

COMITE EDITORIAL

María Julia Bertomeu
UNLP - CONICET

Alejandro Cassini
UBA - CONICET

Oswaldo Guariglia
CONICET

Leiser Madanes
CIF

Mario A. Presas
UNLP - UBA

Secretaria: Cecilia Lastra

CONSULTORES ACADÉMICOS

Mario Bunge, *Mc Gill University*
Carla Cordua, *Universidad de Chile*
Marcelo Dascal, *Universidad de Tel-Aviv*
Ernesto Garzón Valdés, *Universidad de Mainz*
Alfonso Gómez Lobo, *Georgetown University*
Jorge E. Gracia, *State University of New York (SUNY), Buffalo*
Joao Paulo Monteiro, *Universidad de Lisboa*
C. Ulises Moulines, *Universidad de Munich*
O. Porchat Pereira, *Universidad de San Pablo*
David Sobrevilla, *Universidad de Lima*
Ernesto Sosa, *Brown University*
Roberto Torretti, *Universidad de Puerto Rico*
Margarita Valdés, *Universidad Nacional Autónoma de México*
Luis Villoro, *Universidad Nacional Autónoma de México*

Para suscripciones, pedidos, correspondencia o informaciones dirigirse a:

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA
Editada en: Centro de Investigaciones Filosóficas
Miñones 2073 (C1428ATE) Buenos Aires - Argentina
Fax: (54-11) 4787-0533 – E-mail: cifrlf@retina.ar
www.rlf-cif.org.ar

En Estados Unidos y Canadá dirigirse a:

BOX 1493
Birmingham, Alabama 35201-1943 - U.S.A.

15 Southwest Park
Westwood, Mass 02090 - U.S.A.

Argentina

Individuos \$50
Instituciones \$100

Exterior

Individuos U\$S 30 € 25
Instituciones U\$S 45 € 35

(más gastos de envío)

La **Revista Latinoamericana de Filosofía** se publica los meses de mayo y noviembre de cada año. Editor Responsable: Francisco Naishtat, Presidente del Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF, propietario de la publicación. Domicilio Legal: Miñones 2073, C1428ATE Buenos Aires. Copyright. Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Queda hecho el depósito que marca la Ley N° 11723.

La **Revista Latinoamericana de Filosofía** está indizada por el *Philosopher's Index*, *Repertoire bibliographique de la philosophie*, *Latinindex*

ISSN 1852-9178

Mayo 2010

Diseño de tapa: Buyi Presas

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA - ANEJO 2010

SUMARIO

FILOSOFÍA ANTIGUA

Editoras Responsables
María Isabel Santa Cruz
Silvana Di Camillo

ARTÍCULOS

- Maria das Graças de Moraes Augusto**, "O proêmio à Décima Musa. A função proemial do livro I na *República* de Platão" 9
- Raúl Gutiérrez**, "Reflexiones sobre *República* V, 475e-480a" 45
- Graciela E. Marcos de Pinotti**, "Lógos y opinión verdadera según Platón" 65
- Lucas Soares**, "Potencia emotiva, perversión psicológica y distancia epistémica. Paralelos entre la crítica platónica a la retórica adulatoria y a la poesía mimético-placentera" 87
- Ivana Costa**, "Sujetos y objetos del lógos verosímil (Platón, *Timeo* 29b1-d3)" 111
- Flavia Gilda Gioia**, "A propósito de *διδόναι λόγον* en algunos primeros diálogos de Platón" 133
- Malena Tonelli y María Gabriela Casnati**, "El alma tripartita en *República* IV y *Timeo*" 161
- Marcelo D. Boeri**, "Αἰσθησις en Aristóteles (a propósito de *De an.* II 5; 12)" 179
- Jorge Mittelman**, "Identidad y esencia. La Tesis de *Metafísica* Z 6 y su trasfondo dialéctico" 205
- Silvana Di Camillo**, "Separación de la sustancia y separación de las Ideas platónicas en Aristóteles" 235
- Gabriela Rossi**, "¿En qué sentido es el azar aristotélico "indeterminado"?" 259
- Claudia Marisa Seggiaro**, "Reconstrucción de la noción de causa en el *Protréptico* de Aristóteles a la luz de los fragmentos 33 y 35" 283

Jean-Marc Narbonne , “Un nuevo tipo de causalidad: la demiurgia contemplativa plotiniana”	307
María Isabel Santa Cruz , “Sobre el concepto de semejanza: Plotino, <i>Enéada</i> I 2”	323
Daniela Patrizia Taormina , “Plotino. El alma y sus dos olvidos”	349

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

Andrew Gregory , <i>Ancient Greek Cosmogony</i> (Fanny Zeiguer). Gerard Naddaf , <i>Le concept de nature chez les présocratiques</i> (Juan Gatti). Beatriz Bossi , <i>Saber gozar. Estudios sobre el placer en Platón</i> (María Emilia Avena). Riccardo Chiaradonna , <i>Plotino</i> (Gabriel Martino). Polymnia Athanasiadi , <i>La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif: de Numénios à Damascius</i> (Gabriela Müller). Miira Tuominen , <i>The Ancient Commentators on Plato and Aristotle</i> (Gabriel Martino).....	381
--	-----

COLABORADORES

MARCELO D. BOERI es Profesor y Doctor en Filosofía (UBA y Universidad del Salvador). Es profesor-investigador en la Universidad de los Andes, Chile (2003-2010); desde marzo de 2010 Profesor de Filosofía Antigua en la Universidad Alberto Hurtado, Chile. *Visiting Researcher* en Georgetown University, *Visiting Scholar* en Brown University, *Junior Fellow* en el Center for Hellenic Studies (Harvard University). Investigador Independiente Conicet (1997-2005) y Fellow de la J. S. Guggenheim Foundation (2008-2009), fue coeditor de *Méthexis*, Revista internacional de Filosofía Antigua (1999-2007). Desde 2007 es miembro del comité editorial de la Serie *International Plato Studies*. Ha publicado libros sobre Platón, Aristóteles, estoicos y Epicuro en editoriales latinoamericanas y europeas y artículos en revistas especializadas y volúmenes colectivos de Europa, Estados Unidos y Latinoamérica. E-mail: marcelo.boeri@gmail.com

MARÍA GABRIELA CASNATI es Licenciada en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Su tesis, “El problema de la *méthexis* en los diálogos medios: una lectura a partir de las propiedades inmanentes”, abordó problemas de ontología en Platón. Adscripta a la cátedra de Historia de la Filosofía Antigua, UBA, (2000-2002), es docente de la cátedra desde 2007 y participa en calidad de investigadora en proyectos UBACYT. Becaria de Doctorado (UBA), su proyecto de investigación aborda la propuesta ontológica platónica del *Timeo* a la luz de las críticas del diálogo *Parménides*. Ha participado en congresos, coloquios y jornadas, tanto nacionales como internacionales. E-mail: mariagcasnati@ciudad.com.ar

IVANA E. COSTA es Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires; su tesis estuvo dedicada al *Timeo* de Platón y a su recepción en la Antigüedad tardía (especialmente en Filón y Plotino). Docente de la cátedra de Historia de la Filosofía Antigua de esta misma Universidad, trabaja actualmente sobre los vínculos entre los diálogos tardíos y los testimonios indirectos acerca de las llamadas “doctrinas no escritas” de Platón. Ha obtenido beca UBACYT de doctorado (2005-2008) y beca externa “René Hugo Thalmann” de la Universidad de Buenos Aires (2009). Ha publicado artículos

sobre distintos aspectos del *Timeos*, en las revistas *Nova Tellus*, *Signos Filosóficos*, *Diadokhé*, *Praxis Filosófica* y *Synthesis*.

E-mail: ivanac@hotmail.com

SILVANA G. DI CAMILLO es Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Desde 1991, es docente de Historia de la Filosofía Antigua en la Facultad de Filosofía y Letras de esta misma Universidad. Actualmente se desempeña como Secretaria del Instituto de Filosofía y Secretaria de redacción de *Cuadernos de Filosofía*. Es coautora de dos libros: *Las críticas de Aristóteles a Platón en el Tratado Sobre las Ideas. Estudio preliminar y edición bilingüe*, EUDEBA, 2000 y *Diálogo con los griegos. Estudios sobre Platón, Aristóteles y Plotino*, Buenos Aires, Colihue Universidad, 2004. También ha colaborado con artículos, reseñas y discusiones en revistas especializadas como *Synthesis*, *Hypnos*, *Methexis* y *Kleos*. E-mail: sdicamil@filo.uba.ar

FLAVIA GILDA GIOIA es Profesora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y docente en la cátedra de Historia de la Filosofía Antigua en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Ha sido becaria doctoral de esa misma Universidad e investigadora tesista en numerosos Proyectos de Investigación (UBA, CONICET y UAM). Es miembro asociado de la International Plato's Society y ha participado en diversos congresos científicos de su especialidad. Ha publicado a nivel nacional e internacional algunos artículos y capítulos de libros en torno al análisis de las formas discursivas o procedimientos explicativos en los escritos de Platón, especialmente en *Fedón* y *Leyes*. E-mail: flaviagioia@yahoo.com.ar

RAÚL GUTIÉRREZ es Doctor en Filosofía por la Universidad de Tubinga, Alemania. Magíster en Filosofía e Historia de las Religiones por la Universidad de Friburgo, Alemania. Profesor Principal del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima). Autor de *Schelling. Apuntes biográficos* (1990), *Wille und Subjekt bei Juan de la Cruz* (1999) y editor de *Los símiles de la República VI y VII de Platón* (2003) y de diversos trabajos sobre filosofía antigua y medieval, metafísica y filosofía de la religión. Desde el año 2009 es editor de *Areté. Revista de Filosofía*. Es miembro de la International Plato Society y de la Asociación Latinoamericana de Filosofía Antigua. E-mail: rgutier@pucp.edu.pe

GRACIELA E. MARCOS es Doctora en Filosofía por la UBA (1991) e investigadora Independiente del CONICET. Profesora regular de Filosofía Antigua en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA desde 1999, es autora de numerosas publicaciones sobre filosofía platónica y sofística antigua (*Revista Latinoamericana de Filosofía*, *Methexis*, *Revue de Philosophie Ancienne*, *Hypnos*, etc.) y coeditora de *El surgimiento de la phantasia en la Grecia clásica. Parecer y aparecer en Protágoras, Platón y Aristóteles* (2009). Es miembro de la International Plato Society, la Asociación Latinoamericana de Filosofía Antigua y otras asociaciones académicas. Actualmente dirige dos proyectos de investigación sobre *lógos*, persuasión y engaño en Platón y Aristóteles. E-mail: grelmarcos@gmail.com

JORGE MITTELMANN es Doctor en Filosofía por la Universidad de París IV – Sorbonne y docente-investigador de la Universidad de los Andes (Chile). Entre sus publicaciones se cuenta una traducción anotada de Aristóteles, *Categorías – Sobre la Interpretación* (Losada, Buenos Aires, 2009) y diversos artículos en revistas especializadas: “La biología de Aristóteles y su interpretación contemporánea” (*Méthexis* XV, 2002); “Sobre apariencia y realidad en Aristóteles” (*Diánoia* LIV, 2009); “¿Es un *érgon* aristotélico ‘múltiplemente realizable’?” (*Elenchos* XXX, 2009, *en prensa*); “Alejandro y Aristóteles en torno a la causalidad motriz del alma” (*Estudios de Filosofía* 40, 2009 *en prensa*). E-mail: jmittelmann@uandes.cl

MARIA DAS GRAÇAS DE MORAES AUGUSTO es Profesora Asociada II en el Departamento de Filosofía y en el Programa de Posgrado en Lógica y Metafísica del Instituto de Filosofía y Ciencias Sociales de la Universidad Federal de Río de Janeiro, donde coordina el Programa de Estudios en Filosofía Antigua y dirige investigaciones en el área de Historia de la Filosofía Antigua, siendo editora responsable de la revista *Kléos*. Es autora de diversos trabajos y artículos sobre el pensamiento de Platón y sobre la Tradición Clásica en Brasil. Es socia fundadora de la Sociedad Brasileña de Estudios Clásicos, de la que fue presidente ((1993-1995) y representante del área de Filosofía Antigua en el Consejo Editorial (1989-2002). E-mail: mgmaugusto@yahoo.com.br

JEAN-MARC NARBONNE es Profesor de la Facultad de Filosofía y Miembro del *Institut d' Études anciennes* de la Universidad de Laval, Presidente de la *Canadian Society of Neoplatonic Studies*, fundador y editor de la *Collection Zêtêzis* (Presses de l'Université Laval), codirector de *Les œuvres de Plotin* en Les Belles Lettres (Collection Budé). Ha publicado numerosos trabajos sobre filosofía neoplatónica, especialmente Plotino (*Plotin. Les deux matières*, Vrin, 1993; *Plotin. Traité 25*, Cerf, 1998; *La métaphysique de Plotin*, Vrin, 2001; *Héno-logie, ontologie et Ereignis* (Plotin- Proclus- Heidegger), Belles Lettres, 2001) y se interesa asimismo en la historia del platonismo hasta nuestros días (*Levinas and the Greek Heritage*, Peeters, 2006). E-mail: Jean-Marc.Narbonne@fp.ulaval.ca

GABRIELA ROSSI es Profesora y Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata, y Doctora en Filosofía por la Universidad Católica de Chile (2009), habiendo realizado estadías de investigación en Alemania y España. Su tema de especialización es la Filosofía Antigua, en particular la filosofía de Aristóteles. Se ha desempeñado como auxiliar docente en la cátedra de Filosofía Antigua de la Universidad Nacional de La Plata, y en cursos sobre Filosofía Antigua en la Universidad Católica de Chile. Ha participado en congresos nacionales e internacionales, y es autora de publicaciones sobre diversos aspectos de la filosofía de Aristóteles y Platón en revistas de la especialidad. Actualmente es becaria posdoctoral de reinserción de CONICET. E-mail: rossigabriela@gmail.com

MARÍA ISABEL SANTA CRUZ es Doctora en Historia de la Filosofía (Universidad de París I). Actualmente es Investigadora Superior del CONICET y Profesora Titular Consulta y Directora del Instituto de Filosofía (Facultad de Filosofía y Letras UBA). Desde 2007 es miembro del Comité Ejecutivo de la *International Plato Society*. Ha sido co-editora de la Serie *International Plato Studies* (2001-2007). Ha dirigido y dirige proyectos de investigación (UBA, CONICET, FONCyT), doctorandos y becarios. Es autora de numerosas publicaciones nacionales y extranjeras sobre filosofía antigua y ha participado como invitada en múltiples reuniones de la especialidad en el país y en el extranjero. E-mail: maritasantacruz@gmail.com

CLAUDIA MARISA SEGGIARO es Licenciada en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y adscripta a la cátedra de Filosofía Antigua. Actualmente realiza su doctorado en Filosofía en la UBA, sobre "El legado platónico en el *Protréptico* de Aristóteles". Es becaria doctoral del FONCYT en el marco del proyecto PICT 2005 (ANPyCT) 38227: "Causa y explicación en el platonismo y el aristotelismo. Tradición antigua y recepción medieval". Ha participado como expositora en congresos, coloquios y jornadas, tanto nacionales como internacionales. E-mail: claudiasegg@yahoo.com.ar

LUCAS SOARES es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires e Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Codirige un Proyecto de Investigación UBACYT y un Proyecto PIP CONICET. Docente de Historia de la Filosofía Antigua en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Es autor de los libros *Anaximandro y la tragedia* (Biblos, 2002), *Platón y la política* (Tecnos, en prensa), y de artículos en revistas especializadas nacionales e internacionales sobre temas vinculados a la estética y la política en la filosofía griega. E-mail: lucso@fibertel.com.ar

DANIELA PATRIZIA TAORMINA es Profesora de Historia de la filosofía tardoantigua de la Universidad de Roma Tor Vergata. Autora de *Plutarco di Atene. L' Uno, l' Anima, le Forme* (Roma, 1989); *Jamblique, critique de Plotin et de Porphyre. Quatre études* (París, 1999), y de numerosos artículos sobre el pensamiento antiguo, aparecidos en Italia y otros países. Es coeditora de *Aglaia: autour de Platon. Mélanges offerts à Monique Dixsaut* (París, 2010). Sus obras más recientes son *L'essere del pensiero. Saggi sulla filosofia di Plotino y I frammenti dalle Epistole di Giamblico* (ambos en prensa, Nápoles, Bibliopolis). E-mail: taormina@lettere.uniroma2.it

MALENA TONELLI es Licenciada en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (2007). En esta Universidad realiza sus estudios de doctorado y es adscripta de la cátedra de Historia de la Filosofía Antigua. Desde abril de 2008 es becaria de posgrado tipo I CONICET. Su proyecto de investigación es acerca de la exégesis plotiniana del *Timeo* de Platón. Ha participado como expositora en congresos, coloquios y jornadas, tanto nacionales como internacionales. E-mail: malenato@hotmail.com

O PROÊMIO À DÉCIMA MUSA. A função proemial do livro I na *República* de Platão

Maria das Graças de Moraes Augusto
Universidade Federal do Rio de Janeiro

“... ἀρχὴ γὰρ καὶ θεὸς ἐν ἀνθρώποις ἰδρυμένη σφύζει πάντα.”
Platão, *Leis*, 775e.

RESUMEN: Tomando como base la premisa de que el libro I es parte del contexto integral de la *República*, el objetivo del presente trabajo consiste en la discusión de esa “integralidad” a partir de la atribución platónica, en 357a 1-2, según la cual el libro I no es más que un “proemio”, y de las demás ocurrencias del término en el diálogo, en 432e 8, 531d 8-10 y 532d 7-8, que nos permitirá inferir que no contamos solo con “un proemio” (el libro I), es decir, el proemio a la “*politeía*”, sino con otros “dos” proemios: el “proemio a la *dikaíosyne*” y el “proemio a la *dialéctica*”, así definidos por Glaucón en 432e 8 y por Sócrates en 532d, respectivamente. En ese sentido, si nos atenemos a la definición de proemio dada en *Leyes*, 722c-d, comprobaremos que el “proemio” está asimilado a la cuestión de la filosofía como un género de *lógos*, teniendo, así, un estatuto filosófico que debe estar incorporado al propio movimiento del diálogo, en conexión con el contexto “metódico” que supone la noción de “*ex arkhês*”.

PALABRAS CLAVE: Platón, *República*, proemio, filosofía y géneros de *lógos*, filosofía y retórica, filosofía y *nómos*.

ABSTRACT: Based on the presupposition that Book 1 is part of the integral context of the *Republic*, the aim of this article is to discuss this “integrality” based on the platonic understanding, in 357a 1-2, that Book 1 is nothing more than a “proem”, and of the other occurrences of this term in the dialogue, in 432e 8, in 531d 8-10, and in 532d 7-8, what allows the inference that it is not just “a proem” (the book I), i.e., a proem to the “*politeia*”, but “two” other proems: a “proem” to *dikaíosyne* and a “proem to dialectic”, defined this way by Glaucon in 432e-8 and by Socrates in 532d, respectively. Following the definition of proem established in *Laws*,

722c-d, it is possible to conclude that the “proem” is integrated to the issue of philosophy as a genre of *lógos*, having, therefore, a philosophic status that is blended to the flow of the dialogue, linked just to the ‘methodic’ context that involves the notion of “*ex arkhes*”.

KEYWORDS: Plato, *Republic*, Proem, Philosophy and Genres of *logos*, Philosophy and Rhetoric, Philosophy and *Nomos*.

Ao analisar a *léxis* que deve corresponder ao *lógos rhetorikós*, Aristóteles, no Livro III da *Retórica*, explicitará as partes e a disposição (*táxis*) que cada uma dessas partes cumpre nas diferentes espécies do discurso retórico – o judiciário, o deliberativo e o epidíctico –, determinando como necessárias, a exposição (*próthesis*) e as provas (*pístis*),¹ por seu valor demonstrativo, e, as quais poder-se-á acrescentar o proêmio e o epílogo,² atribuindo a eles uma função “rememorativa” (*all’ ou tò prooímion oud’ ho epílogos, all’ anamimnēskei*).³

Nesse sentido, o proêmio será assim, definido:

O proêmio é o começo do discurso, que corresponde na poesia ao prólogo e na aulética ao prelúdio. Todos são igualmente começos que fabricam o caminho para o que se segue.

O prelúdio é, por conseguinte, semelhante ao proêmio dos discursos epidícticos, e, na realidade, os tocadores de aulo, ao executarem um prelúdio que sejam capazes de tocar bem, ligam-no à nota de base. Ora, é deste modo que é preciso compor os discursos epidícticos: tendo-se dito abertamente o que se quer, introduzir o tom de base e conjugá-lo com o assunto principal, tal como é o que todos fazem.⁴

1. Arist., *Rh.*, 1414 a 35-37: Τούτων δὲ τὸ μὲν πρόθεσις ἐστὶ, τὸ δὲ πίστις, ὥσπερ ἂν εἴ τις διέλοι ὅτι τὸ μὲν πρόβλημα, τὸ δὲ ἀπόδειξις.

2. Arist., *Rh.*, 1414 b 8-9: ἴδια μὲν οὖν ταῦτα, τὰ δὲ πλεῖστα προοίμιον πρόθεσις πίστις ἐπίλογος.

3. Arist., *Rh.*, 1414 b 9-13: τὰ γὰρ πρὸς τὸν ἀντίδικον τῶν πίστεων ἐστὶ, καὶ ἡ ἀντιπαράβολή αὐξήσις τῶν αὐτοῦ, ὥστε μέρος τι τῶν πίστεων [ἀποδείκνυσσι γὰρ τι ὁ ποιῶν τοῦτο], ἀλλ οὐ τὸ προοίμιον, οὐδ’ ὁ ἐπίλογος, ἀλλ’ ἀναμνησκει.

4. Arist., *Rh.*, 1414b, 19-27: Τὸ μὲν οὖν προοίμιόν ἐστιν ἀρχὴ λόγου, ὅπερ ἐν ποιήσει πρόλογος καὶ ἐν αὐλήσει προαύλιον: πάντα γὰρ ἀρχαὶ ταῦτ’ εἰσὶ, καὶ οἷον ὁδοποιήσις τῷ ἐπὶόντι.

Assim posto, o proêmio parece ser sempre o “começo de um *lógos*”, não importando o gênero do discurso, seja na poesia, seja na música, seja na retórica. E, embora Aristóteles use o termo *arkhé* para referir-se ao começo de um *lógos*, a relação entre o começo e a continuidade do discurso é linear e sequencial,⁵ o que, talvez, nos permita inferir que o que é feito por Aristóteles é a descrição e a classificação dos modos em que os proêmios estão dispostos nos diferentes gêneros do *lógos*, visando a explicitação das partes do discurso retórico.

Ora, quando nos voltamos para o texto platônico, esse sentido, embora estando também evidenciado no contexto dos gêneros, parece não ser a questão mais fundamental, e, se nos detivermos tanto na apropriação feita na *República*, quanto na definição de

Τὸ μὲν οὖν προαύλιον ὅμοιον τῷ τῶν ἐπιδεικτικῶν προοίμῳ καὶ γὰρ οἱ αὐληταί, ὅ τι ἂν εὖ ἔχουσιν αὐλῆσαι, τοῦτο προαυλήσαντες συνήψαν τῷ ἐνδοσίμῳ, καὶ ἐν τοῖς ἐπιδεικτικαῖς λόγοις δεῖ οὕτως γράφειν, ὅ τι γὰρ ἂν βούληται εὖθι εἰπόντα ἐνδοῦναι καὶ συνάψαι, ὅπερ πάντες ποιῶσιν.

Cito aqui a tradução de Paulo Farmhouse Alberto, com modificações. Cf. Aristóteles, *Retórica*, Tradução e notas de Manuel Alexandre Jr., Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena, Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1998.

5. O valor de ‘anterioridade’ atribuído ao proêmio por Aristóteles, pode ser visto também em *Categorias*, 14b 2-3, quando ao falar dos quatro modos de anterioridade da *ousía*, classifica o proêmio no âmbito da *táxis*: Τρίτον δὲ κατὰ τάξιν πρότερον λέγεται, καθάπερ ἐπὶ τῶν ἐπιστημῶν καὶ τῶν λόγων· ἐν τε γὰρ ταῖς ἀποδεικτικαῖς ἐπιστήμαις ὑπάρχει τὸ πρότερον καὶ τὸ ὕστερον τῇ τάξει, τὰ γὰρ στοιχεῖα πρότερα τῶν διαγραμμαμάτων τῇ τάξει, καὶ ἐπὶ τῆς γραμματικῆς τὰ στοιχεῖα πρότερα τῶν συλλαβῶν, ἐπὶ τε τῶν λόγων ὁμοίως, τὸ γὰρ προοίμιον τῆς διηγήσεως πρότερον τῇ τάξει ἐστίν. *Cat.*, 14a 36-14b 3.

Para uma análise das relações entre o *lógos apophantikós*, o *lógos rhetorikós* e o *lógos poietikós*, veja-se, por exemplo, Frédérique Idefonse, *La naissance de la grammaire dans l’antiquité grecque*, Paris, Vrin, 1997 e Jacyntho Lins Brandão, que analisará a relação entre *lógos* e *léxis* na *Retórica*, tomando por base a concepção platônica de *léxis* e sua relação com o *lógos*, apresentada no livro III da *República*, em lugar da *Poética* e do *De Interpretatione*. Brandão, J. L., *Lógos e léxis na Retórica de Aristóteles*. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/jlinsbrandao/JLB_Logos_Lexis_Retor_Arist.pdf> Acesso em: 12 ago.2009.

proêmio em *Leis*, 722c-d, veremos que a dicotomia platônica entre o *nómos* ‘musical’ e o *nómos* ‘político’,⁶ tem uma especificidade que poderíamos chamar de ‘filosófica’, sem que isto aponte, necessariamente, para uma polêmica com o texto aristotélico, mas, sobretudo, significando, um tratamento que visa definir a filosofia como um dos gêneros do *lógos*, daí a necessidade de usar o que é comum aos diferentes gêneros, sem, todavia, confundir o que é ‘próprio’ ao discurso filosófico, mas, ao contrário, demarcando seu uso em um contexto específico.

