica la solución de la aporía que habíamos mencionado antes, la posibilidad o imposibilidad de disolución de la composición del cielo: si este pende (ἤρτηται) de un principio inmóvil.

Como el Zeus de Homero, solo él, supremo e inmóvil, y fuera del cielo, al margen y por encima de los demás dioses, así mueve el primer motor. Aristóteles plantea el problema —sobre el cual argumentó también en *Física* VIII, *Metafísica* XII y *De caelo*— como una contraposición entre dos discursos míticos: el de Atlas, con su pie apoyado en el universo e imprimiendo una fuerza capaz de moverlo[6], y el de Zeus, inamovible por encima de todo lo demás. Mitos rivales que ilustran *discursos científicos* rivales. Aristóteles lo dice claramente: quienes recurren al mito de Atlas en apoyo de esta tesis tienen una base racional y parece que hablan con inteligencia, pero Aristóteles despliega el razonamiento que, según entiende, subyace al mito y expone sus propias razones para rechazar ambas cosas, el mito y la hipótesis astrofísica subyacente. Se trata de un claro ejemplo del uso dialéctico del mito sobre el cual han advertido los intérpretes (Botter, 2005, pp. 80 y ss.). Pero en este caso, en que tantos elementos de la explicación aristotélica están elididos, la preferencia por la hipótesis del primer motor inmóvil y separado solo es comprensible si uno conoce el contexto de los versos de la *Ilíada*.

El Canto VIII comienza con la reunión de los dioses en la cima del Olimpo: han sido convocados por Zeus, quien se dispone a ayudar a los troyanos, para cumplir con la promesa que al final del Canto I (*Ilíada* I, 523) le hizo a Tetis, la madre de un Aquiles aún ofendido. Sabiendo que algunas divinidades quieren terciar en esta batalla, Zeus amenaza al que se atreva a desafiar su autoridad. Prueben —les dice— tender en el cielo una soga de oro y verán que incluso aferrándose todos a ella, dioses y diosas, ni siquiera así lograrán mover a Zeus de la cima del universo. Haciendo alarde de su poder, Zeus está diciendo que nada podrá sacarlo de su posición dominante.

[6] Aristóteles usa diversas versiones del mismo mito, en contextos diferentes: en *Metafísica* V 23, 1023a20 y siguientes, y en *De caelo* II 1, 284a20 y siguientes alude al Atlas que sostiene el mundo. En *De motu animalium* tiene en mente otra versión: Atlas no es aquí quien sostiene, sino quien mueve el universo (en Nussbaum, 1978, pp. 300-304).

Aristóteles está discutiendo en *De motu animalium* 4 con quienes suponen que el motor del universo es móvil y se encuentra al interior de los cielos; pero tras exponer esa tesis y mostrar algunos absurdos derivados de ella, defiende su propia posición en forma negativa, sin desarrollar una argumentación positiva sobre la necesaria inmovilidad y exterioridad del primer motor, como sí hace en otros escritos. En *De motu animalium* se ilustran estos dos aspectos filosóficamente fundamentales a través de lo que la poesía homérica —y la figura de Zeus en ella— le permiten al auditorio adivinar: Zeus en la cumbre, por encima pero al margen de la batalla que está por comenzar, y, a una visible distancia jerárquica, los demás dioses, nos recuerda su exterioridad (nuevamente, mediante el aspecto semántico relativo al dominio, propio de la noción de ἀρχή). Por otra parte, su posición inconmovible e imposible de alterar expresa la inmovilidad del principio. La función que cumplen aquí la poesía y el elemento mítico no es —como se suele decir— la de despertar las emociones de quien recibe la enseñanza, sino la de completar un argumento filosófico mediante la inclusión de una información que no es emocional —aunque pueda (o no) estar asociada a una experiencia estética y/o emotiva—, sino que está allí para sellar con datos precisos la argumentación.

Los poetas, la mitología y la forma de argumentar de la filosofía primera

En *Metafísica* I 2, 982b11 y siguientes, Aristóteles se refiere al vínculo que tienen los discursos míticos, mitológicos y poéticos con la filosofía primera. Allí, para desligar a la filosofía primera de cualquier compromiso con la productividad, supone una cierta genealogía de la profesión filosófica y dice:

> Fue, por cierto, a causa del maravillarse, que los hombres, tanto ahora como al principio, comenzaron a filosofar. Al principio recorrieron las perplejidades que tenían más a mano, después, avanzando gradualmente, plantearon también preguntas sobre las cuestiones más graves, tal como las relativas a los cambios de la Luna, del Sol, las estrellas y el origen del universo. Ahora bien, el que se encuentra ante una dificultad y se maravilla cree que es ignorante (es también por eso que el amante de los mitos es en cierto modo filósofo, dado que los mitos se componen de maravillas); de modo que fue para huir de la ignorancia que se comenzó a filosofar (*Metafísica* I 2, 982b12-21).

Los mitos parten de la misma usina de cosas asombrosas y desconocidas en la que abreva inicialmente la filosofía. Además, quien construye mitos se reconoce a sí mismo ignorante. Por esto, al que le gustan los mitos[7], Aristóteles le otorga una credencial provisoria de filósofo; sin embargo, aislada del uso concreto de los ejemplos míticos, esta afirmación puede darnos una idea insuficiente del valor que ocupan las irrupciones de la poesía homérica en la reflexión filosófica. Algunos autores interpretan que en Aristóteles el vínculo entre filosofía y teología mítica se inscribe en una visión histórica de tipo cíclica similar a la que propone Platón en *Timeo* y en *Leyes* III: la historia de la humanidad está llena de catástrofes periódicas que destruyen la cultura «pero nos dejan restos conservados por los mitos en la memoria de los sobrevivientes». En esta línea, Botter afirma que para Aristóteles «los mitos sobre los dioses son el trámite que vuelve a reunir la época presente al ciclo de civilización precedente […]; frutos de una sabiduría dispersa, las razones de su existencia solo pueden aparecer con la reconquista de aquella misma sabiduría». E insiste: «por esto no debemos llegar con excesivo atropello a la conclusión de que Aristóteles consideraba al mito como expresión alegórica de una enseñanza racional. Para Aristóteles, el mito no responde a la necesidad de instruir sino a la de actuar sobre las pasiones» (2005, p. 82).

Quisiera poner en cuestión este tipo de interpretación, que en cierta medida es también la de Nussbaum (1978, p. 321)[8]; en parte intenté hacerlo ya, pero quisiera cuestionarla por otra vía y por otra razón: porque en ella se sugiere que la eficacia de una cita poética solo tiene en su destinatario un correlato emocional, dando a entender que esta persuasión emotiva no hace ningún aporte a la racionalidad del argumento; lo que implica, de algún modo, un correlato entre la eficacia de la poética y la minusvalía cognitiva del auditorio. Según esta tesis, Aristóteles incluye el componente mitológico en la argumentación —sobre teología— solo como estímulo retórico que actúa sobre las emociones del receptor. Por el contrario, creo que para Aristóteles la cuestión de la eficacia de un argumento no solo compromete a la persuasión entendida como la adaptación

[7] La expresión φιλόμυθος significa, sin duda, «el que gusta de los mitos»: Aristóteles no aclara si es el que los produce (a quien, obviamente, también deben gustarle) o solamente el que, como él, los consume.

[8] Nussbaum sostiene que «no se espera que tengamos muy en cuenta el contexto» de la cita homérica de *De motu animalium*, pues solo está allí por su «efecto retórico» (1978, p. 321).

de un discurso a la capacidad del receptor sino también, de manera fundamental, al filósofo que produce el discurso filosófico y a su capacidad de evaluar cuál es la forma de argumentación adecuada según *el objeto de estudio* del cual esa argumentación constituye una ἐπιστήμη. También la ἐπιστήμη que anhelamos, la filosofía primera o teología, es vulnerable a la eficacia entendida como una forma de construir los argumentos según el *objeto* al que están dirigidos.

En *Metafísica* II, Aristóteles se ocupa de este tema. Se pregunta cómo lograr eficacia en una enseñanza teniendo en cuenta tanto la recepción del discurso (la disposición y la competencia del auditorio), como las estrategias del productor, es decir, la capacidad esencial de conocer y poder prever, en cada caso, el tipo de argumento más pertinente para el tipo de conocimiento que se busca alcanzar o impartir, según su objeto. En la primera parte del pasaje (*Metafísica* 994b32-995a6), sostiene Aristóteles:

> La eficacia de una lección depende de los hábitos, porque esperamos que se nos hable como estamos habituados y lo que está más allá de esto no nos parece igual, sino algo más incomprensible y más extraño por falta de familiaridad; es que nos resulta conocido lo familiar. Cuánto poder tiene lo familiar lo muestran las leyes, en las cuales lo mítico (τὰ μυθώδη) y pueril es más fuerte a causa del hábito que lo que conocemos de ellas.

Aquí Aristóteles se refiere, sin duda, a la recepción e insiste en cómo los hábitos (ἔθη) determinan la accesibilidad de los discursos. Sigue una observación general sobre la recepción de diversas formas de argumentar:

> Algunos no aceptan lo que se les dice a menos que se hable con pruebas matemáticas; otros, a menos que se usen ejemplos; otros, esperan que se aduzca como testimonio a un poeta. Y mientras que algunos esperan todo de manera exacta, a otros los fastidia la exactitud, o porque no es posible conectar (διὰ τὸ μὴ δύνασθαι συνείρειν) o por la pobreza espiritual (διὰ τὴν μικρολογίαν); porque en lo que es de la índole de la exactitud, tanto en los negocios como en los argumentos, hay algo que a algunos les parece indigno (II 3, 995a6-12).

Diferentes hábitos o diferentes disposiciones culturales determinan la mayor o menor aceptación de las diferentes formas de argumentar. Hay una primera observación general sobre la recepción, a la vez que una clasificación de las formas de argumentar. La segunda frase se refiere a una característica de una forma en particular de argumentar: algunos esperan

πάντα ἀκριβῶς, mientras que a otros la exactitud los fastidia, los perturba. ¿Quiénes son estos «algunos» a los que les molesta la exactitud? Como se revela más adelante, uno de estos «algunos» a quienes les fastidia la exactitud indiscriminada es el propio Aristóteles, puesto que advierte, probablemente a los pitagóricos o a algunos platónicos pitagorizantes, que están aplicando esa forma de argumentar a un objeto al cual no le conviene: «Y no se puede exigir exactitud matemática en todo, sino solo en aquello que no tiene materia...». Inmediatamente antes de esta frase, Aristóteles revela que, para él, el conocimiento preciso de cómo deben adecuarse las estrategias argumentativas tiene que ser parte del aprendizaje del filósofo: «Por eso es necesario haber sido entrenado sobre cómo se debe aceptar cada [argumento] (διὸ δεῖ πεπαιδεῦσθαι πῶς ἕκαστα ἀποδεκτέον) ya que es absurdo ponerse a buscar al mismo tiempo el conocimiento y el camino para obtener el conocimiento; ni tampoco es fácil hallarlos» (995a12-14).

No solo es parte del aprendizaje del filósofo: lo es por la relación que este establece con su objeto de estudio y no con los receptores de la comunicación de su saber. El filósofo debe saber previamente cuál es el tipo de argumentación mediante la cual es posible alcanzar el conocimiento en su respectivo campo. La advertencia, como se ha visto, está acompañada por una constatación de que hay algunos filósofos que no cumplen con esto: ellos, al aplicar la «exactitud matemática» a todo, no adoptan una forma de argumentación adecuada al objeto que se proponen estudiar. En este pasaje, insisto, Aristóteles está pensando no tanto (o no solo) en los receptores, sino en los productores de discurso en relación con sus objetos y sus métodos. El mensaje es para los filósofos y no para un imaginario auditorio que padece μικρολογία, gente básicamente emocional, que no posee racionalidad suficiente como para entender la teología. Con los ejemplos de *Metafísica* y *De motu animalium* he tratado de mostrar que la inclusión del Zeus homérico en el tratamiento del primer motor inmóvil no es simplemente emocional, ya que en ocasiones no aporta —o no solo aporta— un elemento de eficacia persuasiva apelando a las emociones, sino que el conocimiento de la poesía y del significado con el que están revestidos los personajes mitológicos empleados en la argumentación trae consigo una información que permite definir un objeto de estudio —en este caso, el objeto de la teología— completando así la forma del propio argumento.

Citas homéricas en el *De philosophia*

Una última observación sobre la poesía de Homero en la teología aristotélica. Como se sabe por los testimonios de Sexto Empírico y Cicerón, entre otros, en el libro III de su diálogo perdido *De philosophia*, que es la sección en la que se dedicaba a la noción de dios, Aristóteles citó profusamente a Homero. En las dos versiones del fragmento 12A[9] se nos informa que Aristóteles afirmaba «que la noción de los dioses se ha engendrado en los hombres a partir de dos principios», por los fenómenos paranormales de adivinación y por la observación de la regularidad y perfección de los hechos astronómicos. «Aristóteles ciertamente reconoce que el poeta Homero también ha observado esto, ya que hizo que Patroclo, al morir, predijera la muerte de Héctor, y este, el fin de Aquiles. Así pues, a partir de tales hechos, dice, los hombres presumieron que existía algo divino, que era en sí semejante al alma y más capaz de poseer el saber que ningún otro ser». Lo mismo, aunque más resumidamente, nos dice Cicerón. Más interesante todavía es el fragmento 12B[10], pues Sexto Empírico explica mejor qué quería decir Aristóteles cuando afirmó que los fenómenos celestes habían inspirado la noción de dios.

> Algunos que han recurrido al movimiento inalterable y bien ordenado de los cielos, afirman que las nociones sobre los dioses se originaron por primera vez a partir de este fenómeno. Efectivamente, es como si alguien, sentado en el monte Ida [ver *Ilíada* III, 277 y XIV, 270, entre otros; ver también Platón, *República* III, 391e y *Leyes* I, 625b y 682b; ver Aristóteles, *Retórica* II, 24] de Troya**,** hubiera visto que el ejército de los griegos avanza con mucho orden y en formación por la llanura, «la caballería delante con caballos y carros, y la infantería detrás» [*Ilíada* IV, 297], habría llegado sin dudarlo a la noción de que hay alguien que ha dispuesto ese orden y ejerce el mando sobre los soldados que están ordenados bajo su dirección, como Héctor o cualquier otro héroe que supiera «ordenar caballos y guerreros armados con sus escudos» [*Ilíada* II, 554]. Y del mismo modo que el experto en barcos, a la vez que ha divisado a lo lejos una nave, impulsada con viento favorable y bien aparejada con todas sus velas,

[9] Fragmento 12A según la numeración de Walzer y Ross. Corresponde a Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos* IX, 1, 20-23 y Cicerón, *De divinatione* I, 30, 63-64.

[10] Fragmento 12B según la numeración de Walzer y Ross. Corresponde a Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos* IX, 1, 26-27.

> comprende que hay alguien que la gobierna y la lleva a los puertos de destino, así también los que primero observaron el cielo y contemplaron el Sol recorriendo su trayectoria, de oriente a occidente, y los bien ordenados movimientos corales de los astros, buscaban al demiurgo de este orden extraordinariamente bello, y conjeturaban que no se trataba de un resultado producido espontáneamente, sino por obra de una naturaleza superior e incorruptible, la cual era dios.

Dos observaciones a propósito de este extraordinario pasaje, poblado de influencias platonizantes. Una vez más, en el *De Philosophia,* cuando se trata de mostrar la existencia de la divinidad con las características que son propias de la noción aristotélica de dios, Aristóteles acude nuevamente a la *Ilíada*. Primero para mostrar que ya Homero reconoció el origen divino en los dones proféticos que atribuyó a Patroclo y a Héctor (12A). Luego, presentando una nueva versión de la vieja teoría platónica (que tendrá una vida fecunda en la historia de la filosofía) de que la perfección astronómica es signo inequívoco de la existencia de dios. Aristóteles no se conforma con presentar la regularidad de los astros como una prueba de la existencia de un orden superior: propone una ilustración de esa analogía y toma el mismo motivo castrense con el que empezamos este texto, el de *Metafísica* XII 10. No se trata esta vez de un ejército cualquiera, considerado en general, sino de la concreta situación de los ejércitos aqueos que se disponen a la batalla a las puertas de Troya. Aristóteles nos invita a situarnos en la cima del monte Ida, tantas veces referido en la *Ilíada*: si desde allí observamos la bella disposición de la formación militar griega tenemos que reconocer que ese orden no pudo haber surgido de la pura espontaneidad, que hay alguien detrás que ordena y que está al mando. Una vez más, la asociación entre principio de orden y dominio que caracterizará al principio, el primer motor inmóvil. Podríamos decir, no obstante, que la relación que este texto propone entre poesía, política y teología es ligeramente diversa de la que encontramos en los pasajes anteriores, pues a diferencia de lo que ocurre en *Metafísica* XII 10 o en *De motu animalium*, aquí el propósito no es solo argumentar una cierta propiedad de mando y trascendencia que posee lo divino, entendido como primer principio inmóvil, sino explicar cómo fue que los hombres comenzaron a asumir la existencia de los dioses. Y como la perspectiva es ligeramente distinta, Aristóteles aquí no solo se muestra proclive a argumentar empleando las palabras del poeta, sino que se siente habilitado

a tomar su lugar y a construir su razonamiento adoptando la propia perspectiva de Homero quien, como un moderno corresponsal en el escenario bélico, podía observar a cierta distancia la acción y a la vez, desde esa posición, organizar el relato y dominarlo. Sin embargo, una vez más, no nos apresuremos. ¿Es el lugar del poeta el que toma Aristóteles? En rigor, como debía ser bien conocido para un φιλόμυθος como Aristóteles, en la *Ilíada*, quien observa a los aqueos desde el monte Ida no es precisamente Homero, es Zeus. Un modo muy sutil, este de Aristóteles, de explicar cuál es el sitio desde donde desea observar. Después de todo, no es otra cosa la que declara en el comienzo de *Metafísica*. Allí Aristóteles afirma que «la ciencia que buscamos, la de las primeras causas y los primeros principios (ἀρχαί)» (*Metafísica* I 2, 982b7-10), «la sabiduría más deseable» es también «la ciencia dominante (τήν ἀρχικωτέραν)» y es «en mayor medida sabiduría» que otras. «Porque no es competencia del sabio recibir órdenes sino prescribirlas».

Bibliografía

Botter, Barbara (2005). *Dio e il divino in Aristotele.* Sankt Augustin: Akademia.

Dumoulin, Bertrand (1986). *Analyse génétique de la Métaphysique d'Aristote*. Montreal-París: Bellarmin-Les Belles Lettres.

Düring, Ingemar (1966). *Aristoteles: Darstellung und Interpretation seines Denkens*. Heidelberg: Winter.

Düring, Ingemar (1990). *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*. Traducción de Bernabé Navarro. México DF: Fondo de Cultura Económica.

Halliwell, Stephen (2000). The Subjection of *Mythos* to *Logos*: Plato's Citations of the Poets. *The Classical Quarterly*, *50*(1), 94-112.

Howes, George Edwin (1895). Homeric Quotations in Plato and Aristotle. *Harvard Studies in Classical Philology*, 6, 153-237.

Jaeger, Werner (1923). *Aristoteles*: *Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin: Weidmann.

Jaeger, Werner (1995). *Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*. Traducción de José Gaos. México DF: Fondo de Cultura Económica.

Martín, José Pablo (1998). Sobre la cita de Homero que cierra el libro Lambda de la *Metafísica* de Aristóteles. En Héctor Jorge Padrón (ed.), *Aristóteles: Primeras Jornadas Aristotélicas Argentinas* (pp. 313-321). Mendoza: Editorial de la Universidad de Cuyo.

Natorp, Paul (1888). Thema und Disposition der aristotelischen *Metaphysik*. *Philosophische Monatshefte*, 24, 37-65.

Nussbaum, Martha (1978). *Aristotle's De Motu Animalium.* Text with Translation, Commentary and Interpretive Essays. Princeton: Princeton University Press.

Aristóteles y el ser como imperativo

Dante Dávila Morey
Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Pontificia Universidad Católica del Perú

La filosofía es el estudio de las causas primeras y de los principios, tiene su origen en la actitud de asombro y de perplejidad ante las cosas, plantea preguntas que se gestan en el fondo del espíritu y que desarrolla minuciosamente en forma de aporías. Sobre la base de la inspección de los fenómenos, el rigor argumentativo y el recurso a las opiniones dignas de ser tomadas en cuenta, despliega problemas, ensaya soluciones, pone a prueba sus respuestas. En cuanto investiga los principios incondicionados de la totalidad real, adopta la forma de sabiduría, de ciencia siempre buscada, ciencia que estudia los distintos sentidos de ser, ciencia de la sustancia, ciencia que estudia la sustancia suprema y eterna que es Dios. En cada una de estas concepciones de la filosofía, que provienen de Aristóteles, se pone especial énfasis en la actividad humana, es decir, en la actitud de asombro y en la situación de perplejidad en que se halla el pensamiento, que lo conducen a plantearse preguntas, desarrollar dificultades y formular respuestas. Pero en el planteamiento de Aristóteles hay otro aspecto —no menos importante— según el cual la actitud humana debe entenderse como la respuesta a una interpelación que proviene del mundo, como la obligación de responder a los requerimientos que provienen de la cosa misma y, en este sentido, la filosofía no solo es una actividad humana, sino que es la obligación de obedecer a la exigencia de los fenómenos. Pero no es solo la filosofía, sino la existencia humana en general la que se mueve en el ámbito de este imperativo originario. Sobre la base de los textos de Aristóteles, en lo que sigue desarrollaré y discutiré estas ideas tomando en cuenta tres momentos argumentativos: primero, la exigencia del mundo; segundo, la obediencia a los fenómenos; y tercero, el ser como imperativo.

La exigencia del mundo

En *Metafísica* I, 3, 984a18-27, Aristóteles señala que los primeros filósofos postularon que los principios de las cosas eran de naturaleza material. Pero, al avanzar de ese modo en su investigación «la cosa misma les abrió el camino y los obligó a seguir buscando», pues la materia era insuficiente para explicar el cambio, es decir, el sujeto material mismo no es causa de su propio cambio; así por ejemplo, la madera no se convierte a sí misma en cama ni el bronce a sí mismo en estatua, sino que se requiere una explicación distinta de la materia, se requiere un agente del cambio. Ahora bien, ¿qué significa que «la cosa misma les abrió el camino» (αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ὡδοποίησεν αὐτοῖς) y «los obligó a seguir buscando» (συνηνάγκασε ζητεῖν)? Podemos identificar un doble movimiento por el que la cosa misma abre el camino de la investigación. El primero hay que ubicarlo en el hecho de que la filosofía surge con el asombro. Cuando el filósofo se asombra de la realidad, cuando se siente perplejo de que haya cosas y se maravilla de que sean de una manera u otra, lo que tenemos es una actitud que surge en él y va hacia el mundo; pero, al mismo tiempo, esta actitud revela que él ha experimentado la realidad como algo que lo interpela y lo cuestiona, y en este sentido, como una exigencia del mundo que viene hacia él. El primer movimiento consiste en que la realidad se presenta como una interpelación que exige de *cierta manera* y busca ser respondida de acuerdo al *cómo* de su interpelación. La cosa se presenta de forma tal que exige que se le pregunte de cierta manera: hay un *cómo* de la interrogación que se corresponde con el *cómo* de la exigencia. La cosa misma abre el camino: el mundo interpela de *cierta manera* y esta interpelación es una exigencia experimentada por el filósofo con la actitud del asombro y la perplejidad, expresadas en el planteamiento de problemas, la formulación de preguntas y la búsqueda de respuestas que las satisfagan. Pero una vez que el filósofo responde, surge un segundo movimiento. La realidad misma, de acuerdo con sus propias exigencias, se encarga de poner a prueba nuestras respuestas: si nuestras propias respuestas no se atienen a la manera como se muestran las cosas, entonces la realidad misma se encarga de mostrar la insuficiencia de nuestros planteamientos y las contradicciones en las que inevitablemente incurrimos. Es en este sentido que la cosa misma abre camino: exigiendo constantemente que nuestras respuestas hagan justicia al *cómo* de su mostración, exigiendo que nuestros planteamientos se atengan a los fenómenos de acuerdo al *cómo* de su aparición. Sobre la base de los dos movimientos referidos,

que bien mirados son dos aspectos del mismo proceso, podemos decir que «la cosa misma» (αὐτὸ τὸ πρᾶγμα) es la realidad que, de acuerdo al *cómo* de su mostración, interpela constantemente al hombre; es el asunto del pensar que se revela con toda la carga de su problematicidad y exige un acercamiento que le haga justicia. La cosa misma es el desafío perenne que el mundo hace al pensamiento. Y es en este sentido que abre camino (ὡδοποίησεν) y obliga a seguir buscando (συνηνάγκασε ζητεῖν).

Por otro lado, en otro pasaje del mismo capítulo de la *Metafísica* (I, 3, 984b8-14), Aristóteles refiere que después del descubrimiento de los principios materiales, y puesto que no eran suficientes para explicar la generación de las cosas, los filósofos «obligados una vez más por la verdad misma» (ὑπ᾽ αὐτῆς τῆς ἀληθείας […] ἀναγκαζόμενοι) buscaron otro principio que explicara el hecho de que unas cosas fueran bellas y buenas y otras llegaran a serlo, ya que tales principios materiales eran insuficientes para ello. De esta manera, los filósofos son obligados por la verdad. ¿Qué significa que la verdad obligue? La verdad es ἀ-λήθεια. Pero en Aristóteles, la verdad acontece en varios sentidos. En primer lugar, la verdad está estrechamente vinculada con el ser, pues «cada cosa posee tanto de verdad cuanto posee de ser» (II, 2, 993b30-31), es decir, cada cosa aparece con respecto a la verdad en la misma medida en que ella es, y por ello, la verdad y la falsedad constituyen uno de los sentidos de ser (V, 7). Pero, en segundo lugar, Aristóteles señala en IX, 10, que la verdad y la falsedad constituyen el sentido fundamental de ser, pues: «tú no eres blanco porque sea verdadero nuestro juicio de que tú eres blanco, sino, al contrario, porque tú eres blanco, nosotros decimos algo verdadero al afirmarlo» (IX, 10, 1051b7-9). Es decir, la verdad es el modo de darse de las cosas, es la forma como ellas se muestran. Por tanto, el sentido ontológico es el fundamento del sentido lógico de la verdad, ya que la verdad en las cosas es el fundamento de la verdad del conocimiento y del lenguaje: a este sentido lógico se había referido en VI, 4, y lo había excluido del estudio de las causas y los principios de la realidad por considerarlo derivado. En tercer lugar, la verdad es aquello donde es imposible el error, aquello que aparece como imposible de error, y esto sucede de manera paradigmática con el principio de no-contradicción, que es el principio más firme de todos y el más conocido, puesto que está en la base de todo pensamiento, de todo discurso y de toda realidad (IV, 3). En este sentido, la verdad es lo que aparece como no contradictorio. Pero también es imposible el error en la percepción de los objetos sensibles, esto es, cuando cada sensación

percibe su objeto propio (*De anima*, II, 6); por ejemplo, cuando veo algo, puedo equivocarme acerca del contenido de lo que veo, pero no me equivoco al decir que veo algo, e igual sucede con la audición. Cada objeto, pues, se muestra como verdadero e imposible de error con respecto a su respectiva percepción sensible. Además, en *Física* II, 1, refiere que sería ridículo intentar demostrar que la naturaleza existe, pues es evidente (φανερόν) que hay muchas entidades naturales: las entidades naturales aparecen con tal evidencia hasta el punto de que dudar de que existen y están en movimiento significaría admitir lo mismo que negamos, ya que el pensamiento mismo es un movimiento. Finalmente, Aristóteles refiere un sentido de verdad como un proceso en cuya configuración todos contribuimos, pues no es posible que alguien la alcance plenamente ni que todos se equivoquen: todos contribuyen en la búsqueda de la verdad, de una manera u otra, tanto los más sabios como los que simplemente han dado una opinión (*Metafísica* II, 1). Desde este punto de vista, hay que tomar en cuenta el procedimiento dialéctico, que considera las opiniones relevantes que parecen bien a todos o a la mayoría o a los sabios, y entre estos últimos, a todos o a la mayoría o a los más conocidos y reputados (*Tópicos*, I, 1). La verdad es la forma como aparece la realidad en nuestro acercamiento colectivo a ella, es la exigencia de las cosas a que las pronunciemos desde un nosotros. Ahora bien, en todos estos sentidos formulados por Aristóteles, podemos decir que la verdad es la forma como la realidad se nos aparece y en el *cómo* de su aparición nos exige que le hagamos justicia con el *cómo* de nuestra investigación. La verdad es ἀ-λήθεια: des-ocultamiento de la realidad; pero este des-ocultamiento acontece como una exigencia que obliga a responder. En la *Física* I, 5, se dice que los filósofos anteriores, como «obligados por la verdad misma» (ὑπ᾽ αὐτῆς τῆς ἀληθείας ἀναγκασθέντες), han postulado que los elementos —a los que ellos consideran principios— son contrarios, aunque no lo han explicado. La verdad obliga. Y más precisamente, la verdad como ἀ-λήθεια es el constreñimiento renovado, in-agotable que la realidad ejerce sobre el hombre y lo obliga, a su vez, a responder in-agotablemente. La verdad es el desafío siempre renovado y la presión problematizadora que las cosas ejercen sobre la inteligencia, y la filosofía se mueve siempre en el espacio abierto por este desafío. La filosofía es un riesgo en el que ella siempre se pone a prueba y está a punto de sucumbir. Ahora bien, si la cosa misma abre camino y obliga a seguir buscando, y si la verdad misma obliga a responder, ¿en qué consiste la respuesta que se le da a tal exigencia?

La obediencia a los fenómenos

En *Metafísica* I, 5, Aristóteles refiere que Parménides formuló que aparte del ser no hay en absoluto el no-ser, por lo cual el ser es lo único que realmente existe. Pero, «viéndose obligado a obedecer a los fenómenos» (ἀναγκαζόμενος δ᾽ ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις) y suponiendo que desde el punto de vista del λόγος existe lo uno y desde el punto de vista de la sensación, la pluralidad, estableció que son dos las causas y dos los principios de la realidad, lo caliente y lo frío, y ubicó al primero en el orden del ser y al otro en el del no-ser. Parménides es obligado por los fenómenos a obedecerlos. ¿Qué significa obedecer a los fenómenos? En *Metafísica* III, 1, 995a30-31, leemos: «La situación aporética del pensamiento pone de manifiesto que existe un nudo en la cosa» (ἡ τῆς διανοίας ἀπορία δηλοῖ τοῦτο περὶ τοῦ πράγματος). Es decir, hay una correlación entre la situación aporética del pensamiento (ἀπορία) y el nudo (ὁ δεσμός) que hay en la cosa, lo problemático que hay en ella. El término ἀπορία proviene de α-, prefijo privativo o negativo que significa *sin*, y de πόρος, que significa *camino*, *vía*, *recurso*; de ahí que ἀ-πορία es *falta de camino*, *falta de salida*; *perplejidad*, *duda*, *indecisión*; *dificultad*, *cuestión*, *problema*; y ἀπορέω es *no saber; estar en duda*, *en incertidumbre*, *en confusión*; *estar perplejo*, *estar necesitado; ser pobre*. Una ἀπορία es la situación del pensamiento por la que este se encuentra en una dificultad y, más precisamente, reconoce que se encuentra en tal situación; en este sentido, la dificultad en la cosa le revela al pensamiento su propia condición. Ahora bien, por ser una situación del pensamiento, la aporía está vinculada con el asombro, pues «el que se plantea un problema (ὁ δ᾽ ἀπορῶν) y se admira (θαυμάζων) reconoce su ignorancia» (*Metafísica* I, 2, 982b17-18). La actitud de asombro, la perplejidad, por un lado, y la aporía, esto es, el reconocimiento de una dificultad, el planteamiento de un problema, por el otro, son dos aspectos del mismo momento espiritual que constituye el origen de la filosofía. En ambos casos se trata de la actitud que adoptamos frente a la exigencia de una dificultad en las cosas, de la manera cómo experimentamos la interpelación de la realidad y, por tanto, del *cómo* de nuestra actitud frente al *cómo* de la exigencia del mundo. Esto significa que cuando adoptamos la actitud de asombro, que se expresa en el reconocimiento de un problema y en el planteamiento de una interrogación, lo que estamos haciendo es responder ante una interpelación del mundo, y es así que obedecemos a los fenómenos. En este sentido, la aporía en el pensamiento revela que hay un nudo en la cosa, una atadura en el objeto que exige ser desatada.

Por eso, el reconocimiento de la aporía es solo el primer momento de la obligación de obedecer a los fenómenos. El segundo momento consiste en «recorrer la aporía» (διαποῆσαι), detenerse minuciosamente en ella, examinar sus diversos aspectos para buscarle una salida; y el tercer momento, en «encontrar una salida adecuada a la aporía» (εὐπορία).

Con respecto al segundo momento, que consiste en recorrer la aporía, hay tres imágenes muy ilustrativas que Aristóteles refiere en *Metafísica* III, 1: el camino, el nudo y el litigio. La imagen del camino nos señala que una vez que reconocemos que estamos en un callejón sin salida, es preciso recorrer la dificultad e inspeccionar su naturaleza para buscarle una posible salida. Es Teseo recorriendo el laberinto sin la ayuda del hilo de Ariadna. El problema se presenta al filósofo como un conjunto de rutas especulativas que exigen ser recorridas en sus diversas direcciones, dificultades y entrecruzamientos. No todas esas vías presentan la misma dificultad: unas pueden ser más largas y fáciles de recorrer; otras pueden ser más cortas, pero penosas; otras pueden conducirnos a un punto donde varias se entrecruzan y es preciso decidir qué hacer o por dónde seguir, y otras nos llevan de vuelta al mismo lugar donde habíamos iniciado el recorrido o simplemente se presentan como caminos que no conducen a ningún lugar, todo lo cual nos genera el desconcierto de estar moviéndonos en un círculo sin salida posible. Pero, en todos los casos, los caminos deben ser inspeccionados y recorridos de acuerdo a la exigencia de la cosa misma, es decir, el *cómo* de la investigación obedece al *cómo* de la dificultad, que es el que da el criterio y la pauta de la búsqueda. Por su parte, la segunda imagen, la del nudo, nos indica que un problema debe ser tomado como una atadura que exige ser inspeccionada para ser desatada. Si la imagen del camino apelaba a los pies que lo recorren, la imagen del nudo apela a las manos que lo examinan. Cuando queremos desatar un nudo, no es suficiente con tenerlo ante nuestros ojos para entender su dificultad, sino que lo recorremos con nuestros dedos de modo tal que podemos decir que lo miramos con ellos. Así, al tomarlo inicialmente entre nuestros dedos, podemos asumir que si es duro y compacto será más difícil de desatar que si fuera blando y flojo; luego, al darle vueltas y recorrerlo, nuestros dedos empiezan a comprender su grado de dificultad y a buscar posibles formas y direcciones para soltarlo. Jalan de un lado, jalan del otro; unas veces desatan un trecho largo, otras uno corto; lo que van desatando lo hacen pasar de la derecha hacia la izquierda o viceversa, de arriba hacia abajo o viceversa. Incluso algunas veces podemos acudir a otras partes de nuestro cuerpo en nuestra ayuda, como pueden ser los codos o la cabeza.

Con respecto a la imagen anterior, mientras que el camino se nos presentaba desde un inicio como una multiplicidad de vías por recorrer, el nudo se nos presenta como una unidad que tiene la posibilidad de convertirse en multiplicidad recién cuando lo intentamos desatar; además, el nudo lo tenemos entre nuestras manos y ante nuestros ojos, en cambio, en el caso del camino, nos encontramos desde el inicio en medio de él. Es necesario inspeccionar el nudo para desatarlo: el *cómo* de esta inspección responde al *cómo* del aparecer de la cosa en su nudosa dificultad. Por otro lado, la tercera imagen del desarrollo de la aporía es la del litigio. Señala Aristóteles (*Metafísica* III, 1) que quien ha oído todos los argumentos contrapuestos, como se hace en un litigio, estará en mejores condiciones para juzgar (κρῖναι). Es preciso atender todas las razones de las partes litigantes para poder discernir y poder emitir un fallo. No es tarea fácil, pues el proceso mismo no es lineal sino que tiene su propio movimiento y, además, requiere de competencia, prudencia y sensatez de quienes imparten justicia. Así, un proceso es unitario en el sentido de que está dirigido a resolver una cuestión; pero como admite la discusión de cuestiones secundarias, puede dar origen a procesos distintos al interior del proceso principal. En un proceso se pueden discutir cuestiones de hecho —que deben ser probadas— o cuestiones de derecho —que invocan una ley y la interpretación jurídica que se les debe dar— o ambas a la vez. Además, el proceso avanza considerando la validez de las pruebas que esgrimen los litigantes, los plazos establecidos y tomando en cuenta las situaciones transitorias en diversas instancias hasta llegar a la sentencia. Sobre la base del proceso, en el que el juez está obligado a escuchar atentamente a las partes litigantes y a sopesar imparcialmente sus argumentos, él estará en mejores condiciones para discernir a cuál de las partes le asiste el derecho. Es necesario discernir escuchando a las partes para poder juzgar con imparcialidad. Pero, así como debemos discernir a partir de lo que escuchamos de las partes, así también debemos discernir a partir de lo que el mundo nos dice en su aparecer polimorfo. El *cómo* de este discernimiento que escucha responde al *cómo* del aparecer de la dificultad del caso. Como vemos, en estas tres imágenes referidas —el camino, el nudo y el litigio— se trata de obedecer a los fenómenos considerando minuciosamente la dificultad en la diversidad de sus aspectos, dificultad que en su aparecer da el criterio y la pauta que hacen posible el desarrollo de la aporía. Y esto nos dispone al tercer momento de la obediencia a los fenómenos, que consiste en «encontrar una salida adecuada a la aporía» (εὐπορία).

Si recorremos cuidadosamente las vías, podremos encontrar una salida adecuada a lo que inicialmente se nos presentaba como un callejón sin salida; si inspeccionamos minuciosamente con nuestros dedos el nudo que tenemos ante nuestros ojos, podremos desatar lo que se nos presentaba como una atadura definitiva; y si discernimos juiciosamente lo que escuchamos con atención de las partes en litigio, podremos llegar a una sentencia justa allí donde esta parecía imposible. Solo desarrollando la aporía es que podemos encontrarle una solución. Y más precisamente, los fenómenos nos obligan a obedecerlos haciéndoles justicia a su manera de manifestarse. Por tanto, la situación de Parménides que se vio «obligado a obedecer a los fenómenos» (ἀναγκαζόμενος δ᾽ ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις) es la situación en la que se encuentra el filósofo. Ahora bien, el verbo ἀκολουθέω significa *seguir*, *acompañar*, *adherirse*, *acomodarse*, *obedecer*; *seguir con la inteligencia*, *comprender*. De acuerdo con lo que venimos diciendo, Parménides no solo se vio obligado a «atenerse» a los fenómenos, como si el ajustarse a ellos fuera una posibilidad de actuar entre otras; ni a «tener en cuenta» los fenómenos, como si fuera una sugerencia que bien podría ser asumida o bien podría ser desconocida sin que esto significase un desacierto en su investigación; ni a «hacer justicia» a los fenómenos, como quien recibe una exhortación o un deseo de dar a cada quien lo que le corresponde. Parménides se vio obligado a obedecer a los fenómenos. Y estar obligado a obedecer a los fenómenos no es una posibilidad entre otras, ni una sugerencia, ni una exhortación: es el imperativo que abre el espacio en el que se mueve la filosofía y la condición en la que se mueve desde siempre toda experiencia humana posible. Ahora bien, ¿de qué naturaleza es este imperativo?, ¿de qué naturaleza es la obligación que supone y la obediencia que se le debe?

El ser como imperativo

Hemos señalado que hay una exigencia de la cosa misma que obliga a obedecer a los fenómenos ateniéndose al *cómo* de su mostración. Pero aquí se hace evidente un círculo. En efecto, por un lado, la cosa misma obliga solo a quien puede obedecer y, en este sentido, la exigencia de la cosa presupone que hay alguien que recibe el mandato, lo puede asumir y lo puede cumplir. La realidad no exige al animal ni a la planta ni al dios, sino al hombre, es decir, se presenta de tal forma que solo puede responder quien puede acoger la exigencia y hacerla suya, acatarla y observarla.

Pero, por otro lado, la obediencia es obediencia de un mandato y en este sentido la obediencia presupone una orden en la que se funda y en la cual adquiere sentido. El hombre no vive arbitrariamente, sino obedeciendo constantemente a una orden que él no ha decretado sino que le viene de la realidad y que solo exige a quien puede responder. Evidentemente hay aquí un círculo, pues los fenómenos obligan a obedecer a quien puede obedecerlos y, a su vez, la obediencia solo se explica porque es obediencia de un mandato. Obedezco porque hay un mandado y hay un mandato porque hay alguien que lo obedece. Podemos llamarlo el *círculo del imperativo*. Es un círculo inevitable. Vivimos respondiendo a la interpelación que el mundo nos hace. Nuestras actividades teóricas, prácticas, productivas y valorativas solo se entienden como respuestas a la solicitud que la realidad nos hace, como formas de obedecer al mostrarse de la realidad que nos exige. En este sentido, habitamos el círculo del imperativo a tal punto que podríamos decir que él es nuestra morada, nuestra patria ontológica. La filosofía experimenta el círculo como problema, como asombro, como aporía, lo recorre en sus tortuosas vías, lo inspecciona en sus nudos, discierne con atención sus exigencias y, ateniéndose siempre a los fenómenos, lo habita haciéndole justicia, lo vive como riesgo perenne.

Ahora bien, el círculo del imperativo nos remite a la frase central de la *Metafísica* de Aristóteles: τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς, el ser se dice en varios sentidos. Si se interpreta la frase en su sentido lógico, tales sentidos son las categorías, las cuales son las diversas predicaciones que hacemos de la sustancia, que es el sujeto de referencia; y si se interpreta la frase en su sentido ontológico, el ser aparece en varios sentidos, y tales sentidos son las diversas determinaciones reales referidas a la sustancia, que es el primer sentido de ser. Pero si interpretamos la frase de acuerdo con el círculo del imperativo, el cual contempla a la vez la exigencia del mundo y la obediencia a los fenómenos, podemos entenderla como: el ser *ordena* de muchas maneras, el ser *obliga* de muchas maneras, el ser *impera* en varios sentidos. Ahora bien, es necesario precisar algunos aspectos de esta interpretación del ser como imperativo. En primer lugar, la reflexividad del mandato. El ser mismo obliga a obedecerlo de muchas maneras. Pero esto significa que si es el ser mismo el que obliga de muchas maneras, es al ser mismo al que hay que obedecer también de muchas maneras. Lo que viene del ser son las diversas formas en que se presenta o los diversos respectos de su manifestación, esto es, el *cómo* de su aparecer. El ser, en su manifestación imperativa, hace posible la obligación de responderle.

Si no hubiera la obligación que viene del ser, no habría a quién obedecer y, por tanto, la obediencia misma perdería su naturaleza; y si no fuera imperativa la obediencia de responder al ser, la obligación misma perdería su naturaleza de imperativo. Así, por ejemplo, no es suficiente explicar la obra por la inspiración ni por la mera técnica, pues para el pintor es el paisaje el que exige ser pintado, para el escultor es la piedra la que exige ser tallada, para el novelista son determinadas experiencias las que exigen ser narradas y para el amante es el ser amado el que exige ser amado. Pero igualmente, el científico experimenta un hecho de la realidad como algo que debe ser investigado, comprobado, argumentado; el político experimenta una determinada situación social como algo que exige ser respondido con una acción; y para el filósofo es la realidad la que exige ser interpretada. Es en este contexto que aparece nuevamente ante nosotros, nítida y elocuente, la undécima tesis de Marx sobre Feuerbach: «Los filósofos solo han interpretado el mundo de diversas maneras, de lo que se trata es de transformarlo». Es la realidad la que exige no solo ser interpretada de muchas maneras sino también transformada de muchas maneras. Pero, más que oponer la interpretación del mundo a su transformación, se trata de comprender ambas como dos maneras de responder a la exigencia que procede del mundo y al imperativo que proviene de la cosa misma y que esta hace posible. Esto conduce a un segundo aspecto del ser como imperativo, el carácter polimorfo del mandato. El ser impera de muchas maneras. El ser obliga de muchas maneras. Esas muchas maneras constituyen el *cómo* de su aparecer imperativo. La realidad no solo se nos presenta, sino que hay formas de su darse imperativo: es lo que hemos llamado el *cómo* de su manifestación. Si desde el punto de vista lógico y ontológico los sentidos de ser son las categorías que se refieren a una unidad que les sirve de sustrato, que es la sustancia, los sentidos del ser como imperativo se refieren también a un sustrato sobre el que recaen; y este sustrato, *substante*, es aquella realidad sobre la que recae el imperativo en sus diversas formas y que a su vez está siempre obligado a obedecer. Sujeto es ὑποκείμενον, es el que recibe la orden de obedecer. Tomemos, por ejemplo, el caso de la investigación. El ser, de acuerdo al *cómo* de su aparecer, obliga a obedecerlo con el *cómo* de nuestra investigación. Cuando Aristóteles señala que el método de la investigación debe adecuarse a la naturaleza del objeto (*Metafísica* II, 3), lo que está diciendo es que la forma como se nos aparece el objeto nos obliga a investigarlo de una manera o de otra, obliga al *cómo* de nuestra consideración.

Por eso, dado que las matemáticas versan sobre objetos exactos y esta exactitud constituye el *cómo* de su aparecer, no debemos exigirle al matemático que nos persuada con figuras retóricas; y dado que la retórica busca la persuasión de las almas por medio de la palabra y esto determina el *cómo* del darse de su objeto, no se le debe exigir al retórico demostraciones matemáticas; y dado que la política versa sobre las acciones humanas, las cuales conllevan cierta complejidad e inestabilidad, y esto constituye el *cómo* del aparecer del objeto de esta ciencia, nos hemos de contentar con «mostrar la verdad de una manera tosca y esquemática» (*Ética a Nicómaco* I, 3). Pero, si bien las ciencias son maneras de obedecer a la exigencia de los fenómenos, esto no es exclusivo de ellas, pues toda experiencia humana acontece como la obligación de ajustarse a los fenómenos y al *cómo* de su darse, y esta exigencia recae en un sujeto que es el único que puede obedecer. El ser impera de muchas maneras. El ser obliga de muchas maneras y esta obligación polimorfa recae sobre un sujeto, un sustrato que es el que recibe la orden de responder y está obligado a ello.

El tercer aspecto del ser como imperativo consiste en el sobrepasamiento del mandato del ser con respecto a la obligación de responderle. En *Metafísica* I, 3, señala que algunos de quienes investigaron las causas y postularon que el sujeto era uno, al plantearse la dificultad del cambio, como «derrotados por esta búsqueda» (ἡττηθέντες ὑπὸ ταύτης τῆς ζητήσεως) afirmaron que lo uno es inmóvil y lo es también la naturaleza entera. Pero el verbo ἡσσάομαι significa *ser inferior*, *ser superado*; *ser vencido*, *ser derrotado*; *ser dominado*. Por ello, podemos interpretar que los filósofos no solo son derrotados y vencidos, sino que son superados por la investigación y sobrepasados por la búsqueda. Esto significa que en el círculo del imperativo, la exigencia que proviene del ser sobrepasa la obligación de obedecerla. No se trata solo de que el objeto desborda al sujeto, sino de que la exigencia de la cosa misma sobrepasa toda posible respuesta por parte de quien obedece y, desde este punto de vista, la exigencia se caracteriza por ser a-simétrica e in-finita. La a-simetría radica en que, a pesar de que se trata de un círculo entre la exigencia de la cosa misma y la obediencia a los fenómenos, el mandato del ser siempre es más radical que la obligación de obedecer. Y esto sucede porque el ser mismo es el que nos obliga a obedecerlo, a tal punto que —parafraseando a Vallejo— podemos decir que todo acto o voz o imperativo viene del ser y va hacia él. El asombro y la aporía frente a la realidad revelan que el filósofo experimenta la necesidad de responder a una demanda que lo sobrepasa.

Pero la exigencia es también in-finita. Se trata de una demanda in-acabada e in-agotable, incesante y siempre renovada, que el ser opera de muchas maneras sobre aquel sustrato susceptible de obediencia. Pero a su vez, la respuesta, la obediencia, el ajustarse a los fenómenos tomando en cuenta el *cómo* de su imperativo es una tarea in-agotable e in-finita, nunca cumplida del todo. Por tanto, se trata de la verdad como ἀ-λήθεια: el ser se des-oculta como mandato in-finito y al mismo tiempo exige la obediencia in-finita por parte de quien lo recibe. La verdad es la exigencia in-finita del ser que en su carácter imperativo obliga al hombre a responder in-finitamente ateniéndose a los fenómenos y haciéndoles justicia. Finalmente, el cuarto aspecto del ser como imperativo es la cercanía que guarda el círculo del imperativo con la dialéctica entre pregunta y respuesta. Ciertamente, hay un paralelo entre ambos procesos, pues así como el círculo de la interrogación significa que toda pregunta exige una respuesta y toda respuesta lo es de una pregunta, así también el círculo del imperativo significa que todo mandato exige una obediencia y la obediencia lo es de un mandato. Por otro lado, así como hay un privilegio de la pregunta sobre la respuesta en el sentido de que la primera abre y dispone las condiciones de su respuesta, así también hay un privilegio de mandato sobre la obediencia pues el mandato abre el espacio y dispone las condiciones de su obediencia. Además, así como en el círculo de la interrogación la pregunta y la respuesta son actitudes espirituales condicionadas por lo preguntado, pues si no hubiera una precomprensión de lo preguntado no habría interrogación posible, y así como el ser mismo es el que interroga a partir del *cómo* de su darse y en este sentido solicita una respuesta, así también, en el círculo del imperativo, es el ser mismo el que impera y obliga a obedecerlo ateniéndonos al *cómo* de su aparecer múltiple. Pero, por otro lado, podríamos decir que en la base misma de la dialéctica de la interrogación está el círculo del imperativo, pues la pregunta no solo es una solicitud, sino una obligación de investigar y de buscar una respuesta; además, en la pregunta por el ser, el ser no solo interpela y solicita una respuesta, sino que obliga a investigar, a obedecerle, a hacerle justicia. Es decir, la pregunta misma nos permite comprenderla como una exigencia, como un imperativo, que viene de lo preguntado. El ser impera. De ahí que la mutación de la pregunta ¿qué es el ser? en la pregunta *¿qué es la sustancia?* (*Metafísica* VII, 1) es una exigencia de la cosa misma y, por tanto, es un imperativo cuya fuerza viene del ser mismo y va hacia él. Por tanto, τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς significa que el ser se dice

y aparece en varios sentidos; significa también que el ser interroga de muchas maneras y nos obliga a responderle; pero más precisamente, y por sobre todo, significa que el ser *impera* de muchas maneras y, en este sentido, el ser *obliga* de muchas maneras a obedecerle. Es lo que experimentó Parménides frente a los fenómenos, lo que experimentó Aristóteles frente a la exigencia de la cosa misma, lo que experimenta el filósofo cuando se asombra ante la realidad y convierte su perplejidad en nudo aporético que exige ser desatado, y lo que experimentamos todos cotidianamente por el solo hecho de existir.

Bibliografía

Marx, Karl (1987). *El manifiesto comunista: once tesis sobre Feuerbach*. Madrid: Alhambra.

Sustancia, tiempo y predicación

Indalecio García
Universidad de La Sabana
Universidad Nacional de Colombia

Un problema que ha sido considerado ampliamente en numerosos estudios sobre Aristóteles es el de la identidad de la sustancia y, más exactamente, la identidad de la sustancia natural o física, que es la que comporta movimiento[1].

Si bien las interpretaciones de lo que sea la noción de sustancia aristotélica son diversas, una crítica recurrente en el último siglo ha sido la de que a partir de esa noción se incluye en el estudio de la naturaleza algo que no es natural: al hablar de sustancia, afirman algunos, el aristotelismo plantearía cierto núcleo de lo natural que no está sujeto al cambio, o al movimiento, y que, por tanto, no forma parte propiamente de la naturaleza. Un exponente de esta crítica es el filósofo inglés Whitehead:

> La simple noción de una sustancia permanente, que sustenta cualidades que persisten, bien esencial o accidentalmente, expresa algo abstracto, que es útil para distintos propósitos vitales. Pero siempre que intentamos utilizarla como una aclaración fundamental de la naturaleza de las cosas, se ve que por sí misma es errada. Esta noción procede de un error y no ha sido nunca satisfactoria en ninguno de sus usos. [...] en metafísica este concepto es del todo un error. Un error que no consiste en el empleo de la palabra «sustancia»; sino en el empleo de una noción de una entidad actual, que se caracteriza por sus cualidades esenciales, y permanece numéricamente una en medio de los cambios de las relaciones y cualidades accidentales (1929, p. 110; la traducción es mía).

[1] La sustancia que aquí entrará en consideración es la sustancia natural, a la que Aristóteles da un lugar central por lo menos en sus estudios de la sustancia en *Metafísica* VII y VIII. Las sustancias naturales serían los existentes primordiales en la naturaleza —primordiales en el sentido en que siendo la sustancia lo único que existe por sí, de ella dependería la existencia de todo lo demás— (Frede, 1985, pp. 18-19).

Lo que aquí Whitehead describe como un error es cierta distinción que sería intrínseca al concepto de sustancia: una entidad en la naturaleza poseería propiedades que no varían —y que son llamadas esenciales debido a que si faltasen no habría entidad alguna— y a la vez propiedades variables —cuya pérdida o adquisición no implica para la entidad dejar de ser lo que es; en cierto sentido, para la entidad sería igual poseerlas o no—. Así, lo natural, es decir, lo que se mueve, dependería de un núcleo que no tiene relación alguna con el movimiento. Se estaría afirmando que lo que se mueve depende de algo que no posee movimiento alguno[2].

Además, si se plantea que una sustancia natural es idéntica —entiéndase por identidad simplemente la persistencia de la sustancia natural en el tiempo— debido a que el movimiento no la afecta propiamente, esto es, persiste en el tiempo sin variar, se estaría incluyendo en lo natural algo ajeno al movimiento —algo que, al cabo, por no ser sujeto de experiencia alguna, ya que lo experimentado es siempre cambiante, sería inexistente—[3].

Se debe dar cuenta, entonces, del problema de la persistencia, o de la identidad, de la sustancia. Se han de afrontar preguntas como: ¿de qué modo permanece la sustancia a través del movimiento? o ¿qué criterio, o criterios, permiten determinar que una sustancia en diversos tiempos sea la misma —siguiendo el ejemplo de Aristoteles, que Corisco estando hoy en el Ágora es el mismo que estuvo ayer en el Liceo—? Preguntas que, como se ve, al referirse a la identidad de la sustancia, hacen referencia a su temporalidad.

Esta inclusión del tiempo en el problema de la permanencia o identidad de la sustancia puede verse en la siguiente indicación de Hartman:

> […] Aristóteles se ve en la necesidad de decir qué tipo de igualdad o unidad conecta A en el tiempo t1 con A en el tiempo t2 de tal manera que son la misma cosa o lo mismo en número. ¿Qué tipo de similitud

[2] Según Stock, el análisis de una sustancia en causa formal y causa material muestra lo que en ella es intemporal: cualesquiera que sean las características que la cosa adquiera o pierda, su aspecto formal y material permanecerán (1938, p. 15).

[3] Algunos entienden el problema de lo variante e invariante en la naturaleza como propio de nuestro mismo modo de conocer o de explicar las cosas: «Una dicotomía básica al modelar la realidad, es el par conceptual: permanencia y cambio. Para percibir el cambio, algo ha de ser invariante. Viceversa, para poder ser observada, la permanencia necesita el cambio como trasfondo. Sin embargo, dentro del campo conceptual de la filosofía occidental, la complementariedad de permanencia y cambio se convierte en una jerarquía. La estaticidad del ser es elegida como dominante, y la dinámica del cambio pasa a ser un concepto derivado y secundario» (Ruhnau, 2003, p. 215; la traducción es nuestra). Ver, asimismo, Lowe y Noonan (1988, p. 75).

> entre estas entidades cuenta como identidad? La única respuesta que da es la igualdad en la forma [...] (1976, p. 559; la traducción es mía).

En consecuencia, el problema de la identidad de la sustancia natural puede abordarse a partir de otro más específico: el problema de su temporalidad[4]. La temporalidad de la sustancia parecería ser condición de su identidad: si la sustancia es idéntica lo será por persistir en el tiempo o temporalmente[5].

La tematización de la temporalidad como condición de la identidad de la sustancia puede sustentarse en lo siguiente. Dado que el tiempo es «algo del movimiento» (*Física* IV, 11, 219a9-10) y que el problema de la persistencia de la sustancia se caracteriza por el hecho de que la sustancia, a pesar de moverse, persiste siendo la misma en diversos tiempos, determinar el modo en que la sustancia sea temporal sería un paso necesario al abordar el problema de la identidad.

Consideremos un ejemplo dado por Aristóteles: el movimiento realizado por Corisco desde el Ágora hasta el Liceo es temporal, ya que es posible establecer un antes y un después en ese movimiento. Sin embargo, ¿qué pasa con Corisco como tal? Si Corisco ha permanecido siendo el mismo, ¿qué tendrían que ver con él esa anterioridad y posterioridad? ¿Sería la temporalidad accidental a una sustancia como la que es Corisco?

Teniendo en cuenta que la relación entre sustancia y tiempo es planteada por Aristóteles directamente en *Categorías,* con miras a precisar la temporalidad de la sustancia, el primer paso será el análisis de algunos pasajes de esa obra. Allí, a partir de la consideración de estructuras lingüísticas,

[4] A pesar de que de hecho la temporalidad no sería más que uno de los rasgos de la sustancia, dado que lo que se ha de averiguar es si la sustancia, o cualquiera de sus rasgos, son idénticos a través del tiempo, la averiguación de lo que esta sea termina por dar luces respecto del permanecer de la sustancia natural: «El campo de lo concreto es precisamente el campo de la existencia ligada al tiempo. Es claro entonces que si queremos comprender adecuadamente el concepto de existencia concreta, necesitamos entender la naturaleza del tiempo mismo —que quizá es la característica más desconcertante y aparentemente paradójica del mundo» (Lowe, 2001, p. 84; la traducción es mía).

[5] El problema de lo que sea el movimiento respecto de la sustancia no se abordará directamente en este trabajo debido a que, siendo la sustancia y el movimiento quizá las nociones centrales dentro de la filosofía de Aristóteles, su estudio excedería en mucho la temática vinculada al tiempo, que es la que aquí interesa tratar. En cualquier caso, como se espera mostrar, a partir de la relación de tiempo y sustancia pueden precisarse ciertos aspectos de la relación entre movimiento y sustancia. Sobre esta temática, ver Carbonell (2007) y Lewis (1991, pp. 143-243).

el Estagirita trata acerca de lo que puede predicarse válidamente de la sustancia. Y una de las categorías de la predicación es precisamente el tiempo[6].

A partir de esto, se intentará mostrar entonces, en el ámbito de la predicación, cuál es la relación entre sustancia natural y tiempo, ya que a la sustancia natural corresponderían necesariamente los predicados temporales —lo que estaría indicado, además, por ciertas afirmaciones del Estagirita en el *De interpretatione*—.

Esbozo de las categorías

La intención del Estagirita en *Categorías* parece ser llevar a cabo un análisis de ciertas estructuras propias del lenguaje que permiten referirse al ser de las cosas, sobre todo en cuanto según ellas se daría la predicación respecto de la sustancia, la que, al cabo, posibilita todas las predicaciones: «Todo lo demás [lo que no es sujeto] será dicho de las sustancias primeras como sujeto o es en ellas siendo ellas sujeto» *(Categorías* 5, 2a34-35)[7].

De esta manera, intentando determinar cómo se predica algo de algo, Aristóteles distingue al inicio de las *Categorías* entre formas de predicación compuestas (τὰ κατὰ συμπλοκὴν) y formas de predicación simples (τὰ ἄνευ συμπλοκῆς) (2, 1a16). A continuación, afirma que las formas de predicación simple son la sustancia, el *cuánto,* la cualidad, la relación, el *dónde,* el *cuándo,* la posición, el estado, la acción y la pasión. Y estas son las que se conocen como categorías (4, 1b25-2a4)[8].

Para entender de qué modo las categorías serían inherentes a la sustancia es necesario tener en cuenta algunas generalidades sobre cómo han sido entendidas a partir de la filosofía de Aristóteles. En primer lugar, se ha afirmado que las categorías corresponden a los sentidos en que de algo

[6] Estas precisiones serán base de las propuestas del Estagirita en relación con la sustancia natural tanto en la *Física* como en la *Metafísica.*

[7] Según Marquardt, por lo que dice Aristóteles en *Categorías* 2b, 6b, se haría patente que al hablar de las categorías el Estagirita no está haciendo un análisis solo lingüístico, sino que esas categorías habrían siempre de corresponder a un sujeto (1993, p. 35; ver también Lewis, 1991, p. 55 y Moravcsik, 1967, pp. 83, 85). Una posición en la que se critica el dar sin más alcance metafísico a lo dicho en *Categorías* es la de Wehrle, quien enfatiza el carácter lógico del tratado (2000).

[8] Las enumeraciones de las categorías son diversas y, según Ross, por lo menos una mención de ellas aparece en cada una de las obras de Aristóteles (1923, pp. 21-22). Aquí se tendrá en cuenta principalmente el listado que aparece en *Categorías* 4, 1b25-2a4, aunque se hará referencia a algunos listados encontrados en otras obras.

es posible decir que es[9]. En segundo lugar, y en relación con lo anterior, las categorías podrían considerarse como géneros de conceptos o, más claramente, como conceptos que abarcan todos los posibles conceptos (*Tópicos* 9, 103b20-21): cualquier término que se predicase de algo habría de corresponder a alguna de las categorías[10]. Así, las categorías serían también acotaciones lingüísticas o, por así decir, lógicas, que permitirían analizar las posibles predicaciones. Por ejemplo, en el caso de los predicados temporales: ayer, un año, mañana, etcétera, todos serían subsumidos en la categoría *cuándo* —ποτέ—[11].

En tercer lugar, algunas de las categorías están enunciadas a modo de pregunta: cuánto (πόσος), dónde (ποῦ). En el caso de la categoría *cuándo* (ποτέ), Aristóteles hubiese podido emplear sin más el sustantivo *tiempo* (χρόνος), pero lo que hace es sustantivar el término de acuerdo con el que se pregunta por el tiempo. En las traducciones con frecuencia se prefiere emplear los sustantivos correspondientes. Pero sería quizá conveniente salvaguardar la generalidad correspondiente al aspecto de pregunta que poseen esas categorías[12].

En cuarto lugar, las categorías hacen referencia tanto a aquello de lo que algo se predica, esto es, a la sustancia, como aquello que es predicado, esto es, lo que se dice de la sustancia[13]. Finalmente, las categorías pueden ser consideradas como aspectos necesarios de la sustancia. Esto será tratado a continuación.

---

[9] «Las categorías designan los diversos significados que tiene el ser, en el sentido más general de esta palabra» (Bonitz, 1853, p. 13; la traducción es mía).

[10] «Las categorías son una lista de los predicados más abarcantes; predicables esencialmente de varias entidades nombrables, es decir, las categorías nos muestran qué tipo de entidad en el fondo son estas» (Ross, 1923, p. 23; la traducción es mía).

[11] El tiempo ha sido considerado en relación con categorías diferentes a *cuándo.* En concreto, el Estagirita habla del tiempo al mencionar los tipos de cantidades que son continuos (*Categorías* 6, 5a6-14). Incluso, ya que a través del tiempo se establecerían relaciones de anterioridad o posterioridad entre cosas o eventos, algunos, no Aristóteles, habrían entendido el tiempo como parte de la categoría relación (Marquardt, 1993, p. 34).

[12] Esto lo menciona Morison al hablar del lugar como categoría (2002, p. 4, nota 14).

[13] «Para todo lector de Aristóteles, especialmente si lo es de los escritos lógicos del filósofo, es conocido el significado en el que las mismas *kategorein, kategoría, kategórema* son empleadas regularmente. Particularmente *kategorein tí tinos,* o *katá tinos, epí tinos, epi tini, peri tinos* quieren decir decir algo de algo otro, atribuir algo como predicado a aquello como a un sujeto» (comentario de Theodor Waitz a *Categorías* 2a20, en Bonitz, 1853, pp. 30-31; la traducción es mía).

Las categorías como aspectos de la sustancia

Cuando un término propio de una categoría se predica de algo, por ejemplo, *blanco* como propio de la categoría cualidad, o *sentado* como propio de la posición, no se está predicando la categoría como tal, sino un término abarcado por ella. Sobre esa predicación concreta sería posible afirmar que es un predicado accidental (συμβεβηκός) —en el sentido en que ese predicado podría no darse, es decir, podría no ser el caso que algo fuese blanco o estuviese sentado—.

Sin embargo, si se consideran, ya no los predicados particulares, sino las categorías que los abarcan, este tipo de accidentalidad no tiene lugar, pues la sustancia natural poseería las categorías necesariamente. De cualquier sustancia se ha de poder predicar cierto cuánto, cierta cualidad, cierto cuándo, etcétera. Por ejemplo, si se dice «hombre blanco», *blanco* puede considerarse sin más accidental respecto de lo que sea ser-hombre, pero la categoría cualidad a la que *blanco* pertenece, si bien no pertenece a la definición de *hombre*, acontece necesariamente, pues para ser-hombre, en tanto ser natural, ser algo-cuál es necesario.

A diferencia de los predicados particulares que podrían tener tan solo una relación accidental con la cosa de la que se predican, cada una de las categorías, si bien pudiendo ser también accidentales (συμβεβηκὸς), corresponderían por sí (καθ᾽ αὑτό), esto es, necesariamente, a la sustancia: si hay algo que es, por lo menos dentro de las sustancias naturales —llamadas por el filósofo sustancias primeras (*Categorías* 5, 2a11-14)—, es necesario que eso pueda decirse según las categorías, pues a cualesquiera sustancias primeras correspondería la cantidad, la cualidad, el dónde, el cuándo, etcétera (Reale, en Aristóteles, 1993, pp. 434-437).

El caso de la categoría ποτέ

En las *Categorías* Aristóteles no dedica a la categoría ποτέ un análisis propio, sino que afirma que basta con lo ya afirmado, esto es, quizá, lo afirmado respecto del tiempo en relación con la categoría cuánto.

Sin embargo, si se tiene en cuenta lo dicho en relación con las categorías en general, es decir, que acontecen como modos de ser de la sustancia, es posible afirmar que la categoría ποτέ sería uno de esos modos o aspectos necesarios de la sustancia natural: de todo ser que sea sustancia primera —sustancia natural— será posible predicar términos temporales, ya que la temporalidad es un aspecto de ese tipo de sustancias.

Ahora bien, esta especie de necesidad contrasta con el tipo de predicados que Aristóteles emplea como ejemplos de la categoría ποτέ, pues estos no parecerían tener carácter esencial alguno —*ayer*, *el año pasado*—. Es más, no se vería directamente en qué sentido estas serían algo de la sustancia, esto es, en qué sentido algo como *ayer* podría ser algo de la sustancia.

No obstante, esto puede resolverse como lo hace Morison respecto de los predicados referidos al lugar: para que los predicados sean considerados de lugar o de tiempo, han de tener cierta referencia a la sustancia, es decir, no hay algo como el lugar sin más, sino el lugar de algo y, análogamente, no habría algo como el tiempo sin más, sino el tiempo de algo (2002, pp. 4-5). Esto mostraría no solo que los predicados temporales dependen de la sustancia, sino que en todos los casos la sustancia natural los posibilitaría.

¿Qué sería la sustancia en cuanto temporal? Aquí se supondrá que la sustancia es causa de la distinción de las partes del tiempo. Pero para precisar esto se ha de analizar el modo como Aristóteles tematiza directamente el tiempo en *Categorías*[14].

El tiempo en *Categorías*

Aparente negación de la temporalidad

En primer lugar, se han de tener en cuenta los pasajes que dan pie a la postura que critica a Aristóteles por sustancialista, o, de modo más claro, a la postura que critica que para él la sustancia no sea propiamente temporal. Los pasajes son dos y acontecen en medio de una extensa tematización de la categoría sustancia por parte del Estagirita. En ellos se intenta determinar qué hace diferente a esta categoría de las demás[15].

[14] Hay un problema sobre tiempo y predicación que aquí no se tratará, bien porque excede en cierto sentido lo que respecto de la predicación en la filosofía del Estagirita se propone, o bien porque a lo que apunta es a determinar la relación de tiempo y verdad —mientras que aquí se aborda el tema de la predicación en cualquier caso con miras a aclarar la relación entre tiempo y sustancia a partir de lo dicho por Aristóteles en la *Física*—. Este problema es el del modo como el valor de verdad de una predicación puede o no variar de acuerdo con el tiempo en que esa predicación sea expresada. Análisis sobre este problema en general y en relación con *Categorías* de Aristóteles, que tienen en cuenta, además, algunas cuestiones respectivas a la predicación planteadas por la filosofía analítica contemporánea, pueden encontrarse en Hintikka (1967 y 1973), Moravcsik (1967).

[15] Mi atención sobre estos textos y la interpretación que de ellos aquí se propondrá, se la debo al artículo de Felt (1984).

a) Aristóteles muestra cómo la sustancia excluye el más y el menos (característica propia de otras categorías):

> No puede ser un hombre más [hombre] que otro, como lo blanco es más [blanco] que otro blanco, o como lo bello puede ser más [bello] que otro: pues esto mismo se dice más o menos, de la misma manera como se dice que el cuerpo blanco es más blanco ahora que antes, o que [el cuerpo] caliente es más caliente, o menos [caliente]. Por el contrario, no se dice [esto] de la sustancia —ni se dice que un hombre es más hombre ahora que antes, ni tampoco de las otras cosas, en cuanto son sustancia—. Así no admitiría la sustancia el más y el menos (*Categorías* 5, 3b39-4a9).

Para entender qué es lo que está excluyendo Aristóteles se ha de tener en cuenta por lo menos una caracterización general de lo que sería el movimiento. Normalmente se considera que el cambio, o el movimiento, es el *paso* de cierto estado de cosas A a cierto estado de cosas B. Y se dice que desde A hasta B ha ocurrido *un* movimiento, porque de algún modo puede determinarse cierta unidad entre A y B. El paso que se da en la sustancia, y tan solo en ella, es el de algo hacia su correspondiente contrario. Por eso se habla propiamente de movimiento, porque los estados de cosas que dejan de ser y los que llegan a ser están realmente relacionados en la unidad que es la sustancia. Si esa unidad no se diera no podría hablarse propiamente de cambio o movimiento, sino de emergencia de ciertos estados de cosas sin más.

Así, es posible decir de algo que es más o menos blanco, o más o menos caliente, ya que este tipo de características acontecen como propiedades de una misma sustancia, que no cambia su carácter sustancial a la vez que permite la variación de sus propiedades. Si algo fuese más o menos sustancia no podría establecerse «más» o «menos» en ninguna de sus propiedades, pues la unidad que les permite darse en continuidad desaparecería: podría quizá compararse la intensidad de algo como blanco en diversas realidades, pero no sería posible decir que *esta* realidad es *ahora* más blanca que *antes,* pues lo que acontece ahora no estaría vinculado con algo que le fuese anterior.

b) Un poco más adelante, Aristóteles afirmará que entre las categorías la única que puede recibir los contrarios es la categoría sustancia (muestra esto contrastándolo con la variación en el valor de verdad propia de las proposiciones):

> La sustancia, siendo una en número e idéntica, es capaz de recibir los contrarios. Tal como este hombre, siendo uno y el mismo, una vez llega a ser blanco y otra negro, así como caliente y frío, o malo y bueno. […] sería propio de la sustancia, en cuanto por sí misma es cambiante, ser capaz de recibir los contrarios (4a17-21, 4b2-4).