Na *República*, que é o objeto de nossa reflexão, essa diferença parece-nos ser clara: a narrativa socrática acerca dos acontecimentos do dia anterior, quando Sócrates desceu ao Pireu com Gláucon, contém três proêmios perfeitamente demarcados no texto – em 357a1-2; 432e9; 531d8-11 e 532d4-8 –, o que parece indicar que o uso platônico não se atém aos princípios que regem a definição aristotélica, estando os três proêmios, significativamente, determinados em função dos três grandes temas do diálogo: a constituição da *politeía*, a definição da *dikaíosýnē* e a conformação da dialética como “*méthodos*” filosófico, podendo ser compreendidos como elementos definidores da concepção platônica de filosofia, cuja elaboração está vinculada ao ‘movimento’ dialético incrustado na narrativa socrática (ou platônica, se quisermos ser mais exatos) acerca das relações entre a *politeía* e a *dikaíosýnē*.

Desse modo, se retomarmos a polêmica acerca da integralidade dos dez livros que compõem o diálogo, veremos que a função proemial atribuída por Platão ao livro I, foi quase sempre desconsiderada pelos comentadores que se ativeram ao significado retórico e poético em detrimento do filosófico.⁷ Desde a divisão dos diálo-

6. Dicotomia que está bem definida seja na *República*, marcada pela identidade de *dýnamis* entre a filosofia e a política, na figura do rei-filósofo, seja nas *Leis*, evidenciada pela dupla função dos *nómoi*, com a junção filosófica do proêmio à determinação política do *nómos*.

Sobre o “*nómos musical*” veja-se, Paula da Cunha Corrêa, *Harmonia, mito e música na Grécia antiga*, São Paulo, FFLCH/USP, 2003, p. 85-104.

7. Sobre essa questão cf. Maria das Graças de Moraes Augusto, *Politeía e dikaíosýnē: uma análise das relações entre política e utopia na República de Platão*, Rio de Janeiro, IFCS/UFRJ, 1989. [Tese de Doutorado] p.155-169, e, *Id.*, “Entre os prazeres e os deveres do *lógos*: gênero e retórica no livro I da

gos em ‘socráticos’ e ‘platônicos’ – tendo os primeiros um valor aporético – que fundamentou a hipótese de que o livro I fosse, originalmente, um diálogo autônomo dos demais nove livros da *República*, e ao qual F. Dümeler atribuiu o nome de *Trasímaco*, tese que foi aceita por comentadores como Wilamowitz e Vlastos, à defesa da integralidade do diálogo, tese defendida por Taylor, Chambry, Guthrie dentre outros, a função do livro I foi sempre tomada em termos aristotélicos, isto é, como modo de colocar introdutoriamente em cena as idéias que formariam as “*membrures*” da obra.⁸

República. I *Colóquio Platônico*: Politeía, I, Rio de Janeiro, IFCS da UFRJ, 2004 [no prelo]; Jacyntho Lins Brandão, “O filósofo na casa de Céfalos: Comentários à *República*, 327a-331d.”, I *Colóquio Platônico*: Politeía, I, Rio de Janeiro, IFCS da UFRJ, 2004 [no prelo]. Massimo Stella na seção [M] *Prooimion e nomos*, dos comentários ao livro I da *República*, na edição de Mario Vegetti, estudará essas ocorrências, sobretudo, a partir de seu valor “simbólico”, assinalando o aspecto ritual no canto e na dança, seja como elemento cômico, seja como ironia, não problematizando, entretanto, sua função na elaboração de um “*lógos filosófico*” no contexto da *República*: “*Prooimion* è dunque termine sfruttato in Platone secondo tutte le sue possibilità semantiche: canto in onore di un personaggio divino idealmente atteso – momento culturale preparatorio, dunque, e rituale performativo – nonché, in quanto *anabole*, preludio nato per un seguito non più eseguito. (...) il *nomos* que dovrebbe giungere dopo il *prooimion* coincide con l’epifania del dio, o con la recitazione d’imprese divine dall’antico *epos*, l’ironia della risemantizzazione platônica diventa palese.” Cf. Mario Vegetti, *La Repubblica*, Traduzione e commento a cura di —, Napoli, Bibliopolis, 1998, v. 1, p. 269-278.

8. Cf. Auguste Diès, “Nous n’avons d’ailleurs qu’à prendre ce Livre I tel qu’il est pour voir qu’il s’adapte admirablement aux autres (...) semant de-ci de-là, discrètement mais visiblement, les idées qui formeront les *membrures* de l’oeuvre, préparant celle-ci autant par ses silences et ses lacunes que par ses suggestions.” (grifo nosso) In: Platon, *La République*, Texte établi et traduit par Émile Chambry avec introduction de Auguste Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1932. t.VI, v. I, p.xxi. Para um histórico da questão ver Gabriele Giannantoni, “Il I libro della Repubblica di Platone”, *Rivista critica di storia della filosofia*, 12, (1957), p. 123-145; Charles Kahn, “Proleptic composition in the *Republic*, or why book I was never a separate dialogue”, *Classical Quarterly*, v.43, n.1, (1993) 131-142; Vegetti, *ob. cit.*, p.15-22.

Em tempos mais recentes, a tese da inteireza da *República* foi retomada por C.H. Kahn, a partir da hipótese de que o livro I cumpre uma função “proléptica” no contexto do diálogo, isto é, uma função “antecipadora” dos problemas filosóficos que serão posteriormente colocados, funcionando como um instrumento que é característico da “estrutura artística” da *República* – e que também pode ser encontrada nos diálogos de juventude, incluídos aí os ‘diálogos socráticos’ –, e, filosoficamente, utilizado “... as kind of *resumé* or reminder”,⁹ para mostrar as “conexões filosóficas” entre a *República* e os referidos diálogos.

Após uma rápida exposição dos argumentos em favor da existência do livro I como um diálogo autônomo, pertencente ao mesmo contexto aporético do *Laques*, *Êutifron* e *Cármides*, Kahn deter-se-á na demonstração das insuficiências dos argumentos em favor da existência de um diálogo autônomo, retomando a questão das evidências estilométricas, e, a seguir, às semelhanças de forma e conteúdo entre o livro I e os ‘diálogos socráticos’, refutando o que lhe parece ser um “erro fundamental”:¹⁰ a classificação cronológica dos diálogos a partir de comparações estatísticas referentes à estilística platônica,¹¹ pois, mesmo que as diferenças lingüísticas entre o livro I e os demais livros da *República* sejam evidentes, delas não pode ser inferido um “significado cronológico”.¹²

Veja-se também, Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, *Platon. Sein Leben und seine Werke*, Berlin, Weidmann, 1962, v.2; Gregory Vlastos, *Socrates: Ironist and moral philosopher*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 248-251; Alfred Edward Taylor, *Plato: the man and his work*, London, Methuen, 1926 [reprinted 1986], p. 264; William Keith Chambers Guthrie, *A history of greek philosophy: Plato, the man and his dialogue*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, v. 4, p. 437.

9. Cf. Kahn, *art. cit.*, p. 132.

10. Kahn, *art. cit.*, p.134.

11. Sobre essa questão ver também Leonard Brandwood, *The chronology of Plato's dialogues*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990; Holger Thesleff, *Studies in platonic chronology* (Commentationes Humanarum Litterarum), Helsinki, Societas Scientiarum Fennica, 1982; Gerard R. Ledger, *Re-Couting Plato: a computer analysis of Plato's style*, Oxford, Oxford University Press, 1989 e Debra Neils, *Agora, academy, and the conduct of philosophy*, Dordrecht, Kluwer Academic Publisher, 1995.

12. Kahn, *art. cit.*, p.134.

À demonstração da insuficiência argumentativa das teses estilométricas Kahn acrescentará a questão da “forma aporética” do livro I e de suas relações com os “*dialogues of definition*”, o *Mênon*, o *Protágoras* e o *Górgias*, buscando mostrar que a *República* responde às aporias ali colocadas, ou seja, à conclusão do *Protágoras* e ao tema do *Mênon* de que para conhecermos a *aretê* deveremos saber o que ela é, estarão expostos no livro I e solucionados nos demais livros da *República*, a partir do seguinte esquema: [i] no livro I pela nomeada insatisfação socrática com o curso da conversa acerca da justiça que ao final não lhes permitiu nem saber o que é a justiça, nem se ela é uma *aretê*, e, nem se quem a possui é feliz, o que funcionaria como uma “rememoração” das referidas teses do *Mênon* e do *Protágoras*; [ii] nos livros II-IV onde se demonstraria em que sentido a justiça é uma *aretê*; [iii] nos livros IV-IX onde a justiça será mostrada como “essencial” para a construção da vida feliz; e, [iv] nos livros IV-VII que nos dariam os níveis em que a justiça pode ser ensinada, o “cívico” – pela purificação produzida pela *mousikê* e pela *gymnastikê* – e o “filosófico” que, pelo conhecimento da matemática e da dialética, dariam acesso à “Forma do Bem”.¹³

De igual modo, reconhecendo que em sua estrutura o livro I é ‘socrático’ (se por socrático entendermos os diálogos que vão do *Hípias menor* ao *Mênon*) em sua temática, em seus métodos de argumentação e em suas reminiscências das primeiras doutrinas,¹⁴ concluirá que é razoável supor que Platão teria “deliberadamente criado um diálogo socrático como o prelúdio de sua *magnum opus*”, e indagando, a seguir, “porque ele teria introduzido a grande teoria da *República* com um inconclusivo diálogo socrático”.¹⁵

A resposta que nos é oferecida por Kahn, supõe, como vimos acima, a refutação da hipótese da existência do livro I como um diálogo independente baseada nos argumentos da estilometria e o reconhecimento de que sua condição literária como “diálogo socrático” está atrelada, não a um valor negativo, dado sua insuficiência argumentativa, do *élenkhos* socrático como método filosófico,¹⁶ mas,

13. *Ibid.*, p.134-135.

14. *Ibid.*, p.135.

15. *Ibid.*, p.135.

16. Como pensam, David Reeve, Terence Irwin e Gregory Vlastos, por exemplo.

à rememoração das discussões “socráticas” o “mais vividamente possível”, como *background* e contexto de uma nova compreensão das aporias dos ‘diálogos socráticos’.¹⁷ Será, então, nesse sentido, que Kahn compreenderá o livro I da *República*: como um “prelúdio” (*prooímion*) ao resto da obra”,¹⁸ que será pensado a partir do recurso literário adotado na literatura grega, a composição *proléptica*, utilizado a partir da obra de Anne Lebeck, *The Oresteia: a study in language and structure*,¹⁹ onde as formas de repetição e recorrência são tomadas no texto de Ésquilo como uma “introdução proléptica e em desenvolvimento gradual” do tema abordado, cujos significados e soluções serão plenamente conhecidos no clímax da obra,²⁰ o que, no caso da *República*, nos daria as “antecipações” expressas no livro I dos grandes temas desenvolvidos nos demais livros e que serão catalogados por Kahn em sua leitura ‘proléptica’ da *República*.

Portanto, a análise de Kahn, embora seja bastante convincente no que tange à integralidade da *República*, parece-nos insuficiente no que diz respeito à compreensão do passo 357a1-2: por que buscar uma suposta “técnica literária”, a composição proléptica, como base de compreensão do texto platônico, se o próprio texto nos dá uma denominação exata – o *prooímion* – para sua função? Por que não se ater aos usos e significados que o termo apresenta em diálogos como o *Laques*, o *Fédon*, o *Fedro*, o *Timeu* e as *Leis*,²¹ para verificarmos que o *proemiar* o conhecimento de algo é um dado metódico que atravessa os diálogos platônicos, da juventude à velhice, e que na *República* tem, claramente, sua função filosófica estruturada?

É, pois, tomando por base as perguntas listadas acima, que iremos retomar a discussão acerca da integralidade da *República* e do

17. Cf. Kahn, *art. cit.*, p.135-136.

18. *Ibid.*, p. 132.

19. Publicada em 1971, pelo Center for Hellenic Studies, Washington e pela Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts. Cf. Kahn, *art. cit.*, p.142.

20. Kahn, *art. cit.*, p. 136-142.

21. Cf. *La.*, 179a1; *Phd.*, 60c3; *Phdr.*, 266d7; *Ti.*, 29b5; *Lg.*, 722c2-7; 722d2-7; 723a3; 723b2-5; 723c3-7; 723d8; 723e2-6; 734c3-4; 772c4; 772e4; 774a3; 854a3; 854c6-8; 870d4; 870e5; 880a8; 887a3; 887c1; 907d1-4; 916d4; 923a3; 925c8; 926c8; 930e5; 932a6; *Ep.*, 316a-c.

valor aporético atribuído ao Livro I, tal como já expusemos em outros trabalhos, atendo-nos agora com maior precisão em parte dos argumentos ali delineados.²²

1. Duas premissas básicas: integralidade e aporia

A primeira premissa, já enunciada acima, implica não apenas no fato de que o livro I faz parte do conjunto dos dez livros do diálogo, mas, que, ao atribuir-lhe uma função, a de ser um proêmio, Platão está pensando, sobretudo, na filosofia como um gênero do *lógos* que necessita ser diferenciado dos demais gêneros, historicamente constituídos, a partir de uma narrativa específica – o que talvez nos permita sugerir que a *República* é uma narrativa acerca da “idéia” de bem –, que dá ao proêmio um valor reflexivo que o distingue da função exercida nos demais gêneros.²³

O proêmio cumpriria, assim, uma função filosófica que o diferenciaria tanto dos gêneros poéticos, quanto do gênero retórico: a noção de começo está atrelada, não àquele começo descrito por Aristóteles, na *Retórica*, mas, ao recurso metodicamente e frequentemente utilizado por Platão em seus argumentos, o princípio “dialético” expresso na concepção de “*ex arkhês*”, ou seja, da necessidade, inerente ao *lógos* filosófico (e, conseqüentemente, ao *lógos* dialético), de que os impasses argumentativos sejam conduzidos a partir deste recurso de constante volta ao começo. O livro I, se levarmos em conta a premissa acima, permitir-nos-á pensar a função do proêmio no argumento filosófico a partir da revisão feita por Platão dos gêneros do *lógos*, em especial, a lírica e a épica, e de

22. Cf. Moraes Augusto, *ob. cit.*, 1989, e, *Idem*, *art. cit.*, 2004.

23. Sobre a questão da relação entre a filosofia e os gêneros literários nos diálogos de Platão, ver, por exemplo, Andrea W. Nightingale, *Genres in dialogue. Plato and the construct of philosophy*, Cambridge, CUP, 1995; Stanley Rosen, *The quarrel between philosophy and poetry. Studies in ancient thought*, New York, London, Routledge, 1988, p. 1-26; Paul Vicaire, *Platon, critique littéraire*, Paris, Klincksieck, 1960; e, Susan B. Levin, *The ancient quarrel between philosophy and poetry revisited: Plato and the greek literary tradition*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

como a reflexão filosófica, para dar conta das idéias, deverá diferenciar-se, tanto da poesia, que obra em verso, quanto da retórica, que obra em prosa.

A segunda premissa refere-se à condição aporética do livro I, tese aceita por grande parte dos comentadores da *República* e que, retomada à luz do estatuto proemial, nos permitirá encontrar já no livro I, em 350d, uma clara definição da *dikaíosyne*, que será perseguida ao longo de todo o diálogo: a de que a justiça é “*areté kai sophía*”.²⁴

1.1. O estatuto proemial: etimologia e filosofia

Quando Sócrates, em *República*, 357a1, reconhecer que toda a conversa que entabulou com Céfalos, Polemarco, Adimanto, Gláucôn, Trasímaco e Clitofonte não passou de um “proêmio”, atribuindo ao Livro I uma função proemial no contexto geral do diálogo, estará, também, indicando um modo de estruturação dos argumentos ao longo do diálogo que confirmará o estatuto que lhe é atribuído nas *Leis*, não só o de ser copertinente ao *lógos* e à *phoné*, mas de cumprir uma função filosófica, explicitada pela determinação do “caminho” necessário à sua compreensão.

Será, então, para melhor demonstrar nossa primeira premissa que retomaremos, mesmo que de modo rápido e sucinto, a etimologia do termo *prooímion* e sua função filosófica descrita nas *Leis*.

1.1.1 O contexto etimológico *oîmos* e *oîmē*, um caminho de palavras?

O neutro *tò prooímion*, segundo Pierre Chantraine, é um composto (*prò oîmēs/prò oîmou*) vinculado à constelação de palavras formadas a partir de *oîmē*, que significa canto, narrativa poética, poema, observação que acompanha um tema principal e clarifica-o,

24. R., 350d3-4: “... ἐπειδὴ δὲ οὖν διωμολογησάμεθα τὴν δικαιοσύνην ἀρετὴν εἶναι καὶ σοφίαν.” Todas as citações do texto grego da *República*, são feitas pela edição de James Adam, *The Republic of Plato*, Edited with critical notes, commentary and appendices by —, 2ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1963, 2v.

tal como a moralidade das fábulas; e que, em função de determinados usos de *oîmos* – caminho, marcha –, empregado para referir-se à poesia, *oîmos aioidēs* (*Hino a Hermes*, v. 451), *epēgn oîmon* (Píndaro, *Olímpicas*, 9, v. 47), *lýres oîmous* (Calímaco, *Hino a Zeus*, v. 97), será por ele definido como aquilo que se “encontra antes do desenvolvimento do poema, prelúdio, algumas vezes em sentido figurado, donde *prooimiázomai*, executar um prelúdio, começar”.²⁵ Nesse sentido, Chantraine admite como plausível a hipótese etimológica de que *oîmē* provenha de *oîmos*, mencionando também as hipóteses (improváveis, segundo ele) levantadas por Osthoff e Benveniste que aproximam *oîmē*, do sânscrito *saman* –, canto e do hitita (Benveniste) *ishamai*, cantar.²⁶

Em um texto de 1994, *Chant et cheminement en Grèce archaïque*, Phoebé Giannisi, retomando as relações do termo *prooímion* com as noções de *oîmē* e *oîmos*,²⁷ e aliando a cultura material à cultura literária, mostra-nos, em longa análise, como o tema do ‘caminho’ serviu de base para a construção de metáforas envolvendo a proximidade semântica entre a idéia de percurso – expresso no primeiro sentido de *oîmos*, atestado já no micênico, com o sentido de “faixa de marfim”²⁸ e usado por Homero, na *Ilíada*, VI, v.24-25, para refe-

25. Cf. Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1984, v.3, p.783-784.

26. BENVENISTE, E. *Bulletin de la société de linguistique de Paris*, 50 (1948), p. 39 e Hermann Osthoff, *Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen*, 24, p. 158, *Apud*: Chantraine, *ob. cit.*, 1984, v. 3, p. 783-784. Sobre a noção de proêmio na literatura grega, cf. também, Bruno Gentili, “Proêmio e funzione proemiale nella poesia arcaica”, *Aion*, 12 (1990) 99-130; Hermann Koller, “Das kitharodische Prooimion: Eine formgeschichtliche Untersuchung”, *Philologus*, 100 (1956) 159-206; Tilmann Krischer, “Herodots Prooimion”, *Hermes*, 93 (1965) 159-67; Gregory Nagy, *Pindar's Homer. The lyric possession of an epic past*, Baltimore, London, The Johns Hopkins University Press, 1990, p.351-362; Warren D. Anderson, *Music and musicians in ancient Greece*, Ithaca, London, Cornell University Press, 1994, p. 107-108.

27. Phoebé Giannisi, *Chant et cheminement en Grèce archaïque*, Lyon, Université de Lyon II – Lumière, 1994. [Thèse de Doctorat]

28. Michael Ventris & John Chadwick, *Documents in Mycenaean Greek*, Cambridge, CUP, 1973, p. 276, *Apud*: Giannisi, *ob. cit.*, 164.

rir-se à couraça de Agamemnon, com o sentido de faixa, de linhas paralelas e mais tarde utilizado por Hesíodo, nos *Trabalhos e Dias*, v. 290-291, para designar o longo e árido caminho da virtude – e a atividade poética, um “caminho de palavras” (*hodón lógon*), como dirá Píndaro nas *Olímpicas*, 1, v.110, chamando também a atenção para o emprego, no grego antigo, de verbos que descrevem a marcha, o andar, para designar a progressão do discurso ou seus transcurso.²⁹ Na *Odisséia*, VIII, v. 492, por exemplo, o verbo *metabaínō*, é usado por Odysseu, quando este pede a Demódoco que conte a história do cavalo de Tróia: “Adiante! canta a beleza do cavalo”... (*all’áge dē metabēti kai híppou kósmon áeison*), ou na prosa de Heródoto, quando refere-se ao discurso como um “*katēbaine légōn*”, e aqui não poderíamos nos furtar de mencionar que tanto o termo *oîmos* vai ser usado por Platão, na *República*, em 420b3-4,³⁰ quando Adimanto indagar a Sócrates o que se deve dizer para fazer-se a defesa da felicidade dos guardiões na “*pólis lógoi*”: “seguindo pelo mesmo caminho (*tòn autòn oîmon*) encontraremos, julgo eu, a resposta a dar”, para delimitar o “caminho filosófico”, quanto o verbo *katabaínō*, na abertura do diálogo, irá direcionar os “prazeres do *lógos*” mencionados por Céfalo para explicitar uma das descobertas da velhice.³¹

Assim, talvez, já pudéssemos inferir que o livro I, enquanto *prooímion*, não é apenas o prelúdio do que se dará a seguir, mas, sobretudo, o modo de “clarificar” o caminho (e o *lógos*) no qual Sócrates discutirá o sentido e o fundamento da *politeía*. Mas, o que significa, efetivamente, esse processo de “clarificação” proemial? A resposta a essa questão, acredito, está nas *Leis*, o último diálogo de Platão, onde o proêmio será determinado a partir de seu valor filosófico, sua inserção não estará circunscrita à um único começo, mas às necessidades do *lógos* filosófico, necessidades estas que os três proêmios encontrados na *República* parecem perfeitamente suprir, portanto, as *Leis* apresentam a “teoria” do que já foi exercitado na *República*.

29. Giannisi, *ob. cit.*, p. 158-176.

30. Pl., R., 420b3-4: “τὸν αὐτὸν οἶμον, ἣν ὁ ἐγὼ, πορευόμενοι εὐρήσομεν, ὡς ἐγώμαι, ἅ λεκτέα.”

31. Pl., R., 328d.

1.1.2 O contexto filosófico dos *Nómoi*

No livro IV das *Leis*, após propor a seus interlocutores, Clínias e Megillo, construir com o *lógos* uma *pólis* que sirva de molde para a colônia que Clínias irá fundar, o estrangeiro de Atenas, tendo delimitado os princípios relativos ao contexto geográfico, físico e populacional da cidade, passará às questões que envolvem as relações entre a *politeía* e os *nómoi*, a forma de governo e as leis que deverão ordená-la.

O ponto de partida para a elaboração dos *nómoi* e da escolha da *politeía* estará atrelado ao reconhecimento de que a legislação (*nomothésia*) e a fundação de cidades (*póleon oikismoi*) é o meio mais eficaz para se criar homens virtuosos (*pròs aretèn andrôn*).³² E, se partirmos desse princípio, veremos que nunca nenhum homem fez leis, ao contrário, elas são resultado do acaso e de uma pluralidade de acontecimentos que desabam sobre eles: uma guerra, que destruindo a *politeía* modifica as leis; a pobreza, hostil às necessidades; as doenças que impõem inovações, como, por exemplo, quando há pestes ou quando por muito tempo as estações são ingratas. Os fazeres humanos, os *tà anthrôpina prágmata*, diante de tais vicissitudes, dependem, sobretudo, da *týkhē*, do acaso, e, por isso nenhum mortal elaborou, de fato, leis.³³

Mas, se alguém afirmar que é o divino que tudo conduz, e que é o deus, o acaso e a oportunidade (*hós theós mèn pánta, kai metá theou týkhē kai kairós*) que conduzem todas as coisas humanas (*t’anthrôpina diakybernôsi sympanta*), deveríamos “abrandar a aspereza da proposição”, acrescentando-lhe um terceiro elemento, a *tékhne*, pois, em ocasiões difíceis, como em uma tempestade, a oportunidade da arte do piloto é muito mais vantajosa do que a sua falta (*kairôî gàr kheimônos syllabésthai kybernetikén ē mé, méga pleonéktēma*).³⁴ E, se assim ocorre em tudo o mais, no caso de uma cidade que reúna as condições que possibilitem a felicidade de seus cidadãos, necessário será que a ela acrescentemos um governante jovem e naturalmente dotado de boa memória, facilidade de aprender, coragem, magnanimidade e que tenha, presente em sua alma, a *dikaíosynē*

32. Pl., Lg., 708b-d.

33. Pl., Lg., 709a-709b-2.

que acompanha cada uma das “partes da *areté*”³⁵ e que a ele se junte “um *nomothetês* que tenha a verdade nele mesmo” (*tôn nomothétēn alētheías ekhómenon tēi toiaútei*), o que lhe permitirá, assim, exercer retamente a “arte da *nomothesia*”.³⁶

Ora, se todas essas circunstâncias se consubstanciarem simultaneamente, não só a cidade terá todas as condições para “agir bem”, mas, também, a coalescência entre a *politeía* e os *nómoi* poderá ser estabelecida a partir do reconhecimento de que são legítimas apenas as leis e as formas de governo que forem estabelecidas a partir do interesse comum de toda a cidade,³⁷ sendo, portanto, inadequada a atribuição do nome de *politeía* e *nómoi* àqueles governos e às leis que lhes estão atreladas, fundados estritamente no interesse dos governantes,³⁸ pois, o verdadeiro governante deverá ser um “escravo dos *nómoi*”.³⁹ Portanto, a função do *nomothetês* será a de forjar leis que sejam capazes de bem persuadir aos homens de que a *areté* só se estabelece na cidade sob a ação da *politeía*, devendo, por isso, valer-se de um procedimento contrário ao do poeta, uma vez que este, segundo um antigo *mythos*, quando se instala no tripé das Musas, não é mais senhor de sua *phrónesis*, e, de modo análogo a uma fonte, deixa correr livremente tudo que lhe advém, sendo exatamente por isso que sua arte não passa de mera *mímesis* (*tēs tékhnēs oúses miméseōs anankázetai*), pois é forçado, quando os homens que ele imita tenham sentimentos contrários entre si, a contradizer-se, sem saber qual das suas falas é a verdadeira.⁴⁰

34. Pl., Lg., 709c 1-3.

35. O Ateniense dirá em *Leis*, 6301c-5-9, ao falar dos “bens divinos”, que o primeiro deles é a *phrónesis*, seguido, em segundo lugar pela *sophrosýnē* e o *noûs*, dispostos na alma, em terceiro lugar, “quando a *andreía* misturada à *phrónesis* e à *sophrosýnē* e a *andreía*, resulta na *dikaíosýnē*.”

36. Pl., Lg., 709c. Cito aqui a tradução de Carlos Alberto Nunes, publicada pela Editora da Universidade Federal do Pará, em 1980, com modificações. Todas as demais citações das *Leis* serão retiradas da referida tradução.

37. Pl., Lg., 715b.

38. Aqui, o Ateniense refuta a tese apresentada por Trasímaco na *República*, quando este, definindo o justo como sendo a conveniência do mais forte, identifica o mais forte com o governante. Cf. R., 338e-354c.

39. Pl., Lg., 715c.

40. Pl., Lg., 719c-720a.

Inversamente, o legislador só poderá produzir um único *lógos* acerca do tema sobre o qual elabora sua lei, pois, quanto aos deveres dos cidadãos – cuidados com os descendentes, amigos e concidadãos, as relações de hospitalidade determinadas pelos deuses e as obrigações sociais que precisam ser atendidas no convívio geral –, que devem ser regulados por prescrições legais que “purificam e embelezam a vida”, compete à lei determinar detalhadamente cada um deles, fazendo com que venham a ser obedecidos seja por meio da persuasão, seja por recurso à violência ou à justiça, se por ventura mostrarem-se refratários aos *lógoi* dos *nómoi*.⁴¹

Assim, para que os *nómoi* possam ser produtores de beleza, o *nomothetês* deverá recorrer a um procedimento semelhante ao dos médicos, que são de duas espécies: o médico escravo, que cuida de homens escravos; e o médico livre, que cuida também de homens livres, quando solicitados a produzir a cura do modo mais brando possível. O primeiro, quando cuida de seus doentes, não comenta as doenças, nem ouve explicações de seus pacientes, agindo como tirano, a partir do que empiricamente aprendeu, sem demorar-se, e passando a seguir aos outros doentes; o segundo, ao contrário, e por cuidar também de homens livres, examina os doentes, acompanha-os desde o início dos males conforme a natureza, comunicando suas impressões ao doente e a seus amigos, enquanto amplia seus conhecimentos, esclarece o paciente na medida do possível, só prescrevendo alguma coisa depois de tê-lo persuadido da eficácia da dieta, conseguindo, assim, com a ajuda da persuasão, acalmar o doente e reconduzi-lo à saúde.⁴²

No caso do legislador, ele poderá valer-se de duas espécies de enunciados para determinar a lei: [i] o simples (*tò haplê*), que pode ser formulado como no seguinte exemplo: “para casar é necessário que se tenha de trinta a trinta e cinco anos e quem não cumprir esse dispositivo sofrerá pena de multa e *atimía*, sendo a multa de diferentes importes e a privação dos direitos civis e políticos, de diversas extensões”, limitando-se, portanto, a *ameaçar* e [ii] o duplo (*tò diplê*), ao qual acrescentar-se-á a fundamentação da lei:

41. Pl., Lg., 718a-b.

42. Pl., Lg., 720c-d.

Casa-se quem tiver de trinta a trinta e cinco anos, tomando-se em consideração que, por natureza, o gênero humano participa de certa imortalidade, que todos instintivamente aspiram. Ora, de certo modo o gênero humano se desenvolve em íntima correlação com o tempo, que ele acompanha e acompanhará até fim, o que é sua maneira de ser imortal, com deixar após si os filhos de seus filhos, sempre uno e o mesmo, participando, pela geração, da imortalidade.⁴³

ou seja, ele *persuade* e *ameaça*.

Entretanto, no que diz respeito à lei, a fórmula dupla parece não só superior à simples, mas, até agora, nenhum legislador foi capaz de lembrar-se que dispõe de duas possibilidades para estabelecer a obediência às leis, a persuasão e a força, tendo recorrido apenas a uma das possibilidades, servindo-se apenas da força, daí a necessidade de introdução de um terceiro elemento, até então nunca considerado pelos legisladores e que será assim definido pelo estrangeiro de Atenas:

O fato é que, desde que começamos a conversar e a manhã cedeu o lugar ao meio-dia, alcançamos este aprazível pouso sem falar em outra coisa a não ser leis; no entanto, somente agora principiamos a entrar no assunto propriamente dito, pois tudo que ficou para trás constitui apenas o proêmio às leis. E porque me exprimo desse modo? Pelo desejo de acrescentar a observação de que a todo discurso, e tudo em que a voz participa comportam um proêmio, por assim dizer, uma espécie de exercício preparatório que vale como exórdio de grande vantagem para o que se quer desenvolver.⁴⁴

43. Pl. *Lg.*, 721b-c.

44. Pl., *Lg.*, 722c-d. O tema tem sido estudado nas *Leis* sob diferentes enfoques, veja-se, por exemplo, Levi Arnold Post, "The prelude to Plato's *Laws*", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 60 (1929), p.5-24; Glenn R. Morrow, *Plato's cretan city*, Princeton, Princeton University Press, 1960, p.553-572, [reimp. 1993]; Leo Strauss, *The argument and the action of Plato's Laws*. Chicago, The University of Chicago Press, 1975. p.64-5; Seth Benardete, *Plato's Laws: the discovery of being*, Chicago, The Chicago University Press, 2000, p.125-152; André Laks, *Médiation et coercion: pour une lecture des Lois de Platon*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2005; *Idem*, "Préambule sur les préambules: *derechef*, sur les *Lois de Platon*", *Rethorica*, 25 (2007) 53-71.

A seguir, a explicação acerca da utilidade do proêmio será dada pelo Ateniese a partir da analogia do *nómos*, gênero musical, com o *nómos*, gênero político. Ao contrário dos *nómoi* poéticos, nos quais as odes acompanhadas pela cítara principiam sempre por um "proêmio maravilhosamente trabalhado", o "*nómos politikós*", que conforma as leis que efetivamente *são*, não tiveram ainda nenhum *nomothetês* que lhes elaborasse um proêmio, como se, por natureza, não devessem existir.⁴⁵ A lei pura, sem nenhuma mistura, denominada tirânica, por analogia com a ação do médico escravo, não age via persuasão, enquanto a lei que recebeu o qualificativo de persuasiva corresponde à *dýnamis* proemial do *nómos politikós*, pois, para que o cidadão, a quem a lei é destinada, receba com simpatia e benevolência a prescrição que é a própria lei devemos antes apresentar-lhe como *dýnamis* desse *lógos* o proêmio que produzirá a persuasão, condição para que a obediência à lei seja a conquista da excelência, da *areté*.

Daí a necessidade de que o legislador aponha às leis um proêmio, o "que as deixará tanto mais diferentes entre si como diferem os dois métodos mencionados a pouco", embora, tal como nem todos os cantos e discursos necessitem de um proêmio, não será necessário proemiar todas as leis, não porque cada uma não possa ter o seu proêmio, mas não há necessidade de proemiar a todas, a decisão, em cada caso particular, ficará a cargo do legislador, do músico ou do orador.⁴⁶

1.2 *Dikaíosyne* e definição: um equívoco aporético

Se, como vimos acima, o proêmio implica em uma "clarificação do caminho" a ser transcorrido pelo *lógos*, e, se, por outro lado, ele é condição de copertinência entre o *lógos* e a *phoné*, uma correta explicação do estatuto proemial do livro I, exigirá que a demonstração da *dikaíosyne* como fundamento da *politeía* e o seu desmembramento argumentativo nos "proêmios aos *nómoi*", tenha por escopo uma "dupla" definição da *dikaíosyne*: a de que ela é excelên-

45. Pl. *Lg.*, 722e.

46. Pl., *Lg.*, 723c-d.

cia e conhecimento (*areté kai sophía*), tal como conclui Sócrates em 350d4-5. Portanto, a determinação desse transcurso que o *lógos* deve levar a cabo para chegar ao conhecimento do fundamento da *politeía*, supõe que os dois termos da definição sejam depurados de seus diferentes níveis semânticos a partir da forma dialógica, fazendo dos proêmios condição necessária para que se possa persuadir “verdadeiramente”, tal como Gláucon exigirá de Sócrates no passo 357b1-3.

Ora, nesse contexto, o que significa essa pretensa definição que nos é dada por Sócrates, em 350d4-5? Em primeiro lugar, ela está não só no âmago da conversa com Trasímaco, mas, também, em um contexto conclusivo, seja em relação ao que foi dito nos diálogos entre Céfalo, Sócrates e Polemarco acerca da *dikaíosýnē*, seja no argumento da ‘funcionalidade’ da *areté*, que dará seqüência ao argumento socrático, e, em segundo lugar, será precedida de uma segunda descrição dramática da figura de Trasímaco que, em sua excepcionalidade, parece contrapor-se àquela dos passos 336b1-337e3, onde foi descrito por Sócrates como uma ‘fera’ disposta a dilacerar Sócrates e Polemarco para apoderar-se do *lógos*.⁴⁷

Em uma rápida explicitação do argumento acima, uma retomada dos momentos que nos parecem fulcrais no que tange à questão da definição da *dikaíosýnē* e das relações que são estabelecidas entre ela e a *politeía*, valeria à pena salientar como o tema se estrutura ao longo do livro I, a partir dos diálogos de Sócrates com Céfalo, Polemarco e Trasímaco.

Assim, quando em 350d 4-5 Sócrates afirmar, contra Trasímaco e no contexto de contraposição de que a injustiça seja um bem, que a justiça é *areté kai sophía*, veremos que essa definição é oriunda de uma extensa preparação que envolve: [i] a colocação do problema da definição de *dikaíosýnē*, na conversa com Céfalo; [ii] a contrafação da *dikaíosýnē* como *tékhnē* no argumento com Polemarco, e, [iii]

47. R., 336a1: “Ora, muitas vezes, mesmo enquanto conversávamos, Trasímaco tentara assenhorear-se da argumentação, mas logo os circunstâncias o haviam impedido, pois queriam ouvi-la até o fim. Assim que paramos e eu disse aquelas palavras, não mais ficou sossegado, mas, formando salto, lançou-se sobre nós como uma fera, para nos dilacerar”. Cito aqui a tradução da Profa. Maria Helena da Rocha Pereira.

a refutação da definição trasímaquea de que o justo é a conveniência do mais forte e a seguinte identificação do mais forte com “o governante” e, a seguir, com o ‘bem alheio’.

O artifício dramático da *República*, centrado em dois elementos do contexto político-religioso da vida ateniense no século IV a.C. – a descida de Sócrates ao Pireu para contemplar às Bendidéias e sua decisão de permanecer para ver, à noite, a nova modalidade de festa em homenagem à deusa, mediada pela espera, na casa de Céfalo, com uma longa conversa acerca do justo –, parece ser o pano de fundo ideal para os diferentes níveis em que a justiça e o justo serão historializados e discutidos.⁴⁸ É, então, nesse contexto, que a figura de Céfalo tem uma importância capital: sua fala acerca dos gêneros de vida, da velhice e da utilidade dos bens materiais no exercício da justiça, aposta por Sócrates como sendo semelhante a do ‘*ángellos*’ na cena trágica, isto é, a de trazer à luz para os espectadores, o que não está visível na cena dramática, parece conformar a condição teórica da inferência socrática do justo como consequência dos “usos” que se faz dos bens materiais, para aqueles que forem sensatos (*tôi epieikeî*).⁴⁹ Nesse sentido, a primeira inferência de Sócrates, a partir do uso e da aquisição da riqueza por Céfalo, será a de mostrar, analogicamente, que os homens de negócios, que são ricos por aquisição e não por herança, amam essas riquezas como um “*érgon heautôn*”, como obra sua, tal como os poetas com seus poemas e os pais com seus filhos.⁵⁰ A diferença entre eles e Céfalo é que como seus bens foram ‘herdados’, ele pode reconhecer que o grande bem (*mégiston agathón*) propiciado por sua riqueza (*ousía*) consiste em

48. Andrea Nightingale estuda, em *Spectacles of truth in classical greek philosophy*, Cambridge, CUP, 2004, o papel que a *theoria* dos festivais religiosos cumpre como “modelo” no processo de conceitualização teórica da filosofia. No caso da *República*, veja-se, os capítulos 2 e 3, em especial as páginas 74-83 e 94-138.

49. Pl., R., 331b1.

50. Pl., R., 330c 3-6: ὥσπερ γὰρ οἱ ποιηταὶ τὰ αὐτῶν ποιήματα καὶ οἱ πατέρες τοὺς παῖδας ἀγαπῶσιν, ταύτη τε δὴ καὶ οἱ χρηματισάμενοι περὶ τὰ χρήματα σπουδάζουσιν ὥς ἔργον ἑαυτῶν, καὶ κατὰ τὴν χρεῖαν ἥπερ οἱ ἄλλοι.

não enganar ninguém nem mentir, mesmo involuntariamente, nem ficar a dever, sejam sacrifícios aos deuses, seja dinheiro a um homem, e depois partir para o além sem temer nada – para isso a posse das riquezas contribui em alto grau.⁵¹

A segunda inferência socrática, a partir da resposta de Céfalo sobre o ‘grande bem’ propiciado pela riqueza, além de não de persuadir a muitos de sua veracidade, estará perfeitamente adequada ao contexto democrático que envolve todo o diálogo:

Mas, isto mesmo, a justiça (*toûto d'autó, tèn dikaíosynen*), diremos assim simplesmente que ela consiste na verdade e em restituir aquilo que se tomou de alguém (*pótera tèn alétheian autò phésomen einai haplôs hoútos kai tò apodidónai*), ou diremos antes que essas mesmas coisas, umas vezes é justo, outras injusto fazê-las?⁵²

Portanto, o que Sócrates infere da conversa com Céfalo é, primeiro, que o resultado de uma determinada ação pode ser um “*érgon heautôn*”, e, segundo, que o “*mégiston agathón*” produzido pela riqueza é *dikaíosyne*, agora pensada, não no contexto da antiga *dike*, mas da democracia ateniense.⁵³ Daí, então, a necessidade de, na conversa com Polemarco, a *dikaíosyne* ser explicitada, não como uma *tékhnē*, mas, como uma *areté*. O resultado da crítica das *tékhnai* por Sócrates é bem conhecido: “mas a justiça (*dikaíosyne*) não é a excelência (*areté*) dos homens?”⁵⁴

E aqui seria oportuno recordar que, quando no livro IV a *dikaíosyne* tiver sua definição claramente enunciada, essa definição nos será dada em duas etapas complementares: [i] como “*haútou práttein*” em 433a 8, e [ii] como “*toû oikeíou*”, em 433e 12.⁵⁵ O que equi-

51. Pl., R., 331b 1-4. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, com modificações.

52. Pl., R., 331c 1-5. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, com modificações.

53. Pl., R., 330d1-331d2.

54. Pl., R., 335c 4: “... ἀλλ' ἡ δικαιοσύνη οὐκ ἀνθρώπειά ἀρετή;”

55. Cfr. Pl., R., 433a 9-11: Καὶ μὴν ὅτι γε τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν δικαιοσύνη ἐστὶ, καὶ τοῦτο ἄλλων τε πολλῶν ἀκηρόαμεν καὶ αὐτοὶ πολλάκις εἰρήκαμεν.

vale a dizer que a *dikaíosyne* como a *areté* dos homens constituir-se-á na posse e na execução do que é familiar e próprio a cada homem: “... e desse modo, acordar-se-á que a posse do familiar e a execução do próprio a cada um, é a justiça”, sentido que, por sua vez, já havia sido, também, exposto, quando por ocasião da conformação do argumento socrático em favor da *dikaíosyne* – a fabricação de uma pólis com o *lógos* –, determinar-se como axioma fundante da *pólis lógoi*, o princípio de que os “homens são, por natureza, diferentes, cada um para a *práxis* do seu *érgon*”:

Deve cada um desses homens executar o que lhe é próprio (*deî tò hautoù érgon*), para ser comum a todos? (...) Ao ouvir-te falar, penso também, que em primeiro lugar, cada um de nós não nasceu semelhante ao outro (*hómoios hekástoi*), mas, com naturezas diferentes (*allá diaphéron tèn phýsin*), cada um para a execução de sua função (*ep'állou érgou práxin*).⁵⁶

Nesse sentido, a definição dada em 350d4-5, poderá ser compreendida como aquela que esclarece o que foi dito anteriormente, pois, se o resultado de uma ação pode ser, tanto no âmbito da *phýsis*, quanto da *tékhnē* e da *khrematístikē*,⁵⁷ um “*érgon heautôn*”, e,

Pl., R., 433e 11-12: Καὶ ταύτη ἄρα πῇ ἡ τοῦ οικείου τε καὶ ἑαυτοῦ ἕξις τε καὶ πρᾶξις δικαιοσύνη ἂν ὁμολογῷτο.

56. Pl. R., 369e-1-370b2.

57. Para uma análise da relação entre a função da crematística e a herança no diálogo entre Sócrates e Céfalo, veja-se o texto de Jacyntho Lins Brandão, “O filósofo na casa de Céfalo”, *ob. cit.*, onde o tema é tratado em sua estreita relação com o tema da *pólis* e com sua enunciação ‘em *lógos*’: “Ainda que à primeira vista não pareça, não deixa de ser adequado que se ponha em foco o tema da riqueza e que pais e poetas compareçam como símiles da atitude do *khrematísámenos* – uma figura importante que, em certa medida, garante que Sócrates, no fundo, não desviou a discussão do tema da *polis* (...). Assim, *khrematízein* (enriquecer), em vista de *khreía* (necessidade), é, em certa medida, tautológico: prevalece um ponto de vista que, nessa mesma medida, faz o interesse do *khrematízein* estar em si mesmo – e provavelmente por isso gera ele esse amor em dobro, já que não encontra outra justificativa para a riqueza além da necessidade. Importante, contudo, é recordar que são as nossas necessidades (*khreíai*) que fundam a própria *pólis* (cf. 369c) e que a passagem da primeira cidade que Gláucon

se a *dikaíosyne* é a excelência dos homens, é necessário acrescentar-se à essa definição, que o “*érgon heautôn*” da *areté* dos homens, é, também um, “*oikeîon*”. Será, pois, visando esse acréscimo vital, que a definição dada por Sócrates, em 350d4-5, agregará ao segundo termo da definição, a *sophía*, ao concluir sua demonstração contra a tese de Trasímaco, de que a justiça é um “*allótrion agathón*”.

1.2.1 A possibilidade da persuasão: o *lógos* e a *pyskhé*

O diálogo entre Sócrates e Trasímaco, em seu aspecto dramático, é marcado pelas duas imagens que Platão nos dá de Trasímaco: a primeira que o assimila a uma fera, em 336b5, e, a segunda que nos mostra um Trasímaco a suar e a corar ao ter de concordar com os argumentos de Sócrates acerca da “sabedoria” da justiça, em 350d1-5, possibilitando assim uma “*homología*” entre eles acerca da *dikaíosyne*.⁵⁸

Nesse sentido, se voltarmos à argumentação que antecede ao passo 350d, veremos que após a longa refutação apresentada por Trasímaco acerca da função da *tékhnē*, pois, afinal o pastor cuida das ovelhas não pelo bem delas, como acredita Sócrates, mas, pen-

considera “uma cidade de porcos” para a segunda (uma cidade humana, seria necessário supor), se faz pela acumulação de riquezas além das simples necessidades (cf. 372e ss), ou seja, existe uma relação entre a *pólis* e as necessidades, mas existe também uma relação mais poderosa entre o humano e o *khrematízesthaí*. Brandão, p. 26-31. Carlo Natali analisando o tema da crematística em Aristóteles, discutirá a mesma passagem do livro I da *República*. Cf. Carlo Natali, “Aristote et la chrématistique”, in Günther Patzig, *Aristoteles Politik*. Akten des XI Symposium Aristotelicum, Friedrichshafen/Bodensee – 25.8 – 3.9.1987, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, p. 297-300.

58. Cf. Pl., R., 350d 3-5. Essas duas imagens, acreditamos, podem ser interpretadas como o reconhecimento platônico de uma distinção entre o sofista e o retórico, sendo que, com o segundo, é possível uma *homologia* (evidenciada também, com o tratamento dado a Lísias e Trasímaco, no *Fedro*), enquanto com o primeiro, a diferença para com o filósofo, é radical. Um outro aspecto interessante da questão são os vocativos utilizados por Sócrates para referir-se a Trasímaco, um levantamento dos seus sentidos confirma também a hipótese acima. Cf. Moraes Augusto, *art. cit.*

sando nos lucros que lhe advirão desse cuidado, donde a definição da justiça como um “*allótrion agathón*” que consiste na vantagem do mais forte e de quem governa e que levado às suas últimas consequências, a tirania, fará da injustiça algo que é “mais forte, mais livre e mais despótico do que a justiça, consistindo assim, tal como ele havia dito, “desde o começo” (*ex arkhês*), que a justiça é a conveniência do mais forte e qualquer coisa de conveniente a uma pessoa e a ela vantajosa (*lusiteloûn te kai xymphéron*).⁵⁹

Tendo, assim, concluído sua refutação à tese socrática de que toda *tékhnē* tem por finalidade a conveniência de seu substrato, Trasímaco pensava em retirar-se da discussão, mas Sócrates, embora concordando com o argumento de que um homem pode cometer injustiças “às ocultas ou em luta aberta”, não está persuadido de que a injustiça seja, para esse homem, mais vantajosa do que a justiça, e em lugar de retirar-se Trasímaco deverá persuadi-lo de modo suficiente (*hikanós*), de que ele e seus companheiros não deliberam retamente quando atribuem maior valor à justiça.⁶⁰

Nesse momento, Trasímaco, afirmando desconhecer o quê fazer para persuadi-lo, será o primeiro a evocar a *pyskhé*:

E como hei de convencer-te? – replicou –. Se não ficaste persuadido com o que eu disse há pouco, que mais hei-de fazer-te? Ou hei de pegar nos argumentos e metê-los na tua alma (*ἔἰς τὴν ψυχὴν φέρων ἐνθὺ τὸν λόγον*)?⁶¹

A cena cômica, na qual Sócrates pede a Trasímaco que não proceda dessa maneira, será regida pela determinação do modo reto de deliberar: que Trasímaco persista no que havia afirmado anteriormente e que qualquer mudança argumentativa seja feita de modo visível e sem ilusionismos (*phanerôs... mē exsapáta*).⁶² Será, então, para “deliberar retamente” (*orthôs bouleuómetha*) que Sócrates examinará primeiro o que foi anteriormente discutido – a analo-

59. Cf. Pl., R., 343c e 344c.

60. Pl., R., 343b.

61. Pl., R., 345b4-6. Tradução de M. H. da Rocha Pereira, com modificações.

62. Pl., R., 345a1.

gia da arte do pastoreio com a arte de governar –, a partir da definição do *pastor verdadeiro*, uma vez que a definição dada por Trasímaco havia sido “rigorosa” apenas na definição do médico verdadeiro, mas, no caso do pastor, ele o havia confundido com o homem de negócios (*hosper khrematistén*), concluindo, que era necessário concordar que todo governo, enquanto governo, deve cuidar do melhor para os governados, seja na vida pública, seja na vida privada.