Mientras que en el pasaje anterior el Estagirita enfatiza la diferenciación de la sustancia respecto de las categorías que reciben el más o el menos, aquí parece querer señalar que la sustancia sería condición de posibilidad del cambio, o, en estricto sentido, del cambio que se da entre contrarios. De algún modo, la sustancia es capaz de permanecer durante el proceso que se da en el cambio entre contrarios. ¿Qué es lo que permanece?

En general, los dos pasajes parecen indicar, aunque solo lo hace de modo directo b), que aunque diversos cambios acontezcan a la sustancia, esto no implica que esta propiamente cambie. Mientras sus propiedades cambian, la sustancia permanece siendo la misma en número.

Es el énfasis en esta unidad en el número lo que parece mostrar que la sustancia no es temporal, pues no le corresponde como tal variar desde algo anterior a algo posterior. Siguiendo con lo mencionado por Aristóteles en a), parecería que si no hay menos o más en la sustancia, tampoco podría hablarse propiamente de que le corresponda algo pasado o por venir.

Ahora bien, ¿la unidad numérica que corresponde a la sustancia indicaría que esta como tal no cambia? No en sentido estricto. Lo que implicaría esa unidad es que la sustancia acontece como cierto continuo, esto es, como algo que une partes que se distinguen entre sí. En concreto, la sustancia uniría los contrarios como partes de un mismo proceso. Hay cambio, porque hay algo que permite el paso de un contrario a otro, algo que hace que ese movimiento sea continuo. Por eso, que la sustancia permanezca siendo la misma en número no implica que no le corresponda una anterioridad y posterioridad, sino que lo anterior y posterior acontecen en la sustancia unitariamente como estados relacionados en la actividad que la sustancia es.

Es más, si se acepta este vínculo de la sustancia con la continuidad, señalado por los pasajes a) y b), parecería hacerse viable establecer una primera relación entre el concepto de sustancia y el de temporalidad, pues entre las realidades que Aristóteles afirma pueden ser consideradas como continuas en *Categorías,* la que más se asemejaría al continuo causado por la sustancia es el tiempo. Por eso, después de haber visto los pasajes en los que se suponía que la temporalidad era excluida de la sustancia,

se mostrarán ahora aquellos en *Categorías* en los que el tiempo es tematizado como *cuánto,* y más en concreto como continuo.

El tiempo como cuánto continuo

La tematización del tiempo no se limita en *Categorías* a la de la categoría ποτέ, sino que Aristóteles habla del tiempo al tematizar la categoría *cuánto*[16]. Allí son determinados dos tipos de realidades a los que el *cuánto* corresponde: a) aquello que es un *cuánto* discreto (o poseyendo partes que no comparten límites entre sí, es decir, separadas), como el número o el habla; y b) lo que es un *cuánto* siendo continuo, como el espacio o el tiempo (*Categorías* 6, 4b20-25). De qué modo son continuas este tipo de realidades es precisado por Aristóteles un poco más adelante:

> La línea es continua, pues es posible determinar un límite común en el que sus partes se unen: el punto. Como de la superficie, la línea. Ciertamente las partes de la superficie, cualesquiera que sean, se unen en un mismo límite. De la manera como también respecto del cuerpo podrías determinar un límite común —la línea o la superficie—, en relación con el que las partes del cuerpo se unen. Entre los de esta clase están también el tiempo y el lugar. El ahora-tiempo une respecto de lo pasado y lo futuro. Del mismo modo, el lugar se encuentra entre las cosas que son continuas. Las partes de un cuerpo, las que sean, ocupan un lugar y se unen en un mismo límite. Entonces también las partes del lugar, [partes que a su vez] cada una de las partes del cuerpo ocupan, se unen en el mismo límite en el que [se unen] las partes del cuerpo. Así, también el lugar sería continuo, pues en su único límite común las partes se unen (5a1-14).

La característica del continuo que Aristóteles aquí resalta es la de tener partes con un límite común. Esto ocurriría en el caso de la línea, en que el punto es el límite común; también en la superficie, en que la línea es el límite común; y en el cuerpo, en que el límite puede ser la línea o la superficie.

Los casos del espacio y el tiempo son distintos. El primero, porque el espacio tomaría su continuidad a partir de lo sólido: debido a que las partes de lo sólido comparten un mismo límite, las partes del espacio también lo comparten. El segundo, porque mientras las partes de lo extenso

[16] El término empleado para designar el tiempo en estos pasaje no es ποτέ, sino χρόνος, con lo que el Estagirita no estaría refiriéndose a los posibles predicados respecto de la sustancia, sino a lo que sería el tiempo como tal.

espacialmente están presentes, las partes del tiempo no. Dicho de modo más claro, a las partes de algo extenso puede adscribirse una posición determinada, no así a las partes del tiempo:

> Sobre el número no podría alguien considerar cómo las partes tienen alguna posición en relación con otras o dónde se encuentran, o de qué manera se unen con las otras partes. Ni las [partes] del tiempo. Ninguna de las partes del tiempo permanece. Lo no permanente ¿cómo podría tener posición alguna? Pero ciertamente se podría decir que tienen cierta ordenación, por lo que son lo anterior y lo posterior del tiempo. De la misma manera respecto del número: al numerar es anterior el uno del dos, y el dos del tres. Así habría cierta ordenación —una posición no podría determinarse en ningún caso— (5a23-33).

Respecto de este pasaje se pueden tener en cuenta dos puntos. En primer lugar, a partir de él se hace viable señalar una similitud del continuo que es el tiempo con el continuo causado por la sustancia: las partes del tiempo no permanecen, sino que se dan según cierto orden; las partes del movimiento que se da en, o es causado por, la sustancia tampoco permanecen, sino que se dan de acuerdo con el orden de los contrarios.

En segundo lugar, debido precisamente a la no permanencia de las partes del tiempo, la posición no servirá como criterio para determinar sus partes. Siendo el caso que las haya —lo que, por lo menos en este texto, Aristóteles no pone en duda—, habrá de ser algo distinto de las partes lo que permita su determinación —la determinación del orden según el que acontecen—.

Si las partes no permanecen, pero aun así se dan según cierto orden, lo que parecería restar del tiempo es lo que limita sus partes. Solo será posible determinar la continuidad de las partes del tiempo en relación con el límite que las divide y que, a la vez, determina la sucesión. Sin embargo, respecto de cuál sea la naturaleza del límite de las partes del tiempo Aristóteles no hace afirmación alguna en *Categorías.* Solo menciona que ese límite es el ahora-tiempo (ὁ νῦν χρόνος).

Ya que antes se ha dicho que sería la sustancia lo que permitiría la distinción de las partes del tiempo, el paso que se da ahora en esa hipótesis es que la sustancia ha de estar relacionada con el límite de las partes del tiempo. Con miras a probar la viabilidad de esta hipótesis, aquí se intentará precisar la naturaleza del límite de las partes del tiempo por medio de la consideración de un pasaje del *De interpretatione*, en el que se muestra cómo toda predicación temporal depende del ahora.

El ahora como límite de las partes del tiempo

Aquello a lo que hace referencia la predicación temporal —que, como se ha mostrado, se enmarca en la categoría ποτέ— es indicado por Aristóteles en el siguiente pasaje del *De interpretatione*:

> Verbo es la predicación del tiempo, [de la que] separadamente ninguna parte significa nada. Es un signo entre lo que es dicho de algo otro. Digo que predica el tiempo, como «salud» es un nombre, y «sana» un verbo: predica lo que es ahora. Y siempre es signo de lo que es actualmente, como de un sujeto [...]. Y del mismo modo «sanó» o «sanará» no son verbos, sino casos del verbo (*De interpretatione* 3, 16b5-17).

Aunque en este pasaje el elemento de la predicación considerado directamente es el verbo, a partir de él se clarifica que en la predicación temporal el ahora se muestra como aquello que permite distinguir diversos tiempos o digamos, siguiendo lo visto en *Categorías,* diversas partes del tiempo. Lo que en el ámbito de la predicación es designado por la categoría ποτέ sería el ahora (νῦν) como aspecto actual del sujeto, a partir del que se podrían precisar estados pasados o por venir[17].

El ahora sería la determinación real señalada por cualquiera de los predicados de la categoría ποτέ. Sería *real* en cuanto sería aquello del sujeto que es indicado por el verbo. Así, cualquiera que sea el predicado particular, correspondiente a la categoría ποτέ, que sobre un sujeto concreto sea hecho, ese predicado designará el carácter actual, presente, del sujeto, que sería el ahora.

Esto mostraría que la temporalidad del sujeto que es indicado por la predicación del verbo pivotaría en el ahora. Y ya que la predicación lo es de la sustancia, se puede afirmar que ese sujeto al que corresponde el límite de la temporalidad, es decir, al que corresponde el ahora, es la sustancia. El ahora, entendido como estado actual de la sustancia natural, podría considerarse incluso como la condición misma de la predicación temporal.

[17] La relación del ahora con la categoría ποτέ puede verse indicada en un pasaje del libro quinto de la *Metafísica* (V 30, 1025a14-33). Allí se llama accidental lo que inhiere en un sujeto, en algún lugar (ποὺ) y en algún tiempo (ποτέ), pero no inhiere en ese sujeto porque sea precisamente «ese» sujeto, ni porque sea ese aquí (ἐνταῦθα), ni ese ahora (νῦν) (ver 1025a21-24). Nótese que mientras ποὺ y ποτέ designan cualquier *dónde* o cualquier *cuándo*, los términos ἐνταῦθα y νῦν parecerían hacer referencia a propiedades de un existente concreto. El carácter general de la categoría ποτέ y el real del término νῦν puede encontrarse indicado en diversos textos del Estagirita (ver *Analíticos posteriores* 75b20 y ss.; *De caelo* I, 2, 280b29 y ss.; I, 12, 281b27 y ss.; 282a28 y ss.; 283b6 ss.; *De generatione et corruptione* II, 11, 337b4-7).

Bibliografía

Aristóteles (1924). *Metaphysics.* Texto griego revisado, introducción y comentario de William David Ross. Oxford: Clarendon Press.

Aristóteles (1936). *Physics*. Texto griego revisado, introducción y comentario de William David Ross. Oxford: Clarendon Press.

Aristóteles (1983). *Physics. Books III and IV*. Traducción y notas de Edward Hussey. Oxford: Clarendon Press.

Aristóteles (1984a). *Categories.* Traducción de John Lloyd Ackrill. Princeton: Princeton University Press.

Aristóteles (1984b). *De interpretatione.* Traducción de John Lloyd Ackrill. Princeton: Princeton University Press.

Aristóteles (1984c). *Metaphysics.* Traducción de John Lloyd Ackrill. Princeton: Princeton University Press.

Aristóteles (1987). *Metafísica.* Texto griego, latino y traducción de Valentín García Yebra. Madrid: Gredos.

Aristóteles (1993). *Metafísica*. Volumen I. Texto griego, traducción y comentario de Giovanni Reale. Milán: Vita e Pensiero.

Aristóteles (1995). *Física, libros III y IV.* Traducción, introducción y comentario de Alejandro Vigo. Buenos Aires: Biblos.

Aristóteles (1997). *Topik.* Texto griego revisado y traducción de Hans-Günter Zekl. Hamburgo: Felix Meiner.

Aristóteles (1998a). *Hermeneutik.* Texto griego revisado y traducción de Hans-Günter Zekl. Hamburgo: Felix Meiner.

Aristóteles (1998b). *Kategorien.* Texto griego revisado y traducción de Hans-Günter Zekl. Hamburgo: Felix Meiner.

Bonitz, Hermann (1853). *Über die Kategorien des Aristoteles.* Viena: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Carbonell, Claudia (2007). *Movimiento y forma en Aristóteles.* Pamplona: EUNSA.

Coope, Ursula (2005). *Time for Aristotle.* Oxford: Oxford University Press.

Felt, James W. (1984). Whitehead's Misconception of «Substance» in Aristotle. *Process Studies, 14*(1), 224-236.

Frede, Michael (1985). Substance in Aristotle's Metaphysics. En Allan Gotthelf (ed.), *Aristotle On Nature and Living Things* (pp. 18-26). Pittsburgh: Mathesis.

Hartman, Edwin (1976). Aristotle on the Identity of Substance and Essence. *The Philosophical Review, 85*(4), 545-561.

Hintikka, Jaakko (1967). Time, Truth, and Knowledge in Ancient Greek Philosophy. *American Philosophical Quarterly, 4*(1), 1-14.

Hintikka, Jaakko (1973). *Time and Necessity.* Oxford: Oxford University Press.

Lewis, Frank A. (1991). *Substance and Predication in Aristotle.* Cambridge: Cambridge University Press.

Lowe, Jonathan (2001). *The Possibility of Metaphysics.* Oxford: Oxford University Press.

Lowe, Jonathan (2005). Substance and Identity. En Käthe Trettin (ed.), *Substanz: neue Überlegungen zu einer klassischen Kategorie des Seienden* (pp. 33-51). Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann.

Lowe, Jonathan & Harold Noonan (1988). Substance, Identity and Time. *Proceedings of the Aristotelian Society,* 62, 61-100.

Marquardt, Udo (1993). *Die Einheit der Zeit bei Aristoteles.* Wurzburgo: Königshausen & Neumann.

Moravcsik, Julius (1967). Aristotle on Predication. *The Philosophical Review, 76*(1), 80-96.

Morison, Benjamin (2002). *On Location. Aristotle's Concept of Place.* Oxford: Clarendon Press.

Ross, William David (1923). *Aristotle.* Londres: Methuen & Co.

Ruhnau, Eva (2003). What is Missing? The Fundamental Role of Time in C.F. von Weizsäcker's Conception of Physics and Some Insights from Modern Neuroscience. En Lutz Castell & Otfried Ischebeck (eds.), *Time, Quantum and Information* (pp. 203-217). Berlín-Heidelberg-Nueva York: Springer.

Stock, John Leofric (1938). *Time, Cause and Eternity.* Londres: MacMillan.

Trettin, Käthe (ed.) (2005). *Substanz. Neue Überlegungen zu einer klassischen Kategorie des Seienden*. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann.

Wehrle, Walter (2000). *The Myth of Aristotle's Development and the Betrayal of Metaphysics*. Boston: Rowman & Littlefield.

Whitehead, Alfred (1929). *Process and Reality: An Essay in Cosmology.* Cambridge: Cambridge University Press.

Disposição e determinismo em Aristóteles

João Hobuss
Universidade Federal de Pelotas

I

Em *De fato* XXXIX, Cícero faz a seguinte observação: «Duas opiniões partilhavam os antigos filósofos: segundo uns tudo o que acontece é submetido ao destino, ao qual eles dão força de necessidade, tal era a opinião de Demócrito, Heráclito, Empédocles e Aristóteles»[1].

O que é surpreendente em tal observação é o fato de vermos incluído entre os defensores do destino, e, por conseguinte, da necessidade, Aristóteles. Segundo Hamelin (1978, p. 36), é realmente uma surpresa a inclusão de Aristóteles como um defensor da doutrina da fatalidade universal. Não é novidade a inclusão, por exemplo, de Demócrito, defensor que é do *necessitarismo* universal, questionado posteriormente por Epicuro, que, através do *clinamen* relatado por Lucrécio no *De rerum natura*, sustenta a liberdade na natureza e na ação e, como consequência desta última, a responsabilidade, a despeito da crítica incorreta de Cícero à falta de novidade adicional, salvo o *clinamen* da filosofia epicurista no que concerne à notável contribuição de Demócrito:

> O que há na física de Epicuro que não provém de Demócrito? Mesmo que tenha modificado alguns pontos, como eu afirmei anteriormente

[1] «*Ac mihi quidem videtur, cum duæ sententiæ fuissent veterum philosophorum, uma corum, qui censerent omnia ita fato fieri, ut id fatum vim necessitatis aferrent, in qua sententia Democritus, Heraclitus, Empedocles, Aristoteles fuit*». Segundo Octave Hamelin (1978, p. 36) é surpreendente observar a inclusão de Aristóteles como um defensor da doutrina da fatalidade universal. Esta passagem é discutida, e alguns pretendem que não seria o caso de Aristóteles, e sim de Anaxágoras. Mas é necessário ressaltar que os peripatéticos alexandrinos acreditavam que a questão do destino era importante, pois tinha ligação inequívoca com o problema da responsabilidade moral (p. 12).

> no que concerne à declinação dos átomos, para o resto ele diz a mesma coisa: os átomos, o vazio, as imagens, a infinidade espacial e os inumeráveis mundos, seu nascimento e morte, mais ou menos tudo o que abrange a explicação da natureza (*De natura deorum* I, 26).

De qualquer modo, essa passagem é discutida, e alguns pretendem que ou bem este não seria o caso de Aristóteles, mas de Anaxágoras, ou bem Cícero teria cometido um equívoco nomeando o Estagirita como um defensor do destino (εἱμαρμένη), mesmo que, e é necessário ressaltar, os peripatéticos alexandrinos acreditassem que a questão do destino era importante, na medida em que tinha ligação inequívoca com o problema da responsabilidade moral (Hamelin, 1978, p. 12).

Talvez seja um tanto injusto acusar Cícero de um equívoco sem apelação, pois a inclusão de Aristóteles poderia ser justificada se observarmos com cuidado o *De divinatione* do mesmo autor. Nessa obra, Cícero afirma que Aristóteles se encontra entre os pensadores que acreditam na adivinhação:

> Nos dirão que Xenofonte mente ou que delira? Mas o quê! Aristóteles, um homem de um gênio singular, quase divino, se engana ou quer enganar os outros quando escreve[2] que seu amigo Eudemo de Chipre, durante uma viagem em direção a Macedônia, chega a Phere, uma cidade da Tessália que era então célebre, mas que o tirano Alexandre mantinha sob sua cruel dominação. Nessa cidade, então, Eudemo ficou tão gravemente doente que todos os médicos tinham perdido a esperança. Ele viu no seu sono um jovem de beleza notável lhe anunciar que ele se restabeleceria rapidamente, que o tirano Alexandre pereceria alguns dias mais tarde, enquanto ele, Eudemo, retornaria à sua pátria em cinco anos (*De divinatione* I, 53).

Algumas dessas predições, segundo Aristóteles, realizaram-se tal qual, menos uma delas infelizmente, a do retorno de Eudemo, que acabou morrendo durante o quinto ano de sua espera, enquanto combatia sob os muros de Siracusa (I, 53). Outra alusão atribuída a Aristóteles (*Problemata* 30, 1), menciona que ele acreditava que «os que deliram em razão de um problema de saúde têm na alma alguma coisa de profética e divinatória» (*De divinatione* I, 81).

Independentemente do acerto ou não de Cícero em mencionar Aristóteles como um adepto da fatalidade universal, e, em consequência,

[2] Segundo Kany-Turpin (em Cícero, 2004, p. 337, nota 157) trata-se de um diálogo perdido da juventude, Eudemo, ou Sobre a alma.

de um possível determinismo, o que nos interessa aqui, no momento, não é discutir se Aristóteles realmente professava o determinismo, ou se se alinhava com um libertarianismo *tout court*, ou mesmo com um libertarianismo mitigado. É verdade que a afirmação de Cícero no *De Fato* é polêmica, e é a única menção a Aristóteles em todo o tratado: a única defesa que pode ser feita desta afirmação é a que encontramos no *De divinatione*, e mesmo assim ela está assentada em obras perdidas ou de autoria questionada, o que torna ainda mais complexa a abordagem. Além disso, em nenhuma circunstância encontramos evidência textual de que isso está ligado a qualquer argumentação no que se refere ao âmbito moral, e mais especificamente ao problema da responsabilidade moral, salvo a já mencionada alusão aos peripatéticos alexandrinos, o que não nos possibilita uma clara tomada de posição.

Um dos possíveis campos de análise no interior da discussão geral sobre o determinismo refere-se à concepção aristotélica de ἕξις (disposição), pois em muitos momentos os comentadores sustentam que a disposição adquirida pelo agente é incontornável, incondicional, o que elimina a possibilidade de o agente agir diferentemente, sobretudo pelo fato da mesma funcionar como uma natureza. Por conseguinte, o objetivo deste artigo é estabelecer se há realmente uma conexão incondicional entre a concepção aristotélica de ἕξις e a impossibilidade de agir diferentemente.

II

Comecemos pelas passagens emblemáticas que encontramos no *Organon* aristotélico.

No capítulo 8 das *Categorias*, Aristóteles afirma, ao discutir a categoria da qualidade (ποιὸν), que a disposição (ἕξις) e o estado (διάθεσις)[3] constituem uma espécie de qualidade (Aristóteles, *Categorias* 8b26-27), embora a disposição difira de um estado pelo fato de ser mais estável e durável. Ora, segundo Aristóteles, os conhecimentos e as virtudes (ἐπιστῆμαι καὶ αἱ ἀρεταί) caracterizam-se exatamente por serem entendidas como disposições, pois o conhecimento se refere às coisas que dificilmente sofrem qualquer modificação, do mesmo modo que a virtude. Nesse caso, são mencionadas as virtudes da justiça e da temperança,

[3] Διάθεσις pode ser traduzida por «disposição». Aqui, para diferenciar de ἕξις, traduzo por «estado».

que são difíceis de modificar, por serem mais duráveis. É nisso que a disposição difere dos estados, pois estes são mais facilmente passíveis de modificação e mudança. Se alguém não domina algum tipo de conhecimento suficientemente, não lhe podemos atribuir a posse de uma disposição, mas sim de um estado (*Categorias* 9a5-10), já que uma disposição pressupõe uma força que não pode ser atribuída a um estado, por sua durabilidade e dificuldade no que diz respeito à mudança. É necessário ressaltar que «as disposições são igualmente estados, mas os estados não são necessariamente disposições» (9a10-11).

A prática reiterada de ações virtuosas gera uma disposição de caráter que impele o virtuoso a agir de um certo modo. No caso do capítulo 8 das *Categorias*, fica absolutamente claro que, enquanto produzida pelo hábito, a virtude moral é mais estável, durável e renitente à mudança do que um simples estado seria, mas mesmo que seja ressaltada esta dificuldade, não há, textualmente, a impossibilidade de mudança, por menor que seja a possibilidade de que esta ocorra. A durabilidade da disposição no capítulo 8 das *Categorias* não parece ter o caráter incondicional que aparentemente lhe é atribuído na investigação ética.

No capítulo 10 da mesma obra, o enfoque é um pouco menos severo no que concerne à mudança no que concerne à disposição, já que a posse de uma ἕξις não implica a impossibilidade de agir diferentemente ou mesmo mudar de disposição de caráter. Ao discorrer sobre os contrários, e da possibilidade de mudança de um contrário em outro, «ao menos que um contrário pertença a algo por natureza, por exemplo, para o fogo, o fato de ser quente» (13a19-20), Aristóteles sustenta que é tranquilamente plausível afirmar que um contrário pode transformar-se (mudar) em outro, pois quem está saudável pode ficar doente, o branco pode transformar-se em preto, o que está frio pode tornar-se quente, «e é possível que de bons nos tornemos maus, e que de maus nos tornemos bons» (13a22-23).

Essa asserção é significativa, pois retira da disposição seu caráter absoluto. O bom pode tornar-se mau, e o mau, bom. As linhas seguintes (13a22-27) confirmam a argumentação, dado que Aristóteles concede que o mau possa progredir moralmente, desde que identifique propósitos que o levem a tal melhoria. O progresso pode ser pequeno, mas a partir do instante que este pequeno progresso é feito, nada impede que tenhamos um progresso maior, ou mesmo mudar completamente de disposição de caráter: «Pois tornamo-nos sempre mais aptos a mudar facilmente em vista da virtude, por menor que terá sido o progresso feito ao começar,

de modo que é verossímil que se possa progredir ainda mais. E quando isto se reproduz constantemente, passamos completamente ao estado oposto, se não somos impedidos pelo tempo» (13a27-31).

A leitura desta passagem sugere algo aparentemente evidente: o virtuoso pode tornar-se vicioso, e o vicioso pode tornar-se virtuoso. Mas como lidar com essa afirmação? De qualquer forma, ainda resta uma passagem não pertencente ao *corpus* ético aristotélico, que, se não está perfeitamente de acordo com o que vem de ser dito, indica a possibilidade, com restrições, é verdade, de o virtuoso fazer o mal.

Isso ocorre numa curta passagem dos *Tópicos* (126a34-36), onde surge a seguinte afirmação: «[...] pois até mesmo Deus e o homem bom (σπουδαῖος) são capazes de fazer coisas más, mas isto *não é o seu caráter*; pois é sempre a respeito de sua escolha (προαίρεσιν) que os homens maus são assim chamados».

Se não há a possibilidade de mudança de caráter, há a possibilidade do homem bom, do virtuoso, fazer o mal, o que não deixa de ser surpreendente do ponto de vista da ética aristotélica. Mas é importante ressaltar que, nessa passagem, Aristóteles está falando da capacidade (δύναμις) e considerando esta uma coisa desejável, «pois até as capacidades para fazer coisas más são desejáveis, e é por isto que dizemos que até mesmo Deus e o homem bom possuem estas capacidades» (126a37-39). Esta capacidade (possibilidade) de fazer algo e o seu contrário é o que (*Metafísica* b5) será entendido como a potência de contrários.

Essas passagens são intrigantes, mas é necessário entender se elas são relevantes do ponto de vista da análise propriamente moral da possibilidade de mudança de caráter, ou, ao menos, do virtuoso poder fazer o mal.

Neste texto, pretendemos discutir se a distinção operada por Aristóteles entre ἕξις (disposição) e διάθεσις[4] (estado) pode levar-nos a uma tomada de posição a respeito das teses supracitadas, isto é, entender se a disposição, reputada ser mais estável que o estado, gera verdadeiramente, e por si mesma, uma condição tal que não poderia mais ser modificada.

[4] Para uma análise exaustiva a respeito da διάθεσις na obra de Aristóteles ver Brague (1980).

III

A possível origem, embora sem a distinção de gradação encontrada nas *Categorias*, pode ser encontrada no diálogo apócrifo de Platão *Definições*, cuja rejeição por parte dos comentadores como parte integrante do *corpus* platônico é praticamente unânime. É considerado como dado, segundo Souillé, o fato de Aristóteles conhecer as *Definições*, tendo acompanhado a sua elaboração, sentindo nelas «tudo o que havia de insuficiente, de irracional mesmo, pois num dos seus primeiros tratados, os *Tópicos*, escritos sob a influência das doutrinas platônicas e já em forte reação a elas, ele as discute e as rejeita»[5].

O texto estrutura-se, como indica o seu título, ou seja, estabelecendo uma variada gama de definições sobre o eterno, Deus, o tempo, o acaso, a alma, a potência, a justiça, a coragem, a felicidade, a verdade, a deliberação, dentre tantas outras.

Para não nos estendermos mais do que o suficiente, nos deteremos em duas que nos parecem as mais fundamentais, as definições de virtude (ἀρετὴ) e disposição (ἕξις):

a) A virtude é definida como «διάθεσις ἡ βελτίστη» (a virtude é a melhor disposição [ou *estado*, para preservar a distinção supracitada]) (Platão, *Definições* 411d);

b) A disposição (ἕξις) é definida como «διάθεσις ψυχῆς καθ᾽ ἣν ποιοί τινες λεγόμεθα» (estado da alma que nos faz qualificar de tal ou tal maneira) (*Definições* 414c).

Logo, virtude e disposição (ἕξις) são definidas como sendo uma διάθεσις. Neste sentido, Aristóteles estava ciente de tal definição, e parece que, ao menos numa primeira abordagem, permaneceu com a mesma em mente, sobretudo no que tange à *EE*, embora alguma ponderação mais cuidadosa deverá ser feita a respeito.

Entretanto, é necessário salientar que nas *Definições*, mesmo que virtude e disposição (ἕξις) sejam entendidas enquanto διάθεσις, a distinção entre ἕξις e διάθεσις não é tão clara, pois parecem ser utilizadas como sinônimos, ou termos intercambiáveis, como ocorre, por exemplo, na continuação

[5] Souilhé (em Platão, 1989, pp. 156-157) ainda afirma que as *Definições* apresentam uma diversidade de tendências, sem possuir uma unidade autoral, tendo vindo de fontes distintas, que vão de Platão aos estoicos, passando pelos peripatéticos (já evidenciando um afastamento no que se refere ao ensinamento do próprio Aristóteles).

da definição mesma de virtude: «διάθεσις ἡ βελτίστη· ἕξις θνητοῦ ζῴου καθ᾽ αὑτὴν ἐπαινετή· ἕξις καθ᾽ ἣν τὸ ἔχον ἀγαθὸν λέγεται· κοινωνία νόμων δικαία· διάθεσις, καθ᾽ ἣν τὸ [ἔχον] διακείμενον τελείως σπουδαῖον λέγεται· ἕξις ποιητικὴ εὐνομίας» (411d).

Mesmo que reconheçamos os problemas do diálogo enquanto tal, o que vem de ser afirmado parece indicar que os termos são realmente intercambiáveis aqui, e que essa situação parece ter permanecido, ao menos durante certo período, operando de modo idêntico na argumentação aristotélica, especialmente na *Ética a Eudemo*, mas também na *Ética a Nicômaco*.

Na opinião de alguns, isto não aparece como algo evidente, pois o que é sustentado pela argumentação aristotélica nas éticas, e é o que nos interessa aqui, é que a virtude é considerada uma ἕξις, o que a define enquanto gênero. A *Ética a Nicômaco* II especifica exatamente o estatuto dessa ἕξις, ressaltando claramente o modo pelo qual a virtude é adquirida, ou seja, pelo seu exercício, enfim, pelo *hábito* de agir de um determinado modo, o que engendrará uma dada disposição de caráter, a qual será entendida, conforme estabelecido em *Ética a Nicômaco* VII 1152a32-33, como uma segunda natureza: «Eu te digo, meu amigo: o treinamento exige muito tempo, e a partir deste momento, para os homens, ele [o hábito] termina por ser sua natureza»[6]. Por isso, o fato de habituar-se, desde jovem, de um ou de outro modo se reveste de uma importância enorme, nada menos do que fundamental (*Ética a Nicômaco*, 1103b 24-25).

Ora, coerência maior não poderia ser encontrada: a ἕξις, conforme as *Categorias* possui como característica essencial a maior durabilidade/estabilidade. A partir do momento em que o agente adquire uma determinada disposição de caráter, supostamente esta disposição se converte em uma segunda natureza, da qual dificilmente conseguirá se despir. Consequentemente, e indo além do que permite o texto das *Categorias*, a distinção ἕξις/διάθεσις daria suporte a algumas teses deterministas que, em geral, defenderiam a hipótese de que uma vez constituída dada disposição, o agente não poderia agir de modo diferente no que se refere a ela. A responsabilidade moral poderia permanecer, mas restrita ao período em que o hábito ainda não se tivesse constituído em disposição[7].

---

[6] Ver, também, Aristóteles, *De memoria* 452a 27-28: «pois o hábito agora assume o papel da natureza».

[7] Um exemplo claro desse tipo de interpretação pode ser encontrada no *De fato* de Alexandre de Afrodísia (especialmente nos capítulos XXVI, XXVII, XXVIII, XXIX e XXXII).

O problema que aparece em um primeiro momento é de como devemos entender a argumentação que Aristóteles desenvolveu nas *Categorias* sobre este tópico, que acaba por fundamentar, para alguns, a fixidez da ἕξις. Podemos aplicar isso, sem maiores questionamentos, ao discurso sobre a virtude moral tecido minuciosamente na *Ética a Nicômaco*? A pergunta careceria de sentido se não houvesse as passagens mencionadas nas *Categorias* e nos *Tópicos* que desautorizam, aparentemente, a ode à estabilidade da ἕξις. Lembremo-nos delas: na primeira, Aristóteles sustenta que é tranquilamente plausível afirmar que um contrário pode transformar-se (mudar) em outro, pois quem está saudável pode ficar doente, o branco pode transformar-se em preto, o que está frio pode tornar-se quente, «e é possível que de bons nos tornemos maus, e que de maus nos tornemos bons» (*Categorias* 13a 22-23), admitindo a ideia de conversão moral. Na segunda, temos o seguinte raciocínio: «pois até mesmo Deus e o homem bom (σπουδαῖος) são capazes de fazer coisas más, mas isto *não é o seu caráter*; pois é sempre a respeito de sua escolha (προαίρεσιν) que os homens maus são assim chamados» (*Tópicos* 126a34-36). E não podemos deixar de ressaltar que a distinção entre disposição e estado não é definitiva, já que ela somente estabelece graus de estabilidade, não defendendo peremptoria e exaustivamente que a disposição de caráter determina necessariamente nossas ações.

Sem uma discussão maior para elucidar este ponto, já que não é o intuito deste artigo, é bam plausível aceitar que a transposição da tese da fixidez quase incontornável da disposição para o interior do *corpus* ético aristotélico é problemática, tendo em vista as passagens mencionadas do *Organon*.

Uma dificuldade adicional vem à mente: essas argumentações, que encontramos no *Organon*, e que não tem como pano de fundo uma preocupação de cunho moral podem ser utilizadas para tornar menos espesso o problema que a ideia de uma disposição de caráter praticamente incontornável propicia, e que é um tema crucial na ética aristotélica? Se descartarmos as três passagens que abrandam a fixidez da disposição em função da ausência de conotação moral da argumentação desenvolvida nas obras lógicas, poderíamos encontrar no interior da ética aristotélica razões que nos permitiriam rejeitar, sem fazer alusão aos *Tópicos* e às *Categorias*, a fixidez da ἕξις?

A indagação é, por si mesma, complexa, mas um outro dado chama atenção a este respeito: em nenhum lugar da obra ética de Aristóteles

encontramos a distinção maior/menor estabilidade entre ἕξις e διάθεσις. A ausência da distinção é surpreendente, sobretudo na *Ética a Eudemo* e na *Ética a Nicômaco*. E mais surpreendente ainda —e que foi mencionado brevemente acima— é que nestas obras os termos são intercambiáveis, possuindo o mesmo significado em várias passagens, conservando, incrivelmente, o mesmo estatuto das espúrias *Definições*, cujas deficiências eram mito bem conhecidas de Aristóteles.

Por exemplo, na *Ética a Eudemo* 1218b38-1239a1, estado e disposição não aparecem como sinônimos, mas não há nada na passagem que explicite uma distinção qualitativa entre eles: «[...] a virtude é o melhor estado, disposição ou a melhor capacidade (ἡ βελτίστη διάθεσις ἢ ἕξις ἢ δύναμις) de tudo que tem algum uso ou função». Algo similar ocorre na *Magna moralia* 1199a7-8: «(...) e a deliberação correta é uma disposição, um estado ou alguma coisa deste gênero, que nos permite atingir o melhor e mais útil no domínio prático» (ἡ δ᾽ εὐβουλία ἕξις ἢ διάθεσις ἢ τι τοιοῦτον ἡ ἐπιτευκτικὴ τῶν ἐν τοῖς πρακτικοῖς βελτίστων καὶ συμφορωτάτων). Ver também, em princípio, 1219a12: «Assim, é evidente que a função é melhor que a disposição e o estado». Mas aqui surge um problema, se vinculamos esta passagem a 1219a31-34: «desde que a atividade é melhor que o estado (διαθέσεως), e que a melhor atividade é a melhor disposição (ἕξεως), e a virtude é a melhor disposição (ἀρετὴ βελτίστη ἕξις), então a atividade da virtude da alma deve ser o que há de melhor». É evidente que há aqui, pela primeira vez, uma distinção qualitativa entre disposição e estado. Logo, poderíamos relacionar esta última passagem com *Ética a Eudemo* 1238b38-1239a1 e *Magna moralia* 1199a12, e tentar mostrar a coerência do todo (tendo em mente também *Magna moralia* 1185a38: «a virtude é a melhor disposição» (ἕξις), idêntica à *Ética a Eudemo* 1219a32-33, acima), mas uma passagem posterior vem trazer um transtorno adicional à interpretação. A passagem em questão é 1220a22-23: «o melhor estado (διάθεσις) é produzido pela melhores coisas». Some-se a isto 1220a 29-30: «Virtude é, portanto, o tipo de estado (διάθεσις) produzido pelo melhor processo [da alma]». Há claramente uma certa confusão conceitual entre ambos os termos, na medida em que aparece, por um lado, uma diferença qualitativa entre os termos, e, por outro lado, no fim de toda a argumentação, uma identificação tácita dos mesmos.

Tudo indica que a distinção não serviria para fundamentar a doutrina da fixidez da ἕξις, que serve para sustentar a defesa de um certo determinismo em Aristóteles, nas suas variadas facetas, na medida em

que tal fixidez pode ser atenuada, tendo em vista algumas passagens da *Ética a Nicômaco* (como, por exemplo, no livro IX), mas não somente, pois a defesa da fixidez pode ser questionada quando nos detemos com atenção em certas passagens da *Política* e da *Retórica*, que serão consideradas de modo breve no final, com uma preocupação menos de resolver o problema, mas de levantar questionamentos a respeito do que vem sendo desenvolvido.

Antes disto, faz-se necessário evidenciar o caráter intercambiável da ἕξις e διάθεσις na *Ética a Nicômaco* e na *Ética a Eudemo*, o que tornaria mais claro o ponto deste texto, que pretende apenas indicar as dificuldades, através da discussão sobre o efetivo estatuto da disposição, de apontar Aristóteles como um defensor da causa determinista.

A διάθεσις na *Ética a Nicômaco*

> 1107b16-20: «A respeito dos bens também há outros estados: a mediedade é a magnificência [...], o excesso é a falta de gosto e vulgaridade, a falta é mesquinharia»;
>
> 1107b30-31: «Os estados também não tem nome, exceto o do ambicioso: ambição»;
>
> 1108a24-25: «Quanto ao agradável na diversão, quem está no meio termo é espirituoso e o estado, espírito»;
>
> 1108b11-13: «Três sendo os estados: dois vícios, um por excesso, outro por falta, e uma virtude, a mediedade [...]»[8].

Poderíamos acrescentar a estas passagens, 1145a33-34: «Mas esse gênero de estado [a bestialidade] será mais tarde objeto de menção de nossa parte». Bodéüs remete essa consideração a 1148b19, onde não aparece διάθεσις, mas ἕξις: «Eu quero falar das *disposições* que possuem as bestas» (em Aristóteles, 2004, p. 346, nota 3). Novamente, o caráter intercambiável apresenta-se de modo claro. Logo, se intercambiáveis, a diferença do ponto de vista gradativo, que foi estabelecida nas *Categorias*, não parece ter relevância na *Ética a Nicômaco*, ou melhor, é inexistente, e por isto

[8] Nessas passagens, utilizamos a excelente tradução de Marco Zingano da *Ethica Nicomachea* I 13-III 8, bem como seu comentário sobre a διάθεσις. No comentário, ele observa que o «vocabulário da disposição estará ainda mais assente na EN; mesmo assim, a διάθεσις reaparecerá, algumas vezes, lá onde se esperaria encontrar antes o termo ἕξις» (Aristóteles, 2008, pp. 122-123).

a opção terminológica de Aristóteles por ἕξις não afeta a identidade de uso dos dois termos nesta obra, bem como na *Ética a Eudemo*, como veremos a seguir.

A διάθεσις na *Ética a Eudemo*

> 1218b38-1239a1: «[...] a virtude é o melhor estado, disposição ou a melhor capacidade (ἡ βελτίστη διάθεσις ἢ ἕξις ἢ δύναμις) de tudo que tem algum uso ou função»;
>
> 1219a19: «a saúde é o melhor estado do corpo»;
>
> 1220a22-23: «o melhor estado (διάθεσις) é produzido pela melhores coisas»;
>
> 1220a26-27: «além disso, qualquer estado é produzido e destruído pelas mesmas coisas»;
>
> 1220a29-30: «Virtude é, portanto, o tipo de estado (διάθεσις) produzido pelo melhor processo [da alma]»;
>
> 1228b2-3: «resulta, evidentemente, que o estado intermediário entre a temeridade e a covardia é a coragem, pois é o melhor»;
>
> 1231b8-10: «[...] e nós opusemos [a indulgência] ao colérico, difícil e selvagem (já que todos esses qualificativos pertencem ao mesmo estado)»;
>
> 1233a6: «a magnanimidade é o melhor estado».

É evidente que as ocorrências concernentes à διάθεσις são inferiores numericamente na *Ética a Nicômaco*, e menos problemáticas —basta observar a nota 20, acima— em relação às passagens da *Ética a Eudemo*, especialmente, e da *Magna moralia*. Isto indica uma opção do ponto de vista terminológico feita por Aristóteles a fim de precisar, na definição da virtude, seu gênero (embora a διάθεσις ainda suspire tenuemente, pois não podemos nos esquecer que todas as incidências da mesma na *Ética a Nicômaco* surgem após a definição da virtude (1106b36-1107a2) como uma disposição de agir de modo deliberado (ἕξις προαιρετική), consistindo em uma medida de relativa a nós).

De todo modo, isso não significa afirmar que Aristóteles se distancie das *Definições* no que se refere ao uso dos termos, pois tanto lá, como nas éticas, os termos são intercambiáveis na maior parte do tempo, não impedindo confusões, é verdade, como as mencionadas, o que estabeleceu

a urgência de uma precisão/opção terminológica que não desse espaço às mesmas. E se os termos são intercambiáveis, dificilmente a explicação da distinção entre os termos com base nas *Categorias*, comumente aceita pelos comentadores para delimitar o espaço de cada um deles, ἕξις e διάθεσις, poderia ser aceita sem fortes questionamentos, pois ela não encontra guarida em outras passagens relevantes do *corpus* ético aristotélico.

Assim, se não contarmos com o apoio das *Categorias* para definir a ἕξις como o exemplo de fixidez e estabilidade que caracterizaria de maneira indelével o caráter do agente moral, a inflexão determinista que se utiliza desta fixidez e estabilidade perderia um dos seus esteios, já que estas garantiriam a perenidade da disposição, e a impossibilidade de agir diferentemente, maculando, inclusive, gravemente o problema da responsabilidade moral. A disposição seria tal que, uma vez adquirida, funcionaria como uma segunda pele, ou em termos aristotélicos, como uma segunda natureza.

Ora, a disposição originada da prática reiterada de atos em uma certa direção, do hábito, não tem a força de uma natureza, como bem afirmou Aristóteles na *Ética a Nicômaco* 1152a28-30: «os incontinentes por hábito corrigem-se mais facilmente do que os que são por natureza, pois o hábito muda mais facilmente que a natureza». O que é adquirido por força do hábito ainda é passível de mudança, pois o hábito não é uma natureza: «o que se produz por hábito não tem jamais a regularidade do que se produz por natureza» (Morel, 1997, p. 136). A esfera do hábito é o que ocorre seguidamente, não sempre (ver Aristóteles, *Ars rhetorica* 1369a32-b2; 1370a6-9).

A ideia de que a prática reiterada de determinadas ações constituirá um hábito pode, efetivamente, pressupor uma impossibilidade prática no que concerne à mudança de uma disposição caráter em Aristóteles. Algo que se assemelha à natureza espelharia a fixidez das disposições de caráter. Talvez, mas uma passagem da *Política* parece nuançar esta aparente estabilidade de nossas disposições: «As pessoas pensam que as boas pessoas provêm das boas pessoas, do mesmo modo que o humano vem do humano, e a besta da besta. Mas enquanto a natureza deseja fazer isto, ela é *seguidamente incapaz* de fazê-lo» (1255b1-4).

A referência à natureza aqui é bem clara, isto é, por melhores que sejam as intenções da natureza, ela não pode *seguidamente* realizar estas intenções. Se a natureza nem sempre permite que boas pessoas provenham de boas pessoas, por analogia, e resguardando a importância que a ideia

de (segunda) natureza possui no que tange à constituição da disposição de caráter, nem sempre uma dada disposição de caráter estará imune à transformação, independentemente de quão longo este processo seria.

IV

Assim, a discussão sobre a ἕξις e a διάθεσις parece ser elucidativa, pois a desmistificação da ideia de uma disposição como uma segunda natureza concebida de modo ortodoxo, qual seja, basicamente incontornável, livra a filosofia moral aristotélica da ameaça de uma morte por asfixia, penosa, causada pela impossibilidade de agir diferentemente.

Bibliografia

Alexandre de Afrodísia (1891). *In Aristotelis Metaphysica commentaria*. Edição de Michael Hayduck. Berlin: Reimer. Tradução inglesa de 1993: Alexander of Aphrodisias. *On Aristotle Metaphysics 5*. Traduçao de William Dooley SJ. Londres: Duckworth.

Alexandre de Afrodísia (2003). *On Fate*. Edição e tradução de Robert William Sharples. Londres: Duckworth.

Aristóteles (1942). *Ethica Nicomachea*. Ediçao de Ingram Bywater. Oxford: Oxford University Press.

Aristóteles (1949). *Categoriae et Liber De Interpretatione*. Edição de Lorenzo Minio-Paluello. Oxford: Oxford University Press.

Aristóteles (1958). *Topica et Sophistici Elenchi*. Edição de William David Ross. Oxford: Oxford University Press.

Aristóteles (1959). *Ars Rhetorica*. Edição de William David Ross. Oxford: Oxford University Press.

Aristóteles (1984). *Problems*. Edição e tradução de Jonathan Barnes. Volumen II. Princeton: Princeton University Press.

Aristóteles (1988). *Política*. Edição de William David Ross. Oxford: Oxford University Press.

Aristóteles (1990). *Magna moralia*. Cambridge: Harvard University Press.

Aristóteles (1991). *Ethica Eudemia*. Edição de Richard Walzer e Jean Mingay. Oxford: Oxford University Press.

Aristóteles (2004). *Éthique à Nicomaque.* Traduçao de Richard Bodéüs. Paris: Flammarion.

Aristóteles (2008). *Aristóteles. Ethica Nicomachea I 13-III 8. Tratado de Filosofia Moral*. Tradução de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus.

Brague, Rémi (1980). De la disposition: a propos de *diáthesis* chez Aristote. Em Pierre Aubenque (dir.), *Concepts et catégories dans la pensée antique* (pp. 285-307). Paris: Vrin.

Cícero (1935). *De la nature des dieux*. *De natura deorum*. Tradução e notas de Charles Appuhn. Paris: Garnier.

Cícero (1937). *Du destin*. *De fato*. Tradução e notas de Charles Appuhn. Paris: Garnier.

Cícero (2004). *De la divination*. *De Divinatione*. Apresentação e tradução de Jose Kany-Turpin. Paris: Flammarion.

Hamelin, Octave (1978). *Sur le De fato*. Paris: De Mégare.

Morel, Pierre-Marie (1997). L'habitude: une seconde nature?. Em Jean-François Balaudé & Pierre-Marie Morel (eds.), *Aristote et la notion de nature. Enjeux épistémologiques et pratiques* (pp. 95-129). Bourdeaux: Presses Universitaires de Bourdeaux.

Platão (1989). Définitions. Em *Oeuvres complètes*. Volumen XIII, 3. Edição e tradução de Joseph Souilhé. Paris: Les Belles Lettres.

O platonismo de Aristóteles. Contributo para a reconsideração de um problema historiográfico[1]

António Pedro Mesquita
Universidade de Lisboa

A impressão exercida sobre muitos estudiosos pela contradição entre a identidade filosófica de Aristóteles e a influência do seu longo discipulado na Academia platónica, bem como entre segmentos textuais dos tratados em que uma ou outro parecem predominar, levou alguns autores a considerar que o pensamento aristotélico estaria suspenso de uma como que crucificação pela pulsão antinómica de duas tendências: a asclepíada, natural nele e responsável pelo apego ao singular e ao concreto, e a platónica, adquirida na sua formação escolar e emergente a espaços nos trechos de maior intimismo contemplativo[2].

Uma outra perspectiva, historicamente bem mais influente, foi também sensível a esta aparente duplicidade do pensamento aristotélico.

Foi, com efeito, uma mesma atenção à ocorrência desta duplicidade no texto de Aristóteles, eminentemente na hesitação a respeito da natureza e objecto da filosofia primeira, ora entendida como ontologia fundamental nos livros da substância, ora definida como teologia no livro

---

[1] Este estudo teve origem numa secção da *Introdução Geral às Obras Completas de Aristóteles* (Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005). Uma versão anterior e mais completa foi também publicada (2011a, pp. 59-79).

[2] Eminentemente em Gomperz (1931, pp. 45-55). Este esquema é um paradigma interpretativo latente que recorre ciclicamente nos comentários aristotélicos. Assim por exemplo com Ross (1957), já liberto do carácter agonístico que Gomperz lhe conferia: «*There were, it would seem, two strains in Aristotle which coexisted throughout his life. He was born into an Asclepiad, that is to say a medical family, and into the Ionian race, and he inherited the Ionian interest in nature and the Asclepiad interest in medicine, and therefore in biology* […]. *But he was for nineteen years a member of Plato's school, at first an enthusiastic member, as the* Eudemus *and the* Protrepticus *shows, later a critical member, as the* De philosophia *and the earliest parts of the* Metaphysics *show*» (p. 9).

XII da *Metafísica*, que levou Werner Jaeger a postular uma evolução do platonismo inicial à progressiva constituição de um ideário autónomo, com a qual esperava poder articular, salvando-as da contradição, as duas vertentes da personalidade filosófica de Aristóteles.

A sua projecção de uma engenhosa *geistliche Entwicklung* que teria levado Aristóteles do «platonismo dogmático» ao «empirismo do Liceu» não é senão a consagração sob forma histórica das duas tendências, platónica e asclepíada, que Gomperz discernia constitutivamente no pensamento aristotélico[3].

Nenhuma destas posições deve, em nosso entender, ser aceite.

[3] A convicção segundo a qual Aristóteles «começou por ser platónico» tem uma longa história no comentário de Aristóteles (ver bibliografia). Desde Brandis (1823), um conjunto muito vasto de autores tem-se deixado seduzir por ela: veja-se nomeadamente Ravaisson (1837, pp. 205-244 e especialmente pp. 218-236) Zeller (1879, pp. 57-67 e pp. 109-126, mas em particular pp. 59-61), Heitz (1865), Hirzel (1876), von Wilamowitz-Moellendorff (1893, pp. 326-329), Gercke (1896, cols. pp. 134-139), Hamelin (1904, pp. 17-23), Hambruch (1904); Case (1911, pp. 3-5 e 1925, pp. 82-83), Dyroff (1913). Jaeger e Bignone são, contudo, os seus próceres mais notáveis na era moderna. Na esteira destes últimos, veja-se ainda: Ross (1949, pp. 8-9, 18-19 e 1957, pp. 5, 9, 11), Solmsen (1929, pp. 1-150), Mure (1964, pp. 255-256), Nuyens (1948), Wilpert (1949, p. 126; 1955 e 1957); Moraux (1951, pp. 323-346), Allan (1970, pp. 2-3 e 8-12), A. Mansion (1961, pp. 59-64), S. Mansion (1960, pp. 74-75), Strycker (1960), Vogel (1960 e 1968), Huby (1962), Elders (1968), Guazzoni Foà (1957, pp. 71-74), Chroust (1964, pp. 44-110), e todos os seus muitos artigos sobre os *juvenilia*; Lloyd (1968, pp. 30, 31, 37, 39, 41), Gauthier (1970, pp. 10-29 e em especial pp. 13-20 e 23-24), Theodorakopoulos (1978, p. 1), Guthrie (1981, pp. 7-10 e 66-88). Este dogma também tem tido, todavia, os seus heréticos. É esse o caso de Bernays (1863), para quem a doutrina expendida nos escritos exotéricos de Aristóteles é absolutamente idêntica à dos tratados e os traços de platonismo que neles se podem reconhecer derivam exclusivamente de ponderações de ordem estilística e pedagógica. Com ligeiras mudanças de ênfase, esta leitura foi também adoptada por Diels (1883, 1888), por Susemihl (1884) e, em determinado período, pelo próprio Jaeger (1912, ver pp. 134-137). Já depois da inflexão genética, a mesma tese reencontra-se em Cherniss (1944, pp. 488-494), Owen (1960 e 1966, pp. 203-207), Ryle (1968, p. 73), Flashar (1965, p. 12, n. 18), Graham (1987, pp. 303-308, 310-312), Rist (1989, pp. 8-11, 14, 38 e 46-52). Mas é sem dúvida Düring o grande campeão da tese segundo a qual Aristóteles nunca aderiu ao platonismo, tese em que insistiu em sucessivos estudos (1954, 1955, 1956, 1957, pp. 324-336, 1960, 1961, pp. 274-286, 1963, pp. 203-211, 1964, 1966a, pp. 2-21, 32-48 e *passim*; 1966b, 1968, em especial col. 329). Nalguns dos ensaios mais recentes (nomeadamente Düring, 1964; mas veja-se já Düring, 1960, principalmente pp. 53-55), tende a relevar a influência platónica sobre o pensamento aristotélico, mas de um modo que em nada afecta a sua tese fundamental, uma vez que o que aí está em causa é apenas o reconhecimento do débito de Aristóteles a Platão para a constituição do seu próprio pensamento e não a de que Aristóteles foi em determinado momento um platónico, especialmente no sentido de ter partilhado a teoria das ideias.

Na verdade, a ideia de que Aristóteles foi, em determinado período, um platónico é tão-só um *a priori*, fundado no inacreditável que parece ser que um jovem formado ao longo de vinte anos no ambiente da Academia *pudesse não ter sido* platónico. E, como apriorístico que é, impõe-se frequentemente de modo consuetudinário, como se não carecesse de prova.

Esta atitude é claramente tipificada por Guthrie:

> Não vejo como é que alguém pode acreditar que este rapaz provinciano *começou* por formular teorias em oposição ao chefe da escola, que era quarenta anos mais velho. No entanto, se não se tomar «desde o princípio» neste impossível sentido literal, permanece a seguinte questão interessante por colocar: *quando* é que ele começou a divergir? (1981, p. 7; a tradução é minha).

Bem poderíamos explicar a este autor que ninguém, em seu juízo perfeito, quereria sustentar que Aristóteles «começou por *formular teorias* em oposição ao chefe da escola», nem mesmo Düring, que ele expressamente visa nesta passagem.

Pois dizer que Aristóteles nunca foi platónico, ou mesmo, como Düring, que «Aristóteles se colocou desde o início em oposição aberta a Platão»[4] (1968a, col. 329; a tradução é minha), declaração que, tendo em atenção os textos subsistentes, poderia bem ser subscrita *ipsissima verba*, de modo algum implica que ele tenha começado por *formular teorias* em oposição a Platão, mas apenas que, desde o início, Aristóteles jamais partilhou das intuições centrais que fazem do platonismo o que ele é, ou, ainda, que as suas próprias estiveram sempre em oposição íntima às de Platão.

O motivo é que existe uma contradição de princípio, ao nível do ponto de vista reitor, entre o pensamento aristotélico e o pensamento platónico, independentemente das zonas de coincidência que, em diversos aspectos, estruturais ou de superfície, se podem achar entre os dois pensamentos.

Neste quadro, pode dizer-se que, ao entrar na Academia, Aristóteles estava já filosoficamente formado, no sentido em que, ao nível do travejamento essencial da sua concepção do mundo, se encontrava dotado de uma identidade própria que o tornava antecipadamente imunizado contra a concepção platónica.

E a razão é simples: o primado que no seu pensamento é conferido ao indivíduo.

---

[4] «*Aristoteles stellte sich anfangs stark in Gegensatz zu Platon*».

Não é, naturalmente, este o local adequado para aprofundar um tal aspecto, que nos levaria compreensivelmente longe de mais[5].

Mas também não é necessário fazê-lo, uma vez que o que aqui interessa é sobretudo proceder ao levantamento dos factores estritamente textuais que conduzem a rejeitar o carácter bem fundado da tese de um Aristóteles platónico.

Tomemos, pois, a coisa pelo avesso.

Suponhamos que é possível que Aristóteles nunca tivesse sido platónico.

Que provas temos em contrário?

A verdade é que não temos nenhuma. Não existe um único elemento substantivo em como Aristóteles foi platónico em algum momento[6].

Antes de mais, é essencial acertar ideias acerca daquilo que está realmente em causa.

O que significa dizer que Aristóteles foi (ou não foi) um platónico?

Para Jaeger, como para a maioria dos defensores da fase platónica, significa fundamentalmente isto: que Aristóteles aderiu em determinado momento (respectivamente, nunca aderiu) à teoria platónica das ideias.

Este consenso foi, no entanto, quebrado por alguns autores.

Assim, Lefèvre, numa recensão em larga medida dedicada à polémica entre os defensores e os adversários de uma fase platónica (1961), veio propor a necessidade de distinguir entre o platonismo de Aristóteles e a sua (discutível) adesão à teoria das ideias, como condição para que a disputa pudesse ser satisfatoriamente dirimida[7].

Esta sugestão foi retomada enfaticamente por Enrico Berti (1962, p. 323) e, mais recentemente, por Bernard Dumoulin, que, no seu ensaio sobre as principais obras de juventude de Aristóteles, não só adopta expressamente a linha proposta por estes dois autores (1981, pp. 144-145,

[5] Desenvolvemos esta questão no artigo (Mesquita, 2011b). Mas para outros estudos que, sob esse aspecto, embora com diferentes perspectivas, se aproximam da tese aqui defendida, veja-se Frank (1940) e Grene (1963, pp. 38-65).

[6] Este ponto já foi repetidamente acentuado por diversos autores. Mas foi sem dúvida Düring que o logrou mais sistematicamente demonstrar: veja-se, no que toca aos testemunhos antigos (1957, pp. 324-336) e, no que toca aos próprios escritos de juventude de Aristóteles (1961, pp. 274-286).

[7] É o que ele próprio nos diz a terminar o artigo: «*Nous sommes certains que si la critique, tout en maintenant chez Aristote une première phase influencée par le platonisme, se débarrasse cependant de l'hypothèse qui voulait à toute force en faire à ce moment un partisan des Idées, les études aristotéliciennes et platoniciennes nous sont promises à un nouvel essor*» (Lefèvre, 1961, p. 248).

164-165), como considera mesmo que «Aristóteles permaneceu sempre estranho à teoria das ideias» (pp. 162-163; a tradução é minha)[8].

O que estes autores parecem negligenciar são três pontos importantes.

O primeiro é que o platonismo, como doutrina e como facto histórico, não é senão a teoria das ideias, coisa que qualquer um poderá comprovar por si mesmo se experimentar medir o que fica depois de lha subtrair.

O segundo é que, se distinguirmos platonismo e teoria das ideias, não se percebe muito bem o que possa permanecer de robusto para caracterizar o putativo «platonismo» de Aristóteles, para além de algumas trivialidades avulsas e indefinidas, incapazes de circunscrever qualquer ideário filosófico digno desse nome.

O terceiro é que, precisamente por isso, a polémica tradicional entre defensores e adversários de uma fase platónica de Aristóteles *só tem sentido nestes termos*.

Que Aristóteles foi vagamente platónico, no sentido em que foi formado no, e influenciado pelo, ambiente da Academia, ninguém contesta. É se Aristóteles foi platónico na acepção muito determinada em que partilhou os princípios fundamentais da filosofia platónica (a saber, justamente a teoria das ideias) que se encontra em discussão.

A proposta conciliadora avançada por estes autores não ajuda, pois, a progredir grandemente.

Eis o que basta igualmente para reduzir à inanidade a alegação frequentemente repetida (pelo menos desde Jaeger) que opta por brandir o reiterado uso da primeira pessoa do plural («nós, os platónicos…») nos primeiros livros da *Metafísica* (I, 9, 990b9-23, 991b7, 992a24-b1; III, 2, 997b3; III, 6, 1002b14) para sustentar que Aristóteles se inclui ainda então no conjunto dos platónicos.

É evidente que Aristóteles se inclui no conjunto dos platónicos. E a justo título; pois não é impunemente que se pertence durante quase vinte anos à escola de Platão. E é nessa qualidade precisamente que Aristóteles se intitula então como platónico.

[8] Um pouco na mesma linha parece encontrar-se Cornelia De Vogel, que, após ter defendido, contra Düring, a tese de que Aristóteles teria inicialmente aderido à teoria das ideias (ver *supra* nota 3), vem posteriormente a abandoná-la no ensaio «Did Aristotle Ever Accept Plato's Theory of Transcendent Ideas?» (1965), mantendo muito embora a convicção de que Aristóteles permaneceu «muito próximo» da ontologia e da psicologia platónicas até cerca de 352.

Todavia, não é esta verdade histórica trivial que se pretende impugnar quando se afirma que Aristóteles nunca foi platónico.

Dito isto, vamos então aos testemunhos.

Os únicos textos que poderiam documentar um período platónico do pensamento aristotélico são duas obras (reputadas) de juventude, o *Eudemo* e o *Protréptico*.

No *Sobre a Filosofia* e no *Das Ideias*, também eles presumivelmente obras de juventude, encontramos já traços indiscutíveis de uma crítica à teoria das ideias, que os defensores da fase platónica, Jaeger à cabeça[9], são os primeiros a reconhecer[10].

Dos restantes *juvenilia*, a despeito dos esforços tenazes de um pequeno conjunto de historiadores, não subsistem elementos suficientes para que alguém ouse pronunciar-se num sentido ou noutro.

Avaliemos, pois, objectivamente os factos[11].

Tanto quanto os testemunhos subsistentes podem garantir, o *Eudemo* era um diálogo[12], porventura «à maneira platónica», cujo argumento versava a imortalidade da alma. Mas versaria ele *o tema* da imortalidade da alma —ou uma defesa *da tese* da imortalidade da alma?—.

---

[9] Acerca do *De ideis* Jaeger fala muito pouco (mas ver 1923, pp. 200-201). Acerca do *De philosophia* é claro: «o seu conteúdo era antiplatónico» (p. 148); ver a reconstrução deste diálogo (pp. 147-192).

[10] Ver por exemplo Mansion (1949), Allan (1970, pp. 13-22); Guthrie (1981, pp. 82-88). Wilpert é uma excepção: para ele, o *De philosophia*, ao contrário do *De ideis*, é ainda plenamente platónico; ver os dois ensaios que lhe dedica: Die aristotelische Schrift *Ueber die Philosophie*, e Die Stellung der Schrift «Ueber die Philosophie» in der Gedankenentwicklung des Aristoteles. Rigorosamente ao contrário, Nuyens, embora agregando ainda o *Sobre a Filosofia* à fase platónica (1948, pp. 99-106), considera-o mais próximo do *Protréptico*, onde já encontra uma crítica à teoria das ideias (ver pp. 90-98), pelo que nenhum deles pode ser considerado «complètement platonicien» (p. 100, nota 49); para análise do diálogo, ver pp. 95-99. Finalmente, Dumoulin (1981, principalmente a recapitulação final, pp. 159-165) coloca o *Sobre a Filosofia* entre o *Eudemo* e o *Protréptico*, mas neste caso não pelo facto de aquele manifestar sinais de adesão à teoria das ideias (para ele, como vimos, Aristóteles nunca aderiu à teoria das ideias), senão pelo seu maior afastamento em relação à doutrina «moderna» dos tratados escolares.

[11] Por imperativas razões de espaço, restringiremos a nossa consideração ao *Eudemo*, omitindo toda a análise relativa ao *Protréptico*. O leitor interessado poderá encontrá-la na versão mais completa deste estudo referida na nota 1 *supra*, (Mesquita, 2011a).

[12] Que o *Eudemo* era um diálogo é o que é claramente evidenciado pelo excerto que consta em R6 (Rose, 1870, 40; 1886, 44; Walzer, 1934, 6). Isso mesmo é confirmado por diversos testemunhos antigos, que se lhe referem unanimemente como tal: ver Filópono, *In Aristotelis De anima libros commentaria* 141.33-142.6, 144.21-145.7, 145.21-23; Simplício, *In libros Aristotelis De anima commentaria* 53.1-4 (Rose, 1870, 41; 1886, 45; Walzer, 1934, 7; Ross, 1955, 7), 221.28-30 (Rose, 1870, 42; 1886, 46; Walzer, 1934, 8; Ross, 1955, 8).

A questão tem sentido, porque, se o *Eudemo* era um diálogo, como era decerto, e sobretudo um diálogo «à maneira platónica», o que é mais discutível, não é, desde logo, possível garantir que a defesa da imortalidade da alma que aí pudesse ser empreendida representasse a posição aristotélica nesse período.

Com efeito, como Alexandre bem intuiu (Olimpiodoro, *In Categorias commentarium* 7.5), o que caracteriza os diálogos, por oposição aos tratados, é que o autor não fala aí em nome próprio, nem, portanto, se deixa identificar com nenhum personagem, nem com qualquer das teses em presença, limitando-se, antes, a dar ao leitor os elementos suficientes para que ele próprio faça o seu caminho, exactamente como seria o caso se se encontrasse em pessoa na circunstância do debate.

No *Sobre a Filosofia*, apresenta-se a este respeito um importante elemento coadjuvante. Uma citação directa do diálogo feita por Cícero (*De natura deorum* II, 37, 95-96; Rose, 1870, 14; 1868, 12; Walzer, 1934, 13; Ross, 1955, 13) constitui uma indesmentível glosa da alegoria da caverna, a qual só pode ser explicada se fosse apresentada no diálogo pelo próprio Platão.

Este facto demonstra, sem serem precisos outros, que, nos diálogos aristotélicos, nem todos os interlocutores personificavam a posição do autor, pelo que não é legítimo projectar mecanicamente sobre ele as afirmações aí produzidas[13].

[13] A dificuldade foi já alegada, em geral, por Düring (1966b, p. 315). Mas o mesmo foi observado, para o conjunto dos diálogos, por diversos autores: ver, por exemplo, Lloyd (1968, p. 11). Também Allan, um defensor do carácter platónico do *Eudemo*, reconhece a dificuldade de assacar com segurança a Aristóteles as posições assumidas pelos interlocutores dos seus diálogos. Com efeito, ao referir a possibilidade de Platão ocorrer como um interlocutor no *Sobre a Filosofia*, observa o seguinte: «*The appearance of Plato in one of Aristotle's early dialogues does, however, complicate the task of the modern scholar. He can no longer be sure that passages borrowed from this dialogue by later writers, such as that recently mentioned, were spoken by Aristotle and represented his own opinion at the time of writing*» (1970, p. 18) Registamos a inquietação do autor. Mas a verdade é que, com Platão ou sem Platão, a situação é a mesma: porque simplesmente se trata aqui de um diálogo, em nenhum caso pode o «*modern scholar* […] *be sure that passages borrowed from this dialogue by later writers* […] *represented his own opinion at the time of writing*». Com efeito, num diálogo (ou pelo menos num diálogo maneira socrático-platónica), a variedade dos interlocutores torna impossível a decisão acerca do representante autorizado do ponto de vista do autor (se é que, como veremos já de seguida, há algum). A esta luz, a alegação de Guthrie segundo a qual todos os fragmentos «*represent them as the views of Aristotle*» (1981, p. 72) torna-se pouco mais do que irrelevante, uma vez que se limita a registar que os leitores antigos do diálogo tendiam a negligenciar esta característica dos diálogos, atribuindo ao autor todas as perspectivas neles representadas.

De registar, como curiosidade, que, segundo o mesmo Cícero (porém, as referências são aqui pouco claras: ver, sobretudo, *Epistulae ad Quintum fratrem* III, 5, 1; *Epistulae ad familiares* I, 9, 23; e especialmente *Epistulae ad Atticum* XIII, 19, 4), Aristóteles figurava por vezes como personagem nos seus diálogos (parece ter sido esse o caso do *Político* e do *Sobre a Filosofia*, bem como talvez também do *Sobre a Justiça*).

Embora autorizada, a afirmação é suspeita. Todavia, o que importa sublinhar neste ponto é que o *Eudemo* não fazia parte desses textos[14], o que constitui mais um argumento, este pela ausência, para que se não possa ajuizar do representante de Aristóteles no diálogo, se é que havia algum.

Mas, se o *Eudemo* era de facto um diálogo à maneira platónica[15], necessariamente *nenhum* dos interlocutores poderia representar a posição do autor.

Com efeito, como em outro local tivemos ocasião de sustentar (Mesquita, 1997; para a aplicação a um caso particular, 1995, pp. 67-93), o que faz o carácter platónico de um diálogo é justamente a ausência do autor, ou, de outro modo, a ausência de uma autoridade a quem pudessem ser imputados os raciocínios, assacadas as conclusões, atribuídas as doutrinas, ou censuradas as incongruências. O Sócrates platónico, ou os personagens que pontualmente fazem as suas vezes, ocupa, nos diálogos, o lugar do Mestre, isto é, daquele que conduz o discípulo pelas veredas do seu próprio raciocínio até aos limites, quase sempre aporéticos, das suas próprias conclusões. O lugar de Platão está fora do diálogo e é apenas o de habilidoso inventor de labirintos onde os jovens se podem perder, mas também encontrar.

Em todo o caso, quer o *Eudemo* fosse um diálogo à maneira platónica ou à maneira aristotélica (seja lá isso o que for), o certo é que todos os dados convergem, ora por razões teóricas de fundo, ora por motivos específicos e circunstanciais, para concluir que a defesa da imortalidade da alma que se atribui ao *Eudemo* não tem de corresponder (e muito provavelmente não corresponde) à posição de Aristóteles, sequer à época em que o escreve.

Porém, mesmo que correspondesse, o que se retiraria daí?

---

[14] Ross, na introdução à sua tradução dos fragmentos (*Aristotelis Fragmenta Selecta*, p. x, nota 5), utiliza R2 para sugerir que também nele Aristóteles figurava como personagem, mas é relativamente evidente que nada disso se retira do texto.

[15] O que, a acreditar nas características que Cícero atribui aos diálogos aristotélicos, não seria: ver uma sinopse dessas características em Guthrie (1981, pp. 56-57).

No *Eudemo*, alguém defende uma posição radical acerca da imortalidade da alma —não acerca da teoria das ideias—.

Ora a referida tese sobre a imortalidade da alma nada tem de especificamente platónica: é-lhe muito anterior e surge atestada pelo menos desde Empédocles e os primeiros pitagóricos na filosofia grega.

É o famoso orfopitagorismo da tradição[16].

E a verdade é que não é preciso procurar muito para encontrar dispersa por toda a obra de Aristóteles erupções episódicas do que pode ser cotada como uma pertinaz tendência mística latente.

Os dois primeiros livros do *Sobre o Céu*, o último da *Física*, o livro XII da *Metafísica* (especificamente XII, 6-9), o oitavo da *Ética a Eudemo*, ou o décimo da *Ética a Nicómaco* (X, 6-10) constituem um eloquente exemplo disso.

Se se trata aqui ou não de um traço platónico entranhado (Taylor considerava-o singularmente pouco ático…, 1924, pp. 197-198) é o que não importa muito.

O certo é que ele é inegavelmente *aristotélico*, encontrando-se em todos os momentos de elaboração da sua obra e convivendo sempre com doutrinas que são radicalmente incompatíveis com o pensamento platónico e, nomeadamente, com a teoria das ideias.

Ora, justamente no caso do *Eudemo*, nada indica que a tese sobre a imortalidade da alma se sustentava na teoria das ideias ou fosse avançada para sustentar a teoria das ideias. E, nesta medida, podemos concluir que, mesmo que a defesa da imortalidade da alma empreendida no *Eudemo* representasse a posição aristotélica, tal defesa de modo algum equivaleria necessariamente a uma adopção da teoria das ideias[17].

Mas vale a pena olhar directamente para os elementos textuais.

O ambiente orfopitagórico convencional está claramente em evidência em diversos excertos: em R1 (Cícero, *De divinatione* I, 25, 53; Rose, 1870, 32, 1868, 37; Walzer, 1934, 1), onde o regresso de Eudemo a casa surge como

[16] O carácter tradicional (e convencional) do tema orfopitagórico da imortalidade da alma entre os gregos tem sido reiteradamente apontado como justificação alternativa ao alegado platonismo do *Eudemo*. Assim mais recentemente por Rist (1989, p. 47).