Estabelecido o acordo necessário entre Sócrates e Trasímaco, seguir-se-á uma nova questão: mas quem verdadeiramente governa, governa voluntariamente?⁶³

A resposta negativa dada por Trasímaco e confirmada por Sócrates, implicará na atribuição de um salário necessário a quem governa, pois, do governo não lhe advém nenhuma vantagem pessoal, mas sim para os governados (*hos oukhí autoísin opheléian esoméngēn ek toū árkhēin, allá toīs arkhoménois*). E reafirmando a necessidade de Trasímaco responder em consonância com a sua *dóxa*, Sócrates, estabelecendo a diferença entre as *tékhnai*, afirmará que elas se diferenciam entre si porque possuem *dýnameis* diferentes, donde resulta que da “arte dos salários” o que lhes advém é algo adicional, sendo o salário uma “utilidade” (*opheloúntai*) comum a todas as *tékhnai*, uma vez que cada *tékhnē* resulta no que lhe é próprio (*tò autēs érgou ergázestai*) e são vantajosas àquele a quem se aplicam.⁶⁴ Será, portanto, desse valor funcional de cada *tékhnē* que Sócrates vai inferir o contrário do que havia afirmado Trasímaco:

Portanto, Trasímaco, é desde já evidente que nenhuma arte nem governo proporciona o que é útil a si mesmo (*tò hautēi ophélimon*), mas, como dissemos há muito, proporciona e prescreve o que é conveniente (*xymphéron*) aos governados, pois tem por alvo a conveniência deste, que é o mais fraco, e não a do mais forte. Ora é por isso, meu caro Trasímaco, que eu disse há bocado que ninguém quer espontaneamente governar e tratar e curar os males alheios, mas antes exige um salário, porquanto aquele que pretende exercer bem a sua arte jamais faz ou prescreve, no exercício de sua especialidade, o que é melhor para si

63. Pl., R., 345e2-3: Σύ δὲ τοὺς ἄρχοντας ἐν ταῖς πόλεσιν, τοὺς ἀληθῶς ἄρχοντας, ἐκόντας οἷει ἄρχειν.

64. Pl., R., 346d.

mesmo, mas para o cliente. É por esse motivo, ao que parece, que é preciso proporcionar aos que querem consentir em governar um salário – dinheiro ou honrarias –, ou um castigo, se não consentirem.⁶⁵

Mas, Gláucon, já marcando seu papel no contexto do diálogo, indagará qual o sentido da inclusão do castigo como forma de salário, possibilitando, então, a introdução de um dos aspectos essenciais na refutação da justiça e do justo como um “*allótrion agathón*”: o procedimento hipotético acerca da existência de uma “*pólis andrôn agathôn*”, pois o maior dos castigos é ser governado por quem é pior do que nós. E deixando para examinar depois (*allá toûto mēn dé kai eis aútis skepsómēta*) essa nova possibilidade argumentativa na refutação da tese de Trasímaco, de que o justo é a conveniência do mais forte,⁶⁶ vai indagar a Gláucon qual vida ele prefere – a do justo ou a do injusto –, sobretudo se temos em conta todas aquelas vantagens que a vida injusta acarreta e que foram tão exaustivamente enumeradas por Trasímaco. E tendo Gláucon escolhido a “vida justa” e concordado com Sócrates que o argumento de Trasímaco é, historicamente, correto, o que será necessário demonstrar, então, é que apesar da relevância de sua historicidade, Trasímaco “não diz a verdade”.⁶⁷ A esse argumento seguir-se-á uma nova exemplificação do modo de valer-se do *lógos* para deliberar retamente:

(...) fazendo força contra ele, opondo um argumento a outro argumento, enumerarmos quantos benefícios traz o ser justo, e ele falar por sua

65. Pl., R., 346e39-347a1-7. Tradução de M. H. da Rocha Pereira, com modificações.

66. Pl., R., 347e1-2. Marcando a seqüência do livro I no contexto do diálogo e dimensionando o modo dialético de falar, mais uma vez em consonância com a noção de “*ex arkhēs*”, que será sublinhada a seguir, Platão, enfatiza o valor do movimento dialético na função dos proêmios nos “diálogos” da *República*.

67. Pl., R., 348a5: Βούλει οὖν αὐτὸν πείθωμεν, ἂν δυνάμεθα πῇ ἐξευρεῖν, ὥς οὐκ ἀληθῆ λέγει; E aqui vale lembrar que dizer a verdade supõe o conhecimento do justo e da justiça, o que em princípio, só tornar-se-á claro a partir da produção da “*pólis lógoi*” e da definição da justiça no livro IV, mas que no livro I já está, efetivamente posto, na concepção de da justiça como “*areté kai sophía*”.

vez, e nós respondermos, será necessário contar os bens e medir o que cada um de nós disser em cada um dos seus argumentos, e até já precisaremos de juízes para resolverem a questão. Se, porém, como há momentos, examinarmos as coisas chegando a um acordo um com o outro, seremos nós mesmos simultaneamente juízes e retóricos.⁶⁸

Ao escolher a segunda possibilidade, aquela que faz da “*homologia*” uma medida, Sócrates recolocará a questão da injustiça, mas não sem antes enfatizar a necessidade de *voltar ao começo*:

Anda lá – disse eu – ó Trasímaco! Responde-nos desde o começo (*ex arkhês*): afirmas que a injustiça é mais vantajosa (*lusitelestéran*) do que a perfeita justiça?⁶⁹

A resposta afirmativa de Trasímaco importará, conseqüentemente, na inversão dos sentidos de justiça e injustiça, pois, se a injustiça é mais vantajosa do que a justiça e se a primeira atribuímos o nome de *kakía* e a segunda o de *areté*, isto implicará que a justiça é uma *kakía*, e a injustiça uma *areté*. Entretanto, Trasímaco, apontando para verossimilhança dos sentidos sugeridos por Sócrates⁷⁰ irá explicitá-la a partir da noção de *êthos*: a justiça é uma “*euét-heia*”, uma nobre ingenuidade, enquanto a injustiça, em lugar de ser uma *kakóêtheia*, como sugere Sócrates, é uma “*eubolia*”, uma boa deliberação.⁷¹

68. Pl., R., 348a-b.

69. Pl., R., 348b8-10: Ἰθι δὴ, ἦα δ' ἐγώ, ὦ Τρασύμαχε, ἀποκρίναι ἡμῖν ἐξ ἀρχῆς τὴν τελέαν ἀδικίαν τελέας οὔσης δικαιοσύνης λυσιτελεστέραν φῆς εἶναι;

70. Pl., R., 348c5-8: Οὐκοῦν τὴν μὲν δικαιοσύνην ἀρετὴν, τὴν δὲ ἀδικίαν κακίαν; Εἰκός γ' , ἔφη, ὦ ἥδιστε, ἐπειδὴ γε καὶ λέγω ἀδικίαν μὲν λυσιτελεῖν, δικαιοσύνην δ' οὐ. Cf. o uso feito por Platão da noção de “*εἰκός*” em 348c7, que traduzi por verossimilhança para a enfatizar a “aparência de verdade” sugerida por Trasímaco à atribuição socrática de excelência para a justiça e maldade para a injustiça.

71. Pl., R., 348d1-3. Vale notar, também, que a noção de *êthos* cumpre um papel fundamental na mudança de contexto da discussão, uma vez que Sócrates irá mais adiante concluir que não se trata de definir o justo e a justiça, mas, de determinar qual o modo de vida, o justo ou o injusto, nos permite tirar mais vantagens da vida.

Ora, como veremos depois, em 428b-e, a *eubolia*, que faz a “*pólis lógoi*” sábia, será definida como uma espécie de “*epistémē*” – a *phylakiké* – que possibilita a boa deliberação e a *sophía* na cidade. É nesse sentido que, acreditamos, Sócrates já compreende a inversão de sentidos e irá valer-se dela para introduzir o segundo termo de sua definição, a *sophía*, quando indagar a Trasímaco se lhe parece que os injustos são “inteligentes e bons” (*phrónimoi te kai agathoi*).

E, embora Sócrates não ignore o que significa a inversão atributiva dos sentidos de *areté* e *kakía*, o que se afigura espantoso (*ethaúmasa*) é o fato de Trasímaco colocar a injustiça no âmbito da “*areté* e da *sophía*” e a justiça no âmbito da “*kakía* e da *amathía*”, e, por isso, será necessário responder, não de acordo com o costume (*nomizómēna légontes*), o que seria fácil, mas de acordo com a verdade. Ou seja, para saber se a “opinião” de Trasímaco é verdadeira, visto que Sócrates supõe, agora, que ele está a dizer o que pensa e não a zombar, será necessário que aos sentidos dos termos justiça / injustiça e *areté-sophía* / *kakía-amathía*, seja acrescido o argumento da *pleonexía*: “parece-te que o [homem] justo quereria exceder o [homem] justo em qualquer coisa?”⁷²

Mas, a *pleonexía* do justo está restrita ao injusto, visto que seria contraditório querer exceder ao seu semelhante, o justo, enquanto o injusto quer exceder tanto ao semelhante, o injusto, quanto ao seu contrário, o justo. Nesse sentido, o injusto, dirá Trasímaco, é aquele que é “inteligente e bom” e o justo nem uma coisa, nem outra, e dado que a relação aí estabelecida é a da “semelhança”, o injusto será, então, semelhante ao “homem inteligente e bom” e o justo, não.

O argumento da semelhança (*homoiótes*) terá por alibi tanto a exigência da *epistémē* para o estabelecimento da semelhança, quanto o reconhecimento de que aquele que a possui é *sophós* e *agathós*, pois, seja, do músico ou do médico, podemos dizer que um homem é músico ou outro não; que um é médico e outro não, uma vez que o que é músico ou médico o é porque ele é bom (*agathós*) naquilo que ele compreende (*phrónimos*) e mal (*kakós*) naquilo que não compreende (*áphrona*), e, quando o músico afina a lira ou o médico

72. Pl., R., 349b2-3: ὁ δίκαιος τοῦ δικαῦ δοκεῖ τί σοι ἄν ἐθέλειν πλεονεχεῖν.

prescreve uma dieta, não pretendem exceder outro músico, seja na tensão ou distensão das cordas, seja em outra regra dietética, ocorrendo o contrário se quem prescreve algo não for *phrónimos* em relação a uma *tékhnē*, isto é, em todas as espécies de saberes ou de ignorância, aquele que sabe não quer exceder nem em ações (*prátein*), nem em palavras a um outro que também sabe (*epistémon*). Mas, de modo semelhante, o sem saber (*anespistémon*) não pretende exceder àquele que sabe, sendo, por isso que aquele que sabe é *sophós* e sendo *sophós*, é também *agathós*.

Ora, se vale a primeira afirmativa de que a *pleonexía* do justo está restrita ao injusto e a do injusto ao que lhe é semelhante e ao que lhe é contrário, então, o justo assemelha-se ao homem sábio e bom e o injusto, ao mau e ignorante.

Assim, é das relações de semelhança e dissemelhança que Sócrates estabelecerá, em 350c, uma *homologia* com Trasímaco e apresentará como legítima a conclusão de que a *dikaíosýnē* é excelência (*aretē*) e conhecimento (*sophía*) e a *adikía* é maldade (*kakía*) e ignorância (*amathía*), passando a seguir, ao exame da afirmativa de que a justiça é a força (*iskhyrón*), ou seja, o que é a *dikaíosýnē* em relação à *adikía*. A primeira resposta de Trasímaco, a de que a *adikía* era mais forte, mais livre e mais despótica do que a justiça, parece ter sido desfeita com a argumentação anterior, mas, se pensamos a questão do ponto de vista da definição oferecida em 350d, essa afirmativa carece de sentido, acarretando uma outra colocação da questão com a delimitação da relação entre a *dikaíosýnē* e a *adikía* no nível da *pólis*, pois se a justiça é *aretē kai sophía*, fácil será demonstrar que ela é mais forte do que a injustiça.

Cabe, então, perguntar: uma *pólis* que se assenhoreia de outra exercerá o seu poder (*dýnamis*) sem a *dikaíosýnē* ou dela terá necessidade?⁷³ Nesse momento, a *homologia* que se estabeleceu entre Sócrates e Trasímaco ficará bem marcada uma vez que a resposta depende da definição da justiça: se for a definição dada por Trasímaco, com a injustiça, se for a dada por Sócrates, com a justiça. E se levarmos em conta a definição socrática, veremos que a refutação à tese trasímaquea implicará, agora, em um novo acréscimo: a determinação do *érgon* da justiça e da injustiça.

73. Cf. Pl., R., 351b.

Assim, se a injustiça acarreta as disensões, os ódios e as batalhas (*stáseis*, ..., *kai mίse kai mákha*), e a justiça à amizade e a concórdia (*philía kai homónoia*), o *érgon* da injustiça é o ódio (*ei toúto érgon adikías mίsos*), e onde ela aparecer, tornará os homens incapazes de empreenderem alguma coisa em comum, seja com outros homens, seja consigo mesmo, pois, a injustiça parece ter uma *dýnamis* que a incapacita a ação – seja em uma *pólis*, em uma nação, em um exército, em qualquer outra associação, ou mesmo de um homem consigo mesmo – por causa das disensões, revoltas e discórdias. A versão da injustiça e do injusto “absolutos” de Trasímaco conduz o homem à solidão absoluta, e, tomada com rigor ao fim da *pólis* e da *politeía*.⁷⁴

Mas, ao contrário, a justiça ao engendrar a *philía* e a *homónoia* dá ao homem e a cidade condições de agir, mesmo de modo injusto. Logo, a conclusão de Sócrates parece definitiva:

Se os justos têm uma vida melhor e são mais felizes do que os injustos, como precisamente nos propusemos a examinar depois, é o que vamos analisar. É, portanto, desde já evidente que o são, em meu entender em consequência do que nós dissemos. Seja como for é melhor examinarmos a questão, porquanto a discussão não é à deriva, mas sobre o modo de vida que devemos adotar (*allá perì toû hōntina trópon khrēzēn*).⁷⁵

Falta, então, a refutação da última parte do argumento de Trasímaco, isto é, que a vida do injusto é mais feliz do que a do justo. E será para responder a essa questão que Sócrates retornará à noção de *érgon*, anteriormente utilizada no argumento com Polemarco para explicitar as razões que impedem o justo de agir mal.⁷⁶

Nesse sentido, o *érgon* será definido em 353e como a “função

74. Cf. Pl., R., 351d9-352a.

75. Pl., R., 352d2-7.

76. Cf., Pl., R., 335d-e. Interessante observar que, retomando os contextos dos passos 329d4 e 344e1-2, Sócrates parece estar reafirmando que a refutação à tese de Trasímaco não pode ficar restrita ao *lógos* como possibilidade de definição da *dikaíosýnē*, mas, deve, também, determinar o “modo de vida” que devemos adotar para sermos felizes, e, nesse sentido, afirmando aí que a *philosophía* supõe a copertinência entre *lógos* e *érgon*.

que cada coisa executa e só ela pode executá-la ou a executa melhor do que as outras”,⁷⁷ tal como, por exemplo, os olhos em relação à visão, os ouvidos em relação à audição, pois, tudo aquilo que tem um *érgon* deve ter uma *areté*, e, se a função da vista, por exemplo, não estivesse atrelada a uma *areté*, ela não cumpriria bem sua função, implicando em defeito que dificultando a visão resultaria em uma má visão (*kakían aretê*), visto que o pleno desempenho da excelência supõe que ela seja uma “*tèn hautôn oikeían aretén*”, isto é, que lhe corresponda uma excelência que lhe seja familiar.

Posto isto, Sócrates terá argumentos para responder aos dois níveis que envolvem a refutação do argumento de Trasímaco, o da alma e o da vida, visto que [i] se à *psykhê* deve corresponder um *érgon* que só pode ser bem executado por ela, [ii] se a cada *érgon* deve corresponder uma *areté*, e, [iii] se para a execução com excelência do *érgon* é necessário que a *areté* seja uma “*oikeían aretén*”, isto é, que a excelência seja familiar a quem executa um *érgon*, então, se definirmos o *érgon* da alma como uma *práxis* que corresponde ao superintender (*epimeleisthai*), ao governar (*árkhein*), ao deliberar (*bouleuesthai*) e a todas as ações do mesmo âmbito (*tà toiaûta pánta*), veremos que o *tò zên*, que a vida (ou que a existência), é uma função da alma.⁷⁸

A junção da *epistêmê* na *sophía* do justo, explicitada agora a partir da necessidade da excelência familiar para o bom desempenho da função da alma (*psykhê tà hautês erga eû apergásetai steroméne tês oikeías aretês*), possibilitará, então, a conclusão de que “uma alma má (*kakêi*), governa e superintende mal, enquanto, quem possui uma boa (agathêi), age bem (*eû práttein*)”. Se Trasímaco e Sócrates haviam acordado que a justiça é uma excelência da alma e a injustiça, um defeito, a alma justa e o homem justo viverão bem (*eû biôsetai*) e quem vive bem (*eû zên*) é bem-aventurado e feliz (*makáriôs te kai eudaímon*), enquanto o injusto será o contrário, logo, o justo será feliz e o injusto desgraçado, donde Sócrates concluirá que não há vantagens (*lusitelîn*) na desgraça, sendo, portanto, a justiça muito mais vantajosa (*lusitelésteron*) do que a injustiça.

Desse modo, ao definir a *dikaíosýnē* como *areté kai sophía*, o

77. Pl., R., 353a-353b.

78. Cf. Pl., R., 353c-353e.

Sócrates platônico, nos dá em sua completude os caminhos que serão “clarificados” nos demais argumentos do diálogo, tanto enquanto *lógos*, quanto como *érgon*, em um exercício constante de volta ao começo. A compreensão da gula discursiva de Sócrates como um impasse aporético parece-nos um equívoco provocado por seu efeito cômico, mas, frente ao estatuto proemial que lhe é atribuído pode ganhar uma outra configuração, necessária a um novo ponto de partida, ao “*ex arkhês*” próprio ao *lógos dialetikós* na “clara e reta” compreensão da justiça e do justo.⁷⁹

Os grandes temas da *República* estão todos, acreditamos, enunciados no Livro I, daí seu estatuto proemial, o tema completo lá está, os demais livros devem reescrevê-lo, clarificando o seu sentido, portanto, não se trata de “antecipação” ou “rememoração”, mas, da exata colocação da questão: em qual *politeía* é possível definirmos a *dikaíosýnē* como *areté kai sophía*? Não seria naquela em que a excelência e o conhecimento tivessem uma mesma *dýnamis*?

2. O proêmio e a *politeía*: *dikaíosýnē* e *philosophía*

A teoria dos proêmios, apresentada nas *Leis*, parece ser já a ordenação de uma prática instituída em diálogos como a *República*, o *Fedro*, o *Fédon* e o *Timeu*, a formulação clara nas *Leis* de que à *nomóthesía* é atribuído o valor positivo da escritura, as leis devem ser “escritas” e para tal, a discussão exposta por Platão no *Fedro* acerca da “boa escritura”, de como se deve escrever para que a escritura seja um bem, torna-se crucial.

Por outro lado, o proêmio é um elemento comum à prosa e à poesia. É parte do discurso retórico, tal como descrito no *Fedro*, 266d7-9, e, é um elemento comum aos diversos gêneros líricos, e aqui não seria inoportuno lembrar o “proêmio a Apolo” mencionado no *Fédon* como um modo encontrado por Sócrates, em sua espera pela cicuta, de praticar a *mousiké*, produzindo, portanto, um hino em homenagem ao deus, pois, se sua interpretação da voz do *daîmon* que o mandava praticar a *mousiké* não estivesse correta ao res-

79. E aqui vale lembrar que no livro V, Sócrates, ao falar da terceira onda e dos riscos que ela implica, apresentar-se-á como um “*gelotopoieîn*”.

tringir sua prática à filosofia, não morreria em “dívida” com o deus, tal como nos dizia Céfalos, ao delimitar o “grande bem” (*mégiston agathón*) que obtinha de sua riqueza, de sua “ousia: morrer, sem dever, nem sacrifícios aos deuses, nem dinheiro aos homens.⁸⁰

Nesse sentido, a *República*, é o momento exemplar para a compreensão da função filosófica dos proêmios no contexto dos diálogos, pois, será utilizado por Platão tanto como um elemento da prosa – no proêmio à *politeía* constituído pelo livro I –, quanto como um elemento da poesia na versão “citaródica” do *nómos* à dialética no livro VII. A intercalação de três proêmios – um proêmio à *politeía*, que é o livro I, um proêmio à *dikaíosyne*, que é composto pelos livros II, III e IV, e, um proêmio à dialética, elaborado ao longo dos livros V, VI e VII – no transcurso do diálogo, parece atribuir-lhe uma função primordial no argumento filosófico que, mediado pelo exercício metódico do “*ex arkhês*”, fará do proêmio parte do “*lógos dialetikós*”.⁸¹

Se, a título de conclusão, nos detivermos muito rapidamente nas passagens acima mencionadas, verificaremos que a relação entre a definição de justiça e a possibilidade do “discurso verdadeiro” está mediando a função proemial na *República*: na seqüência da constatação de que o livro I não passou de um proêmio, veremos Sócrates narrar a seu interlocutor anônimo:

Ditas, portanto, estas palavras, julgava eu que estava livre da discussão. Mas, de fato, era apenas o proêmio. Efetivamente, Gláucon, que é sempre o mais destemido em tudo, também nessa altura, não aceitou a retirada de Trasímaco, e disse: ó Sócrates queres parecer que nos persuadistes (*bouleî dokein pepeikénai*) ou persuadir-nos verdadeiramente (*hôs alethôs*) de que de toda maneira é melhor ser justo do que injusto?⁸²

80. Cf. *Ph.*, 61b1-2: Οὕτω δὲ πρῶτον μὲν εἰς τὸν θεὸν ἐποίησα, οὗ ἦν ἡ παροῦσα θυσία.

R., 331b2-3: ... μηδ' αὖ ὀφείλοντα ἢ θεῷ θυσίας τινας ἢ ἀνθρώπων χρήματα.

81. Cf., para o proêmio à *politeía*, *R.*, 357a1-2; para o proêmio à *dikaíosyne*, 432e8, e, para o proêmio à dialética, 531d8-10; 532d7.

82. *Pl.*, *R.*, 357a.

Aqui não devemos esquecer que a permanência de Sócrates no Pireu foi condicionada à persuasão de Polemarco, fundada na versão do mais forte quantitativamente, e, na decisão de “não ouvir” o discurso persuasivo de Sócrates:

Disse então Polemarco: Ó Sócrates, parece-me que vos estais a pôr a caminho para regressar à cidade.

E não conjecturas mal, declarei.

Ora, tu estais a ver quantos somos? Perguntou ele. [...]

Pois, então – replicou – ou haveis de ser mais forte do que estes amigos, ou tendes de permanecer aqui.

Bem – disse eu – ainda nos resta uma possibilidade, a de vos persuadirmos de que deveis deixar-nos partir.

Porventura seríeis capazes – replicou ele – de nos persuadir, se nos recusarmos a ouvir-vos?

De modo algum – declarou Gláucon.

Portanto, a contraposição entre uma persuasão “opinativa” e outra “verdadeira” parece preencher o intervalo entre o proêmio à *politeía* contido no livro I e o proêmio à *dikaíosyne* que se estenderá do elogio feito por Gláucon ao argumento dos *polloí* em favor da injustiça, ao argumento dos poetas defendido por Adimanto em favor da justiça e à elaboração do argumento filosófico, não mais como um “*épainon*”, mas, como uma *zêtesis*, como uma busca que exige, em seu transcurso, “acuidade de visão” e que implica na construção de uma “*pólis en lógoi*”, isto é, no discurso que permitirá a definição e a visão da justiça na cidade e no homem, e, também, o reconhecimento da justiça como critério de verdade: “quem elogiar a justiça dirá a verdade; quem elogiar a injustiça, dirá mentira”.⁸³

Desse modo, quando Gláucon reconhecer que todo o diálogo contido nos livros II, III e em parte do IV – a defesa da *eudaimonía* dos guardiões, a determinação dos *nómoi* e do contexto uno/múltiplo que a forma circunferencial confere a *pólis lógoi*, a definição da *sophía*, da *andreía* e da *sophrosyne*, para a seguir reconhecermos que a definição da *dikaíosyne* já estava dada “desde o começo” (*ex ark-*

83. *Pl.*, *R.*, 589b-c.

hês) – como “um longo proêmio para quem deseja escutar” (*mákrón, éphe, tò prooímíon tòi epithymoúnti akoúsai*),⁸⁴ certamente já teremos alterado a disposição persuasiva, uma vez que a persuasão “verdadeira” exige a disponibilidade do interlocutor à escuta do *lógos* e o conhecimento da *dikaíosýne* como condição para que possamos passar ao *lógos alethês*.

É apenas nessa instância que Sócrates poderá reconhecer que a relação entre *politeía* e *dikaíosýne* submetidas à escuta de seus interlocutores exige, agora, a especificação desse processo de persuasão em um modo específico de discurso: o *lógos filosófico* que, enquanto um novo gênero, deve também conter um proêmio, o proêmio à dialética, contido no curriculum daqueles que serão os guardiões-arcontes.

Ao concluir que o “estudo metódico” dos saberes – a aritmética, a geometria e a astronomia – deve atingir ao que há de comum e aparentado entre eles, e, demonstrar que essas afinidades são recíprocas, como um esforço necessário à filosofia, adjetivado por Gláucon como um “*pámpoly érgon*”, um obrar ingente,⁸⁵ Sócrates poderá, então, evocar o símile do “*nómos citaródico*” para demonstrar a função proemial do estudo desses saberes como “*érgon*” e dele inferir as condições de escuta do “*nómos dialetikós*”:

Referes-te ao *obrar proemial*, ou a qual? Ou não saberemos nós que tudo isto é o *proêmio ao nómos* que temos de aprender?

Certamente não vais supor que os peritos nestes assuntos são dialéticos.

Por Zeus que não, excepto, um reduzido número que encontrei.

[...] Ora não é mesmo esse *nómos*, ó Gláucon, que executa a dialética? Apesar de ser do domínio do inteligível, o poder (*dýnamis*) de ver é capaz de imitá-la, esse poder (*dýnamis*) que nós dissemos que se exercitava já a olhar para os seres vivos, para os astros, e, finalmente, para o próprio Sol. Da mesma maneira, quando alguém tenta por meio da dialética, sem se servir dos sentidos e só pelo *lógos* (*dia toû lógou*), alcançar o ser de cada coisa (*ep' autò hò éstin hékaston hormân*), e não desiste antes de ter apreendido só pela inteligência o ser do bem (*autò hò éstin*

84. Pl., R., 432e.

85. Pl. R., 531d6.

agathón), chega ao limites do inteligível (*tòi toû noetou telei*), tal como aquele chega então aos do visível.⁸⁶

O proêmio elaborado no âmbito do “*lógos filosófico*” exige do filósofo a visão clara e reta dos temas que o compõem, e seja na *República*, seja *Leis*, onde estas cumprem a função do rei-filósofo, só ao filósofo caberá redigi-los, uma vez que eles supõem uma condição essencial: o conhecimento das idéias.