[17] Também Owen aponta neste sentido (1966). Note-se que o *De philosophia* apresenta a este respeito um outro importante elemento, a saber, o facto de atestar, tal como o *Eudemo*, o que parece ser uma perspectiva da imortalidade da alma na linha orfopitagórica (Ross, 1955, 12a; Rose, 1870, 12, 1886, 10; Walzer, 1934, 12a) a par de uma clara crítica à teoria das ideias (Ross, 1955, 11; Rose, 1870, 11, 1886, 9; Walzer, 1934, 11), o que patenteia a coexistência e compatibilidade das duas atitudes.

uma metáfora da libertação da alma; em R5 (Proclo, *In Platonis Rempublicam commentaria* II, 349.13-26; Rose, 1870, 35, 1868, 41; Walzer, 1934, 5), em que separação do corpo em relação à alma é vista como a saúde em relação ao corpo; em R6 (Plutarco, *Consolatio ad Apollonium* 115be; Rose, 1870, 40, 1868, 44; Walzer, 1934, 6), com o conhecido desabafo segundo o qual a melhor coisa para o homem seria não ter nascido e a segunda melhor (e única que lhe é acessível) morrer o mais depressa possível; e em R11[18], onde se lembra o rei capaz de profetizar por a sua alma ter estado, em certo sentido, separada do corpo[19].

Como é fácil verificar, não há um único testemunho em que as doutrinas avançadas sejam atribuídas a um interlocutor que pudesse ser seguramente identificado como personificando a posição pessoal de Aristóteles[20] e em nenhum caso a tese da imortalidade da alma é usada como pressupondo a, ou como um argumento em favor da, teoria platónica das ideias[21].

No entanto, a tradição tem também encontrado no diálogo alguma evidência no sentido da adesão à teoria das ideias.

---

[18] Fragmento que só Ross reconhece, a partir de dois trechos, não editados, de Al-Kindi.

[19] Num excerto do comentário de Sérvio à *Eneida*, que Ross edita como R12, acrescenta-se ainda que Virgílio teria dito que, segundo Platão *ou Aristóteles*, as almas mudam de sexo na metempsicose. A hesitação quanto à autoria diz tudo sobre a fidedignidade que se lhe deve atribuir.

[20] Note-se que, com base numa subsistência fragmentária, também se poderia pensar que a posição platónica no *Fédon* seria puramente orfopitagórica (ver, por exemplo, 63bc, 66bc, 67e-68b, 69cd, 80e-84b, etc.), o que, como mostrámos em outro lugar, não é o caso (Mesquita, 1995); aliás, mesmo com a sobrevivência completa do diálogo, a interpretação predominante é a de que Platão assume aí uma tal posição. Uma vez mais, portanto, a alegação de Guthrie segundo a qual todos os testemunhos representam as teses avançadas no diálogo «as the views of Aristotle» (1981, p. 72) limita-se, no máximo, a reconhecer que os leitores do *Eudemo* fizeram com o diálogo a mesma coisa que os exegetas do *Fédon* têm feito com o escrito platónico, a saber, identificar a posição do autor com uma das perspectivas nele intervenientes.

[21] Num conjunto de excertos, encontram-se também referências em abono da assunção da imortalidade da alma, sem remissão para um ambiente orfopitagórico. Trata-se, em todos os casos, de testemunhos tardios, que se limitam a informar (a informação fica na conta de quem a presta) que, no *Eudemo* (ou, simplesmente, «nos diálogos»), Aristóteles teria «apresentado argumentos» em favor da imortalidade da alma: ver Temístio, *In libros Aristotelis De anima paraphrasis*, 1882 y ss., 106.29-107.5 (Rose, 1870, 33, 1886, 38; Walzer, 1934, 2; Ross, 1955, 2); Elias, *In Aristotelis Categorias commentarium*, 114.25-115.12 (Rose, 1870, 33, 1886, 39; Walzer, 1934, 3; Ross, 1955, 3); Proclo, *In Platonis Timaeum commentaria*, 323.31-324.4 (Rose, 1870, 34, 1886, 40; Walzer, 1934, 4; Ross, 1955, 4).

É o que sucede com um testemunho de Proclo (*In Platonis Rempublicam commentaria* II, 349.13-26; Rose, 1870, 35, 1868, 41; Walzer, 1934, 5; Ross, 1955, 5), de acordo com o qual Aristóteles teria dito que, ao reencarnar, a alma «esquece o que contemplou além» (ἡ ψυχὴ δεῦρο ἐπιλανθάνεται τῶν ἐκεῖ θεαμάτων), o que foi interpretado como uma alusão à visão das ideias.

Mas é óbvio que esta associação fica a dever-se, sobretudo, à linguagem utilizada, de claro recorte platónico, a qual pode ser inclusive da responsabilidade do comentador.

Por outro lado, nada no excerto remete para o *Eudemo* e, ainda que o contexto favorecesse a atribuição a este diálogo, não é líquido, uma vez mais, que a tese fosse proposta por um interlocutor representando a posição aristotélica.

Todavia, o ponto mais decisivo a este propósito é que o mesmo Proclo (em Filópono, *De aeternitate mundi contra Proclum* II 2, 31.17-32.8; Rose, 1870, 10, 1868, 8; Walzer, 1934, 10; Ross, 1955, 10) afirma taxativamente que, se há coisa que Aristóteles sempre recusou no pensamento platónico, essa foi a teoria das ideias, *designadamente nos diálogos* (32.5-8).

A possibilidade de usar a citação de Proclo *a contrario* fica, portanto, com esta confissão, seriamente ameaçada.

O mesmo se passa com uma passagem de Plutarco (*De Iside et Osiride* 77, 382d-e; Ross, 1955, *Eudemus o de anima* 10), de teor extremamente vago, com uma linguagem carregadamente platónica e que não remete, nem directa nem indirectamente, para o *Eudemo* (nem, aliás, para nenhum local específico de Aristóteles, que é mencionado a par de Platão)[22], mas que também tem sido usada como putativa evidência de um período platonizante do Estagirita[23].

Ora, não deixa de ser curioso que Plutarco seja, juntamente com Proclo, um dos dois autores que mais claramente afirma que Aristóteles rejeitou a teoria das ideias *desde os seus diálogos* (ver *Adversus Colotem* 14, 1115bc; Ross, 1955, *De philosophia* 10).

[22] De resto, só Ross a anexa a este diálogo.

[23] Ver na tradução de Ross: «*The knowledge of that which is knowable, pure, and simple, flashing like lightning through the soul grants it at times to touch and see. This is why Plato and Aristotle call this part of philosophy a mystic vision* (ἐποπτικόν), *inasmuch as those who forsake these confused and various objects of opinion leap in thought to that primary, simple, and immaterial object, and, gaining true contact with the pure thought about it, think that, as though by initiation into the mysteries, they have attained the end of philosophy*» (1952, pp. 22-23).

Em suma, trata-se, nos dois casos, de passagens extremamente vagas e opacas, sem menção expressa ao *Eudemo* e feitas por autores que em outros locais peremptoriamente afirmam que Aristóteles rejeitou a teoria das ideias nos seus escritos de juventude. Donde se conclui que, mesmo que as duas passagens tivessem por objecto o *Eudemo*, nenhuma delas comportava uma atribuição ao diálogo de qualquer adesão ao platonismo canónico.

Por outro lado, a dar fé aos testemunhos, podemos dizer que há no *Eudemo* alguns elementos positivos em como o diálogo *não* adopta a teoria platónica das ideias.

De referir em especial dois aspectos, que foram durante muito tempo aduzidos como argumentos *a favor* do platonismo do *Eudemo*.

O primeiro diz respeito a uma objecção alegadamente construída no diálogo contra a doutrina da alma-harmonia (ver Filópono, *In Aristotelis De anima libros commentaria*, 141.22-142.6, 144.21-145.23, 147.6-10; Simplício, *In libros Aristotelis De anima commentaria*, 53.1-4; Temístio, *In libros Aristotelis De anima paraphrasis*, 24.13-25.25; Olimpiodoro, *In Platonis Phaedonem commentaria*, 173.20-23; Sofonias, *In libros Aristotelis De anima paraphrasis*, 25.4-8; Rose, 1870, 41; Rose, 1868, 45; Walzer, 1934, 7; Ross, 1955, 7).

Na restituição de Filópono, o argumento (que ele regista como um silogismo) é o seguinte:

−A harmonia tem um contrário, a desarmonia.

−Mas a alma não tem nenhum contrário (ou: nada é um contrário da alma).

−Logo, a alma não é harmonia.

Todavia, em Olimpiodoro, o argumento apresenta-se antes do seguinte modo:

−A desarmonia é o contrário da harmonia.

−Mas a alma não tem nenhum contrário (ou: nada é um contrário da alma), *porque ela é uma substância* (οὐσία γάρ).

−Logo, «a conclusão é evidente» (καὶ τὸ συμπέρασμα δῆλον).

Se a versão de Olimpiodoro é exacta, ela clarifica uma premissa suprimida no raciocínio de Filópono, a saber, que é porque a alma é uma substância que não tem contrários.

Ora esta premissa pressupõe um princípio fundamental da ontologia aristotélica exposta nas *Categorias* (ver 5, 3b24-32; também 4a10-b19), que é incompatível com a ontologia platónica[24].

Não é consistente, pois, sustentar, ao mesmo tempo, que o *Eudemo* empreende uma defesa da teoria das ideias e é já representativo da ontologia das *Categorias*, uma vez que uma e outra são completamente irreconciliáveis do ponto de vista teórico.

De notar que o próprio Filópono vincula a objecção do *Eudemo* àquelas que Aristóteles virá a desenvolver no *De anima* (I, 4, 407b27-408a34), assim reconhecendo que, a seu ver, há a este respeito continuidade entre a doutrina do diálogo e a do tratado, isto é, entre os escritos de juventude e as obras de maturidade, no que a um mesmo tópico concerne.

Um segundo argumento prende-se com a afirmação, atribuída ao *Eudemo*, de que a alma seria uma forma[25].

É o que nos diz Simplício num passo do seu comentário ao *De anima*: «E, por causa disto, também no seu diálogo sobre a alma intitulado *Eudemo* declara que a alma é uma forma» (καὶ διὰ τοῦτο καὶ ἐν τῷ Εὐδήμῳ τῷ περὶ ψυχῆς αὐτῷ γεγραμμένῳ διαλόγῳ εἶδός τι ἀποφαίνεται τὴν ψυχὴν εἶναι) (*In libros Aristotelis De anima commentaria* 221.28-30; Rose, 1870, 42; Rose, 1868, 46; Walzer, 1934, 8; Ross, 1955, 8).

Também aqui seria importante registar, antes de mais, a continuidade doutrinal entre o *Eudemo* e o *De anima*, aqui sugerida pelo segundo καὶ: «e, por causa disto, também no *Eudemo*» (καὶ διὰ τοῦτο καὶ ἐν τῷ Εὐδήμῳ). Este ponto é obscurecido nas traduções que consultámos.

Mas o ponto decisivo não é este: o ponto decisivo é que, não tendo Platão jamais afirmado, nem com grande segurança crido, que a alma fosse uma ideia, dificilmente poderia ser essa a tese do *Eudemo*, se justamente o diálogo fosse representativo de uma fase platónica; mas sendo, ao invés, uma doutrina aristotélica bem conhecida a de que a alma é a forma de um corpo que possui a vida em potência (exposta em: *De anima* II, 1, 412a6-413a7; II, 2, 414a14-28. Ver *De anima* I, 3, 407b20-26; *Analíticos posteriores* I, 1, 641a18-b10; *Metafísica* VII, 10, 1035b14-16;

[24] Também este aspecto foi já frequentemente observado. Ver em especial Owen (1966, pp. 203-211), que conclui: «*The substance itself —the mutable man, or horse, or tree— has no contrary. When Jaeger borrowed this proposition from the doctrine of the* Categories *he was drawing upon a logical system that could not have been constructed before Aristotle had rejected the classical theory of Forms*» (p. 211). No mesmo sentido, ver Graham (1987, p. 304).

[25] Ou uma ideia (εἶδος): a ambiguidade reside aqui.

VIII, 3, 1043a35-36), manda a razoabilidade, economia e honestidade hermenêuticas que se enquadre a tese do *Eudemo* neste espírito, assim dando razão aos autores neoplatónicos que viram bem a sintonia entre a primeira psicologia e a psicologia tardia de Aristóteles[26].

Perante o exposto, podemos rapidamente concluir:

- Não há uma única referência segura, explícita ou implícita, a uma adesão por parte de Aristóteles, no Eudemo, à teoria platónica das ideias.
- As indicações acerca do conteúdo doutrinal do diálogo são extremamente frágeis: três testemunhos limitam-se a mencionar que Aristóteles avança argumentos em favor da imortalidade da alma (Ross, 1955; *Ética a Eudemo* 2, 3, 4); as passagens de mais claro recorte orfopitagórico ou são vagas e tardias (11, 12), ou não remetem expressamente para o *Eudemo* (5, 11, 12), ou não identificam qual o interlocutor responsável (1, 5, 6).
- Os testemunhos mais definidos quanto às teses assumidas no diálogo (7, 8), embora não autorizem igualmente que as mesmas sejam endossadas a Aristóteles, apontam expressamente para uma continuidade doutrinal com o *De anima* e assumem um enquadramento teórico próximo da ontologia aristotélica clássica, o que é o suficiente para sugerir que o autor do diálogo estava já na posse dos lineamentos fundamentais dessa ontologia e, portanto, em clara oposição à teoria das ideias, que é com ela incompatível.

[26] No mesmo sentido Rist, que sumaria: «*What is to be made of all this? First, that not one text says that Aristotle accepted Platonic Forms*. […] *Secondly, that Aristotle's talk of the soul as a form cannot* by itself *tell us that it is a Platonic* separate *form rather than a soul* for *a particular body as in the* De Anima» (1989, p. 47). Menos afirmativo, ver também Graham (1987, pp. 304-305). Curiosamente, Guthrie, que havia prometido elementos substantivos no sentido da demonstração do carácter platónico do *Eudemo*, limita-se, na secção que lhe dedica (1981, pp. 66-73), a reinvocar estes dois fragmentos, sem sequer procurar refutar a nova interpretação que os adversários da interpretação clássica têm proposto para os mesmos e que acima resumimos. Assim, relembra o testemunho de Simplício segundo o qual no *Eudemo* Aristóteles teria falado da alma como uma forma, mas nem por um momento discute ou prevê a hipótese adiantada de que esta lição possa ter o sentido que lhe é dada na psicologia aristotélica clássica; e mais incompreensível ainda, no que toca ao argumento da harmonia, concede a premissa implícita de que a alma não tem contrários porque é uma substância, *remetendo expressamente para as Categorias*, sem parecer dar-se conta que, se a ontologia das *Categorias* está já de facto suposta no diálogo, então este encontra-se já num circuito teórico completa e radicalmente avesso ao da teoria platónica das ideias.

Bibliografia

Allan, Donald James (1970). *The Philosophy of Aristotle*. Segunda edição. Oxford-Londres-Nova York: Oxford University Press.

Bernays, Jakob (1863). *Die Dialoge des Aristoteles in ihrem Verhältnisse zu seinen übrige Werken*. Berlin-Londres: Wilhelm Hertz-Williams & Norgate.

Berti, Enrico (1962). *La filosofia del primo Aristotele*. Padova: CEDAM.

Bignone, Ettore (1936). *L'Aristoteles perduto e la formazione filosofica di Epicuro*. Volumes I-II. Florença: La Nuova Italia.

Brandis, Christian August (1823). *De perditis Aristotelis libris de ideis et de bono sive de philosophia* [dissertação]. Bonn: Apud E. Weber.

Case, Thomas (1911). Aristotle, *Encyclopædia Britannica*, II (pp. 501-522). Reeditado em William Wians (ed.), 1996. *Aristotle's Philosophical Development. Problems and Prospects* (pp. 1-40). Lanham: Rowman & Littlefield.

Case, Thomas (1925). The Development of Aristotle. *Mind*, 34, 80-86.

Cherniss, Harold (1944). *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy. I*. Baltimore: The Johns Hopkins Press.

Chroust, Anton-Hermann (1964). *Aristotle's Protrepticus. A Reconstruction*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Chroust, Anton-Hermann (1973). *Aristotle. A New Light on His Life and Some of His Lost Works*. Volumes I-II. Notre Dame-Londres: University of Notre Dame Press-Routledge & Kegan Paul.

Cícero (1932 [1980]). *De natura deorum*. Edição de Otto Plasberg & Wilhelm Ax. Leipzig [Berlin]: Teubner [Walter de Gruyter].

Cícero (1938 [1987]). *De divinatione*. Edição de Otto Plasberg & Wilhelm Ax. Leipzig [Berlin]: Teubner [Walter de Gruyter].

Cícero (1987a [2012]). *Epistulae ad Atticum*. Edição de David Roy Shackleton Bailey. Leipzig [Berlin]: Teubner [Walter de Gruyter].

Cícero (1987b [2012]). *Epistulae ad familiares*. Edição de David Roy Shackleton Bailey. Leipzig [Berlin]: Teubner [Walter de Gruyter].

Cícero (1988 [2012]). *Epistulae ad Quintum fratrem*. Edição de David Roy Shackleton Bailey. Leipzig [Berlin]: Teubner [Walter de Gruyter].

De Strycker, Emile (1960). On the First Section of fr. 5 of the *Protrepticus*. Its Logical Structure and the Platonic Character of the Doctrine. Em Ingemar Düring & Gwilym Ellis Lane Owen (eds.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century. Papers of the First Symposium Aristotelicum* (pp. 76-104). Gotemburgo: Almqvist & Wiksell.

De Vogel, Cornelia Johanna (1960). The Legend of the Platonizing Aristotle. Em Ingemar Düring & Gwilym Ellis Lane Owen (eds.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century. Papers of the First Symposium Aristotelicum* (pp. 248-256). Gotemburgo: Almqvist & Wiksell.

De Vogel, Cornelia Johanna (1965). Did Aristotle Ever Accept Plato's Theory of Transcendent Ideas? Problems Around a New Edition of the *Protrepticus*. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 47, 261-298. Reeditado em Paul Moraux (ed.), 1975. *Frühschriften des Aristoteles* (pp. 276-311). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

De Vogel, Cornelia Johanna (1968). Aristotle's Attitude to Plato and the Theory of Ideas According to the *Topics*. Em Ingemar Düring & Gwilym Ellis Lane Owen (eds.), *Aristotle on Dialectic*: *The Topics*. *Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum* (pp. 91-102) Oxford: Clarendon Press.

Diels, Hermann (1883). Über die exoterischen Reden des Aristoteles. *Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse*, 19, 477-499. Reeditado em Paul Moraux (ed.), 1975. *Frühschriften des Aristoteles* (pp. 37-58). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Diels, Hermann (1888). Zu Aristoteles' *Protreptikos* und Ciceros *Hortensius*. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1, 477-497.

Dumoulin, Bernard (1981). *Recherches sur le premier Aristote. Eudème, De la philosophie, Protreptique*. Paris: Vrin.

Düring, Ingemar (1954). Problems in Aristotle's *Protrepticus*. *Eranos*, 52, 139-171.

Düring, Ingemar (1955). Aristotle in the *Protrepticus*, *Autour d'Aristote*. *Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offerte* à *Mgr*. *A*. *Mansion* (pp. 81-97). Lovaina-Paris: Publications Universitaires de Louvain-Béatrice Nauwelaerts.

Düring, Ingemar (1956). Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century. *Eranos*, 54, 109-120. Reeditado em Paul Moraux (ed.), 1975. *Frühschriften des Aristoteles* (pp. 177-190). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Düring, Ingemar (1957). *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*. Gotemburgo-Estocolmo: Almqvist & Wiksell.

Düring, Ingemar (1960). Aristotle on Ultimate Principles from «Nature and Reality»: *Protrepticus* fr. 13. Em Ingemar Düring & Gwilym Ellis Lane Owen (eds.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*. *Papers of the First Symposium Aristotelicum* (pp. 35-55). Gotemburgo: Almqvist and Wiksell.

Düring, Ingemar (1961). *Aristotle's Protrepticus*. *An Attempt at Reconstruction*. Gotemburgo: Acta Universitatis Gothoburgensis.

Düring, Ingemar (1964). Aristotle and the Heritage From Plato. *Eranos*, 62, 84-99. Reeditado em Paul Moraux (ed.), 1968. *Aristoteles in der neueren Forschung* (pp. 232-249). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Düring, Ingemar (1966a). *Aristoteles*. *Darstellung und Interpretation seines Denkens*. Heidelberg: Winter.

Düring, Ingemar (1966b). Did Aristotle Ever Accept Plato's Theory of Transcendent Ideas? *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 48, pp. 312-316. Reeditado em Paul Moraux (ed.), 1975. *Frühschriften des Aristoteles* (pp. 312-314). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Düring, Ingemar (1968a). Aristoteles. *Paulys Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, 11 (suplemento), colunas 159-336.

Düring, Ingemar (1968b). Aristotle's Use of Examples in the *Topics*. Em Ingemar Düring & Gwilym Ellis Lane Owen (eds.), *Aristotle on Dialectic*: *The Topics*. *Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum* (pp. 202-229). Oxford: Clarendon Press.

Dyroff, Adolf (1913). Über Aristoteles' Entwicklung. Abhandlungen aus dem Gebiete der Philosophie und ihrer Geschichte. Eine *Festgabe zum 70. Geburtstag Georg Freiherrn von Hertling gewidmet* (pp. 75-93). Friburgo de Brisgovia: Herder.

Elders, Leo (1968). The *Topics* and the Platonic Theory of Principles of Being. Em Ingemar Düring & Gwilym Ellis Lane Owen (eds.), *Aristotle on Dialectic*: *The Topics*. *Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum* (pp. 126-137). Oxford: Clarendon Press.

Elias (1900). *In Aristotelis categorias commentarium*. Edição de Adolfus Busse. Berlin: Academiae Litterarum Regiae Borussicae.

Filópono (1897). *In Aristotelis De anima libros commentaria* (1882 e ss.). Edição de Michael Hayduck. Berlin: Academiae Litterarum Regiae Borussicae.

Filópono (1899). *De aeternitate mundi contra Proclum*. Edição de Hugo Rabe. Leipzig: Teubner.

Flashar, Hellmut (1965). Der Kritik der platonischen Ideenlehre in der Ethik des Aristoteles. Em Hellmut Flashar & Konrad Gaisar (eds.), *Synusia*: *Festgabe für W. Schadewaldt* (pp. 223-246). Pfullingen: Neske. Reeditado em Jonathan Barnes y outros (eds.), 1976. *Articles on Aristotle*. 2: *Ethics and Politics* (pp. 1-16). Londres-Nova York: Duckworth-St. Martin's Press, II, 1.

Frank, Erich (1940). The Fundamental Opposition of Plato and Aristotle. *American Journal of Philology*, 61, 34-53.

Gaham, Daniel (1987). *Aristotle's Two Systems*. Oxford: Oxford University Press.

Gauthier, Rene Antoine (1970). Introduction. Em Aristote. *L'Éthique à Nicomaque*. Volume I.1 (pp. 10-62). Segunda edição. Lovaina-Paris: Publications Universitaires de Louvain- Béatrice Nauwelaerts.

Gercke, Alfred (1896). Aristoteles. *Paulys Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft* 2, colunas 1012-1054.

Gomperz, Theodor (1931). *Griechische Denker*. *Eine Geschichte der antiken Philosophie*. Volume III. Quarta edição. Berlin-Leipzig: Walter de Gruyter.

Grene, Marjorie (1963). *A Portrait of Aristotle*. Londres: Faber and Faber.

Guazzoni Foà, Virginia (1957). Werner Jaeger e l'evoluzione del pensiero aristotelico nella Metaphysica. Aristotele nella critica e negli studi contemporani. *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, *XLVIII* (supplemento speciale), 71-107.

Guthrie, William Keith Chambers (1981). *A History of Greek Philosophy*. Volume VI: *Aristotle, An Encounter*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hambruch, Ernst (1904). *Logische Regeln der platonischen Schule in der aristotelischen Topik*. Berlin: Weidmann.

Hamelin, Octave (1920). *Le système d'Aristote*. Paris: Félix Alcan.

Heitz, Emil (1865). *Die verlorenen Schriften des Aristoteles*. Leipzig: Teubner.

Hirzel, Rudolf (1876). Über den *Protreptikos* des Aristoteles. *Hermes*, 10, 61-100.

Huby, Pamela (1962). The Date of Aristotle's *Topics* and its Treatment of the Theory of Ideas. *Classical Quarterly*, 12, 72-80.

Jaeger, Werner (1912). *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*. Berlin: Weidmann.

Jaeger, Werner (1923). *Aristoteles*. *Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin: Weidmann. Tradução castelhana de 1983: *Aristóteles*. *Bases para la historia de su desarollo intelectual*. Tradução de José Gaos. México DF-Madrid-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Lefèvre, Charles (1961). Du platonisme à l'aristotélisme. A l'occasion d'une publication récente. *Revue Philosophique de Louvain*, 59, 197-248.

Lloyd, Geoffrey Ernest Richard (1968). *Aristotle*: *The Growth and Structure of His Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mansion, Auguste (1961). L'origine du syllogisme et la théorie de la science chez Aristote. Em Suzanne Mansion (ed.). *Aristote et les problèmes de méthode*. *Communications présentées au Symposium Aristotelicum* (pp. 57-81). Lovaina-Paris: Publications Universitaires de Louvain- Béatrice-Nauwelaerts.

Reeditado em Fritz Peter Hager (ed.), 1972. *Logik und Erkenntnislehre des Aristoteles* (pp. 232-258). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Mansion, Suzanne (1949). La critique de la théorie des idées dans le ΠΕΡΙ ΙΔΕΩΝ d'Aristote. *Revue Philosophique de Louvain*, 47, 169-202. Reeditado em Suzanne Mansion, 1984. Études *aristotéliciennes*. *Recueil d'articles* (pp. 99-132). Louvain-la-Neuve: Institut Supérieur de Philosophie.

Mansion, Suzanne (1960). Contemplation and Action in Aristotle's «Protrepticus». Em Ingemar Düring & Gwilym Ellis Lane Owen (eds.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*. *Papers of the First Symposium Aristotelicum* (pp. 56-75). Gotemburgo: Almqvist & Wiksell. Reeditado em Suzanne Mansion, 1984. Études *aristotéliciennes*. *Recueil d'articles* (pp. 413-432). Louvain-la-Neuve: Institut Supérieur de Philosophie.

Mesquita, António Pedro (1995). *O Fédon de Platão*. Lisboa: Texto.

Mesquita, António Pedro (1997). A natureza da ideia platónica. a propósito de duas passagens-chave: *Fédon* 83b, *Parménides* 141e-142a. *Philosophica*, 10, 45-76. Reeditado em António Pedro Mesquita (coord.), 2011. *Varia Antiqua*. *Estudos de Filosofia Antiga* (pp. 89-115). Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

Mesquita, António Pedro (2011a). On the Alleged Platonism of Aristotle: A Textual Digression on a Couple of Aristotle's *Juvenilia*. Em Cristina Rossitto (ed.), *Studies on Aristotle and the Aristotelian Tradition* (pp. 59-79). Lecce: Edizioni di Storia della Tradizione Aristotelica.

Mesquita, António Pedro (2011b). Platão e Aristóteles: Duas Ontologias em Confronto. *Varia Antiqua*. *Estudos de Filosofia Antiga* (pp. 171-190). Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

Moraux, Paul (1951). *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*. Lovaina: Publications Universitaires de Louvain.

Moraux, Paul (1968a). *Aristoteles in der neueren Forschung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Moraux, Paul (1968b). La joute dialectique d'après le huitième livre des Topiques. Em Ingemar Düring & Gwilym Ellis Lane Owen (eds.), *Aristotle on Dialectic*: *The Topics*. *Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum* (pp. 277-311). Oxford: Clarendon Press.

Mure, Geoffrey Reginald Gilchrist (1964). *Aristotle*. Segunda edição. Oxford: Oxford University Press.

Nuyens, François (1948). *L'évolution de la psychologie d'Aristote*. Lovaina-Haia-Paris: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie-Martinus Nijhoff-Vrin.

Olimpiodoro (1902). *In Categorias commentarium*. Edição de Adolfus Busse. Berlin: Academiae Litterarum Regiae Borussicae.

Olimpiodoro (1960). *In Platonis Phaedonem commentaria*. Edição de William Norvin. Hildesheim: Georg Olms.

Owen, Gwilym Ellis Lane (1960). Logic and Metaphysics in some Earlier Works of Aristotle. Em Ingemar Düring & Gwilym Ellis Lane Owen (eds.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*. *Papers of the First Symposium Aristotelicum* (pp. 163-190). Gotemburgo: Almqvist & Wiksell. Reeditado em Martha Nussbaum (ed.), 1986. *Logic, Science and Dialectic*. *Collected Papers in Greek Philosophy* (pp. 180-199). Ithaca: Cornell University Press.

Owen, Gwilym Ellis Lane (1966). The Platonism of Aristotle. *Proceedings of the British Academy*, 51, 125-150. Reeditado em Martha Nussbaum (ed.), 1986. *Logic*, *Science and Dialectic*. *Collected Papers in Greek Philosophy* (pp. 200-220). Ithaca: Cornell University Press.

Plutarco (1971). *De Iside et Osiride*. Em *Moralia*. Volumen II. Edição de Wilhelm Nachstädt, Wilhelm Sieveking & John Bradford Titchener. Berlin: Walter de Gruyter.

Plutarco (1993). *Consolatio ad Apollonium*. Em *Moralia*. Volumen I. Edição de William Roger Paton, Johannes Wegehaupt, Max Pohlenz & Hans Gärtner. Berlin: Walter de Gruyter.

Plutarco (2001). *Adversus Colotem*. Em *Moralia*. Volumen VI.2. Edição de Max Pohlenz & Rolf Westman. Berlin: Walter de Gruyter.

Proclo (1899-1901). *In Platonis Rempublicam commentaria*. Volumes I-II. Ediçao de Wilhelm Kroll. Hildesheim: Olms.

Proclo (1903-1906). *In Platonis Timaeum commentaria*. Edição de Ernst Diehl. Leipzig: Teubner.

Ravaisson, Félix (1837). *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*. Volume I. Paris: Vrin.

Rist, John (1989). *The Mind of Aristotle*. *A Study in Philosophical Growth*. Toronto: Toronto University Press.

Rose, Valentin (1886). *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*. Leipzig: Teubner.

Rose, Valentin (1870). *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*. *Aristotelis Opera*. Volume V (pp. 1463-1589). Berlin: Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften.

Ross, William David (1949). *Aristotle*. Quinta edição. Londres: Methuen.

Ross, William David (1952). *The Works of Aristotle Translated into English*. Volume XII. Oxford: Clarendon Press.

Ross, William David (1955). *Aristotelis Fragmenta Selecta*. Oxford: Oxford University Press.

Ross, William David (1957). The Development of Aristotle's Thought. *Proceedings of the British Academy*, 43, 63-78. Reeditado em Ingemar Düring & Gwilym Ellis Lane Owen (eds.), 1960. *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century. Papers of the First Symposium Aristotelicum* (pp. 1-17). Gotemburgo: Almqvist & Wiksell. E em Jonathan Barnes e outros (eds.), 1975. *Articles on Aristotle. 1*: *Science* (pp. 1-13). Londres-Nova York: Duckworth-St. Martin's Press, II.

Ryle, Gilbert (1968), Dialectic in the Academy. Em Ingemar Düring & Gwilym Ellis Lane Owen (eds.), *Aristotle on Dialectic*: *The Topics*. *Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum* (pp. 69-79). Oxford: Clarendon Press.

Simplício (1882). *In libros Aristotelis De anima commentaria*. Edição de Michael Hayduck. Berlin: Academiae Litterarum Regiae Borussicae.

Sofonias (1883). *In libros Aristotelis De anima paraphrasis*. Edição de Michael Hayduck. Berlin: Academiae Litterarum Regiae Borussicae.

Solmsen, Friedrich (1929). *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*. Berlin: Weidmann.

Solmsen, Friedrich (1968). Dialectic Without the Forms. Em Ingemar Düring & Gwilym Ellis Lane Owen (eds.), *Aristotle on Dialectic*: *The Topics*. *Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum* (pp. 49-68). Oxford: Clarendon Press.

Susemihl, Franz (1884). Die exoterischen logoi bei Aristoteles und Eudemus. *Jahrbuch für Philologie*, 128, 265-277.

Taylor, Alfred Edward (1924). Critical Notice: *Aristoteles*: *Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* by W. Jaeger. *Mind*, 33, 192-198.

Temístio (1899). *In libros Aristotelis De anima paraphrasis*. Edição de Ricardus Heinze. Berlin: Academiae Litterarum Regiae Borussicae.

Theodorakopoulos, John (1978). Relations between Aristotle and Plato. *Paideia*: *Special Aristotle Issue*, 1-7.

Von Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich (1893). *Aristoteles und Athen*. Volumes I-II. Berlin: Weidmann.

Walzer, Richard (1934). *Aristotelis dialogorum fragmenta*. Florença: Sansoni. Reeditado em 1963 pelo Georg Olms.

Wilpert, Paul (1949). *Zwei aristotelischen Frühschriften* über *die Ideenlehre*. Regensburg: J. Habbel. Reeditado parcialmente em Paul Moraux (ed.), 1975. *Frühschriften des Aristoteles* (pp. 111-156). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Wilpert, Paul (1955). Die aristotelische Schrift Über die Philosophie. *Autour d'Aristote*. *Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offerte* à *Mgr*. *A*. *Mansion* (pp. 99-116). Lovaina-Paris: Publications Universitaires de Louvain- Béatrice Nauwelaerts.

Wilpert, Paul (1957). Die Stellung der Schrift «Über die Philosophie» in der Gedankenentwicklung des Aristoteles. *Journal of Hellenic Studies* 77, 155-162. Reeditado em Paul Moraux (ed.), 1975. *Frühschriften des Aristoteles* (pp. 195-212). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Zeller, Eduard (1879). *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. *II.2*: *Aristotelen und die alten Peripatetiker*. Terceira edição. Leipzig: Fue's. Reeditado em Zurique/Nova York/Hildesheim: Georg. Olms, 1990.

El uso aristotélico del género protréptico

Claudia Seggiaro
Universidad de Buenos Aires
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

El género protréptico era una exhortación que tenía como objetivo realizar un elogio de determinadas prácticas y lograr que estas sean adoptadas por el auditorio al cual estaban dirigidas.

En su juventud, Aristóteles no solo hizo uso de este género, sino que le habría dado el nombre de *Protréptico* a una de sus obras. El momento en el que fue escrita dicha obra, esto es, el periodo de permanencia en la Academia, ha generado debate no solo en torno a la posible influencia platónica en el texto sino también sobre las causas que habrían inspirado su redacción. La mayoría de los intérpretes considera que el objetivo de Aristóteles era exhortar a la juventud ateniense a seguir el ideario filosófico de su maestro: Platón. Desde esta perspectiva, el *Protréptico* era una obra propagandística que fue escrita en el contexto de la controversia entre las dos escuelas más importantes del momento: la Academia y la escuela de Isócrates.

Sin embargo, al leer los fragmentos del *Protréptico*, podemos notar que es problemático afirmar que las concepciones allí sostenidas por Aristóteles sean netamente platónicas y, por tanto, que el objetivo del Estagirita en esta obra haya sido defender la concepción platónica de la filosofía. Por este motivo, es legítimo preguntarse qué tipo de exhortación está realizando Aristóteles en este escrito y de qué manera se está valiendo del género protréptico para hacerlo. Pese a que es innegable que en esta obra Aristóteles realiza una apología de la filosofía, no es evidente qué ideario filosófico está defendiendo allí. En este sentido, debemos tener en cuenta que la Academia se caracterizaba por ser un ámbito de permanente discusión de las tesis platónicas. Si bien la concepción de la retórica

como el saber más elevado y la identificación isocrática de esta τέχνη con la filosofía eran repudiadas, en general, por todos los miembros de la Academia, el clima de debate presente en la «institución» platónica hace que sea conflictivo decir que Aristóteles esté defendiendo el ideario sostenido por Platón. Del análisis de los fragmentos conservados se desprende que para Aristóteles la filosofía se identifica con el conocimiento de lo que verdaderamente es (fragmento 48)[1], esto es, con el descubrimiento de las causas y de los primeros principios (fragmento 33). La lectura de los fragmentos nos lleva a pensar que en esta obra Aristóteles equipara el ejercicio filosófico con la actividad contemplativa, actividad identificada en el último libro de la *Ética Nicomáquea* con la verdadera vida feliz.

Por tal motivo, el objetivo de este trabajo será analizar qué uso realiza Aristóteles del género protréptico en la obra que lleva igual nombre y con qué sentido. La hipótesis que intentaremos probar es que si bien el *Protréptico* debe leerse en el contexto de la polémica entre la retórica y la filosofía, la concepción de filosofía allí defendida responde al ideal aristotélico, al cual no se le puede negar una fuerte influencia platónica. Esta lectura de la obra no solo nos permite dar cuenta del clima de discusión que se vivía en la Academia sino también pensar a Aristóteles como un filósofo que ya estaría prefigurando sus propias concepciones aunque estas estuviesen atravesadas o influenciadas por las concepciones imperantes en la institución en la cual se formó durante veinte años.

Características del género protréptico

Tal como lo adelantamos más arriba, nuestro trabajo se centrará básicamente en el análisis del *Protréptico*. Ahora bien, la pertenencia de esta obra a un género muy específico, del cual incluso toma su nombre, nos obliga a indagar sobre la naturaleza de este género y cómo se implementaba en la Antigüedad. Debemos aclarar que al hacer este análisis no pretendemos hacer un estudio erudito del tema, sino una breve descripción de cómo era este género y cómo se usaba en el momento en el cual fue redactada la obra homónima de Aristóteles. El objetivo de este análisis es tener un «marco conceptual» que nos permita entender cómo Aristóteles se apropió de este género y lo implementó en su propia obra.

[1] En adelante nos referiremos a los fragmentos del *Protréptico* por el número de fragmento de la reconstrucción de Düring (en Aristóteles, 1961).

Van der Meeren (2011, p. XIII) advierte sobre los riesgos de hablar de un «género protréptico» en la Antigüedad. Sin embargo, teniendo en cuenta esta dificultad, argumenta que el registro de adjetivos verbales, tales como φιλοσοφητέον, a lo largo de la literatura antigua, es una señal de que este tipo de escritura era una práctica fuertemente insaturada. Desde la perspectiva de esta autora, las primeras obras que podemos considerar como parte de esta práctica se remontan a los discípulos de Sócrates. El rasgo común de las obras que pertenecían a este «género» era el hecho de promover que «la finalidad de la vida filosófica se correspondía con la finalidad de la vida humana» (2011, p. XVI). La mayor parte de la bibliografía consultada coincide en que estas obras tenían un carácter pedagógico y epistemológico. Tenían un carácter pedagógico porque, como bien dice Van der Meeren, eran un modelo de enseñanza filosófica. Un ejemplo de esto era el *Eutidemo* de Platón, diálogo en el cual se confrontaban dos modelos de enseñanza: el retórico, basado en la erística, y el filosófico, fundado en la búsqueda dialógica de la verdad. Paralelamente, estos textos habrían tenido una impronta epistemológica ya que serían, a su vez, la primera piedra de un edificio dogmático. Un ejemplo relativamente claro de esto sería para Van der Meeren el *Protréptico* de Aristóteles, texto que analizaremos en detalle en la segunda parte de nuestro trabajo.

En líneas generales, los diferentes autores consultados sostienen que el προτρεπτικός era un tipo de discurso que instaba a otro a realizar alguna acción futura. En relación con nuestro tema, el protréptico era, también, una exhortación a la vida filosófica por medio de la cual se realizaba un elogio de determinadas prácticas y se criticaba a los posibles adversarios[2]. Desde la perspectiva de Madison, un protréptico era un intento de persuadir a los no filósofos a adoptar una vida filosófica (2008, pp. 105-106). Por este medio se pretendía convencer a la audiencia de que realice un proceso de conversión tanto de su alma, como de su mente. Por tal motivo, este tipo de discurso estaba basado en el deseo humano por alcanzar la felicidad.

Antes de la aparición de la obra de Madison, Slings argumentaba que en la Antigüedad se podían distinguir dos sentidos de protréptico filosófico: un sentido estricto y un sentido amplio (1999, p. 60). En un sentido amplio,

[2] Para el desarrollo de esta tesis ver Lepreux (2007, p. 75).

un protréptico era un discurso realizado por filósofos o inspirado en la filosofía cuyo objetivo era producir un cambio en la conducta en un nivel general. En un sentido estricto, era un texto que instaba al estudio de la filosofía. Si bien esta distinción se explicitaría recién en el periodo helenístico, ya en el siglo IV a. C., ambos sentidos habrían estado presentes, aunque yuxtapuestos. Un ejemplo de esto son el *Eutidemo* de Platón y algunos pasajes de la obra de Isócrates, más precisamente de *Antídosis*[3]. Sobre la base de esta clasificación, Slings sostiene que se puede distinguir en la Antigüedad la existencia de textos que eran explícitamente protrépticos de aquellos mediante los cuales se perseguía el mismo fin, pero de modo solapado, esto es, de forma implícita (p. 61).

El análisis efectuado hasta aquí, así como las características y los argumentos sostenidos en los fragmentos conservados nos permiten ubicar a la obra perdida de Aristóteles y registrada en los catálogos con el nombre de *Protréptico* dentro de este género. El análisis de los testimonios nos lleva a concluir que estos fragmentos habrían pertenecido a una obra que habría tenido una gran difusión y que habría servido de modelo para otros pensadores, entre ellos, Cicerón y Jámblico, pensador gracias al cual se ha podido recuperar gran parte de los fragmentos conservados[4]. Por tal motivo, en la segunda parte de nuestro trabajo, nos abocaremos a analizar el uso de este género por parte de Aristóteles.

El uso aristotélico del género protréptico

El término *protréptico* y las palabras asociadas a este término aparecen registrados en escritos como la *Ética Nicomáquea* (X, 1, 1172b3-7; X, 9, 1179b7-12) y *Retórica* (I, 3, 1358b8-10). Sin embargo, entre los fragmentos conservados del *Protréptico*, dicho término no aparece más que para designar el escrito, es decir, aparece en los testimonios que nos han llegado y en los catálogos de la obra del Estagirita, pero no tenemos entre los fragmentos registro alguno del uso aristotélico de este término ni de sus derivados. No obstante, los argumentos sostenidos en estos fragmentos y en los testimonios conservados nos permiten ubicarlo dentro de este

[3] Se suele considerar que el *Protréptico* fue escrito como una respuesta a esta obra de Isócrates.

[4] Para un análisis de la reconstrucción de los fragmentos, ver Berti (1997, pp. 395-403) y Hutchinson (2005).

género de textos que amalgama recursos retóricos con objetivos filosóficos al mismo tiempo, esto es, que se vale del poder persuasivo del discurso para proponer y defender un ideario filosófico. Si bien el lenguaje propio de la persuasión tampoco aparece en los fragmentos que nos han llegado, tenemos varios elementos que nos llevan a concluir que el texto no solo era una exposición de un ideario de vida[5] sino también un intento de imponer ese ideario a sus lectores. Estos elementos son: a) el léxico que habría sido utilizado por el Estagirita como, por ejemplo, el uso del adjetivo verbal φιλοσοφητέον (fragmentos 5, 8, 9, 41, 92, 96 y 110); b) la concepción de la autorrealización humana, expresada en las nociones de τέλος, φύσις (fragmentos 11-17) y ἔργον (fragmentos 65, 63); c) la caracterización de la filosofía como una actividad útil y fácil (fragmentos 46, 47, 52), y, finalmente, d) la postulación de la εὐδαιμονία como el fin del hombre. Todos estos ítems, que fueron mencionados como tópicos de la literatura protréptica, son una evidencia de que Aristóteles, al igual que sus predecesores, utilizó este género como un medio para convencer a los otros sobre la importancia de adoptar su propio ideario filosófico, esto es, que lo utilizó con el objetivo de persuadir a sus potenciales lectores[6].

En relación con esto último, un texto que puede ser clave para comprender el empleo aristotélico del género protréptico es *Retórica*, más específicamente el pasaje I, 3, 1358b8-10. En este pasaje, Aristóteles define el género protréptico como una especie del género deliberativo que se encuentra, a su vez, dentro del género retórico[7]. El hecho de que en este escrito Aristóteles vincule el protréptico directamente con la retórica es significativo, ya que relaciona el λόγος con la función persuasiva de la palabra y, por tanto, pone en evidencia la interconexión entre la función comunicativa del lenguaje y la filosofía, presupuesta en la redacción de su obra perdida. Pese a que no está explícitamente enunciado, en su discurso, Aristóteles parece presuponer la concepción gorgiana y platónica del λόγος. Desde el particular punto de vista defendido por Gorgias y Platón, el efecto del λόγος sobre el alma es equiparable al efecto

[5] Un ejemplo notorio que analizaremos más adelante es el fragmento 31.

[6] Es importante recalcar que la mayoría de los intérpretes consideran que el *Protréptico* habría sido un escrito propagandístico, razón por la cual es de suponer que su principal objetivo era, justamente, persuadir a sus lectores. Para un estudio más detallado del contexto de aparición del *Protréptico* y sus posibles causas ver Chroust (1973, pp. 119-125).

[7] En *Retórica* I, 3, 1358b8-9, Aristóteles afirma: «lo propio del género deliberativo es el consejo y la discusión» (συμβουλῆς δὲ τὸ μὲν προτροπή, τὸ δὲ ἀποτροπή).

de la medicina sobre el cuerpo. De manera análoga a lo que sucede con la medicina en relación con el paciente, el discurso unido a la persuasión es capaz de marcar en el alma una impronta determinándola a actuar de una manera u otra[8]. Desde este punto de vista, el efecto causal del λόγος sobre el oyente es de un poder incalculable, pues, este, el λόγος, no ejerce una influencia superficial sobre el alma, sino que es capaz de afectar su estructura sometiéndola a sus encantos[9]. Si se acepta esta lectura, podemos encontrar en el *Protréptico* un eco de las palabras que Platón pone en boca de Sócrates en el *Fedro*:

> En efecto, amigo, ¿no habremos de injuriar el arte de la palabra más rudamente de lo conveniente? Ella podría decir: yo no obligo a que los que ignoran la verdad aprendan a hablar, sino que si mi consejo <vale> de algo, <digo> que se las entiendan conmigo tras haberla aprendido antes. En efecto, digo que el que conoce lo que es no por eso será mejor en el arte de persuadir (260d3-7).

Si bien a partir de las palabras de Platón se puede concluir que el conocimiento de la verdad constituye el prerrequisito para iniciar un verdadero arte de la palabra, de este pasaje se desprende que hay una interacción entre verdad y retórica cuyo centro de convergencia es la noción de persuasión. En este diálogo, más que en ningún otro, Platón enfatiza enérgicamente que si bien el logro de la persuasión no está necesariamente emparentado con la transmisión de la verdad, la verdad en sí misma no es persuasiva. Esta misma relación entre verdad y persuasión parece estar operando en el *Protréptico*. En este sentido, en consonancia con Madison (2008, p. 107), podemos decir que Aristóteles habría escrito el *Protréptico* con dos objetivos centrales: un objetivo teórico y el otro práctico. Bajo el primer objetivo, Aristóteles habría pretendido imponer la idea de que la contemplación filosófica es la actividad propia del hombre,

[8] Según Gorgias, «la palabra es un gran soberano que con un cuerpo minúsculo e insignificante lleva a cabo divinísimas obras; pues es capaz de acabar con el miedo y de quitar las penas y de producir alegría y de incrementar la conmiseración» (*Encomio de Helena*, B11.8 de Diels & Kranz). Para Gorgias, la palabra «hechiza, persuade y hace cambiar de opinión» (B11.8).

[9] En este sentido, al hacer alusión al *Protréptico* de Aristóteles, Aune resalta la pertenencia del discurso protréptico a varios géneros retóricos. Desde la perspectiva de este autor, las clasificaciones retóricas revelan la forma, contenido y función del protréptico filosófico (las referencias a Aune fueron extraídas del comentario realizado por Van der Meeren del artículo «Romans as *Lógos Protreptikos* in the Context of Ancient Religious and Philosophical Propaganda», en 2011, p. XV).

esto es, aquella actividad que es acorde a su naturaleza. Este objetivo nos permite establecer un parentesco con el *Eutidemo* de Platón, más específicamente con los pasajes 278e3-289b6 y 290b7-293a5, en los cuales Sócrates exhorta a Clinias a la búsqueda de la sabiduría. Simultáneamente, nos permite vincular al *Protréptico* con el pasaje citado del *Fedro*, ya que en esta obra Aristóteles tiende a equiparar, también, el ejercicio filosófico con el conocimiento de la verdad[10], oponiéndolo a la praxis de aquellos que buscan la utilidad de todo aquello que realizan[11].

Mediante el segundo objetivo, el práctico, se intentaba mostrar las ventajas que tenía para el individuo filosofar. Si bien este objetivo no era subjetivo en sentido estricto, tendía a apelar a la subjetividad del lector. Esto se debe a que un tópico de la literatura protréptica era el intento de disuadir a los hombres a que se inclinen a adoptar un sentido de vida que parecía inalcanzable o excesivamente arduo (fragmento 32). La lectura del *Protréptico* nos permite concluir que este intento de Aristóteles por demostrar a sus interlocutores las ventajas de filosofar (fragmento 46) y la facilidad de hacerlo (fragmento 33) encubre una clara intención de apelar a la subjetividad del lector. Las palabras de Aristóteles serían, bajo este punto de vista, la puesta en práctica del argumento enunciado por Platón en el pasaje citado del *Fedro*[12]. El pasaje del *Fedro* de Platón y la redacción

[10] Ver fragmento 65 del *Protréptico*. En este fragmento, Aristóteles identifica la función propia del hombre con el conocimiento de la verdad; por este motivo, dicho conocimiento es definido implícitamente como una necesidad que tiene el hombre por autorealizarse. Ahora bien, como la filosofía era el único medio para alcanzar la verdad, el ejercicio filosófico representaba también la única forma de alcanzar dicho fin. Para Madison, el trabajo de Jámblico, en el cual están citados los fragmentos estudiados del *Protréptico* de Aristóteles, comienza con un resumen de argumentos pitagóricos tendientes a inducir a la gente a vivir una vida intelectual y moral seguido de menciones a diálogos platónicos. La conclusión, según este autor, a la que quiere llegar Jámblico es que aquel que se quiere conducir bien en su vida debe filosofar (2008, p. 106). La introducción del texto aristotélico en este contexto nos permite concluir que Jámblico vincula la producción filosófica aristotélica a una misma temática y causa que los filósofos que cita este comentador de la obra aristotélica.

[11] Ver fragmento 42. En este fragmento, los intérpretes suelen ver una alusión a Isócrates y, por tanto, una crítica a la retórica.

[12] Esta concepción de que el discurso además de ser verdadero debía ser persuasivo ya estaba prefigurada en algunos diálogos tempranos de Platón, como por ejemplo la *Apología*. En este diálogo, en la instancia del alegato, tras haber afirmado que el mayor bien para los hombres es la indagación y búsqueda de la virtud, Sócrates afirma: «sin embargo, la verdad es así como yo la digo, atenienses, pero no es fácil convenceros» (38a-b). La lectura conjunta del diálogo evidencia que para Sócrates no es la falta de verdad lo que causará su condena, sino su incapacidad para ser persuasivo.

del *Protréptico* parecen poner en evidencia que la verdad necesita de un agregado: convencer acerca de aquello sobre lo cual versa.

Tanto para Platón, como para Aristóteles el pensamiento es un diálogo interior del alma. En este sentido el λόγος no es otra cosa sino la exteriorización o materialización de ese diálogo del alma consigo misma (Dixsaut, 2000, pp. 47-49), la imagen sensible del pensamiento genuino por medio del cual se intenta convencer al otro de ese monólogo interno del alma consigo misma. El género protréptico como subespecie de la deliberación, y esta como uno de los elementos de la retórica, tenía como fin ser un medio para hacer comunicables y verosímiles las verdades contenidas en el alma. La apropiación por parte de Aristóteles de este género conllevaba la intención de poder dar a conocer su concepción de la filosofía, pero también de persuadir de que esta debía ser adoptada por todos los hombres.

En el fragmento 53, Aristóteles parece reunir ambos objetivos descritos por Madison, el teórico y el práctico. En este fragmento, Aristóteles afirma:

> No hay, pues que rehuir a la filosofía, si la filosofía es en verdad, según creemos, la adquisición y el uso de la sabiduría (σοφία) y la sabiduría (σοφία) está entre los bienes más grandes. No debemos navegar hasta las columnas de Hércules por afán de lucro y arrastrar muchos peligros y, en cambio, por la sabiduría (φρόνησις) no esforzarnos nada y andar escatimando. Ciertamente, es propio de esclavo afanarse por vivir, pero no por vivir bien, y seguir las opiniones de la mayoría en lugar de considerar que sea la mayoría la que siga las nuestras, y lo es también ir en busca de riquezas sin cuidarse en lo más mínimo de cosas más elevadas[13].

El primer objetivo, el teórico, aparece explícitamente mediante la definición de la filosofía como la actividad más elevada y, por tanto, aquella que el hombre debe realizar. En este sentido, lo primero que debemos subrayar en este fragmento es la particular relación establecida por Aristóteles entre φιλοσοφία, σοφία y φρόνησις. A través de esta conexión de conceptos, equipara la filosofía con la búsqueda de la sabiduría y esta última con la

[13] «Οὐ δὴ δεῖ φεύγειν φιλοσοφίαν, εἴπερ ἐστὶν ἡ μὲν φιλοσοφία, καθάπερ οἰόμεθα, κτῆσίς τε καὶ χρῆσις σοφίας, ἡ δὲ σοφία τῶν μεγίστων ἀγαθῶν· οὐδὲ δεῖ χρημάτων μὲν ἕνεκα πλεῖν ἐφ᾽ Ἡρακλέους στήλας καὶ πολλάκις κινδυνεύειν, διὰ δὲ φρόνησιν μηδὲν πονεῖν μηδὲ δαπανᾶν. ἢ μὴν ἀνδραποδῶδές γε τοῦ ζῆν ἀλλὰ μὴ τοῦ ζῆν εὖ γλίχεσθαι, καὶ ταῖς τῶν πολλῶν αὐτὸν ἀκολουθεῖν δόξαις ἀλλὰ μὴ τοὺς πολλοὺς ἀξιοῦν ταῖς αὑτοῦ, καὶ τὰ μὲν χρήματα ζητεῖν τῶν δὲ καλῶν μηδεμίαν ἐπιμέλειαν ποιεῖσθαι τὸ παράπαν».

adquisición de la felicidad. Para el Estagirita, no se puede rehuir a la filosofía porque esto equivaldría a renunciar a uno de los bienes más grandes que el hombre puede alcanzar: su propia plenitud y, por ende, felicidad. Desde la perspectiva adoptada por el filósofo, solo por medio de la filosofía el hombre puede aspirar a una buena vida en lugar de conformarse con un mero vivir. Por este motivo, aquellos hombres que estén dispuestos a correr los más grandes peligros tan solo para adquirir bienes materiales y no sean capaces de hacerlo en pos de la filosofía merecen ser llamados esclavos[14]. El análisis del fragmento 53 pone en evidencia que esta relación entre la necesidad de filosofar, el conocimiento y la felicidad es posible por la coordinación de tres premisas básicas: a) solo mediante la sabiduría el hombre puede obtener la felicidad (fragmentos 42-44); b) la sabiduría (σοφία) es enseñable (fragmento 37; *Metafísica* I, 1, 981b5-10); c) la filosofía es el único medio para alcanzar la sabiduría (fragmento 5). Lo que parece desprenderse de estas premisas es que, si el hombre quiere ser feliz, debe llegar a ser sabio; ahora bien, puesto que para ser sabio es necesario conocer y para esto es indispensable filosofar, es evidente que si el hombre quiere ser feliz deberá abocarse a esta última actividad. La lectura de este fragmento, a la luz de los fragmentos 17 y 34, nos permite concluir que en esta instancia σοφία equivale a la ἐπιστήμη de las virtudes del alma[15], por este motivo, no solo se trata de un tipo de conocimiento enseñable, sino de aquella clase de saber que es necesario perseguir para poder hacer un uso adecuado del resto de las virtudes y, de este modo, alcanzar la felicidad (ver fragmento 21 y la serie de fragmentos 46-48).

[14] A la hora de emprender el análisis de estos fragmentos, podemos notar que en esta identificación entre sabiduría, filosofía y εὐδαιμονία resuenan algunos pasajes de la obra de Platón, especialmente del *Eutidemo*, más específicamente el pasaje 282c-282d. Allí el filósofo pone en boca de Sócrates las siguientes palabras «¡Bravo, buen hombre! Has hecho bien al liberarme de una larga indagación precisamente a propósito de este punto: si la sabiduría (σοφία) es enseñable o no. Ahora, entonces, puesto que no solo parece que lo es, sino que, además, es lo único capaz de hacer feliz y afortunado al hombre, ¿qué otra cosa dirías sino que es necesario filosofar y que tú mismo tienes la intención de hacerlo?».

[15] Esta asociación entre σοφία y ἐπιστήμη es posible por la identificación realizada por Aristóteles en el fragmento 53 entre σοφία y φρόνησις, y la definición de la φρόνησις efectuada en los fragmentos 33 y 35 como el conocimiento de las causas y de lo que es anterior. No obstante, es importante tomar nota del comentario de Zanatta, al respecto. Según este autor, en la *Ética Nicomáquea*, ciencia y sabiduría son dos virtudes dianoéticas distintas y, por tanto, dos estados diferentes de excelencia de la parte racional del alma. Dado esto, para Zanatta, es difícil ver cómo la sabiduría puede ser también una ciencia del alma racional. Desde la perspectiva de este autor, solo en *Metafísica* alfa y alfa elátton, Aristóteles identifica ἐπιστήμη con σοφία (2010, p. 16).

Tal como lo dirá Narcy respecto del *Eutidemo*, esta concepción de σοφία prepara el terreno esencial de la demostración que consiste en establecer no solamente la predominancia de la sabiduría sobre el resto de las cosas, sino que hace de esta virtud la condición *sine qua non* para que los demás bienes puedan ser definidos como tales; de modo tal que es de la sabiduría o la ignorancia que depende el bien o el mal de los hombres (1984, p. 109).

Ahora bien, la obra aquí analizada pertenece a un conjunto de obras que, junto con otros textos como el *Eutidemo*, eran englobadas dentro del mismo género: el protréptico. Esto nos introduce al segundo objetivo que tenía el género protréptico en tanto tal y que Aristóteles estaría adoptando: apelar a la subjetividad del lector. En el fragmento 53, si bien este objetivo no aparece explícitamente, puede rastrearse en la exhortación al buen vivir y en la apelación a no correr riesgos por cuestiones vanas y sí hacerlo por la propia felicidad. Ambas cuestiones son un indicio de una intención de generar un cambio de actitud en el receptor del mensaje. El uso del género protréptico en este contexto tenía su razón de ser en la necesidad de persuadir a los lectores no solo de cuál es el ideal de vida a seguir, sino sobre la importancia y utilidad de adoptar ese ideal.

Un texto clave para entender este uso exhortativo del discurso es *Ética Nicomáquea*. En esta obra, en X, 1, 1172b4-7, Aristóteles argumenta lo siguiente:

> Así pues, los verdaderos argumentos parecen ser de gran utilidad no solo para el conocimiento sino también para la vida, porque estando en armonía con los hechos (συνῳδοὶ γὰρ ὄντες τοῖς ἔργοις), son convincentes (πιστεύονται) y así exhortan (προτρέπονται) a los hombres a vivir de acuerdo con ellos.

La importancia de este pasaje radica en la estrecha relación establecida por Aristóteles entre los λόγοι y la persuasión y la exhortación aludidas a través del uso de los verbos πιστεύονται y προτρέπονται respectivamente[16]. El empleo de la expresión «discursos verdaderos» junto con estos verbos nos permite reconstruir otra función adicional del λόγος, además de la trasmisión de argumentos verdaderos: su poder de persuadir.

[16] Según Hutchinson y Johnson, en «Protreptic Aspects of Aristotle's *Nicomachean Ethics*» (manuscrito no publicado), la relación entre el pasaje de *Ética Nicomáquea* y el *Protréptico* se debe a que el primer escrito tiene un plan *protréptico* que está basado en la estructura y plan que habría tenido el segundo. Véase el borrador en http://protrepticus.blogspot.de/2011/08/protreptic-aspects-of-aristotles.html

Lo que parece estar supuesto en la estructura profunda del discurso del Estagirita es que para modificar la conducta de los individuos primero se los debe exhortar y por medio de esta exhortación persuadirlos a adoptar lo propuesto en ese discurso. Esto llevado al terreno del *Protréptico* nos lleva a pensar que la exhortación de Aristóteles a adoptar el modo de vida por él propuesto es una invitación al hombre a vivir de acuerdo con su propia naturaleza, esto es, en armonía con él mismo[17]. El empleo de la función persuasiva del discurso parece estar estrechamente vinculado con el objetivo programático del texto: defender un modelo de vida que en el momento en el cual Aristóteles escribió su obra era puesto en cuestión[18]. Esta función del λόγος otorgada por Aristóteles en la Ética puede encontrarse esbozada en el fragmento 31 del *Protréptico*. En este fragmento, afirma lo siguiente:

> Además, puesto que todos preferimos cuanto es posible y provechoso, hay que mostrar que tanto lo uno como lo otro corresponde al filosofar, y que la dificultad de su adquisición es inferior a la magnitud de su provecho: pues todos hacemos lo más fácil con mayor placer.

La importancia del uso del discurso con fines persuasivos se encuentra insinuado en la primera oración del fragmento mediante el uso del adjetivo παραδεκτέον (ver también fragmento 32). A través de su uso, Aristóteles pone en evidencia que no alcanza que un discurso describa a la filosofía como una disciplina útil y fácil de realizar, sino que se debe probar que ambas cosas son ciertas. Aquí el adjetivo παραδεκτέον parece tener una doble valencia: por un lado sirve para indicar que es necesario dar argumentos lógicamente consistentes, pero, por otro, permite señalar que se deben dar razones que hagan que dichos argumentos, además, sean verosímiles. Según Narcy, ambos rasgos no son aspectos aislados del término, sino dos características estrechamente vinculadas,

[17] En la misma línea, en *Ética Nicomáquea* X, 9, 1179b7-10, Aristóteles sostendrá que los discursos filosóficos tienen el poder de «persuadir» y «exhortar» a los jóvenes en la dirección de lo que es noble o bueno. La conjunción de los verbos *persuadir* y *exhortar* vuelve a ser notoria.

[18] Nos referimos al debate aludido en la introducción de nuestro trabajo entre las dos escuelas más importantes de ese momento: la Academia, a la cual Aristóteles pertenecía, y la escuela de Isócrates. En este debate es central tener en cuenta que ambas partes involucradas, esto es, los miembros de la Academia y de la escuela de Isócrates, llamaban a sus prácticas «filosofía» y se oponían a la retórica como un arte adulatorio. De hecho, Isócrates escribió obras tales como *Antídosis*, en las cuales se oponía a la retórica tal como era practicada en su tiempo.

ya que emprender exitosamente una demostración es un signo de las destrezas del expositor y, por ende, de su capacidad de persuadir (1984, p. 22). Exhortar y demostrar son, en definitiva, la misma cosa. Demostrar un conjunto de premisas no solo es dar evidencias sobre su verdad, sino hacerlas persuasivas, esto es, hacer que sean lo suficientemente creíbles para que lo dicho sea incorporado con convicción.

Una vez que hemos llegado a este punto, la problemática central es determinar si Aristóteles estaba tomando partido por algunas de las concepciones de filosofía que intervenían en el debate que le tocó presenciar: la platónica o la de Isócrates, o si estaba presentando su propio ideario a travesado por la influencia de quienes intervenían en dicha discusión.

El análisis de los fragmentos del *Protréptico* nos permite trazar una continuidad entre lo postulado aquí como ideal de vida y de filosofía y lo defendido en las obras esotéricas, entre las que podemos citar la *Ética Nicomáquea*, la *Ética Eudemia* y la *Metafísica*. En estas obras, Aristóteles sostiene que el conocimiento es el fin último del hombre (*Metafísica* I, 1, 980a). Desde la perspectiva adoptada en estos textos, aquello que es un verdadero bien debe ser querido por sí mismo y solo esto constituirá el fin del hombre (*Metafísica* II, 2, 994b12-14[19]; *Ética Nicomáquea* I, 2, 1094a18-22[20]), aquello a lo cual el hombre debe tender para alcanzar su felicidad (*Ética Nicomáquea* X, 7, 1177a20). Ahora bien, el conocimiento en sentido pleno es identificado por Aristóteles con el conocimiento de los primeros principios y causas (*Metafísica* I, 1, 982a25-26) y, por este motivo, el fin del hombre estará identificado también con este conocimiento. Dado esto, en el fragmento 76, el Estagirita afirmará:

> Como ya lo dijimos anteriormente, de dos cosas siempre es preferible aquella en la que más se da la cualidad en cuestión, la visión es necesariamente de todas las percepciones la más deseable y honorable, pero la sabiduría es más deseable que esta y que todas las percepciones y que el vivir, por poseer un grado más elevado de verdad, de manera que todos los hombres persiguen el saber por encima de todo, pues al amar la vida aman el pensar y el conocer.

[19] Allí, Aristóteles afirma que «los que establecen un proceso infinito no se dan cuenta, sin embargo, que suprimen la naturaleza del bien (nadie, desde luego, se pondría a hacer nada si no fuera a llegar a un término)».

[20] En ese pasaje, Aristóteles afirma: «si, pues, de las cosas que hacemos hay algún fin que queremos por sí mismo, y las demás cosas por causa de él, y lo que elegimos no está determinado por otra cosa —pues así el proceso seguirá al infinito, de suerte que el deseo será vacío y vano—, es evidente que este fin será lo bueno y mejor».

En concordancia con el libro VI de la Ética[21], en este fragmento, Aristóteles sostiene que la sabiduría es la ciencia o ἐπιστήμη más elevada. Pero, a su vez, tal como lo dirá en el libro X de esta obra, es la actividad amada por sí misma, pues «nada se saca de ella excepto la contemplación» (fragmento 44).

El paralelo existente entre el fragmento 76 del *Protréptico* y el inicio del primer libro de la *Metafísica* es llamativo. En ambas obras Aristóteles resalta que el hombre desea por naturaleza conocer y en ambas destaca que las sensaciones son valoradas por sí mismas por la mayoría de los hombres. Desde la perspectiva aristotélica, la estima por los sentidos es una prueba central del anhelo que el hombre experimenta por el conocimiento. Ahora bien, si partimos de que la sabiduría es el conocimiento de los principios más elevados, entonces debemos concluir que dicha clase de conocimiento es el más deseado y, por tanto, aquello que es realmente buscado por los hombres.

El análisis del *Protréptico*, a la luz del resto del *corpus*, nos permite ver que si bien hay una fuerte herencia platónica, como tuvimos ocasión de ver, el ideario defendido por Aristóteles en este escrito es, en líneas generales, coherente con su ideal de filosofía y vida sostenida en su obra esotérica. Esta coherencia nos permite terminar nuestro trabajo con el siguiente pasaje de la *Ética Nicomáquea* que el Estagirita bien podría haber incluido en su *Protréptico*: «la filosofía posee placeres admirables en pureza y firmeza, y es razonable que los hombres que saben pasen su tiempo más agradablemente que los que investigan» (X 7, 1177a25-28).

La conexión realizada en este pasaje entre filosofía, la actividad más placentera y el saber nos lleva a pensar que Aristóteles tiende a agrupar en su propia concepción de filosofía los diferentes modos de vida que han sido propuestos como modelos de vida feliz por la mayoría de los hombres (*Ética Nicomáquea* I 5, 1095b 15-20). Tal como en el *Protréptico* (fragmento 91), en el presente pasaje de la Ética, Aristóteles parece estar haciendo una exhortación para que el hombre viva conforme a su propia esencia y, por esta razón, según su naturaleza. Dicho en los términos de Aubenque, Aristóteles «presenta la vida contemplativa como la más adecuada al hombre siendo ella donde se manifiesta en más alto grado la humanidad» (2008, p. 56). Esta identificación entre la vida contemplativa

[21] En *Ética Nicomáquea* VI 7, 1141a, dirá: «de manera que la sabiduría será intelecto y ciencia, una especie de ciencia capital de los objetos más honorables».

y la autorrealización del hombre, que se puede rastrear a lo largo de todo el pensamiento del Estagirita (ver *Ética Nicomáquea* X 7, 1177a12-20)[22], nos lleva a concluir que si bien Aristóteles escribió el *Protréptico* para formar parte de un debate ya instaurado, lo hace con el objetivo de exponer su propio ideario de la filosofía y no simplemente para tomar partido por una concepción particular.

Bibliografía

Aristóteles (1961). *Aristotle's Protrepticus. An Attempt at Reconstruction*. Edición y traducción de Ingemar Düring. Gotemburgo: Institute of Classical Studies.

Aristóteles (1985). *Fragments.* Traducción de Jonathan Barnes y Gavin Lawrence. En *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation*. Edición de Jonathan Barnes. Volumen II. Princeton: Princeton University Press.

Aristóteles (1987). *Opera. Volumen III. Librorum Deperditorum Fragmenta*. Edición de Olof Gigon. Berlín: Walter de Gruyter.

Aristóteles (2005). *Fragmentos*. Introducción, traducción y notas de Álvaro Vallejo Campos. Madrid: Gredos.

Aristóteles (2006). *Protréptico*. Introducción, traducción y notas de Carlos Megino. Madrid: Abada.

Aristóteles (2008a). *I Dialoghi*. Introducción, traducción y comentario de Marcello Zanatta. Milán: Biblioteca Universale Rizzoli.

Aristóteles (2008b). *Protreptico*. Introducción, traducción y comentario de Enrico Berti. Milán: UTET.

Aubenque, Pierre (2008). *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid: Escolar y Mayor.

Berti, Enrico (1997). *La filosofia del «primo» Aristotele*. Milán: Centri di Ricerche di Metafisica dell' Università Cattolica del Sacro Cuore.

Chroust, Anton-Hermann (1973). *Aristotle. New Light on his Life and Some of his Lost Works*. 2 volúmenes. Londres: Routledge & Kegan Paul.

Diels, Hermann & Walther Kranz (1922). *Die Fragmente der Vorsokratiker.* Cuarta edición. Volumen II. Berlín: Weidmann.

[22] En *Ética Nicomáquea* I, 7, 1098a7-13, Aristóteles realiza la siguiente afirmación: «si, entonces, la función propia del hombre es una actividad de la razón, o que implica la razón, y, si, por otra parte, decimos que esta función es propia del hombre y del buen hombre […] siendo esto así, decimos que la función del hombre es cierta vida, y esta es una actividad del alma y unas acciones razonables».

Dixsaut, Monique (2008). Des multiples sens de la *phronèsis* dans les dialogues de Platon. En Danielle Lories & Laura Rizzerio (eds.), *Le jugement pratique. Autour de la notion de phronèsis* (capítulo 4). París: Vrin.

Hutchinson, Douglas S. & Monte Ransome Johnson (2005). Authenticating Aristotle's *Protrepticus. Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 29, 193-294.

Lepreux, Alexis (2007). *Un discours de sagesse. Étude exégétique de SG 7-8*. Roma: Pontificio Istituto Biblico.

Madison, Ryan Douglas (2008). *First Philosophy: Aristotle's Concept of Metaphysics*. Chicago: Loyola University Chicago.

Narcy, Michel (1984). *Le philosophe et son double*. París: Vrin.

Platón (1999). *Clitophon*. Edición y traducción de Simon Roelof Slings. Cambridge: Cambridge University Press.

Van der Meeren, Sophie (2011). *Exhortation à la philosophie. Le dossier grec Aristote*. París: Les Belles Lettres.

Zanatta, Marcello (2010). *Sapienza e filosofia prima in Aristotele*. Roma: Unicopli.

El temor trágico

Carmen Trueba Atienza
Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

El tratamiento aristotélico de las emociones trágicas ha dado lugar a diversas interpretaciones y críticas. La mayoría de los intérpretes de la *Poética* toma la definición aristotélica de las emociones de compasión (ἔλεος) y temor (φόβος) de la *Retórica* como base para entender las emociones trágicas. Sin embargo, la comprensión adecuada de estas emociones obliga a revisar con cuidado la concepción aristotélica de las emociones en general y a considerar varios aspectos de ellas que Aristóteles considera en forma dispersa en otros tratados, ya que el peso atribuido por el filósofo a cada uno de los distintos componentes de las emociones, que él señala en los distintos lugares en que se ocupa del tema[1], varía según el contexto de su análisis y el objeto específico de la indagación filosófica en curso (Trueba, 2009). De ahí que sea cuestionable la pretensión de conferir un papel constitutivo predominante o suficiente a alguno de los componentes de las emociones, como pudiera ser el cognitivo, en el caso de las vertientes cognitivistas, por ejemplo, la cognitivista extrema de Nussbaum, o algún otro factor psicofísico, como las sensaciones de placer o dolor, de acuerdo con la perspectiva sensualista de Dow (2011), por mencionar dos ejemplos representativos recientes.

El objetivo de este trabajo es examinar y discutir la concepción aristotélica del temor trágico, a partir de los resultados de varios trabajos anteriores escritos a la luz de fuentes aristotélicas relevantes (Trueba, 2004, 2009). Los trabajos que he dedicado al tema de las emociones trágicas

[1] A saber: las sensaciones de placer y/o dolor, las alteraciones fisiológicas, las operaciones cognitivas y los tipos de cognición que intervienen en las diferentes afecciones o pasiones (la sensación, la fantasía o las impresiones evaluativas, las creencias u opiniones, los juicios), las actitudes y las disposiciones (Trueba, 2009).

han estado enfocados de manera predominante en la compasión, de ahí que uno de los propósitos de este artículo sea proseguir y complementar los análisis previos de lo patético trágico ya publicados, a partir de la revisión y discusión de dos variantes de la interpretación correlativa y simétrica de las emociones trágicas de compasión y temor que gozan de prestigio y aceptación en nuestros días, a saber, las de Nussbaum y Nehamas, respectivamente.

El temor se ha convertido en la emoción dominante en nuestra cultura, aunque en los últimos tiempos otras pasiones como la ira, el odio o la indignación compitan por el primer sitio en sociedades tan polarizadas y divididas como la nuestra. El análisis aristotélico del temor asume un interés especial debido a la pluralidad de aspectos considerados por la teoría aristotélica de las emociones y por el enfoque y la tipología del temor que Aristóteles esboza, particularmente, en *Retórica*. El concepto y la tipología del temor esbozados en el libro segundo de este tratado; la perspectiva desde la cual se aproxima al fenómeno del temor; la enumeración y el análisis de las condiciones y disposiciones que lo propician, lo obstaculizan o tienden a inhibirlo; al igual que los diferentes tipos de temor que él distingue en el contexto de su tratamiento retórico de la cuestión resultan de gran utilidad heurística para aproximarnos no solo a su concepción del temor trágico, sino a varios aspectos relevantes del temor. Aspectos que son de sumo interés también desde el punto de vista de la filosofía moral y política.

I

El examen comparativo riguroso del tratamiento retórico y poético de las emociones de compasión y temor permite detectar algunas diferencias sutiles sumamente útiles para comprender la noción aristotélica de las emociones trágicas y diferenciarlas de las emociones ordinarias de temor y compasión (Trueba, 2002a, 2002b, 2003 y 2004). Una de las diferencias más significativas es que en *Retórica* la compasión y el temor aparecen descritas como afecciones *dolorosas* (*Retórica* 1382a21, 1385b12)[2],

[2] «Sea, pues, compasión (ἔλεος) cierto pesar (λύπη) por manifiesto (mal destructivo o penoso), de alguien no merecedor de alcanzarlo» (*Retórica* 1385b12). «Sea, pues, el temor (φόβος), cierto pesar o turbación (λύπη τις ἢ ταραχὴ) por la imaginación (φαντασίας) de algún mal venidero, destructivo o aflictivo […]» (1382a21).

en tanto que en la *Poética* ambas emociones trágicas están acompañadas de un placer peculiar, el placer trágico (οἰκεία ἡδονή, *Poética* 1453b10-11), característico de la tragedia y distinto del placer que nos producen otros géneros de obras poéticas, como las comedias. La tesis defendida por Frede de que Aristóteles concibe a las emociones en general a la manera platónica, como afecciones «mixtas», es decir, afecciones acompañadas de placer y dolor (1996, pp. 274-275), es totalmente cuestionable a partir de la caracterización retórica de las emociones de compasión y temor, puesto que hace referencia únicamente al dolor.

Otro indicio de que Aristóteles no compartió en general la concepción mixta de las emociones nos lo aporta el pasaje de la *Ética Nicomáquea* que señala que las emociones están acompañadas de placer o dolor: «οἷς ἕπεται ἡδονὴ ἢ λύπη» (1105b23). La conjunción ἢ muestra con relativa claridad que Aristóteles no implica que las emociones en general involucren las sensaciones de placer y dolor en todos los casos, de manera que el hecho de que en la *Poética* se señale la relación estrecha entre las emociones trágicas de compasión y temor y el placer específico que nos producen las obras trágicas, resulta una diferencia importante, si atendemos al contraste con la caracterización retórica de ambas emociones como emociones dolorosas (*Retórica* 1382a21, 1385b12). El contraste apuntado resulta útil para entender la naturaleza específica de las emociones que nos provocan las obras poéticas, en particular, las trágicas.

Por otra parte, el placer y el dolor varían en intensidad y también en clase, como atinadamente Leighton ha señalado en referencia, por ejemplo, al dolor de la ira y la aflicción de la vergüenza (1996). Su observación ayuda a comprender la especificidad de las emociones y nos brinda elementos para entender la naturaleza peculiar de las emociones poéticas como una clase especial de emociones, al igual que la índole del placer y el dolor peculiares que estas nos producen. Un aspecto que muestra con bastante claridad que Aristóteles fue sensible a las diferencias entre las emociones ordinarias y las producidas por las obras miméticas, aunque diga tan poco acerca de este punto en su tratado (*Poética* 1453b11-13), ya que podemos, en cierto modo, completar e intentar aclarar la idea de las emociones trágicas esbozada en la *Poética* a partir, también, de nuestra propia experiencia como lectores y espectadores de tragedias y de su contraste con otros tipos de emociones.

La interpretación coordinada y correlativa de los términos ἔλεος y φόβος en la *Poética* parte de la presunción de que la compasión y el temor

son relativos entre sí y están mutuamente condicionados[3]. Dicha presunción se basa en varios lugares de la *Poética*, en especial en la línea 1453b5, en la que Aristóteles recomienda que «el mito [trágico] debe (δεῖ) estar compuesto de tal modo que, aun sin verlos, el que oiga el desarrollo de los hechos se horrorice y se compadezca (καὶ φρίττειν καὶ ἐλεεῖν) por lo que acontece» (1453b2-6). En la *Poética*, las emociones de compasión y temor aparecen mencionadas de manera conjunta en 1449b27, 1452b1, 1453a4, 1453a6, 1453b1; no obstante, disponemos de una excepción: el lugar referente a la agnición y peripecia, en el cual Aristóteles utiliza la conjunción ἢ, en vez de καὶ: ἢ ἔλεον ἕχει ἢ φόβον (1452b1), esto es, «ya sea compasión o temor». Esta sola línea de la *Poética* se presta a una lectura distinta y alternativa de la tesis aristotélica de las emociones trágicas, que tiene la virtud de resultar acorde con la heterogeneidad de las tragedias y la diversidad de las situaciones trágicas[4]. Quienes adscriben la interpretación correlativa y simétrica de las emociones trágicas de compasión y temor, sostenida por Else, Nehamas y Nussbaum, ignoran o conceden poco peso a la línea que sirve como contraejemplo.

Una razón adicional para cuestionar la interpretación correlativa y simétrica de las emociones de compasión y temor es que se apoya en las analogías y no toma en cuenta las diferencias sutiles entre el tratamiento de las emociones en la *Retórica* y la *Poética* (Trueba, 2002a). Diferencias que nos permiten comprender la índole peculiar de las emociones producidas por el arte mimética.

Otro elemento suplementario para cuestionar la interpretación correlativa y simétrica de las emociones es que en cuatro de los seis lugares donde Aristóteles menciona las emociones trágicas de compasión y temor de manera conjunta, su comentario se refiere a la tragedia «más perfecta» o a *lo que debe buscar el poeta*, es decir, corresponde al plano normativo

[3] «*Aristotle makes it abundantly clear that he considers pity and fear a correlated, indeed a reciprocally conditioned, pair of emotions, and that he thinks they are brought into satisfactory operation only by the tragic action, not just by the display of character and thought*» (Else, 1986, p. 141).

[4] Esto eximiría a Aristóteles de la objeción de confundir el terror trágico con el temor ordinario en aras de la reciprocidad para que pueda ir acompañado de la piedad (1986, pp. 142 y 147): «[…] ἔλεος καὶ φόβος *is, if not a misrepresentation, at least a flattening of the real emotional situation in tragedy. Why has Aristotle performed this reduction on the facts? Undoubtedly for the sake of symmetry and system. The reciprocal interaction of pity and fear is such a tidy syndrome! In any case he has imported it directly from the rhetoric into poetics, and once again* […], *we find him insufficiently sensitive to the difference between real and fictive situations*» (p. 142).

y evaluativo de su análisis. Más específicamente, se trata de los pasajes en que Aristóteles señala que la tragedia *más perfecta* imita acontecimientos que inspiran compasión y temor (φοβερῶν καὶ ἐλεεινῶν, *Poética* 1452a2), en lugar de repugnancia moral; en que comenta que «es evidente que ni los hombres virtuosos *deben* (δεῖ) parecer pasando de la dicha al infortunio, pues esto no inspira temor ni compasión (οὐ γὰρ φοβερὸν οὐδὲ ἐλεεινὸν), sino que repugnancia moral (μιαρόν)» (1452b34-36)[5]; en que recomienda que el malo *no debe* caer de la dicha en la desdicha (οὔτε ἔλεον οὔτε φόβον, 1453a3); y cuando comenta que *es mejor* que el temor y la compasión (φοβερῶν καὶ ἐλεεινῶν, 1452b32) nazcan de la estructura de los hechos que del espectáculo. Por tanto, cabe considerar que la correlación entre compasión y temor no es para él un factor «necesario» o «universal» de lo patético trágico, sino un elemento de lo patético trágico que él mismo considera preferible y propio de la tragedia más bella, si nos atenemos a su análisis de lo patético trágico en su conjunto.

En apoyo de la interpretación no correlativa ni simétrica de las emociones trágicas, estaría además el comentario aristotélico de «compasión por el inocente, temor por el semejante» (1453a5), ya que marca en principio una cierta distinción entre ambas emociones. Lo que el propio Nehamas reconoce (1994, p. 269), a pesar de que defienda enfáticamente la tesis de la naturaleza coordinada y simétrica de estas emociones, a partir de *Retórica* II y de su frecuente conjunción en la *Poética*[6].

La interpretación coordinada y simétrica de las emociones trágicas de compasión y temor entraña la desventaja de convertir la visión aristotélica de lo patético trágico en una tesis reduccionista, puesto que hay ejemplos dramáticos que llevarían a considerar que no siempre las emociones de compasión y temor se dan hacia el mismo personaje o persona dramática, ni en todos los casos se producen ambas emociones de manera coordinada y conjunta. Un ejemplo claro lo encontramos en el *Agamenón* de Esquilo, en el fuerte contraste entre la oda coral que describe el sacrificio de Ifigenia e induce a sentir compasión-temor por Agamenón (*Agamenón* 205-240) y la descripción del asesinato de este por manos de Clitemnestra,

[5] Al respecto, conviene subrayar que Aristóteles no excluye de lo trágico lo μιαρόν, aunque prefiera la composición de la acción trágica como ἁμαρτία o error involuntario del personaje.

[6] Su argumento es que en ambos casos los objetos son daños serios, aunque en el caso del temor se trata de daños a nosotros mismos, prospectivos y cercanos, y en el caso de la compasión daños que amenazan a otros y que no los merecen, y que lo que nos causa temor cuando nos amenaza a nosotros, nos despierta compasión cuando amenaza a otros.

la cual tiende a provocar compasión por el rey y esposo, y temor por Clitemnestra (1100-1129, 1373-1408). Este ejemplo dramático me ha llevado a plantear que el teatro esquiliano ofrece dos variantes de composición o mímesis poética de la acción destructiva y terrible: una que propicia e induce una catarsis en la que confluyen las emociones de compasión y temor, y otra en la que estas emociones se separan o tienden a disociarse. El primer tipo de composición favorece claramente la identificación y empatía con el personaje, en tanto que el segundo la dificulta, pues el espectador o lector tiende a experimentar temor hacia el personaje al producirse una suerte de distanciamiento que obstaculiza, dificulta o disminuye la empatía con el carácter trágico y la situación dramática (Trueba, 1992).

La pertinente observación de que la piedad y el temor son prospectivos y que las emociones trágicas son provocadas por prospectivas trágicas y no solo por finales trágicos permite entender la valoración aristotélica de dramas como *Ifigenia entre los tauros* (Nehamas, 1994, p. 270), pero es discutible la tesis de que

> la estructura que Aristóteles atribuye a las emociones en general y a la piedad y el temor en particular —que atañe tanto a los objetos hacia los cuales se dirigen como a las reacciones que ellos producen en quienes las experimentan— impide mantener que la κάθαρσις a la cual la definición refiere es un proceso que involucra a las emociones de alguna manera (1994, pp. 259-260).

Considero que esta opinión es sumamente debatible tanto a la luz de la *Poética* como de la teoría aristotélica de las emociones, como he defendido en otros trabajos previos (Trueba, 2003 y 2004). Sin embargo, no quisiera desviarme del punto que me interesa examinar y discutir aquí, a saber, la naturaleza de las emociones trágicas.

El argumento de que la naturaleza «coordinada» de la piedad y el temor plantea serios problemas a la caracterización prospectiva de estas emociones en la *Retórica*[7], según la cual ambas emociones estarían causadas por la prospectiva del propio sufrimiento o del sufrimiento

[7] El temor y la compasión nos conciernen de algún modo, en efecto, pero es claro que el temor en la tragedia no parece concernir a uno mismo de la misma manera, puesto que parte de nuestro temor se dirige a los sufrimientos de caracteres dramáticos. A juicio de Nehamas, lo anterior lleva a cuestionar la pertinencia de la explicación retórica para el caso de la ficción, donde los sentimientos de συμπάθεια respecto al sufrimiento de otros parecen ser primarios.

de alguien cercano, pierde de vista que Aristóteles se ocupa en *Retórica* de una clase específica de emociones. Se ocupa de las emociones ordinarias, mientras que en *Poética* su atención está puesta en las emociones que nos producen las obras miméticas, aunque él mismo esté consciente de la semejanza entre ambos tipos de emociones (*Política* VIII, 5, 1340a19-25).

El análisis retórico se concentra en seis pares de emociones que cierta clase de personas tiende a experimentar en determinadas circunstancias o ante cierta clase de objetos, estando en determinadas disposiciones y que el ῥήτωρ puede producir mediante el discurso. Por ello, no debería de extrañarnos la presencia de ciertas tensiones entre el enfoque retórico y el poético, puesto que este último apunta a las emociones producidas por el arte poética en virtud de la composición de la trama y el tipo de acciones, caracteres y pasiones representados por la mímesis dramática.

Aristóteles establece, en efecto, cierta correlación entre la compasión y el temor en la *Retórica*, pero ello no excluye, necesariamente, otras modalidades posibles de compasión y temor, de las cuales él no se ocupa allí, porque su tratamiento de las emociones no es ni pretende ser exhaustivo, aunque enumere distintos tipos de temor y de compasión. La brevedad del análisis retórico de las emociones debería aconsejar una mayor cautela a la hora de emitir opiniones acerca de su idea de las emociones, sobre todo considerando que él no desarrolló propiamente una teoría completa ni unificada de ellas y que su tratamiento del tema obedece a distintos intereses, de acuerdo con las cuestiones filosóficas de las que se ocupa en sus distintos tratados (Trueba, 2009). La supuesta «inadecuación» o falta de pertinencia de la explicación retórica para el caso de la ficción parte de una confusión, ya que en *Poética*, a diferencia de *Retórica*, Aristóteles no se ocupa del ἔλεος y φόβος ordinarios, sino de la compasión y el temor que él mismo considera trágicos por excelencia.

II

El análisis del temor en *Retórica* II se enfoca de manera especial en el papel de las emociones en el juicio, así como en el influjo de las creencias y de los juicios en las emociones, las cuales desempeñan un papel relevante como fuentes motivadoras de la acción, de ahí en buena medida el interés que asume el análisis de las pasiones en este tratado aristotélico. Tratado que se relaciona con las teorías de la acción y de las pasiones, específicamente desde el punto de vista del arte retórica como ψυχαγογία

o «conducción de las almas»[8], puesto que el interés está puesto en *cómo producir* (ἐμποιεῖν) *las emociones* (1378a27). Aristóteles comienza por definir la emoción y su objeto y, a continuación, enumera una serie de situaciones o condiciones que tienden a producir dicha emoción. Considera los factores cognitivos que intervienen en su producción y las condiciones que la inhiben o que tienden a obstaculizarla; los tipos de personas que tienden a experimentar el temor y los tipos de personas que son menos proclives a verse afectadas por tal emoción. Su análisis del temor resulta de sumo interés para nosotros, no solo para entender el trágico, esto es, el que nos producen las tragedias, sino varios tipos y modalidades de temor.

La definición del temor (φόβος) en *Retórica* II

«El temor (φόβος) es un cierto pesar o turbación (λύπη τις ἢ ταραχὴ), nacidos de la impresión (ἐκ φαντασίας) de que es inminente un mal destructivo (κακοῦ φθαρτικοῦ) o penoso (λυπηροῦ)» (*Retórica* 1382a22). Es definido como una afección dolorosa y la preposición ἐκ indica que Aristóteles considera que dicha emoción *procede de la* φαντασία *o impresión evaluativa de algo como «malo», «destructivo» y «peligroso»*. La definición aristotélica del temor, en *Retórica*, hace referencia a la φαντασία y el aparecer (φαίνεσθαι). El énfasis está puesto en el modo en que las cosas son percibidas por el agente (1382a21-31)[9]. Así, unas líneas más adelante, describe el peligro como «inminencia o cercanía» y como algo «penoso», un aspecto cuya evaluación entraña necesariamente un cálculo subjetivo (1382a20-1382b5), que el ῥήτωρ puede utilizar para disponer al auditorio en cierta dirección, ya sea para incrementar el temor o la confianza, según los objetivos o intereses del ῥήτωρ, la circunstancia u ocasión.

Componentes cognitivos del temor

Aristóteles hace referencia a distintos tipos de cognición, entre ellos, la sensación, la memoria, la imaginación, las creencias u opiniones, y el juicio.

[8] En la *Retórica* el análisis aristotélico está centrado en los aspectos cognitivos de las emociones y deja de lado otros componentes físicos de ellas que él considera en sus tratados biológicos, tales como las alteraciones corporales, por ejemplo, el enfriamiento de la sangre en el caso del temor (Trueba, 2009) y de algunos otros factores, de los cuales no me ocuparé aquí por razones de espacio, aunque he destacado su importancia para comprender la catarsis de las emociones (2004).

[9] «Sea, pues, el temor (φόβος), cierto pesar o turbación por la impresión (φαντασίας) de un mal venidero, destructivo o aflictivo […]».

En *Retórica* menciona de manera preponderante a la fantasía (φαντασία) en su análisis de las emociones y de manera muy señalada en su análisis del temor. Si bien el término φαντασία significa a menudo la facultad de las representaciones o imágenes sensibles, no obstante, en el caso del libro II de la *Retórica* asume el significado de *impresiones evaluativas*, según la traducción del término griego utilizada por Striker (1996, pp. 293, 297). Esta traducción es cada vez más aceptada en nuestros días porque, como el propio Aristóteles pone de relieve, el temor entraña ciertas modalidades y cierto grado de discernimiento, respecto a algo que se tiene o que se percibe como *malo* o *dañino*, en el sentido de amenazador, destructivo y/o penoso.

La percepción de algo como *malo*, *penoso*, *doloroso* y *destructivo* entraña cierta apreciación o evaluación del objeto o de la situación que depende de criterios variables, algunos de ellos culturales —verbigracia, las injurias, la impiedad y los oráculos—, de ahí la pertinencia del uso aristotélico del término φαντασία o *impresión evaluativa* en referencia a las emociones en general, y en particular al temor, que es la emoción de que nos ocupamos. Es importante destacar, sin embargo, que Aristóteles en su análisis retórico de las emociones se refiere no solo a la φαντασία o las *impresiones sensibles* de ciertos objetos como causas o como condiciones del temor, ya que, además del término φαντασία, utiliza otros términos cognitivos que hacen referencia a operaciones tales como: pensar, creer, considerar (νομίζοντες, δοκεῖν, οἴεσθαι, οἰομένων, οἴονται, οἰομένους, δοκεῖ). El uso de estos términos para describir un conjunto de condiciones que propician el temor, o que tienden a producir temor, indica con mucha claridad que para él las percepciones, las creencias y las opiniones evaluativas desempeñan un papel muy importante en la producción de esta emoción.

El temor se experimenta, se aprende y se adquiere no solo por sensaciones dolorosas, impresiones sensibles, memoria o experiencia directa, ya que los temores pueden ser fundados o infundados, racionales o irracionales, proporcionados o desproporcionados. En *Retórica* hace referencia a las amenazas y las señales o los indicios de peligro, o de la inminencia de un mal destructivo más o menos próximo. En *Poética*, alude a la actuación, la palabra, las voces, los movimientos y los gestos que ayudan a producir e intensificar las emociones de compasión y temor, aunque insiste en que lo patético se produzca en virtud de la composición de la trama, no del «espectáculo» ni de elementos externos al arte poética (ἀτεχνότατον).

Objetos del temor

Los objetos del temor pueden ser muy variados. El énfasis aristotélico está puesto, en la *Retórica*, más que en algunos males específicos o males en sí mismos, en las cosas que suelen ser consideradas como temibles o que consideramos temibles. *Lo temible hace referencia, no a lo que las cosas son realmente, sino a lo que nos parece que son, es decir, a cómo las percibimos*. Así, en lugar de enumerar una lista de males, como podrían ser las enfermedades graves y dolorosas o una serie de situaciones y circunstancias penosas o destructivas, el análisis se centra en la percepción o impresión evaluativa de ciertos objetos, estados, experiencias, situaciones, condiciones, circunstancias o vicisitudes.

En general, podría decirse que los objetos temibles comparten la propiedad de *parecer* males penosos y destructivos, más que ser destructivos. Males tales como la muerte inminente, la enfermedad, la ceguera, los daños físicos, las injurias, los sufrimientos, las pérdidas, las injusticias, la violencia, los despojos, la esclavitud y todo aquello que entrañe vulnerabilidad o debilidad o que acarree penas y destrucción en general.

Entre la lista de males estarían, desde luego, aquellos que han sido materia de las tragedias, como la muerte causada por los miembros del οἶκος familiar (el parricidio, el matricidio, el fratricidio, el filicidio), el incesto, la enemistad y el odio, la esclavitud, el exilio, la ἀτιμία, la falta de amigos, la injusticia, la tortura, la tiranía, la insolencia, la vejez, la pobreza, la violencia, por mencionar algunos de los más temibles y penosos. No obstante, si lo temible depende de cierta impresión evaluativa de las cosas, entonces, los objetos del temor pueden ser: peligros reales, aparentes o ficticios, pequeños o grandes, sensatos o insensatos, moderados o intensos, específicos o vagos e imprecisos, distantes o próximos, prospectivos o inminentes.

La prospectiva de vernos enfrentados a infortunios extremos, como los que nos pintan las tragedias, es, ciertamente, probable. Nehamas considera que *la probabilidad de tales infortunios nos hace temer por nosotros mismos, aunque sea de una manera muy indirecta y mediada*, y le atribuye mucho peso a dicha prospectiva indirecta para encuadrar y explicar en términos correlativos y simétricos la compasión y el temor trágicos (1994). Lo cierto es que la conciencia de la propia vulnerabilidad, señalada en *Retórica* entre las condiciones para experimentar compasión y temor, en el caso de las obras trágicas no es mencionada ni figura de manera explícita; tampoco parecería ser una condición necesaria para experimentar las emociones de compasión o de temor.

El temor trágico que experimentamos como espectadores de las ficciones dramáticas no exige que los espectadores o lectores tengamos a la vista la posibilidad de sufrir nosotros mismos los males que los dramas trágicos nos presentan de manera tan vívida. Tampoco es necesario que las ficciones poéticas nos hagan temer que los hechos y males tan tremendos que ellas ponen ante nuestros ojos sean posibles para nosotros o para alguien cercano.

Tipología del miedo y clases de cosas temibles

«Son temibles las cosas que cuando suceden a otros, inspiran compasión» (*Retórica* 1382b26, 1386a27-28). Esta caracterización de lo temible ha dado lugar a la interpretación simétrica o correlativa de las emociones de temor y compasión (φόβος y ἔλεος), defendida por Nehamas (1994) y por Nussbaum (2003, p. 122), entre otros. He discutido en algunos trabajos previos una de las versiones más fuertes de esta interpretación, la de Else, a partir, sobre todo, de la *Poética* y de la distinción entre los planos del análisis aristotélico de la tragedia y lo patético trágico, tomando como base también algunos ejemplos trágicos (Trueba, 2004). Asimismo, en la primera sección de este artículo he aducido varios argumentos contra la interpretación coordinada y simétrica de las emociones trágicas de compasión y temor, además de la objeción esgrimida un poco antes. En seguida, examinaré y discutiré la versión nussbaumiana de la interpretación coordinada y simétrica de las emociones.

Nussbaum, apoyándose precisamente en las líneas de la *Retórica* citadas (1382b26, 1386a27-28), sostiene que «la compasión y el miedo están estrechamente relacionados: *aquello que nos inspira compasión cuando ocurre a otro nos da miedo que pueda ocurrirnos a nosotros*» (2003, p. 122). La observación aristotélica, tomada por la autora como base para sostener lo anterior, apunta ciertamente a un hecho relativamente constatable y observable, y hace referencia a cierta clase de acontecimientos penosos y de situaciones que pueden producirnos ya sea temor o compasión, según nos afecten a nosotros o a alguien cercano a nosotros. Sin embargo, no resulta evidente que la correlación que el filósofo apunta en dicho contexto implique algo más que una *tendencia* empíricamente observable, más o menos constante, atendible para los fines del arte retórico, esto es, útil para producir, atenuar o inhibir mediante el discurso las emociones de compasión o temor, y mediante otra clase de recursos extradiscursivos suplementarios,

como los gestos, la voz, el vestido, los cuales refuerzan en general la representación y son útiles para incrementar la compasión o el temor, pues «hacen que el mal se muestre próximo poniéndolo ante los ojos, o como inminente o como acaecido» (*Retórica* 1385a31-34).

El hecho de que el temor y la compasión se relacionen estrechamente, debido a que lo temible y lo doloroso tiendan a producir temor o bien compasión, según afecten a uno mismo o a alguien cercano, no implica que este par de emociones se conecten siempre de manera coordinada o necesaria. En efecto, Aristóteles no deja de apuntar cierto contraste entre los objetos de la compasión y del temor, y menciona el ejemplo de Amasis. El temor puede obstaculizar la compasión y, en determinadas circunstancias, una compasión muy fuerte puede vencer el temor, de manera que no tenemos por qué presuponer que Aristóteles concibiera la «coordinación» o «correlación» entre compasión y temor en el sentido que le atribuyen Else, Nehamas y Nussbaum, esto es, como necesaria y simétrica. No tenemos por qué hacerlo, aun cuando Aristóteles enuncie la relación entre los objetos de la compasión y del temor en los términos generales en que lo hace, en el contexto de la enumeración de una serie de objetos temibles y de su análisis del temor y de la compasión, ya que en rigor, el enunciado en cuestión figura en una lista más amplia de situaciones y objetos que despiertan temor. Lista dirigida a brindar algunos elementos útiles para producir o atemperar la emoción del temor mediante el discurso.

Por otra parte, la relación entre la creencia y la emoción es enunciada en la definición del temor a través de la preposición ἐκ y apunta directamente a la estructura intencional de la emoción, esto es, a su referencia a un objeto, lo temible; el cual, como hemos visto, puede no ser real, sino irreal, aparente o inclusive ficticio. La caracterización retórica de lo temible se apoya en un análisis fenomenológico, sumamente perspicuo e interesante, pero un tanto incompleto y esquemático. Convendría, por tanto, evitar las extrapolaciones y atribuciones, y tener en cuenta la complejidad de la cuestión, el contexto específico y el interés del análisis aristotélico de las emociones, en particular del temor, en el libro segundo de su *Retórica*. El cariz fenomenológico del análisis retórico del temor resulta bastante claro, a juzgar por los términos utilizados por Aristóteles en su definición para describir al temor y sus objetos, como he tratado de poner de relieve a lo largo de mi exposición y análisis, y como veremos claramente a continuación.

Las nociones de *mal* y *daño*

Es importante reconocer la falta de univocidad de los términos «mal» o «daño». Lo que para algunos sería un mal, para otros podría no serlo, de ahí en parte las dificultades para establecer las propiedades de lo temible y para medir su magnitud. Aristóteles acude al lenguaje compartido, que llama *males* y *daños* a ciertos objetos, estados o situaciones *penosos* y/o *destructivos*, y apunta que, en general, los males pueden clasificarse en males para uno mismo, para los nuestros (familiares o amigos), para la ciudad o comunidad, para los otros y para la humanidad. Agrega que los males difieren también en su magnitud e intensidad.

Un aspecto relevante que tanto Platón como Aristóteles observan y señalan es la naturaleza *prospectiva* del temor: «El temor es cierta expectativa (μετὰ προσδοκίας) de que se va a sufrir algún padecimiento destructivo (φθαρτικὸν πάθος)» (1382b29-30). El temor se anticipa al daño y puede servir como un mecanismo de defensa y protección que nos alerta ante posibles peligros o peligros reales, remotos o próximos.

La prospectividad del temor parece estar ligada, de algún modo, a la memoria (μνήμη), esto es, a cierto contacto previo con lo temible y refiere a una especie de sensación anterior, a cierta representación o impresión sensible de aquello que nos parece o nos resulta temible (φαντασία), o bien a la experiencia (ἐμπειρία), ya sea personal o del grupo, aunque estos aspectos no son abordados de manera directa por Aristóteles en *Retórica*. Pero en ocasiones la *prospectividad* del temor podría ser engañosa, como en el caso de los delirios, y una buena composición mimética de la acción es capaz de ponernos ante peligros enteramente ficticios y suscitarnos un temor muy intenso.

Tipos de males que producen temor

Antes de enumerar los males, quisiera destacar que algunos de ellos parecieran ser males objetivos, dado que Aristóteles apunta entre los males temibles, las cosas capaces de destruir o que acarrean grandes penalidades y su inminencia o la percepción de que están próximos (*Retórica* 1382a24, 30). En realidad, ello no anula lo que se ha resaltado, es decir, el hecho de la falta de univocidad de los términos «mal» y «daño». Por otro lado, lo destructivo no siempre despierta temor y puede haber algo sumamente destructivo que no cause temor, por ejemplo, fumar. La causa del temor es más bien *la percepción evaluativa de que X es un mal destructivo*.

En general, se teme el peligro y la proximidad de lo temible (1382a33) («las cosas lejanas no se temen»), y puede decirse que es aquello que tiene o parece tener poder de dañar o destruir, por ejemplo: «La injusticia que tiene poder» (ἀδικία δύναμιν ἔχουσα, 1382a34); la enemistad e ira de quienes pueden hacer gran daño (1382a34); la virtud ultrajada, con poder (1382b); los que pueden hacer daño (1382b2-4); estar a merced de otro (1382b8); los cómplices de quien ha hecho algo malo o tremendo o los cómplices en denunciar o en abandonar; los que pueden injuriar; los injuriados, cuando tienen poder; los rivales, los enemigos o adversarios; quienes sobresalen, a causa de aquello por lo que sobresalen (riqueza, vigor corporal, abundancia de amigos, de tierras, de equipo bélico, 1383b1-3); el peligro o la proximidad de un mal destructivo; son temibles cuantas cosas, sucediendo a otros o habiendo de suceder, suscitan compasión (1382b).

El último caso de la enumeración anterior se ajusta, aparentemente, al modelo de la simetría y mutua correspondencia entre el temor y la compasión, pero es importante observar que constituye uno entre otros tipos de lo temible, a pesar de su enunciación general. Quienes le atribuyen un sentido estricto y un alcance universal no reparan en el contexto específico de la enunciación: la enumeración de aquello que es capaz de suscitar o despertar temor. En rigor, se trata de una generalización que parte de una observación que puede resultar útil al ῥήτωρ.

El análisis de la *Retórica* se centra claramente, como hemos visto, en los componentes cognitivos de las emociones y en su contenido evaluativo y proposicional, pero conviene recordar que la teoría aristotélica de las emociones considera otra serie de componentes estructurales, además de los anteriores, como las alteraciones fisiológicas, y reconoce una diversidad de tipos de emociones. El análisis de su concepto del temor y su tipología en *Retórica* II dan cuenta de una diversidad de condiciones, tanto objetivas como subjetivas, que intervienen o pueden influir en la producción de las afecciones, al igual que ciertas disposiciones tanto físicas, como anímicas, algunas de las cuales Aristóteles considera bastante comunes y extendidas, como una cierta maldad, el interés por el lucro y la cobardía ante los peligros (1382b4-5). Condiciones que le parece razonable tener en cuenta si se quiere producir o inducir determinada emoción.

En *De memoria* 2, Aristóteles apela también a las impresiones sensibles en relación con las representaciones asociadas a pasiones o afecciones tales como la ira y el temor y discute el fenómeno del influjo de la rememoración y su peso en la producción del estado emocional, ya que cuando

uno rememora algo, le es difícil suspender el flujo de representaciones puesto en movimiento. Él tiende a explicar este fenómeno a partir de ciertos cambios corporales que una vez iniciados escapan al propio control. La idea de cambios o alteraciones en el propio aparato perceptivo que siguen su curso y que explican que uno esté o pueda quedar bajo esa clase de estados emocionales aparece descrita de este modo:

> […] es por esta razón, también, que la ira y el temor, una vez que ellos han iniciado algún «cambio», no son suspendidos, incluso a pesar de que la persona en cuestión efectúa cambios en contra, sino que más bien el estado emocional efectúa contra-cambios en la dirección original. Lo que pasa es más bien parecido a lo que ocurre con los nombres, los tonos, y lo que se dice, cuando uno ha repetido mucho algo. Pues después de que la gente ha parado, y sin desearlo, le viene la canción o lo que dice de nuevo (453a26-31).

El pasaje citado hace referencia a algunos otros aspectos relevantes de las emociones que irían en una dirección un tanto contraria a la intelectualista, en la medida que le concede peso a un tipo de alteraciones que puede resultar tanto de ideas y experiencias pasadas como de estados fisiológicos alterados. Todo ello muestra que el examen aristotélico de las emociones supo tener en cuenta la diversidad de ellas y sus distintos componentes estructurales, entre ellos, las alteraciones que intervienen en las afecciones o emociones, tanto las dolorosas como las placenteras y las mixtas, ya sea en el caso de las emociones ordinarias o de las que nos provocan las obras miméticas.

Quiénes experimentan o inspiran temor

Temen e inspiran temor los antagonistas en cosas que no es posible que ambos consigan (1382b14). El competidor teme que el otro le impida alcanzar lo que se propone. También despiertan temor quienes inspiran miedo a aquellos que son más fuertes que nosotros (1382b15); los que atacan a los débiles, luego de haber crecido su orgullo (1382b18); los que han sido presas de injusticias y tienen un carácter calmo, irónico o astuto (1382b20).

En *Retórica* señala varias emociones contrarias al temor, entre ellas, principalmente, el valor o la confianza θαρραλέα (1383a12-14), la compasión (1386a20-24)[10] y la amistad o el amor (1381b31-32). Entre las disposiciones

[10] Al respecto, ver el contraste entre los objetos de la compasión y el temor, y el ejemplo de Amasis, pues el temor puede obstaculizar la compasión.

desfavorables al temor, Aristóteles menciona creerse a salvo de peligros o «pensar que nada se podrá sufrir» y agrega que no se teme: lo que se piensa remoto; si se goza de fortuna (en tal caso, se tiende a ser insolente y temerario); si se goza de riqueza, fuerza, muchos amigos, poder; si se cree haber sufrido todo; si se carece de toda esperanza.

Aristóteles comenta que el temor nos vuelve deliberantes; al mismo tiempo, no deja de observar que los extremadamente temerosos son incapaces de deliberar y afirma que «ciertamente ninguno delibera acerca de cosas desesperadas». El temor, cuando excede cierta medida, entorpece y dificulta la deliberación, de ahí que recomiende inducir temor para propiciar la deliberación en torno a los peligros y lo que conviene hacer, pero a la vez infundir confianza en la salvación, pues «es necesario que subsista alguna esperanza de salvación respecto a aquello por lo cual se angustian (ἀγωνιῶσιν)» (1383a3-5). Dirige, en suma, algunas recomendaciones a los rétores relativas a cómo es preciso disponer e inducir al auditorio a pensar, creer o considerar que X es un peligro inminente que habría que afrontar y que sería posible afrontar, si lo que se desea es persuadir al auditorio de seguir cierto curso de acción, en vez de otro:

> […] hay que disponerlos (παρασκευάζειν) así, cuando fuere necesario el que ellos teman; porque los tales, son capaces de padecer (ya que otros mejores padecieron); demostrar también que quienes son tales, padecen o han padecido, y que de parte de aquellos de quienes no pensaban, y aquellas cosas (que), y entonces, cuando no pensaban» (1383a7-11).

En efecto, φόβος βουλευτικοὺς ποιεῖ (1383a6): «el temor hace reflexivo, deliberante», es disuasivo, invita a la cautela, impele a deliberar y buscar cómo enfrentar lo temible; dispone al ataque o la defensa. Pero también puede paralizarnos e inhibir el valor, enturbiar el razonamiento, propiciar la impulsividad, de ahí la importancia que asume el conocimiento de las emociones y el papel de la retórica como ψυχαγογία o conducción de las almas.

En su análisis del temor y de las emociones en general, en el contexto de la *Retórica*, el énfasis está puesto de manera muy señalada en la percepción del agente o la persona que escucha al ῥήτωρ, no en cómo son en realidad las cosas, aunque aluda también a condiciones objetivas. Nussbaum comenta que el análisis aristotélico apunta a «*condiciones necesarias* del miedo». En mi opinión no se trata, en sentido estricto, de condiciones

«necesarias», sino de condiciones que tienden a producir miedo o temor y de tendencias observadas más o menos constantes, útiles al ῥήτωρ.

La interpretación nussbaumiana de las emociones como una subclase del deseo (ὄρεξις) constituye un punto que merecería, desde luego, una revisión y una crítica muy cuidadosas, teniendo en cuenta que el tratamiento aristotélico de las emociones varía de un contexto teórico a otro. En principio, y a reserva de ocuparme de esta cuestión en un futuro trabajo, quisiera plantear de manera un tanto tentativa que la interpretación general de las emociones como deseos requeriría de un más sólido soporte argumental y textual. Baste por el momento señalar que ellas desempeñan en efecto un papel importante en la teoría aristotélica de la acción como fuerzas motivadoras del movimiento animal; de ahí que Aristóteles apunte y destaque el nexo entre el deseo y las emociones en sus tratados éticos, lo mismo que en *De motu animalium* y en *Retórica*. Aristóteles fue sensible a las diferencias entre las emociones ordinarias y las provocadas por el arte, y si bien apunta y reconoce la semejanza entre las ordinarias y las que nos suscitan las obras poéticas (*Política* 1340a19-25), no deja de advertir y remarcar sus diferencias. Convendría, entonces, preguntarnos y aclarar en qué sentido las emociones producidas por las obras miméticas trágicas, la compasión y el temor trágicos, se parecen al temor y la compasión ordinarios o guardan cierto parentesco con las emociones ordinarias que nos suscitan hechos destructivos reales, semejantes. Por lo pronto, es patente que en el caso de las trágicas, la conexión con el deseo no parece tan clara ni tan directa, ni se encuentra formulada en la *Poética* de manera explícita.

Considero cuestionable que la falta de conexión con el deseo separe o aparte a la compasión y al temor trágicos de la clase de las emociones, aunque admito que este punto exigiría un análisis más cuidadoso. Por el momento quisiera proponer un ejemplo trágico para examinar de un modo tentativo la cuestión: la compasión intensa que experimenta Océano por Prometeo le produce el deseo de ayudarlo e interceder por él ante Zeus. Es claro que se trata de la mímesis poética de una emoción, la compasión, en un drama trágico, *Prometeo encadenado*, y si bien la mímesis trágica tiene, en efecto, el poder o la δύναμις de suscitar en nosotros, los espectadores o lectores del drama esquiliano, una afección similar —en este caso, una intensa compasión por Prometeo— comparable en fuerza e intensidad a la representada en el drama y a la que nos provocaría una situación real análoga, es dudoso que la compasión trágica experimentada por nosotros, espectadores o lectores de Esquilo, fluya acompañada del deseo de ayudar a Prometeo.

No solamente porque se trata de una persona dramática y de un drama —no de una persona ni de un hecho reales—, sino por la naturaleza misma de lo patético trágico y lo que tiene en sí de peculiar —sin que esto implique negar el influjo de la literatura y el arte en nuestras formas de sentir, pensar y vivir—. Pero este factor es muy variable y atañe al contexto y al proceso mismo de la recepción de las obras.

Entre las numerosas y brillantes observaciones de Nussbaum, me parece pertinente destacar la distinción aristotélica entre el temor o el miedo y el sobresalto (*De anima* 432b30-31; *De motu animalium* 11). Para ella, el aspecto decisivo que distingue una mera alteración pasajera del ánimo, como el sobresalto, de la emoción del temor, es que en caso del primero, el movimiento es una mera excitación o alteración que no va acompañado del deseo (lo anterior, a partir de *De motu animalium*). Sin embargo, la distinción entre el temor y el sobresalto podría consistir en una diferencia de grado, ya que es posible distinguir tipos de sobresaltos, algunos de ellos gratos o placenteros, otros desagradables o dolorosos, y me parece que estos últimos, o al menos algunos sobresaltos dolorosos, podrían caber en alguna subclase de los temores, aunque las alteraciones del ánimo propias del sobresalto tiendan a ser pasajeras, ya que también pueden haber distintos tipos de afecciones, pasiones y alteraciones, algunas más pasajeras, agudas y fugaces que otras, como el deseo, en tanto que otras emociones más duraderas, como el amor y el odio. La tipología de las emociones admite distinciones según la intensidad y la duración, y según estén aparejadas a sensaciones dolorosas o placenteras.

En relación con las condiciones que Aristóteles apunta para que se produzcan la compasión y el temor, es importante recalcar que una cosa es que la inocencia propicie la compasión y que la vulnerabilidad propicie que experimentemos temor, y otra muy distinta que la inocencia y la conciencia de nuestra propia vulnerabilidad sean condiciones necesarias para que experimentemos las emociones de compasión o temor. En realidad, la poesía nos conmueve y dispone de muy distintas maneras, a menudo contrarias a la forma en que solemos afligirnos o conmovernos. Entre las disposiciones favorables al temor, Aristóteles menciona, en *Retórica*, la anticipación o el cálculo anticipado de que se sentirá una afección destructiva, asimismo, apunta que quien no cree (μὴ οἴονται) que le ocurrirá un mal, no tendrá miedo (1382b30) y agrega también que es *necesario*, para que el temor se produzca, que se esté ante personas, cosas y circunstancias que puedan provocar el mal (1382b38). Es evidente que lo anterior

resulta válido en general en el caso del temor ordinario, pero no del temor que las obras poéticas son capaces de producirnos.

Conviene tener presente también que en la *Poética* Aristóteles no se limita a describir el género trágico, sino que propone un modelo de excelencia poética y dirige algunas recomendaciones específicas a los compositores de tragedias: específicamente, que el poeta «imite» caracteres intermedios (μεταξὺ) o mejores, antes que peores (1452b32-1453a10, 1454b8-9) y que evite lo filantrópico (que el virtuoso caiga en desgracia) (1452b34-36) y lo μιαρόν (lo repugnante moral) (1453b37-1454a2, 1452b38-1453a3). Estas recomendaciones obedecen a sus propias preferencias poéticas y no resultan explicables a partir de razones de orden puramente patético ni poético. De hecho, los requisitos de lo trágico estipulados en *Poética* difícilmente podrían ser tenidos como una condición *sine qua non* de lo trágico en general y Aristóteles mismo reconoce que hay otras maneras de estructurar la acción y califica en cierto momento a Eurípides como el más trágico de los poetas (1453a28-29). Es claro que su recomendación de que el poeta componga la acción con ἁμαρτία se ajusta a su propio criterio de excelencia trágica, el cual excluye lo μιαρόν: lo abominable, es decir, la acción violenta y deliberada, extremadamente destructiva y terrible.

La preferencia de Aristóteles por un tipo específico de composición (a saber, la trama compuesta, con peripecia y ἀναγνώρισις) y la μίμησις de ciertos tipos de caracteres trágicos (ya sea intermedios o esforzados) obedece claramente a criterios que trascienden el plano de lo compositivo y lo formal. De hecho, varios de sus criterios de excelencia poética dejarían afuera algunos de los mejores dramas trágicos, como el *Agamenón* o *Medea*. Es evidente que sus preferencias poéticas responden al interés de que las obras trágicas conmuevan al público en un sentido particular, que él mismo juzga apropiado y excelente (1454a1-4), aunque ello no le impida reconocer que hay otros estilos de composición sumamente patéticos.

El temor trágico guarda cierta afinidad con el temor que solemos experimentar ante situaciones destructivas reales, sin embargo, por encima de su semejanza con el temor ordinario y a pesar de la magnitud e intensidad que puede alcanzar, entraña algunas variaciones respecto a los componentes estructurales de la emoción del temor —las sensaciones dolorosas que suelen ir asociadas a él, la impresión de que hay un peligro temible, excesivo e inminente, la agitación y las alteraciones del cuerpo, las actitudes y disposiciones comúnmente asociadas al temor—. Estos componentes,

ya sea por separado o en su conjunto, resultan modificados, en mayor o menor medida y de maneras variables, por el hecho de que las situaciones, los caracteres y las circunstancias que provocan el temor forman parte de una ficción artística, en virtud de la belleza y del influjo musical del canto poético, la composición de la trama, la danza y la representación en escena y el placer peculiar que nos despierta la mímesis trágica.

Las emociones ejercen un poderoso influjo, análogo al sueño y la ebriedad y alteran la percepción y el juicio, como apunta con mucho tino Aristóteles en sus tratados éticos[11]. Este hecho, de enorme utilidad para entender y explicar la ocurrencia de cierta clase de acciones, como la ἀκρασία impulsiva, serviría para detectar algunas diferencias entre las emociones ordinarias y las emociones tan peculiares que nos producen las obras miméticas, ya que el arte trágico es capaz de suscitarnos una especie de lúcida ebriedad.

Las obras trágicas, gracias a las afecciones que son capaces de producirnos, tienen la virtud de propiciar una percepción más aguda de ciertos tipos de conflictos y situaciones prácticas, sumamente complejos. Propician una aproximación múltiple a tipos de acciones, situaciones, caracteres y pasiones, desde perspectivas y ángulos muy diversos que nos permiten reconocer los límites de nuestro propio lenguaje moral y cuán difícil resulta clasificar cierta clase de acciones. Son capaces de incrementar nuestra capacidad de percibir, entender y evaluar una gama muy amplia de caracteres y situaciones, muchos de ellos extremos e inusitados, pues el arte es capaz de aproximarnos a ciertas realidades e inducirnos a comprender de modos diferentes ciertas acciones desmesuradas, violentas y terribles. La mímesis trágica a menudo favorece la comprensión empática de situaciones, conflictos, caracteres, pasiones y acciones que en la vida real podrían resultarnos intolerables, censurables, incomprensibles o absurdos. Esta amplificación, por decirlo así, de nuestra sensibilidad, de nuestro campo visual y de la manera en que solemos juzgar la realidad, se produce en virtud del arte y es proporcional a la fuerza mimético-poética de las obras, a su capacidad de producirnos una συμπάθεια o consonancia intelectual y sensible con los caracteres y las situaciones que el arte

[11] La dimensión psicológica del fenómeno de la ἀκρασία o incontinencia, poco analizada en la *Ética Nicomáquea* en comparación con el espacio y la atención que Aristóteles le dedica al análisis lógico del error del razonamiento práctico, ha llevado a desconocer en general la relevancia filosófica del análisis de las emociones y el hecho de que la psicología moral forma parte esencial de su filosofía práctica.

trágico nos presenta. El intenso efecto patético peculiar —sensible y a la vez intelectual— que nos producen las obras trágicas guarda cierta afinidad con la ψυχαγογία retórica, aunque su fin propio y primordial sea producirnos una οἰκεία ἡδονή anclada en el poder mimético de imaginar, crear, representar y de conmovernos, como si se tratara de algo real, a sabiendas de que se trata de una apariencia artística.

Bibliografía

Aristóteles (1974). *La Poética.* Edición trilingüe y traducción de Valentín García Yebra. Madrid: Gredos.

Aristóteles (1983). *Ética Nicomáquea*. Edición bilingüe. Segunda edición. Introducción y traducción de Antonio Gómez Robledo. México DF: Universidad Nacional Autónoma de México.

Aristóteles (1990). *Retórica*. Traducción, introducción y notas de Quintín Racionero. Madrid: Gredos.

Aristóteles (1993). *Ética Nicomáquea/Ética Eudemia*. Introducción de Emilio Lledó Iñigo. Traducción de Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos.

Aristóteles (1994). *Ética Eudemia*. Introducción y traducción de Antonio Gómez Robledo. México DF: Universidad Nacional Autónoma de México.

Aristóteles (2000). *Política*. Edición bilingüe. Segunda edición. Introducción y traducción de Antonio Gómez Robledo. México DF: Universidad Nacional Autónoma de México.

Aristóteles (2002). *Retórica*. Edición bilingüe. Traducción de Arturo Ramírez Trejo. México DF: Universidad Nacional Autónoma de México.

Aristóteles (2005). *Política*. Traducción, introducción y notas de María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo. Buenos Aires: Losada.

Dow, Jamie (2011). Aristotle's Theory of the Emotions: Emotions as Pleasures and Pains. En Michael Pakaluk & Giles Person (eds.), *Moral Psychology and Human Action in Aristotle* (pp. 47-74). Oxford: Oxford University Press.

Else, Gerald Frank (1957). *Aristotle's «Poetics»: The Argument*. Cambridge: Harvard University Press.

Else, Gerald Frank (1986). *Plato and Aristotle on Poetry*. Edición e introducción de Peter Burian. Chapel Hill-Londres: University of Carolina Press.

Frede, Dorothea (1996). Mixed Feelings in Aristotle's Rhetoric. En Amélie Oksenberg Rorty (ed.), *Aristotle's Rhetoric* (pp. 258-285). Berkeley-Los Ángeles: University of California Press.

Leighton, Stephen R. (1996). Aristotle and the Emotions. En Amélie Oksenberg Rorty (ed.), *Aristotle's Rhetoric* (pp. 206-237). Berkeley-Los Ángeles: University of California Press.

Nehamas, Alexander (1994). Pity and Fear in the *Rhetoric* and *Poetics*. En David J. Furley & Alexander Nehamas (eds.), *Aristotle's Rhetoric. Philosophical Essays*. *Proceedings of the Twelfth Symposium Aristotelicum* (pp. 257-282). Princeton: Princeton University Press.

Nussbaum, Martha C. (2003). *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística.* Traducción de Miguel Candel. Buenos Aires: Paidós.

Striker, Gisela (1996). Emotions in Context: Aristotle's Treatment of the Passions in the *Rhetoric* and his Moral Psychology. En Amélie Oksenberg Rorty (ed.), *Aristotle's Rhetoric* (pp. 286-302). Berkeley-Los Ángeles: University of California Press.

Trueba, Carmen (1992). *La tragedia de Clitemnestra*. México DF: Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer-El Colegio de México.

Trueba, Carmen (2002a). A interpretação intelectualista da catarse. Uma discussão crítica [da la interpretação da Leon Golden]. En Rodrigo Duarte y otros (eds.), *Kátharsis. Reflexões de um conceito estético* (pp. 42-55). Belo Horizonte: C/Arte.

Trueba, Carmen (2002b). Las emociones trágicas, en la *Poética*. Una discusión de la interpretación de G. F. Else. En Alberto Fonseca & Héctor Zagal (eds.), *Aristóteles y aristotélicos* (pp. 271-282). México DF: Universidad Panamericana-Cruz.

Trueba, Carmen (2003). «The Concept of Tragedy in Aristotle's *Poetics*». Ponencia presentada en el XXI Congreso Mundial de Filosofía, Estambul.

Trueba, Carmen (2004). *Ética y tragedia en Aristóteles.* Barcelona: Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Trueba, Carmen (2009). La teoría aristotélica de las emociones. *Signos Filosóficos*, 22, 147-170.

Trueba, Carmen (2010a). La teoría aristotélica de las emociones y la ética. *Revista Fromm, Humanismo y Psicoanálisis*, *3*(1), 90-100.

Trueba, Carmen (2010b). Las emociones trágicas. En Jaime Labastida & Violeta Aréchiga (coords.), *Identidad y diferencia.* Volumen II: *El pasado y el presente* (pp. 35-48). México DF: Asociación Filosófica de México-Siglo XXI.

Estoicismo y escepticismo

Sobre la filosofía como terapia en Séneca

Andrea Lozano-Vásquez
PEIRAS, Grupo de estudios en filosofía antigua y medieval
Universidad de los Andes

El propósito central de este texto es esbozar una lectura comprensiva de la obra de Séneca bajo la hipótesis de que esta tiene objetivos eminentemente prácticos y de que cada tipo de discurso, en virtud de sus peculiaridades, encaja en ellos de maneras distintas. Esto es así, se cree, porque la investigación filosófica en el periodo helenístico y romano está evidentemente subordinada a su utilidad ética. Incluso en el seno del estoicismo que se caracteriza por su intelectualismo, el conocimiento tiene sentido para estos filósofos en tanto que elimina los sufrimientos del alma. Por ello se cree también que una buena dilucidación de estos asuntos brindará un panorama confiable del quehacer filosófico en el helenismo y el mundo romano.

Por supuesto que también en el periodo clásico la filosofía es definida por un cariz práctico: vivir filosóficamente hace a los hombres, de hecho, más felices. Mas esto puede ser así puesto que el saber mismo es considerado por los primeros filósofos una fuente de placer. Por el contrario, en los contextos helenísticos y romanos posteriores, la filosofía se practica en función del papel que cumpla esta fuera de sí misma, en la solución de los problemas anímicos ya existentes en quien la ejerce. Por ello, quizá valga tener en cuenta que en estos contextos, la enfermedad del alma es indicación, si no sinónimo, de inmoralidad. El famoso y difundido desiderátum socrático del cuidado de sí se afinca en la idea de que llevar una vida buena, digna de ser vivida, en correspondencia con nuestra mejor parte —lo divino o daimónico que hay en cada quien—, requiere de conocimiento, de un trabajo sobre sí que permite elegir lo mejor. Por lo que los métodos filosóficos de cura son, en esencia, indicaciones morales, mecanismos para encontrar y elegir los mejores cursos de acción, no terapia en la comprensión actual.

De hecho, la terapia comprendida como un asunto cognitivo, discursivo, también debe ser correctamente interpretado. La terapia filosófica que cura el alma enferma se concentra en corregir las creencias que esta tiene, aquellas sobre la base de las cuales realiza sus acciones y que son, por decirlo de alguna manera, su personalidad moral. Esto es, aquellos principios sobre los que valora, jerarquiza, escoge. La terapia es lingüística y cognitiva precisamente porque evalúa y corrige los contenidos de los estados mentales —creencias o conocimientos— que se caracterizan por ser expresables en el lenguaje y por ubicarse dentro de la red de información que el sujeto posee del mundo.

Puesto que está en poder del sujeto mejorar y cualificar sus propios estados mentales, la concepción filosófica, especialmente la estoica, considera que la enfermedad es responsabilidad de quien la padece (Cicerón, *Tusculanae disputationes* III, 66). Ello resulta clarísimo si se la concibe en los términos judicativos mencionados. La ignorancia o, lo que es peor, el error de juicio es producto del descuido en el que el individuo deja a su propia alma, de no atender la naturaleza de aquello con lo que la alimenta, de dejar a otros esas responsabilidad. A pesar de culpar al sujeto, esta interpretación tiene una faceta muy positiva; siendo un producto de fallos cognitivos que le es posible corregir, la enfermedad se hace susceptible de cura; concepción que contrasta, por ejemplo, con la religiosa del error moral que subyace a las tragedias.

Aunque no es el único, los filósofos asumen que el mecanismo de esa cura es el discurso, tanto el propio con otro o consigo mismo como el que se «presencia» —se estudia, se lee, se observa como espectador—. De hecho, por ejemplo, en el seno del estoicismo, se invita al paciente a examinarse a sí mismo y con ello a hacerse cada vez más autónomo, a dominar esas partes irracionales —que no razonan o que lo hacen en contra de lo correcto— y alcanzar total control. También se lo incita a examinar a otros, a dilucidar sus motivaciones y acciones y a evaluar sobre la base de estas su carácter moral. En este doble movimiento terapéutico puede ubicarse la obra senequiana, tanto la poética como la filosófica.

Se ha elegido a Séneca, precisamente, gracias a que se conserva, hasta donde se sabe, la mayor parte de su obra y esta es de naturaleza muy diversa. Escribió poemas, tragedias, diálogos, 124 cartas que junto con algunos tratados breves y otros diálogos consideramos su obra filosófica, algunos escritos de ciencia natural y elaboró incluso mapas. Por ello, Quintiliano lo pone aparte de toda su clasificación de escritores y lo cataloga como

dentro de «todo género de elocuencia» (*Institutio oratoria* X, 2, 125-131). De hecho, algunos comentadores creen que esa misma diversidad es la que orilló a muchos lectores a dudar de la autenticidad de sus obras o a atribuir algunas de ellas a su padre (Marcial, *Epigrammaton libri* I, 61, 7-8) o incluso a plantearse la existencia de dos Sénecas distintos aunque contemporáneos —como hace Sidonio Apolinar, *Poemas* IX, 232-238—. Además de las obras analizadas tradicionalmente desde una perspectiva filosófica —*Cartas a Lucilio, De ira, Sobre la vida feliz*, etcétera—, Séneca escribió una amplia obra poética cuya interpretación ha significado un dolor de cabeza para sus lectores. Ciertamente no fue puesta en escena en su tiempo y no parece estar diseñada para tal propósito; tampoco es completamente consistente con las posturas estoicas sobre la naturaleza de los dioses, el papel del destino y las reacciones de los hombres frente a este y aquellos. Mucho menos parece funcionar con los presupuestos aristotélicos sobre el efecto de la tragedia en el espectador.

Vista como un todo, la obra de Séneca aborda todos los aspectos de la medicina del alma, desde la prevención hasta la curación de la enfermedad; de hecho él mismo considera que estas son las distintas facetas de la enfermedad:

> Habiendo tratado lo concerniente a la ira, pasemos a sus remedios (*remedia*). En mi opinión, son de dos clases: unos para no caer en ella, otros para preservarnos de sus faltas. Así como en la medicina del cuerpo hay remedios para conservar la salud y otros para restablecerla (*restituenda praecepta*), así también no son iguales los medios para repeler la ira y para triunfar de ella (*De ira* II, 18).

Hay una fase profiláctica, preventiva, que aspira a modificar y controlar ciertas reacciones naturales y una curativa, en la que, ya presente la emoción, se corrigen los juicios que la producen. Sin embargo, todo esto debe ser antecedido por una cierta concientización de los peligros de la enfermedad anímica, de los rasgos de la emoción. Se propone, pues, comprender la psicoterapia en la obra de Séneca en tres momentos: uno preparatorio, propedéutico, que concientiza al individuo de la necesidad de ponerse en manos de la filosofía; uno segundo, en el que muy superficial y poco dogmáticamente se atacan ciertas tendencias naturales y se corrigen hábitos básicos que pueden propiciar la enfermedad, y, finalmente, un último momento teórico y conceptual, en el que la filosofía limpia, reemplaza y reestructura la vida mental.

No hay nada terriblemente innovador en esta concepción senequiana, que puede incluso rastrearse a la muy básica distinción hipocrática entre medicina preventiva y medicina curativa; Galeno, más tarde aplicará esta misma idea a la medicina del alma. Lo que resulta especialmente relevante de la comprensión senequiana es, por un lado, su holismo y, por otro, la evidente preocupación por los usos discursivos propios de cada etapa de la terapia.

En primera instancia, se propone entonces interpretar la obra poética como esa suerte de propedéutica que apunta a la necesidad de la prevención y el tratamiento de la enfermedad. De hecho, la obra de Séneca es poesía trágica que se ocupa de lo humano, de lo patético, del efecto que el carácter tiene sobre la felicidad. Este es, en breve, el tema de la poesía trágica en general, mas a pesar de esa coincidencia en los intereses y los temas, la diferencia entre la tragedia ática de la que se nutre y la poesía senequiana es considerable. Los presupuestos cósmicos de ambas expresiones son diversos si no diametralmente opuestos. Séneca tiene una concepción de culpabilidad, o mejor de responsabilidad, que impide el hecho trágico mismo; el hombre de Séneca está en un cosmos sin dioses, uno en el que solo de él depende su futuro. Su tragedia no consiste en ser objeto de fuerzas superiores a sí mismo; su tragedia sucede por su propia incapacidad de control.

Esa filosofía es puesta en algunas ocasiones en boca del coro o de los personajes, pero sobre todo está encarnada en algunos héroes que son los olvidados en las tragedias griegas —Astianacte, Polixena, Tántalo, Hipólito y Hércules—. Ellos se ven abocados a moldear su carácter en un mundo hostil, lleno de adversidad, un escenario que favorece los episodios de exaltación pasional. Sin embargo, estos, como dignas encarnaciones del sabio, salen airosos, moralmente intactos a pesar de la desgracia que les sucede.

Pero no todos son modelos de virtud. *Medea*, la tragedia, es la voz del estoicismo en más de un sentido, su propósito es más que ejemplarizante. Intenta más bien ilustrar un caso crítico de enfermedad. Cuando el personaje de Medea medita sobre lo que le ocurre a ella misma, es aún más consciente que su homónima eurípidea de lo desviado de su razonamiento y de que este la ha perdido en la completa irracionalidad. Se da cuenta también de lo que ha hecho a su carácter, de su pérdida de identidad como individuo racional.

Los personajes senequianos realizan una profunda reflexión sobre las emociones que los dominan. De acuerdo con sus propias palabras,

Creonte reconoce estar poseído por el temor ante las acciones de Medea, Jasón por el amor de padre al punto de considerar inmolarse (versos 550, 1005), la nodriza por el pavor ante la posibilidad de verse arrastrada por el torrente de la ira de Medea. Por supuesto, también Medea misma, mas no sabemos cuál es su emoción. Ella es presa de todas, el vaivén de una a otra la convierte en prototipo de inestabilidad (935). Por eso, quizá, no se habla de carácter; la volatilidad de su razonamiento impide la consolidación de una forma de ser. No hay rastro en ella de nada que no sea pasión. Se ha convertido en la fuerza anímica misma, en la corriente desviada de su razón. Es notable, entonces, que Séneca —a diferencia de Crisipo y Epícteto, por ejemplo— no la mencione en lo absoluto en su reflexión teórica en el *De ira.* O bien su historia tiene un papel propedéutico más que teórico, o bien ella es el perfecto contraejemplo ante el que la teoría no puede responder.

Sea como sea, si existe propedéutica, esta no es conceptual. Las palabras de los personajes de Séneca retumban en los oídos del escucha o lector de una manera inusual; no se espera un reconocimiento del error moral —temor— ni un movimiento racional de reparación —compasión—. La sensación que le queda al espectador es, más bien, desolación. Se acude al patetismo para evidenciar la necesidad de abandonar la pasión, pero más que por su irracionalidad por su peligrosidad. Más que temor y compasión, el espectador senequiano sufre un *shock*, un cierto trauma que permite una mejora moral. Dicho en términos más contemporáneos, el espectador sufre un trauma y este padecimiento implica una suerte de crecimiento. Este parece tener lugar porque en virtud del choque entre sus creencias, deseos, juicios y expectativas, el individuo que es ahora consciente de los peligros de la pasión se ve forzado a hacer cambios en la manera en que se concibe a sí mismo, en su relación con otros, y se ve en la necesidad de hacer cambios profundos en sus compromisos morales y en la comprensión filosófica de su propia naturaleza. Se ha usado el término *sensación* para referir el efecto en el espectador intencionalmente, pues debe recordarse que, de acuerdo con el propio Séneca, las artes provocan en sus espectadores solamente primeros movimientos, una cierta clase de antecedente de la emoción que no debe ser identificado con ella (*De ira* II, 2, 3-6); las emociones del espectador trágico no son emociones cabalmente hablando. Así comprendidas, las artes permiten «experimentar» algunas de sus consecuencias morales, sin aún estar completamente inmersos en la pasión. Atrapados por ella no queda nada más que el dolor. Medea es el límite de aplicación de la teoría, la excepción que confirma la regla,

la némesis que requiere el individuo para aceptar estoicamente su condición de vulnerabilidad. El lector y espectador de *Medea*, al presenciarla, se hace consciente de la enfermedad, de los riesgos que ella implica, de la necesidad de profilaxis y, en el peor de los casos, de la rápida curación.

Adicionalmente se anota, meramente al pasar, que algunos de los mecanismos retóricos de las piezas teatrales pueden aprovecharse para ganar dominio de sí en contextos más amplios que los escenificados en las obras. Star, por ejemplo, supone que la reflexión constante de los personajes principales en la escena es el medio por el cual estos llegan a constituirse en lo que ellos definitivamente son (2006). Lamentablemente ellos se hacen cada vez más constantes, pero en el mal. Con todo, sus recurrentes análisis de la conducta propia revelan, por un lado, la perversidad de sus intenciones, por otro, la utilidad del examen de los pensamientos, intenciones, de la propia historia en la conquista de la coherencia entre el carácter y las acciones, en la conquista de la identidad. En este sentido, la obra ejemplifica y enseña un modelo primitivo de autoexamen que conduce al descubrimiento de la enfermedad e indica la necesidad de ayuda médico-filosófica para salir del padecimiento.

Las dos etapas siguientes se corresponden muy efectivamente con la concepción senequiana de la emoción, concepción que pretende resolver algunas de las críticas que formuló Posidonio, por ejemplo, a la comprensión crisipiana de esta. La llamada teoría de los primeros movimientos o προπάθειαι intenta explicar algunas de las reacciones fisiológicas, animales y en general, no pensadas, que acompañan la experiencia emocional. A esa clase de experiencias se dirige también, parece, la empresa terapéutica del *De ira*. En este primer momento tienen lugar aquellas reacciones que no podemos evitar, que —en términos más estoicos— no están en nuestro poder y que, por lo mismo, no podemos identificar con la emoción. Los ejemplos senequianos son contundentes:

> […] el estremecimiento que produce la aspersión con agua fría o el contacto de ciertos cuerpos, los cabellos se erizan si recibimos malas noticias, el rubor cubre nuestra frente ante palabras altisonantes y el vértigo nos domina si miramos al precipicio. […] No dependiendo de nosotros estas impresiones, no pueden contenerlas las persuasiones de la razón (*De ira* II, 2).

Todas estas son respuestas inmediatas de los miembros en virtud quizá de su constitución, de su propia naturaleza. A estas ni siquiera el hombre sabio puede escapar y por lo mismo no pueden ser consideradas

como una alteración. De hecho, en las *Cartas a Lucilio* (57, 6), distingue entre perturbaciones (*perturbationem*) y alteraciones (*mutationem*), dejando en claro que solo las segundas son las verdaderas enfermedades del alma o al menos los movimientos repentinos cuya repetición y constancia constituyen la enfermedad. Por lo que ante esos primeros movimientos que no puede controlar la razón, quizá lo máximo posible sea intentar atenuar su aparición (*De ira* II, 4).

Como se mencionó antes, en esa primera etapa profiláctica Séneca se acoge a la medicina de su tiempo y da cuenta de los remedios preventivos apoyado en la teoría humoral. Dada la mezcla de los elementos en cada individuo, se posee un temperamento que explica en buena medida las reacciones inmediatas y, por lo mismo, las propensiones a cierto grupo de emociones (II, 19-20). Podemos, por ejemplo, suponer que Medea es como es, en buena medida, por su lugar de nacimiento y por su carácter bárbaro, se trata de un alma fuerte y enérgica en la que, según Séneca, se producen esta clase de pasiones:

> Esto sucede porque las almas fuertes y naturalmente enérgicas, antes de ablandarlas la civilización, son propensas a la ira. Ciertos sentimientos solamente brotan en los espíritus mejores, como en terrenos fecundos aunque incultos crecen árboles robustos; pero son muy diferentes los productos de las tierras cultivadas. Así, pues, esos ánimos naturalmente enérgicos son iracundos, fogosos y viriles, nada mezquino y débil encierran; mas esta energía es imperfecta como todo lo que se desarrolla sin arte por la fuerza sola de la naturaleza; y si no se les doma desde el principio, estos gérmenes del verdadero valor degeneran en audacia y temeridad (II, 15, 1).

De modo que lo único posible en aras de evitar esas primeras reacciones que puede desencadenar la emoción es, por ejemplo, controlar la ingesta de ciertos alimentos y bebidas, llevar una vida más tranquila y alejada de las ciudades y las grandes empresas, propender por la tranquilidad. En el caso de Medea, se podría incluso decir, como hace el Jasón eurípideo, que su mero traslado a tierra civilizada es una ayuda para su mejoría moral.

Sin embargo, no todas las medidas son tan, por decirlo de alguna manera, superficiales. Por poner un caso, concediendo a la repetición un importante valor pedagógico y psicológico, se reflexiona sobre el tipo de educación que reciben los niños y los estímulos a los que se los ha de exponer frecuentemente; sobre el carácter de sus preceptores, sobre la clase de historias ejemplares que deben narrárseles, etcétera (II, 21-23).

Además, algunos de los consejos senequianos tienen un pie en el examen de los deseos, las creencias y las motivaciones que ya se ejemplificaba en las tragedias. El hombre que quiere evitar esos primeros movimientos debe además «desterrar de su alma las sospechas y conjeturas», limitarse a lo que meramente ven sus sentidos, examinarse para descubrir en sí mismo los defectos que castiga en el otro (II, 28). Sin embargo, no hay aquí la misma sistematicidad que sí se da, por ejemplo, en Epícteto. El autoexamen que se le propone a Novato no es el que realiza un filósofo; en *De ira* II, 26, por poner un caso, Séneca le habla a Novato sobre la distinción entre las cosas valiosas y las que son indiferentes. Sin embargo, nunca expone esta conocida doctrina estoica explícitamente y se limita a ponerle ejemplos obvios en los que resulta absurdo apasionarse por ciertos objetos.

Mas como señala Sorabji, el que no haya adoctrinamiento sistemático no quiere decir que no se empleen técnicas más filosóficas con miras profilácticas (2000, p. 162). La muestra más clara de ello es el intenso trabajo que se realiza en los libros I y III del tratado con el propósito de eliminar las posiciones filosóficas —concretamente Aristóteles— y sociopolíticas que consideran que la ira tiene alguna utilidad. Esto es necesario puesto que dicho juicio es el origen de las actitudes iracundas de Novato y de muchos de los de su clase. Luego, en este caso concreto, la refutación, más que corregir o cambiar, pretende eliminar.