86. Pl., R., 531d8-e1-532a1-6. Tradução de M. H. da Rocha Pereira, com modificações. Grifos nossos.

REFLEXIONES SOBRE *REPÚBLICA V* 475 e - 480 a

Raúl Gutiérrez

Pontificia Universidad Católica del Perú

RESUMEN: En la sección final de *República V* se encuentra una de las formulaciones más conocidas de los aspectos ontológicos y epistemológicos de la Teoría de las Ideas en los diálogos platónicos. Sin embargo, la discusión sobre esa sección ha puesto de manifiesto una serie de condicionamientos tanto doctrinales como literarios que han llevado a los intérpretes a pensar que no se trata de una formulación completa de esa teoría y se ha centrado en los diversos sentidos del verbo ser en griego. Asumiendo el carácter “sobredeterminado” de ese verbo, el presente trabajo examinará esos diversos condicionamientos para tratar de mostrar que Sócrates se dirige, antes que a un interlocutor ficticio representante de la *dóxa*, a un Glaucón que, si bien dispone de ciertos conocimientos de la teoría en cuestión, no la conoce en toda su dimensión. Esas limitaciones nos servirán como licencia para sostener que el pasaje clave para la comprensión de esta sección en su conjunto es aquel en el que Platón se refiere a la *koinonía* de las Ideas con las acciones, los cuerpos y entre sí. Como veremos, ese pasaje tiene como consecuencia la distinción entre diversos grados de ser y de unidad y nos permitirá explicar cómo, a pesar de defender la posibilidad tanto de opinar sobre Ideas como de conocer los entes sensibles, se mantiene el paralelismo ontológico-epistemológico sostenido por la interpretación tradicional..

PALABRAS CLAVE: Ideas, *koinonía*, ser, unidad, *dóxa*, *epistémē*

ABSTRACT: The final section of *Republic V* represents one of the most known expositions of the ontological and epistemological aspects of Plato's Theory of the Ideas. However, the discussion of this section has shown that it is not a complete expression of this theory and interpreters have mostly concentrated in the analysis of the different meanings of the Greek verb *einai*. Assuming the “overdetermined” character of it, the author will take into account the different conditionings of the section in

order to show that Socrates is not so much addressing a fictitious interlocutor representative of *doxa*, as to Glauco as someone who, although if he knows some elements of the discussed theory, does not know it completely. Showing its limitations will allow us to show that the key passage in the whole section is the one about the *koinonia* of the Ideas with actions, bodies and between themselves. As we will see, from that idea follows the distinction not just of several degrees of being, but of unity, a conclusion which, even if we keep the traditional reading of the ontological and epistemological parallelism, does not exclude the possibility of having opinions about the ideas and knowledge of the *sensibilia*.

KEYWORDS: Ideas, *koinonia*, being, unity, *doxa*, *episteme*

Es por cierto bastante conocido el hecho de que el pasaje final de *República V*, en que Platón introduce algunas de sus posiciones ontológicas y epistemológicas más importantes, aparece en el texto bajo una serie de condicionamientos. En primer lugar se ha observado que ese pasaje parece interrumpir un discurso de carácter eminentemente ético-político para introducir la teoría de las Ideas y la distinción entre conocimiento y opinión.¹ Sin embargo, esta aparentemente repentina introducción ha ido siendo cuidadosamente preparada desde el inicio del libro V con la consideración de diversas formas de *koinonía*,² que, además, si se toma en serio la imagen de la *trikumía*, de la secuencia de tres olas cada cual más grande y cada vez más difícil de superar (457 c-d; 472 a), cada cual ha de ser más importante que la anterior. Las tres olas corresponden sucesivamente a la comunidad de funciones entre hombres y mujeres

1. En este sentido hablan algunos intérpretes de una “digresión”, cf. Theodor Ebert, *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons*, Berlin, W. de Gruyter, 1974, 106 ss. Annas llega a sugerir que hay dos concepciones de la filosofía en la *República*, una contemplativa y expuesta en *Resp. V-VII* y otra orientada hacia la praxis en *Resp. I-IV* y *VIII-X*, cf. Julia Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, Oxford University Press, 1981, 260-271.

2. Más detalladamente sobre lo que sigue véase del autor “Dialéctica, Koinonía y Unidad. *República V* y las hipótesis II y III del *Parménides*”, en Marcelo Perine (ed.), *Estudios Platónicos*, São Paulo, Loyola, en prensa.

(451 c-457 b), la comunidad de mujeres e hijos (457 b-466 d), y, finalmente, con la propuesta de la coincidencia del poder político y la filosofía, a la comunidad de las Ideas con las acciones, los cuerpos y de las Ideas entre sí (471 c ss.). Ello le permite a Platón, en la primera ola, poner en práctica el método dialéctico al hacer la distinción entre erística y dialéctica en virtud de la posición de una falsa y una verdadera unidad de sentido que, consecuentemente, posibilitan una mala y una recta *diaíresis* (454 a ss.); en la segunda ola, la cuestión del mayor bien y el mayor mal para la polis (462 a-b) y, de ese modo, la función paradigmática de la unidad y la Idea de justicia (472 c), y, por último, en la tercera ola, la distinción entre el conocimiento filosófico referido a la unidad de las Ideas consideradas en sí mismas y la opinión referida a la multiplicidad de sus apariencias (476 a ss.). Podría decirse que mientras el texto examina en un primer plano cuestiones eminentemente políticas y pareciera por ello implicar un retroceso en el desarrollo del argumento,³ en un segundo plano va introduciendo sutilmente las mencionadas consideraciones de índole ontológica y epistemológica que se convierten en el centro de la reflexión en la última sección de ese libro y que conducen hacia una fundamentación de las primeras (cf. 449 c7-450.b2; 545 c5-7).⁴ Sin embargo, aun aceptando la continuidad del argumento, la sección de *República V* que aquí nos interesa no deja de estar condicionada de diversas maneras, y esos condicionamiento son los que ahora quisiera examinar.

3. Sin embargo, una vez ofrecida la definición de la justicia y la injusticia en *República IV*, Sócrates se refiere al desarrollo del argumento como un ascenso (*ἀναβιβήκαμεν τοῦ λόγου*) que le permite ver, como desde una atalaya, que una es la forma de la *areté* e innumerables de maldad (445 c).

4. Cf. 449 c7-450 b2, donde se reconoce que si bien lo dicho hasta ese momento es correcto, requiere de fundamento (*λόγου δεῖται*). El contexto inmediato parece restringir la cuestión del fundamento a una mera explicación referida a la comunidad de mujeres e hijos, pero, en seguida, Glaucón reconoce que se trata de una cuestión a la que los que disponen de *noûs* podrían dedicarle toda la vida (450 b). Finalmente, cuando se retoma la exposición postergada de las formas deficientes de gobiernos y almas, se dice con toda claridad que, ahora sí, la consideración y el juicio pueden proceder “conforme al fundamento” (*κατὰ λόγον*, 545 c5-7).

I

Un condicionamiento innegable del pasaje en cuestión es que estas consideraciones de tipo ontológico y epistemológico son, en efecto, introducidas sólo en la medida en que contribuyen al examen de la cuestión central de la obra, es decir, el examen de la vida justa e injusta y su relación con la felicidad y la infelicidad.⁵ *Strictu sensu*, no son ellas el objeto directo de la obra, su *skopós*, y, por ello, no cabe esperar que sean examinadas exhaustivamente. Pero, además, en el interior mismo del pasaje pareciera haber una diferencia entre dos niveles del discurso según quién sea el interlocutor de Sócrates. Primero éste se estaría dirigiendo a un Glaucón que distingue entre el amante de los espectáculos y el filósofo sólo en virtud de su carencia o posesión de conocimiento, y, después, se dirige a un Glaucón que supuestamente asume el papel de un “interlocutor ficticio” que hace de representante de la opinión y ante el cual se expone la “absurda” idea de que *dóxa* y *epistémé* se distinguen en función de los distintos objetos a los cuales se refieren y los resultados que producen.⁶ Ahora bien, parecería absurdo que Platón sostuviera esta dicotomía tan radical ante un representante de la *dóxa* ante quien se debe argumentar a partir de premisas no controversiales,⁷ pues, por lo demás, ello no sólo sería importante para el contexto inmediato, sino también para todo el proyecto de la fundación de una polis concebida conforme al modelo justo e ideal.⁸ En consecuencia, si así fuera, sólo la primera parte de este pasaje constituiría una expresión legítima de la posición platónica, mientras que la segunda sería una versión adaptada a un interlocutor con un nivel inferior y, por eso, en el mejor de

5. Cf. 472 c4-d2; 548 c9-14; 555 b4-6; 566 d5; 571 a3.

6. Cf. Ebert, *ob. cit.*, 109-130.

7. Cf. Gail Fine, “Knowledge and Belief in *Republic V*”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 60, 1978, 121-39, donde habla de la “condition of noncontroversiality”; *Id.*, “Knowledge and Belief in *Republic V-VII*”, en Stephen Everson (ed.), *Epistemology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, 85-115; aquí habla Fine en términos del “*dialectical requirement*”.

8. Cf. Annas, *ob. cit.*, 193-6.

los casos, sólo tendría un valor pedagógico y persuasivo. Entretanto, sin embargo, se reconoce cada vez más que más bien se trata de un representante de la *dóxa* bastante dispuesto a acceder a los argumentos de Sócrates y que debe contar con ciertos conocimientos filosóficos,⁹ como lo muestra: 1) el uso de varios conceptos y premisas que serían difíciles de comprender para un lector sin cierta formación filosófica, como p. ej. la distinción entre lo que es *pura* y *absolutamente* (τὸ παντελῶς ὄν, τὸ ἐλικρινῶς ὄν) y lo que no es en absoluto, y sus respectivas correspondencias con lo absolutamente cognoscible y lo totalmente incognoscible que claramente presuponen un conocimiento del Poema de Parménides.¹⁰ Si no se trata, pues, de un elemental amante de las audiciones que, según el mismo Sócrates, no estaría dispuesto a participar de un discurso o una discusión seria (475 d), sino más bien de un sofista, éste se resistiría a aceptar la distinción parmenídeo-platónica entre *epistémé* y *dóxa*. 2) En realidad, así como se introduce a este interlocutor ficticio representante de la *dóxa*, asimismo se afirma que él no sería capaz, si alguien lo guiara, de seguirlo hasta el conocimiento de la belleza misma (476 c; 479 e1-2; cf. a4-5). En consecuencia, si tomamos en serio esta afirmación, habría que pensar que Sócrates se ha propuesto una tarea imposible de lograr. 3) Y no sólo eso, sino que también es de notar el imperceptible tránsito del diálogo ficticio al real, de la primera a la tercera persona,¹¹ al punto que el interlocutor ficticio es, por decirlo así, llamado en dos ocasiones a la tribuna (476 d y 479 a). Lo que sí hay que reconocer es que, tal como ha sido redactado el texto, la plena comprensión del *pantelôs ón* depende del resultado de la consideración de la hipótesis de “si hay algo que se comporta de modo tal que sea y no sea”, y que, por eso mismo, estaría en el medio entre lo que es

9. Cf. Stephen Halliwell, *Plato: Republic V, with a translation and commentary by S.H.*, Warminster, Aris & Phillips, 1998, *ad loc.* 214; Christoph Horn, “Platons epistémê-doxa Unterscheidung und die Ideentheorie”, en Otfried Höffe (ed.), *Platon Politeia*, Berlin, Akademie Verlag, 1997, 294-5.

10. Cf. J. A. Palmer, *Plato's Reception of Parmenides*, Oxford, Clarendon Press, 1999.

11. Cf. 477 c6 y 477 d5; al respecto véase Halliwell, *ob. cit.*, 214; Horn, *art. cit.*, 295.

puramente y lo que no es en absoluto (477 a6-7), y a lo cual estaría ordenado algo intermedio entre el conocimiento y la ignorancia (477 a9-b1). En ese sentido, todo el pasaje esta investido de un carácter hipotético. En la medida en que el diálogo efectivamente estuviera condicionado por un representante de la *dóxa*, Sócrates pretendería argumentar en su contra que lo que él considera, p.ej., como lo único bello, esto es, las múltiples cosas bellas, no son pura y absolutamente bellas, pues, p.ej., para unos lo son y para otros no, etc., y que habría entonces algo distinto de esta multiplicidad de cosas bellas que sí cumple con esa calificación y que ocuparía ese lugar. Ahora bien, no cabe duda de que el amante de las opiniones, el *philódoxos*, estaría completamente de acuerdo con la idea de que las múltiples cosas bellas son bellas para unos y feas para otros, y, de ese modo, habría que admitir que el argumento parte de premisas aceptables para todos. Si esto es así, el *philódoxos* tiene que admitir que no dispone de conocimiento sobre esas múltiples cosas bellas.

II

Habiendo cuestionado el papel del interlocutor ficticio, me parece necesario pasar ahora a examinar más de cerca el diálogo de Sócrates con el primer Glaucón, es decir, la parte del texto que es reconocida por la mayor parte de los estudiosos como una legítima expresión de la posición platónica. Allí le dice que no sería fácil de explicárselo a otro – y esa puede ser una referencia anticipada al representante de la *dóxa* –, pero que cree que él, Glaucón, estará de acuerdo con lo que va a decir (475 e6-7). De esta manera se presenta a Glaucón como un interlocutor benévolo que, como tal, no ofrecerá mayores objeciones. La pregunta es hasta qué punto esto es positivo, pues, después de distinguir a lo bello y lo feo como opuestos y afirmar que cada uno es uno, Sócrates continúa diciendo que “el mismo discurso vale para lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo y todas las Ideas”.¹² Teniendo en cuenta el

12. Καὶ περὶ δὴ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ πάντων τῶν εἰδῶν περὶ ὃ αὐτὸς λόγος, 476 a4-5. Examino más ampliamente esta

diálogo en su conjunto, es necesario preguntarse si ésta es realmente una auténtica posición platónica. Pues, en realidad, hay pasajes en la misma *República* que están claramente en conflicto con la afirmación de la existencia de Ideas de lo injusto y lo malo. Me refiero, en primer lugar, al pasaje de *República* II donde se afirma que “lo bueno no es causa de todo, sino de lo que está bien, y no es causa de los males” (379 b15-16). Esta misma idea es referida explícitamente a la Idea del Bien cuando Sócrates dice de ella que es “causa de todo lo recto y lo bello” (517 c2). Ahora bien, si hubiera Ideas de lo injusto y lo malo, las acciones injustas y malas se explicarían por participación en esas Ideas de lo injusto y lo malo, que, de ese modo, serían causas de acciones semejantes. Además, siendo la Idea del Bien causa del ser y la esencia de las Ideas (509 b7-8), estas tienen que ser esencialmente buenas, de suerte que si admitiéramos la posición en cuestión, al igual que en el caso anterior, estaríamos afirmando que lo bueno es causa de lo malo. Más aún, Sócrates caracteriza al orden inteligible como un orden justo, pues dice que las Ideas no se infligen injusticias entre sí ni las padecen (οὐτ' ἀδικοῦντα οὐτ' ἀδικούμενα ὑπ' ἀλλήλων, 500 c3-4). No hay, pues, en ese orden lugar para las Ideas de lo injusto y lo malo. Antes bien, en contraste con la unicidad de la Idea, al final de *República* IV se dice que hay innumerables formas de maldad (ἅπειρα δὲ τῆς κακίας, 445 c6), cuatro de las cuales serán examinadas en *República* VIII y IX, donde son consideradas como negación o privación de la unidad armónica propia de la justicia, mas no como Ideas a las que les pertenece esencialmente la unidad.¹³ Finalmente hay que señalar que, en 507 a-b, Sócrates le hace recordar a Glaucón la teoría expuesta en *República* V y hasta dice haberla referido a menudo en otras ocasiones, pero no hace ya mención

cuestión en “¿Ideas del mal y la Injusticia? *República* 476 a4-7”, trabajo leído en el II Encuentro Latinoamericano de Filosofía Antigua organizado por la Asociación Latinoamericana de Filosofía Antigua (ALFA) y el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad de Costa Rica, 20/25. 4. 2009.

13. Cf. Raúl Gutiérrez, “La Lógica de la Decadencia. En torno a las formas deficientes de gobierno en la *República* de Platón”, *Estudios de Filosofía*, 26, Agosto 2002, 43-60.

de las Ideas de lo injusto y lo malo.¹⁴ Es, entonces, evidente que o bien Platón se contradice o bien está poniendo a prueba a Glaucón. Me inclino por esta última opción, pues, después de todo, éste sólo es caracterizado como sumamente valeroso (ἀνδρειότατος, 357 a; cf. 368 a) y como alguien dotado de un ánimo guerrero y de un afán de victoria (φιλονικία, 548 d-e), aunque ello no impide que a la vez se diga de él que es μουσικός (398 e1), pero de ningún modo φιλόσοφος. En definitiva, a diferencia del auténtico representante de la δόξα, Glaucón reconoce en Sócrates a un guía y está dispuesto a seguirlo (432 c; 445 c; 533 a; 534 b), pero, como lo indica la conciencia que él mismo muestra de sus propias limitaciones en relación a cuestiones tan decisivas como la naturaleza y las funciones del Bien (506 d; 517 c) y la dialéctica (511 c3-4; 534 b), todavía no llega a entender a cabalidad las posiciones propuestas por el filósofo Sócrates.

III

En fin, las diversas lecturas recientes de nuestro pasaje han dado pie o bien a un cuestionamiento radical de la lectura tradicional o a modificaciones en el interior de la misma. Personalmente opto por esta última posibilidad. Y, en ese sentido, el pasaje inicial 476 a4-7 al que nos hemos referido me parece crucial:

Καὶ περὶ δὴ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ πάντων τῶν εἰδῶν περὶ ὃ αὐτὸς λόγος, αὐτὸ μὲν ἐν ἑκάστων εἶναι, τῇ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωματίων καὶ ἀλλήλων κοινωνίᾳ πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἑκάστων.

Y el mismo discurso vale para lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo, y para todas las Ideas: cada cual es una, pero por su comunidad con las

14. Que neguemos la posibilidad de que haya Ideas de lo malo, lo injusto, etc., no quiere decir que no haya Ideas de otras propiedades negativas, como las de semejanza, desigualdad, etc. que aparecen mencionadas, p. ej., en el *Parménides*. La cuestión es que mientras aquellas implicarían una contradicción, éstas son más bien indispensables para explicar el orden o estructura de lo inteligible.

acciones y los cuerpos y con otras Ideas, cada una aparece por todas partes con múltiples aspectos.

En esta frase, el sujeto de φαίνεσθαι no es ἑκάστων sino πάντα τὰ εἶδη, al cual se le ha añadido ἑκάστων como una aposición partitiva o distributiva. En consecuencia, ἑκάστων designa cada una de las Ideas.¹⁵ Pero, además, como señala Adam, “si καὶ ἀλλήλων es genuino, no cabe duda de que Platón se refiere aquí a la κοινωνία de los εἶδη entre sí”. Ahora bien, esas palabras aparecen en todos los manuscritos, y, por consiguiente, la comunidad de las Ideas entre sí es concebida en analogía con la comunidad de las Ideas con las acciones y los cuerpos.¹⁶ Así pues, si bien es cierto que la comunión entre las Ideas no es explícitamente examinada sino hasta el *Sofista*, no sólo está ya presente, sino que es central e imprescindible en *República*. Pues tanto la noción de la justicia política como de la justicia psíquica son entendidas como el orden armónico de una multiplicidad de elementos regidos por un principio rector. Y precisamente el paradigma de ambas formas de orden justo lo constituye la comunidad de las Ideas, una comunidad de “seres que

15. Cf. R. Kühner – B. Gerth, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache. Satzlehre. Erster Teil*. Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 1955, vol. I, 4ª ed. 286: “A los sustantivos que expresan el concepto de una pluralidad se les añade a menudo, como aposición y manteniendo el mismo caso, determinaciones sustantivas que designan las partes de esa pluralidad (apositio partitiva o distributiva). Entre estos términos se encuentran especialmente: ἑκάστος” (trad. R.G.); James Adam, *The Republic of Plato*, Cambridge, Cambridge University Press, 1963², vol. I, 362. Sobre la lectura del texto véase *Id.*, 362: “... it is an error to suppose, as Hartmann does, that the subject of φαίνεσθαι is ἑκάστων. The subject is πάντα τὰ εἶδη with which ἑκάστων is in ‘distributive apposition,’ as usual with this word.” Agradezco la observación de M. Boeri que me permitió tomar conciencia de la necesidad de aclarar el aspecto gramatical del texto.

16. Adam, *ob. cit.*, 362; cf. Robert Cross, Anthony Woozley, *Plato's Republic. A Philosophical Commentary*, London, MacMillan, 1964, 142, Halliwell, *ob. cit.*, nota *ad loc.* y David Ross, *Teoría de las Ideas de Platón*, Madrid, Cátedra, 1986, 55. En cambio, Franz von Kutschera afirma de paso y sin mayor explicación que en R. 476 a6-7 sólo se habla de una combinación de Ideas y cosas empíricas, *Id.*, *Platons “Parmenides”*, Berlin, W. de Gruyter, 1995, 132 n. 10.

están ordenados y se comportan siempre del mismo modo, sin padecer ni infligirse injusticias unos a otros, sino que estando todos en orden se comportan *κατὰ λόγον*” (500 c2-5). La misma noción de orden requiere necesariamente de la interrelación entre sus diversos elementos y de un criterio o principio en función del cual se instaure. Por eso mismo creo, además, que, en este contexto la expresión, *κατὰ λόγον* no debe ser entendida únicamente como “conforme con el pensamiento” o “a la razón”, sino también como “conforme al fundamento”, ya que, como hemos visto, todo orden justo se conforma en función de un principio rector, que, en última instancia, nos remite a la Idea del Bien, pues, como causa del ser y la esencia de las Ideas tanto como de su verdad e inteligibilidad (508 e-509 b) y, en general, de *todo* lo recto y lo bello (517 c2), es el principio y fundamento último de la *koinonía* de las Ideas. Además, como observa el mismo Adam, según la teoría platónica de la predicación, esta *koinonía* es inevitable si se predicen de las Ideas términos como los que, en efecto, se les atribuyen en *República*: ὄν, αὐτὸ καὶ αὐτό, αἰεὶ κατὰ ταῦτα ὡσαύτως ἔχον, ἀγαθοειδέης, etc.¹⁷ De este modo, creo, queda claramente establecido el carácter imprescindible de la comunidad entre las Ideas para la temática de *República*.

IV

Ahora bien, basándose en la distinción mencionada entre la unidad de cada Idea y sus múltiples apariencias, Sócrates distingue entre los amantes de los espectáculos y los filósofos verdaderos. Los primeros gustan de las *bellas* voces, colores, figuras y todas las cosas elaboradas con estos elementos, y su pensamiento es incapaz de ver y gustar la naturaleza de lo bello. Cree, pues, en las cosas bellas, pero no en lo bello en sí (*αὐτὸ τὸ καλόν*), y, en última instancia, reduce éste a aquellas, de suerte que no es capaz de distinguirlas, y, por esa razón, se dice que vive en un sueño. La única belleza existente para él es la de las múltiples cosas bellas que, por eso mismo, no muestran nada más allá de sí mismas. El filósofo, en

17. Cf. Adam, *ob. cit.*, 2, 363.

cambio, cree que lo bello en sí es algo (*τι*) y es capaz de verlo y distinguirlo de lo que participa en lo bello en sí, y, en razón de ello, vive muy despierto. Por eso mismo, él es el único que distingue entre la unidad de la Idea y sus múltiples manifestaciones. Así pues, al *philodoxos* se le atribuye la opinión (*δόξα*) y al filósofo el conocimiento (*γνῶμη*) (476 a-d). De este modo, expuesto de una manera sumamente sucinta, tendríamos el paralelismo ontológico-epistemológico de la interpretación tradicional de la Teoría de las Ideas, el mismo paralelismo que, a mi parecer, será desarrollado más enfáticamente en las páginas en que Sócrates supuestamente se dirige al *philodoxos* y reaparece en los mismos términos en la conclusión de todo el pasaje (479 d-480 a). Así pues, en la primera y la última parte de esta sección del libro V se afirma con toda claridad que sólo el filósofo dispone del conocimiento, no así el *philodoxos*, y que ese conocimiento es conocimiento de lo bello en sí, es decir, de las Ideas, mientras que las opiniones del *philodoxos* se limitan a referirse a las múltiples apariencias de la belleza en sí. Si esto es así, por qué pensar que la distinción entre *epistémē* y *dóxa* sólo se refiere a cierto tipo de proposiciones que afirman que hay algún contenido epistemológico.¹⁸ ¿Cómo explicar entonces que sólo el filósofo dispone de conocimiento, mas no el amante de los espectáculos? Sin duda, pues, la diferencia entre el filósofo y el *philodoxos* es más fuerte que aquella entre la ganadería y la carnicería.¹⁹ Pues, ¿en qué medida podría compararse la condición de uno y otro con la vigilia y el sueño respectivamente?