Cosa muy distinta ocurre en las *Cartas a Lucilio*. Allí se insiste muchas veces en la doctrina de los indiferentes (78), se la explica y tematiza en detalle (74, 75, 82), se la contrasta con otras posiciones y se resaltan sus ventajas teóricas y vitales (82). En esta tercera etapa en la que, de acuerdo con la hipótesis aquí esbozada, se ubica la terapéutica filosófica misma, el proceder de Séneca es más consciente, se encuentra atento a cada aspecto de su labor: el estilo, el contenido, su eficacia moral. Poco es lo que se conoce del histórico Lucilio, por lo que resulta muy complejo establecer su efectiva conexión con el personaje. Sin embargo, por las mismas cartas sabemos que era un joven con un alma fuerte y correctamente entrenada para enfrentar la adversidad (2, 1; 13), con talento e interés filosófico (4, 2; 16), conocedor de algunas doctrinas filosóficas, en especial del epicureísmo (9, 16, 18, etcétera) y, por supuesto, del estoicismo y, sobre todo, un hombre profundamente motivado por hallar en el autoconocimiento y la sabiduría su felicidad (31, 1; 37, 1, etcétera). Pero todo esto no es suficiente:

> No necesitas testimoniármelo con más palabras y razones; sé que has aprovechado mucho. Comprender de dónde viene lo que escribes;

> no es ni fingido ni afectado. Pero he de decirte lo que pienso; ya tengo esperanzas en ti, pero no todavía confianza. Quiero que tú hagas lo mismo; no has de creer en ti mismo pronto y fácilmente. Examínate a ti mismo; escudríñate y obsérvate por varias partes; ve ante todo si progresas en la filosofía o en la misma vida. No es la filosofía un artificio para el pueblo ni [es] propia para la ostentación. No ha de usarse para pasar el día con algún placer, para quitar el fastidio a la ociosidad. Forma y modela el alma, ordena la vida, rige las acciones, indica lo que ha de hacerse y omitirse, se sienta al timón y dirige el curso de los que van fluctuando por las dudas. Sin ella nadie puede vivir sin temor; sin ella nadie puede vivir con seguridad (16, 2-3).

Se intentará aprovechar todo lo posible este fragmento de la carta 16 y plantear la mayor parte de las consideraciones a propósito de él. A diferencia de la obra teatral y del tratado sobre la ira, las cartas incluyen de manera explícita al paciente de la terapia. Se dice aquí «paciente» en sentido impropio porque esa apelación precisamente lo involucra y lo hace actor protagónico de su mejoría moral. Por ello, cada carta comienza nombrando una cualidad, una circunstancia, un estudio, una acción que ocupa a Lucilio y muestra sus progresos, su talante filosófico, el buen prospecto de su «sanación». También de «curación» se habla impropiamente. Lucilio no está enfermo, podría estarlo y por ello requiere de la filosofía, pero estrictamente hablando no lo está.

En concordancia con esa distinción entre los primeros movimientos y las pasiones, Séneca también distingue entre estas y la enfermedad del alma o, mejor, entre el estado, el episodio emocional, y el carácter al que la repetición de este da lugar. El alma está enferma cuando las pasiones se han endurecido en ella y la perversidad de estos estados se ha inveterado. Por ello, Séneca recomienda a Lucilio que se examine todo el tiempo, que busque en él los primeros indicios de la enfermedad y los elimine.

Y así como la enfermedad es una reiteración, así lo es también la salud. Lucilio y Séneca (27, 1-2) ven el bien y en ocasiones lo hacen, pero también en ocasiones lo olvidan, resbalan de nuevo. Aunque conocen al dedillo las posturas estoicas sobre los bienes reales y los aparentes, sobre el destino, sobre el alma, eventualmente aparece la pasión y se hace difícil perseverar. Por ello, no basta con tener la filosofía o con atesorarla como un signo de estatus, de intelectualidad. Ella debe hacerse carne y modelar cada una de las actividades anímicas y, en consecuencia, humanas de estos individuos. Con ese propósito, insiste Séneca, no basta tenerla en la mente,

conocer es algo más que tener acceso a las doctrinas, que estar familiarizado con ellas: «¿Cuándo lo que hayas aprendido lo fijarás en ti de modo que no puedas olvidarlo? ¿Cuándo lo pondrás en práctica? Porque no basta, como en otras cosas, entregarlas a la memoria: es menester traducirlas en obras» (75, 7). Y ese alcanzar la sabiduría es progresar. De nuevo aquí es posible apoyarse en una postura teórica de Séneca. En él, como en ningún otro estoico, son clarísimas ciertas etapas en el progreso moral: los más avanzados son aquellos que gracias a su esfuerzo y trabajo hacia el bien ya no pueden perderlo, pero no son sabios aún en la medida que ellos mismos no saben que ya no corren peligro. En la segunda etapa están aquellos que ni estando enfermos ni experimentando pasiones aún no tienen esa sanidad firme, recaen ocasionalmente y su estado vuelve a empeorar. Los terceros están a salvo de los peores vicios —la avaricia, la lujuria, por ejemplo—, pero aún experimentan ira, temor, ambición. Podría pensarse por sus propias reflexiones que en este tercer estadio estaría, por ejemplo, Novato, si es que los consejos de su hermano han surtido efecto. Lucilio estaría un poco más allá. Su esfuerzo consiste en interiorizar de tal modo la doctrina que sea capaz ella misma de dirigir su vida o, más específicamente, de identificar de tal forma su alma con la verdad que esta sea el timonel de sus estados y acciones. Así las cosas, la vida del sabio es aquella en la que la seguridad, la libertad y, sobre todo, la constancia predominan. La vida del sabio, más que una llena de doctrina, es aquella que tiene certeza de la ansiada constancia y seguridad.

La teleología juega aquí un papel angular. Solo a la luz de una promesa como la de la perfección del curso de la naturaleza y la felicidad para quien logre comprender el orden, la racionalidad y bondad de ese curso tiene sentido la propuesta del progreso. Y hay pues en este aspecto también una distancia con el epicureísmo que sería importante explorar. La reiteración y repetición de las máximas del maestro Epicuro tiene que ver con la tendencia natural del alma hacia la alteración, a dejarse llevar por opiniones y falsas apariencias. Tener en mente la doctrina ayuda a evitar esa propensión. Aquí, por el contrario, la reiteración es constructiva. El ejercicio constante promete llevarnos a la mejor condición posible, la del sabio, condición en la que el hombre se identifica con el dios gracias, precisamente, al perfeccionamiento de su mejor parte (48, 11). En ambos casos, la felicidad es un fin, pero mientras que en el estoicismo este es el fin de los hombres como parte de un todo perfecto y por lo mismo *feliz*, en el epicureísmo dicho fin es una búsqueda personal que de una manera

no accidental supone distinguir entre el mundo físico, ciego y determinado, y aquello que en tanto humano depende definitoriamente de mí.

Ese estado siempre idéntico, seguro, constante del final del pasaje es, de hecho, en Séneca la virtud moral por excelencia (20, 2). De ahí el uso de la imagen del timón. El hombre que se abandona a la filosofía ha dado el timón de su existencia al timonel más constante, más sabio, más providente, al mejor. Sin embargo, dominarse completamente como para poder entregarse a una sola dirección es una tarea que requiere todo el ejercicio filosófico que tiene lugar en las cartas. Este es un ejercicio de una naturaleza muy especial. Tal como Séneca indica, no es la dialéctica propia de la filosofía teórica (85, 1), aunque esta use también argumentos. Cabe preguntarse, pues, en qué sentido es útil la filosofía o mejor en qué ayuda la teoría a mejorar el alma. La primera respuesta y más evidente apunta a la corrección del error. De hecho, la filosofía elimina las falsas creencias que son causa de perturbación, pero no simplemente reemplaza unas por otras, sino que quita la ofuscación, la irritación (94, 5) que el error causa en nuestra economía mental. Por otro lado, el conocimiento de los criterios para la acción libera al hombre de la tutela de otros. Si bien es posible que no sea capaz de dominar ciertos aspectos de su propio yo (94, 8), no tendrá por qué buscar los criterios fuera de sí. Además, es necesario el estudio de la naturaleza de las cosas, del alma, etcétera, pues la mente vacía de preceptos está, según Séneca, inclinada a lo peor (94, 13). Luego se entrega a la filosofía en la medida que ella llena con preceptos generales, simples, aplicables a todas las circunstancias de acción, los vacíos que dejaron las falsas creencias.

Además, como puede vislumbrarse a partir de la comparación con la catarata, por un lado, al quitarla, el individuo recobra su condición natural. El error es visto como una pérdida de naturaleza y la filosofía, comprendida como el correcto uso de la razón, ayuda a recuperarla. Por otro lado, la liberación que hace la filosofía en el alma del individuo no solo lo favorece a él sino también a quienes lo rodean. En este sentido, el aprendizaje de la doctrina tiene además un impacto social. Así las cosas, Lucilio estaría en capacidad de enfrentarse a la vida con todas las herramientas que le brinda la filosofía: los mecanismos para evitar la enfermedad, una incipiente examinación que lo aleja de las falsas opiniones, una más estricta que le permite encontrar dentro de sí posibles gérmenes de enfermedad y un cuerpo de doctrina que provee tranquilidad y criterios para la acción. El público filosófico tiene, pues, una propuesta terapéutica que ofrece cierta efectividad.

Pero, ¿qué puede hacer la filosofía cuando el sujeto ya está poseído por la enfermedad? Es esta una cuestión que se deja apenas esbozada y que significa un nuevo reto para la veta psicológica y terapéutica del estoicismo. Si se sigue el hilo de la argumentación anterior, parece que la ventaja curativa de la filosofía consiste en evitar que caigamos en la enfermedad. En varias etapas y desde varias perspectivas se intenta hacer una profilaxis que proteja de la pasión. Pues una vez que se hayan endurecido ciertos estados en el alma esta será reactiva a la labor filosófica. Por ello, Séneca da una importancia tal a la labor que cumple en la prevención del vicio el *shock* del teatro y la poesía.

En lo anterior se espera haber demostrado que la propuesta estoica ofrece paso a paso una psicoterapia que, además de controlar los primeros movimientos, corrige las creencias que dan origen a las pasiones y promete una estabilidad anímica que asegura la felicidad.

Bibliografía

Cicerón (1918). *Tusculanae disputationes*. Edición de Max Pohlenz. Leipzig: Teubner.

Marcial (1925-1976). *Epigrammaton libri*. Edición de Wilhelm Heraus y Jacobus Borvoskij. Leipzig: Teubner.

Quintiliano (1922). *Institutio oratoria*. Texto latino y traducción de Harold Edgeworth Butler. Cambridge-Londres: Harvard University Press-Heinemann.

Séneca (1977). *Dialogorum. Libri Duodecim*. Edición y notas de Leighton Durham Reynolds. Oxford: Oxford University Press.

Séneca (1985). *Cartas a Lucilio*. Traducción de José María Gallegos Rocafull. México DF: Secretaría de Educación Pública.

Star, Christopher (2006). Commanding Constantia in Senecan Tragedy. *Transactions of the American Philological Association*, 136, 207-244.

Sorabji, Richard (1997). Is Stoic Philosophy Helpful as Psychotheraphy? *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Aristotle and After*, 68, 197-209.

Sorabji, Richard (2000). *Emotions and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*. Oxford: Oxford University Press.

Autoembellecimiento, interpretación y providencia en Epícteto

Germán A. Meléndez Acuña
Universidad Nacional de Colombia

En este ensayo presento como texto independiente lo que en su propósito originario constituye la primera parte de un trabajo más extenso en el cual se busca establecer una comparación entre lo que los filósofos antiguos denominaron *el arte de vivir*, tal y como aparece ejemplificado en Epícteto, y lo que Nietzsche concibió al final del periodo medio de su obra, en *La ciencia jovial*, como *formación estética de sí mismo*.

Existe una semejanza entre la concepción de la filosofía adoptada y practicada por las escuelas helenísticas y la adoptada y practicada por Nietzsche. La filosofía de este último es un proyecto de transformación de *sí mismo.* Podría decirse, incluso, como entre tanto ya varios autores lo han resaltado, que él se consagró a un proyecto semejante al que la reciente historiografía de la filosofía ha denominado *filosofía como forma de vida* (Hadot) o filosofía como *arte de vivir* (Nehamas). Esta semejanza en la concepción de la filosofía que las escuelas helenísticas y Nietzsche tienen se ha hecho particularmente clara para los intérpretes del periodo medio de la obra del filósofo alemán. En su minucioso estudio sobre dicho periodo, Brusotti muestra cómo en este lapso Nietzsche va convirtiendo cada vez más decididamente su tarea de formación de sí mismo (*Selbstgestaltung*) en un acto artístico comparable con la producción de una obra de arte. Esta analogía entre arte y formación de sí, sostiene Brusotti, «era ya para el mundo antiguo lo suficientemente conocida, pero adquiere para Nietzsche una nueva significación, que corresponde a la nueva posición del arte moderno» (1997, p. 17, nota 35). Ahora bien, el paralelismo que aquí se establece entre el filósofo alemán y la Antigüedad en términos de una concepción artística de la formación de sí se rompe tan pronto se examina qué es lo que en cada caso se entiende por arte.

Justamente una célebre crítica de Hadot a Foucault (2006, pp. 251 y ss.) y su aplicación del concepto de *estética de la existencia* al pensamiento de la Antigüedad tardía gira en torno al alcance de las semejanzas y diferencias comprometidas en el *arte de vivir*, el antiguo y el moderno. Reproduzco a continuación un importante pasaje de esta crítica por su directa preocupación en torno a la concepción de estética involucrada en el mencionado paralelismo.

> El término «estética» despierta en efecto para nosotros, hombres modernos, resonancias muy diferentes a las que tenía la palabra «belleza» (*kalon, kallos*) en la Antigüedad. Y es que los modernos tienden a representarse lo bello como una realidad autónoma, independiente del bien y del mal, mientras que para los griegos, por el contrario, esta palabra, aplicada a los hombres, implica normalmente el valor moral […] De hecho, aquello que los filósofos antiguos buscaban no era primeramente la belleza (*kalon*) sino el bien (*agathon*) [...] Es por ello por lo que en lugar de hablar del «cultivo de sí» sería más adecuado hablar en términos de transformación, de transfiguración, de «superación del yo». Para describir este estado no se puede eludir el término «sabiduría» que, a mi juicio, no es utilizado sino raramente, por no decir nunca, por Foucault. Por sabiduría se entiende ese estado que quizá jamás sea alcanzado por el filósofo, pero al que tiende mediante un intento de transformación de sí mismo con el fin de superarse. Se trata de una forma de existencia caracterizada por tres aspectos fundamentales: la paz espiritual (*ataraxia*), la libertad interior (*autarkeia*) y, salvo en el caso de los escépticos, la conciencia cósmica, es decir, la toma de conciencia de la pertenencia al todo humano y cósmico, una especie de dilatación, de transfiguración de mí mismo que hace posible la grandeza del alma (*megalopsuchia*) (pp. 253-254; he modificado levemente la traducción de Javier Palacio).

Esta cita me permite introducir una segunda preocupación y un segundo punto de comparación. Me refiero a lo que Hadot describe aquí como «la conciencia cósmica» en cuanto fundamento de la «grandeza del alma». Independientemente de los posibles desatinos de Foucault en su tentativa de concebir la estética de la existencia al hilo de una interpretación del pensamiento antiguo, la respectiva tentativa de Nietzsche de una estilización de la propia vida, tal y como la propone en su obra *La ciencia jovial*, no solo hace referencia explícita a un cierto concepto de sabiduría,

sino que, asimismo, aborda decididamente la problemática de la adecuada relación del hombre con el todo. No me refiero aquí al planteamiento de dicha relación en el contexto de su doctrina del eterno retorno, la cual, dicho sea de paso, aparece por primera vez en sus publicaciones al final de dicha obra (en su edición de 1882). Me refiero a la manera en que Nietzsche aborda la problemática de la relación con el todo en su pensamiento del *amor fati*, del amor al destino.

Por tanto, es la respectiva imbricación de la relación con el destino y la tarea de la formación estética (el embellecimiento) de sí mismo la que habrá de ser objeto de comparación entre Epícteto y Nietzsche. No obstante, por razones de espacio y de pertinencia, omito la segunda parte del trabajo descrito y me limito a una exploración de lo que Epícteto identifica como objeto del conocimiento y embellecimiento de sí (a) para luego proceder a una caracterización de la relación que el filósofo estoico establece entre dicho objeto, el sí mismo y el destino (b). Con este objetivo en mente, el texto se concentra en la interpretación de dos capítulos de las *Disertaciones* de Epícteto: «Sobre el adorno personal» (3.1) y «Sobre la providencia» (1.6)[1].

El autoembellecimiento y el sí mismo en Epícteto

En el primer capítulo del libro III de las *Disertaciones*, titulado Περὶ καλλωπισμοῦ, «Sobre el adorno personal» (o «Sobre el embellecimiento de sí mismo» como preferiría traducirlo), Arriano cuenta que una vez un joven orador «entró a ver» a Epícteto. El joven iba, se nos dice, «con el cabello extremamente compuesto y muy arreglado en el resto de su atuendo» (3.1.1.1-3). Epícteto inicia con el joven una conversación, perceptiblemente socrática en forma y contenido, cuyas primeras consideraciones giran en torno a la pregunta acerca de aquello que en general hace bello a todo ser vivo: trátese de un animal cualquiera, trátese de un ser humano. Ello, como se concluye rápidamente, no es cosa distinta que aquello que hace a cada uno de los respectivos seres «excelente en lo relativo

[1] La traducción de las *Disertaciones* a la que se recurre es la de Paloma Ortiz García. Se indicará oportunamente los casos en que esta traducción haya sido objeto de alguna modificación. Las referencias al texto de las *Disertaciones* apelan a la numeración canónica en arábigos, indicándose primeramente el libro, seguidamente, la sección y, en tercer lugar, la(s) línea(s), es decir, 3.1.3.4-5 (libro III, capítulo I, sección 3, líneas cuarta y quinta).

a su propia naturaleza» (3.1.3.4-5). Lo que hace a algo *bello* es eso mismo que lo hace *bueno*. Lo que, a su turno, lo hace bueno es su adecuada, idónea, disposición para cumplir con la función o finalidad propia y específica de su naturaleza. Los seres no son buenos ni, por ende, bellos de la misma manera. Así, por ejemplo, lo que hace bello al ser humano es la presencia en él de «la virtud propia del ser humano» (τὴν ἀρετὴν τὴν ἀνθρωπικήν) (3.1.7.1). El ser humano se hace bello mediante el cuidado de su virtud específica y feo mediante el descuido de ella (3.1.9.2-4: ἀμελῆς).

Después de este breve intercambio inicial sobre lo que en general hace que lo bello llegue a ser bello, Epícteto expresa el temor de irritar al joven si procede de inmediato a expresar, sobre la base de lo anterior, lo que más adelante se revelará como un muy franco comentario sobre el afeminado aspecto del joven. Teme que el joven, tras escucharlo, se indigne, dé vuelta atrás con la firme determinación de no regresar (3.1.10.1-2) y termine así por desatender del todo y para siempre las palabras que el filósofo se propone dirigirle. Con el fin de prevenir la esperable animadversión por parte del joven orador (no solo un embellecedor de sí, sino, como orador, un embellecedor de las palabras), Epícteto intenta, entonces, aclararle cómo la franqueza es algo que necesariamente pertenece a la condición del filósofo e intenta en lo posible despertar seguidamente en él una adecuada comprensión de lo que dicha condición comporta. Busca hacerle entender cuál es la conveniente y necesaria función del filósofo: descubrirle cuál es su naturaleza. Una lectura retrospectiva de este pasaje permitiría entrever que Epícteto opera ya aquí bajo el supuesto (hecho explícito al final del presente ensayo) de que el adecuado ejercicio de «la capacidad de comprensión» propia del hombre es el expediente necesario para ahogar toda potencial actitud de animadversión, irritación, inculpación, condena de lo que, de otra forma, se nos presentaría indefectiblemente como hostil y adverso.

Con el mencionado propósito de ganar comprensión para su firme decisión de atender el llamado a la franqueza que su condición de filósofo le hace en esta circunstancia, Epícteto introduce una comparación con el dios Apolo. Ante la disyuntiva de hablarle al joven con el probable resultado de que sus palabras sean desatendidas o de no hablarle con la deplorable consecuencia de traicionar su propia identidad como filósofo, Epícteto encuentra su situación comparable a la que Apolo enfrentara ante Layo, el padre de Edipo. A través del oráculo, Apolo advierte a Layo

sobre lo que ocurriría si engendra al hijo que, en caso de ser desatendida su palabra, vendría entonces al mundo como su (involuntario) futuro asesino:

> ¿Convenció Apolo a Layo? ¿No se fue y se emborrachó y mandó a paseo al oráculo? ¿Y qué? ¿Dejó por eso de decirle la verdad? […] [S]abía perfectamente que no le iba a hacer caso y de todas maneras se lo dijo. ¿Por qué se lo dijo? ¿Por qué es Apolo? ¿Por qué da oráculos? ¿Por qué se dio a sí mismo ese puesto en esta tierra, el de ser adivino y fuente de verdad y que vengan a él de todo el mundo habitado? ¿Por qué está escrito en la puerta el «Conócete a ti mismo»[2], aunque nadie piense en ello? (3.1.16.2-3.1.18.6).

La comparación con Apolo abre paso a una comparación con Sócrates. Colocando ahora a Sócrates en el papel del dios y colocando al «cuida de ti mismo» en el lugar del «conócete a ti mismo», Epícteto pregunta: «¿Convencía Sócrates a los que se le acercaban de que cuidaran de sí mismos» (ἐπιμελεῖσθαι ἑαυτῶν)? (3.1.19.1-2) «¡Ni a la milésima parte!», responde. No obstante, comenta, tampoco Sócrates abandonó su puesto: el que el mismísimo dios Apolo, a través del oráculo, le encomendó asumir, según la conocida historia que Sócrates narra en la *Apología*. Sócrates no desistió de su misión ni ante la perspectiva, ni ante la presencia del fracaso. Epícteto hace memoria de la *Apología* (29c y 30a) y menciona el pasaje en el que Sócrates, ante la amenaza que representa su posible condena a muerte, ratifica ante los atenienses su obediencia al dios, esto es, su fidelidad a la filosofía. Imagina, entonces, Epícteto que los atenienses replican a la impenitencia de Sócrates con la siguiente desafiante pregunta por su identidad: «Y tú ¿quién eres?» (3.1.22.1), queriendo ellos en el fondo increpar: «¿A ti qué te importa qué hacemos?» (3.1.21.1, 3.1.23.1). ¿Quién es Sócrates para entrometerse y ocuparse de si los hombres se despreocupan o no de sí mismos? A lo cual Sócrates replica en el imaginario intercambio: «Yo soy el que ha de ocuparse de los hombres» (εἰμι, ᾧ δεῖ μέλειν ἀνθρώπων) (3.1.22.2). En un tono totalmente distinto al de su conocida modestia («sacando voz de alguna parte»), el Sócrates de Epícteto agrega que en esta condición, la de ser quien cuida de los hombres,

[2] A partir de esta referencia al «Conócete a ti mismo» empieza a hacerse más evidente el deliberado paralelismo que Epícteto establece entre su intercambio con el joven orador y la conversación que Sócrates sostiene con el joven Alcibíades en el diálogo platónico (o pseudoplatónico) que lleva el nombre de este último. Me refiero al *Alcibíades mayor*.

él es un ser realmente extraordinario (ἐξαίρετον)[3]: «Yo soy la púrpura en el vestido; no me creas semejante a los demás o insultarás a mi naturaleza porque me hizo diferente de los otros» (3.1.23.4-7).

La conversación ha tomado pues un giro que ha puesto a la identidad del filósofo en el foco y, con ello, a la identidad de Sócrates, el filósofo arquetípico. El filósofo Epícteto se dispone a exhortar al joven orador al conocimiento de sí como condición previa del adecuado embellecimiento de sí mismo (3.1.25.1). Pero al anteponer a ello la necesaria estrategia preparatoria de inducir al joven primeramente a una comprensión del papel del filósofo, Epícteto (a nombre, o mejor, en boca, del filósofo prototípico) procede a exponer el resultado de su propio esfuerzo de autoconocimiento: establecer su propia identidad, esto es, comprender la especificidad de su propia función y tarea como ser humano y como filósofo.

Tomadas ya las necesarias precauciones, Epícteto da por concluido el preámbulo con el que ha querido prevenir en el joven orador la irritación que suelen producir las francas palabras de los filósofos. Cree que ha llegado el momento oportuno de pronunciarlas y de realizar, finalmente, su tentativa de confrontar al joven con su ignorada identidad: tanto con su descuidada identidad como ser humano (ἄνθρωπος) como

[3] Dirigiéndose al joven y refiriéndose a Sócrates, Epícteto comenta: «en toda especie nace algún individuo extraordinario (τι ἐξαίρετον) entre los bueyes, los perros, las abejas, los caballos» (3.1.23.1-3). En este punto, en lo que toca a su carácter extraordinario (ἐξαίρετος), Epícteto compara, por una parte, a Sócrates con un toro (que se coloca al frente de la manada cuando a los novillos los amenaza un león) y, por otra, lo compara con la púrpura en el vestido. Estos dos símiles remiten a dos pasajes de temprana aparición en las *Disertaciones* (1.2.17-22 y 1.2.30-32). En el primero de estos pasajes se describe a los hilos púrpura de la túnica como «eso brillante y minúsculo que hace que lo demás resulte elegante y hermoso» (1.2.18.1-3), como eso que sirve de «bello ejemplo» (καλὸν παράδειγμα). Resuena aquí el tema de lo bello. Lo purpúreo alude ya aquí a lo distintivo o extraordinario (ἐξαίρετον, 1.2.18.1) y remite en el caso de los seres humanos al πρόςωπον (1.2.8.1, 1.2.28.2, 1.2.30.2), a su «papel», a la «persona» (en el sentido dramatúrgico de la palabra), a su «dignidad personal» (traducción de Paloma Ortiz). En el segundo de estos pasajes se responde a la pregunta por «cómo reconoceremos cada uno nuestra dignidad personal» (1.2.30.1-2). La respuesta es: a la manera como el toro, comparable en ello al «hombre de nobleza» (γενναῖος ἄνθρωπος), tiene no solo la fuerza sino la conciencia (συναίσθησις) de la misma que lo lleva a enfrentarse al león en defensa de la manada. Resuena aquí el tema del conocimiento de sí (1.2.11.2). Por medio de un reconocimiento semejante de su propia fuerza, el hombre llega a una apreciación de cuánto vale para sí mismo (1.2.11.3). Pues bien, ¿qué es en el caso de los seres humanos, en cuanto tales, aquello en lo que reside su valor? La respuesta reza: en su προαίρεσις (1.2.33.1). En ello mismo reside lo grande y extraordinario (μέγα καὶ ἐξαίρετον) «en Sócrates y [en] los que se le parecen» (1.2.33.3-1.2.34.1). Ellos llevan a su máxima expresión aquello que constituye lo más valioso en el ser humano.

con su desatendida identidad de género (como diríamos hoy) como hombre (ἀνήρ: «varón»). Sin embargo, quisiera, ahora por mi cuenta, aplazar todavía un tanto la lectura del pasaje en el que finalmente prorrumpen las pospuestas palabras de Epícteto. Quisiera dejarla para el final de mi exposición del capítulo «Sobre el embellecimiento de sí mismo». Procedo así por ser este justamente el pasaje en torno al cual gira mi aproximación al capítulo y por ser él, además, el pasaje del cual me valdré para establecer el tránsito hacia el capítulo «Sobre la providencia».

Una vez que ha pronunciado las delicadas palabras que aquí provisionalmente omito, Epícteto vuelve a introducir un fundamental esclarecimiento acerca de su identidad como filósofo. No ha sido en realidad él mismo quien le ha dicho al joven la verdad que hace un momento se le ha comunicado: «a Epícteto no se lo ocurriría decir eso, que no tiene costumbre de hablar a nadie así» (3.1.36-37), dice el texto en un sorpresivo giro. Restableciendo, tácitamente esta vez, su filiación con Sócrates, Epícteto se presenta él mismo, entonces, como el mensajero de una «deidad benévola» (θεός εὐμενὴς) que habla a través de él. La función de intérprete y comunicador de la divinidad y la correspondiente importancia del mensaje que se transmite (un mensaje relativo a «los asuntos mayores y más importantes», 3.1.37.7) lo lleva a compararse seguidamente con Hermes (e implícitamente de nuevo con Sócrates, el misionero de Apolo). Personificando ahora a Hermes, Epícteto se permite reiterarle al joven, en boca de aquel, lo que recién le había dicho a título aparentemente propio. Se encuentran aquí, pues, unas palabras que habría que interpretar como una cierta paráfrasis de lo que he provisionalmente omitido. Una paráfrasis en la que el joven debe ahora, sin embargo, reconocer un mensaje divino:

> Y a ti ahora te dicen los dioses esto *mandándote a Hermes, el que ve de lejos, matador de Argos*: que no revuelvas lo que está bien, ni te metas en lo que no te concierne, sino que dejes al hombre, hombre y a la mujer, mujer, y al ser humano hermoso como ser humano hermoso y al feo como feo. Porque no eres carne y pelo, sino προαίρεσις[4]. Si esto es bello, entonces serás bello. […] ¿[Q]ué dice Sócrates al más bello y más apuesto de todos, a Alcibíades? «Así que intenta ser bello».

[4] Paloma Ortiz García traduce προαίρεσις como «albedrío». La traducción de este término griego es, sin embargo, un asunto controvertido en lo que se refiere a su uso por parte de Epícteto. En la versión al español de las obras de Aristóteles suele traducirse como «elección» o «decisión» o, si se quiere, como «capacidad de elección», «de decisión».

> ¿Qué es lo que le está diciendo? «Arréglate el cabello y depílate las piernas»? Claro que no, sino: «Adorna tu *proairesis* (κόσμει σου τὴν προαίρεσιν), arranca las viles opiniones» (3.1.39-43; he introducido algunas modificaciones en la traducción).

Una de las razones por las cuales no he querido omitir la presentación de esta última parte del capítulo reside en el hecho de que en ella aparece claramente sugerida la concepción platónica de la filosofía como intermediaria e intérprete entre los dioses y los hombres. La tarea de comunicar e interpretar a los hombres el mensaje de los dioses es una tarea adjudicada al amor en el *Banquete* de Platón y hecha, por ello, extensiva a la filosofía como *amor* a la sabiduría. Más adelante, el capítulo «Sobre la providencia» nos obligará a regresar a esta idea de la filosofía como interpretación de lo divino.

Por lo pronto quisiera extraer del pasaje citado una importante implicancia de la alusión que Epícteto hace en él al diálogo que tiene lugar en el *Alcibíades mayor* (*Alcibíades I*). Esta remisión no solo permitiría establecer una comparación aún más estrecha (si ello fuese todavía necesario) entre Epícteto y Sócrates y entre el joven orador y el joven Alcibíades. Lo que deseo destacar ahora es que dicha remisión invita a establecer además un paralelismo entre los mensajes que los dos primeros (Epícteto y Sócrates) desean transmitir respectivamente a sus jóvenes interlocutores. En este respecto, la obvia analogía reza: así como la conversación con Sócrates termina por revelarle a Alcibíades que el *sí mismo* por cuyo conocimiento y cuidado hay que velar es el alma (*Alcibíades mayor* 130d) y, más exactamente, lo que a ella la hace buena (133b9) y a la vez cognoscible (132c7) en grado sumo, a saber, la sabiduría (σοφία, 133b10; equiparada en 133c5 a φρόνησις); así, Epícteto termina por revelarle al joven orador que dicho sí mismo no es otra cosa que la προαίρεσις[5]. De este modo, aunque esta última no sea una declaración totalmente explícita en el texto de Epícteto, ella cae por su propio peso en virtud de la analogía que Epícteto establece con el *Alcibíades*[6]. ¿Propone, entonces, Epícteto entender más exactamente

[5] Hay, no obstante, en la obra de Epícteto otros pasajes en los que se establece la identificación que aquí sugerimos entre la προαίρεσις y el sí mismo (1.1.23 y 1.18.17).

[6] Podría haber un tercero involucrado en el trabajo de intertextualidad que Epícteto propone en el capítulo «Sobre el embellecimiento». Aristóteles afirma en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*: «la προαίρεσις es inteligencia deseosa o deseo inteligente y esta clase de principio es el hombre» (1139b4-5).

como προαίρεσις aquella sabiduría que en el *Alcibíades* constituye el objeto de amor que anima a la filosofía? Tal parece. En las *Disertaciones* la προαίρεσις constituye, en todo caso, el objeto del conocimiento y del cuidado de sí hacia el cual debe encaminarse la filosofía como amor. Amor que, por principio, es amor de lo bello y que, por excelencia, es amor de lo *más* bello. ¿Y que podría ser lo más bello si no aquello que *hace* que lo bello y bueno sea bello y bueno?

Regresemos ahora a la aplazada lectura del pasaje en el que Epícteto expresa por primera vez y en forma directa aquello que inicialmente temía que produjera la profunda indisposición y subsecuente retirada del joven orador:

> [M]uchacho ¿a quién quieres hacer bello? Conoce primero quién eres y adórnate de acuerdo con eso. Eres ser humano, es decir, animal mortal capaz de servirse racionalmente de las representaciones. Ese «racionalmente» ¿qué significa? De modo acorde con la naturaleza y cumplidamente. ¿Qué tienes de extraordinario? ¿Lo animal? No. ¿Lo mortal? No. ¿La capacidad de servirte de las representaciones? No. Lo que tienes de extraordinario es lo racional: adorna y embellece eso. La cabellera, déjasela a quien te la modeló como él quiso. ¡Ea! ¿Qué otros apelativos tienes? ¿Eres hombre o mujer? Hombre. Embellece entonces a un hombre no a una mujer. […] ¿[Q]ué tienes que reprochar a tu naturaleza[7]? ¿Qué te engendró hombre? (3.1.24.1-30.2).

A la pregunta «¿quién eres?» Epícteto responde: «Eres ser humano, es decir, animal mortal capaz de servirse racionalmente de las representaciones» (θνητὸν ζῷον χρηστικὸν φαντασίαις λογικῶς). Pero en esta fórmula no sobresale todavía lo que constituye lo excelente y distintivo en el ser humano: aquello que el pasaje denomina «lo extraordinario», y es esto extraordinario lo que es necesario identificar como objeto primordial de embellecimiento. El término que aquí se traduce como «extraordinario» (ἐξαίρετον)[8] es, a propósito, el mismo que se utilizó para caracterizar a Sócrates y, así, al *filósofo* como un ser *extraordinario* entre los seres humanos

[7] Poco más adelante (3.1.33.1), Epícteto utiliza el término «tarea» o «función» (ἔργον) como intercambiable con «naturaleza».

[8] Ἐξαίρετον (proveniente del verbo ἐξαίρω: «elevar»; proveniente de ἀείρω: «levantar», «elevar»): «sobresaliente», «elevado», «digno», «magnífico». El término significa también «notable», «peculiar», singular, «elegido», «escogido», «privilegiado».

(ver *supra* nota 3)[9]. Pues bien, Epícteto destaca que lo extraordinario en el hombre es «lo racional» (τὸ λογικὸν). Es esto entonces propiamente lo que debe ser objeto de adorno y embellecimiento en el ser humano en cuanto tal. Lo racional tendría que ser, por tanto, otra designación para lo que al final del capítulo nombra como προαίρεσις.

Detengámonos un momento a examinar la relación que guarda «lo racional» con los demás componentes de la definición dada del ser humano. Quisiera subrayar, en primer lugar, que en el pasaje citado lo primero que se caracteriza como racional es la *manera* en que el hombre se sirve de sus representaciones. Dicha forma está acordemente caracterizada por medio del adverbio «racionalmente» (λογικῶς). Cabe, entonces, preguntar si con la expresión «lo racional» Epícteto se refiere justa y simplemente a la forma de aquella actividad consistente en hacer uso de las representaciones (tal como ocurriría cuando, hablando de lo veloz, nos refiriéramos a la forma de ciertos movimientos o, si se quiere, a dichos movimientos en la medida que son realizados de dicha forma); o si, acaso, con ella se alude a una *facultad* o *capacidad* (solo) en virtud de la cual le es posible al hombre realizarla de dicha manera (tal como ocurriría cuando, hablando de lo justo, nos quisiésemos referir a la justicia como *virtud* por la cual las acciones justas son justas y los hombres justos son justos). Ahora bien, si se asumiera que la mencionada actividad (hacer uso de las representaciones) es ella misma el desempeño de una capacidad, podría entonces uno preguntarse si lo racional es una capacidad distinta de aquella. Es necesario esperar al examen del capítulo «Sobre la providencia» para encontrar allí respuesta clara a estas preguntas.

Quisiera detenerme en segundo lugar en la aclaración expresa que Epícteto nos ofrece acerca del significado del adverbio «racionalmente». «Ese "racionalmente" ¿qué significa?», se pregunta. Y responde: «[Significa] de modo acorde con la naturaleza y cumplidamente» (φύσει ὁμολογουμένως καὶ τελέως). Volveremos en breve a la idea de lo racional

[9] Con ello se nos da a entender que el excurso sobre el filósofo que Epícteto ha antepuesto al pasaje en cuestión se ocupaba ya tácitamente de la pregunta por lo que ha de ser objeto de embellecimiento, aunque lo hacía para el caso específico del filósofo. Esto plantea, dicho sea de paso, la pregunta por la relación entre la excelencia del ser humano y la del filósofo. Esta última parece ser en la obra de Epícteto, de hecho, la consumación de aquella. Así, por ejemplo, lo sugiere el siguiente pasaje: «Un ser humano (ἄνθρωπον), has de ser, bueno o malo. Tienes que cultivar o tu propio poder rector o las cosas de fuera, aplicar lo mejor de tu ingenio a las cosas interiores o a las exteriores; esto es, ocupar un puesto de filósofo o uno de vulgar ignorante» (*Enquiridión* 29.7.5-10).

como acorde con la naturaleza. Por ahora, vale la pena atender al término que aquí se traduce como «cumplidamente», τελέως. Este vocablo alude etimológicamente a τέλος, «finalidad», y con él se sugiere, por tanto, que la actividad que califica como adverbio es una actividad que alcanza su fin por la manera (racional) en que ha sido ejecutada. Lo racional (trátese de acciones o de capacidades) no aparece aquí como algo que posea una finalidad distinta a la del uso de las representaciones, sino, por el contrario, como algo que, a su *manera*, contribuye al cabal cumplimiento de la misma. Lo extraordinario de lo racional reside, antes bien, en la forma en que permite alcanzar (acabadamente por lo visto) la misma finalidad. En este punto resulta pertinente observar que la facultad de hacer uso de las representaciones es para Epícteto (como para el estoicismo) una facultad animal o, más exactamente, la facultad *distintiva* de lo animal por contraste con lo no animal (Long, 1996, pp. 267 y ss.).

Interpretación y providencia en Epícteto

Con el fin de dar sustento a este último punto, procedo a citar un pasaje del capítulo 6 del libro I de las *Disertaciones* titulado «Sobre la providencia». Lo cito en extenso, pues mi interés en él no reside exclusiva, o siquiera principalmente, en su aporte en este sentido, sino en su valor para un último esclarecimiento sobre los asuntos que hasta aquí he expuesto como los más relevantes en la lectura del capítulo «Sobre el autoembellecimiento».

> Muchas cosas solo se producen en nosotros, cosas que necesitaba especialmente el animal racional; pero hallarás que otras muchas las tenemos en común con los animales. ¿Es que también ellos comprenden (παρακολουθεῖ) lo que sucede? De ninguna manera: una cosa es el uso (χρῆσις) y otra la comprensión (παρακολούθησις). La divinidad necesitaba que ellos usasen de las representaciones y que nosotros comprendiéramos ese uso. Por eso a ellos les basta con comer y beber y descansar y reproducirse y todo cuanto lleva a cabo (ἐπιτελεῖ) cada uno; pero a nosotros, a quienes ha sido dada la facultad de comprensión (τὴν παρακολουθητικὴν δύναμιν), ya no nos basta con eso, sino que, si no obramos del modo apropiado y ordenadamente y siguiendo (ἀκολούθως) cada uno su propia naturaleza (φύσει) y disposición (κατασκευῇ), tampoco llegaremos a alcanzar cada uno nuestra finalidad. Porque aquellos cuyas disposiciones son distintas, también han de tener distintas tareas (ἔργα) y finalidades (τέλη). Aquel cuya disposición es solo la de usar, basta con que use de la manera que sea.

> Pero quien tiene una disposición capaz de comprender el uso, si no añade a ello el «de modo adecuado» (τὸ κατὰ τρόπον), nunca alcanzará su finalidad. Entonces, ¿qué? Cada uno tiene una disposición: uno la de ser comido; otro, la de ayudar en las tareas del campo; otro, la de producir queso; otro, otra utilidad semejante. Para eso, ¿qué utilidad tiene comprender las representaciones y ser capaz de discernirlas? Al ser humano, por el contrario, lo ha traído aquí en calidad de espectador de él y de sus obras, y no solo como espectador (θεατὴν), sino también como intérprete (ἐξηγητὴν). Por eso es una vergüenza (αἰσχρόν) [el término significa también «feo»] para el ser humano empezar y acabar donde los animales irracionales; mejor empezar y acabar en donde la naturaleza ha acabado al tratar con nosotros. Y esta acaba en la contemplación (θεωρίαν) y la comprensión (παρακολούθησιν) y la forma de vida (διεξαγωγὴν) acorde con la naturaleza (σύμφωνον… τῇ φύσει). Fijaos, pues, no sea que os muráis sin haber contemplado (ἀθέατοι) esto (1.6.12.1-1.6.22.1; he modificado ligeramente la traducción).

Este pasaje contiene mucho más de lo que es posible comentar en esta ocasión. Pero, retomando el hilo de lo que hemos considerando antes de ingresar en él, registremos primero la clara distinción que Epícteto establece entre la facultad de hacer uso de las representaciones y la facultad de comprensión. La primera es una facultad animal que los humanos compartimos con ellos por ser también nosotros animales. La segunda facultad es una facultad propia de los seres humanos. Está caracterizada, en un primer momento, como una facultad de comprender «lo que sucede» (τοῖς γινομένοις) en general y con igual generalidad está concebida, aun al final del pasaje, como facultad para interpretar y comprender todo lo que es obra divina, esto es, la naturaleza en su totalidad. No obstante, el pasaje se concentra de inmediato en una especial aplicación de la capacidad de comprender, a saber, en la capacidad de comprender el uso de las representaciones. En cuanto capacidad de comprender dicho uso, se nos dice, ella es una facultad que convierte el uso, como uso cualquiera, en un uso «de modo adecuado», esto es, en un uso que «sigue» (en el doble sentido de comprender y de acompasarse con) la propia naturaleza y disposición. Esto último es, nos decía ya antes Epícteto, lo que significa «racionalmente» en la expresión «servirse racionalmente de las representaciones». Significa: «de modo acorde con la naturaleza». A la luz del crucial punto de llegada del largo pasaje citado, entiendo lo anterior como queriendo decir que el hombre comprende no simplemente como

un ser puramente contemplativo; comprende como un intérprete que no solo *capta* sino que *promueve* de forma adecuada los fines de aquello que comprende: *actúa* en conformidad con lo que comprende. Si los fines pudiesen cumplirse cabalmente sin esta comprensión, la comprensión no tendría ella misma fin alguno. Por ello, para llegar a cumplimiento, la obra divina requiere del ser humano como intérprete suyo. Requiere de ser interpretada, diríase, a la manera como una obra musical requiere del músico que la interprete.

Pero en este punto podría o tendría que hacer uno un uso recursivo de la facultad de comprender y preguntarse por la perfección, por el acabamiento, de la naturaleza como obra divina requerida de interpretación. ¿Qué significa la existencia misma del interpretar? ¿Por qué (para qué) el interpretar? Si pensamos en la obra como una obra acabada, ¿no tendría que ser, por ello mismo, el hombre un simple contemplador de su suprema belleza: un contemplador que nada debe (ni puede) poner o quitar? Pero Epícteto nos dice enfáticamente que el hombre no es un simple contemplador, sino un intérprete. El interpretar se requiere no para contemplar simplemente el fin ya cumplido, sino para hacer primeramente posible su cabal cumplimiento. ¿No denotaría acaso esto último una deficiencia en la obra y una insuficiencia por parte del artífice? ¿Para qué se hace necesario el comprender si no para suplir una carencia? ¿No hubiese sido más bello un mundo en el que dicha carencia no existiera y los fines se hallaran ya enteramente cumplidos? ¿O debe, muy por el contrario, pensarse que un mundo en el que no se diese el interpretar no sería ya por ello el más bello y divino de los mundos?

¿Cómo debe comprenderse, en fin, el comprender mismo? ¿O es acaso el comprender para sí mismo ciego, esto es, incapaz de comprender su propio valor y sentido? Todo lo contrario. En las primerísimas líneas de las *Disertaciones* Epícteto intenta justamente demostrar que «la facultad racional» (ἡ δύναμις ἡ λογική, 1.1.4) como «capacidad de servirnos de las representaciones» (1.1.5.3) es en nosotros una capacidad reflexiva que se contempla (θεωροῦσα) a sí misma como a todo lo demás. En efecto,

> […] solo ella nos ha sido entregada como capaz de reflexionar sobre sí misma (αὕτη καὶ αὑτὴν κατανοήσουσα) y sobre qué es, sobre cuál es su capacidad, sobre a qué grado de valía ha llegado y sobre las demás ciencias. ¿Qué otra cosa es la que dice que el oro es bello? Porque el propio oro no lo dice. Es evidente que quien lo dice es la capacidad de servirnos de las representaciones […] Por consiguiente

> y como procedía, los dioses hicieron que dependiese solo de nosotros lo más poderoso de todo y lo que dominaba lo demás: el uso correcto de las representaciones (τὴν χρῆσιν τὴν ὀρθὴν ταῖς φαντασίαις); mientras que lo demás no depende de nosotros. ¿Es que los dioses no querían? A mí me parece que, si hubieran podido, nos habrían confiado también las otras cosas; pero no podían de ningún modo (1.1.4.3-1.1.8).

Pero volvamos al capítulo «Sobre la providencia». Si bien este capítulo versa sobre la providencia en general, es claro, por lo que estábamos diciendo, que él se concentra en lo providencial que alcanza a entreverse tras la existencia misma de la capacidad de comprender. Dicho capítulo contiene, pues, una reflexión mediante la cual esta capacidad se aplica a la interpretación de sí misma. Al comienzo del capítulo encontramos la siguiente consideración: «Es fácil alabar a la providencia por cada cosa de las que suceden en el cosmos si uno posee estas dos cosas: la capacidad de comprender (δύναμίν τε συνορατικὴν) cada suceso y la del agradecimiento. Si no, uno no verá la utilidad (εὐχρηστίαν) de los sucesos, el otro no lo agradecerá aunque lo vea» (1.6.1.1-1.6.3.1). Con un breve comentario de estas líneas quisiera concluir mi presente lectura de Epícteto. Lo que en la cita se ha traducido como «capacidad de comprender» corresponde literalmente a una capacidad comprehensiva de visualización de la totalidad (δύναμίν τε συνορατικὴν). A esta capacidad de comprender, como veíamos, se la nombra poco más adelante como una capacidad de *seguir* o *rastrear* de cerca (παρακολουθεῖν, 1.6.13.2 y ss.). Pues bien, el ejercicio de tal capacidad constituye una necesaria condición para el encomio (ἐγκωμιάσαι) de la providencia. El encomio es, como se sabe, el tipo de discurso por medio del cual se exalta la belleza de algo, por ejemplo, y en particular, la belleza de lo más amado, es decir, de lo más bello. Puede decirse, entonces, que la aplicación de la capacidad de comprender es para Epícteto condición necesaria del *amor* a la providencia. Y este amor es solo posible si la mirada abarca la totalidad y logra integrar en ella cada suceso particular (τῶν γεγονότων ἑκάστῳ) en su utilidad (εὐ-χρηστίαν, «en su buen uso»). A esta mirada que logra captar lo bello se suma entonces la gratitud: un sentimiento en el cual despunta ya aquel amor.

¿Para qué sirve, por tanto, el comprender? Sirve para aprender a amar al destino. Este amor nos libera incidentalmente de toda actitud de condena. La condena es, valga decirlo, un (si no *el*) afecto cuya erradicación la filosofía de Epícteto, entendida como terapia, se propone alcanzar.

El despertar del amor al destino nos ayuda a deponer todo, renegar de la naturaleza y, para no ir más lejos, suspender el renegar de la propia. Aquel es justamente la inicialmente amarga medicina para el joven orador que acude a Epícteto.

En la primera de las pocas apariciones expresas que hace el pensamiento de Epícteto en los escritos de Nietzsche se encuentra el siguiente reconocimiento a lo que el filósofo estoico planteara como la meta a la que finalmente se encamina el amor a la sabiduría:

> El oído faltante. −«Pertenece uno aún a la plebe mientras eche uno siempre la culpa a otros; se está en el camino de la sabiduría, si uno siempre se hace solamente a sí mismo responsable; pero el sabio no encuentra a nadie culpable, ni a sí ni a otros»[10] −¿Quién dice esto? − Epícteto, hace dieciocho siglos. −Se lo ha oído, pero se lo ha olvidado. −No, no se lo ha oído ni se lo ha olvidado: no cada cosa se olvida. No se tenía, sin embargo, el oído para ello, el oído de Epícteto. −¿Se lo dijo entonces él mismo al oído?−Así es: la sabiduría es el cuchicheo del solitario consigo mismo en pleno mercado (Nietzsche, 1996 [1880], p. 110; he modificado la traducción).

La sabiduría, entendida como el despliegue de la facultad de interpretar y comprender, encuentra su consumación, como lo hemos visto, en el amor al destino.

Bibliografía

Aristóteles (2002). *Ética a Nicómaco*. Traducción, introducción y notas de María Araujo y Julián Marías. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Brusotti, Marco (1997). *Die Leidenschaft der Erkenntnis.* Berlín-Nueva York: Walter de Gruyter.

Epícteto [Arriano] (1993). *Disertaciones*. Traducción de Paloma Ortiz García. Madrid: Gredos.

Epícteto (1991). *Enquiridión*. Estudio introductorio, traducción y notas de José Manuel García de la Mora. Barcelona: Anthropos.

Hadot, Pierre (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela.

[10] En las palabras que aparecen entre comillas Nietzsche introduce una paráfrasis del final del capítulo V del *Enquiridión* de Epícteto.

Long, Anthony (1996). Representation and the Self in Stoicism. En *Stoic Studies* (pp. 264-285). Cambridge: Cambridge University Press.

Nietzsche, Friedrich (1996 [1880]). *Humano demasiado humano.* Volumen II. Traducción de Alfredo Brotons. Madrid: Akal.

Platón (1985). *Apología*. En *Diálogos*. Volumen I. Madrid: Gredos.

Platón (1992). *Alcibíades I.* En *Diálogos*. Volumen VII. Madrid: Gredos.

Ἀταραξία y metaepistemología en Sexto: problemas en el «camino escéptico»

Jorge Ornelas
Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

Introducción: algunos puntos de partida

Una de las ideas más extendidas en la reflexión filosófica en el mundo griego señala que solamente alcanzando una perspectiva correcta sobre la naturaleza intrínseca de las cosas —conociendo su naturaleza— es posible alcanzar la felicidad. De ahí que uno de los lugares comunes sobre el periodo helenístico sostenga que la epistemología estaba supeditada a la ética: conocer para alcanzar la vida buena. De manera un poco más específica podríamos decir que el modelo argumentativo que presentan las posiciones clásicas parte de tesis metafísicas para llegar a posiciones morales, vía ciertas tesis epistemológicas[1]. En este contexto, el escepticismo pirrónico (particularmente en la versión de Sexto Empírico) también pretende poner al servicio de una tesis práctica (la consecución de la ἀταραξία) una batería de argumentos epistemológicos (τρόπος) para convencer al oponente dogmático de que la suspensión del juicio (ἐποχή) era la opción intelectual más sensata en las disputas metafísicas; particularmente en las disputas concernientes a la existencia de cosas que son por naturaleza buenas o malas. En la mayoría de los casos, la estrategia de Sexto consiste en apelar a ciertos requisitos metaepistémicos: mostrar al oponente que es imposible saber (en un segundo orden) cuáles son las cosas buenas y malas por naturaleza, incluso si de hecho procuramos las cosas buenas y evitamos las malas.

[1] En un trabajo inédito en colaboración con Andrea Lozano, titulado «Estoicismo, epicureísmo y escepticismo: una revisión del *ideal socrático* en la filosofía helenística» hemos defendido que las escuelas helenísticas pueden verse, de manera general, como distintos posicionamientos en relación a lo que ahí denominamos el *ideal socrático*, del que el escepticismo pirrónico es uno de sus principales detractores. Algunas de las ideas que aparecen en este artículo son subsidiaras de este otro texto.

En este trabajo intento caracterizar lo que considero una tensión central en Sexto, la cual tiene la forma de un dilema epistemológico al que denominaré «el dilema de la consecución de la ἀταραξία»: O bien el escéptico[2] es consciente o sabe —en un segundo orden— que ha alcanzado la ἀταραξία y entonces puede poner fin a su investigación, o bien la consecución de la ἀταραξία es algo manifiesto para él, algo sobre lo cual no necesita tener conciencia o conocimiento de segundo orden. Ninguna de estas opciones es completamente satisfactoria. Concluyo esbozando una interpretación externista alternativa de la epistemología de Sexto, que contraviene a la interpretación tradicional de corte internista, la cual parece ofrecer una salida a este dilema.

¿En qué consiste la «investigación escéptica»?

Antes de analizar el dilema que me ocupa en este trabajo, quisiera responder dos preguntas clásicas sobre el carácter meramente epistemológico del pirronismo, cuyas respuestas nos permitirán vislumbrar los principales supuestos sobre los que descansa el problema que aquí nos interesa.

La primera tiene que ver con el tipo de «investigación» que llevan a cabo los escépticos. Aunque este es un tema bastante controversial en la literatura, es claro que Sexto reivindica para los pirrónicos el apelativo «ζητητικοί» (investigadores) y que a la orientación escéptica la caracteriza como ζητητική (investigación) (*Pyrrhonianae institutiones* I, 1-2.6). Esto parece suficiente para mantener que el escéptico conduce una investigación, pero, a diferencia del resto de las investigaciones clásicas, su finalidad (τέλος) no es la verdad, sino la ἀταραξία (I, 25).

Así, la investigación, o camino (ἀγωγή), indicado por Sexto tiene cuatro etapas:

a) Se nos indica que el escéptico se inicia en la misma investigación que todos los demás filósofos que pretenden conocer la naturaleza de las cosas para erradicar la ansiedad de certeza y encontrar la verdad (I, 12).

b) El problema es que inmediatamente se enfrenta con un desacuerdo (διαφωνία) entre opiniones opuestas y la ansiedad producida por

[2] A lo largo del texto utilizo el término *escéptico* para referirme exclusivamente al escéptico pirrónico, más específicamente, a la caracterización que Sexto Empírico nos legó.

este conflicto se acentúa al percatarse de que no cuenta —como muestra el trilema de Agripa— con ningún criterio para dirimir dicho desacuerdo.

c) Es esta *experiencia* del conflicto entre opuestos la que hace que el escéptico repare en que la suspensión del juicio (ἐποχή) es la opción intelectualmente más honesta frente al desacuerdo.

d) Al suspender el juicio, el escéptico alcanza *azarosamente* la ἀταραξία.

El hecho de que Sexto caracterice el fin (τέλος) de este camino como un resultado *fortuito*, muestra su cautela argumentativa, pues no está dando un algoritmo o una posición dogmática para alcanzarla, simplemente está describiendo la manera en que el escéptico encontró lo que todos buscaban renunciando a las discusiones filosóficas sobre la naturaleza de las cosas[3].

Una objeción natural en este punto es que si la investigación escéptica no tiene como finalidad la verdad, entonces no es una investigación *stricto sensu*. Pero, entonces, si la principal actividad escéptica no es la investigación, nos enfrentamos a una contradicción fatal en el corazón del pirronismo[4]. Una respuesta sencilla a esta objeción consiste en sostener que la caracterización de la investigación como una actividad exclusivamente orientada al descubrimiento de la verdad es inadecuada (Vogt, 2011), pues hay muchas otras metas y valores epistémicos que nos interesan y deseamos alcanzar a través de una investigación (justificación, entendimiento, explicación, coherencia, simplicidad, etcétera)[5]. Con este pluralismo de valores epistémicos en mente es posible atajar la objeción con una caracterización de la investigación que no está exclusivamente orientada al descubrimiento de la verdad, una caracterización

[3] Varios autores (Cavell, 1979; Fogelin, 1994, y Diamond, 1995) han visto esta misma actitud pirrónica «antifilosófica» en el Wittgenstein de las *Investigaciones* (especialmente en el parágrafo 133).

[4] Esta objeción ha sido elaborada, entre otros, por Striker (2001) Palmer (2000) y Perin (2006).

[5] Aunque la respuesta de Vogt (2011) desactiva un monismo veritista en que el único valor epistémico fundamental es la verdad, es silente sobre si su pluralismo de valores epistémicos considera a estos otros como fundamentales o instrumentales. Si elige la segunda opción, como parece hacerlo, su posición sigue siendo vulnerable al denominado *problema de la absorción del valor epistémico* (Kvanvig, 2003), según el cual todos los demás valores epistémicos son absorbidos por el valor fundamental de la verdad.

que tiene como su principal exponente a la investigación socrática, particularmente al Sócrates de los diálogos aporéticos. Ahí, Sócrates conduce una investigación no para encontrar verdades, sino para generar en el oponente un estado psicológico de aporía. Algo similar parece ocurrir en la investigación escéptica: el objetivo del intercambio racional de argumentos es inducir en el oponente la suspensión del juicio (ἐποχή) y no el descubrimiento de la verdad. Nótese que estoy distinguiendo aquí entre la finalidad de la investigación racional (ἐποχή) y la finalidad de la investigación escéptica *tout court* (ἀταραξία). Esto es así porque, como el propio Sexto describe, la ἀταραξία siguió a la ἐποχή de manera *azarosa*, es decir, no como resultado de la investigación racional, sino como un subproducto de esta.

Ahora bien, si este bosquejo de la investigación escéptica resulta plausible, nos permite reivindicar un sentido de «investigación» accesible al escéptico. El problema que se presenta en este punto es que el escéptico debería, *so pena* de incoherencia, aplicar a su propia investigación los mismos criterios con que evalúa a las de sus oponentes. Como intento mostrar en la siguiente sección, dicha evaluación (que siempre resulta negativa) implica la satisfacción de ciertos requisitos epistemológicos de segundo orden o metaepistemológicos.

Metaepistemología

En general, el rechazo de Sexto a los tradicionales criterios de verdad (*Adversus Mathematicos* VII), así como a la existencia de «un arte para vivir» (XI, 110-167 y *Pyrrhonianae institutiones* III, 233-279), tienen la forma de una *reductio*:

a) Asumimos la posición del oponente, por ejemplo, que las cosas son buenas y malas por naturaleza.

b) A continuación, se muestra que incluso concediendo la posibilidad de que existan las cosas, sean buenas o malas por naturaleza, el dogmático no puede saber, o creer justificadamente, que las cosas son buenas o malas por naturaleza. Este es el objetivo principal de los τρόπος: mostrar que cualquier justificación para creer que algo no es concluyente.

c) Por tanto, debido a este déficit explicativo, debemos rechazar la tesis de que las cosas son buenas o malas por naturaleza.

La premisa b) es la que introduce una exigencia epistemológica de segundo orden que —de acuerdo con Sexto— el dogmático no puede satisfacer. Por ejemplo, preguntas como ¿el remo está quebrado bajo el agua?, ¿la miel es dulce?, etcétera, serían unas preguntas de primer orden. Mientras que preguntas como ¿sabes o tienes buenas razones para creer que tu percepción es fiable? serían preguntas de segundo orden. Las respuestas a las primeras preguntas (*quid facti*) no cuentan como respuestas a las preguntas de segundo orden (*quid juris*) que inquieren por el estatus epistémico de las creencias: afirmar que la miel es dulce no implica que sabes que la miel es dulce, pues bien podría ser el caso que tu percepción no fuera fiable (tal y como ocurre con el caso del ictérico descrito por Sexto)[6]. La estrategia escéptica consiste, así, en imponer un requisito metaepistémico (RM) como condición *necesaria* para la *atribución* de conocimiento y/o justificación:

- Requisito metaepistémico para el conocimiento: para saber que p necesitas saber que sabes que no estás en algún escenario escéptico (relatividad, regresión, circularidad, etcétera).
- Requisito metaepistémico para la justificación: para tener justificación para creer que p, necesitas tener justificación para creer que tienes justificación para creer que no estás en algún escenario escéptico[7].

Tradicionalmente dichos requisitos han sido introducidos apelando a ciertos valores epistémicos que pretenden fungir como ideales regulativos de nuestras prácticas epistémicas, tales como la *no-arbitrariedad* (una proposición solo puede contar como una razón para el sujeto si está, a su vez, epistémicamente apoyada por otras razones) y la *autonomía intelectual* (la idea de que el sujeto, al conducir una investigación, debe tener control sobre sus creencias que cuentan como evidencia)[8].

[6] Aunque en este ejemplo solo recurro al τρόπος de la relatividad, el mismo resultado puede alcanzarse por cualquiera de los demás τρόποι.

[7] Lo que aquí llamamos *requisitos metaepistemológicos* son ejemplares del principio iterativo del conocimiento (SS) según el cual, *si S sabe que p, entonces S sabe que sabe que p*; de ahí que varios autores sostengan que dicho principio permanece o se va junto con el escepticismo. El principio iterativo ha sido criticado desde muchas perspectivas, principalmente porque constituye un requisito demasiado fuerte para el conocimiento (y la justificación) (Williamson, 2000, capítulo 5).

[8] Para una reconstrucción exhaustiva de los valores epistémicos detrás de los requisitos metaepistémicos para el conocimiento y la justificación, ver Cling (2009, p. 339) y Leite (2005, p. 406; 2008, p. 423).

Mientras que la no-arbitrariedad proscribe las atribuciones de conocimiento (y/o justificación) *ex nihilo*, la autonomía intelectual intenta evitar casos en los que el estatus epistémico de las creencias es totalmente independiente de las creencias a las que tiene acceso el propio sujeto.

Las posiciones internistas tradicionales en epistemología se articularon mayoritariamente bajo este asidero axiológico, de ahí que desde esta perspectiva un sujeto solo es racional si apoya sus creencias en razones que están bajo su control, razones que, al menos en principio, le son accesibles desde la perspectiva de la primera persona.

Ahora bien, aunque hay varias maneras de caracterizar el tradicional debate internismo versus externismo (cuyas intuiciones más profundas estaban muy presentes en la epistemología antigua), es importante reparar en que dicha disputa es de carácter metodológico: ¿es realmente el RM impuesto por el escéptico una *condición necesaria* para establecer el estatus epistémico de las creencias empíricas? Para los internistas un sujeto solo sabe que *p* si tiene acceso (al menos en principio) a todos los factores que determinan el estatus epistémico de *p*; mientras que los externistas niegan que la satisfacción de este RM sea una condición necesaria para que *p* cuente como un caso de conocimiento; basta con que *p* sea verdadera y producida de una manera fiable, por ejemplo[9].

El compromiso de Sexto con este asidero axiológico internista se hace explícito en su reconstrucción de los τρόποι de Agripa (*Pyrrhonianae institutiones* I, 164-169). El τρόπος de por hipótesis, por ejemplo, está modelado para evitar la arbitrariedad en la justificación. El compromiso con la autonomía intelectual aparece en varios pasajes, siendo el siguiente el más popular: «Si imagináramos a algunas personas buscando oro en un cuarto oscuro lleno de tesoros y sucediera que cada uno de ellos [sic], apoderándose de un objeto, creyera que ha encontrado oro, ninguno de ellos estaría todavía seguro de haberlo hallado —incluso si fuera el caso que hubieran encontrado oro—» (*Adversus Mathematicos* VII, 52)[10].

[9] Las posiciones externistas eran bastante populares en la Antigüedad. Filón, por ejemplo, sostuvo que era razonable afirmar que la verdad podía ser conocida, incluso aunque no pudiera saberse que era conocida. (Cicerón, *Academici* II, 44, III). Por su parte, Barnes afirma, de manera radical, que: «la posición dominante entre los dogmáticos griegos era una forma de fundacionismo externista» (1990, p. 132).

[10] Un señalamiento análogo ocurre en (*Adversus Mathematicos* VIII, 325). Stroud (1989) ha rehabilitado esta objeción en contra del fiabilismo de Goldman. No obstante, consideramos que la objeción es extensiva a cualquier estrategia antiescéptica que apele a alguna forma de externismo epistémico.

Este pasaje ilustra que, de acuerdo con los valores epistémicos de Sexto, para que un sujeto sepa que *p* (que ha encontrado oro) no basta con la verdad de su creencia (no basta con de hecho haber encontrado oro), se requiere la satisfacción del RM. Esto ha llevado a varios intérpretes a sostener que, a pesar de sus pretensiones anti teórico-filosóficas, la perspectiva de Sexto está comprometida con el internismo epistémico. Probablemente Barnes sea el caso más emblemático de alguien que ha defendido esta interpretación (1990). En su reconstrucción de la argumentación escéptica en contra del dogmático, este autor advierte que una de las herramientas favoritas de Sexto consiste precisamente en la introducción del RM. Mientras que Barnes (1990, pp. 133 y ss.) reconstruye la argumentación dogmática en términos externistas, considera que la respuesta escéptica es una respuesta internista que enfatiza la falta de atención al RM por parte del dogmático:

> […] Y aquí tenemos al dogmático sosteniendo que:
>
> −Puedes propiamente afirmar que sabes que p si p es una creencia natural, un miembro de la clase B; no necesitas también *saber* que p es un miembro de B.
>
> Ante lo cual, el escéptico respondería nuevamente:
>
> −No; si vas a considerar a p como tu justificación, entonces debes tener razones para pensar que p, y no una p* rival, es un miembro de B (p. 141)[11].

E inmediatamente después afirma, de manera más explícita, que:

> Es fácil imaginar que la respuesta escéptica a las afirmaciones externistas descansan sobre un principio epistemológico general, por lo que bien podemos suponer que Sexto está asumiendo tácitamente aquí que si sabes que p, entonces tienes que saber que sabes que p; que si estás justificado en creer que p, entonces tienes que estar justificado en creer que estás justificado en creer que p (p. 141).

Si realmente Sexto está comprometido con el internismo, entonces debería satisfacer el RM para su propia investigación, esto es, tendría que establecer cuáles son los criterios para individuar la consecución de la *ἀταραξία*; de lo contrario, el escéptico no sabría cuándo ha alcanzado la *ἀταραξία* y tampoco sabría cuándo dejar de investigar.

[11] Barnes ilustra este procedimiento dialéctico con varios pasajes de Sexto, por ejemplo, *Pyrrhonianae institutiones* II, 98, 140, 142 y *Adversus Mathematicos* 306 y 309 (1990, p. 128).

El dilema de la consecución de la ἀταραξία

Hasta ahora he intentado mostrar dos cosas, en primer lugar, que hay un sentido no-veritista en el que es posible afirmar que el escéptico está llevando a cabo una investigación que se encuentra en el mismo nivel que la investigación de los dogmáticos. En segundo lugar, que dicha investigación está comprometida con una concepción internista del conocimiento y la justificación, la misma que introduce el RM entre las herramientas escépticas.

En esta sección pretendo mostrar que hay una tensión en el camino escéptico descrito por Sexto, tensión que tiene la forma de un dilema epistemológico.

Dilema de la consecución de la ἀταραξία: O bien contamos con un criterio bien definido para saber (en segundo orden) cuándo se ha alcanzado la ἀταραξία, o bien no contamos con dicho criterio, simplemente es un hecho que llegamos a dicho estado psicológico.

Ninguna de las opciones es satisfactoria: en contra de la primera se encuentra el hecho de que no hay indicios en la obra de Sexto de que siquiera haya considerado este problema relativo a los criterios para identificar —desde la perspectiva de la primera persona—, cuándo se ha alcanzado la ἀταραξία. Esta es, desde mi perspectiva, la manera más tradicional en que se ha interpretado el camino escéptico[12]. En contra de la segunda opción se encuentra el hecho de que, entonces, el escéptico no sabría —desde la perspectiva de la primera persona— cuándo detener la investigación o que ha alcanzado el fin del camino escéptico.

La primera opción tiene la ventaja de que es consistente no solo con los requisitos metaepistémicos introducidos por Sexto sino también con el tratamiento que hace de las investigaciones dogmáticas (recuérdese que el RM funciona como una navaja que corta las pretensiones de conocimiento de los dogmáticos). El problema es que no hay indicios en el *corpus* de Sexto de criterios para individuar la consecución de la ἀταραξία (cuándo sabe el escéptico, en primera persona, que ha alcanzado el τέλος de su investigación). Esto parece arrojarnos a la segundo opción, la misma que se compromete con una perspectiva externista, pues reconoce que el escéptico no necesita saber (en segundo orden) que ha alcanzado la ἀταραξία para de hecho encontrarse en dicho estado

[12] Esta es la interpretación psicológica defendida, entre otros, por Nussbaum (1994), Voelke (1990) y Hadot (1995).

psicológico de imperturbabilidad[13]. A favor de esta interpretación se encuentra el hecho de que Sexto describe a la ἐποχή (el estado inmediatamente previo a la ἀταραξία) como la *experiencia* que el escéptico tiene al ejercitar la ἰσοσθένεια (la capacidad, δύναμις, de producir antítesis entre las apariencias y las opiniones sobre la naturaleza de las cosas). No obstante, esta solución tiene dos problemas: por un lado, entra en conflicto con la interpretación estándar internista de Sexto, como la defendida por Barnes y, por el otro, presenta el problema relativo a que el escéptico no podría saber cuándo dejar de investigar[14].

Dado que ambas opciones son mutuamente excluyentes, hemos llegado aquí a un legítimo dilema en el camino escéptico, uno que pone en riesgo su viabilidad misma: ¿por qué alguien seguiría el camino escéptico si, después de todo, no será capaz de saber cuándo ha llegado al final?

Aunque el objetivo central de este trabajo no es solucionar este dilema, sino simplemente advertirlo y caracterizarlo de una manera lo suficientemente clara como para ubicar a las distintas interpretaciones rivales, finalizo con unas cuantas especulaciones sobre lo que considero es la mejor manera (o, al menos, la menos costosa) de posicionarse frente a este dilema.

Considero que el dilema de la consecución de la ἀταραξία aquí planteado solo aparece si nos comprometemos con una interpretación internista de Sexto, tal y como lo hace Barnes (1990). En contra de dicha interpretación está el hecho de que Sexto no se compromete explícitamente con ninguna posición (*silencismo*), sino que solo se limita a utilizar las armas de sus oponentes en su contra. De esta manera, Barnes tendría que mostrar que el compromiso de Sexto con el internismo es uno legítimo, esto es, que Sexto suscribe la corrección de esta posición más allá de la finalidad dialéctica con que parece utilizar todas las otras posiciones. Seguramente algunos lectores agudos podrían considerar, entonces, que el dilema de la consecución de la ἀταραξία solo afecta a la interpretación internista de Barnes, pero no al propio Sexto. Y este es un resultado con el que comulgo sin problema: si la presentación del dilema de la consecución de la ἀταραξία es una razón más para rechazar la interpretación internista de Barnes, ello mismo justifica este texto.

[13] Esta parece ser la posición de Richard Bett en «Escepticismo antiguo» (manuscrito no publicado).

[14] Aunque Sexto (*Pyrrhonianae institutiones* I, 12) reconoce que, de manera general, la amenaza dogmática no es posible de erradicar definitivamente y, por tanto, la investigación no cesa, también reconoce que en investigaciones particulares la ἀταραξία marca el final de la investigación.

Una vez eliminado el compromiso con el internismo, se abren las puertas para tratar a la consecución de la ἀταραξία de manera externista, lo cual tiene la ventaja, desde mi perspectiva, de que nos permite reivindicar la dimensión práctica que Sexto otorga a la investigación escéptica en cuanto δύναμις, a la vez que muestra consistencia con aquellos pasajes en los que caracteriza su consecución como un hecho azaroso, que no es el resultado de un proceso racional o inferencial.

Bibliografía

Barnes, Jonathan (1990). *The Toils of Scepticism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cavell, Stanley (1979). *The Claim of Reason*. Oxford: Oxford University Press.

Cicerón (1908). *Academicorum Reliquiae cum Lucullo.* Edición crítica de Otto Plasberg. Leipzig: Teubner.

Cling, Andrew (2009). Reason, Regresses, and Tragedy: The Epistemic Regress Problem and the Problem of the Criterion. *American Philosophical Quarterly*, *46*(4), 333-346.

Diamond, Cora (1995). *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*. Massachusetts: MIT Press.

Fogelin, Robert (1994). *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*. Nueva York: Oxford University Press.

Fumerton, Richard (1995). *Metaepistemology and Skepticism*. Cambridge: Rowman & Littlefield.

Hadot, Pierre (1995). *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Oxford: Blackwell.

Kvanvig, Jonathan (2003). *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding*. Cambridge: Cambridge University Press.

Leite, Adam (2005). A Localist Solution to the Regress of Justification. *Australasian Journal of Philosophy*, 83, 395-413.

Leite, Adam (2008). Believing One's Reasons Are Good. *Synthese*, *161*(3), 419-441.

Nussbaum, Martha (1994). *Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics.* Princeton: Princeton University Press.

Palmer, John (2000). Skeptical Investigation. *Ancient Philosophy*, 20, 351-357.

Perin, Casey (2006). Pyrrhonian Scepticism and the Search for Truth. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 30, 337-360.

Sexto Empírico (1912). *Opera*. Volumen I. Edición crítica de Hermann Mutschmann. Leipzig: Teubner.

Sexto Empírico (1914). *Opera*. Volúmenes II-III. Segunda edición. Edición crítica de Jürgen Mau. Leipzig: Teubner.

Striker, Gisela (2001). Scepticism as a Kind of Philosophy. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 83, 113-129.

Stroud, Barry (1989). Understanding Human Knowledge in General. En Marjorie Clay & Keith Lehrer (eds.), *Knowledge and Skepticism* (pp. 31-50). Colorado: Boulder.

Voelke, André-Jean (1990). Soigner par le logos. La thérapeutique de Sextus Empiricus. En André-Jean Voelke (ed.), *Le scepticisme antique. Perspectives historiques et systématiques* (pp. 181-192). Ginebra-Lausana: Universidad de Lausana.

Vogt, Katja (2011). The Aims of Skeptical Investigation. En Diego Machuca (ed.), *Pyrrhonism in Ancient, Modern and Contemporary Philosophy* (pp. 33-49). Dordrecht: Springer.

Williamson, Timothy (2000). *Knowledge and its Limits*. Oxford: Oxford University Press.

Hálito y teleología en la cosmología de los estoicos

Ricardo Salles
Universidad Nacional Autónoma de México

En este trabajo me ocupo del concepto de hálito o πνεῦμα y de su uso por parte los estoicos antiguos en el campo de la cosmología. El hálito es fundamental en la cosmología estoica, pues gracias a él el cosmos de los estoicos posee todas las cualidades que tiene. Esto se debe, argumentan ellos, a que, en general, cualquier cosa posee las cualidades que lo caracterizan gracias al hálito que contiene. El hálito, como veremos, es una sustancia corpórea elástica que causa distintas cualidades y poderes en función del grado de tensión que adquiere. De este modo, las diferencias de cualidades entre una cosa y otra obedecen a una diferencia en el grado de tensión al que está sometido el hálito en cada cosa. Por ejemplo, el pasto es verde y el cielo es azul porque el hálito del pasto posee un grado de tensión física distinto del que posee el del cielo. Lo mismo se aplica a las diferencias de cualidades entre las distintas partes de una misma cosa. Por ejemplo, el rábano es rojo por fuera y blanco por dentro porque el hálito de su superficie y el de su interior tienen grados distintos de tensión. Pero esta teoría no abarca solamente los colores ni se limita a los cuerpos individuales: es una teoría que abarca cualquier cualidad y también se aplica al cosmos como un todo. En particular, la racionalidad del cosmos —que es su principal cualidad— se debe a que el hálito que recorre su parte rectora o «conductora» (τὸ ἡγεμονικόν) está sometido a un cierto grado de tensión.

Según la cosmología de los estoicos, en efecto, el cosmos es un ser racional. Esto no debe entenderse en el sentido débil de que es racional porque contiene seres dotados de razón como nosotros. Tampoco debe entenderse en el sentido, tal vez más fuerte pero aún bastante débil, de que el cosmos es racional porque posee una estructura inteligible que podemos captar a través de la razón. La tesis estoica de la racionalidad

del cosmos debe entenderse en el sentido más fuerte de que el cosmos es racional porque, además de contener seres racionales y de poseer una estructura inteligible, es sujeto de procesos racionales, entre ellos, de pensamientos y razonamientos. En este sentido fuerte, la tesis no fue compartida por todos los estoicos. Boeto Sidonio, por ejemplo, un estoico del siglo II a. C., argumentó que el cosmos en su conjunto no es ni siquiera un ser animado. Por tanto, dado que todo ser racional es animado, el cosmos, sostiene Boeto, al no ser animado, tampoco es racional. Sin embargo, con la excepción de él, la tesis de la racionalidad del cosmos en el sentido fuerte es común a todos los estoicos.

> Tanto Crisipo en el libro I de *Sobre la providencia* como Apolodoro en la *Física* y Posidonio dicen que el cosmos es animal y racional, es decir, animado e inteligente. [Ahora bien,] al ser así un animal, es [poseedor de] una sustancia sensitiva animada. En efecto, lo animal es superior a lo no-animal. Pero nada es superior al cosmos. Por consiguiente, el cosmos es un animal. Por otra parte, [el cosmos] está animado como es evidente por nuestra alma al ser ella un fragmento de aquel. Sin embargo, Boeto dice que el cosmos no es animal. Que el cosmos es único, Zenón lo dice en *Sobre el todo* y Crisipo y Apolodoro en la *Física* y Posidonio en el [libro] I del discurso *Sobre la física*. El cosmos se llama totalidad, como afirma Apolodoro, y, de acuerdo con otro sentido, es el sistema compuesto por el cosmos y el vacío exterior. Ahora bien, el cosmos es limitado, pero el vacío, ilimitado (Diógenes Laercio, *Vitae philosophorum* VII, 142-143)[1].

Entre las razones aducidas a favor de la racionalidad del cosmos cabe distinguir dos familias (F) de argumentos.

- F1: puesto que a) lo racional es superior (κρεῖττον) a lo no-racional y b) no hay nada superior al cosmos, c) el cosmos tiene que ser racional.

[1] «Ὅτι δὲ καὶ ζῷον ὁ κόσμος καὶ λογικὸν καὶ ἔμψυχον καὶ νοερὸν καὶ Χρύσιππος ἐν πρώτῳ φησὶν Περὶ προνοίας καὶ Ἀπολλόδωρος [φησιν] ἐν τῇ Φυσικῇ καὶ Ποσειδώνιος· ζῷον μὲν <οὖν> οὕτως ὄντα, οὐσίαν <ἔχειν> ἔμψυχον αἰσθητικήν. Τὸ γὰρ ζῷον τοῦ μὴ ζῴου κρεῖττον· οὐδὲν δὲ τοῦ κόσμου κρεῖττον· ζῷον ἄρ᾽ ὁ κόσμος. Ἔμψυχον δέ, ὡς δῆλον ἐκ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ἐκεῖθεν οὔσης ἀποσπάσματος. Βόηθος δέ φησιν οὐκ εἶναι ζῷον τὸν κόσμον. Ὅτι θ᾽ εἷς ἐστι Ζήνων φησὶν ἐν τῷ Περὶ τοῦ ὅλου καὶ Χρύσιππος καὶ Ἀπολλόδωρος ἐν τῇ Φυσικῇ καὶ Ποσειδώνιος ἐν πρώτῳ τοῦ Φυσικοῦ λόγου. Τὸ δὲ πᾶν λέγεται, ὥς φησιν Ἀπολλόδωρος, ὅ τε κόσμος καὶ καθ᾽ ἕτερον τρόπον τὸ ἐκ τοῦ κόσμου καὶ τοῦ ἔξωθεν κενοῦ σύστημα. Ὁ μὲν οὖν κόσμος πεπερασμένος ἐστί, τὸ δὲ κενὸν ἄπειρον». Las traducciones de los pasajes citados son nuestras, por lo general se basan en los textos del *Stoicorum Veterum Fragmenta* citados a pie de página, sin embargo, en ocasiones han sido consideradas otras variantes del texto griego para la traducción.

- F2: puesto que d) el cosmos genera el alma humana (esta es un «fragmento», ἀποσπάσμα, de aquel) y que e), en términos generales, si una cosa genera otra, la primera tiene que tener las mismas propiedades que la segunda («Principio de la sinonimia causal») y dado también que f) el alma humana es racional, se sigue que g) el cosmos tiene que ser, él mismo, racional.

De los detalles de estos argumentos no me ocuparé aquí. La pregunta que quiero tratar en este trabajo es, más bien, la de cómo se articula, según los propios estoicos, esta tesis de la racionalidad con la teoría del hálito: ¿cómo el hálito —en tanto que sustancia corpórea capaz de cobrar diversos grados de tensión física— puede servir de base para una cualidad tan compleja como la racionalidad? Como se verá, la explicación que los estoicos proporcionan radica en una teoría que tiene sus raíces en el pitagorismo, según la cual las cualidades, o los poderes, que una cosa es capaz de causar dependen directamente del grado de tensión física al que está sometida.

Heterogeneidad y racionalidad

Antes de ir al pitagorismo, conviene empezar con una aclaración necesaria para entender adecuadamente la teoría estoica. La aclaración es que, si bien todos los seres corpóreos poseen hálito, no todos los seres corpóreos poseen racionalidad. Esto implica que el hálito adquiere el grado específico de tensión capaz de generar racionalidad solo en ciertos seres corpóreos. Pero, ¿por qué esto es así? Según veremos en un instante, la respuesta a esta pregunta es que, según los estoicos, la racionalidad es una capacidad que solo puede estar presente en ciertos seres corpóreos, a saber, en los que son heterogéneos, es decir, los dotados de pastes distintas. La heterogeneidad es una condición necesaria para la racionalidad. Justamente por ello el hálito no puede adquirir la tensión específica de la racionalidad en todos los seres corpóreos, sino solo en aquellos que son heterogéneos. Veamos pues el argumento en detalle.

Los estoicos, en efecto, parecen partir de la observación de que la racionalidad no se da en los seres llamados homogéneos, es decir, en sustancias naturales cuyas partes son todas iguales y tienen todas la misma composición que el todo. Ejemplos de cuerpos homogéneos son el oro, la madera, el vidrio y la sangre. La tesis de que existen sustancias naturales que son homogéneas, así como la tesis también de que sustancias como estas cuatro son homogéneas, tiene su origen en pensadores presocráticos como

Anaxágoras y Empédocles. Desde un punto de vista filosófico y científico, es una buena pregunta la de si existen efectivamente objetos homogéneos en este sentido. Pero la tesis que nos ocupa por ahora es la de que la racionalidad es una cualidad que solo puede darse en cuerpos heterogéneos, es decir, cuerpos cuyas partes son distintas al todo y distintas entre sí. ¿Qué razones aducen los estoicos a favor de esta tesis? Una idea que parece estar implícita en algunos testimonios antiguos sobre el estoicismo es que la racionalidad de un ser consiste básicamente en la capacidad de coordinar las distintas funciones de sus partes. Si es así, dado que las partes de un ser homogéneo son todas iguales, sus partes no pueden tener distintas funciones y, por tanto, los seres homogéneos no necesitan que una de sus partes coordine a las demás. En cambio, dado que los seres heterogéneos tienen partes distintas con distintas funciones, en estos seres sí existe la necesidad de que una de sus partes coordine a las demás. Por consiguiente, dada la naturaleza coordinadora de la racionalidad y dado que solo los seres heterogéneos tienen partes con funciones que necesitan coordinación, el que un ser sea heterogéneo es condición necesaria (aunque no suficiente como veremos) para que ese ser sea racional. Es importante destacar los supuestos teleológicos de esta inferencia. Un supuesto clave es que, dado que los seres homogéneos no necesitan algo que coordine sus partes porque estas, al ser todas iguales, no tienen funciones distintas, se sigue que tales seres carecen de una parte que coordine sus partes. Es decir, de modo general, solo se da una capacidad en aquello que la necesita y, por ende, no existe nada que tenga capacidades superfluas. Esta tesis de que las necesidades son anteriores a las funciones que las suplen es una prueba clara del carácter fuertemente teleológico de la física estoica.

Muchas de las tesis que acabo de mencionar aparecen en testimonios antiguos sobre los estoicos. Me centraré en dos de ellas: la tesis de que todo ser cuyas partes poseen funciones distintas necesita tener una parte que coordine a las demás y la tesis de que esa parte es la razón. Un testimonio sobre esto es un pasaje del *De natura deorum* de Cicerón:

> Existe, por consiguiente, un elemento que otorga cohesión al cosmos y lo preserva, el cual ciertamente no está desprovisto de sensación y razón. De hecho, es necesario que todo cuerpo natural que no se da solo ni es simple sino que está unido y asociado con otro, posea en sí mismo una parte rectora como la mente en el hombre y algo parecido a la mente en los animales salvajes, a partir de lo cual surge su apetito por las cosas, mientras que en los árboles y aquellas cosas que se

> generan a partir de la tierra se piensa que la parte rectora se halla en las raíces. Lo que nombro «parte rectora» es lo que los griegos llaman ἡγεμονικόν y dentro de ese género no hay nada que pueda y deba superarlo. Por ello, es necesario incluso que aquello en lo cual radica la parte rectora de toda la naturaleza sea lo óptimo de entre todas las cosas y la más digna de ejercer poder y control sobre todas ellas. Por otra parte, advertimos que en las partes del cosmos (y por cierto nada hay en el cosmos que no sea parte del todo) existe percepción y razón. En consecuencia, es necesario que en la parte en que radica la parte rectora del cosmos estas existan sin duda de forma más aguda y en mayor grado. Por ello, es necesario que el cosmos sea sabio, que aquel elemento que abarca todas las cosas sea insuperable en su perfecta razón y, por ello, que el cosmos sea dios y que a toda la fuerza del cosmos le otorgue cohesión un elemento divino (II, 29-30)[2].

A la parte coordinadora, nos dice el texto, se le llama la parte rectora o «conductora» (en latín, *principatus*; en griego, τὸ ἡγεμονικόν). Detengámonos en cómo funciona la inferencia de Cicerón:

a) Todo ser heterogéneo necesita una parte encargada de coordinar a las demás.
b) El cosmos es, en sí mismo, un ser heterogéneo.
c) Una parte del cosmos tiene que coordinar a las demás.
d) Si una cosa coordina a otra, tiene que ser mejor que ella.
e) La razón es mejor que cualquiera de las demás capacidades de las partes del cosmos, por ejemplo, el crecimiento y la nutrición.
f) La parte del cosmos que coordina a todas las demás tiene que ser la razón y, por tanto, el cosmos es racional.

La primera premisa aparece de forma explícita: es la que afirma que a) todo ser heterogéneo necesita una parte encargada de coordinar a las demás.

[2] «*Natura est igitur, quae contineat mundum omnem eumque tueatur, et ea quidem non sine sensu atque ratione. Omnem enim naturam necesse est, quae non solitaria sit neque simplex sed cum alio iuncta atque conexa, habere aliquem in se principatum, ut in homine mentem, in belua quiddam simile mentis, unde oriantur rerum adpetitus; in arborum autem et earum rerum, quae gignuntur e terra, radicibus inesse principatus putatur, principatum autem id dico, quod Graeci* ἡγεμονικόν *vocant, quo nihil in quoque genere nec potest nec debet esse praestantius, ita necesse est illud etiam, in quo sit totius naturae principatus, esse omnium optumum omniumque rerum potestate dominatuque dignissimum. Videmus autem in partibus mundi (nihil est enim in omni mundo, quod non pars universi sit) inesse sensum atque rationem. In ea parte igitur, in qua mundi inest principatus, haec inesse necesse est, et acriora quidem atque maiora. Quocirca sapientem esse mundum necesse est, naturamque eam, quae res omnes conplexa teneat, perfectione rationis excellere, eoque deum esse mundum omnemque vim mundi natura divina contineri*».

La segunda premisa, en cambio, aparece de forma implícita, a saber, que b) el cosmos es, en sí mismo, un ser heterogéneo. De estas dos premisas se sigue que c) una parte del cosmos tiene que coordinar a las demás. Nótese que de estas dos premisas todavía no se sigue que la parte del cosmos que coordina a las demás está dotada de razón y, por ende, que el cosmos mismo es racional. Para llegar a esta segunda conclusión, el argumento emplea una tercera premisa y cuarta premisa, a saber: d) si una cosa coordina a otra, tiene que ser mejor que ella y e) la razón es mejor que cualquiera de las demás capacidades de las partes del cosmos, por ejemplo, el crecimiento y la nutrición. Por consiguiente, obtenemos la conclusión que buscábamos, a saber, que f) la parte del cosmos que coordina a todas las demás tiene que ser la razón y, por tanto, el cosmos es racional.

Quiero hacer una última observación sobre este argumento. La tesis estoica de que el cosmos es racional debe entenderse en el sentido fuerte de que el cosmos es sujeto de procesos racionales. Sin embargo, en el texto de Cicerón no es evidente que esa sea efectivamente la conclusión del argumento y, si suponemos que lo es, tampoco es evidente cómo se llega a ella. Para resolver esta dificultad, me parece que debemos tomar nota en el texto de que el cosmos contiene seres capaces de percepción sensible, es decir, a los animales en general, incluyéndonos a nosotros, y también nos menciona específicamente a nosotros, seres humanos, que somos sujetos de procesos racionales. El texto dice: «Por otra parte, advertimos que en las partes del cosmos (y por cierto nada hay en el cosmos que no sea parte del todo) existe sensación y razón». Esta oración es crucial para entender el argumento, pues de ella se sigue, junto con la premisa d) del argumento, que la parte del cosmos encargada de coordinar todas sus partes, debe ser sujeto de procesos racionales. En efecto, nosotros somos sujetos de procesos racionales y, por tanto, dado que aquello que nos coordina debe ser mejor que nosotros, esa cosa no puede no ser, también, sujeto de procesos racionales.

Racionalidad y composición material

Ahora paso al tema de la racionalidad como tensión neumática y a las raíces pitagóricas de esta idea. De hecho, hay dos ideas que quiero destacar: la primera es que la racionalidad de un sujeto, así como cualquier otra capacidad anímica que ese sujeto pudiera tener, es el resultado de la tensión física a la que está sometida el hálito que se halla en él. La segunda

idea es que esa tensión física del hálito depende directamente de su composición material, es decir, de qué elementos básicos está compuesto el hálito y en qué proporción. Me parece que estas dos ideas son de raigambre pitagórica.

El término estoico para la «tensión física» del hálito es τόνος. Como señalé antes, el hálito es una sustancia elástica que se tiende al estirarse y se afloja al contraerse. Al tenderse, aumenta su τόνος y, al aflojarse, este disminuye. A este movimiento de expansión y contracción que, según la teoría, es continuo y eterno, los estoicos le llaman movimiento tónico o «tensional» (τονικὴ κίνησις). Dentro de la escuela hubo cierta controversia respecto de la composición material del hálito. Según Cleantes, el sucesor de Zenón y el antecesor de Crisipo en la dirección de la escuela estoica, el hálito está compuesto de calor, el cual es un tipo de fuego. En algunos testimonios, sin embargo, se presenta una teoría distinta de la de Cleantes, defendida por Crisipo, según la cual el hálito es una mezcla de fuego y aire. El aire y el fuego se identifican como elementos «activos y eficientes» por oposición al agua y a la tierra, que son pasivos.

Esto no significa que el hálito esté compuesto de dos sustancias irreductibles la una a la otra. Para Crisipo, el aire y el fuego no son realmente dos sustancias distintas, sino una sola sustancia bajo dos formas diferentes. De modo general, Crisipo sostiene que los cuatro elementos son, los cuatro, una sola sustancia con formas distintas. En concreto, el aire, el agua y la tierra se generan por compresión y condensación del fuego, el cual es la única sustancia realmente básica del mundo físico. De este modo, la división de Crisipo entre elementos activos y pasivos no corresponde a una división sustancial básica, sino a una mera división entre los distintos poderes que adquiere una misma sustancia (el fuego). El fuego adquiere poderes distintos a medida que cambia su densidad y, en consecuencia, su volumen y tensión interna: cuanto mayor es su densidad, menor es su volumen y, por consiguiente, siendo menor el espacio que debe abarcar, menor es su tensión. En concordancia con esta teoría, cualquier porción de hálito consistiría en una mezcla de fuego y aire, en el entendido de que este aire es fuego comprimido y que la mezcla de «fuego y aire» es, en realidad, una mezcla de dos formas del fuego: una al estado natural y otra comprimida. En cualquier caso, existe en Crisipo una correlación estricta entre, por una parte, la composición material del hálito y su grado de tensión física y, por otra, su grado de tensión y el tipo de cualidades que el hálito adquiere. Cuanto mayor es la proporción de fuego «puro», es decir,

de fuego no comprimido, mayor será su volumen y, por tanto, mayor su tensión. Para ilustrar esta idea, me remito a un pasaje de Galeno:

> La doctrina de los estoicos incluye [al alma] en el mismo género que [a] la sustancia. En efecto, desean que el alma sea un hálito como lo es también la naturaleza, pero el [hálito] de la naturaleza es más húmedo y frío, mientras que el del alma es más seco y caliente. Por consiguiente, este hálito es una materia propia del alma, al ser la forma de [esa] materia la mixtura cualitativamente proporcional de la sustancia aeriforme y de la sustancia ígnea. En efecto, no es posible afirmar que el alma es solo aire o solo fuego porque no tiene cabida que el cuerpo del animal esté extremadamente frío o caliente, ni tampoco que esté dominado por alguno de los dos debido a un enorme exceso, en cuyo caso, aunque [el exceso] sea por poco más cuantioso que la proporción, el animal se torna febril en los excesos sin medida del fuego y, en cambio, se enfría, palidece y percibe con dificultad, o incluso se vuelve completamente insensible, debido al dominio del aire. Este, en efecto, en la medida en que de él depende, es frío, pero se vuelve templado a partir de su mezcla con el elemento ígneo. Por tanto, ya se te ha hecho manifiesto que, según los estoicos, la sustancia del alma se genera según una mixtura cualitativamente determinada de aire y fuego (*Quod animi mores corporis temperamenta sequentur* 783, 10-784, 15; *Stoicorum Veterum Fragmenta* II, 787)[3].

Dentro de esta teoría, la racionalidad es una capacidad que el hálito adquiere cuando cobra un grado muy alto de tensión. En las fuentes no hay indicación alguna de cuál sea exactamente ese grado, pero cabe pensar que para Crisipo, se trata de un rango bastante amplio. Durante la conflagración, por ejemplo, el cosmos es totalmente consumido por la flama y, según Crisipo, llega un punto en que lo único que permanece es una masa

[3] «Ἐν ταὐτῷ δὲ γένει τῆς οὐσίας καὶ ἡ τῶν Στωϊκῶν περιέχεται δόξα· πνεῦμα μὲν γάρ τι τὴν ψυχὴν εἶναι βούλονται, καθάπερ καὶ τὴν φύσιν, ἀλλ᾽ ὑγρότερον μὲν καὶ ψυχρότερον τὸ τῆς φύσεως, ξηρότερον δὲ καὶ θερμότερον τὸ τῆς ψυχῆς. ὥστε καὶ τοῦθ᾽ ὕλη μέν τις οἰκεία τῆς ψυχῆς ἐστι τὸ πνεῦμα, τὸ δὲ τῆς ὕλης εἶδος ἤτοι κράσεως ἐν συμμετρίᾳ γιγνομένης τῆς ἀερώδους τε καὶ πυρώδους οὐσίας· οὔτε γὰρ ἀέρα μόνον οἷόν τε φάναι τὴν ψυχὴν οὔτε πῦρ, ὅτι μήτε ψυχρὸν ἄκρως ἐμφανῆ γίγνεσθαι ζῴου σῶμα, μήτε ἄκρως θερμόν, ἀλλὰ μηδὲ ἐπικρατούμενον ὑπὸ θατέρου κατὰ μεγάλην ὑπεροχήν, ὅπουγε, κἂν βραχεῖ πλέον γένηται τοῦ συμμέτρου, πυρέττει μὲν τὸ ζῷον ἐν ταῖς τοῦ πυρὸς ἀμέτροις ὑπεροχαῖς, καταψύχεται δὲ καὶ πελιδνοῦται καὶ δυσαίσθητον ἢ παντελῶς ἀναίσθητον γίνεται κατὰ τὰς τοῦ ἀέρος κράσεις· οὗτος γὰρ αὐτὸς ὅσον μὲν ἐφ᾽ ἑαυτῷ ψυχρός ἐστιν, ἐκ δὲ τῆς πρὸς τὸ πυρῶδες στοιχεῖον ἐπιμιξίας εὔκρατος γίνεται· δῆλον οὖν ἤδη σοι γέγονεν, ὡς ἡ τῆς ψυχῆς οὐσία κατὰ ποιὰν κρᾶσιν ἀέρος τε καὶ πυρὸς γίνεται κατὰ τοὺς Στωϊκούς».

de calor a la que él llama *destello*. Pues bien, la tensión del hálito durante este destello es la más alta que puede alcanzarse y, no obstante, esa tensión sigue produciendo racionalidad, pues de acuerdo con Crisipo, la conflagración es una manifestación clara de la racionalidad del cosmos. Estas aparecen en diversos lugares. Me limito a citar un pasaje de Plutarco:

> Además, [Crisipo] afirma que, cada vez que se produce la conflagración en su totalidad, [el cosmos, al estar animado,] está vivo en su totalidad, es decir, es un animal, pero, al volver a extinguirse y condensarse, se vuelve agua y tierra, esto es, de naturaleza corpórea. En el [libro] I del tratado *Sobre la Providencia* dice: «En efecto, por ser el cosmos [durante la conflagración] ígneo sin más en su totalidad, también es su propia alma y principio conductor. Sin embargo, cuando se transforma no solo en lo húmedo y terroso, sino también en alma residual, [el cosmos] se transforma en cierto sentido en cuerpo y alma, de modo que está compuesto de ellos, y adquiere una proporción distinta». No cabe duda de que aquí [Crisipo] afirma que incluso las partes inanimadas del cosmos se tornan animadas en virtud de la conflagración pero que, en virtud de la extinción, incluso el alma se afloja y licúa al transformarse en lo corpóreo (*De Stoicorum repugnantiis* 1053B-C; *Stoicorum Veterum Fragmenta* II, 605)[4].

Y cito uno de Filón:

> [En la conflagración, el cosmos] tiene que transformarse en flama, o en resplandor. En flama, como pensaba Cleantes, en resplandor, como pensaba Crisipo (*De aeternitate mundi* 90; *Stoicorum Veterum Fragmenta* II, 611)[5].

Hasta aquí hemos mostrado la presencia en los estoicos de dos ideas: la primera es que la racionalidad de un sujeto es el resultado de la tensión física del hálito que se halla en él y la segunda es que esa tensión física depende directamente de la composición material del hálito. Paso ahora a los orígenes pitagóricos de estas dos ideas.

---

[4] «Καὶ μὴν ὅταν ἐκπύρωσις γένηται, διόλου ζῆν καὶ ζῷον εἶναί φησι <τὸν κόσμον>, σβεννύμενον δ᾽ αὖθις καὶ παχυνόμενον, εἰς ὕδωρ καὶ γῆν καὶ τὸ σωματοειδὲς τρέπεσθαι. λέγει δ᾽ ἐν τῷ πρώτῳ περὶ Προνοίας· Διόλου μὲν γὰρ ὢν ὁ κόσμος πυρώδης, εὐθὺς καὶ ψυχή ἐστιν ἑαυτοῦ καὶ ἡγεμονικόν· ὅτε δέ, μεταβαλὼν εἰς τὸ ὑγρὸν καὶ τὴν ἐναπολειφθεῖσαν ψυχήν, τρόπον τινὰ εἰς σῶμα καὶ ψυχὴν μετέβαλεν, ὥστε συνεστάναι ἐκ τούτων, ἄλλον τινὰ ἔσχε λόγον." (τῇ δὲ σβέσει πάλιν καὶ τὴν ψυχὴν ἀνίεσθαι καὶ ἀνυγραίνεσθαι, μεταβάλλουσαν εἰς τὸ σωματοειδές)».

[5] «μεταβάλλειν δὲ ἢ εἰς φλόγα ἢ εἰς αὐγὴν ἀναγκαῖον· εἰς μὲν φλόγα ὡς ᾤετο Κλεάνθης, εἰς δ᾽ αὐγὴν ὡς ὁ Χρύσιππος».

Crisipo y el pitagorismo de Platón

Sin duda, la primera idea no es una innovación de Crisipo. De ella hay un antecedente claro en el *Fedón* de Platón, en la parte dedicada a la teoría pitagórica del alma como armonía (86b5-d4, 92e4-95a3). El testimonio de Platón es importante por varias razones. Pero una de ellas es el vínculo estrecho que establece entre esta teoría pitagórica y la idea de que las cualidades de algo dependen de su grado de tensión física, la cual a su vez depende la composición material de sus elementos. Pensemos en el pasaje específico en que Simias, el personaje a quien, junto con Cebes, Platón vincula con los pitagóricos, se refiere, por primera vez en el diálogo, a la tesis del alma como armonía. De acuerdo con Simias, la invisibilidad del alma no implica necesariamente su indestructibilidad porque, en general, existen cosas invisibles pero destructibles. El ejemplo de Simias es el estado de tensión de una cítara afinada, el cual es invisible, pero se destruye al destruirse la cítara o sus cuerdas. Al desarrollar el ejemplo, Simias introduce la tesis que nos interesa. Cito el pasaje:

> Al estar nuestro cuerpo como tenso y cohesionado por lo frío, lo seco, lo húmedo y cosas de ese tipo, nuestra alma es una mixtura de estas mismas cosas cuando han sido mezcladas las unas con las otras de forma correcta y medida y, por consiguiente, si se da efectivamente el caso de que el alma que sea una especie de armonía, es manifiesto que, cuando nuestro cuerpo se relaja o se tiende sin medida por causa de enfermedades u otros males, es necesario que el alma se destruya inmediatamente (*Fedón* 86b7-c5)[6].

En este pasaje, el concepto de tensión física se manifiesta claramente a través de los verbos ἐντείνω (ἐντεταμένου) y ἐπιτείνω (ἐπιταθῇ), que tradujimos por el verbo «tensar» y «tender». Los dos verbos griegos están emparentados, etimológica y semánticamente, con el sustantivo τόνος usado por los estoicos para expresar el concepto de «tensión física». La idea que Platón atribuye a los pitagóricos en este pasaje es que cuando los componentes materiales de un ser se someten a cierta tensión física, ese ser adquiere un alma, es decir, el conjunto de los poderes característicos de un alma.

[6] «[…] ἐντεταμένου τοῦ σώματος ἡμῶν καὶ συνεχομένου ὑπὸ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ καὶ ξηροῦ καὶ ὑγροῦ καὶ τοιούτων τινῶν, κρᾶσιν εἶναι καὶ ἁρμονίαν αὐτῶν τούτων τὴν ψυχὴν ἡμῶν, ἐπειδὰν ταῦτα καλῶς καὶ μετρίως κραθῇ πρὸς ἄλληλα —εἰ οὖν τυγχάνει ἡ ψυχὴ οὖσα ἁρμονία τις, δῆλον ὅτι, ὅταν χαλασθῇ τὸ σῶμα ἡμῶν ἀμέτρως ἢ ἐπιταθῇ ὑπὸ νόσων καὶ ἄλλων κακῶν, τὴν μὲν ψυχὴν ἀνάγκη εὐθὺς ὑπάρχει ἀπολωλέναι […]».

En esta medida, los poderes que adquiere ese ser son efectivamente el resultado de una tensión específica a la que están sometidos sus componentes materiales. De hecho, se trata de una correlación entre las dos cosas. Al someterse a esa tensión específica, los componentes adquieren los poderes en cuestión, pero cuando ocurre un desbalance en la proporción de los componentes materiales, entonces, la tensión cambia de manera importante, intensificándose o debilitándose. Y cuando esto sucede, los componentes pierden los poderes anímicos que poseían antes del desbalance.

Es interesante notar que Simias identifica el grado específico de tensión que es suficiente y necesario para que haya alma con una harmonía o mejor dicho «afinación», que es el significado propio del término ἁρμονία en este pasaje. La idea de Simias es que la tensión física de la que depende el alma es análoga a la tensión física de la que depende una lira afinada: en ambos casos, esa tensión puede perderse por relajamiento o intensificación y, cuando esto ocurre, se destruye, en un caso, el alma y, en el otro, la afinación de la lira. Pues bien, el propio Crisipo parece haber usado el término griego de ἁρμονία y, al igual que Simias, pensado en la analogía entre las capacidades anímicas del alma y la afinación de una lira. Para ello me remito a un pasaje de Alejandro de Afrodisia:

> En efecto, de manera general, si alguien dijera que la mezcla de no importa cuáles [ingredientes] según una proporción es una armonía, acabará diciendo que todas las cosas que se reúnen se encuentran en armonía, pues habrá de hallarse una proporción en todas las cosas que se reúnen. Más bien, de acuerdo con quienes generan el alma a partir de una mixtura cualitativamente determinada y de una síntesis de ciertos [cuerpos], el alma será o bien una armonía o bien una síntesis de ciertos cuerpos según una armonía. Entre ellos, se encuentran los filósofos de la Stoa cuando dicen que [el alma] es un hálito que, de cierto modo, reúne fuego y aire, y los discípulos de Epicuro, pues según ellos también el alma es una síntesis obtenida a partir de ciertos cuerpos diversos y distintos (*De anima liber cum mantissa* 26, 11-18; *Stoicorum Veterum Fragmenta* II, 786)[7].

[7] «Ὅλως γὰρ εἰ λέγοι τις ἁρμονίαν τὴν τῶν τυχόντων μῖξιν κατὰ λόγον τινά, συμβήσεται τούτῳ πάντα τὰ συγκείμενα ἡρμόσθαι λέγειν. εὑρεθήσεται γάρ τις λόγος ἐν πᾶσιν τοῖς συγκειμένοις. μᾶλλον δὲ κατὰ τοὺς τὴν ψυχὴν γεννῶντας ἐκ ποιᾶς μίξεώς τε καὶ συνθέσεώς τινων εἴη ἂν ἡ ψυχὴ ἤτοι ἁρμονία ἢ σύνθεσις καθ᾽ ἁρμονίαν τινῶν σωμάτων. ὧν εἰσιν οἵ τε ἀπὸ τῆς Στοᾶς, πνεῦμα αὐτὴν λέγοντες εἶναι συγκείμενόν πως ἔκ τε πυρὸς καὶ ἀέρος, καὶ οἱ περὶ Ἐπίκουρον· καὶ γὰρ κατ᾽ ἐκείνους σύνθετος ἡ ψυχὴ ἐκ πλειόνων τινῶν καὶ διαφερόντων σωμάτων».

Conclusión

En conclusión, si examinamos con cuidado la teoría estoica de la racionalidad, podemos apreciar una importante influencia de la teoría pitagórica discutida por Platón en el *Fedón*. La idea clave de los estoicos de que los poderes anímicos en general, incluyendo la racionalidad, dependen directamente del grado de tensión física de su hálito, el cual, a su vez, depende de su composición material. Ambas ideas están ya en el *Fedón*. La teoría pitagórica a la que se refiere Platón no se centra explícitamente en los poderes del alma racional, pero el contexto del *Fedón* —a saber, la muerte de Sócrates y el destino de su alma racional— es indicativo de que, según Platón, la teoría también abarca los poderes y las cualidades racionales.

Desde luego, cabe preguntarse si el pitagorismo de Simias y Cebes es fiel al pitagorismo histórico. En concreto, debe indagarse si hubo pitagóricos que realmente sostuvieron, como pretende Platón, que las cualidades de algo dependen de su tensión física y que esta, a su vez, depende de su composición material. En este debate no pretendo meterme. Me limitaré a citar brevemente la opinión de Huffman. Como señala este autor, no hay pruebas textuales, independientes de Platón, que nos permitan, en sentido estricto, atribuir la teoría del alma como armonía a Filolao, el pitagórico del siglo V a. C. (1993, pp. 323-332). Pero como bien apunta él, la teoría es afín al pitagorismo de Filolao. Si Huffman tiene razón, el pitagorismo del *Fedón* y, en última instancia, el de los estoicos, estaría cerca del espíritu, aunque tal vez no de la letra, del pitagorismo histórico.

Bibliografía

Alejandro de Afrodisia (1887). *De anima liber cum mantissa*. Edición crítica de Ivo Bruns. Berlín: Reimer.

Arnim, Hans Friedrich August von (1964). *Stoicorum veterum fragmenta.* Volumen II. *Chrysippi fragmenta. Logica et Physica*. Stuttgart: Teubner.

Cicerón (1980). *De natura deorum*. Edición crítica de Otto Plasberg y Wilhelm Ax. Leipzig: Teubner

Diógenes Laercio (1999). *Vitae Philosophorum*. 2 volúmenes. Edición de Miroslav Marcovich. Stuttgart: Teubner.

Huffman, Carl (1993). *Philolaus of Croton. Pythagorean and Presocratic*. Cambridge: Cambridge University Press.

Neoplatonismo

¿Unificación o visión indeterminada de lo Uno? La experiencia mística y el discurso alegorizante plotiniano

Gabriel Martino
Universidad de Buenos Aires
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

La filosofía de Plotino posee un carácter distintivo que ha inclinado a los estudiosos a ver en ella un punto de inflexión en la historia de la filosofía. El pensamiento volcado en las *Enéadas* reúne, en efecto, una síntesis personal de los elementos doctrinarios platónicos que tomaron forma durante los siglos que precedieron a Plotino con un ahondamiento característico de la vena trascendente que siempre acompañó a la filosofía de los seguidores de Platón. Este componente trascendente de la literatura de los platónicos hace eclosión, podríamos decir, en la filosofía plotiniana, constituyendo un pensamiento con un marcado perfil místico que los autores posteriores, a su vez, desarrollaron con sus diferentes peculiaridades.

La mística plotiniana, por su parte, ha sido estudiada en cierto detalle por los especialistas ya desde mitad del siglo XX, pero esto no ha impedido que subsistan confusiones e interpretaciones divergentes del tema: ha sido objeto de discusión, incluso, si es posible identificar una mística en Plotino (Brisson, 2007). Por nuestra parte, ofrecemos una interpretación que se alinea con aquellos intérpretes que aceptan que el pensamiento eneádico posee un componente místico[1], aunque al hacerlo no dejamos de tener en cuenta que estamos proyectando una noción que resulta

[1] Son numerosos los autores que aceptan la existencia de una mística plotiniana. Nombramos solo algunos de ellos: Dodds (1928, pp. 141-142 y 1960, pp. 5-7), Armstrong (1940, pp. 29-35), Arnou (1967), Mamo (1976, p. 199), Hadot (1980, p. 245 y 1982-1983, p. 463), Meijer (1992, p. 308), Beierwaltes (1995, pp. 146-147), Santa Cruz (1997, p. 357 y en Plotino, 2007, p. LXXX), Carone (1997), Ullman (2002, capítulo X), Corrigan (2005, pp. 33-34), Sorabji (2006, p. 120), Brisson (2007, p. 464). Ver también *infra* nota 8.

anacrónica respecto de nuestro autor. Es preciso, por tanto, comenzar por definir qué entendemos por *mística* y luego ver en qué medida podemos aplicar esta categoría al pensamiento plotiniano.

En un sentido general, puede caracterizarse a la mística como la creencia en la posibilidad de una unión íntima y directa del hombre con el principio fundamental del ser, una unión que constituye simultáneamente un modo de existir y un modo de conocer distintos y superiores a la existencia y al conocimiento normales (Dodds, 1968, p. 100)[2]. Esta caracterización nos alerta de dos aspectos constitutivos diferentes y, a la vez, esenciales. Por una parte, la mística implica una *creencia* que se expresa y comunica discursivamente, pero, por otra, implica una *experiencia* que constituye una vivencia íntima e irreproducible mediante el lenguaje[3]. Si partimos de tal concepción de la mística, creemos que podemos aplicarla a Plotino sin problemas. Nuestro pensador, en efecto, cree en la posibilidad de que el hombre se una al principio fundamental del ser, lo Uno en su caso. Pero también tenemos testimonios tanto de Porfirio como de Plotino mismo que nos informan que nuestro filósofo logró acceder más de una vez a tal unión. En el caso particular de Plotino, por tanto, la relación entre discurso y experiencia es compleja, en la medida que el discurso místico no es solo expresión de una creencia sino también intento de formular y transmitir la experiencia trascendente, en la medida de lo posible.

Estas distinciones resultan imprescindibles a la hora de abocarnos al estudio de la mística plotiniana ya que, si bien solo disponemos de escritos para su análisis, nos alerta de que encontraremos diversas clases de discursos místicos que difieren en su remisión ya sea a otros discursos o bien a la experiencia. A continuación, por tanto, revisaremos rápidamente estas distintas modalidades de discursos místicos para concentrarnos, luego, en una de ellas y analizar los problemas filosóficos que esta trae aparejada.

---

[2] Encontramos otra definición en Merlan: «Por definición consideramos que significa una doctrina que enseña que los momentos más elevados de la existencia del hombre son aquellos en los cuales se absorbe en lo que él cree que es lo divino […] es una experiencia *sui generis*, que difiere de la experiencia humana común» (1963, p. 1).

[3] Dodds distingue, por un lado, a los *místicos teóricos*, quienes creen en la posibilidad de semejante unión y, por otro, a los *místicos practicantes*, quienes creen haber tenido tales experiencias. En el primer grupo están incluidos los segundos, ya que los místicos practicantes creen en la posibilidad de semejante unión además de haberla experimentado, mientras que los teóricos, no por aceptar su posibilidad creen haberla experimentado (1968, p. 100).

El tópico principal que examinaremos, pues, consiste en la dificultad de determinar si la doctrina mística plotiniana implica una unificación con lo Uno o, más bien, una visión indeterminada de lo Uno por parte de la inteligencia del hombre. Para esclarecer esta cuestión central al trabajo recurriremos al análisis del discurso alegorizante eneádico y aplicaremos sus conclusiones a la interpretación de la experiencia trascendente. Vale la pena señalar que si bien por razones de espacio no brindaremos un estudio detallado y completo de la mística plotiniana, nuestro énfasis en la cuestión del discurso alegorizante nos permitirá llamar la atención sobre un aspecto de este tópico descuidado por los intérpretes en su estudio del pensamiento plotiniano.

Las especies del género discursivo místico plotiniano

Tal como recién comentamos, el género discursivo místico plotiniano es complejo y es posible distinguir en él, a su vez, diferentes especies. En primer lugar, es posible identificar una especie discursiva que busca reducir al mínimo la imposición de categorías conceptuales sobre la experiencia mística descrita. Esta primera clase parece ser el fruto de una retórica consciente de las limitaciones del lenguaje para apresar y transmitir la experiencia trascendente, por lo cual, más que intentar interpretarla diciendo lo que es, procura expresar lo que la experiencia mística no es.

En segundo lugar, es posible reconocer un discurso metafórico con el cual nuestro autor retrata la experiencia mística mediante imágenes. Esta segunda clase puede ser caracterizada como atomizante pues tiende a brindar una serie de representaciones que no están necesariamente conectadas entre sí ni vinculadas con la metafísica plotiniana de un modo inmediato. Algunas de las metáforas utilizadas por Plotino e incluidas en esta especie discursiva son la de coincidencia de centros[4], las metáforas eróticas[5], entre otras. Por último, encontramos un discurso exegético integrador mediante el cual Plotino relaciona directamente la experiencia mística con su sistema metafísico, a raíz de lo cual podríamos considerar que esta clase de discursos constituye una doctrina mística.

[4] Ver, por ejemplo, VI 9, 8.

[5] Para un análisis de esta clase de metáforas ver Mazur (2009).

Ilustremos con un ejemplo cada una de estas especies para comprenderlas mejor. Comencemos por la primera de las indicadas. Al referirse al hombre en relación con la experiencia mística, Plotino afirma:

> Nada se movía en él: no [se movía] el ánimo (ningún deseo de otra cosa se hacía presente en él habiendo ascendido) pero tampoco [se movía] la razón (λόγος) ni intelección alguna (νόησις), ni él mismo en absoluto [se movía], si hay que decir esto. Sino que, tras ser como arrebatado o estar como endiosado, se quedó en soledad y devino en una quietud serena, sin inclinarse en su esencia a ninguna parte ni volverse sobre sí mismo, completamente detenido y convertido, por así decirlo, en reposo (VI 9, 11, 4 y ss.).

Este pasaje, a nuestro entender, evidencia claramente un discurso en el que se intenta describir una experiencia a la cual no le caben caracteres positivos de ninguna clase. Pone de manifiesto, asimismo, la conciencia de Plotino de que cualquier atribución estaría traicionando la naturaleza supraconceptual y pura, por así decirlo, de la experiencia mística[6]. Incluso la utilización de atributos positivos como reposo o soledad se entienden, en este contexto, como un refuerzo de los predicados negativos ausencia de movimiento o ausencia de alteridad[7]. Podemos afirmar que esta descripción es la más adecuada de las posibles para referirse a la experiencia pues le impone un grado mínimo de conceptualización. Esta especie discursiva, pues, representa todo lo que uno podría acercarse a la experiencia mística mediante el discurso sin involucrarse con una doctrina o interpretación de aquella. Llamaremos *negativa* a esta clase de discursos. Ejemplifiquemos, ahora, la segunda modalidad que denominamos *atomizante*:

> Y para los que es desconocida esta experiencia, consideren entonces a partir de los amores de acá cómo es encontrarse con los que uno más ama, y que estos amoríos son mortales y dañinos y amores de imágenes y que cambian, porque no eran el amado verdadero, no [eran] nuestro bien, el que buscamos. Allá, en cambio, está el verdadero amado, con el que podemos incluso unirnos (συνεῖναι) participando de él y poseyéndolo (ἔχοντα) realmente y no abrazándolo

[6] En relación con la conciencia de Plotino de las dificultades que implica la interpretación de las experiencias místicas ver VI 9, 3, 52.

[7] En otros pasajes, en efecto, Plotino habla de lo Uno como anterior al reposo (VI 9, 3, 44-45).

> (περιπτυσσόμενον) por fuera carnalmente. Si alguno lo vio, sabe lo que digo; sabe que el alma entonces está en posesión de una vida distinta, desde el momento en que se acerca (προσιοῦσα) a él y se allega (προσελθοῦσα) ya a él […] (VI 9, 9, 43-48).

Esta modalidad de discurso místico se vale de las metáforas y comparaciones para que quien no ha vivenciado la experiencia trascendente pueda comprenderla, dentro de lo posible, mediante otras experiencias que sí tuvo o conceptos que sí conoce. En el caso del ejemplo citado, se intenta tornar entendible la experiencia mística mediante su comparación con la unión carnal y las metáforas eróticas. Hemos llamado a esta clase de discursos atomizante porque ellos no se encuentran directamente ligados a las doctrinas metafísica y psicológica plotinianas. Constituyen, por así decirlo, actos discursivos cerrados en sí mismos que no remiten a otros géneros discursivos propios de la filosofía eneádica.

Consideremos, en tercer lugar, la última clase de discursos místicos que constituye, a nuestro entender, una *doctrina mística*.

> Hay que tornarse Inteligencia, confiar la propia alma a la Inteligencia e instalarse en ella para que acoja en plena vigilia aquello que la Inteligencia ve. Hay que contemplar lo Uno por la Inteligencia, sin añadirle ninguna sensación, sin admitir en ella nada proveniente de la sensación; por el contrario, hay que contemplar lo más puro con la Inteligencia pura y con la parte primaria de la inteligencia (VI 9, 3, 22-27).

Este nuevo pasaje se diferencia del primero en que caracteriza la experiencia mística mediante términos positivos y del segundo porque los enunciados descriptivos implican, a su vez, la metafísica plotiniana. En esta descripción, la presencia del alma, de la Inteligencia y de lo Uno es manifiesta, así como las relaciones que el hombre debe establecer con estas realidades para poder acceder a la experiencia trascendente. Es evidente, pues, que este discurso enmarca la vivencia inefable en un sistema conceptual metafísico. Por tanto, si bien parece estar refiriéndose a la experiencia, corresponde a lo que llamamos doctrina mística ya que intenta explicar de modo sistemático la experiencia conectándola con otras construcciones conceptuales sistemáticas propias de la filosofía plotiniana.

Ahora bien, si retomamos la distinción antes trazada entre creencia y experiencia, mediante esta clasificación de los discursos místicos podemos apreciar que en la base de las tres especies señaladas se hallan tanto

la creencia en la unión como el intento de transmitir la experiencia de esta última. Sin embargo, podemos apreciar que tanto la finalidad como el carácter de las tres modalidades señaladas son diferentes, por lo cual experiencia y creencia se relacionan en cada una de ellas de un modo peculiar. Con la primera modalidad se intenta transmitir la experiencia llevando el lenguaje a sus límites, indicando no lo que la experiencia es sino, más bien, cómo no es. La segunda modalidad, la atomizante, intenta transmitir y suscitar la creencia de los lectores en la experiencia mediante su asociación a otras vivencias ordinarias experimentadas. La tercera, por último, interpreta la experiencia mediante categorías metafísicas de modo que elabore una doctrina mística que sustente la creencia y explique la experiencia.

La doctrina mística plotiniana

Al ser la experiencia mística una vivencia supradiscursiva y supraconceptual podríamos creer que no es lícito llevar a cabo un análisis de los textos plotinianos con el objeto de encontrar una explicación sistemática y consistente. Podemos apreciar, de hecho, que tanto respecto de los discursos metafóricos atomizantes como de los negativos no es posible afirmar que constituyan una propuesta coherente y unificada. Sin embargo, el caso de la doctrina mística es diferente, en tanto que consiste en la explicación de la vivencia a partir de las categorías propias de la metafísica eneádica.

Al pretender sistematizar, entonces, aquellos pasajes en los que Plotino relaciona la experiencia mística con su doctrina metafísica de un modo explícito, podemos tener la impresión de que en algunos de ellos la experiencia mística es interpretada como una unión del alma humana con lo Uno, mientras que en otros se explicaría como la visión indeterminada de lo Uno por parte de la inteligencia del hombre. Los intérpretes, por su parte, han privilegiado uno u otro modo de comprender la experiencia[8] y no ha faltado quien, incluso, critique a Plotino de contradictorio e inconsistente (Armstrong, 1940, pp. 29-35).

[8] Arnou (1967), Hadot (1980, p. 245 y 1982-1983, p. 463), Sorabji (2006, p. 120), Santa Cruz (1997, p. 357 y en Plotino, 2007, p. LXXX), Gerson (1994, p. 207), Brisson (2007, p. 464) y Ullman (2002, capítulo X) la han entendido como una visión indeterminada. Otros autores han entendido que la experiencia mística es interpretada por Plotino como una unión: Dodds (1928, pp. 141-142 y 1960, pp. 5-7), Mamo (1976, pp. 199-215), Meijer (1992, p. 308), Beierwaltes (1995, pp. 146-147), Carone (1997, p. 182) y Ousager (2004, p. 42), por ejemplo, aunque con algunas diferencias en relación a las consecuencias de esta unificación total.

Ahora bien, analicemos en primer lugar los problemas que trae aparejado sostener que la experiencia mística es entendida por Plotino como una visión indeterminada de lo Uno por parte de la Inteligencia. Sigamos, para ello, la explicación de Hadot, quien ha influido notablemente en la difusión de esta interpretación.

> La vida del Pensamiento divino consiste pues de dos movimientos eternos que se remiten ambos a su principio, lo Uno de donde emana. Por uno de estos movimientos piensa, es decir, aprehende las Ideas que nacen en ella [...] Por el otro de estos movimientos no piensa sino que experimenta lo Uno gracias a una actividad que trasciende al pensamiento y que Plotino describe como un amor, un goce, una embriaguez. Estos dos movimientos corresponden a dos estados del Pensamiento. Por una parte, el estado en el cual se constituye como Pensamiento acabado, por otra parte, el estado en el cual es Inteligencia naciente (1982-1983, p. 462).

En este pasaje Hadot pone de manifiesto que ha interpretado que el νοῦς divino posee dos estados y que a cada uno de ellos le corresponde una actividad. Pero identifica, a su vez, estos dos estados y actividades con dos fases, podríamos decir, propias de la generación de la : la fase en que la Inteligencia incoada lanza su mirada que todavía no ve hacia lo uno y la fase en que ella, ya plenificada, aprehende el resultado de su contemplación de lo Uno, es decir, las Formas que ella contiene en sí misma. En otro de sus escritos Hadot es aún más explícito al afirmar que el proceso cosmogónico a través del cual el espíritu se vuelve hacia el Bien y engendra las Formas y los seres se sitúa en nosotros mismos. Estos niveles de la realidad, sostiene, son al mismo tiempo los niveles de nuestro yo, por lo cual la experiencia mística se realizará cuando el alma tenga la posibilidad de ir a vivir con el Espíritu el éxtasis amoroso que lo hace nacer, entrando en un gozoso contacto con el Bien (Hadot, 1963, pp. 100-101). A nuestro entender, sin embargo, esta interpretación presenta algunas serias dificultades; para explicarlas recurriremos a lo que llamamos el *discurso alegorizante plotiniano*.

Plotino y el discurso alegorizante

Una de las preocupaciones principales de Plotino parece ser poner de manifiesto la estructura y dinámica de la realidad tal como él la comprende. Pero, al tratarse del ámbito inteligible, no resulta sencillo transmitir mediante

conceptos en qué consisten los grados de la realidad que él concibe y sus relaciones. Una de las dificultades principales, de hecho, la encontramos en su explicación de la relación entre lo Uno y la Inteligencia.

Ahora bien, para lograr una comprensión clara de la región inteligible, Plotino despliega todas sus habilidades retóricas. Recurrirá, por una parte, a los mitos, asimilando las hipóstasis a los dioses de la teogonía hesiódica y sometiendo a estos, a su vez, a una interpretación alegórica[9]. Pero recurrirá, por otra parte, a exposiciones razonadas en las cuales introducirá, a su vez, características que la interpretación alegórica atribuye a los mitos. Plotino utiliza de modo consciente estos recursos retóricos, tal como pone de manifiesto en este pasaje:

> Los mitos, si han de ser mitos, tienen que descomponer en tiempos parciales las cosas de que hablan y separar unas de otras muchas facetas de los seres que, aunque están juntas, están distanciadas en rango o en potencia. Incluso las exposiciones razonadas, pues, introducen generaciones de cosas ingeneradas y también ellas separan cosas que están juntas y, tras instruir como pueden, le permiten al que se dispone a la intelección (τῷ νοήσαντι) captar [la realidad inteligible] de inmediato (συναιρεῖν) (III 5, 9, 24-29).

En este pasaje, Plotino explica uno de los principios metodológicos de la interpretación alegórica de los mitos: aquello que en la narración mítica sucede en una secuencia temporal propia de la realidad sensible debe ser entendido, más bien, como el reflejo de un distanciamiento de grado —no temporal— de los elementos («seres») referidos simbólicamente. Los mitos, pues, narrarían sucesos regidos por las categorías propias de los fenómenos sensibles —espacio y tiempo— mientras que el trasfondo de estos relatos, su presunto verdadero referente y significado puesto de manifiesto mediante la interpretación alegórica, sería la realidad inteligible a la que no es posible aplicar tales categorías.

Por otra parte, luego de referirse a los mitos, Plotino sostiene en el pasaje citado que un procedimiento semejante —el de introducir generaciones y separaciones en el discurso que no existen en la realidad descrita— es aplicado también a las exposiciones razonadas. Al intentar

[9] Ver, por ejemplo, V 8, 13, 1-10, entre otros. Para un estudio detallado de la asimilación plotiniana a los dioses de la teogonía hesiódica ver Hadot (1981). Ver también Cilento (1973, pp. 44-49) y Brisson (2007), siguiendo a Hadot (1980, p. 243). Los autores señalan que el término *místico* era aplicado por Plotino y los autores neoplatónicos a esta clase de exégesis alegórica, ver III 6, 19, 26 y *Vida de Plotino* 15, 2.

explicar la realidad inteligible —que no se rige por las categorías de tiempo y espacio—, se verá forzado a introducir estas categorías con el fin de tornar comprensible para la razón discursiva la realidad que intenta explicar. Esta separación mental y la distribución en el tiempo de los componentes que se dan en la realidad juntos tienen un propósito meramente aclaratorio y didáctico (IV 3, 9, 14-20). Sin ellas no sería posible que la facultad discursiva captara, al menos según su capacidad, la realidad inteligible y las relaciones que le son inherentes. Por tanto, una vez comprendidas mediante la razón estas relaciones ontológico-causales que hay entre los elementos involucrados en la explicación, es preciso «hacer la recomposición[10] y reconocer que las cosas descritas como en una sucesión existen, en realidad, siempre y a la vez» (IV 8, 4, 38-42).

El procedimiento de alegorización, pues, debe ser reconocido como una *técnica* explicativa y no por ello concebir que la realidad descrita es tal como se presenta en la explicación. Su finalidad sería, insistimos, persuadir a la razón del lector mediante argumentos en los que se aplica esta técnica para permitirle que al disponerse a la intelección (συγχωροῦσι τῷ νοήσαντι) pueda captar de inmediato (συναιρεῖν) la realidad tal como es.

Ahora bien, en su explicación de la relación ontológico-causal entre lo Uno y la Inteligencia, Plotino describe un proceso de generación en etapas que ha sido entendido, en términos generales, del modo siguiente: hay un primer momento proódico que consiste en la procesión de una Inteligencia incoada a partir de lo Uno, un segundo momento epistrófico de conversión contemplativa de la inteligencia hacia su principio y uno tercero de plenificación, autodeterminativo y autoconstitutivo de la Inteligencia[11]. Ahora bien, si tenemos en cuenta la técnica discursiva de alegorización recién descrita y que Plotino afirma aplicar deliberadamente en sus explicaciones razonadas, será preciso reconocer que esta distinción en etapas sucesivas tiene una finalidad aclaratoria y didáctica, pero no se da efectivamente en el ámbito inteligible. El intento mismo de explicar el proceso de la generación de la Inteligencia, incluso, implica ya una alegorización, en la medida que ella, en realidad, no está sujeta a un proceso de generación.

Estas consideraciones nos llevan a cuestionar la validez de una interpretación que entiende que la experiencia mística del hombre se da cuando

[10] Igal en su traducción al pasaje citado de III 5, 9, 24-29 (en Plotino, 2002, vol. II, p. 130).
[11] Para un análisis detallado ver, por ejemplo, Schroeder (1986).

este toma parte, por así decirlo, en la primera fase de la generación de la Inteligencia. Si ella existe eternamente determinada, afirmar que el hombre accede a la primera fase de la generación de la Inteligencia, cuando esta se encuentra en su estado naciente —para utilizar las palabras de Hadot— no puede constituir una opción válida. Podría alegarse, tal vez, que Hadot considera que la visión indeterminada y la determinada de la Inteligencia coexisten eternamente. Sin embargo, resulta difícil admitir que la Inteligencia —que existe ya determinada, como una mirada intelectual que tiene una visión de su objeto— pueda, a su vez, ser indeterminada, como una mirada que todavía no ha logrado la visión de su objeto.

Estas dificultades, así como las palabras de Plotino mediante las cuales nos advierte de los recursos retóricos que aplica en sus explicaciones razonadas, nos han inclinado a pensar su experiencia mística en otros términos.

Propuesta para una interpretación de la doctrina mística

Anteriormente sostuvimos que la doctrina mística consiste en una interpretación de la experiencia trascendente en términos de las categorías propias de una construcción conceptual sistemática del pensamiento plotiniano como puede ser, por ejemplo, su metafísica. Para presentar al menos esquemáticamente nuestra interpretación de tal doctrina tendremos que recurrir, además, a un aspecto de la psicología plotiniana: en particular, a la tesis de la presencia de lo Uno en el hombre. Citemos, para ello, dos pasajes de la *Enéada* V 1: «Hay que pensar que las cosas son así: que existe lo que está más allá del Ser, o sea, lo Uno […] seguidamente existe el ser y la Inteligencia y que, en tercer lugar, existe la naturaleza del Alma. Ahora bien, del mismo modo que esta trinidad de la que hemos hablado existe en la naturaleza, así hay que pensar que también habita en el hombre» (V 1, 10, 1-7). Y unas líneas más adelante agrega: «es preciso que exista en nosotros una inteligencia que no sea razonadora, sino que posea siempre la justicia, y que también exista el principio y la causa de la inteligencia, o sea dios, sin que ese dios esté dividido» (V 1, 11, 5-9).

Creemos que la presencia de lo Uno en el interior del hombre nos permite afirmar que la progresiva simplificación de los estados noéticos del místico, digamos, en su ascenso, no tiene por qué detenerse en la Inteligencia. Así como los intérpretes han entendido que mediante su propia inteligencia el hombre puede asimilarse a la segunda hipóstasis y experimentar su estado noético (sea este, en todo caso, determinado o indeterminado),

mediante la presencia de lo Uno en el hombre, podríamos afirmar que el hombre puede incluso acceder al estado hipernoético (VI 8, 16, 42) de unidad total que es propio de la primera hipóstasis. Por otra parte, la presencia de lo Uno en el hombre —como se afirma en el segundo pasaje— es tal que lo Uno hipóstasis y lo Uno en el hombre no son algo diferente, pues, de serlo, lo Uno estaría dividido. Por el contrario, Plotino parece sostener que la modalidad de la presencia de lo Uno en cada hombre es tal que lo Uno hipóstasis no se divide ni se fragmenta por estar presente en un hombre en particular, ni por estar presente en la multiplicidad de hombres. Lo Uno en el hombre y lo Uno hipóstasis son, pues, Uno.

Esta interpretación presenta varias ventajas respecto de la antes mencionada. Por una parte, se evitan las dificultades ya señaladas que surgen por entender la experiencia mística como un estado de intelección indeterminada. Además nos permitirá dar cuenta de los numerosos pasajes en los que Plotino recurre al vocabulario de la unión para describir la experiencia mística. Recordemos, por ejemplo, el pasaje citado para ilustrar el discurso místico metafórico, en el que Plotino compara a lo Uno con un amado con el cual el místico llega efectivamente a unirse y citemos, también, un pasaje más: «¿Cómo podría uno anunciar a aquel como si fuera otro, siendo así que allá, cuando contemplaba, no lo veía como otro, sino como una sola cosa consigo mismo? Puesto que no eran dos, sino que el vidente mismo era uno con lo visto. No sería visto, entonces, sino unificado» (ὡς ἂν μὴ ἑωραμένον, ἀλλ› ἡνωμένον) (VI 9, 11, 6-7).

Son varios los pasajes como este en los que Plotino recurre al vocabulario de la unión para describir la experiencia mística. Pero esta unión no podría ser explicada en términos de un contacto entre lo Uno y una Inteligencia que tiende su mirada sin ver o indeterminada, puesto que la dualidad entre ambas instancias persistiría. Si Plotino afirma que en la experiencia mística no hay ya dos, sino uno, esa propuesta no puede satisfacernos. Mediante la presencia de lo Uno en el hombre, sin embargo, contamos con el componente psicológico necesario para permitirle al místico volverse uno en sí mismo; lo que sería, a su vez, volverse lo Uno mismo[12].

[12] Tal como advertimos al comienzo de nuestro trabajo, por razones de espacio no hemos podido desarrollar un examen detallado y completo de la experiencia mística eneádica. Nos hemos propuesto, cuanto menos, señalar y fundamentar la necesidad de tomar en cuenta el discurso alegorizante y sus consecuencias sobre la interpretación de la mística plotiniana. Para un análisis más extenso de la mística de Plotino ver, por ejemplo, Martino (2010).

Solo ya para concluir nos permitimos reiterar que creemos que es posible encontrar una doctrina mística en Plotino, que consiste en interpretar la experiencia trascendente en términos de sus categorías metafísicas. Creemos, por una parte, que la interpretación dualista de la experiencia última no se adecua estrictamente a la metafísica plotiniana, en la medida que se basa en una comprensión parcial de la propuesta ontológica eneádica y que, además, contradice aquellos pasajes en los que Plotino habla de unión. Sostenemos, por el contrario, que la interpretación monista es consecuente con la metafísica de nuestro filósofo, que encuentra su correlato, paralelamente, en la psicología plotiniana. De modo adicional, afirmamos que la interpretación monista de la doctrina mística contempla un campo mayor de conceptualizaciones eneádicas que la concepción dualista —la primera considera, en efecto, la metafísica y la psicología—, por lo cual resulta más consistente que la otra interpretación en el marco de la filosofía expuesta en las *Enéadas*.

Bibliografía

Aristóteles (1981). *Ética a Nicómaco*. Traducción, introducción y notas de María Araujo y Julián Marías. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

Armstrong, Arthur Hilary (1940). *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus: An Analytical and Historical Study*. Cambridge: Cambridge University Press.

Armstrong, Arthur Hilary (1976). The Apprehension of Divinity in Plotinus. En Ransom Baine Harris (ed.), *The Significance of Neoplatonism* (pp. 187-198). Norfolk: Old Dominion University.

Arnou, René (1967). *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*. Segunda edición. Roma: Presses de L'Université Grégorienne.

Beierwaltes, Werner (1995). *Autoconoscenza ed esperienza dell Unità: Plotino, Enneade. Libro V, 3*. Roma: Vita e Pensiero.

Blumenthal, Henry Jacob (1973). *Plotinus Psychology. His Doctrines of the Embodied Soul*. La Haya: Martinus Nijhoff.

Bréhier, Émile (1926). *La filosofía de Plotino*. Buenos Aires: Sudamericana.

Brisson, Luc (2007). Pode-se Falar de União Mística em Plotino? *Kriterion*, 116, 453-466.

Carabine, Deirdre (1997). The Mystical Journeys of Plotinus and Gregory of Niza. En John Cleary (ed.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism* (pp. 188-199). Lovaina: Leuven University Press.

Carone, Gabriela Roxana (1997). Mysticism and Individuality: a Plotinian Paradox. En John Cleary (ed.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism* (pp. 177-187). Lovaina: Leuven University Press.

Chiaradonna, Ricardo (2009). *Plotino. Pensatori.* Roma: Carocci.

Cilento, Vincenzo (1973). *Saggi su Plotino*. Milán: U. Murcia & Co.

Corrigan, Kevin (2005). *Reading Plotinus. A Practical Introduction to Neoplatonism*. Indiana: Purdue University Press.

Dodds, Eric Robertson (1928). The *Parmenides* of Plato and the Origin of the Neoplatonic «One». *The Classical Quarterly*, *22*(3/4), 129-142.

Dodds, Eric Robertson (1960). Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus. *The Journal of Roman Studies*, 50, 1-7.

Dodds, Eric Robertson (1968). *Paganos y cristianos en una época de angustia*. Madrid: Cristiandad.

Gatti, Maria Luisa (1982). *Plotino e la metafisica della contemplazione*. Milán: CUSL.

Gerson, Lloyd P. (1994). *Plotinus*. Londres: Routledge.

Hadot, Pierre (1963). *Plotin u la simplicité du regard*. París: Gallimard.

Hadot, Pierre (1980). Les niveaux de conscience dans les états mystiques selon Plotin. *Journal de Psychologie*, 2-3, 243-266.

Hadot, Pierre (1981). Ouranos, Kronos and Zeus in Plotinus' Treatise Against the Gnostics. En Henry Jacob Blumenthal & Robert Austin Markus (eds.), *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honour of A. H. Armstrong* (pp. 124-137). Londres: Variorum Publications.

Hadot, Pierre (1982-1983). Histoire de la pensée hellénistique et romaine. *Annuaire du Collège de France*, 459-465.

Kalligas, Paul (1997). Forms of Individuals in Plotinus: A Re-Examination. *Phronesis*, *42*(2), 206-223.

Mamo, Plato (1976). Is Plotinian Mysticism Monistic? En Ransom Baine Harris (ed.), *The Significance of Neoplatonism* (pp. 199-215). Norfolk: Old Dominion University.

Martino, Gabriel (2010). La mística plotiniana: experiencia, doctrina e interpretación. *Archai*, 5, 67-76.

Mazur, Zeke (2009). Having Sex with the One: Erotic Mysticism in Plotinus and the Problem of Metaphor. En Panayiota Vassilopoulou & Stephen Clark (eds.), *Late Antique Epistemology: Other Ways to Truth* (pp. 67-83). Houndmills-Basingstoke: Palgrave-Macmillan.

Meijer, Pieter A. (1992). *Plotinus on the Good or the One (*Enneads *VI, 9): An Analytical Commentary*. Ámsterdam: Gieben.

Merlan, Philip (1963). *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness*. La Haya: Martinus Nijhoff.

O'Daly, Gerard J.P. (1973). *Plotinus Philosophy of the Self*. Ireland: Harper & Row.

O'Daly, Gerard J.P. (1974). The Presence of the One in Plotinus. En *Plotino e il neoplatonismo in Oriente e Occidente* (pp. 159-169). Roma: Academia Nazionale dei Lincei.

Ousager, Asager (2004). *Plotinus, On Selfhood, Freedom and Politics*. Dinamarca: Aarhus University Press.

Plotino (2002). *Enéadas.* Introducción, traducción y notas de Jesús Igal. 3 volúmenes. Madrid: Gredos.

Plotino (2007). *Enéadas. Textos esenciales.* Traducción, notas y estudio preliminar de María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo. Buenos Aires: Colihue.

Rist, John M. (1967). *Plotinus. The Road to Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.

Remes, Pauliina (2007). *Plotinus on Self. The Philosophy of the «We»*. Cambridge: Cambridge University Press.

Remes, Pauliina (2008). *Neoplatonism*. Durham: Acumen.

Santa Cruz, María Isabel (1997). Plotino y el Neoplatonismo. En Carlos García Gual (ed.), *Historia de la Filosofía Antigua* (pp. 339-361). Madrid: Trotta.

Santa Cruz, María Isabel (2006). Modos de conocimiento en Plotino. *Estudios de Filosofía*, 34, 201-216.

Schroeder, Frederic Maxwell (1986). Conversion and Consciousness in Plotinus, *Enneads* 5.1 (10), 7. *Hermes,* 114, 186-195.

Sorabji, Richard (2006). *Self, Ancient and Modern Insights about Individuality, Life and Death*. Chicago: The University of Chicago Press.

Ullmann, Reinholdo Aloysio (2002). *Plotino. Um estudo das Enéadas*. Puerto Alegre: Editora da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (EDIPUCRS).

El lugar de lo *imaginable* en la concepción de *imagen divina* según Juan Damasceno

Brenda Mariana Méndez Gallardo
Universidad Nacional Autónoma de México

El conocimiento según Juan Damasceno

El hombre, al ser definido como compuesto y doble, estaría relacionado tanto con el ámbito espiritual como con el material. Según esto, Juan Damasceno inferiría que, por tanto, el *conocimiento* humano necesariamente sería un reflejo de ambos ámbitos. Así, el *conocimiento* se encontraría condicionado por la *sensibilidad* y la *memoria,* pasiones que tendrían por «objeto» un *imaginable*[1] (φανταστός). Por ello, cabe afirmar, por extensión, que lo *imaginable* ocupa un lugar privilegiado en la producción del *conocimiento*.