Con todo, una vez más habría que examinar si la posición expuesta que luego se traduce en la referencia aparentemente exclusiva del conocimiento a lo que es absolutamente (*τὸ παντελῶς ὄν*) y de la opinión a lo que es y a la vez no es (*τι ὅον ἄμα ὄν τε καὶ μὴ ὄν*, 478 d5-6), es genuinamente platónica o responde a ciertas limitaciones por parte de Glaucón. En realidad, hay que señalar

18. Fine, “Knowledge and Belief in *Republic* V”, 124.

19. Fine hace uso de esta comparación para negar la interpretación tradicional: “Husbandry and butchery, for example, do different work, even if both are set over domestic animals, and so have the same objects or sphere of operation; a difference in their work does not entail a difference in their objects”, Fine, *art. cit.*, 128.

que Platón admite sin más opiniones sobre Ideas, como, p.ej., cuando se refiere a las opiniones del vulgo o de los más ilustrados que sostienen que la Idea del Bien es respectivamente placer o conocimiento (φρόνησις) (505 b). Más aún, a decir verdad, cada vez que intentamos responder a la pregunta ¿qué es algo?, y no damos la respuesta correcta, emitimos una opinión sobre Ideas. Los diálogos están llenos de estas opiniones. Ahora bien, a diferencia de la *epistémē*, las opiniones yerran, esto es, tal como lo indica el mismo verbo ἀμαρτάνω, no dan en el blanco, y, por tanto, caen en el error que, según Sócrates, cometen los *philodoxoi*, es decir, no distinguen a lo semejante de lo que es semejante, o, como dice Sócrates, opinan *sobre todo* - y ello quiere decir también sobre las Ideas -, pero no conocen nada sobre lo que opinan (δοξάζειν ἅπαντα, γινώσκειν δὲ ὧν δοξάζουσιν οὐδέν, 479 e4-5). Es decir, sin saberlo opinan sobre la belleza misma, pero no conocen su naturaleza, pues se “abrazan” (ἄσπάζεσθαι) a las múltiples cosas bellas, y, de ese modo, a una concepción (νόμιμα) parcial y reductiva de la belleza. Ahora bien, una explicación de la posibilidad de emitir opiniones sobre Ideas, consistiría en señalar que las manifestaciones o modos de aparecer de las Ideas no son exclusivamente sensibles sino también inteligibles, lo cual resulta directamente de la *koinonía* de las Ideas entre sí y su comprensión en analogía con la *koinonía* de las Ideas con las acciones y los cuerpos, pues si bien la Idea considerada en sí misma es una, ella se manifiesta no sólo en las acciones y los cuerpos, sino también en otras Ideas, de modo que una Idea de orden superior en el ámbito inteligible *aparece* como una cualidad de otras Ideas, cuerpos y acciones sin que éstas se identifiquen con la primera.²⁰ Esta es una cuestión de la que los *philodoxoi* no son conscientes, y, por esa razón, reducen la unidad y el ser de la Idea a sus múltiples apariencias. En ese sentido emiten opiniones sobre Ideas, no las reconocen como tales y, como hemos dicho, no dan en el blanco, y, por lo tanto, se mantiene el carácter exclusivo de la referencia del conocimiento a la unidad de las Ideas. O, en algunos casos, cuando emiten una opinión verdadera, dan en cierto modo

20. Cf. Franco Ferrari, “Teoria delle idee e ontologia”, en *Platone. La Repubblica. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti*, Vol. IV, Libro V, Napoli, Bibliopolis, 2000, 365-391, esp. 375.

en el blanco, pues emiten un juicio cuyo contenido no es diferente del contenido de la *epistémē*, pero carece del “vínculo” con el “razonamiento causal” (αἰτίας λογισμῷ, *Men.* 98 a1-7) que nos remite a la *anámnesis* y, de ese modo, a las Ideas y a la Idea del Bien.

Sin embargo, Platón no sólo admite opiniones sobre las Ideas, sino que la misma distinción que le atribuye al filósofo, la distinción entre la unidad de la Idea y la multiplicidad de apariencias que participan en ella, supone un conocimiento de éstas como imágenes. Por eso es que del que desciende a la caverna se dice precisamente que verá mil veces mejor que sus habitantes y conocerá (γνώσεσθι) cada imagen y de qué lo es (520 c). Ahora bien, en este pasaje no se dice que las cosas sensibles sean el objeto directo del conocimiento sino que este conocimiento es posible porque el filósofo habrá visto ya τὸ τἀληθὲ καλῶν τε καὶ δικαίων καὶ ἀγαθῶν περί, esto es, la verdad sobre las múltiples cosas bellas, justas y buenas (*ibid.*). Es, pues, el conocimiento de las Ideas y, en última instancia, de la Idea del Bien lo que hace posible la distinción entre el original y sus imágenes, y, de ese modo, una forma de conocimiento de las imágenes en cuanto tales. En realidad, de conocimiento no disponemos sino hasta que se haya alcanzado el conocimiento de la Idea del Bien, pues el conocimiento propiamente dicho de las Ideas requiere del vínculo con el principio (μετὰ ἀρχῆς, 511 d2). Quizá un buen ejemplo de que la falta de este vínculo fundante impide alcanzar un conocimiento adecuado de las Ideas, es el del joven Sócrates en el *Parménides*: de él se dice precisamente que “aún presta demasiada atención a las opiniones de los hombres” (130 e3-4) – y eso en el único diálogo en el que supuestamente se examina la teoría de las Ideas de los diálogos del período medio.²¹ Nuevamente, la necesidad de esa conexión con el principio se vuelve perfectamente comprensible en virtud de nuestro pasaje sobre la *koinonía* de las Ideas entre sí. Pues si lo que allí se contrasta es la unidad de la Idea con la multiplicidad de sus apariencias tanto *sensibles* como *inteligibles*, resulta entonces que así

21. Nuestra posición al respecto se encuentra en: “La estructura de los símiles de la *República* como clave hermenéutica: el *Parménides* y otros”, en Raúl Gutiérrez (ed.), *Los símiles de la República VI-VII de Platón*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial 2003, 119-143.

como los cuerpos y las acciones son los múltiples modos de aparecer sensibles de las Ideas, éstas a su vez son las múltiples manifestaciones o modos de aparecer de la Idea por cuya participación obtienen su característica común fundamental, la unidad (cf. *Resp.* 476 a). Así pues, si no distinguiéramos entre la Idea de unidad y la unidad de las Ideas que participan en ella, no cabe duda que caeríamos en el mismo error de los *philodoxoi*, pues estaríamos confundiendo a lo semejante con aquello a lo que se asemeja, esto es, la unidad derivada y, consecuentemente, múltiple de las Ideas con la unidad absolutamente simple de la Idea de unidad.²² Si esto es así, podríamos distinguir, como en el *Parménides*, entre la Idea de unidad y las demás Ideas en términos de la unidad en sí misma (αὐτὸ τὸ ἓν, 143 a6; 158 a5; cf. 149 d1-2; τὸ παντελῶς ἓν, 157 c4; τὸ ὡς ἀληθῶς ἓν, 159 c5) y una serie de unidades inteligibles que participan en aquella, cada una de las cuales, sin embargo, constituye “un todo uno acabado que tiene partes” (ἓν ὅλον τέλειον μόρια ἔχον, *Parm.* 157 e4). En este sentido se puede decir de los modos de aparecer inteligibles de una Idea que son y a la vez no son, son unidades, pero no son la unidad misma, la cual sólo poseen como cualidad derivada.²³

V

Como vemos, aun cuando es posible emitir opiniones sobre las Ideas e incluso alcanzar una forma derivada de conocimiento de las instancias que participan en ellas, en sentido estricto la *epistémē* tiene como referente primordial a la unidad de la Idea, y las opiniones a la multiplicidad de instancias sensibles e inteligibles que par-

22. Cf. Adam, *ob. cit.*, 2, 363: “The communion of Ideas with Ideas affects their unity just as much or as little as the community of Ideas with particulars”. La posición arriba expuesta tiene como punto de partida esta observación de Adam.

23. Cf. *Phaed.* 102 b ss. Una defensa de la distinción entre la trascendencia de la Idea y los caracteres inmanentes en los que aparece, se encuentra en Daniel Devereux, “Separation and Immanence of Forms in Plato’s Theory of Forms”, en *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XII (1994) 63-90.

ticipan en ella. Ahora bien, la explicación de esta posición refiere tanto el conocimiento como la opinión a “algo” (τι), que, en ambos casos se contrapone con lo que no es nada – οὐδέν (476 e7) y μηδέν (478 b7-8). De este modo, la existencia de ambos referentes queda establecida y permite, en la explicación de esa posición, prescindir, si bien no necesariamente excluir, el sentido existencial del verbo ser. Antes bien, es de suponer que en adelante “ser” significa “ser algo” – ser F – y “no ser” “no ser algo”, – no ser F – privilegiando así el sentido predicativo y veritativo ontológico del verbo ser.²⁴ Así pues, cuando se dice a continuación que lo que es plena y absolutamente (τὸ παντελῶς ὄν) es plena y absolutamente cognoscible (παντελῶς γνωστόν, 476 e9 - 477 a4), debe entenderse en el sentido de que plenamente cognoscible sólo es lo que es plena y absolutamente lo que es – p.ej. bello –, esto es, lo que es absolutamente el predicado o la determinación que representa de manera que se identifica plenamente con su significado. En ese sentido, lo bello en sí, lo justo en sí y, en general, cada Idea en tanto en cuanto es lo que es, excluye completamente a su opuesto. Es, pues, puramente lo que es (τὸ εἰλικρινῶς ὄν). Precisamente la exclusión de su opuesto, que hace de la Idea una entidad “uniforme” u homogénea (μονοειδές, *Phaed.* 78 d; 80 b; 83 e; *Symp.* 211 a; *Tim.* 59 b), permite explicar además que se comporte siempre conforme consigo misma (ἀεὶ κατὰ ταῦτα ὡσαύτως ἔχουσιν, 479 a2; e 7-8), es decir, su eterna autoidentidad. De esta manera se cumpliría con la tarea filosófica de conocer cómo se comporta el ser (τὸ ὄν γινῶναι ὡς ἔχει, 478 a6). A su vez, la eterna identidad de la Idea consigo misma que la convierte en una entidad absolutamente independiente de toda circunstancia y perfectamente determinada, explica el carácter infalible de su conocimiento, pues, de esa manera, sólo a ella se le puede atribuir unívocamente el predicado que representa y con el cual se identifica plenamente. El conocimiento filosófico se dirige, pues, a

24. La tesis de la “overdetermination” del uso del verbo ser en Platón ha sido expuesta por C. Kahn, “Some Philosophical Uses of ‘to be’ in Plato”, *Phronesis*, XXVI (1981), 105-34, esp. 109 ss. y “Being in Parmenides and Plato”, *La parola del passato* XLIII (1988), 237-61, esp. 253. Ahora más accesibles y con la paginación original en: C. Kahn, *Essays on Being*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

estas unidades elementales de sentido que, en sí mismas son únicas, uniformes e indivisibles. Sin embargo, como hemos podido ver, este conocimiento de la verdad de las cosas bellas, justas y buenas, hace a su vez posible una forma derivada de conocimiento, el de las imágenes o los múltiples modos de aparecer visibles de la Idea.

Ahora bien, como hemos señalado, el punto de partida para poder acceder a una comprensión de la hipótesis platónica del modo de ser puro y absoluto de las Ideas únicas es el examen del comportamiento del mundo fenoménico, sin el cual el recurso a semejante hipótesis carecería de sentido. Por ello es que es decisivo el examen de la instancia intermedia entre lo que es absolutamente algo y lo que no es en absoluto y a lo cual estaría referida también una *dúnamis* intermedia entre la *epistémē* y la ignorancia (478 d). Pues bien, como hemos visto, al igual que la *epistémē*, la opinión se refiere a algo existente y que es uno, pero que, si se ha de sostener la distinción entre *epistémē* y *dóxa*, no puede serlo en el mismo sentido de lo cognoscible, pues, οὐκ ἐγχωρεῖ γνωστὸν καὶ δοξαστὸν ταὐτὸν εἶναι - “no cabe que lo cognoscible y lo opinable sean lo mismo” (478 b2). De este modo, vía la distinción epistemológica entre *epistémē* y *dóxa*, queda establecido que hay algo tal que es F y no es F, pero, como se dice explícitamente, “a la vez” (τι οἶον ἅμα ὄν τε καὶ μὴ ὄν, 478 d5-6). Además, cuando se propone investigarla directamente, y no ya vía la distinción epistemológica, este tipo de entidad es descrita en términos propios de la Teoría de las Ideas como “aquello que participa de ambos, del ser y del no ser, y que no es posible designar rectamente como lo uno ni lo otro” (478 e13). Al igual que en otros diálogos,²⁵ aquí Sócrates se refiere primero a la modalidad ontológica – ser y no ser, participación – y, después, a la denominación lingüística que recibe en virtud de la participación. Pero los ejemplos que ahora menciona Sócrates, dirigiéndose nuevamente al supuesto representante de la *dóxa*, no son de Ideas que participan en Ideas de orden superior, sino (en contra de lo que piensa Gosling)²⁶ ejemplos de múltiples cosas sensibles.

25. Cf. *Phaed.* 102 a-b; 103 b; *Parm.* 131 a; *Ti.* 52 a; Aristóteles, *Metaph.* I 987 b 3 ss.

26. J. C. B. Gosling, “*Republic V: ta polla kala, etc.*”, *Phronesis* 5 (1960),

Decisiva es la respuesta de Glaucón a la pregunta de Sócrates acerca de si no hay entre las múltiples cosas bellas algo (τι) que le parezca feo: “No” – responde – “sino que necesariamente las cosas bellas han de parecer (φανῆναι) en algún sentido (πῶς) feas” (479 b1-2). Se sigue con el ejemplo de las cosas dobles que parecen mitades, y, a continuación, sobre las cosas grandes y pequeñas, las livianas y las pesadas, se pregunta si hay que denominarlas antes con estos nombres que con los opuestos. La respuesta es que “cada uno siempre tiene ambos” (ἀεὶ ἕκαστον ἀμφοτέρων ἔξεται, 479 b8).²⁷ El mismo verbo ἔχειν nos hace tener presente la conexión inicialmente mencionada entre la participación y la denominación lingüística: allí se habla de ἀμφοτέρων μετέχον, τοῦ εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι, 478 e1-2, frase que a su vez es otra forma de decir τι οἶον ἅμα ὄν τε καὶ μὴ ὄν, 478 d5-6. Teniendo en cuenta el paso imperceptible del uso, primero, del verbo *ser* al de *participar* y al de *decir*, y, después, del verbo *a-parecer* al de *decir* y al de *tener*, podríamos decir que aquí el verbo φαίνεσθαι se refiere a un modo de ser de cosas que tienen siempre nombres contrarios y, por eso, no merecen ser llamadas más F que no-F, ya que al mismo tiempo son F y no son F en virtud de que participan de ser F y no-ser F.

Si mi lectura es correcta, parece ser que efectivamente los contrarios están siempre presentes en las apariencias sensibles y son, por tanto, constitutivos de las mismas. Precisamente por esa razón, en contraste con la uniformidad y eterna identidad de las Ideas, son cambiantes y admiten diversas perspectivas según las circunstancias. Quizá no esté de más recordar el pasaje del *Banquete* 211 a-b donde se contrasta la unidad de la Idea con la multiplicidad de cosas bellas que 1) nacen y perecen, 2) crecen y decrecen, 3) en un sentido es bello y en otro feo, 4) unas veces bello y otras no, 5) bello respecto de una cosa y feo respecto de otra, 6) aquí bello y allí feo, y, por último, 7) para unos bello y para otros feo. Todo ello se explica por la presencia simultánea de los opuestos en las cosas mismas. Así se explicaría que haciendo uso de un lenguaje seme-

116-128. Una crítica de la posición de Gosling véase en F. C. White, “The ‘Many’ in the *Republic* 475 a-480 a”, *Canadian Journal of Philosophy* 7 (1977) 291-306.

27. Cf. Halliwell, *ob. cit.*, *ad. loc.*

jante al de la alegoría de la caverna para referirse a algo que está más cercano a lo que es y a lo que es en mayor grado (τι ἔγγυτέρω τοῦ ὄντος καὶ πρὸς μᾶλλον ὄντα, 515 d3), diga Sócrates que aquella multiplicidad de apariencias que están entre el ser y el no ser (μεταξὺ οὐσίας τε καὶ τοῦ μὴ εἶναι), “no aparecerán más oscuras que lo que no es como para no ser en mayor grado (πρὸς τὸ μᾶλλον μὴ εἶναι), ni más luminosas que lo que es como para ser en mayor grado (πρὸς τὸ μᾶλλον εἶναι)” (479 c7-d1).

VI

Si lo dicho hasta aquí es correcto, Platón no sólo distingue entre grados de ser sino también diversos grados de unidad, lo cual se entiende puesto que, como dice Sócrates expresamente, lo que no es no es algo uno (τι ἓν) sino que más bien merece llamarse nada (μηδέν) (478 b12-13). En definitiva, todo lo que es es uno, tanto lo cognoscible como lo opinable. Ahora bien, en la base de la pirámide tenemos a las múltiples apariencias sensibles, cada una de las cuales, si bien es “algo uno” (ἓν τι, 478 b10), aparece simultáneamente y según las circunstancias de diversas maneras en virtud de la presencia en ella de cualidades opuestas. En ese sentido son F y no son F, son pues insuficientemente determinadas y, por eso mismo, cambian. En segundo lugar, las Ideas que, en tanto en cuanto son absolutamente lo que son, excluyen sus respectivos opuestos.²⁸ Por eso mismo, en contraste con la multiplicidad de sus apariencias, cada una de ellas es única, “uniforme” (μονοειδής) y eternamente idéntica consigo misma. En razón de esa misma lógica, mientras que las apariencias sensibles reciben su ser y su unidad por la participación en la unidad y el ser de las Ideas, éstas a su vez reciben su unidad y su ser de la Idea de unidad. Así pues, en la cúspide del ámbito inteligible tendríamos a la Idea de unidad, que, conforme a la lógica de la *koinonía*, excluye completamente a su opuesto, la multiplicidad, y, como tal, sería la única que es absolutamente una. Es, pues, la unidad en sí misma. Pero, a la vez,

28. Ello no excluye, sin embargo, la posibilidad de que en algún sentido pueda tener la cualidad opuesta.

puesto que la oposición entre unidad y multiplicidad se superpone a la de ser y aparecer, se puede pensar que la multiplicidad de las apariencias está de alguna manera presente en la Unidad en sí. Así pues, como fundamento de todo aparecer, no es lo más vacío, sino lo más pleno de ser. Es, pues, Idea de las Ideas o determinación de todas las determinaciones.²⁹ Precisamente por eso es diferente de todas las demás Ideas. En ese sentido se puede decir que está más allá del ser y la esencia en dignidad y en poder (509 b). Sin embargo, no deja de ser Idea y, por eso, se dice que constituye el término último de lo inteligible (τέλος, 532 b2; τελευταία, 517 b8-c1) y que es τοῦ ὄντος τὸ φανότατον – “lo más brillante del ser” (518 c9-10), τὸ εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος – “lo más dichoso de lo que es” (526 e3-4) y τὸ ἄριστον ἐν τοῖς ὄνσι – “lo mejor entre los seres” (532 c6). Sólo así se explica que sea causa no sólo del ser sino también de la *ousía* de las demás Ideas (509 b).

El problema que ahora se plantea es qué se entiende por *ousía* en este caso. Ese es un tema que no podemos examinar aquí detalladamente. Pero sí podemos señalar dos posibilidades y, a mi parecer, ambas pueden ser resueltas por la Idea del Bien/Uno. O bien se entiende *ousía* como el modo de ser de las Ideas en general y que las hace distintas de las instancias que en ellas participan, o bien como la esencia de cada Idea, su ser lo que es absolutamente. Como hemos visto, de la Idea de unidad puede deducirse sin más la unicidad, uniformidad y, mediante éstas, la eterna autoidentidad de las Ideas – que son las características esenciales de las Ideas en

29. Cf. Alfred Fouillé, *La Filosofía de Platón*. Madrid: La España Moderna, sin año. T. I, 177. La edición francesa es de 1888. Recientemente cf. Gerasimos Santas, “Plato’s Idea of the Good”, en Giovanni Reale, Samuel Scolnicov (eds.), *New Images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good*, Sankt Augustin, Academia, 2002, 359-375 (cf. *Id.*, “The Form of the Good in Plato’s *Republic*”, en John Anton & Anthony Preus (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Vol. 2, Albany, 232-263; *Id.*, *Goodness and Justice. Plato, Aristotle and the Moderns*, Oxford, Oxford University Press, 2001). Como crítica de la posición de Santas véase Benedikt Strobel, “Attribute der Formen und die Form des Guten. Gerasimos Santas über die metaphysische Theorie des Guten in Platons *Politeia*”, en Marcel van Ackeren (ed.), *Platon Verstehen. Themen und Perspektiven*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004, 111-134.

cuanto Ideas. De ese modo se explicaría también su inteligibilidad. Pero también sería fácil entender que si la Idea del Bien/Uno es Idea de las Ideas, de ella se derive la *ousía* específica de cada Idea. En ambos casos, podríamos decir que el Bien actúa – en función de su δύνάμις – como el Demiurgo, que justamente es calificado como el “mejor de los seres inteligibles y eternos” (37 a1; 30 a7) y “la mejor de las causas” (29 a6), razón por la cual no es mezquino y “quería que todo llegara a ser lo más semejante posible a él mismo” (29 e1-3).³⁰

30. Sobre la identidad entre el Demiurgo y la Idea del Bien cf. Edward Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006, reimp. de la 5 edición, II. 1, 707-718; Eugenio Benitez, “The Good or the Demiurge: Causation and the Unity of the Good in Plato”, *Apeiron* 28 (1995), 113-140; Francisco Lisi, “Bien, intelecto y demiurgo en Platón”, en Raúl Gutiérrez, *art. cit.*, 155-168, esp. 166 ss.

LÓGOS Y OPINIÓN VERDADERA SEGÚN PLATÓN

Graciela E. Marcos de Pinotti
Universidad de Buenos Aires - CONICET

RESUMEN: En este trabajo examino algunos aspectos de la distinción platónica entre opinión verdadera (*alēthēs dóxa*) y conocimiento (*epistēmē*) con el objeto de aclarar la función del *lógos* (razón, explicación) en el progreso de una al otro. Me concentro en *Menón* y en *Teeteto*, en los cuales la teoría de las formas está ausente, como también en breves pasajes de algunos diálogos tempranos que contienen en germen la concepción del conocimiento como distinto de la opinión. Concedo especial atención a la tercera sección de *Teeteto*, donde Platón refuta la definición de conocimiento como opinión verdadera acompañada de razón o explicación en el marco de un 'modelo aditivo' de conocimiento que con frecuencia rechaza. Sobre la base de su crítica a la teoría 'soñada' por Sócrates, sostengo que una explicación no es para Platón algo que se *agrega* a la verdad para producir conocimiento. La *epistēmē* no requiere primariamente la adquisición de nuevas verdades sino un examen de las propias opiniones y la recuperación de un saber que de algún modo ya está en nosotros. Finalmente, teniendo en cuenta que dar razón o explicación es una capacidad basada sobre el conocimiento y un signo de que estamos ya en posesión de este, intento bosquejar algunos requisitos que, según Platón, una genuina explicación debería satisfacer.

PALABRAS CLAVE: Platón, *lógos*, opinión verdadera, conocimiento

ABSTRACT: In this work I examine some aspects of the Platonic distinction between true opinion (*alēthes doxa*) and knowledge (*episteme*) in order to clarify the function of *logos* (reason, explanation) in the progress from the former to the latter. I focus on the *Meno* and the *Theaetetus*, in both of which the theory of Forms is absent, as well as on a few passages of some early dialogues which contain a germen of the Platonic conception of knowledge as distinct from opinion. I pay special attention to the *Theaetetus*' third section, in which Plato refutes the definition of

knowledge as true opinion accompanied of reason or explanation in the frame of an 'additive model' of knowledge that he often rejects. On the basis of his criticism to a theory 'dreamed' by Socrates, I argue that an explanation is not for Plato something to be *added* to the truth in order to produce knowledge. *Episteme* does not require primarily the acquisition of new truths but an examination of the proper opinions and the recovery of knowledge which is already in us. Finally, having in mind that to give reason or explanation is a capacity based on knowledge and a sign that we are already in possession of it, I try to sketch some requirements that according to Plato a genuine explanation should satisfy.

KEYWORDS: Plato, *logos*, true opinion, knowledge

Platón asocia con frecuencia el conocimiento (ἐπιστήμη) a la capacidad de dar razón o explicación (λόγον ἔχειν; λόγον διδόναι δυνατόν).¹ En ocasiones vincula esta capacidad al conocimiento de las formas y hace de ella un rasgo distintivo del dialéctico, oponiéndole a quienes dejan intactos los supuestos (ὑποθέσεις) de los que parten, incapaces de contemplarlos en vigilia, sin hacer otra cosa que soñar con lo que es (ὡς ὀνειρώττουσι περὶ τὸ ὄν, *Rep.* VII, 533c1).² En otros casos, en contextos en los que se refiere al conocimiento sin mencionar las formas, ve en la capacidad de dar razón un indicio de que las opiniones verdaderas arraigan en un conocimiento. Con ello parece aceptar cierta continuidad y aun paridad entre unas y otro, dejando abierta la posibilidad de que ciertas ver-

1. Cf. *Prot.* 336c1, 336d1, *Crat.* 426a3, *Fed.* 76b5, b8, 78d1, 95e1, 101d6, *Banq.* 202a5, etc. Las referencias y traducciones de textos platónicos se hacen según las siguientes ediciones: Burnet, John, *Platonis Opera. Tomus II. Tetralogias III-IV Continens y Tomus III. Tetralogias V-VII Continens*, Oxford, Oxford University Press, 1900-1907; Duke, E. A. et al., *Platonis Opera. Tomus I. Tetralogias I-II Continens*, N. York, Oxford University Press, 1995; Slings, Simon, *Platonis Rempublicam*, N. York, Oxford University Press, 2003.

2. Platón se refiere a los matemáticos, que toman sus supuestos por principios y de ese modo alcanzan una certeza puramente ilusoria (cf. p.e. *Rep.* VI, 510c2-d3, VII, 531e3-5, 533b5-c3, 534b4-6). La metáfora onírica aparece en *Rep.* V, 476c3-d3, donde los estados de vigilia y sueño se refieren a quienes poseen conocimiento y opinión respectivamente.

dades que inicialmente tienen el rango de opinión puedan, bajo ciertas condiciones, constituir genuino saber. Es el caso de *Menón*, donde hace referencia a opiniones verdaderas que una vez despertadas por el interrogatorio socrático "como en un sueño" (ὥσπερ ὄναρ, 85c9),³ pueden devenir conocimiento si la búsqueda es suficientemente tenaz. Más adelante, valiéndose de imágenes que ilustran algunas de las diferencias entre la opinión verdadera y el conocimiento, admite que una vez sujetas con un razonamiento causal (αἰτίας λογισμῷ, 98a3), las opiniones verdaderas pueden dar paso a la ἐπιστήμη. En una dirección similar avanza la discusión de *Teeteto* en torno a la definición de ἐπιστήμη como opinión verdadera acompañada de explicación (ἀληθῆς δόξα μετὰ λόγου, 201c8, 202c9, 208b8, c8, entre otros), esto es, suficientemente justificada o fundada. Dicha fórmula hace de la opinión verdadera un elemento constitutivo del conocimiento, algo consistente con *Menón* pero reñido, al menos a simple vista, con *República*, en que ambos tipos de saber difieren en más de un sentido.⁴ Mientras que en este diálogo el progreso desde la opinión al conocimiento requiere un giro del alma entera, un desplazar la mirada desde el ser sensible, precario, hacia lo real inteligible,⁵ la fórmula de *Teeteto*

3. El esclavo interrogado por Sócrates opina "como en un sueño", interpreta Serafina Rotondaro (*Il sogno in Platone. Fisiologia di una metafora*, Napoli, Loffredo, 1998, p. 246), porque si bien lo que piensa es verdadero, no conoce, en el sentido de que no sabe dar razón. Según Monique Canto-Sperber (*Ménon. Traduction inédite, introduction et notes*, Paris, GF Flammarion, 1991, n. 167 *ad loc.*, p. 274), la comparación con las imágenes del sueño expresa aquí dos rasgos que convendrían a las opiniones: la indeterminación en cuanto a su origen y el carácter errático. Cabe aclarar que las opiniones en cuestión hacen referencia a verdades geométricas, lo que permitiría vincular este pasaje de *Menón* al de *República* VII citado *supra* (n.2), pero no ya al de *República* V, en que la opinión se distingue del conocimiento por estar asociada a la multiplicidad sensible cambiante.

4. Según *Rep.* V, 477d1-2, se refieren a objetos distintos y a potencias también distintas, cuyos efectos o resultados difieren.

5. Cf. *Rep.* VII, 518c4-d1, 525c5-6, 533d1-3. Esto no significa que opinión y conocimiento tengan por fuerza objetos numéricamente diferentes. Contra la interpretación de los libros centrales de *República* en términos de una "teoría de los dos mundos" cf. p. e. Gail Fine ("Knowledge and Belief in

no sólo contempla la posibilidad de adquirir conocimiento de aquello de lo que antes se tuvo opinión, como explícitamente anuncia Sócrates en *Menón*, sino que hace referencia a las verdades envueltas en el conocimiento en términos de opiniones.⁶

Mi propósito es examinar algunos aspectos de la distinción entre *δόξα* y *ἐπιστήμη* en el marco de estas formulaciones que ponen énfasis en la continuidad entre ambos tipos de saber y no involucran la teoría de las formas, con especial atención a la sección de *Teeteto* en la que Platón finalmente refuta la definición de *ἐπιστήμη* como opinión verdadera acompañada de *λόγος* o explicación. Esta refutación, trataré de mostrar, no implica forzosamente un abandono de la concepción que hace de la capacidad de dar razón un rasgo propio del conocimiento, sino que toma sentido en el marco de una teoría ‘soñada’ por Sócrates –otra vez, la imagen del sueño (ὄναρ, 201d8, 208b11)–,⁷ en la cual explicar, dar un *λόγος*, asume un sentido ajeno al que se refiere Platón, a mi modo de ver, cuando hace de la capacidad de dar razón un rasgo del conocimiento. Dejando de lado el problema de la procedencia de dicha teoría y la variedad de interpretaciones de que ha sido objeto, me concentraré en algunos aspectos de la crítica que Platón le dirige con vistas a determinar cuál sería el tipo de explicación reveladora

Republic, V-VII”, en Everson, Stephen (ed.), *Epistemology. Companions to Ancient Thought*, vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, 85-115). Sobre la cuestión cf. *infra* n. 21 y 24.

6. Cf. p.e. *Teet.* 202d6-7, donde Sócrates sugiere que no podría haber conocimiento sin una explicación y sin una opinión recta.

7. Sobre el uso platónico de la imagen del sueño cf. *supra* n. 3 y Myles Burnyeat, “The Material and Sources of Plato’s Dream”, en *Phronesis* XV (1970) 2, 101-122, pp.103-106. Sócrates suele apelar a teorías que dice haber soñado, apunta John McDowell (Plato, *Theaetetus. Translated with notes*, Oxford, Clarendon Press, 1973, n. *ad loc.* 201d8-202b7, 231), en *Carm.* 173a7, *Rep.* 443b7-c2, *Crat.* 439c6-7, *Fil.* 20b3-9, pero no es claro el significado, si es que lo hay, que tiene en cada caso esta imagen. Parece tratarse, sugiere Robin Waterfield (Plato, *Theaetetus. Translated with an essay*, London, Penguin Books, 1987, pp. 217-218), de doctrinas que se presentan inicialmente como altamente plausibles, pero al mismo tiempo oscuras y de algún modo imprecisas. Para un estudio detallado de la cuestión cf. Rotondaro, *ob. cit.*

de que se posee *ἐπιστήμη* y no mera opinión, o, en todo caso, cuándo *no* se ha alcanzado tal explicación y se impone proseguir la búsqueda. Es esto último, en rigor, lo que encontramos en los diálogos que serán examinados en este trabajo, otro de cuyos ingredientes ‘socráticos’ es, como señalé, la ausencia de las formas. Sobre la base de que la crítica platónica a la teoría soñada por Sócrates va dirigida contra un modelo de conocimiento en el cual la explicación es tal que *sumada* a la opinión verdadera, la convierte en *ἐπιστήμη*, sugeriré que dar una explicación, antes que la clave para transformar una opinión verdadera en conocimiento, para Platón cuenta más bien como un indicador de que se lo posee. Alcanzar tal explicación demanda, por otra parte, la revisión de nuestras opiniones, de suerte que es más un asunto de uno mismo consigo mismo que el resultado de embarcarse en la búsqueda de nuevas verdades. Para establecer mi interpretación y determinar qué clase de explicaciones y justificaciones pondrían de manifiesto que estamos ante un saber genuino y no ante mera opinión, examinaré algunas secciones relevantes de *Menón* y de *Teeteto*, no sin antes revisar algunos pasajes de los diálogos tempranos que aportan una luz interesante al tema.

I

Si bien la distinción entre *ἐπιστήμη* y *δόξα* se hace explícita en *Menón*, sería injusto no reconocer que diálogos anteriores contienen en germen esa distinción.⁸ Muchos de ellos describen una búsqueda guiada por una pregunta de Sócrates que normalmente queda sin responder, en parte porque lo que se valora no es tanto el incremento del saber como el reconocimiento de que las más de las

8. Richard Robinson (*Plato’s Earlier Dialectic*, Oxford, 1941, p. 17) considera que el *ἔλεγχος*, cuyo objetivo es elevar al reconocimiento de la propia ignorancia, contiene un germen de la concepción platónica del conocimiento como algo absolutamente distinto de la opinión, sea esta verdadera o falsa. Cabe aclarar que si bien en los libros centrales de *República* se establece la distinción entre conocimiento y opinión, en *Menón* se trata de la que hay entre el conocimiento y la opinión *verdadera*.

veces, situados a mitad de camino entre el conocimiento y la ignorancia, no sabemos lo que creemos saber. Una idea recurrente en ellos es la de que por saber una verdad, no por eso se posee conocimiento de aquello sobre lo que se sabe. Así p.e. en *Eutifrón* 11a6-b1, no se conoce qué es lo pío aunque se sepa que lo pío es amado por los dioses. Aun cuando esto último sea cierto, aduce Sócrates, no exhibe su naturaleza, su ουσία, sino una mera afección (πάθος) de lo pío. En *Laques* 190e8-9, no se conoce el valor por el mero saber que lo hay en permanecer en el puesto, resistiendo a los enemigos, sin huir. Lo dicho por Laques es cierto, pero sus palabras no son respuesta a lo que Sócrates intenta preguntar sino a otra cosa (*Laq.* 190e7-9: τὸ σὲ ἀποκρίνασθαι μὴ τοῦτο ὃ διανοούμενος ἡρόμην, ἀλλ' ἕτερον).

En general, cuando el Sócrates platónico rechaza una respuesta de su interlocutor no porque sea falsa, sino porque no es la respuesta apropiada a la pregunta “¿qué es X?”,⁹ tendríamos una muestra de que conocimiento y opinión –para decirlo en los términos que Platón emplea desde *Menón* en adelante– son diferentes o, más precisamente, que la opinión verdadera en cuestión no delata conocimiento. En ejemplos como los citados abundan los diálogos tempranos, y si bien son pasibles de más de una lectura, hacen manifiesto que para Platón formular una verdad no es indiscutiblemente índice de ἐπιστήμη. Lo que dificulta la distinción es que tanto la δόξα verdadera como el enunciado que la expresa pueden, por cierto, enraizarse en el conocimiento, en el sentido de que el individuo que posee ἐπιστήμη está en mejores condiciones que ninguno de enunciar verdades acerca de lo conocido.¹⁰ Si bien, pues, el que posee la ciencia de X, conoce qué es X y sabe, por esto mismo, las demás verdades relativas a lo conocido, lo inverso no se sostiene.

9. Cf. Robinson, *ob. cit.*, pp. 49-50.

10. En *República*, donde Platón distingue la ἐπιστήμη de la δόξα en general, cualquiera sea su valor de verdad, caracteriza en 534d8-10 al dialéctico como quien es capaz, en virtud del conocimiento alcanzado, de preguntar y responder con la mayor competencia. En *Teet.* 202d6-8, Platón afirma –sin ironía, a mi entender– que no podría haber conocimiento (ἐπιστήμη) sin una explicación (λόγος) y sin una opinión recta, lo que hace suponer que esta última es condición por lo menos necesaria, aunque no suficiente, para el conocimiento.

ne:¹¹ es posible saber que X es P, sin por ello saber qué es X –así lo ilustran los pasajes aducidos arriba– y sin poseer, por ende, la ciencia (ἐπιστήμη) de X. La dificultad es que ante el enunciado de una verdad, no siempre resulta sencillo distinguir si quien la expresa lo hace en virtud de poseer ciencia, o como da en decir Platón, una mera δόξα,¹² de ahí los esfuerzos de Sócrates, tan vívidamente descritos en los primeros diálogos, por socavar las pretensiones teóricas del hombre ordinario que cree, por el solo hecho de saber algunas verdades, tener un saber completo de aquello sobre lo que sabe. Dado que el ἔλεγχος socrático suele llevar a buen término su cometido catártico y positivamente destructivo, podemos suponer que Platón dispone desde un comienzo de algún criterio diferenciador de la verdad cuya fuente es la ἐπιστήμη y la verdad desprovista de este fundamento.

Abonan esta interpretación una cantidad de pasajes de *Ion*, donde el personaje de este nombre ve destruida su pretensión de poseer ciencia de Homero.¹³ Queda claro allí que para Platón no

11. La cadena de implicaciones es convertible, afirma Alexander Nehamas (“*Episteme and Logos in Plato's Later Thought*”, en *Archiv für Geschichte der Philosophie* LXVI (1984) 1, 11-36, pp. 14-15), sólo cuando hay en juego como predicados de X “propiedades que constituyen la naturaleza o esencia de X. Pues conocer qué es X (...) es, precisamente, conocer sus propiedades esenciales”.

12. Contribuye a la dificultad el hecho de que aun cuando se posea un saber genuino que habilite para hacer enunciados verdaderos, estos permanecen en la superficie de ese saber, sin agotarlo. Sobre la cuestión cf. Graciela Marcos de Pinotti, “Filosofía versus sofística en el *Sofista* de Platón”, en Santa Cruz, María Isabel, Marcos, Graciela y Di Camillo, Silvana (comps.), *Diálogo con los griegos. Estudios sobre Platón, Aristóteles y Plotino*, Buenos Aires, Colihue, 2004, 77-93, pp. 77-78 y los autores citados allí (n.3).

13. A lo largo del diálogo hay seis ocurrencias de ἐπιστήμη (532c6, 536c1, 537d6, e2, 538b6, 541e2), en tres de las cuales el término aparece junto a τέχνη, y una sola de σοφία en 542a1 (περὶ Ὀμήρου σοφίαν). Sobre el léxico referido al saber del que Sócrates dice carecer y se empeña en buscar, cf. Charles Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 103 y Carlotta Capuccino, *Filosofi e Rapsodi. Testo, traduzione e commento dello Ione platonico*, Bologna, Clueb, Quaderni di dianoia 3, 2005, p. 186. Frente a quienes señalan la elaborada concepción de la τέχνη expuesta en el *Ion*

sólo una verdad no es indiscutiblemente índice de conocimiento, sino, más todavía, ni siquiera disponer de muchas verdades acerca de una cosa es garantía de que se posee ciencia de ella. Cuando el rapsoda Ion confiesa que sólo es capaz de hablar bien acerca de Homero, no ya acerca de los demás poetas, Sócrates le señala:

a todos es manifiesto que eres incapaz de hablar acerca de Homero en virtud de una técnica y una ciencia; porque si fueras capaz en virtud de una técnica, también serías capaz de hablar acerca de todos los otros poetas, pues en cierto modo, la poética es un todo ¿O no?¹⁴

El principio de unidad, condición necesaria de toda τέχνη, es introducido aquí a propósito de la poética para aplicarse luego a todas las artes.¹⁵ Hace de cada τέχνη un todo (ὅλον), una totalidad articulada que no se agota en la suma de sus partes, de suerte que quien la detenta dispone de un conocimiento suficiente y articulado del campo de su saber.

Es comprensible, pues, que ni aquí ni en ningún otro momento de la discusión ponga en duda Sócrates la capacidad de Ion para hablar bien sobre Homero, poeta sobre el cual manifiesta saber y mucho. Lo que le niega al negarle que posea la ciencia de Homero es una determinada sede de ese saber, i.e. que su saber acerca de

para negar su autenticidad, considerándolo una imitación de algún autor tardío que reconstruye los principios de la teoría platónica del saber a partir de los numerosos ejemplos que brindan los diálogos, la autora sostiene la hipótesis contraria: es en Ion donde Platón formula tales principios, recurriendo de tanto en tanto a ellos sin necesidad de brindar nuevas definiciones (171).

14. Cf. Ion 532c5-9. El pasaje integra la primera de las tres etapas que atraviesa la discusión entre Ion y Sócrates. En ella, como bien explica Kahn (*ob. cit.* p. 105), Sócrates argumenta *ad hominem* contra Ion que su éxito como rapsoda no puede deberse a τέχνη, puesto que es competente solamente en Homero y no sobre la poesía en su conjunto.

15. Cf. Ion 531a1-532b7, donde el argumento se extiende a la ciencia de los números y a la medicina, y 532e4-533c3 para sus aplicaciones a la pintura, la escultura y la música. Este principio, observa Capuccino (*ob. cit.*, p. 176), es anticipado en 531e9-532a, al afirmarse que el que posee una τέχνη es el que sabe juzgar quién habla bien y quién habla mal, i.e. quién dice cosas verdaderas y quién falsedades en su campo.

Homero esté enraizado en una “técnica” y en una “ciencia”. De ahí que sea necesario aclarar cuál es la fuente de la que proceden las palabras del rapsoda, a lo que Sócrates aduce un don divino (θεῖα μοῖρα) gracias al cual cada uno es capaz de hacer bien únicamente aquello hacia lo que lo incita la Musa (534c1-3).¹⁶ La afirmación es suficientemente ambigua. Ni la belleza de la poesía homérica ni el poder hechizante de la voz que le presta Ion se ponen en tela de juicio, es cierto, pero no es menos cierto que no se los deriva de una habilidad humana sino del favor de los dioses.¹⁷

En cuanto a que sea la ciencia de Homero la que Sócrates niega a Ion y no, meramente, la ciencia de los demás poetas, a lo mismo apunta el singular ejemplo de Teeteto 207e7-208a5, inspirado en la gramática: no conozco la primera sílaba del nombre ‘Theeteto’, en consecuencia tampoco este nombre, aun escribiéndolo correctamente, si escribo mal dicha sílaba, –‘Te’ en lugar de ‘The’– al querer escribir el nombre ‘Theodoro’.¹⁸ Conocer una sílaba no se reduce a hacer buen uso de ella en uno que otro caso, sino que envuelve la habilidad de emplearla correctamente en una variedad de contextos.¹⁹ La

16. Esta segunda sección del argumento, según Kahn (*ob. cit.*, p. 105), es más positiva que la anterior, en tanto Sócrates ofrece aquí su explicación alternativa del éxito de Ion en términos de posesión o inspiración divinas. Poeta y rapsoda son concebidos ahora como el pasivo instrumento a través del cual la Musa misma ejerce su poder sobre el auditorio.

17. La dosis de ironía posiblemente envuelta en esta apreciación es evidente en un pasaje paralelo del final de Menón (99b11-d7.), cuando Platón reconoce que no solo poetas e inspirados, sino también políticos gobernantes dicen cosas verdaderas, realizan incluso buenas obras, pero sin saber nada de lo que dicen, en virtud de una mera opinión que llega a ellos como favor divino.

18. Según McDowell (*ob. cit.*, n. *ad loc.* 207d3-208b12, 253), no se trata de que Platón defienda una concepción tan estricta del conocimiento tal que conocer una sílaba excluya cualquier posible equivocación sobre ella, incluso un desliz al hablar o escribir. El ejemplo corresponde a una situación de aprendizaje del alfabeto y nos percataríamos de ello a partir, justamente, del error al escribir ‘Theodoro’.

19. Sobre la base de Fil. 18c, donde se considera imposible aprender cada letra en sí misma y por sí misma a menos de aprenderlas todas, Fine (“Knowledge and Logos in the Theaetetus”, en *The Philosophical Review* LXXXVIII (1979) 3, 366-397, p. 388) afirma que para Platón el conocimiento

referencia a la ciencia, a la *ἐπιστήμη*, toma sentido únicamente en el marco de un cuerpo orgánico de conocimiento. Los fundamentos de que está desprovisto el saber de Ion sobre Homero son los que permitirían integrar ese saber en una totalidad sistemática de verdades y autorizarían a adjudicarle la ciencia poética. A menos que se posea ésta, i.e. la ciencia de *todos* los poetas, imposible tener ciencia de sus “partes”, p.e. de *un* poeta como Homero.

A partir de que la pretensión de Ion de poseer ciencia de Homero es refutada pero no porque no sepa de Homero, insistamos en esto, sino porque no sabe acerca de *otros* poetas, podemos advertir que para Platón poseer *ἐπιστήμη* requiere “más” que saber verdades relativas a lo conocido, o, en todo caso, acerca de “más” cosas, no sólo las verdades directamente vinculadas con el objeto de saber (Homero), sino también las atinentes a todos aquellos otros que, siendo diferentes, guardan así y todo conexión con él (Hesíodo, Arquíloco, etc.). Estas verdades, en la medida en que arrojan luz sobre el objeto en cuestión, no le son extrañas sino que le conciernen: son, pues, *acerca de X*, aun cuando en lugar de mencionar explícitamente X, hagan referencia a otras cosas. El reconocimiento de Ion, en suma, si bien lo es expresamente de que sabe de Homero y no sabe de los poetas-que-no-son-Homero, es reconocimiento de que sabe y no sabe *acerca de lo mismo*. Esta unidad e identidad de lo diverso que componen los objetos pertenecientes a un determinado campo de saber están suficientemente subrayadas en el texto²⁰ y estimo que son decisivas para dilucidar la cuestión de si para Platón puede o no haber ciencia y opinión de la misma cosa. Si aceptamos que el planteo toma sentido en el marco de un determinado cuerpo de saber y que no apunta a cualquier tipo de opinión verdadera, sino únicamente a las que atañen a algo pasible de ser abordado, diríamos, “científicamente”, que guarda conexiones precisas con otros objetos pertenecientes al mismo campo de saber, la pregunta ha de responderse sin duda afirmativamente, pero pasa a ser problemática, en cambio –no menos que cuando se plantea en contextos en los que Platón echa mano a la teoría de las for-

“no consiste en actos aislados de reconocimiento, sino en una habilidad para interrelacionar sistemáticamente los elementos de una disciplina”.

20. Cf. *Ion* 531a5, d4, 532a3, 6, b6, 7, e3.

mas–, si se la reduce a la cuestión de si ciencia y opinión pueden ocuparse exactamente del mismo objeto.²¹

Ya desde sus primeros escritos, pues, Platón se aplica a refutar la pretensión de que saber una verdad, o aun un conjunto de verdades, constituye ciencia, lo que en *Menón* y en *Teeteto* expresará negando que una *δόξα* verdadera sea lo mismo que *ἐπιστήμη*. Con ello no pretende negar la posesión de un saber, pero sí hacer ver sus límites y alertar sobre la precariedad del saber que considerado aisladamente puede darse la apariencia de la ciencia que no es, pero pone al descubierto su debilidad en cuanto se lo considera a la luz de una totalidad interrelacionada de verdades vinculadas, de uno u otro modo, con el objeto que se dice conocer. El punto de vista de la interrelación del saber, que en pasajes como los examinados lleva a Sócrates a socavar la pretensión de su interlocutor de poseer técnica o ciencia de aquello de lo que sabe, es el que Platón privilegia a la hora de establecer que hay *grados* de saber y que muchas verdades que sabemos no son más que opiniones.

II

Si acudimos a *Menón*, hallamos que a la hora de describir el progreso desde la opinión al conocimiento, si bien Platón no habla exactamente de razón o explicación (*λόγος*), emplea un término de la misma familia para referirse a un “razonamiento causal”, *αἰτίας λογισμός* (98a3), capaz de encadenar o fijar verdades que de otro modo quedarían “sueltas”, prontas a huir de nuestra alma, como

21. Es decir, así como se discute arduamente la cuestión de si ciencia y opinión pueden tener el mismo objeto con relación a planteos como el de *República*, donde una respuesta negativa entraña el riesgo de arrastrar a una teoría de los dos mundos con todas las dificultades que ello acarrea, considero que en pasajes como los que examinamos en este trabajo, en los que las formas brillan por su ausencia, la cuestión es también problemática, de suerte que afirmar que ciencia y opinión se refieren a lo mismo, sin más, puede ser excesivamente simplificador. Es que aun si ambas se ocupan de objetos que son extensionalmente los mismos, son diferentes las determinaciones que aprehenden en cada caso y también el modo en que las establecen.

las estatuas de Dédalo.²² La imagen es doblemente significativa, sugiere un encadenamiento que aporta estabilidad por sujetar o fijar verdades que de otra manera nos “abandonarían”, i.e. a las que dejaríamos de dar crédito, apuntando a la vez a la articulación mutua de esas verdades, que resultarían así fundamentadas. En este contexto, Platón describe a la ἐπιστήμη como una concatenación (δεσμός) y ve en ello el rasgo que la distingue de la recta opinión (διαφέρει δεσμῷ ἐπιστήμη ὀρθῆς δόξης, 98a8). A diferencia, pues, de las verdades *doxásticas*, las que constituyen ἐπιστήμη se anudan unas con otras, componiendo una totalidad articulada y jerarquizada en cuyo marco encuentran una justificación que la δόξα sería incapaz de proporcionar.

Lo cierto es que la imagen del encadenamiento, unida a la anterior afirmación, al cabo del célebre episodio de Sócrates con el servidor de Menón, de que las opiniones verdaderas que están ahora en él pueden, bajo ciertas condiciones, devenir ciencia,²³ indicaría que unas y otra se aplican a lo mismo, como aprehensiones diferentes de objetos que no necesitan ser diferentes extensionalmente.²⁴ A esto se añade que la paradoja planteada por Menón en 80d6-9, cuya solución es la tesis de que el conocimiento es reminiscencia, pone en tela de juicio precisamente el progreso del conocimiento. En efecto, el célebre argumento de Menón no cuestiona la distinción entre conocer y no conocer sino que la asume como punto de

22. Cf. *Men.* 97d6-98a4. Platón asocia la apariencia vívida de estas estatuas, en actitud de marcha, al carácter fluyente de las opiniones verdaderas, cuya valía aumenta allí cuando se las fija o “encadena”.