Lo imaginable, «motivo» de *percepción* por parte de la sensación, de *asociación* y *juicio* por parte del pensamiento y del razonamiento, así como de *recuerdo* por parte de la memoria[2], sería una especie de «armazón» o «soporte» tanto para la sensibilidad como para la memoria. Por esto, descubrimos que el de Damasco llamaría *lo imaginable* a una «pasión cognoscitiva», en tanto que retiene lo percibido —a pesar de la condición cambiante de este— en un campo sensible y susceptible de perpetuarse en el alma humana por medio de la memoria como *conocimiento*.

Por lo anterior, constatamos que, para el Santo de Oriente, el *conocimiento* sería la conservación en el alma (específicamente en la pasión de la *memoria*) de lo percibido-imaginable que, por su vehemencia, ha quedado

---

[1] Por una parte se dice que la *imaginación* es «[...] llamada también una sensación» (*Expositio fidei* 31, 2) y, por la otra, se dice que la *memoria* «es lo imaginable que queda atrás de alguna sensación y pensamiento que se mostró con energía [...]» (34, 3).

[2] «[...] lo imaginable, percibido a través de las sensaciones de los materiales, es transmitida al pensamiento o al razonamiento. Ambos asocian y juzgan a lo imaginable, enviándolo a la memoria» (34, 14-17).

«marcado» como *recuerdo* de una sensación (o de un pensamiento). Y que en el caso de los seres intelectuales produce el *entendimiento* de lo percibido. Por tanto, afirmamos que *conocer* es *recordar.*

Dicho lo anterior, es pertinente manifestar que el *conocimiento* no es conocimiento de las cosas mismas, sino «de *lo imaginable* de las cosas». Es decir, no existe una identidad o igualdad entre el conocimiento humano y las cosas reales, sino solo una «imagen» o un «imaginable» de ellas en la mente humana.

El papel del *conocimiento* en la apología de las imágenes

Creemos que esta forma de concebir a *lo imaginable* sería de fundamental importancia para Juan de Damasco, no solo en la concepción de lo que afirmó es una «imagen divina», sino incluso en la defensa de su veneración. Es así que, ante los ataques directos de las refutaciones iconoclastas, ingenió una serie de argumentos capaces de demostrar a sus oponentes el valor de la *imagen.* Desciframos en su escrito más sistemático, la *Expositio fidei,* seis tipos de argumentos apologéticos que, a su vez, nos revelan qué entendió el autor por *imagen divina*: argumento de tradición, argumento didáctico, argumento sacramental, argumento anagógico, argumento sensorial y argumento metafísico; siendo los últimos cuatro los que desarrollaría en sentido estricto filosófico.

Argumento sacramental

Así, por ejemplo, la ruta del argumento en torno a la naturaleza sacramental de la imagen se fundamentaría en creer que los objetos materiales podían ser sitio del poder de la divinidad, transmisores de su gracia, por lo que ellos representan. Entonces, la materia adquiriría un valor distinto al que la tradición le atribuyera —principalmente de tinte platónica a través de las enseñanzas de los teólogos alejandrinos[3]—. Por su participación en la transmisión de la gracia, se dice que el argumento del de Damasco

[3] Principalmente Clemente (¿-211?) y Orígenes (185?- 253) de Alejandría. Para un estudio breve de su filosofía y de sus obras ver Gilson (2007). Al alejarse del llamado *idealismo cristiano* de algunos teólogos alejandrinos esta visión respecto al ámbito de lo material y lo corporal revolucionaría la concepción antropológica de la época. Por esto, algunos estudiosos estiman que las antropologías propuestas en esos tiempos, por ejemplo la de Capadocia y, de entre ellas, especialmente la pensada por Nemesio de Émesa, se caracterizarían por el desarrollo de un así llamado «materialismo positivo».

sería el primero en utilizar el llamado «materialismo positivo»[4] en la configuración del concepto de *imagen* y, con ello, en la formulación de un argumento contra los iconoclastas (Speegle, 1987, pp. 75-76).

Al referirse en el argumento sacramental al *pan* y al *vino* en la eucaristía, o bien al *agua* en el bautismo, el autor anunció que

> [...] porque Dios conoce la debilidad humana [...] Así, por su condescendencia habitual, a través de las cosas comunes de la naturaleza, Él obra lo que está por encima de la naturaleza [...], puesto que los hombres tienen costumbre [de estas cosas], unió estos [los símbolos] a su divinidad [...] para que a través de las cosas acostumbradas y que son conformes con la naturaleza [la nuestra] nos encontráramos entre aquellas que están por encima de la naturaleza (*Expositio fidei* 86, 84-87).

Por lo anterior, deducimos que Juan Damasceno afirmaría que por las «cosas comunes» y «acostumbradas», tales como el *pan* o el *agua* que, por su condición *material*, son conformes a la naturaleza humana, el hombre encuentra lo que *está por encima* de su propia naturaleza (la *sustancia* de la divinidad). Entonces, enunciada tradicionalmente como

[4] Este tipo de «materialismo» adoptado posteriormente por Juan Damasceno en su antropología, tuvo como una de sus tesis centrales afirmar que el *cuerpo*, aun limitado por su contingencia, caducidad y mortalidad, es necesario, e incluso esencial, para el buen ejercicio de las actividades del alma. Por tanto, el alma, a partir de este momento, aparecería mucho más unida a la materia, mucho más inmersa en el cuerpo, inclusive haciéndose responsable de la vida orgánica. De igual manera, la «carne» no sería considerada más como la única fuente del pecado y como la sede del mal. Para la valoración del pecado humano, que fue tomado muy en serio por Juan Damasceno, tiene esto la consecuencia positiva de que no puede explicarse como un fenómeno natural basado en la tensión entre carne y espíritu, sino que debe entenderse como decisión del humano entero a la voluntad entera de Dios (Pelikan, 1990, pp. 103-108). Así, se tendría por desafío la visión platonizante en la que el cuerpo es un peso impuesto al alma (*Expositio fidei* 26, 91; Meyendorff, 1974, pp. 140-141). La antropología del «materialismo positivo» se parecería más a la propuesta antropológica veterotestamentaria en la que el hombre no solo *tiene,* sino *es, basar*, *nefesh* y *ruah*. Estos tres vocablos hebreos traducidos por la *Septuaginta* como «cuerpo», «alma» y «espíritu», respectivamente, se caracterizarían por ser una visión unitaria del ser humano en la que el «hombre» sería un «compuesto» en tanto que «conjunción» o «unidad» de elementos afines, y no contrarios, como lo hiciera la tradición helénica posterior. Sería la filosofía griega la que introduciría al pensamiento primitivo cristiano la hipótesis de que el ser humano se *compone* de dos elementos esencialmente contrarios: σῶμα y ψυχή (*Sabiduría* 8, 19-20; 9, 15; Rossano y otros, 1990). De esta visión «unitaria» del hombre, propia de la antropología del «materialismo positivo», Juan Damasceno desarrollaría su concepto de *divinización* de la materia, el cual le permitiría fundamentar por qué los íconos pueden ser, aun en su condición de materia creada, *imágenes divinas*. Que el hombre es aquel que necesariamente abraza tanto al cuerpo como al alma es una visión muy estudiada por los patrólogos orientales tales como Lossky (1976, p. 116 y 1978, p. 120).

«suprasustancial incognoscible», la divinidad sería *accesible* al hombre por medio de la *materialidad* común a su naturaleza.

Por ende, Juan Damasceno llamaría a la naturaleza sacramental de la imagen, «simbólica», ya que, por un tipo de realidad (la material, conforme a la naturaleza humana) es posible nombrar, encontrar y tener acceso a otro tipo de realidad (la divina, por encima de la naturaleza humana). Así, la imagen, por la materia presente en ella (verbigracia pan, vino o agua), sería llamada «*símbolo* de la divinidad». La imagen-símbolo, siendo ajena a «figura»[5] (τύπος), «ilusión» (φάντασμα) y «representación»[6] (ἀντίτυπος), sería considerada entonces como verdadera «imagen divina» (θείαν εἰκόνα) por ser lugar real de la divinidad.

Argumentos como este nos hacen patente aquella noción de *lo imaginable* (φανταστός) a la cual previamente hacíamos referencia. A través de la comprensión de la *imagen* (εἰκών) como símbolo divino se gestaría una síntesis entre los términos εἰκών y φανταστός, poniendo en escena un carácter doble de ella, y haciendo alusión, con ello, a la constitución doble y compuesta del ser humano que señalábamos al inicio.

Argumento anagógico

Para comprender mejor cómo lleva a cabo la síntesis entre ambos términos y cómo el autor estaría entendiendo que la imagen es una *sustancia compuesta de doble naturaleza* conviene analizar con detenimiento otro de sus argumentos utilizados para la defensa de las imágenes. Por medio del argumento anagógico, Juan Damasceno explicaría la naturaleza del compuesto como una «unión» o «congenitalidad»[7] (ἑνώσεώς τε καὶ συμφυΐας) entendidas como «compenetración» (περιχώρησις) de naturalezas distintas.

[5] «El pan y el vino no son figura del cuerpo y sangre de Cristo (¡no ocurra tal!), sino el mismo cuerpo divinizado del Señor. El mismo Señor dijo: Esto es —no una figura de mi cuerpo, sino— mi cuerpo, y —no una figura de la sangre— sangre» (*Expositio fidei* 86, 114-116).

[6] Dice Juan Damasceno: «Pero si algunos han llamado al pan y al vino las "representaciones" del cuerpo y de la sangre del Señor, como dijo Basilio, el Teóforo, no se refieren a la ofrenda después de la consagración, sino que la llaman de ese modo antes de ser consagrada» (86, 163-166). De manera semejante diría que «[...] [s]e dicen "representaciones de los bienes futuros" no porque no sean verdaderamente [símbolos de la divinidad], sino porque a través de ellos tenemos parte hoy día de la divinidad [...]» (86, 180-182).

[7] En Aristóteles (*De generatione animalium* 737b17), el término συμφυής significó, según LSJ, «*grown together, naturally united*» (1940). Pero también «*born with one, congenital, natural*» (*Meteorologica* 382b11). De aquí que hayamos traducido como «congenitalidad», aludiendo a una especie de «naturaleza conjunta» o de «naturaleza unida» con la divinidad.

A pesar de su condición material, a causa de la divinidad[8], una imagen tiene la capacidad de estar *unida* a la divinidad misma (*Expositio fidei* 86, 84-87). De tal suerte que esta *unión* de la materia con la divinidad encuentra su mayor expresión en la *encarnación*[9] del Cristo, en quien se han unido dos naturalezas en una hipóstasis, que poseen una compenetración (περιχώρησις) recíproca de modo inconfuso e inmutable (91, 57-59)[10].

[8] «Esta compenetración ocurre a partir de la divinidad y no a partir de la carne, porque es imposible que la carne se filtre a través de la divinidad. En cambio, la naturaleza divina, una vez que hubo impregnado a la carne, dio a la carne la inefable compenetración con la naturaleza divina, a la cual llamamos unión» (*Expositio fidei* 91, 59-63).

[9] «¿[...] quién puede hacer una imitación del Dios invisible, incorpóreo, no circunscrito y sin figura? En efecto, es el extremo de la locura y de la impiedad el representar a Dios. [...] Pero Dios, a causa de sus entrañas de misericordia, en verdad se hizo hombre para nuestra salvación. Y no [...] figura de hombre [...], sino verdaderamente hombre en esencia» (89, 24-31).

[10] Según los estudiosos, el concepto de περιχώρησις, utilizado por la patrística para definir la *unidad* del Dios Trino se derivó directamente de la imagen estoica de *mezcla.* Así, utilizando la imagen de «cuerpos que se atraviesan recíprocamente» (Alejandro de Afrodisia, *De mixtione* 217, 9-10) se definiría como *compenetración*. Sin embargo, que esta *mezcla* se enuncie dentro del marco de la comprensión del σύνδεσμον como *conjunto* representa, para algunos como Studer (1956, pp. 112-113), Wolfson (1956, pp. 418-421) o Stemmer (1983, pp. 11-13), un rasgo característico de la originalidad del pensamiento de Juan Damasceno. El concepto de *mezcla* se distanciaría no solo radicalmente del uso estoico del término, sino, con ello, también del uso general que los mismos Padres le otorgaron: «El concepto περιχώρησις tiene su origen en concepciones estoicas. Esto resulta de lo siguiente: La imagen del fuego incandescente fue llevada por los estoicos como comparación para la unificación de cuerpo y alma. Se ha dicho también que el alma atraviesa totalmente al cuerpo, sin perjuicio de su propio ser» (Studer, la traducción es nuestra). Así, Juan Damasceno se distanciaría de su propia tradición al entender que la περιχώρησις no puede ser definida como *mezcla* en el sentido estoico, ya que esta alude a una confusión entre los elementos mezclados. Por esto, el de Damasco concluiría que la περιχώρησις implica el que las «personas» divinas estén «compenetradas» unas en otras, sin mezcla ni confusión (*Expositio fidei* 8, 1-263 y ss.). Esta concepción de la περιχώρησις sin mezcla sería usada por el autor tanto para explicar el misterio de la Trinidad como para explicar el de la Encarnación. La περιχώρησις le permitió desarrollar una Cristología que justificaría dos naturalezas compenetradas, sin mezcla ni confusión, en una misma persona (Cristo, tan hombre como tan divino) dando secuencia a las discusiones de Calcedonia (*Expositio fidei* 47 y ss.). Al respecto, la tesis fundamental de Wolfson (1956, p. 331) es que Juan Damasceno se distanció de su tradición al no seguir el procedimiento argumentativo de sus antecesores, ya que estos, sobre todo a finales del siglo V (Tertuliano, Orígenes, Gregorio Nacianceno, Gregorio de Nisa, Apolinio, Nemesio, Agustín, Cirilo de Alejandría), fundamentaron la explicación filosófica de la unidad de la persona de Jesucristo usando la «analogía aristotélica de la unidad de la materia y la forma». Este concepto lo harían propio a través de otra noción aristotélica que Wolfson llamó «unión de predominio» (*union of predominance*), la cual define como un caso particular de unión física entre dos sustancias, estudiado por Aristóteles en el curso del análisis de la cuestión a propósito de la mezcla (μίξις) (*De generatione et corruptione* I 10) (Plotino, *Enéadas* II 7). Para una explicación más amplia del concepto περιχώρησις en Juan Damasceno, véase Torrebiarte (1999).

Así, la imagen es una *compenetración* de dos naturalezas distintas sin que por ello debamos de asumir una *mezcla* en el sentido estoico.

Ahora bien, por su unión con la divinidad, la imagen adquiriría los calificativos tanto de ser «materia elevada» (ὑψηλός)[11] y «divinidad humilde» (ταπεινός), por la encarnación, como de ser «naturaleza *común*» (κοινός) por las dos naturalezas que conforman el compuesto que es ella (*Expositio fidei* 91, 146-147). Solo así es como el de Damasco justificaría y afirmaría que la imagen es un «mediador entre la divinidad y la humanidad», pues, tomando como ejemplo a Cristo-imagen[12], declararía que por la Encarnación la materia se ha dignificado ya que, ¿qué hay más grande (para la materia) que el volverse Dios un hombre? Por esto, siendo también perfectamente hombre, Cristo-encarnado toma el título de «mediador entre Dios y los hombres» (μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων) (45, 45-48).

Como consecuencia de lo anterior, deducimos que la acción fundamental de la imagen, estando unida como materia a la divinidad, es *unir* los ámbitos de lo material y lo divino: «Del mismo modo como en el bautismo unió al aceite y al agua la gracia del Espíritu (ya que los hombres tienen costumbre de lavarse con agua y de ungirse con aceite) e hizo del bautismo un lavado de regeneración» (86, 87-90). Pero la unión que es la imagen sería comprendida por Juan Damasceno como *comunión* y *participación*

[11] Al haberse encarnado en los últimos tiempos, dice Juan Damasceno, «Cristo se sienta corporalmente y su carne es coglorificada. El Hijo de Dios es adorado junto con su carne con única adoración por toda la creación» (*Expositio fidei* 75, 7-9). De aquí que, por apelar al carácter de «elevación» de la materia, la tradición haya nombrado a este argumento como el *anagógico* de la imagen. *Anagogía*, palabra procedente del latín *anagōge* y transcrita del griego ἀναγωγή («elevación»), en que ἀνα significa «hacia arriba» y αγη, «llevar», definiéndola así como un «llevar hacia arriba» (Lampe, 1995). De acuerdo con lo dicho, el de Damasco le atribuiría a la veneración de una imagen un carácter especialmente *anagógico*. La materia, a través del designio de la divinidad, conduce al hombre a ir de la concentración en lo físico y en el mundo material a la concentración en lo espiritual y en lo divino. Como muchos lo han anotado, este concepto remite a los escritores neoplatónicos, quienes redujeron la importancia de los ídolos entre los paganos griegos, exponiéndolos solo como medio de acceso al divino prototipo y no como morada de lo divino (Meyendorff, 1974, p. 43). Al respecto son interesantes las palabras de Olympiodorus, el último de los grandes filósofos paganos de Alejandría (principios del siglo VI). Él cuestionaba «Por favor, que no se piense que los filósofos ofrecen divinos honores a las piedras e ídolos [...] desde que vivimos en el mundo de la percepción sensible y que por lo tanto, somos incapaces de alcanzar el nivel de los poderes incorporales e inmateriales, los ídolos fueron inventados para recordárnoslo y, por medio de ellos, por la contemplación y la devoción, tener en cuenta los poderes incorporales e inmateriales» (en Armstrong, 1966, p. 125).

[12] «Porque Cristo es la imagen de Dios: El Verbo sustancial, la imagen esencial, perfecta y viviente del Dios invisible» (*Expositio fidei* 8, 41-42).

de la divinidad, ya que, por ella, nos comunicamos con Cristo y participamos de su carne y divinidad (86, 168-169)[13].

Entonces diríamos que, como conclusión del argumento anagógico, la *imagen* es la *compenetración* (unión) *sin mezcla* de dos naturalezas distintas (la humana y la divina), *mediadora* entre los ámbitos de lo divino y lo humano, haciendo de la naturaleza de cada uno de estos una naturaleza *común,* en la cual la materia que en ella se encuentra es llamada *materia elevada* y la divinidad, *divinidad humilde.*

Argumento sensorial

En consecuencia, valoramos que Juan Damasceno haría una interesante acotación al tradicional concepto de *materia,* otorgándole un lugar incluso privilegiado en el conocimiento sobre lo divino. Sin embargo, surgen incógnitas ante las conclusiones presentadas por el autor en dicho argumento: ¿cómo es que la imagen hace accesible lo que, por sustancia, es inaccesible?, ¿cómo por la *materia* de la imagen se da a conocer lo divino-inmaterial? Ante cuestionamientos como estos, propios también de la época, en particular de los planteamientos iconoclastas judíos, nuestro autor respondería por medio de la minuciosa conformación de lo que llamamos *argumento sensorial*.

En él, se introduciría y sintetizaría el concepto de φανταστός con el de εἰκών. La irremediable condición material del hombre y, por tanto, el irremediable conocimiento a través de lo imaginable hacen pensar a nuestro autor la irremediable existencia de φανταστός que, por así decirlo, sean también «imágenes divinas». De aquí que se insistiera en su doble pertenencia (a la naturaleza material y a la divina[14]) a través de la noción *lugar-divino*.

Como lo dijimos al principio, es la *percepción* la condición de posibilidad del conocimiento humano. Sin ella sería imposible generar las imágenes y, por tanto, la memoria generadora de su conocimiento. Por ende, el argumento sensorial estaría apuntando en último término a ser un argumento de tipo cognitivo: gracias a lo percibido por la imagen es posible conocer a la divinidad.

[13] De igual manera diría en otra parte que, por la imagen, «participamos de la divinidad» (86, 167-168).

[14] De aquí que se insistiera en leer el concepto de «imagen» a la luz de la encarnación: Cristo-imagen, realmente de dos naturalezas.

De tal suerte es que Juan Damasceno afirmaría que «las cosas visibles son símbolos (σύμβολα) de las cosas que no se entienden» (*Expositio fidei* 82, 49), por lo que «[...] todas las cosas que se dicen de modo simbólico, tienen una inteligencia superior porque la divinidad es simple y sin figura» (11, 6-8). Por lo anterior, concluiría que por la imagen «crece el conocimiento de Dios» (θεογνωσία πεφύτευται) (77, 30)[15].

El *conocimiento* de la *imagen divina*

El *conocimiento de Dios*, definido como «inteligencia superior», pone de relieve lo que previamente habíamos enunciado sobre el *conocimiento* en general: que no es, como lo estableció Juan Damasceno, de las cosas mismas, sino de *imágenes de las cosas mismas.* Por ello, podemos sostener que el conocimiento, siendo *imágenes,* es «símbolo de las cosas».

Lo anterior toma fuerza al citar los llamados argumentos iconodúlicos por excelencia. Retomando una serie de enunciados de sus antecesores, Juan Damasceno afirma en el marco de la discusión iconoclasta que:

a) «Veneramos también el modelo (τύπον) de la venerable y vivificante cruz, aunque esté hecha de otra materia, pues no veneramos la materia (¡no ocurra tal!) sino el modelo, en cuanto es símbolo de Cristo» (*Expositio fidei* 84, 61-63). De manera muy semejante se dice que «[...] no adoramos a la materia, sino a quien representa (εἰκονίζω)» (89, 40). Por tanto, se afirma con esto que

   - la materia en la imagen es «representante» de una realidad que ella no es (verbigracia Cristo);
   - que la realidad representada en la materia de la imagen es llamada modelo,
   - y que ese modelo en la materia es de carácter simbólico.

   Entonces, concluimos que el valor de la imagen radicaría en su carácter simbólico.

b) «[E]l honor de las imágenes pasa al modelo» (89,11-12); o bien «[e]l honor dado a la imagen pasa al prototipo (πρωτότυπον)» (89, 48)[16]. Así, sabemos que:

   - el «modelo» es también llamado «prototipo» y

[15] Aquí, refiriéndose a la *imagen* como «Cristo encarnado».

[16] Ver también Basilio de Cesarea, *De Spiritu sancto*, XVIII, 45 (1996, p. 183).

- que el valor de la imagen (su veneración u honor) no queda en la imagen misma (o su condición material), sino que pasa al modelo.

c) «Pero el prototipo es lo que se ha representado, aquello de dónde sale el derivado» (89, 8-9). Finalmente, se diría que

- la imagen es lo «derivado» de un modelo o prototipo, en tanto que este es lo representado en ella.

Es así que llegamos a sostener que en Juan Damasceno el conocimiento de una cosa no tendría validez por su carácter de *imagen*, sino por representar al «prototipo» del que se deriva. Entonces, parecería que su valor radicaría en *representar* (εἰκονίζω) lo que no es ella, aludiendo con ello al carácter *apofático* del prototipo. Pero, si el conocimiento de algo es siempre de carácter apofático, pues una cosa es la imagen conocida y otra el prototipo que esta representa, luego, ¿es el conocimiento un conocimiento de ausencias?, ¿es el conocimiento humano el lugar de la ignorancia?

Según el Damasceno, aun cuando el prototipo de la imagen no *sea* la imagen misma, el prototipo sí *está* en ella. Así, por ejemplo, en el caso de la cruz de Cristo, diría que «[...] veneramos el signo de Cristo, porque allí donde esté el signo, allí también estará Él. En cambio, después de la destrucción del modelo, si ocurriese, no debemos venerar la materia a partir de la cual está formado el modelo de la cruz, aun cuando sea oro o piedras preciosas. Veneramos todo lo que está consagrado a Dios, pues dirigimos a él la veneración» (84, 69-73). Creemos que es imposible comprender lo anterior si no es a la luz de la lectura del concepto *lugar*.

La *imagen* como *lugar* de conocimiento

De una manera casi imperceptible, Juan Damasceno, al inicio del capítulo trece[17], hace la distinción entre tres tipos de *lugares*: lugar corporal, lugar intelectual y lugar divino. Mientras que con *lugar corporal* se refiere al «[...] límite de lo que contiene, lo mismo que lo que se abraza es lo contenido» (*Expositio fidei* 13, 2-3); el *lugar intelectual* es «[...] donde la naturaleza intelectual e incorpórea se percibe y existe: allí donde está presente y obra. No abrazándose de modo corporal sino intelectual, porque no tiene figura como para que sea comprendida corporalmente» (13, 7-9). Por tanto, al decir que aun cuando la *imagen* no *sea* la realidad conocida,

[17] Que lleva por título «Solo la Divinidad es incircunscrita».

la realidad sí *está* en aquella, afirmaríamos que la *imagen* es una especie de *lugar intelectual,* en donde la naturaleza de algo (incluso la naturaleza intelectual o divina) se percibe y existe. Finalmente, y señalando el último de los *lugares,* decimos que el *lugar intelectual*, que es la imagen, en su carácter de «imagen divina» también es un *lugar divino.* Este, definido como «[...] aquel que participa más de la actividad y caridad [de Dios]» (13, 17-18), pone de manifiesto no solo que en la *imagen divina* está Dios mismo (*lugar intelectual*), sino que ella *participa más* de su naturaleza.

La *imagen* como *lugar* divino

Por lo anterior, y en conclusión, sostenemos que es aquí donde la contribución de Juan Damasceno se destaca y deja su impronta en el pensamiento occidental y oriental, al asentar que allí donde esté el signo de Cristo está Cristo mismo. Esto quiere decir que la *imagen*, aun la *imagen divina,* sería un «lugar intelectual» dentro del proceso del conocimiento; esto es, aquello en donde se percibe y existe lo *representado* por ella.

Con lo anterior, y a pesar de haber reconocido que el conocimiento humano es limitado en la comprensión de lo que la divinidad sea, el autor afirmaría que los estímulos y la memoria, pasando por las imágenes (todo ello en el ámbito de lo sensible), son componentes necesarios para la conformación de cualquier «conocimiento» generado por el hombre (*Expositio fidei* 2, 19-20).

Por ende, la iconodulia[18] de Juan Damasceno, al analizar el concepto de *lo imaginable*, desarrollaría en el fondo una teoría del conocimiento justificada desde el ámbito de la materialidad. Antes del de Damasco nadie habría utilizado la corporalidad como argumento para la defensa y justificación del uso de las imágenes. En el marco de la defensa de los íconos, estos, en tanto que modos de accesibilidad para el conocimiento y el discurso de la divinidad (Payton, 1996, p. 178)[19], fueron pensados como la base para una «positiva» y «apreciada» forma de ver la materialidad y su papel en la cognición humana.

[18] Esto es, el «amigo de los íconos» o «defensor de los íconos», según lo describe Grabar (1998, 1983) en referencia a los defensores de la veneración o culto a los íconos cristianos (δουλεύω: «siervo, esclavo, servil», [LSJ, 1940]) durante el tiempo de la iconoclastia (Grabar, 1998; Tomadakis, 1979-1980, p. 282).

[19] A pesar de que ya Gregorio de Nisa en sus capítulos sexto y décimo del *De opificio hominis,* anotaría que la mente usa de los órganos de los sentidos, reuniendo y recordando impresiones de los fenómenos externos, no hay previo al Damasceno una explicación de cómo esto tiene lugar (*De opificio hominis* 137B-140C, 152A-153C).

Bibliografía

Alejandro de Afrodisia (1892). *De mixtione*. Edición de Ivo Bruns. En *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora.* Berlín: Reimer.

Aristóteles (1919). *Aristotelis meteorologicorum libri quattuor.* Edición de Francis Howard Fobes. Cambridge: Harvard University Press.

Aristóteles (1965). *De generatione animalium.* Edición de Hendrik Joan Drossaart. Oxford: Clarendon Press.

Aristóteles (1966). *De la génération et de la corruption.* Edición y traducción de Charles Mugler. París: Les Belles Lettres.

Aristóteles (1994). *Reproducción de los animales.* Introducción, traducción y notas de Ester Sánchez. Madrid: Gredos.

Aristóteles (1996). *Meteorológicos.* Introducción, traducción y notas de Miguel Candel. Madrid: Gredos.

Aristóteles (1998). *Acerca de la generación y la corrupción.* Traducción, introducción y notas de Ernesto la Croce y Alberto Bernabé Pajares. Madrid: Gredos.

Armstrong, Arthur Hilary (1966). Some Comments on the Development of the Theology of Images. *Studia Patristica,* 9, 117-126.

Basilio de Cesarea (1968). *Sur le Saint-Esprit.* Traducción y edición de Benoît Pruche. París: Du Cerf.

Basilio de Cesarea (1996). *El Espíritu Santo.* Edición y traducción de Giovanna Azzali y Argimiro Velasco. Madrid: Ciudad Nueva.

Gilson, Étienne (2007). *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*. Madrid: Gredos.

Grabar, André (1983). *Las vías de la creación en la iconografía cristiana.* Traducción de Francisco Díez del Corral. Madrid: Alianza Forma.

Grabar, André (1998). *La iconoclastia bizantina.* Traducción de Ana López Álvarez. Madrid: Akal.

Gregorio de Nisa (1857-1866). *De opificio hominis*. En Jacques Paul Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus*. *Series Graeca*. Volumen XLIV. París: Jacques Paul Migne.

Juan Damasceno (1973). *Die Schriften des Johannes von Damaskos. Band II. Expositio fidei*. Edición y estudio introductorio de Bonifatius Kotter. Berlín: De Gruyter.

Lampe, Geoffrey William Hugo (1995). *Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.

Lossky, Vladimir (1976). *The Mystical Theology of the Eastern Church.* Crestwood: Saint Vladimir's Seminary Press.

Lossky, Vladimir (1978). *Orthodox Theology: An Introduction.* Crestwood: Saint Vladimir's Seminary Press.

LSJ-Henry George Liddell & Robert Scott (1940). *A Greek-English Lexicon*. Revisado y aumentado por Henry Stuart Jones con la asistencia de Roderick McKenzie. Oxford: Clarendon Press. http://perseus.uchicago.edu/Reference/LSJ.html

Meyendorff, John (1974). *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. Nueva York: Fordham University Press.

Payton, James R. (1996). John of Damascus on Human Cognition: An Element in His Apologetic for Icons. *Church History: Studies in Christianity and Culture*, *65*(2), 173-183.

Pelikan, Jaroslav (1990). *Imago Dei. The Byzantine Apologia for Icons.* Nueva Jersey: Princeton University Press.

Plotino (1951-1959). *Opera*. Edición de Paul Henry y Hans-Rudolf Schwyzer. Leiden: Brill.

Plotino (2001). *Enéadas I-II.* Introducción, traducción y notas de Jesús Igal. Madrid: Gredos.

Rossano, Pietro y otros (eds.) (1990). *Nuevo diccionario de teología bíblica*. Madrid: Paulinas.

Speegle, Troy David (1987). *The Life and Theology of Images of Saint John of Damascus*. Arlington: University of Texas.

Stemmer, Peter (1983). Perichorese. Zur Geschichte eines Begriffs. En Hans-Georg Gadamer y otros (eds.), *Archiv für Begriffsgeschichte*. Volumen XXVII (pp. 9-55). Hamburgo-Bonn: Bouvier-Felix Meiner.

Studer, Basil (1956). *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus. Studia Patristica et Byzantina*. Volumen II. Ettal: Buch-Kunstverlag.

Tomadakis, Nicolás B. (1979-1980). Ancora «iconodulia» e «iconofilia». *Epeteris Hetaireias Byzantinon Spoudon. Annuaire de l´Association d´études byzantines*, *XLIV*, p. 282.

Torrebiarte, Juan Pablo (1999). *La unidad de dios en la* Expositio fidei *de San Juan Damasceno*. Tesis de doctorado. Facultad de Teología. Pamplona: Universidad de Navarra.

Wolfson, Harry Austryn (1956). *The Philosophy of the Church Fathers*. Cambridge: Harvard University Press.

La doctrina del alma de Numenio

Gabriela F. Müller
Universidad de Buenos Aires
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Introducción

De los escasos fragmentos y testimonios de Numenio que han llegado hasta nosotros un importante número trata sobre de la concepción numeniana acerca del alma: su «génesis», su descenso a través de las esferas, su papel en la articulación entre el mundo sensible y el inteligible, su relación con el principio del mal y con la materia. Incluso, en un pasaje de su escrito *Contra Celso* (fragmento 29)[1], Orígenes se refiere a una obra de Numenio titulada Περὶ ἀφθαρσίας ψυχῆς (*Sobre la incorruptibilidad del alma*) de la cual no conservamos ningún fragmento, si bien algunos testimonios de Proclo y de Jámblico (fragmentos 39 a 45) podrían pertenecer a ella.

Esto pone en evidencia no solo la centralidad que todos estos temas parecen haber ocupado en la reflexión numeniana sino también la importancia que la posición de este filósofo tenía para los platónicos posteriores, que, en consecuencia, se ocuparon de citarlo o comentarlo.

Sin embargo, los rasgos esenciales de la doctrina del alma sostenida por Numenio pueden ser reconstruidos solo difícil y confusamente a través de estos fragmentos y testimonios. En efecto, si bien se han hecho varios intentos de derivar una psicología coherente a partir de las distintas concepciones atribuidas a Numenio, la dificultad aparece a la hora de intentar armonizar algunas afirmaciones que parecen, en principio, contradecir a otras. Pero el problema es aún mayor puesto que no existe unanimidad acerca de qué materiales deben ser considerados como expresiones

[1] Tanto la numeración de los fragmentos cuanto los textos citados corresponden a la edición de Des Places (en Numenio, 1973).

genuinas del pensamiento numeniano. Así, se discute, por ejemplo, si la interpretación de la ψυχογονία expuesta en *Timeo* 35a que aparece en los capítulos 27-31 y 51-55 del *Comentario al Timeo* de Calcidio es deudora de la exégesis de Numenio[2], e incluso los propios editores de los fragmentos difieren respecto de si debe ser admitido como numeniano solo el pasaje que corresponde a las cuatro primeras secciones del capítulo 12 del libro I del *Comentario al Sueño de Escipión* de Macrobio (fragmento 34) o si el testimonio debe extenderse desde I, 11, 10 hasta el final del capítulo 12 (Leemans, 1937, testimonio 47), incluyendo, de este modo, enteramente la descripción del descenso del alma a través de las esferas que allí aparece[3].

Dejando de lado este último problema, me concentraré en el análisis de dos concepciones, en principio aparentemente contradictorias, que se atribuyen explícitamente a Numenio: la postulación de dos almas y la afirmación de la unidad del alma con sus principios. El estudio de estas cuestiones me llevará a analizar, por un lado, la relación entre alma y materia y, por otro, la relación entre psicología y teología, es decir la relación del alma con el principio divino que, en Numenio, tal como nos informan dos testimonios de Proclo, está representado por una tríada (la célebre doctrina de los tres dioses de Numenio).

La doctrina de las dos almas

En el tratado *De silva* (*Sobre la materia*), que se extiende entre los parágrafos 268 y 354 de su *Comentario al Timeo*, luego de exponer la doctrina aristotélica y estoica sobre la materia y antes de pasar al examen de la posición adoptada por el propio Platón[4], Calcidio anuncia que se ocupará de la opinión de los pitagóricos[5], si bien, de hecho, solo se referirá a la doctrina de Numenio. El testimonio comienza señalando que: «Numenio, de la escuela de Pitágoras, refuta esta doctrina de los estoicos sobre los principios por medio de la doctrina de Pitágoras, con la que, dice, coincide la doctrina platónica». Y, a continuación, refiere cuál es esta doctrina pitagórico-platónica profesada por Numenio: «Sostiene que Pitágoras

[2] Una detallada discusión de este tema, del que no nos ocuparemos aquí, aparece en Phillips (2003).

[3] Ver Frede (1987, pp. 1070-1074, en que aparece una interesante interpretación de todo este pasaje).

[4] Ver Winden (1965, pp. 27-28, en que se detalla la estructura general del tratado).

[5] «*Nunc iam Pythagoricorum dogma recenseatur*» (fragmento 52, 1-2).

denominó a dios con el nombre de mónada (*singularitas*) y a la materia con el nombre de díada (*duitas*)»[6]. Dios o *singularitas* y materia o *duitas* son, entonces, los dos principios (*initia*) según Numenio.

Sin embargo, unas líneas después, Calcidio nos informa que Numenio alababa justamente a Platón por haber postulado dos almas, una muy buena (*una beneficentissima*) y la otra, mala (*maligna altera*), y esta segunda alma es explícitamente asociada a la materia (*scilicet silva*)[7]. Esta aseveración está hecha en un contexto claramente polémico. Contra los estoicos, quienes entendían a la materia como un género indiferente, es decir, ni buena ni mala, Numenio —siguiendo a Pitágoras— declara la necesidad de la existencia de una materia mala que explique la presencia del mal en el mundo[8]. Y es para reforzar esta doctrina pitagórica que Numenio alude a las dos almas postuladas por Platón: este último también habría postulado dos principios opuestos asociados con el bien y el mal. La referencia es sin duda al libro X de las *Leyes* en que Platón distingue un alma benéfica que conduce al mundo del mejor modo y un alma mala que de guiar el movimiento del cosmos lo haría de manera alocada (μανικῶς) y sin orden (ἀτάκτως) (896e4-6 y 897d1). En efecto, Numenio, siempre según Calcidio, sostiene que es precisamente el alma mala la que produce el movimiento confuso (*incondite*) de la materia[9]. De hecho, la asociación explícita de la materia con el movimiento caótico previo a la creación

[6] «*Numenius ex Pythagorae magisterio Stoicorum hoc de initiis dogma refellens Pythagorae dogmote, cui concinere dicit dogma platonicum, ait Pythagoram deum quidem singularitas nomine nominasse, silvam vero duitatis*» (fragmento 52, 2-6). El señalamiento de esta coincidencia no debe extrañarnos ya que, tal como se desprende de los fragmentos conservados de su obra Περὶ τῆς τῶν Ἀκαδημαϊκῶν πρὸς Πλάτωνα διαστάσεως, según Numenio, una vez depurados los elementos extraños de la doctrina platónica lo que queda no es otra cosa que aquello ya sostenido por Pitágoras (fragmento 24).

[7] «*Platonemque idem Numenius laudat, quod duas mundi animas autumet, unam beneficentissimam, malignam alteram, scilicet silvam, quae, licet incondite fluctuet, tamen, quia intimo proprioque motu movetur, vivat et anima convegetetur necesse est lege eorum omnium quae genuino motu moventur*» (fragmento 52, 64-70).

[8] El principal punto de la crítica de Numenio a los estoicos, que se repite varias veces en el texto (fragmento 52, 33-104) parece ser el hecho de que ellos derivan del carácter carente de cualidad de la materia el hecho de que no sea ni buena ni mala, es decir, indiferente. Para Numenio, en cambio, una cosa no se sigue de la otra: la materia es para él sin cualidad y a la vez mala. Creo que la única manera de conciliar estas dos características es, por un lado, no ver en la maldad de la materia un atributo que la cualifica, sino una característica esencial (así como la bondad respecto de dios) y, por otro, entender la maldad de la materia precisamente como ausencia de la bondad divina.

[9] Winden señala que hay aquí cierto tipo de identidad entre *silva*, *silva animata* y *anima silvae* (1965, pp. 113-114).

del cosmos que se describe en el *Timeo* es lo que permite a Numenio esta identificación entre materia y alma, entendida en este caso como principio de movimiento, y puesto que se trata de un movimiento desordenado y caótico, en definitiva, como principio del mal[10].

Y luego el testimonio continua diciendo: «También ella [es decir, la materia] es generadora y protectora de la parte pasible del alma, en la que hay algo material mortal y semejante al cuerpo, así como la parte racional del alma tiene por autor a la razón y a dios»[11]. Según se suele interpretar este pasaje del testimonio de Calcidio, existiría un paralelismo entre el macrocosmos y el microcosmos. Por un lado, en el universo hay un alma buena, identificada con la razón y con la divinidad (*ratio ac deus*), y una mala, identificada con la materia (*silva*) o, más bien, en este pasaje, con el alma de la materia. Por otro, en el hombre está la parte racional del alma, que tiene por autor a dios, y la parte sujeta a pasiones de la cual la materia es creadora (*autrix*) y protectora (*patrona*). Así los intérpretes, en general, han entendido este pasaje (por ejemplo, Winden, 1965, p. 114 y Phillips, 2002, p. 238).

Ahora bien, creo que no hay que perder de vista que aquí Numenio está tratando de mostrar la coincidencia entre la doctrina platónica y la pitagórica que él mismo defiende. En este contexto, él ha comenzado exponiendo los dos principios de los pitagóricos: dios y materia, asociados respectivamente con lo uno y la díada indeterminada. Y en este pasaje estos dos principios son asociados al alma buena y al alma mala postulada por Platón en *Leyes* X, pero no tanto con el propósito de sostener que existan dos almas, sino para marcar la correspondencia con la doctrina platónica[12]. De hecho, este vocabulario no volverá a aparecer ni en este testimonio (en el que se sigue hablando de dios y materia) ni en otros: la afirmación de un alma buena y una mala —creo— es más bien de Platón y no tanto de Numenio; lo que habría hecho Numenio, entonces, es intentar mostrar la correspondencia entre la doctrina platónica y la suya propia, equiparando al alma buena con dios y al alma mala con la materia.

[10] En este punto la posición de Numenio se diferencia de aquella sostenida por Ático y Plutarco, quienes se ocuparon de distinguir entre la materia y el alma mala asociada al caos precósmico (Phillips, 2002, pp. 236-238).

[11] «*Quae quidem etiam patibilis animae partis, in qua est aliquid corpulentum mortalesque et corpore simile, autrix est et patrona, sicut rationabilis animae pars auctore utitur ratione ac deo. Porro ex deo et silva factus est iste mundos*» (fragmento 52, 70-75).

[12] Más adelante hará algo similar cunado asocie dios a la providencia y la materia a la necesidad, aludiendo claramente al *Timeo* platónico (fragmento 52, 125-130).

Y esta última identificación es realizada para explicar el movimiento confuso que tiene o, mejor dicho, que es la materia y que determina que sea la causa del mal.

Sin embargo, hay que señalar que esta alusión a la bipartición del alma humana (*pars patibilis*/*pars rationabilis*) que aparece aquí tal vez corre por cuenta de Calcidio, quien puede haber modificado la doctrina de Numenio, más dualista aún, para ajustarla a su concepción unitaria del alma (Winden, 1965, p. 114). Sabemos, en cambio, por un testimonio de Porfirio, que Numenio se contaba entre quienes no atribuían «ni tres ni dos partes a un alma única sino que pensaba que tenemos directamente dos almas: una racional (λογική) y otra irracional (ἄλογος)»[13]. Con todo, creo que es importante destacar que esta afirmación de Porfirio se restringe exclusivamente a «nosotros», es decir que, según este testimonio, el alma humana en lugar de ser una unidad que tiene partes es directamente doble. Si combinamos este testimonio de Porfirio con el de Calcidio y suponemos que alma ἄλογος y la *pars animae patibilis* refieren a lo mismo, puede sostenerse que cada una de estas almas depende de y está regida por uno de los dos principios: la racional por dios y la irracional por la materia.

Este dualismo al nivel de los principios del universo en el testimonio de Calcidio (dios/materia), que se refleja en el alma humana (λογική/ἄλογος), tal como se desprende del testimonio de Porfirio, es aún más fuerte en un testimonio de Jámblico. En efecto, dentro del espectro de las doctrinas sobre las operaciones y partes del alma sostenidas por los platónicos, Jámblico establece las siguientes disidencias:

> Unos conducen a un único sistema y a una única forma (εἰς μίαν σύνταξιν καὶ μίαν ἰδέαν) las especies y las partes de la vida y sus operaciones (τὰ εἴδη καὶ τὰ μόρια τῆς ζωῆς καὶ τὰ ἐνεργήματα), como Plotino y también Porfirio; otros las oponen para la lucha (εἰς μάχην ταῦτα κατατείνοντες), como Numenio; otros las armonizan a partir de los que luchan (ἐκ μαχομένων αὐτὰ συναρμόζοντες), como Ático y Plutarco[14].

[13] «Ἄλλοι δέ, ὧν καὶ Νουμήνιος, οὐ τρία μέρη ψυχῆς μιᾶς ἢ δύο γε, τὸ λογικὸν καὶ ἄλογον, ἀλλὰ δύο ψυχὰς ἔχειν ἡμᾶς οἴονται, ὥσπερ καὶ ἄλλα, τὴν μὲν λογκήν, τὴν δ᾽ ἄλογον […]» (fragmento 44; Porfirio, Περὶ τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων, según Estobeo, *Anthologium* I, 49, 25a).

[14] «Ἤδη τοίνυν καὶ ἐν αὐτοῖς τοῖς Πλατωνικοῖς πολλοὶ διαστασιάζουσιν, οἱ μὲν εἰς μίαν σύνταξιν καὶ μίαν ἰδέαν τὰ εἴδη καὶ τὰ μόρια τῆς ζωῆς καὶ τὰ ἐνεργήματα συνάγοντες, ὥσπερ Πλωτῖνός τε καὶ Πορφύριος· οἱ δ᾽ εἰς μάχην ταῦτα κατατείνοντες,

En este panorama, Numenio está ubicado dentro de una posición dualista extrema, puesto que en su sistema las partes del alma (o las dos almas, si tomamos al pie de la letra lo que nos ha dicho Porfirio) aparecen en una oposición que no se resuelve en una armonía, como en el caso de Plutarco y de Ático, ni en una unidad, como en el caso de Plotino y Porfirio. El conflicto, en su caso, permanece. Pero, respecto de Ático y de Plutarco, Jámblico hace la siguiente precisión: si bien para ellos existen movimientos preexistentes irregulares y desordenados, ellos son ordenados por movimientos regulares y, entre ambos, se produce la armonía. Como podemos ver en el testimonio de Calcidio, Numenio tendría una visión similar. De hecho, leemos repetidas veces en estas líneas que el mundo surge a partir del orden que dios impone sobre el movimiento caótico de la materia que, de este modo, pasa de ser indeterminada a ser determinada y ordenada. Sin embargo, la diferencia respecto de la posición de Plutarco y de Ático estaría dada por la insistencia de Numenio en el carácter activo de la materia que ejerce una verdadera oposición frente a la providencia divina[15]. Si bien esta finalmente consigue imponer su orden, no obstante, el elemento material, y por tanto maligno, nunca desaparece. Por ello, Numenio niega que se pueda encontrar entre los seres generados alguna parte totalmente exenta de vicio (ver fragmento 52, 113-121), puesto que todo en el cosmos está constituido a partir de la unión del componente divino que persuade y de la materia o necesidad que obedece[16].

Encontramos, por tanto, en este testimonio la afirmación por parte de Numenio de un marcado dualismo en los principios que operan tanto en un nivel cosmológico cuanto antropológico. La prioridad de la función de dios en la conformación del cosmos es apenas resaltada ante la fuerte equiparación de ambos principios (dios y materia) y la igualdad

---

ὥσπερ Νουμήνιος· οἱ δ᾽ ἐκ μαχομένων αὐτὰ συναρμόζοντες, ὥσπερ οἱ περὶ Ἀττικὸν καὶ Πλούταρχον […] τῶν δ᾽ αὖ διισταμένων πρὸς τούτους καὶ ἀπὸ τῶν ἔξωθεν προσφυομένων προστιθέντων ὁπωσοῦν τῇ ψυχῇ τὸ κακόν, ἀπὸ μὲν τῆς ὕλης Νουμηνίου καὶ Κρονίου πολλάκις, ἀπὸ δὲ τῶν σωμάτων αὐτῶν τούτων ἔστιν ὅτε καὶ Ἀρποκρατίωνος, ἀπὸ δὲ τῆς φύσεως καὶ τῆς ἀλόγου ψυχῆς Πλωτίνου καὶ Πορφυρίου ὡς τὰ πολλὰ» (fragmento 43; Jámblico, Περὶ ψυχῆς, según Estobeo, *Anthologium* I, 49, 22).

[15] «*Ergo iuxta Pythagoram silvae anima neque sine ulla est substantia, ut plerique arbitrantur, et adversatur providentiae consulta eius impugnare gestiens malitiae suae viribus*» (fragmento 52, 92-95).

[16] «*Ex qua et deo mundi machinam constitisse deo persuadente, necesítate obsecundante. Haec est Pythagorae de originibus asseveratio*» (fragmento 52, 127-130).

en el poder de su accionar, lo cual le permite a Numenio explicar el hecho de que haya un cosmos, un orden reflejo del accionar divino en el mundo, pero también la existencia del mal y del vicio dentro de ese cosmos.

Y esta misma persistencia del conflicto se refleja en la interpretación que Numenio habría realizado del combate entre los atenienses y los habitantes de la Altlántida, tal como se desprende de un testimonio de Proclo[17]. El conflicto, según Numenio, representaría la lucha entre las almas mejores y aquellas ligadas a la génesis y al dios guardián de la génesis[18].

Ahora bien, si en el testimonio de Calcidio se afirma repetidas veces que lo que surge a partir de dios y materia, principios asociados a lo uno y la díada respectivamente, es el mundo, en un testimonio de Proclo, en cambio, nos encontramos con la afirmación de que es el alma la que surge a partir de la mónada y la díada. Cuando en su *Comentario al Timeo* Proclo está caracterizando las distintas concepciones sobre el alma, dentro del grupo de quienes consideran al alma como una esencia matemática (μαθηματικὴ οὐσία) y, por tanto, intermedia entre las realidades físicas y las suprafísicas, distingue entre quienes la consideran número[19] y, por ende, la hacen surgir a partir de la mónada (entendida como lo indivisible) y la díada (entendida como lo divisible), y quienes la consideran una sustancia geométrica que surge del punto y la extensión. La primera opinión, nos dice Proclo, es la que sostuvieron Aristandro y Numenio, y la segunda fue sostenida por Severo[20].

---

[17] «Οἱ δ᾽ εἰς δαιμόνων τινῶν ἐναντίωσιν, ὡς τῶν μὲν ἀμεινόνων, τῶν δὲ χειρόνων, καὶ τῶν μὲν πλήθει, τῶν δὲ δυνάμει κρειττόνων, καὶ τῶν μὲν κρατούντων, τῶν δὲ κρατουμένων, ὥσπερ Ὠριγένης ὑπέλαβεν. Οἱ δ᾽ εἰς ψυχῶν διάστασιν καλλιόνων καὶ τῆς Ἀθηνᾶς τροφίμων καὶ γενεσιουργῶν ἄλλων, αἳ καὶ τῷ τῆς γενέσεως ἐφόρῳ θεῷ προσήκουσι. Καὶ ἔστι τῆς ἐξηγήσεως ταύτης προστάτης Νουμήνιος. Οἱ δὲ καὶ μίξαντες τὴν Ὠριγένους, ὥσπερ οἴονται, καὶ Νουμηνίου δόξαν ψυχῶν πρὸς δαίμονας ἐναντίωσιν εἶπον, τῶν μὲν δαιμόνων καταγωγῶν ὄντων, τῶν δὲ ψυχῶν ἀναγομένων·» (fragmento 37).

[18] Como bien ha señalado Baltes, el dios de la génesis es Poseidón que, en tanto dios del mar, representa el flujo continuo de la génesis (1975, pp. 242-243).

[19] Esta habría sido también la posición de Jenócrates (ver fragmento 60 en Heinze, 1892).

[20] «Τῶν δὲ πρὸ ἡμῶν οἱ μὲν μαθηματικὴν ποιοῦντες τὴν οὐσίαν τῆς ψυχῆς ὡς μέσην τῶν τε φυσικῶν καὶ τῶν ὑπερφυῶν, οἱ μὲν ἀριθμὸν αὐτὴν εἰπόντες ἐκ μονάδος ποιοῦσιν, ὡς ἀμερίστου, καὶ τῆς ἀορίστου δυάδος, ὡς μεριστῆς, οἱ δ᾽ ὡς γεωμετρικὴν ὑπόστασιν οὖσαν ἐκ σημείου καὶ διαστάσεως, τοῦ μὲν ἀμεροῦς, τῆς δὲ μεριστῆς·» (fragmento 39; Proclo, *In Platonis Timaeum commentaria* II, 153, 17-25).

Si comparamos lo dicho aquí con lo que aparece en el testimonio de Calcidio, la pregunta que se impone es: para Numenio, aquello que surge a partir de la mónada y la díada, ¿es el mundo o el alma del mundo? Si dejamos de lado la indemostrable suposición de que alguno de los dos comentadores ha comprendido mal a Numenio o de que el propio Numenio pudo haber sostenido dos cosas distintas en sus escritos, la opción que queda es entender una cierta equiparación entre mundo y alma del mundo en el sistema numeniano. El cosmos, en tanto orden, sería justamente el alma del mundo, en tanto responsable y garante de dicho orden. Pero creo que esta equiparación se entiende mejor cuando se analiza a la luz de la teología numeniana y, más precisamente, en relación con el problema en torno el tercer dios de Numenio que, según dos testimonios de Proclo, puede ser entendido como el mundo (fragmento 21) o como el alma del mundo (fragmento 22). De este tema me ocuparé a continuación puesto que está relacionado con la segunda cuestión que me propongo abordar en este trabajo.

La doctrina de la identidad del alma con sus principios

Dentro de las opiniones sobre el alma que Jámblico menciona en su tratado *Sobre el alma*, tras haberse ocupado de aquellas que la consideran como un compuesto de átomos, como la forma del cuerpo y como una esencia matemática (y, dentro de estos, como una figura geométrica, como número y como armonía), pasa a enumerar las opiniones de quienes entendieron al alma como una sustancia incorpórea[21].

En este contexto, la primera opinión a la que se refiere es la de aquellos que entendieron al alma como una sustancia homeómera, es decir, una οὐσία que es la misma y única (αὐτὴ καὶ μία), «de modo que en cualquier parte de ella están todas». Pero esta indistinción entre parte y todo no está ligada a las partes del alma y al alma entendida como una totalidad, sino más bien a la distinción entre almas particulares y la totalidad de lo inteligible. Creo que esto es así porque, a continuación, Jámblico aclara que quienes sostienen esta opinión «afirman que en el alma particular (ἐν τῇ μεριστῇ ψυχῇ) está el cosmos inteligible, los dioses, los *daímones*, el bien y todas las cosas superiores (πάντα τὰ πρεσβύτερα)».

[21] Se advierte en este ordenamiento de la exposición una cierta jerarquía ascendente según la creciente sofisticación y precisión de las doctrinas expuestas (Jámblico, 2002, pp. 93-94).

Y esta suerte de emplazamiento de la totalidad de lo inteligible en alma particular se generaliza con la famosa expresión que aparecería por primera vez en Numenio (según este testimonio) y que se convertirá en una suerte de principio o postulado fundamental del neoplatonismo (Dodds, 1960, p. 23): «todo está en todo del mismo modo (ἐν πᾶσιν ὡσαύτως πάντα εἶναι), pero en cada uno de modo propio según su esencia (οἰκείως μέντοι κατὰ τὴν αὐτῶν οὐσίαν ἐν ἑκάστοις)»[22]. Luego, Jámblico nos dice que esta es indudablemente (ἀναμφισβητήτως) la opinión de Numenio.

Este juego entre indistinción y distinción (ὡσαύτως y οἰκείως) es, en algún punto, paralelo a la distinción entre la parte o lo particular y el todo. Por eso, un poco más adelante, Jámblico afirma que «el alma no es diferente del intelecto, los dioses, los géneros superiores [pero] según su esencia total» (κατά γε τὴν ὅλην οὐσίαν). Esta última aclaración es importante porque de acuerdo a su esencia particular sí hay una distinción o un modo propio. Del mismo modo creo que hay que entender otro testimonio de Jámblico (fragmento 24), cuando más adelante dice que: «Numenio parece sostener una unión (ἕνωσις) y una identidad indistinta (ταὐτότητα ἀδιάκριτον) del alma respecto de sus principios»[23]. Esta unidad e identidad debe ser entendida considerando al alma como totalidad y no al alma particular.

Pero considero que esta tesis de la identidad del alma con sus principios se entiende mejor si la analizamos a la luz de la teología numeniana. Tal como nos informan dos testimonios de Proclo, Numenio sostenía la existencia de una tríada divina. El primer testimonio corresponde

[22] «Ἴθι δὴ οὖν ἐπὶ τὴν καθ᾽ αὑτὴν ἀσώματον οὐσίαν ἐπανίωμεν, διακρίνοντες καὶ ἐπ᾽ αὐτῆς ἐν τάξει τὰς περὶ ψυχῆς πάσας δόξας. Εἰσὶ δή τινες οἳ πᾶσαν τὴν τοιαύτην οὐσίαν ὁμοιομερῆ καὶ τὴν αὐτὴν καὶ μίαν ἀποφαίνονται, ὡς καὶ ἐν ὁτῳοῦν αὐτῆς μέρει εἶναι τὰ ὅλα· οἵτινες καὶ ἐν τῇ μεριστῇ ψυχῇ τὸν νοητὸν κόσμον καὶ θεοὺς καὶ δαίμονας καὶ τἀγαθὸν καὶ πάντα τὰ πρεσβύτερα ἐν αὐτῇ ἐνιδρύουσι καὶ ἐν πᾶσιν ὡσαύτως πάντα εἶναι ἀποφαίνονται, οἰκείως μέντοι κατὰ τὴν αὐτῶν οὐσίαν ἐν ἑκάστοις. Καὶ ταύτης τῆς δόξης ἀναμφισβητήτως μέν ἐστι Νουμήνιος, οὐ πάντῃ δὲ ὁμολογουμένως Πλωτῖνος· ἀστάτως δ᾽ ἐν αὐτῇ φέρεται Ἀμέλιος· Πορφύριος δ᾽ ἐνδοιάζει περὶ αὐτήν, πῇ μὲν διατεταμένως αὐτῆς ἀφιστάμενος, πῇ δὲ συνακολουθῶν αὐτῇ, ὡς παραδοθείσῃ ἄνωθεν. Κατὰ δὲ ταύτην νοῦ καὶ θεῶν καὶ τῶν κρειττόνων γενῶν οὐδὲν ἡ ψυχὴ διενήνοχε κατά γε τὴν ὅλην οὐσίαν» (fragmento 41; Jámblico, Περὶ ψυχῆς, según Estobeo, *Anthologium* I, 49, 32).

[23] «Ἕνωσιν μὲν οὖν καὶ ταὐτότητα ἀδιάκριτον τῆς ψυχῆς πρὸς τὰς ἑαυτῆς ἀρχὰς πρεσβεύειν φαίνεται Νουμήνιος» (fragmento 42; Jámblico, Περὶ ψυχῆς, según Estobeo, *Anthologium* I, 49, 67).

a la interpretación numeniana del pasaje de *Timeo* 28c3 y afirma que: «Numenio, habiendo proclamado tres dioses, llama padre (πατέρα) al primero, productor (ποιητὴν) al segundo y producto (ποίημα) al tercero, pues según él el cosmos es el tercer dios. De modo que, según él, el demiurgo es doble (διττός): es el primer dios y el segundo y lo creado [el producto de la actividad demiúrgica] (τὸ δὲ δημιουργούμενον) es el tercero […]» (fragmento 21; Proclo, *In Platonis Timaeum commentaria* I, 303, 27-304, 7)[24]. El segundo testimonio se encuentra en el contexto del comentario al pasaje de *Timeo* 39e7-9 y allí dice Proclo: «Numenio ubica al primero en la categoría de "el que es viviente" ("ὅ ἐστι ζῷον") y dice que piensa haciendo uso del segundo (ἐν προσχρήσει τοῦ δευτέρου νοεῖν), ubica al segundo en la categoría del νοῦς y dice que este a su vez crea haciendo uso del tercero (ἐν προσχρήσει τοῦ τρίτου δημιουργεῖν) y ubica al tercero en la categoría de lo que piensa discursivamente (τὸν διανοούμενον)» (fragmento 22; Proclo, *In Platonis Timaeum commentaria* III, 103, 28-32).

En cambio, en los fragmentos que pertenecen a la obra Περὶ τἀγαθοῦ (*Sobre el bien*) transmitidos por Eusebio de Cesarea en el libro XI de su *Praeparatio evangelica*, encontramos casi exclusivamente la diferenciación entre un primer dios, identificado con el bien (τὸ ἀγαθόν), y un segundo dios, identificado con el demiurgo del *Timeo* y que es bueno por participación en el primer dios (fragmento 20). No obstante, en uno de los fragmentos que nos trasmite Eusebio sí aparece una mención al tercer dios. Numenio afirma: «[…] el dios, el primero, estando en sí mismo es simple (ἁπλοῦς), porque al estar enteramente consigo mismo no es jamás divisible (μή ποτε εἶναι διαίρετος). En cambio, el dios, el segundo y tercero, es uno (ὁ θεὸς μέντοι ὁ δεύτερος καὶ τρίτος ἐστὶν εἷς). Pero asociado a la materia, que es díada, por un lado la unifica, pero por otro es escindido por ella»[25]. Aquí Numenio distingue al primer dios que no es divisible, pues es simple, del dios que es segundo y tercero y que, si bien también es una unidad, al estar contrapuesto a una díada, es decir, la materia, y al unificarla, es escindido por ella y, de este modo, deviene, por un lado, segundo, y, por otro, tercero.

[24] Luego de comentar la posición de Numenio y antes de establecer la suya, Proclo hace referencia a las opiniones de Harpocratión, Ático, Plotino, Amelio, Porfirio, Jámblico, Teodoro y Siriano (*In Platonis Timaeum commentaria* I, 304, 22-310, 2).

[25] «Ὁ θεὸς ὁ μὲν πρῶτος ἐν ἑαυτοῦ ὤν ἐστιν ἁπλοῦς, διὰ τὸ ἑαυτῷ συγγιγνόμενος διόλου μή ποτε εἶναι διαίρετος· ὁ θεὸς μέντοι ὁ δεύτερος καὶ τρίτος ἐστὶν εἷς· συμφερόμενος δὲ τῇ ὕλῃ δυάδι οὔσῃ ἑνοῖ μὲν αὐτήν, σχίζεται δὲ ὑπ᾽ αὐτῆς» (fragmento 11, 11-14).

Considero que este fragmento, interpretado a la luz del testimonio de Calcidio, puede llevarnos a concluir que la *singularitas* a la que se hace referencia allí no es el primer dios de la tríada divina que aparece en los fragmentos de Eusebio y los testimonios de Proclo, sino el segundo. La materia o díada aparece en este fragmento 11 claramente vinculada al segundo nivel del principio divino, que es el encargado de ordenarla y unificarla, con lo cual queda garantizada la absoluta trascendencia del primer dios respecto del ámbito sensible. Por otro lado, creo que a partir de este fragmento y teniendo en cuenta los testimonios de Jámblico puede establecerse una identificación del tercer dios con el alma del mundo y, en este sentido, puede decirse que ella es idéntica a sus principios: ella es la misma unidad del dios segundo, unidad que se «desdobla» como consecuencia de la acción unificadora de la mónada sobre la díada, pero, podría decirse que esencialmente el dios segundo y el tercero son uno (Frede, 1987, pp. 1057-1059).

¿Por qué este es el único de los fragmentos conservados por Eusebio en el que se menciona al tercer dios? es una pregunta que ya he intentado responder en un trabajo anterior (Müller, 2010, pp. 33-34). Aquí quisiera solo mencionar que el propio Eusebio parece también hablar a favor de esta identificación entre alma del mundo y tercer dios cuando, tras haber citado el enigmático pasaje de la *Carta segunda* (312e1-3) atribuida a Platón, en la que se distinguen tres órdenes de lo real[26], afirma que «los que intentan explicar (διασαφεῖν) a Platón refieren estas cosas al primer dios, a la causa segunda y tercero al alma del cosmos, al delimitar que ella es también tercer dios»[27]. En contraposición a estos platónicos, continúa diciendo Eusebio, las *Sagradas Escrituras* establecen la trinidad del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Estos comentadores de Platón que identifican lo tercero con el alma del mundo probablemente sean los platónicos mencionados por Eusebio en los capítulos anteriores, es decir: Numenio y Plotino[28].

[26] «Περὶ τὸν πάντων βασιλέα πάντ᾽ ἐστὶ καὶ ἐκείνου ἕνεκα πάντα, καὶ ἐκεῖνο αἴτιον ἁπάντων τῶν καλῶν· δεύτερον δὲ πέρι τὰ δεύτερα, καὶ τρίτον πέρι τὰ τρίτα» (*Carta segunda* 312e1-3).

[27] «Ταῦτα οἱ τὸν Πλάτωνα διασαφεῖν πειρώμενοι ἐπὶ τὸν πρῶτον θεὸν ἀνάγουσιν ἐπί τε τὸ δεύτερον αἴτιον καὶ τρίτον τὴν τοῦ κόσμου ψυχήν, θεὸν τρίτον καὶ αὐτὴν εἶναι ὁριζόμενοι·» (*Praeparatio evangelica* XI 20, 3).

[28] Antes de comenzar a citar pasajes del tratado V 1 de Plotino, Eusebio utiliza el mismo verbo διασαφεῖν (*Praeparatio evangelica* XI 16, 4) e igualmente respecto de Numenio dice que él explica las opiniones de Platón (τὰ δὲ Πλάτωνι δοκοῦντα διεσάφει, XI 18, 26).

Si volvemos a los testimonios de Proclo, en el fragmento 22 se nos dice que el tercer dios se ubica en el puesto del que ejerce la διάνοια[29] y podríamos suponer que Numenio adhiere a la idea expuesta por Plotino (en un pasaje cuyo contenido se encuentra muy cercano a la doctrina numeniana) de que la διάνοια no es un ἔργον propio del νοῦς, sino del alma[30]. Por otra parte, en el fragmento 11 Numenio postula al tercer dios como una suerte de escisión ulterior que se produce en el segundo dios en virtud de su acción unificadora sobre la materia. Si esto es así, entonces, se comprende bien por qué el segundo dios corresponde propiamente al νοῦς que ejerce la pura actividad noética o contemplativa[31] y la conformación del cosmos se produce mediante el uso del tercero que es el que planifica dicho orden.

Ahora bien, en el fragmento 21 citado al comienzo, Proclo nos dice que el tercer dios es el ποίημα y «lo producido por la actividad demiúrgica» (τὸ δημιουργούμενον), y aclara que esto es el κόσμος. Esto ha llevado a muchos intérpretes a identificar al tercer dios, no con el alma del mundo, sino directamente con el mundo (entendiendo, por consiguiente, el τὸν διανοούμενον del fragmento 22 en sentido pasivo como «lo pensado», ver, por ejemplo, Bonazzi, 2004, pp. 79-81).

Encontramos en este caso la misma ambivalencia que hallábamos entre el testimonio de Calcidio (fragmento 52), que nos decía que de lo uno y la díada surgía el mundo, y el de Proclo (fragmento 39), en el que se dice que lo que surge de lo uno y la díada es el alma, entendida como número. Creo que el mejor modo de entender esta ambivalencia es considerar que el mundo, en tanto orden (κόσμος) es, en realidad, el alma, que surge de la acción divina que se da sobre un sustrato, la materia, la cual por un lado es ordenada, pero, por otro, también se resiste a ese orden. El mundo es, entonces, en definitiva, materia ordenada, derivada

---

Respecto de Plotino hay abundantes pasajes a lo largo de las *Enéadas* que ubican al alma en un tercer nivel por debajo de lo uno y del νοῦς, si bien puede resultar problemática la identificación del alma en tanto hipóstasis con la del mundo.

[29] Considero, con Dodds, que hay que tomar el τὸν διανοούμενον con su habitual significado medio, en correspondencia con el διενοήθη del pasaje del *Timeo* que Proclo está comentando (1960, pp. 13-15).

[30] «Ὃ οὐ νοῦ ἔργον —ἡ διάνοια— ἀλλὰ ψυχῆς μεριστὴν ἐνέργειαν ἐχούσες ἐν μεριστῇ φύσει» (Plotino, *Enéadas* III, 9, 1, 35-37).

[31] Creo que en este sentido se entiende por qué hay que atribuir la frase θεωρετικός ὅλως (fragmento 16, 12) al segundo dios. Para una interpretación distinta y la propuesta de una enmienda del texto, ver Dodds (1960, pp. 15-16).

del principio material una vez que es ordenado por el principio divino, y alma garante del orden, derivada del principio divino (más precisamente del segundo dios), cuando ejerce su acción unificadora sobre la materia. Por eso puede decirse que el alma, entendida como un dios tercero, derivado del segundo, es en verdad una unidad con él. En el caso del alma particular, en cambio, dicha duplicidad de principios no se manifiesta, como podría esperarse, en la dualidad cuerpo y alma, curiosamente, sino en la oposición entre el alma racional o la *pars rationabilis* y el alma irracional o la *pars patibilis*, que es la que está ligada al cuerpo. Ahora bien, cuando Jámblico se refiere a la ubicación del mundo inteligible en el alma particular tiene que estar aludiendo solo al alma racional que «deriva» del principio divino.

Consideraciones finales

Para concluir quisiera destacar que, lejos de haber una contradicción entre la postulación de las dos almas y la afirmación de una unidad del alma con sus principios, considero que ambas tesis se requieren mutuamente. Esta concepción que implica una total identidad entre el alma y sus principios es la que, podríamos decir, obliga a Numenio a sostener una separación drástica entre el alma racional y el alma irracional, que únicamente pueden estar relacionadas por medio del conflicto. Solo porque Numenio ha operado esta separación puede ligar tan estrechamente el alma racional con el principio divino al punto de postular su identidad y unidad. También creo que es importante tener en cuneta que esta disociación, es decir, la postulación de dos almas, se da en el nivel del alma del hombre. En el nivel cosmológico, en cambio, la dualidad está dada por la distinción entre el alma del mundo, nacida del principio divino al volverse hacia el principio material (la división del dios en virtud de su contacto con la díada del fragmento 11), y la materia ordenada por el principio divino (la díada unificada y determinada por el dios) que también resiste a ese orden, lo cual explica nada menos que la existencia del mal y del vicio en el mundo.

Bibliografía

Baltes, Matthias (1975). Numenios von Apamea und der platonische *Timaios*. *Vigiliae Christianae*, 29, 241-270.

Bonazzi, Mauro (2004). Un lettore antico della *Repubblica*: Numenio di Apamea. *Méthexis*, 17, 71-84.

Calcidio (1962). *Timaeus, a Calcidio translatus commentarioque instructus*. Edición de Jan Hendrik Waszink. Londres-Leiden: Warburg Institute-Brill [corresponde al volumen IV de *Plato Latinus*].

Dodds, Eric Robertson (1960). Numenius and Ammonius. En *Les sources de Plotin* (pp. 1-61). Ginebra: Fundación Hardt.

Eusebio de Cesarea (1982). *La préparation évangélique. Livre XI*. Introducción, traducción y comentario de Geneviève Favrelle. París: Du Cerf.

Frede, Michael (1987). Numenios. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Teil II*. Volumen XXXVI, segunda parte (pp. 1034-1075). Berlín: Walter de Gruyter.

Heinze, Richard (1892). *Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*. Hildesheim: G. Olms.

Jámblico (2002). *De anima.* Traducción y comentario de John Finamore y John Dillon. Leiden: Brill.

Leemans, Emiel-August (1937). *Studie over den Wijsgeer Numenius van Apamea met Uitgave der Fragmenten*. Bruselas: Académie royale de Belgique.

Müller, Gabriela (2010). La doctrina de los tres dioses de Numenio. *Archai*, 5, 29-36.

Numenio (1973). *Fragments*. Edición y traducción de Édouard des Places. París: Les Belles Lettres.

Phillips, John (2002). Plato's *Psychogonia* in Later Platonism. *The Classical Quarterly*, *52*(1), 231-247.

Phillips, John (2003). Numenian Psychology in Calcidius? *Phronesis*, *48*(2), 132-151.

Proclo (1903-1905). *In Platonis Timaeum commentaria*. Edición de Ernst Diehl. Leipzig: Teubner.

Proclo (1966-1968). *Commentaire sur le Timée*. Traducción y notas de André-Jean Festugière. 5 volúmenes. París: Vrin.

Winden, Jacobus Cornelis Maria van (1965). *Calcidius on Matter. His Doctrine and Sources*. Leiden: Brill.

La eternidad del mundo en Plotino. Un análisis de la *Enéada* II, 1 (40)

Malena Tonelli
Universidad de Buenos Aires
Universidad Nacional de La Plata
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Introducción

En su tratado *Sobre el cielo*[1], el tratado 40 en el orden cronológico que corresponde al primero de la segunda *Enéada*, Plotino se ocupa del problema de si el cosmos ha tenido un comienzo en el tiempo o no. Esta cuestión remite

[1] El título *Sobre el cielo* traduce Περὶ Οὐρανοῦ, mientras que el nombre que aparece en los dos listados (cronológico y sistemático) que Porfirio ofrece en su *Vida de Plotino* (capítulos 5 y 24) es Περὶ τοῦ Κόσμου. Este último título, además, se encuentra en Filópono (*De aeternitate mundi contra Proclum* 524.27) y Simplicio (*In Aristotelis De caelo commentaria* 12.12). Sin embargo, la edición de Henry y Schwyzer (que seguimos aquí) trae Περὶ Οὐρανοῦ y la tradición ha remitido a este título (en Plotino, 1964-1982). Es el caso de la traducción de Igal, que, ligeramente modificada, seguimos para las citas en este trabajo. Dufour (2007, p. 334), por su parte, traduce *Sur le monde* y Wilberding (2006, pp. 75-76) toma el Περὶ τοῦ Κόσμου y lo traduce como *On the universe*. En su comentario a este tratado, Wilberding explica que «[…] aunque frecuentemente οὐρανός hace referencia al cielo como opuesto a la región sublunar y κόσμος al universo completo, ambos pueden tener significados similares» (p. 94). Más adelante, agrega que Plotino usa «[…] κόσμος *y* οὐρανός en II, 1 en su sentido de universo y cielo respectivamente. Con esto en mente, debemos ser capaces de decidir en favor del título que mejor capture el contenido del tratado. Aunque la mayoría de los especialistas han optado por el título Περὶ Οὐρανοῦ —Armstrong, Beutler y Theiler, Bouillet, Dufour—, yo optaré por Περὶ τοῦ Κόσμου con Harder y Bréhier. El objetivo del tratado es claro: Plotino se ocupa del universo entero. Él discute repetidamente los fenómenos sublunares. Si es verdad que presta una atención extra al cielo, es porque el cielo y sus contenidos son los candidatos más probables para la eternidad, persistencia numérica, y esto tendrá consecuencias para el estatus de la eternidad del universo entero» (Wilberding, 2006, p. 95). Cabe destacar que el título que elige Armstrong es, en rigor, *On Heaven* (*On the Universe*).

directamente al *Timeo* de Platón[2], en que el personaje central del diálogo, en el inicio de su relato, anuncia que versará «acerca del universo[3], cómo se generó o si es ingénito»[4] (27c4-5). A partir del desarrollo de este relato, entonces, las interpretaciones por parte de filósofos posteriores —tanto antiguos como modernos— de la «verdadera» posición de Platón al respecto se multiplicaron.

Aristóteles, quien según afirma Steel (2005, p. 163) fue el primer intérprete y crítico de las doctrinas del *Timeo*, ya en su diálogo perdido Περὶ φιλοσοφίας y en el *De caelo*, por ejemplo, expuso una crítica de la concepción platónica acerca de la generación del mundo, a partir de una lectura literal del relato εἰκός del personaje principal (*Timeo* 29c-d). La dificultad de cómo interpretar este relato —puesto que, justamente, aparece caracterizado por Platón como «verosímil»— ha suscitado, ya desde la Antigüedad, posiciones encontradas. Ciertamente, la interpretación no literal del relato de Timeo resultó la más generalizada entre los platónicos posteriores, pero no fue la única. Ático —platónico del siglo II—, por su parte, intentó defender la lectura literal[5], pero, en contraste con la crítica aristotélica, se esforzó por evitar las consecuencias que de tal interpretación su antecesor derivaba. En efecto, Ático, que a diferencia de muchos de sus contemporáneos se negó a considerar a Aristóteles como una introducción a Platón, supuso que del hecho de que el mundo haya sido generado no se desprende que deba perecer, como el Estagirita habría pretendido. Plotino, en el marco de esta polémica, se alineó con aquellos que defendieron el propósito didáctico[6] del escrito platónico e intentó explicar de qué modo es necesario interpretar el *Timeo* con vistas a defender que el mundo no tuvo un comienzo en el tiempo, a partir de su particular exégesis de la obra platónica y defendiendo, siempre, la continuidad doctrinaria con su maestro.

---

[2] Hemos seguido para las citas en este trabajo la traducción del *Timeo* de Francisco Lisi (en Platón 1992a), con alguna mínima modificación, confrontándola, continuamente, tanto con la de Eggers Lan (en Platón 2005), como con la de Velásquez (en Platón 2004), también al español, como con la traducción francesa de Brisson (en Platón, 1992b).

[3] El término universo traduce τὸ πᾶν. No entraremos aquí de modo directo en las diferencias que los términos κόσμος, τὸ πᾶν y οὐρανός implican; ver *supra*, nota 1.

[4] «Περὶ τοῦ παντὸς λόγους ποιεῖσθαί πῃ μέλλοντας, ᾗ γέγονεν ἢ καὶ ἀγενές ἐστιν».

[5] Este es uno de los rasgos del pensamiento de Ático que lo vinculan con el de Plutarco (Places, 2002, pp. 9-15).

[6] «Διδασκαλίας χάριν», ver Plotino, *Enéadas* IV 3, 9, 12-19 (en que utiliza esta expresión) y también III 7, 6, 50-54.

En el presente trabajo analizaremos algunos de los argumentos que Plotino ofrece en el primer tratado de la segunda *Enéada* para sostener la eternidad del mundo, sin que esto signifique, a sus ojos, un distanciamiento de las enseñanzas del *Timeo* platónico. Intentaremos establecer, entonces, a partir fundamentalmente de las críticas a los argumentos que leemos en los dos primeros capítulos del tratado, cuál es la tradición con la que el neoplatónico dialoga, o, más bien, polemiza. Sostendremos que si bien es posible hallar, ciertamente, en II, 1 referencias a los postulados aristotélicos y estoicos acerca de este problema, resulta importante atender a la posición de Ático y reflejar su polémica con la interpretación aristotélica, puesto que ello podría contribuir a iluminar el modo según el cual Plotino reelabora la filosofía platónica y, en este caso, cuáles son los supuestos metafísicos que subyacen a su postulación de la eternidad del mundo.

I

En el tratado II, 1 Plotino intenta ofrecer una justificación satisfactoria de la eternidad del mundo y, a su vez, de que fue así el modo en que Platón lo entendía puesto que hasta el momento no ha encontrado alguna que resultara concluyente. Así, al comienzo del primer capítulo retoma dos argumentos que considera, no necesariamente falsos, sino poco clarificadores. Es decir, ambos fracasan a la hora de explicar de modo evidente el hecho de que el mundo no ha tenido un comienzo en el tiempo. El primero de estos es el que apela a la voluntad de dios (*τὴν βούλησιν τοῦ θεοῦ*) y el segundo alude a entender que del hecho de que no haya nada fuera del universo se desprende que nada hay que pueda destruirlo.

El problema de ambos argumentos, para Plotino, es que explican poco. Si bien alcanzan para dar cuenta de la eternidad de todo lo que hay en el cosmos respecto de la forma, no son suficientes para dar cuenta de aquello respecto del número[7]. Es decir, la forma de caballo o de hombre será eterna, independientemente de la existencia efectiva de los individuos que sean caballos u hombres. Y esta eternidad, supone Plotino,

[7] Merlan supone que, de hecho, Plotino está afirmando que Platón le atribuía a los cuerpos celestes solo inmutabilidad genérica. Sin embargo, a lo largo de II, 1 intentará explicar de qué modo Platón, en el *Timeo*, defiende la eternidad individual de los cuerpos celestes a pesar de tener un cuerpo (2007, pp. 75-76). Intentaremos abordar esta cuestión en el presente trabajo.

puede estar garantizada por la voluntad divina ya que Dios es capaz «[…] de imponer la misma forma ora a una cosa ora a otra, de modo que quede a salvo perpetuamente no la unidad en número sino la unidad de la forma» *(Enéadas* II 1, 1, 8-10)[8]. Sin embargo, existen seres tales como los astros que no perecen ellos mismos; a estos les corresponde la eternidad numérica y la voluntad de Dios no es razón suficiente para explicar aquellas partes del cielo y el cielo mismo (τὰ δ᾽ ἐν οὐρανῷ καὶ αὐτὸς ὁ οὐρανὸς) que parecen ser eternas (κατὰ τὸ τόδε ἕξει τὸ ἀεί;)[9].

De igual modo, el segundo de los argumentos, si bien explica que el conjunto y el universo (τῷ ὅλῳ καὶ παντὶ) pueden permanecer gracias a que nada de fuera puede ser causa de su destrucción, no excluye la posibilidad —afirma Plotino— de que en el interior del universo se produzcan cambios por mutua destrucción[10] y «suceda en el animal universal lo mismo que en el hombre, en el caballo y los demás animales»[11]. Si así fuera, no sería verdad que mientras que el Sol y los astros, en tanto individuos, permanecen por siempre, los de la Tierra perecen. La eternidad de los primeros e, incluso, del cielo (o de la región supralunar) no estaría justificada.

Sin embargo, Plotino afirma que algunas partes del universo, el Sol, por ejemplo, sí poseen eternidad y habría que preguntarse si la voluntad de dios es suficiente para garantizarla y, si lo fuera, en todo caso habría que preguntarse por qué algunos la poseen y otros no, puesto que ni la voluntad de dios ni la imposibilidad de un destructor externo ayudan a dilucidar la cuestión. En otras palabras, la garantía exclusiva para la eternidad formal no agota el problema; será necesario hallar un argumento satisfactorio que explique la eternidad del mundo (sub y supralunar) a pesar de que tenga cuerpo. En efecto, afirma Plotino que «hay que mostrar cómo el cielo, pese a tener cuerpo, puede mantener su individualidad

[8] «Ἐπιτιθέναι τὸ εἶδος τὸ αὐτὸ ἄλλοτε ἄλλῳ, ὡς μὴ σῴζεσθαι τὸ ἓν ἀριθμῷ εἰς τὸ ἀεί, ἀλλὰ τὸ ἓν τῷ εἴδει·».

[9] Unas líneas más adelante, Plotino aclarará cuáles son «aquellas partes»: «ὁ δὲ ἥλιος ἡμῖν καὶ τῶν ἄλλων ἄστρων ἡ οὐσία τῷ μέρη καὶ μὴ ὅλον ἕκαστον εἶναι καὶ πᾶν» (II, 1, 1, 17-18).

[10] Aristóteles había argumentado (Περὶ φιλοσοφίας, fragmento 19a), como veremos más adelante, que ninguna potencia interna puede ser capaz de lograr la destrucción del todo. Aquí Plotino plantea una cuestión: si hay partes del universo que no poseen eternidad individual, ¿por qué la tendrán otras partes como el Sol y los astros?

[11] «Γίγνεσθαι τὸ αὐτὸ ἐπὶ τοῦ παντὸς ζῴου, ὅπερ καὶ ἐπὶ ἀνθρώπου καὶ ἵππου καὶ τῶν ἄλλων·».

en identidad propiamente dicha, al modo de lo particular» *(*ὡς τὸ καθ᾽ ἕκαστον καὶ τὸ ὡσαύτως) (II, 1, 2, 4-6) (no al modo de la forma o especie)[12].

Después de haber planteado el problema, ya en el capítulo 2, Plotino analiza las propuestas que se han ofrecido y, en esta primera aproximación, explica que el mismo Platón, siguiendo a Heráclito, afirmaba que lo que tiene cuerpo no puede ser invariable[13] (II, 1, 2, 7-12) y que Aristóteles habría intentado solucionar este problema mediante su postulación del «quinto cuerpo» (τοῦ πέμπτου σώματος). Sin embargo, continúa Plotino, no todos se adhirieron a la propuesta aristotélica, puesto que hay quienes defendieron, más fieles a la doctrina de Platón, que el cuerpo del cielo y el de los seres vivos «de acá» tienen los mismos elementos[14]. Ahora bien, continúa Plotino, aquellos que no consideren el quinto elemento como un factor explicativo, deberán establecer si el cielo, en tanto compuesto de cuerpo y alma[15], le deberá la eternidad (numérica) a uno, al otro o a ambos (II, 1, 2, 17-20)[16]. Hacia el final del capítulo dos, Plotino critica a aquellos que le conceden indestructibilidad al cuerpo, puesto que, si así fuera, no tendría ninguna necesidad de encontrarse unido al alma para su propia constitución; a su vez, exige que aquellos que encuentran que el cuerpo es de por sí destructible deben explicar de un modo más concluyente que la simple apelación a la voluntad divina, de qué modo este, el cuerpo, no impida la destrucción del compuesto[17].

---

[12] Al respecto, Wilberding (2006, p. 115) explica que los cielos y sus contenidos son los individuos que persisten en el tiempo y su individualidad consiste en su ser iguales a sí mismos con el paso del tiempo; son cuerpos compuestos que no están en proceso de cambio. Por tanto, lo que debe ser mostrado aquí es que el cuerpo compuesto de todo el cielo (así como los particulares cuerpos celestes compuestos) no está en flujo.

[13] Algunos autores encuentran en Platón, *República* VII, 530b este planteo platónico.

[14] Ver *Timeo* 32c1-3 (τὸν ἀριθμὸν τεττάρων τὸ τοῦ κόσμου σῶμα ἐγεννήθη). Un caso es el de Ático, quien rechazó el quinto elemento aristotélico a favor de que solo hay cuatro (ver fragmento 5 de Ático, en Places, 2002).

[15] En estas líneas Plotino se refiere al cielo, οὐρανόν y preguntará, a continuación, cómo es posible que sea eterno siendo, en tanto viviente, compuesto de alma y cuerpo (*Enéadas* II, 1, 2, 15-20).

[16] «Συγκειμένου δὴ παντὸς ζῴου ἐκ ψυχῆς καὶ τῆς σώματος φύσεως ἀνάγκη τὸν οὐρανόν, εἴπερ ἀεὶ κατ᾽ ἀριθμὸν ἔσται ἢ δι᾽ ἄμφω ἔσεσθαι, ἢ διὰ θάτερον τῶν ἐνόντων, οἷον ψυχὴν ἢ σῶμα».

[17] Entendemos que en estas líneas Plotino puede estar aludiendo a posiciones como la de Ático.

A lo largo de los seis capítulos restantes, Plotino ofrece su propia explicación cosmológica a la luz de sus presupuestos metafísicos. De este modo, propone que una solución para el problema de compatibilizar la corporeidad y eternidad del cosmos[18] es que el cuerpo del mundo debe cooperar con el Alma (II, 1, 3, 11-12)[19], puesto que la naturaleza de ese cuerpo es «mejor» que la del resto de los seres vivos. A lo largo de lo que resta del tratado, entonces, expone —a partir de tesis de los estoicos y de Aristóteles combinadas con los postulados del *Timeo*— su propia concepción de la relación que guardan los cuatro elementos entre sí y su función en la constitución del cosmos para concluir que es necesario garantizar tanto la eternidad formal como la individual o numérica para poder ofrecer una explicación satisfactoria de que el mundo no se generó en el tiempo.

II

Ahora bien, Plotino apunta, en los primeros dos capítulos de II 1, en contra de dos argumentos insatisfactorios a la hora de explicar la eternidad del mundo: la voluntad del demiurgo y la imposibilidad de un destructor externo. Ambos argumentos se encuentran, efectivamente, en el propio *Timeo* de Platón. En efecto, con respecto a que la eternidad del mundo depende de la voluntad del demiurgo, encontramos en 41a-d que este último habla (en boca de Timeo) a los dioses generados por él: «Dioses hijos de dioses, las obras de las que soy artesano y padre, por haberlas yo generado, no se destruyen si yo no lo quiero» (μὴ ἐθέλοντος) (*Timeo* 41a7-8). Y, unas líneas más adelante, insiste en que por el hecho de haber nacido, estos dioses generados no serán destruidos: «porque habéis obtenido en suerte el vínculo de mi voluntad» (τῆς ἐμῆς βουλήσεως) (41b2-6).

Si tomáramos estos pasajes y los combináramos con algunos de los del inicio del relato de Timeo podríamos con justicia inferir que la generación del mundo se da en un tiempo y que su indestrucción se debe a la voluntad demiúrgica. En efecto, ante la primera pregunta que Timeo se formula

[18] Ya en el capítulo 3, Plotino habla en términos de *tò pân* y de *kósmos*: «Πῶς οὖν ἡ ὕλη καὶ τὸ σῶμα τοῦ παντὸς συνεργὸν ἂν εἴη πρὸς τὴν τοῦ κόσμου ἀθανασίαν ἀεὶ ῥέον;» En esta pregunta (II 1 3, 1-2), combina los términos refiriéndose «al cuerpo del todo» y a «la inmortalidad del *kósmos*».

[19] «Ἡ σώματος φύσις πρὸς ψυχὴν πρὸς τὸ τὸ αὐτὸ εἶναι ζῷον καὶ ἀεὶ μένον».

a propósito de si el universo «[…] siempre ha sido, sin comienzo (ἀρχὴν) de la generación, o si se generó y tuvo algún inicio» (ἀπ᾽ ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος), la respuesta que ofrece es que «[…] es generado, pues es visible y tangible y tiene un cuerpo y tales cosas son todas sensibles y lo sensible, captado por la opinión unida a la sensación, se mostró generado y engendrado» (γιγνόμενα καὶ γεννητὰ ἐφάνη) (28b7-c2). Estos pasajes, entonces, podrían hacernos pensar que Platón efectivamente postuló que el mundo fue generado en el tiempo y que, sin embargo, no tenderá a la destrucción gracias a la voluntad demiúrgica.

III

Es, de hecho, Aristóteles quien interpreta literalmente el relato de Timeo y lo hace objeto de duras críticas. El Estagirita supone, entonces, que es imposible aceptar que el mundo haya sido engendrado tal como Platón habría establecido. Ya en su diálogo perdido Περὶ φιλοσοφίας afirma que el mundo debe ser ingénito puesto que, si no lo fuera, tendería a perecer, pero su destrucción es lógica y físicamente imposible. Es claro que el argumento de la voluntad del demiurgo no resulta convincente para Aristóteles[20].

Maestro y discípulo parecen coincidir, en principio, en que el hecho de que algo sea generado implica su futura destrucción; sin embargo, mientras que el primero evitaría esa consecuencia, según vimos hasta ahora, mediante el argumento de la voluntad del demiurgo, el segundo, invirtiendo los términos, encuentra que del hecho de la imposibilidad de su destrucción se desprende la rotunda negación de la generación en el tiempo. Aristóteles se esforzará, pues, en demostrar que es imposible que el universo perezca y para ello se valdrá de otro argumento que encontramos en *Timeo* 31a-33b, a saber, aquella segunda explicación que Plotino rechazaba en el primer capítulo de II 1.

Efectivamente, Platón pregunta, en boca de Timeo, si hay uno, muchos o infinitos mundos (οὐρανός) (*Timeo* 31a2-3)[21] y concluye, luego de una descripción del modo en que el demiurgo construyó el cuerpo del mundo

[20] Tal como ocurre con Plotino en el comienzo de II 1.

[21] «Πότερον οὖν ὀρθῶς ἕνα οὐρανὸν προσειρήκαμεν, ἢ πολλοὺς καὶ ἀπείρους λέγειν ἦν ὀρθότερον;». Ver 55c7-8, en que la pregunta se formula en términos de cosmos: «Ἆ δή τις εἰ πάντα λογιζόμενος ἐμμελῶς ἀποροῖ πότερον ἀπείρους χρὴ κόσμους εἶναι λέγειν ἢ πέρας ἔχοντας […]». En nuestro pasaje, en cambio, se habla en términos de οὐρανός.

con los cuatro elementos, que «lo conformó como un todo perfecto constituido de la totalidad de todos los componentes, que no envejece ni enferma» (33a6-7). De modo que el universo no perecerá puesto que nada hay por fuera de él capaz de destruirlo.

En una línea similar, sabemos por el fragmento 19a del Περὶ φιλοσοφίας[22] que para Aristóteles si algo se destruye será o bien a causa de una potencia externa o bien a causa de alguna que contenga en sí mismo[23]. Sin embargo, afirma, ninguna de estas causas puede darse. En efecto, por una parte, fuera del cosmos no hay nada, porque este coincide con el todo y, por otra, es absurdo pensar que una parte de ese todo sea capaz de destruirlo ya que esto implicaría que la parte es mayor y más poderosa que el todo.

Con todo, se podría especular que Aristóteles aquí argumenta que el mundo es indestructible pero que, como afirma Ático, eso no implica necesariamente que sea ingénito. Sin embargo, el Estagirita rechaza que lo indestructible pueda ser generado en el capítulo 10 del libro I del *De caelo*, donde sostiene: «[…] afirmar que, por un lado, [el mundo] ha sido engendrado y que, sin embargo, es eterno, pertenece a las cosas imposibles […] todas las cosas engendradas parecen ser también corruptibles» (10, 279b18-21)[24].

Resulta claro, como hemos advertido, que Aristóteles, a diferencia de la gran mayoría de los platónicos antiguos, defiende una lectura literal del relato de Timeo y asume que Platón se equivocaba al afirmar la generación del mundo. Por nuestra parte, podemos constatar que su argumento —que se encuentra también en el *Timeo*— es retomado por Plotino como blanco de su crítica. Es decir, según el comienzo de II 1, ni la voluntad del demiurgo, a primera vista predominante en las argumentaciones de Platón, pero rechazada por Aristóteles, ni un agente externo destructor, argumento contemplado en el texto del *Timeo* y utilizado como prueba de la eternidad del mundo por Aristóteles, son suficientemente concluyentes.

[22] Ver Filón, *De aeternitate mundi* 5, 20-24.

[23] El argumento de la imposibilidad de potencias externas destructoras, como hemos visto, Plotino lo retoma en el primer capítulo de II 1; en cuanto al problema de las potencias internas, hará referencia a él, a nuestro entender, en el capítulo 3 del tratado.

[24] Aristóteles formula los argumentos a partir de los cuales intenta establecer que lo engendrado no puede ser indestructible en el capítulo 12 del *De caelo*.

IV

Con todo, a pesar de la explícita defensa que Aristóteles ofrece en el *De caelo* acerca de que aquello que nace deba necesariamente perecer, no todos se han convencido de que con la sola prueba de la imposibilidad de la destrucción se asevere que el mundo sea ingénito. Es el caso de Ático, quien en el fragmento 4 y a partir de una lectura literal del relato de Timeo discutirá no solamente con Aristóteles sino también con aquellos otros platónicos que niegan que Platón haya defendido la generación del mundo en el tiempo y alegan que solo lo había afirmado con fines didácticos.

Para él, efectivamente, Platón creyó que el mundo fue producido y que tal producción fue la obra más bella y más buena del demiurgo, quien por propia voluntad lo mantendrá siempre existente. Es decir, del hecho de que el mundo haya sido generado no es necesario inferir su destrucción ya que, para Ático, es necesario hacer intervenir la bondad y voluntad del creador (fragmentos 4, 8 y 4, 11). Este autor se vale de un pasaje del *Timeo* que cita textualmente: «Como el dios quería que todas las cosas fueran buenas y no hubiera en lo posible nada malo, tomó todo cuanto es visible, que se movía sin reposo de manera caótica y desordenada, y lo condujo del desorden al orden, porque pensó que este es en todo sentido mejor que aquel» (30a2-6).

Cabe destacar que Ático entiende aquel movimiento desordenado como uno anterior, en un tiempo anterior, a la generación del orden cósmico. Hemos advertido, además, que el texto platónico puede ser leído en esta clave interpretativa. Con todo, el *Timeo* presenta otra cantidad de pasajes que, a su vez, considerados en conjunto, podrían suscitar una interpretación diferente. Uno de ellos es, justamente, aquel que Ático cita en el fragmento 4 a propósito de la generación en términos del pasaje del desorden al orden. En efecto, este paso ¿implica una generación en el sentido de hacer algo que antes no había? Ciertamente, el vocabulario elegido por Platón en este texto resulta bastante sugerente y ha dado lugar a numerosas interpretaciones. Ciertamente, el hecho de «tomar cuanto era visible» podría sugerir que, de hecho, lo visible no se circunscribe a «lo que deviene», en contraste con el pasaje 28b4 del *Timeo* (citado más arriba), en que se afirma que el mundo es generado, justamente, porque es visible y tangible.

De modo que resulta sumamente difícil establecer si este universo generado tenderá a la destrucción o si existirá por siempre: puesto que si, como Platón estableció en un principio, el ser que no es comprendido por la inteligencia, «[…] es opinable, por medio de la opinión unida a la percepción sensible no racional, nace y fenece (γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον), pero nunca es realmente» (28a2-4), deberíamos pensar que este universo que nace, deberá también perecer, tal como se afirma en el pasaje 41b2-6, citado más arriba.

V

Tal como indicamos, en el capítulo 2 de II 1, Plotino afirma que Platón admite la opinión de Heráclito cuando sostiene que lo que tiene cuerpo no puede ser invariable (*Enéadas* II, 1, 2, 7-12) y, en este sentido, parece que Plotino inicia una crítica de su maestro, puesto que lo que desea poner en evidencia a lo largo del tratado es, justamente, que el mundo (incluyendo los cuerpos celestes) no tiene ni comienzo ni fin. Si nos atuviéramos solamente a los pasajes del *Timeo* citados en las secciones II y III, podríamos concluir que en II 1 Plotino se aleja de las doctrinas de su inspirador.

Sin embargo, hemos puesto de manifiesto que esta no es la única lectura posible y, de hecho, aunque el mismo Plotino ofrecerá en el capítulo 6 una posible interpretación del *Timeo* que contrasta con su propia tesis[25], rectificará esa interpretación en el capítulo 7 aduciendo que es necesario realizar una exégesis más ajustada del texto platónico para concluir que, en rigor, el neoplatónico no se encuentra en disidencia con su maestro.

Si tenemos esta actitud en cuenta, podremos preguntarnos, entonces, si aquellos dos argumentos criticados por insuficientes al comienzo del capítulo 1 responden, a los ojos de Plotino, al texto del *Timeo* (tal como parecería a partir de las citas que ofrecimos más arriba) o si tales argumentos son producto de una exégesis errónea. Si fuera lo primero, llamaría la atención no solamente dentro del contexto de los tratados plotinianos en los que hay una insistencia en la continuidad doctrinal[26], sino que entraría

[25] En contraste con la tesis platónica de que en el cuerpo del cosmos están presentes los cuatro elementos, Plotino argumentará que agua y aire no se encuentran allí como elementos constitutivos. Al respecto, Dufour ofrece una sintética y ajustada explicación (2006, p. 220).

[26] Es cierto como afirman Santa Cruz y Crespo que «[…] la exégesis no es lineal y el propio Plotino, sin hacer de Platón —poseedor de la verdad— un objeto de crítica, no deja de observar algunas oscuridades o imprecisiones que halla en sus textos […]» (2007, p. XX).

en discordancia con la propia dinámica de II 1 que recurre en numerosas oportunidades a otros pasajes del texto platónico[27] para apoyar las propias tesis. Lo segundo, en cambio, parece encontrarse más acorde con el espíritu exegético y polémico de Plotino.

En efecto, la voluntad del demiurgo (blanco de la primera crítica plotiniana), por una parte, ha sido el argumento principal de Ático a la hora de explicar la eternidad del mundo; por otra parte, la imposibilidad de un agente externo destructor (blanco de la segunda) ha sido el argumento del que Aristóteles se vale en el Περὶ φιλοσοφίας y en el *De caelo* para refutar que haya habido un comienzo en el tiempo. Ahora bien, ¿cómo explicar que la crítica de Plotino se pueda estar dirigiendo a estos y no a Platón si en el *Timeo* hallamos citas que avalarían esas interpretaciones?

Entendemos que, como asegura al comienzo de su capítulo 7, Plotino reclama «escuchar mejor a Platón», en el sentido de atender a las consecuencias o implicancias que, por ejemplo, interpretaciones como la de Ático o como la de Aristóteles derivan. En efecto, ambos realizan una lectura literal del *Timeo*, mientras que Plotino defiende la no literal. Creemos que en el marco de los esquemas metafísicos tanto de Ático como de Aristóteles los argumentos que estos ofrecen para defender o criticar a Platón funcionan como partes alineadas con el todo doctrinal.

Los postulados de Ático, por ejemplo, difieren de la propia metafísica plotiniana. La lectura literal del relato de Timeo que Ático realiza lo lleva a postular una materia opuesta y contraria a Dios y a proponer la noción de un alma que es origen del mal. Estos postulados, creemos, corresponden a un modo de entender la configuración de lo real. En efecto, según el fragmento 26, Ático entendía que en el *Timeo* se encuentran principios relacionados entre sí: la materia, el demiurgo —al que, según el fragmento 12, Ático identificaba con el Bien de *República* 509b— y las Ideas; estos principios son anteriores a la generación del mundo y Ático entiende, de este modo, que lo material existe antes que lo sensible; lo irracional, antes que lo racional, y el desorden, antes que el orden. Así, el artífice triunfa en la imposición de las Ideas sobre la materia y del intelecto sobre el alma mala (Merlan, 2007, pp. 73 y ss.).

En este sentido, leemos el tratado II 1 como un intento de aclarar algún malentendido que se desprende del propio texto platónico.

[27] En el capítulo 7 Plotino reformulará la tesis platónica de la coexistencia de los cuatro elementos en el cuerpo del cosmos a partir de distinciones que encuentra en el *Timeo*.

Para Plotino, en contraste, toda la realidad procede de un principio único y el demiurgo no se encuentra entendido en términos del Uno-Bien (primer principio), sino en relación con la segunda hipóstasis. Podemos advertir que el esquema de Ático en función de su propia exégesis de los textos platónicos se distingue del de Plotino a raíz de una interpretación diferente de aquellos. Desde el punto de vista metafísico, además, la lectura literal del relato de Timeo y, con ella, la postulación de un origen temporal del universo, es incompatible con el tipo de generación en la eternidad que propone Plotino. Ser generado y eterno, en su esquema, lejos de ser notas incompatibles son rasgos de, por ejemplo, la segunda y tercera hipóstasis, que encontrándose por fuera del ámbito temporal, no son, por ello, principios últimos.

Por todo esto creemos que es posible encontrar en las críticas plotinianas al argumento de la voluntad del demiurgo y al de la imposibilidad de un agente externo destructor un eco de interpretaciones del *Timeo* que Plotino considera erróneas. Hemos visto que, aunque hallamos en el texto platónico estos argumentos, no resulta suficiente ni del todo congruente establecer una relación directa entre esos capítulos de II 1 y el *Timeo*. Creemos que para comprender la polémica planteada por Plotino resulta importante atender a las interpretaciones de otros filósofos, como Aristóteles y Ático en este caso[28], que mediaron en el tiempo y que han propuesto interpretaciones alternativas.

Bibliografía

Aristóteles (1955). Περὶ φιλοσοφίας. En *Aristotelis fragmenta selecta* (pp. 73-95). Edición y comentario de William David Ross. Oxford: Oxford University Press.

Aristóteles (1996). *Acerca del cielo.* Introducción, traducción y notas de Miguel Candel. Madrid: Gredos.

Aristóteles (2005). *Sobre la filosofía*. En *Fragmentos*. Introducción, traducción y notas de Álvaro Vallejo Campos. Madrid: Gredos.

Cornford, Francis Macdonald (1956). *Plato' cosmology* (*Timaeus*). Londres: Routledge & Kegan Paul.

[28] Ya Karamanolis (2006, p. 241), en su breve referencia a nuestro tratado, encuentra alguna relación entre este escrito plotiniano y Ático y Aristóteles aunque, según su punto de vista y en contraste con Wilberding (2006, p. 2), Plotino no se interesó demasiado por las cuestiones cosmológicas.

Dillon, John (1977). *The Middle Platonists*. Ithaca: Cornell University Press.

Dufour, Richard (2006). Tradition et innovations: le *Timée* dans la pensée plotinienne. En Société d´Études platoniciennes (eds.), É*tudes platoniciennes*. Volumen II (pp. 207-236). París: Les Belles Lettres.

Dufour, Richard (2007). Plotin, trat. 40. En Luc Brisson & Jean-François Pradeau (eds.), *Plotin traités 38-41* (pp. 335-369). París: Flammarion.

Filón de Alejandría (1963). *De aeternitate mundi*. En *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Volumen VI. Edición de Leopoldus Cohn y Sigofredus Reiter. Berlín: Walter de Gruyter.

Filópono (1899). *De aeternitate mundi contra Proclum*. Edición de Hugo Rabe. Leipzig: Teubner.

Karamanolis, George (2006). *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry.* Oxford: Clarendon Press.

Merlan, Philip (2007). The Later Academy and Platonism. En Arthur Hilary Armstrong (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (pp. 53-83). Cambridge: Cambridge University Press.

Places, Édouard des (2002). *Atticus. Fragments.* París: Les Belles Lettres.

Platón (1992a). *Timeo.* Introducción, traducción y notas de Francisco Lisi. En *Diálogos*. Volumen VI. Madrid: Gredos.

Platón (1992b). *Timée/Critias.* Introducción, traducción y notas de Luc Brisson. París: Flammarion.

Platón (2004). *Timeo.* Introducción, traducción y notas de Óscar Velásquez. Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile.

Platón (2005). *Timeo.* Traducción y notas de Conrado Eggers Lan. Buenos Aires: Colihue.

Plotino (1964-1982). *Opera*. Edición de Paul Henry y Hans-Rudolf Schwyzer. 3 volúmenes. Oxford: Oxford University Press.

Plotino [Porfirio] (1982). *Vida de Plotino. Enéadas I-II*. Introducción, traducción y notas de Jesús Igal. Madrid: Gredos.

Plotino (1985). *Enéadas III-IV*. Introducción, traducción y notas de Jesús Igal. Madrid: Gredos.

Plotino (1998). *Enéadas V-VI*. Introducción, traducción y notas de Jesús Igal. Madrid: Gredos.

Santa Cruz, María Isabel & María Inés Crespo (2007). *Plotino: textos esenciales.* Buenos Aires: Colihue.

Simplicio (1894). *In Aristotelis De caelo commentaria*. Edición de Johan L. Heiberg. Berlín: Reimer.

Steel, Carlos (2005). Proclus' Defence of the *Timaeus* Against Aristotle's Objections. En Thomas Leinkauf & Carlos Steel (eds.), *Plato's Timaeus and the Foundations of Cosmology in Late Antiquity, the Middle Ages and Renaissance* (pp. 163-194). Lovaina: Leuven University Press.

Taylor, Alfred Edward (1962). *A Commentary on Plato's Timaeus*. Oxford: Clarendon Press.

Wilberding, James (2006). *Plotinus' Cosmology. A Study of Ennead II.1 (40)*. Texto griego, traducción y comentario. Oxford: Oxford University Press.

La armonía de la lira: concepciones del alma de Plotino a Jámblico[1]

José María Zamora Calvo
Universidad Autónoma de Madrid

Entre la *Sentencia* 18 de Porfirio y el pasaje plotiniano de *Enéadas* III, 6 (26), 4, 41-52 puede trazarse un claro paralelismo. En ambos textos:

a) La armonía en tanto forma representa el alma —para Plotino «como una armonía que pulsara las cuerdas por sí misma» y para Porfirio «se parece a una armonía separada»—.
b) El músico, habitado por la armonía, representa el viviente, habitado por el alma —uno y otro son causa del movimiento de las cuerdas; y la armonía, en tanto forma, es causa de ese movimiento—.
c) Por último, las cuerdas, puestas en movimiento, representan los cuerpos cuyas partes afectivas son pulsadas por la afección.

Ahora bien, Jámblico marca distancia respecto a sus antecesores y en uno de los extractos que conservamos de su tratado *Sobre el alma*, introduce la doctrina de los números del alma, que son los que confieren armonía al mundo físico «de acuerdo con los principios racionales preexistentes en su esencia».

Plotino: la armonía que pulsa las cuerdas por sí misma

El alma sigue siendo incorpórea aunque esté unida a un cuerpo, ya que este último no representa un obstáculo para que conserve las características de los incorporales (Porfirio, *Sententiae ad intelligibilia ducentes* 27, 1-5).

[1] Este trabajo se ha llevado a cabo en el marco del proyecto de investigación «Éticas griegas y filosofía contemporánea» subvencionado por el Ministerio español de Ciencia e Innovación (Ref. FFI2009-09498). Quisiera agradecer especialmente a mi colega y amigo, Raúl Gutiérrez, su invitación a este III Congreso de ALFA.

De ahí que el alma unida a un cuerpo sigue siendo una forma, y, en tanto forma, permanece impasible. Cuando se producen las sensaciones, solo el cuerpo padece. La forma puede provocar el movimiento de la pasión porque está presente en la materia y actúa por esa presencia. Plotino acude al ejemplo de la armonía para explicar de qué modo esa presencia puede manifestarse:

> Pero no; esa parte afectiva del alma no es un cuerpo, sino una forma. En la materia, sin embargo, tienen su sede tanto la facultad apetitiva como, en particular, la nutritivo-incrementativo-generativa, la cual es raíz y principio de la forma apetitivo-afectiva. Ahora bien, ninguna forma debe admitir en sí la presencia de una turbación o de una afección en general, sino que la forma misma debe permanecer inmutable, y es la materia de esa forma la que debe verse envuelta en la afección cuando se vea envuelta en ella al suscitarla la forma con su presencia. Pues no es precisamente la facultad vegetativa la que vegeta cuando hace vegetar ni la que crece cuando hace crecer, y, en general, no es ella la que, cuando mueve, se mueve con aquel movimiento con que mueve, sino que o no se mueve en absoluto o se trata de un tipo distinto de movimiento, o sea, de actividad. Así pues, la naturaleza misma de la forma debe ser actividad y debe ser operativa por su presencia como una armonía que pulsara las cuerdas por sí misma (οἷον εἰ ἡ ἁρμονία ἐξ αὐτῆς τὰς χορδὰς ἐκίνει). Por lo tanto, la parte afectiva será, sí, causa de afección, sea porque la afección proviene de ella bajo el impulso de la imaginación sensitiva, sea sin el impulso de la imaginación: esto habrá que estudiarlo, a ver si es porque la opinión toma la iniciativa desde arriba; mas la parte afectiva misma permanece inmutable al modo de una armonía (αὐτὸ δὲ μένον ἐν ἁρμονίας εἴδει). Las causas del movimiento son análogas al músico, mientras que las partes golpeadas por la afección guardan analogía con las cuerdas. Pues aun allá, en la lira, la afectada no es la armonía, sino la cuerda (Καὶ γὰρ κἀκεῖ οὐχ ἡ ἁρμονία πέπονθεν, ἀλλ᾽ ἡ χορδή·). No obstante, la cuerda no se movería, aunque el músico lo quisiera, si la armonía no lo ordenara (οὐ μὴν ἐκινήθη ἂν ἡ χορδή, εἰ καὶ ὁ μουσικὸς ἐβούλετο, μὴ τῆς ἁρμονίας τοῦτο λεγούσης) (*Enéadas* III, 6 (26), 4, 30-52)[2].

El músico, quien representa la causa eficiente del movimiento de las cuerdas, no es suficiente para producir un movimiento y otro; su acción es posible por la armonización que trata de introducir en las cuerdas.

[2] Para los pasajes de Plotino nos basamos en la edición de Henry y Schwyzer (en Plotino, 1964-1982) y en la traducción de Jesús Igal, aunque esta última ligeramente modificada (en Plotino, 1985).

De este modo, el músico es como el alma, las cuerdas como el cuerpo que experimenta la afección y la armonía inmanente que opera en las cuerdas como la opinión que mueve el cuerpo, pero sin que se mueva a sí misma.

En este pasaje el argumento plotiniano introduce la noción de forma: «esa parte afectiva del alma no es un cuerpo, sino una forma (εἶδος)». Hasta este momento la oposición del alma a la afección se basaba en el análisis de la οὐσία, la realidad incorporal del alma (III, 6 (26), 1, 28; 2, 30; y 3, 32). A partir de ahora Plotino distingue la causa material, que identifica con la forma, de los efectos corpóreos en lo sensible y, gracias a esta distinción, la forma inmaterial posibilitará salvaguardar la potencia afectiva de aquello que provoca.

Plotino sigue el *De anima* (II, 4) de Aristóteles para explicar las tres facultades fundamentales de todo ser vivo: alimentación, crecimiento y reproducción. El deseo radica en la asociación del alma y del cuerpo, de ahí que insista en la relevancia no tanto de la naturaleza, sino de determinadas operaciones fisiológicas. Así, compara el proceso natural de crecimiento con la producción de un sonido musical. Fleet (1995, pp. 131-132) considera que MacKenna (en Plotino, 1917-1930) y Armstrong[3] (en Plotino, 1967, p. 229) se equivocan al interpretar la *armonía* en el sentido de «melodía» o «principio melódico». En el fondo, el texto de las *Enéadas* remite a la explicación aristotélica del *De anima*, que define la armonía como «una proporción o combinación de los componentes» (λόγος τίς [...] τῶν μιχθέντων ἢ σύνθεσις) (407b32-33). El propio Plotino otorga este sentido a la armonía cuando elabora la comparación en la que el músico y la armonización desempeñan la función de la parte vegetativa del alma (τὸ φυτικόν) en la generación y el crecimiento, es decir, como causa eficiente.

En el tratado IV, 7 (2), *Sobre la inmortalidad del alma*, Plotino utiliza la comparación del alma con la armonía que surge de las cuerdas tensadas de un instrumento, lo que muestra su referencia a un pasaje del *Fedón* (85e-86d), al que aludiremos más adelante:

> Y lo más importante realmente es que, anteriormente a esta alma, tendría que existir otra alma: la autora de esa armonía, que sería análoga al músico que en los instrumentos musicales imprime la armonía a las cuerdas (οἷον ἐπὶ τῶν ὀργάνων τὸν μουσικὸν τὸν ἐντιθέντα ταῖς χορδαῖς τὴν ἁρμονίαν) porque posee en su mente la proporción

[3] III, 6 (26), 4, 41-44: «*So, then, the actual nature of the form must be an activity, and produce by its presence, as if the melody proceeding form it plucked the strings*» (en Plotino, 1967).

> según la cual ha de armonizarlas (λόγον ἔχοντα παρ᾽ αὐτῷ, καθ᾽ ὃν ἁρμόσει). Porque ni las cuerdas en este caso ni los cuerpos en el nuestro son capaces de suyo de armonizarse a sí mismos (*Enéadas* IV, 7 (2), 8[4], 17-23).

Este tratado, *Enéadas* IV 7, cronológicamente el segundo redactado por Plotino (Porfirio, *Vida de Plotino* 4, 24), en su composición formal es el más «escolar» de los tratados, y, en lo referente a su temática, constituye una defensa de la concepción platónica del alma frente a otras escuelas. La primera parte de este tratado (capítulos 2-8) es refutativa (ver Igal, en Plotino, 1985, p. 485): el alma no es ni un conglomerado de átomos, contra los epicúreos, ni un πνεῦμα corporal, contra los estoicos, ni tampoco una armonía, contra los pitagóricos, ni una actualidad inseparable, contra los peripatéticos. En el capítulo 8 Plotino establece una correspondencia entre el alma y la armonía, pero la rechaza como argumento válido para probar la inmortalidad de la primera. Sin embargo, aunque traza la comparación de los cuerpos con las cuerdas, aún no ha elaborado la teoría de la armonía trascendente en tanto forma, «que pulsara las cuerdas por sí misma» (*Enéadas* III, 6 (26), 4, 43), o *armonía separada*, como la denomina Porfirio (*Sententiae ad intelligibilia ducentes* 18, 9), diferente de la armonía que el músico introduce en las cuerdas, que la posee en sí mismo en tanto relación numérica (λόγος) según la cual establece el acorde.

En el tratado *Enéadas* IV, 4 (28), *Problemas acerca del alma (II)*, Plotino nos presenta un análisis sistemático de la unidad del universo y de la función de la simpatía[4]. La referencia a la συμπάθεια la realiza en conexión con el conocimiento de las plegarias y la magia, ambas explicadas por la armonía de los astros. Las artes adivinatorias, la magia y las plegarias son fenómenos que Plotino no niega, pero que sitúa en relación con elementos transcendentes. Se trata de aspectos derivados de la interrelación material de las diversas partes de este universo.

> Pero el Sol u otro astro no se enteran; así que el influjo correspondiente a la plegaria se debe a que una parte entró en simpatía con otra, como ocurre en una misma cuerda cuando está tensada: al vibrar por la parte de abajo, vibra también arriba, y a menudo la vibración de una cuerda como que se deja sentir en otra por sintonización y porque está armonizada con una misma armonía (κατὰ συμφωνίαν καὶ τῷ

[4] Ver, especialmente, *Enéadas* IV, 4 (28), 8, 52-61; 23, 9-29; 26, 1-15; 32, 13-22; 34, 9-13; 34, 26-33; 35, 8-16; 40, 1-4, y 41, 1-6.

> ὑπὸ μιᾶ ἡρμόσθαι ἁρμονίᾳ). Mas si la vibración de una lira repercute incluso en otra (Εἰ δὲ καὶ ἐν ἄλλῃ λύρᾳ ἡ κίνησις ἀπ᾽ ἄλλης ἔρχεται) según el alcance de la simpatía (ὅσον τὸ συμπαθές), entonces también en el universo habrá una sola armonía (μία ἁρμονία) aunque provenga de contrarios; además la armonía proviene tanto de componentes que son todos semejantes y afines como de los que son contrarios (*Enéadas* IV, 4 (28), 41, 1-9; ver IV, 4 (28), 26, 1-15).

En este pasaje, además de la referencia a la simpatía universal, Plotino relata un experimento musical que hallaremos expuesto posteriormente en el tratado *Ad Gaurum* escrito por su discípulo. Encontramos también dos liras, la tensión de una misma cuerda, las dos cuerdas consonantes que sintonizan y están armonizadas según la misma armonía, la vibración de una de ellas que repercute en la otra.

El universo sensible plotiniano se compone de una multitud de seres, no obstante, se mantiene como «uno», pues los seres que lo integran están en armonía con el todo y con ellos mismos. El todo es un organismo y forma «un mundo ordenado» (κόσμος). Para expresar esta simpatía universal, o armonía universal, Plotino emplea la imagen de la danza, en la que cada movimiento contribuye a la belleza del conjunto (*Enéadas* IV, 4 (28), 34, 26-33). La imagen del danzante se adapta a la vida del universo hasta el punto que Plotino designa esta vida —en la que no reina el azar, sino «una sola armonía y una sola ordenación»— como «la danza del universo» (IV, 4 (28), 35, 8-16).

Si pudiéramos participar de la simpatía universal, de la simpatía total del universo consigo mismo, descubriríamos la interdependencia de las cosas con respecto al todo hasta en el más íntimo detalle. La imagen de la danza representa las diversas configuraciones de los astros a las que corresponden los cambios importantes de las cosas terrestres, por ejemplo, la producción de las diferentes especies animales y vegetales (IV, 4 (28), 33, 25-27).

De este modo, hay una coordinación universal de todos y cada uno de los acontecimientos. Un «acuerdo universal» (σύμπνοια μία), utilizando la expresión estoica que Plotino recoge en el tratado II, 3 (52), *Sobre si los astros influyen* (7, 17-18), que no consiste en una intervención voluntaria de las realidades superiores en la vida de las de aquí. «El movimiento de los astros anuncia los acontecimientos futuros, pero no los produce» (II, 3 (52), 1, 1-2). Las figuras celestes son solo signos, Plotino habla incluso de «letras» (γράμματα) (II, 3 (52), 7, 4-14).

Cuando se conocen las afinidades y las correspondencias que existen naturalmente es posible servirse de ese conocimiento ya sea para predecir, ya sea para producir ciertos efectos o hechos. Así que, para Plotino, la adivinación y las prácticas mágicas no guardan ningún carácter esotérico, solo es necesario saber para predecir y predecir para poder. De este modo, las prácticas mágicas se inscriben en el sistema plotiniano que expone en las *Enéadas*: la astrología es solo la ciencia de la armonía musical trasladada a la medida del universo, y las configuraciones de los astros, aunque no puedan por sí mismas producir los acontecimientos, forman parte de la organización del universo, ya que la simpatía que los coordina deja tras de sí signos que los anuncian. Por ello, si todo está entrelazado, si todas las cosas concuerdan unas con otras, es debido a que las prácticas de adivinación se explican por la simpatía y la correspondencia de los semejantes entre sí. En este punto la teoría plotiniana se halla próxima de la estoica, pues para los estoicos la simpatía preside la estructura del mundo, el desarrollo de los acontecimientos y la sabiduría.

El dios estoico, confundido con el mundo y con todas las formas de lo real, es principio de cohesión y de simpatía de las cosas que une (Diógenes Laercio, *Vitae philosophorum* VII, 147). Así pues, la providencia estoica expresa la simpatía universal que une a todos los seres entre ellos y el desarrollo de los acontecimientos que traduce la vida del mundo. Sin embargo, es imposible otorgar cualquier clase de transcendencia a la providencia estoica, ya que es inmanente al mundo y expresión de la simpatía universal, el signo de la armonía de las partes con el todo. Así pues, la πρόνοια expresa la solidaridad íntima según un encadenamiento regulado de modo armónico en que las causas relacionan los acontecimientos entre ellos. Para los estoicos, dios es la «razón seminal del cosmos» y en él se contienen «todas las razones seminales según las cuales se origina cada cosa en conformidad con la fatalidad» (*Stoicorum Veterum Fragmenta* II, 1027)[5].

Para Plotino, la causa de la armonía universal ha de buscarse en las realidades superiores, «las cosas de abajo dependen de las de arriba —las de este universo, de las que son más divinas— y porque aun este universo participa de aquellas. Por consiguiente, las cosas de este universo no se originan por razones seminales, sino por razones inclusivas de contenidos anteriores aun a los que corresponden a las razones seminales» (IV, 4 (28), 39, 3-7). Al λόγος universal, anterior a su manifestación exterior, es a quien pertenece la organización que da cuenta de los hechos

[5] Sobre la providencia en el estoicismo y el platonismo, ver Dörrie (1977, pp. 82-85).

contingentes y que supone una especie de cálculo de los posibles, como el que efectuaría un general (προνοίᾳ στρατηγικῇ), queriendo que la organización de un ejército obtuviera un resultado concreto (III, 3 (48), 2, 6-10). Ahora bien, no debemos tomar esta comparación al pie de la letra e imaginar la providencia plotiniana calculando las suertes de cada parte para constituir el mejor de los mundos posibles, lo que la reduciría al nivel del artesano. La armonía de las partes no es querida expresamente y no proviene de una disposición de los elementos preexistentes: la causa de la multiplicad es la unidad que la precede, y es la unidad la que explica el orden que ordena la multiplicidad. La armonía es una consecuencia sensible de la unidad inteligible que contempla la parte superior del Alma. Así, en la medida que la forma inteligible, en lugar de permanecer encerrada en sí misma, se exterioriza, sus manifestaciones están necesariamente coordinadas. Por lo que todos los efectos de los astros están entretejidos en unidad y constituyen una armonía maravillosa.

Por tanto, la armonía representa la multiplicidad-una, donde la unidad es primera, porque proviene del modelo inteligible, y la multiplicidad segunda, no solo porque proviene de la razón espermática, sino porque se realiza en una sustancia sensible que tiende a la dispersión.

Plotino asimila la providencia a la parte inferior del Alma o φύσις que en los tratados *Sobre la providencia* (47 y 48) corresponde al demiurgo del *Timeo* y califica de «principio director del universo» (τὸ ἡγούμενον τοῦ παντὸς) (IV, 4 (28), 12, 14). «Puesto que solemos hablar del principio ordenador como doble: de un lado, como el demiurgo, y de otro, como el Alma del universo, así también, al hablar de Zeus, nos referimos a él unas veces como al demiurgo y otras como al rector del universo (τὸ ἡγεμονοῦν τοῦ παντός)» (IV, 4 (28), 10, 1-4). Así, el principio director «conoce el futuro» y este conocimiento representa el esquema dinámico de la creación del Alma-productora. No se trata, por tanto, de una previsión hipotética o parcial, sino, al contrario, de una visión global que opera en la producción del mundo sensible (IV, 4 (28), 12, 22-24).

La armonía se debe tanto a la causalidad transcendente de la procesión como a la causalidad inmanente de la participación, por la que el todo, en lugar de dividirse en las partes, permanece entero en cada una de ellas. Y esta participación depende no solo del Alma que contempla lo inteligible, o del Alma cósmica y providencial, sino más precisamente de las almas particulares inmanentes a la producción. Como hay un acuerdo de las almas con el orden del universo, no actúan de modo aislado, sino que modulan su descenso de acuerdo con el movimiento circular del mundo.

El descenso de las almas a los cuerpos no es arbitrario; la noción de elección para las almas individuales depende en último término del destino. Por tanto, en Plotino la providencia universal es a la vez estoica, pues es *inmanente*, ya que es Zeus, vida, alma y orden del universo, y, a la vez, *transcendente*, ya que es el demiurgo quien construye un mundo ordenado.

Porfirio: la armonía separada y la no separada

En este contexto Porfirio acude, en la *Sentencia* 18, a la comparación con la armonía, tomada del tratado plotiniano III, 6 (26), 4, *Sobre la impasibilidad de las cosas incorpóreas*, para explicar de qué modo el alma, cuando está vinculada a un cuerpo y se produce una sensación, permanece impasible, mientras que el viviente se ve afectado.

La modificación de Porfirio radica en la distinción precisa de dos armonías —separada y no separada— según las cuales están afinadas las cuerdas consonantes. Asimismo, el filósofo de Tiro aplica a cada una de estas armonías una terminología propia y original. Precisamente, allí donde Plotino habla, para referirse a la realidad activa, de *otra* cuerda, *otra* lira, Porfirio opta por marcar claramente la diferencia entre la armonía *separada*, que es autárquica, y la armonía *no separada*, que rige la actividad del músico (Schwyzer, 1974, p. 299 e Igal, 1979, p. 334).

> Así pues, cada vez que el viviente se dedica a la sensación, su alma se parece a una armonía separada (ἡ μὲν ψυχὴ ἁρμονίᾳ χωριστῇ) que por sí misma pone en movimiento las cuerdas afinadas por una armonía no separada (τὰς χορδὰς κινούσῃ ἡρμοσμένας […] ἁρμονίᾳ ἀχωρίστῳ), mientras que la causa de la puesta en movimiento, el viviente, debido a que es animado, corresponde al músico debido a que este es habitado por la armonía, mientras que los cuerpos golpeados, debido a que son afectados en la sensación, corresponden a las cuerdas afinadas; en efecto, en este ejemplo, no es la armonía la que ha padecido, la armonía separada, sino la cuerda. Y el músico da el movimiento según la armonía que está en él (κατὰ τὴν ἐν αὑτῷ ἁρμονίαν); no obstante, la cuerda no se movería musicalmente, aunque el músico lo quisiera, si la armonía no lo ordenara (οὐ μὴν ἐκινήθη ἂν ἡ χορδὴ μουσικῶς, εἰ καὶ ὁ μουσικὸς ἐβούλετο, μὴ τῆς ἁρμονίας τοῦτο λεγούσης) (*Sententiae ad intelligibilia ducentes* 18, 8-18)[6].

[6] Para los pasajes de Porfirio no basamos en la edición de Erich Lamberz y la traducción al francés dirigida por Luc Brisson (en Porfirio, 1975 y 2005, respectivamente).

La comparación que establece Porfirio del funcionamiento de la sensación con la interpretación musical parte del pasaje plotiniano citado (III, 6 (26), 4, 30-52). Ahora bien, aunque el filósofo de Tiro se mantiene fiel al sentido global del texto, introduce ciertas diferencias hermenéuticas que aparecen insertas en puntos específicos, como líneas asimétricas que se desvían de dos columnas paralelas. El alma es comparada con la armonía que por sí misma pulsa las cuerdas. Para Plotino esta causalidad que la armonía ejerce de modo espontáneo se corresponde con la del alma como forma, que «debe ser operativa por su presencia». Por su parte, Porfirio distingue la armonía *separada*, cuya causalidad corresponde a la que desciende del mundo inteligible, de la armonía *no separada*, inmanente al músico que se refiere a ella para afinar la lira. Esta armonía *separada*, por la cual vibran las cuerdas dispuestas antes según una armonía *no separada*, inmanente al alma del músico, alude al siguiente experimento acústico, inscrito en la tradición musical pitagórica (Burkert, 1962, p. 354): el funcionamiento de una lira afinada con precisión activa la vibración de las cuerdas de otra lira separada sin que ningún músico la toque.

El propio Porfirio muestra su interés por este tipo de experimentos en conexión con la interpretación de un pasaje del *Timeo* (35b-36b)[7] sobre la división del alma del mundo en función de intervalos armónicos[8]. Además de este pasaje, en el aparato crítico de las fuentes, Lamberz señala un extracto del *Fedón* (85e-86d) en el que Simmias enuncia la teoría de que el alma puede compararse con la armonía, algo divino, mientras que la lira bien afinada con sus cuerdas representaría el cuerpo mortal. Sin embargo, muy probablemente este discurso del *Fedón* no influye en Plotino ni tampoco en su discípulo Porfirio, puesto que el propio Simmias admite que de esta comparación derivaría la supresión de la inmortalidad del alma.

[7] Macrobio comenta este pasaje del *Timeo* en términos de armonía musical (*Commentarii in somnium Scipionis* II 1, 5-7 y 14-25). Probablemente, estos pasajes del *Comentario al Sueño de Escipión* tengan como referencia el *Comentario al Timeo* de Porfirio (fragmentos 65 y 66; Sodano, 1964, pp. 48, 15-49, 8, y 49, 9-52, 10).

[8] En Platón διάστημα puede tomar el sentido muy general de «distancia», de «diferencia entre dos magnitudes mensurables». Puede designar también la «distancia entre dos sonidos», es decir, el intervalo musical (*República* 531a), expresado matemáticamente (*Filebo* 17c). Sobre los intervalos armónicos en *Timeo* 35b-36, pueden consultarse Grube (1932), Sonderegger (1997), Ferrari (1999), Lisi (2001), del Forno (2005). Para los pormenores de la estructura matemática del alma del mundo, ver el Anexo 2 de Brisson en la edición de Zamora del *Timeo* (en Platón, 2010, pp. 426-429).

El *Comentario a las Harmónicas de Ptolomeo* (Düring, 1978 [1932] y 1987 [1934]) presenta cierto interés para la historia de la música, ya sea por las informaciones que proporciona o porque pertenece a una época de transición. La obra de Ptolomeo[9], concebida desde el punto de vista de la teoría matemática de los acordes, interesa a Porfirio por su eclecticismo. En medio del caos de los sistemas y de los métodos adivinatorios introduce un orden basado en principios racionales. Porfirio expone sus posiciones sobre la estructura matemática del alma del mundo. En su exégesis se detiene en los primeros que se ocuparon del estudio de la armonía en la música, partiendo de los pitagóricos, especialmente de Eudoxo, de Platón, de los aristotélicos y de todos aquellos que establecieron doctrinas que permitieran «salvar los fenómenos». En este *Comentario a las Harmónicas* el filósofo de Tiro alude también, como en el texto de la *Sentencia* 18 citado, a la distinción entre «armonía» (ἁρμονία) y «lo afinado» (τὸ ἡρμοσμένον), que puede compararse a la establecida entre el número y lo numerado (Gersh, 1992, p. 155).

Paralelamente, en el tratado *Ad Gaurum quomodo animetur fetus* (Porfirio, 1895 y 1953), Porfirio aborda la cuestión de la animación del embrión, es decir, descubrir en qué momento el alma racional entra en el cuerpo en formación. La formación del embrión se debe a la parte irracional del alma cósmica y, solo en un segundo momento, cuando ya se han establecido las condiciones aptas para la recepción, el alma racional se une a él. Seguidamente, Porfirio cita en este tratado el experimento de las dos liras:

> Del mismo modo que dos cuerdas que estuvieran afinadas de la misma manera (συναρμοσθεῖσαι), manteniendo gran distancia la una de la otra, si se hubieran puesto sobre ellas y sus contiguas unos fetos —suponiendo que las cuerdas contiguas no sean consonantes (ἀσύμφωνοι)— y que una de las dos cuerdas consonantes fuera pulsada, las dos comienzan a vibrar y la sacudida hace caer los fetos, mientras que las cuerdas próximas están en reposo y se mantienen sin padecer (ἀπαθῶν) debido a su ausencia de consonancia [...], del mismo modo el cuerpo vivo, afinado como un instrumento

[9] Ptolomeo, buen conocedor de la tradición anterior, recopila material de procedencia diversa, lo que le permite construir sobre sólidos pilares un sistema teórico de tratadística musical griega de manera similar al que elabora sobre la teoría astronómica.
En Harmónicas I 16 y III 16, Ptolomeo nos presenta una serie de afinaciones de instrumentos cordados, supuestamente empleados en su época. Aunque se trate de términos cuyo origen no está claro, reflejan claramente nombres conocidos dentro de la esfera de la música en la Grecia antigua.

> en la aptitud del alma, obtiene inmediatamente la simpatía del alma que va a utilizarlo. (*Ad Gaurum quomodo animetur fetus* XI, 4, p. 49, 22-29, de la edición de Kalbfleisch).

En el tratado *De musica*[10] Arístides Quintiliano relata el mismo dispositivo que Porfirio expone en el *Ad Gaurum*. Se trata de dos cuerdas pertenecientes a dos instrumentos distintos, pero afinadas de tal modo que producen el mismo sonido. En este caso, también la vibración de una activa la de la otra y precipita los fetos.

Jámblico: el alma es una armonía matemática

Conservamos largos extractos del *Sobre el alma* de Jámblico gracias a la *Antología* de Estobeo. En su *Comentario al Sobre el alma* —atribuido en un primer momento erróneamente a Simplicio— y en su *Metaphrasis in Theophrastum*, Prisciano Lido (1886) reconoce que toma de esta obra gran parte de las teorías expuestas con un carácter fundamentalmente doxográfico. Los fragmentos que conservamos, editados recientemente por Finamore y Dillon (en Jámblico, 2002), dan muestra del distanciamiento de este filósofo respecto a las posturas sobre el alma que defendían sus predecesores neoplatónicos, Plotino, Amelio y Porfirio:

> A continuación, consideremos que es una armonía, no la inherente a los cuerpos, sino la que es matemática (Ἔτι τοίνυν τὴν ἁρμονίαν ἴδωμεν, οὐ τὴν ἐν σώμασιν ἐνιδρυμένην, ἀλλ᾽ ἥτις ἐστὶ μαθηματική). Esta es, pues, la que hace simétricas y agradables las cosas divergentes en un modo u otro, la que Moderato relaciona con el alma. Timeo, por otra parte, refiere la armonía al alma en tanto es un medio y una conjunción en seres y vidas y la generación de todas las cosas (τὴν δ᾽ ὡς ἐν οὐσίαις καὶ ζωαῖς καὶ γενέσει πάντων μεσότητα καὶ σύνδεσιν), mientras Plotino, Porfirio y Amelio han enseñado que es la armonía en tanto reside en los principios racionales esencialmente preexistentes (τὴν δ᾽ ὡς ἐν λόγοις τοῖς κατ᾽ οὐσίαν προϋπάρχουσι); mientras muchos de los platónicos y pitagóricos juzgan que es la armonía que está entretejida con el cosmos y es inseparable del cielo (τὴν δὲ συνδιαπλεκομένην τῷ κόσμῳ καὶ ἀχώριστον τοῦ οὐρανοῦ) (*De anima* 5, 16-24).

[10] «Si de dos cuerdas del mismo sonido (χορδῶν ὁμοφώνων) se pusiera sobre una de ellas un minúsculo y ligero feto y se hiciera vibrar la otra tensada a distancia, veremos que, de la manera más clara, la que lleva el feto se pone al mismo tiempo en movimiento» (*De musica libri tres* II, 18, 90, 2-5).

Para Moderato el alma es numérica en su esencia, en tanto que abarca todos los «principios racionales» (λόγοι)[11]. Podemos interpretar esta concepción como una exposición de la doctrina pitagórica, pero empleando una terminología propia de la antigua Academia, en la que confluyen, asimismo, elementos estoicos. Los λόγοι constituyen fórmulas matemáticas que el alma abarca en su totalidad (Jámblico, 2002, pp. 83-84).

La interpretación de Timeo a la que alude hace referencia al tratado *Del alma del mundo y de la naturaleza* de «Timeo de Lócride». Sin embargo, como Festugière (en Porfirio, 1953, pp. 182-183, nota 8) sugiere, no hay nada en esta obra que se corresponda con la afirmación de Jámblico: «Timeo, por otra parte, refiere la armonía al alma en tanto que es un medio y una conjunción en seres y vidas y la generación de todas las cosas». No obstante, parece mantenerse fiel a la propuesta de Platón en *Timeo* (31b-32c y 35a-36d) y alude a la alteración de esa armonía en tanto que es un medio y una conjunción causada por el trauma del nacimiento.

Asimismo, Jámblico expone la doctrina de Plotino, Porfirio y Amelio, si bien de este último no conservamos los textos. De Plotino se refiere al pasaje citado de *Enéadas* IV, 7 (2), 8[4], 17-23, en que rechaza la doctrina del alma identificada solamente con una armonía. Sin embargo, aquí se ocupa del concepto de alma en tanto armonía preexistente o en tanto transmisora de los λόγοι portadores de armonía del mundo inteligible al cosmos físico como un todo y al cuerpo individual. Por su parte, Porfirio, como hemos visto, se refiere a una *armonía separada* en la *Sentencia* 18. Ahora bien, el aspecto relevante que aporta Jámblico a la exposición doxográfica de sus antecesores radica en la introducción de los números del alma, que son los que confieren armonía al mundo físico «de acuerdo con los principios racionales preexistentes en su esencia».

Más problemático resulta determinar la identidad de los platónicos y pitagóricos que consideran «que la armonía está entretejida con el cosmos y es inseparable del cielo». Probablemente se trate de platónicos medios de tendencia pitagórica, como Nicómaco de Gerasa, Numenio y el ya citado Moderato, pero también de no-pitagóricos, como Ático, y algunos miembros de la antigua Academia. Del mismo modo, Jámblico critica a los comentadores anónimos que interpretan los números del alma refiriéndose a las distancias relativas entre cada una de las sietes esferas planetarias.

[11] Sobre Moderato puede verse mi trabajo inédito «Neopitagorismo en Hispania: Moderato de Gades».

En su trasfondo se trata de la misma crítica que Porfirio[12] dirige contra los platónicos anónimos que cayeron en el mismo error.

Bibliografía

Arístides Quintiliano (1963). *De música libri tres.* Edición de Reginald Pepys Winnington-Ingram. Leipzig: Teubner.

Arnim, Hans Friedrich August von (1903-1905). *Stoicorum Veterum Fragmenta*. 4 volúmenes. Stuttgart: Teubner.

Burkert, Walter (1962). *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*. Núremberg: Hans Carl.

Diógenes Laercio (1999-2002). *Vitae philosophorum*. 3 volúmenes. Edición crítica de Miroslav Marcovich. Stuttgart: Teubner.

Dörrie, Heinrich (1977). Der Begriff Pronoia in Stoa und Platonismus. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 24, 60-87.

Düring, Ingemar (1978 [1932]). *Porphyrios Kommentar zur Harmonielehre des Ptolemaios*. Hildesheim: Georg Olms.

Düring, Ingemar (1987 [1934]). *Ptolemaios und Porphyrios über die Musik*. Hildesheim: Georg Olms.

Estobeo (1884-1912). *Anthologium*. 5 volúmenes. Edición de Curt Wachsmuth y Otto Hense. Berlín: Weidmann.

Ferrari, Franco (1999). Platone, *Tim*. 35a1-6 in Plutarco, *An. Procr*. 1012b-c: citazione ed esegesi. *Rheinisches Museum für Philologie*, *142*(3-4), 326-338.

Fleet, Barrie (1995). *Plotinus: Ennead III.6. On the Impassivity of the Bodiless*. Oxford: Clarendon Press.

Forno, Davide del (2005). La struttura numerica dell´anima del mondo (*Timeo*, 35b4-36b6). *Elenchos*, 26, 5-32.

Gersh, Stephen (1992). Porphyry's Commentary on the *Harmonics* of Ptolemy and Neoplatonic Musical Theory. En Stephen Gersh & Charles Kannengiesser (eds.), *Platonism in Late Antiquity* (pp. 154-155). Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Grube, George Maximilian Anthony (1932). The Composition of the World-Soul in *Timaeus* 35a-b. *Classical philology*, 27, 80-82.

Igal, Jesús (1979). Aristóteles y la evolución de la antropología de Plotino. *Pensamiento*, 35, 315-345.

[12] Según Macrobio, *Commentarii in somnium Scipionis* II, 3, 15.

Jámblico (2002). *De anima*. Traducción y comentario de John Finamore y John Dillon. Leiden: Brill.

Lisi, Francisco (2001). La creación en el *Timeo* 35a-b. *Hypnos*, 7, 11-24.

Macrobio (1970). *Commentarii in somnium Scipionis*. En *Opera*. Volumen II. Edición de James Willis. Leipzig: Teubner.

Platón (2010). *Timeo.* Edición y traducción de José M. Zamora, con notas y apéndices de Luc Brisson. Madrid: Abada.

Plotino (1917-1930). *The Enneads*. Edición y traducción de Stephen MacKenna. Londres: Medici Society. http://classics.mit.edu/Plotinus/enneads.html

Plotino (1964-1982). *Opera*. Edición de Paul Henry y Hans-Rudolf Schwyzer. 3 volúmenes. Oxford: Oxford University Press.

Plotino (1967). *Enneads.* Traducción de Arthur Hilary Armstrong. Volumen III. Cambridge: Harvard University Press.

Plotino (1985). *Enéadas III-IV*. Introducción, traducción y notas de Jesús Igal. Madrid: Gredos.

Porfirio (1895). *Ad Gaurum quomodo animetur fetus*. Edición de Karl Kalbfleisch. Berlín: Abhandlungen der Preussischen Akadamie der Wissenschaft.

Porfirio (1953). A Gauros. Sur la manière dont l'embryon reçoit l'âme. Traducción de André-Jean Festugière. En André-Jean Festugière (ed.), *La Révélation d'Hermès Trismégiste*. Volumen III: *Les doctrines de l'âme* (pp. 265-302). París: Gabalda.

Porfirio (1975). *Sententiae ad intelligibilia ducentes*. Edición de Erich Lamberz. Leipzig: Teubner.

Porfirio (2005). *Sentences.* 2 volúmenes. Introducción, texto griego, traducción y comentarios de Luc Brisson y otros. París: Vrin.

Prisciano Lido (1886). *Metaphrasis in Theophrastum et Solutionem ad Chosroem Liber*. Edición de Ingram Bywater. Berlín: Reimer.

Schwyzer, Hans-Rudolf (1974). Plotinisches und Unplotinisches in den ἀφορμαι des Porphyrios. En VV.AA., *Plotino e il neoplatonismo in Oriente e in Occidente* [actas de Congreso] (pp. 221-252). Roma, 5-9 de octubre de 1970. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei.

Sodano, Angelo Raffaele (1964). *Porphyrii In Platonis Timaeum commentariorum fragmenta*. Nápoles: Instituto della Stampa.

Sonderegger, Erwin (1997). Die Bildung der Seele in Platons *Timaios* 35a1-b3. *Museum Helveticum*, 54, 211-218.

Se terminó de imprimir en
los talleres gráficos de
Tarea Asociación Gráfica Educativa
Psje. María Auxiliadora 156, Breña
Correo e.: tareagrafica@tareagrafica.com
Teléfono: 332-3229 Fax: 424-1582
Se utilizaron caracteres
Palatino Linotype en 11 puntos
para el cuerpo del texto
octubre 2013 Lima - Perú