23. Cf. *Men.* 85c9-d1 y también 98a5-6.

24. No olvidemos la equivocidad de la noción de ‘mismo’ tal como ha puesto de manifiesto la discusión de *Ion*, en que el objeto de ἐπιστήμη o τέχνη comprende objetos mutuamente diversos que pertenecen, no obstante, a un único campo de saber. Como ya señalé (*supra* n. 21), debemos ser cautos tanto al afirmar que en *Menón* ambos tipos de saber tienen el mismo objeto, como al negar que ello se dé en *República*, donde la capacidad de dar un λόγος de las verdades que el matemático adopta como hipótesis sitúa por encima de este al dialéctico. En este caso se mantiene cierta continuidad entre los respectivos tipos de saber y se contempla la posibilidad de progresar de uno a otro (cf. p.e. 511c3-d5), si bien es cierto que en este progreso no está involucrada la δόξα sino la διάνοια.

partida, negando que se pueda progresar de uno a otro. Si la tesis de que conocer es recordar corrige o soluciona el problema planteado por Menón es justamente porque consigue explicar el tránsito hacia el conocimiento, al concebirlo en términos de un *proceso*²⁵ cuyo punto de partida es una instancia intermedia entre una y otro, que no es otra que la δόξα. La enseñanza de esta sección del diálogo es que cuando nos embarcamos en la búsqueda de saber, no estamos en situación de conocer, desde luego, pero tampoco ignoramos absolutamente aquello que hacemos objeto de investigación, sino que nos hallamos en el estado intermedio de saber y no saber. En cuanto a la capacidad de dar razón, si bien la actualizamos conforme progresa nuestra búsqueda, Platón se cuida muy bien de describirla como una habilidad adquirida tardíamente. Por el contrario, en *Menón* 98a1-5 afirma que el razonamiento causal (αἰτίας λογισμός) que convierte a las opiniones verdaderas en conocimiento y las vuelve estables es reminiscencia (ἀνάμνησις), expresando con ello que no es sino el despliegue de un saber previo, latente, que ya está de alguna manera en nosotros y que la investigación no hace otra cosa que despertar.

Distinto es el panorama que brinda *Teeteto*, donde tras considerar la posibilidad de que la ἐπιστήμη consista en la opinión verdadera acompañada de λόγος, i.e. justificada o fundada, la fórmula es refutada. El proceso de dar un λόγος, con todo, es entendido allí en términos que Platón difícilmente suscriba, tanto porque su cometido no es genuinamente explicativo, sino sólo descriptivo, como por responder a un “modelo aditivo” de conocimiento²⁶ en el cual

25. Sobre el rechazo de Platón, al igual que luego Aristóteles, de las aporías sofísticas que se apoyaban en el canon eleático o bien... o bien... para concluir que el aprendizaje era imposible e inútil la enseñanza, cf. Rosamond K. Sprague, “Apories sophistiques et descriptions du processus”, en Cassin, Barbara (éd.), *Positions de la sophistique. Colloque de Cerisy*, Paris, J. Vrin, 1986, 91-104. La reminiscencia soluciona el argumento de *Men.* 80e, destaca la autora, en tanto implica un proceso, un *continuum* ninguno de cuyos puntos podría describirse en los términos del argumento erístico de Menón (94).

26. Nehamas (*art. cit.*, pp. 22ss.) se refiere al “modelo aditivo” (*additive model*) contra el cual debate Platón en la última sección del *Teeteto*, mientras que Neil Cooper (“Plato’s *Theaetetus* Reappraised”, *Apeiron. A Journal*

explicar, dar un λόγος, es algo tal que *sumado* a la verdad la convertiría en conocimiento. Platón, en cambio, describe este último en términos de recuperación de un saber que en algún sentido ya poseemos, aprehensión del fundamento de lo que sabíamos precariamente a título de opinión y no de algo nuevo, totalmente ignorado. Y así como conocer no es tanto arribar a un sitio desconocido como retornar al lugar de origen, dar razón o explicación de lo sabido, más que llave de acceso a un conocimiento que no se tiene, se constituye para el filósofo en un indicador del tipo de saber que de algún modo ya está en nosotros, una habilidad, diríamos, que antes que signar la adquisición de nuevas verdades, saca a la luz la solidez de las propias creencias, ya sea mostrando –ante uno mismo y ante los demás– que son dignas de crédito, ya sea instándonos a revisarlas. Cuando Sócrates, aduciendo que no es posible decir *cómo* es algo a menos que sepamos *qué* es, exige una definición que su interlocutor habitualmente no es capaz de proporcionar, cuando el saber que se cree poseer es despojado del título de ciencia o técnica, hay una manifiesta incapacidad de dar razón, mas este resultado aparentemente negativo es en realidad positivo por contribuir al reconocimiento de los límites del propio saber, liberando al alma de la mayor ignorancia que es creer saber lo que no se sabe²⁷ e incitándola a buscar.

Veamos la crítica que merece a Platón la definición de ἐπιστήμη en términos de opinión verdadera acompañada de λόγος. Dado que *Teeteto* es un diálogo aporético donde en lugar de definir qué es, Platón se empeña en indicarnos aquello que el conocimiento *no es*, esa crítica nos permitirá extraer algunas conclusiones acerca de cómo está entendido este.

for *Ancient Philosophy and Science* XXXIII (2000) 1, 25-52, pp. 43-44) habla del “lenguaje de adición” (*language of addition*) utilizado allí con referencia a la combinación de la opinión verdadera con un λόγος. Sobre este vocabulario cf. *infra* n. 33.

27. *Sof.* 229c1-7; cf. *Prot.* 345b5, *Men.* 84a5-b1. Se trata del estado de ignorancia que en *Rep.* II, 382b7-c5, Platón describe como “verdadera mentira” (ἀληθὺς ψεῦδος), un estado del alma en el que nadie, dios u hombre, querría estar. El ἔλεγχος socrático aspira ante todo a la superación de este estado de ignorancia a través del reconocimiento de que no se sabe.

Es Teeteto quien dice haber oído que la opinión verdadera acompañada de λόγος es conocimiento y la desprovista de él (ἄλογα) queda fuera del último, de suerte que las cosas serían cognoscibles²⁸ o incognoscibles según posean o no λόγος. Con el propósito de aclarar tal distinción, Platón pone en boca de Sócrates una teoría que éste dice haber soñado, muy controvertida en cuanto a su autoría y su exacta significación, que establece una tajante distinción entre los “primeros elementos” de los que nosotros y todas las demás cosas se constituyen y “los compuestos de esos elementos”. Los elementos (στοιχεῖα)²⁹ no poseen λόγος, son inexplicables y por ende incognoscibles, mientras que los compuestos (σύλλαβαι), productos de la combinación de elementos que poseen nombres, tienen λόγος y son, en consecuencia, cognoscibles.³⁰

28. Sobre el uso de ‘ἐπιστητός’ en lugar del más familiar ‘γνωστός’, cf. Burnyeat (*art. cit.*, pp. 106-107). Las interpretaciones van desde considerar que el término tiene significación filosófica, acuñado para dar expresión a la teoría soñada por Sócrates, hasta considerarlo mero correlativo de ἐπιστήμη.

29. ‘Elemento’, ‘στοιχεῖον’, designa en su sentido originario una letra del alfabeto y un sonido musical, de ahí que Platón discuta la teoría soñada apelando a ejemplos tomados de la gramática. El texto platónico no especifica lo suficiente el carácter de los στοιχεῖα, lo que ha generado arduas discusiones acerca de si el término tiene una acepción excluyentemente física, o bien lógica, gramatical, etc. Mas el desacuerdo entre los intérpretes, como sugiere sensatamente Amélie Oksenberg Rorty (“A Speculative Note on Some Dramatic Elements in the *Theaetetus*”, en *Phronesis* XVII (1972) 3, 227-238, p. 235), no nos fuerza a asignar un sentido único al término. Al comienzo de la exposición del sueño de Sócrates, ‘στοιχεῖον’ tiene un sentido físico, próximo al de los cuatro elementos de Empédocles (cf. 201e1-2), pero luego se lo emplea con referencia a letras y notas musicales (206a5-b3) y después al fundamento, punto de partida del conocimiento (206b5-9), aquello a partir de lo cual pueden adquirirse, derivativamente, otros conocimientos. En una palabra, ‘elemento’ tendría en *Teeteto* un sentido amplio, aplicable a objetos tanto física como lógicamente simples.

30. Cf. *Teet.* 201d8-202b7. Hay acuerdo entre los intérpretes en que la teoría expuesta en esta sección de *Teeteto* nunca fue sostenida por Platón mismo, pero las coincidencias terminan aquí. Para Winifred Hicken (“The Character and Provenance of Socrates’ Dream in the *Theaetetus*”, en *Phronesis* III (1958) 2, 126-145, p. 139), que rechaza su atribución a Antístenes,

Un examen detallado de esta teoría me apartaría del propósito que me he trazado en este trabajo, de modo que me concentraré en aquellos rasgos suyos que motivan la crítica de Platón. Uno de ellos es la asimetría en λόγος [AL], en explicabilidad, entre el elemento y el compuesto, que unida a la pretensión de que el conocimiento requiere λόγος [CL], deriva en que los elementos son incognoscibles y los compuestos, en cambio, cognoscibles. Platón rechaza esta asimetría en cognoscibilidad [AC]³¹ entre elementos y compuestos y con ello que se haga reposar el conocimiento sobre algo incognoscible, al igual que rechaza que explicar se restrinja a enumerar los elementos de un compuesto³² y que la pretendida

estaríamos ante una contribución *ad hoc* a una serie de discusiones académicas que debieron contar con la presencia de Aristóteles, lo que explicaría los paralelismos entre esta sección del diálogo y una serie de pasajes de *Metafísica* VII-VIII. Glenn Morrow ("Plato and the Mathematicians: an Interpretation of Socrates' Dream in the *Theaetetus* (201e-206c)", en *The Philosophical Review* LXXIX (1970) 3, 309-333), coincidiendo en que los tópicos tratados en la discusión del sueño de Sócrates deben haber sido arduamente debatidos en la Academia y precisamente durante la estancia aristotélica, considera más bien que Platón construye un modelo aplicable a la práctica del análisis en muy diversos campos (físico, lexical, gramatical, matemático), aunque se inclina por los matemáticos contemporáneos de Platón como el blanco directo de las críticas a la teoría soñada. Burnyeat (*art. cit.*), al tiempo que admite que Platón podría estar haciendo un uso creativo de ciertos materiales antisténicos, en lugar de interesarse por la procedencia de la teoría soñada exhorta a interpretarla en función de los intereses de Platón. En esta dirección, Fine ("Knowledge and Logos in the *Theaetetus*") encuentra que en esta sección de *Teeteto* Platón enfrenta el problema de una regresión *ad infinitum* de explicaciones, que afectaría a ciertas formulaciones propias acerca del conocimiento ofrecidas en diálogos anteriores, allí cuando el requerimiento de λόγος o explicación para el conocimiento se combina con la exigencia de que este repose sobre algo conocido. Un balance de las distintas interpretaciones que ha merecido la teoría soñada se encontrará en Timothy Chappell, *Reading Plato's Theaetetus*, USA, Hackett Publishing Co, 2005.

31. Apelo a las denominaciones [AL], [CL], [AC] acuñadas por Burnyeat (*art. cit.*) y adoptadas por buena parte de los estudiosos de esta sección de *Teeteto*

32. Una explicación aceptable de la sílaba 'SO', señala McDowell (*ob. cit.*, n. *ad loc.* 203a2-b10, 241), no puede limitarse a la enumeración de sus

explicación se agregue³³ a una opinión verdadera anterior, convirtiendo en experto y conocedor a quien la brinda. Seguramente es posible –ilustra Sócrates– inventariar las distintas partes de un carro: ruedas, eje, caja, aros, yugo. Mas esta enumeración no responde a la pregunta *qué es* el carro porque captar su ser (ὄνεία, 207c1) requiere *más* que recorrer la totalidad de sus partes. Sería igualmente vano –es otro de los ejemplos– que por deletrear sílaba por sílaba el nombre *Theeteto* nos jactáramos de ser gramáticos y creyésemos estar dando una explicación al modo en que ellos son capaces de proporcionarla.³⁴ La habilidad de identificar cada una de las letras que componen una palabra de ningún modo suple la explicación autorizada que el experto está en condiciones de ofrecer. Por otra parte, de acuerdo con el ejemplo antes mencionado de *Teeteto* 207e7ss., ni siquiera conozco la sílaba de una palabra que soy capaz de escribir correctamente si la consigno mal al escribir otra, puesto que conocer una sílaba supone la habilidad de reconocerla en todas sus combinaciones.

Estos ejemplos muestran con claridad los límites de la teoría soñada, en cuyo horizonte no es posible reconocer que un todo tenga partes sin ser idéntico a la suma de ellas, que una cosa no se reduzca a sus componentes materiales perceptibles, ni una explicación a un inventario de verdades.³⁵ Si explicar algo se redujese al

partes constitutivas, sino que debe satisfacer por lo menos otras dos condiciones: especificar el orden de las letras y cómo están ellas concatenadas (fonemas).

33. Cf. el profuso empleo de προσλήψις y sus derivados en 202c3, 207c1, 208e4, 209a2, d4, 9, 210a5 y de προσγίγνεσθαι: 206c4, 210b2.

34. Cf. *Teet.* 207a9-b6.

35. Burnyeat (*art. cit.*, pp. 193-194) observa que lo que este tipo de análisis deja fuera es la *estructura* que unifica los distintos constituyentes en un todo complejo. Fine ("Knowledge and Logos...", p. 382) propone distinguir el 'es' de identidad del 'es' de composición, en tanto que Ellen Haring ("The *Theaetetus* ends well", en *The Review of Metaphysics* XXXV (1982) 3, 509-528, pp. 515-516) subraya que un todo (ὅλον) es diferente de la suma de todas sus partes (πᾶν = πάντα μέρη). Más recientemente, Bruno Centrone ("Il concetto di *hólon* nella confutazione della dottrina del sogno (*Theaet.* 201d8-206e12) e i suoi riflessi nella dottrina aristotelica della definizione", en Casertano, Giovanni, *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche*, Napo-

análisis de sus partes elementales y si, en general, la pregunta “¿qué es X?” equivaliese a preguntar “¿de qué consiste X?”, dado que todo análisis, a menos que deba proseguirse indefinidamente, debe reposar sobre algo inanalizable, toda explicación debería descansar sobre algo inexplicable. Contra ello, Platón opone a la teoría soñada un modelo distinto en el cual la simplicidad del στοιχεῖον, lejos de ser un obstáculo, es garantía de genuinas explicaciones. En efecto, los aprendizajes del alfabeto y de la música ponen de manifiesto que el conocimiento de los στοιχεῖα tiene prioridad, en más de un sentido, sobre el conocimiento de los compuestos, tanto en sentido temporal, como presupuesto indispensable para la adquisición de otros conocimientos, como por ser objeto de un conocimiento “mucho más claro y más relevante que el del compuesto para una perfecta captación de cada objeto de estudio”.³⁶

Encontramos que la pregunta por el conocimiento formulada en *Teeteto* toma sentido, otra vez, en el marco de un determinado cuerpo de información. El conocimiento requiere, por cierto, explicaciones y justificaciones, pero lo que interesa a Platón es la búsqueda de fundamentos ciertos, no para sostener una opinión individual, sino para dar apoyo sólido a los conocimientos concernientes a una determinada disciplina. Además, en el horizonte de cada disciplina específica –la gramática y la música no son sino ejemplos– Platón reconoce una estructura jerárquica y en cierto modo asimétrica, sólo que esta asimetría tiene el sentido inverso al envuelto en la teoría soñada. Hay, en efecto, niveles o jerarquías de claridad, de relevancia y de cognoscibilidad, pero es a los fundamentos de cada disciplina –“fundamento” parece ser el significado que asume aquí “στοιχεῖον”– a los que corresponde la mayor claridad, el dominar lo demás y la cognoscibilidad natural. Ellos proporcionarían puntos de partida de otros conocimientos, interconectándolos y confiriendo unidad a cada campo de saber, por eso su relevancia, en tanto que la claridad caracterizaría más que nada al conocimiento

li, Loffredo, 2002, 138-155) ve en la indistinción entre ὅλον y πᾶν la clave de la refutación platónica de la teoría soñada.

36. Cf. *Teet.* 206b7-9: πολὺ τὸ τῶν στοιχείων γένος ἑναργεστέραν τε τὴν γνῶσιν ἔχειν φήσομεν καὶ κυριωτέραν τῆς συλλαβῆς πρὸς τὸ λαβεῖν τελέως ἕκαστον μάθημα.

de esos fundamentos, es decir, de aquello que en sí mismo no se sigue de otra cosa, pero es capaz de derivar otras. Nada de esto impide ver en la habilidad explicativa, en la capacidad de dar razón, un signo de conocimiento, pero refuta inequívocamente un planteo como el de la teoría soñada, en que la explicación es algo que se añade externamente a la verdad para producir conocimiento y no el andamiaje que la sostiene, tal como parece haberlo entendido Platón.

Llegados a este punto, intentaré hacer explícitos algunos de los requisitos, sobre la base del examen realizado, que para Platón una verdadera explicación debería satisfacer.

Su objeción a la teoría soñada por promover explicaciones confinadas a un nivel puramente descriptivo sugiere que para Platón alcanzamos una genuina explicación solo en tanto elucidamos *qué es* algo, cuando captamos su naturaleza, accesible al pensamiento, en lugar de limitarnos a analizar y enumerar aquellos aspectos del objeto que se ofrecen a la experiencia inmediata de los sentidos. Si prestamos atención a los ejemplos que brindan los diálogos, reconocemos este tipo de exigencia tras el rechazo de Sócrates de definiciones puramente ostensivas,³⁷ o de las que se limitan a enumerar lo dado,³⁸ manteniéndose “en la esfera de la percepción sensible, que sólo aprehende lo múltiple y termina en la opinión”.³⁹

Por otra parte, la explicación (λόγος) no es nunca *agregada* a una δόξα verdadera para hacer de ella conocimiento, ni este, en consecuencia, es meramente acumulativo, una suerte de inventario de verdades. El conocimiento exhibe para Platón una estructura jerárquica ordenada en algo básico y algo menos básico⁴⁰ y en tal sentido es siempre sistemático, en contraste con la opinión. No es nece-

37. Cf. p.e. *Eutif.* 5d8-e2: Λέγω τοίνυν ὅτι τὸ μὲν ὅσιόν ἐστιν ὅπερ ἐγὼ νῦν ποίω...

38. Cf. p.e. *Men.* 71e1-72a5.

39. Bravo, Francisco, “Teoría de la definición en el *Menón*”, en Correa Motta, A. y Zamora, J., *Eunoia. Estudios de filosofía antigua. Un homenaje a María Isabel Santa Cruz*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2009, 49-84, p. 63.

40. Cf. Julia Annas, “Knowledge and language: the *Theaetetus* and the *Cratylus*”, en Schofield, Malcolm and Nussbaum, Martha (eds.), *Language and Logos*, Cambridge, 1982, 95-113, p. 103.

sario esperar a la elaborada presentación de *República*, sin embargo, para encontrarnos con esta exigencia de sistematicidad, ni siquiera a la imagen de las estatuas de Dédalo que proporciona *Menón*, sino que ya los primeros diálogos –recordemos el planteo de *Ion*– subrayan suficientemente que un saber que no satisfaga tal requerimiento es indigno de ser considerado ciencia o técnica.

Por último, una explicación es realmente tal –este es posiblemente el núcleo de la crítica a la teoría soñada– en la medida en que se apoya sobre algo conocido. Platón rechaza, hemos visto, que el conocimiento repose sobre algo incognoscible, advirtiéndole que un saber de tal índole tampoco sería digno del título de ἐπιστήμη, pues no aportaría verdaderas explicaciones. Se trata de una exigencia básica, otra vez, de la búsqueda socrática de la definición (p.e. *Menón* 75c8-d7),⁴¹ que encuentra una formulación elaborada en la crítica de *República* VII a los matemáticos, quienes viven “en sueños”, al valerse de supuestos que dejan intactos por no poder dar cuenta (λόγον διδόναι, 533c2) de ellos. Compete al dialéctico dar razón de cada cosa, precisamente, porque aspira a echar abajo los supuestos (τὰς ὑποθέσεις ἀναιρούσα, 533c8) de los que parte, alcanzando una certeza genuina.

Platón, en suma, hace de la habilidad explicativa, de la capacidad de dar razón o fundamento de lo sabido, un signo de conocimiento, reconociendo que quien posee ciencia está en mejores condiciones que ninguno para dar razón de lo que conoce. Interesado en distinguirla de otros modos inferiores de saber que a sus ojos no eran más que inventario de verdades, su crítica a la teoría soñada en *Teeteto* pareciera apuntar contra un modelo de pensamiento vigente en muy distintos campos. No me refiero solo, ni sobre todo, a que esta crítica pone en tela de juicio toda forma de análisis que pretenda dar razón de un todo complejo reduciéndolo a sus

41. La exigencia, observa Fine, de que el conocimiento ha de estar basado en el conocimiento, unida a la de que todo conocimiento requiere un λόγος o explicación, genera una regresión: la cadena de explicaciones no concluiría nunca (“Knowledge and Logos...”, p. 367-368). Platón, según la autora, no considera explícitamente este problema en *Menón*, sino en las últimas páginas de *Teeteto*, en ocasión del tratamiento de la teoría soñada.

partes constitutivas incognoscibles.⁴² Me interesa más bien destacar, sobre la base del examen emprendido aquí, que la crítica al sueño de Sócrates, cuyo sentido es tan arduamente discutido, se integra sin dificultad a la que Platón lanza contra el saber poético en *Ion*, o a las que dirige a las opiniones verdaderas en *Menón*, sea que se refieran a cuestiones geométricas como a la naturaleza de la virtud. En todos estos casos, más allá de sus diferencias, Platón reacciona contra la vana pretensión de saber de quienes se aplican a la búsqueda de verdades sin fundar sus supuestos ni revisar sus opiniones. Estos casos son una muestra más, como si hiciera falta, del vasto y poderoso influjo que Sócrates ejerció sobre su pensamiento.

42. Cf. Glenn Morrow, “Plato and the Mathematicians: an Interpretation of Socrates’ Dream in the *Theaetetus* (201e-206c)”, en *The Philosophical Review* LXXIX (1970) 3, 309-333, p. 329), quien no obstante privilegia la significación matemática de ‘στοιχεῖα’ en esta sección de *Teeteto* y considera que el principal blanco de la refutación de la tercera definición de ἐπιστήμη es el procedimiento demostrativo matemático, ejemplo claro del tipo de λόγος que pretende transformar una creencia verdadera en conocimiento.

**POTENCIA EMOTIVA, PERVERSIÓN PSICOLÓGICA
Y DISTANCIA EPISTÉMICA.
PARALELOS ENTRE LA CRÍTICA PLATÓNICA
A LA RETÓRICA ADULATORIA Y
A LA POESÍA MIMÉTICO-PLACENTERA**

Lucas Soares

Universidad de Buenos Aires - CONICET

RESUMEN: En este trabajo me propongo puntualizar, por un lado, las notas centrales de la crítica psicológica de la poesía mimético-placentera en *República X* y, por otro, rastrear sus antecedentes, que ya pueden advertirse en un diálogo de transición como el *Gorgias*, puntualmente en el marco de los paralelos que Platón establece allí entre la poesía tradicional y la retórica de tipo adulatorio cultivada por sofistas y oradores de la época.

PALABRAS CLAVE: poesía, *mímesis*, placer, retórica, adulación

ABSTRACT: The aim of this paper is to analyse, on the one hand, the principal aspects of the psychological critique of the mimetic-pleasant poetry in *Republic X*, and on the other hand to trace the antecedents of this critique that can already be seen in a dialogue of transition like *Gorgias*, especially in the context of the parallels that Plato establishes there between the traditional poetry and the flattery rhetoric practised by sophists and orators of that time.

KEYWORDS: poetry, *mímesis*, pleasure, rhetoric, flattery

Al término de *Las ranas*, en el *agón* trágico que mantienen Esquilo y Eurípides, vemos a Dioniso, juez del debate, reclamándole a tales poetas asesoramiento sobre la política a seguir en su ciudad para lograr la paz:

Yo vine en busca de un poeta, ¿con qué fin? Para que la ciudad se salve y pueda continuar con el teatro. Y cualquiera de los dos que vaya a aconsejar a la ciudad algo provechoso, a ése pienso llevarme.¹

Independientemente de que, tras la sentencia de Dioniso, Esquilo resulte vencedor del certamen y sea por ello devuelto a Atenas a los efectos de su salvación, lo que Aristófanes quiere destacar en *Las ranas* es la cuestión de la utilidad de la poesía para la *pólis* y, sobre todo, el lugar preeminente que detenta la palabra y el consejo del poeta trágico en lo relativo al mejoramiento de los hombres en las ciudades.² De allí que Esquilo termine prescribiendo:

Pero el poeta debe ocultar lo perverso y no presentarlo ni enseñarlo. Porque a los niños es el maestro el que les enseña, pero a los jóvenes los poetas. Debemos decir cosas honorables.³

Si bien Platón, como es sabido, discrepa en términos formales y de contenido con los poetas tradicionales (épicos, trágicos y cómicos) y procura destronarlos de su lugar hegemónico en materia educativa, me interesa empezar con estos pasajes de Aristófanes porque en ellos puede leerse de forma condensada toda la problemática que va a recorrer la crítica psicológica que Platón dirige contra la poesía tradicional en el libro X de *República*. En efecto, una

1. Aristófanes, *Las ranas* 1417-1420.

2. Cf. al respecto Aristófanes, *Las ranas* 1005-1010. Hay en la obra aristofánica no sólo una clara inclinación por los valores tradicionales propios de la antigua educación (la única capaz de salvar y enderezar, ética y religiosamente, la conciencia de los ciudadanos), sino también una profunda autoconciencia respecto del carácter educador y mejorador de su arte en relación con la comunidad política. Como al respecto apunta Werner Jaeger, *Paideía: los ideales de la cultura griega*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957, p. 328: "Finalmente, la comedia, en el momento culminante de su evolución adquirió, inspirándose en la tragedia, clara conciencia de su alta misión educadora. La concepción entera de Aristófanes sobre la esencia de su arte se halla impregnada de esta convicción y permite colocar sus creaciones, por dignidad artística y espiritual, al lado de la tragedia de su tiempo". Sobre esta importancia educativa de la poesía trágica, cf. asimismo Albin Lesky, *Historia de la literatura griega*, Madrid, Gredos, 1968, p. 474.

3. Aristófanes, *Las ranas* 1053-1056.

vez desarrollada allí la dimensión ontológico-epistemológica de la crítica a la poesía tradicional (X 595a1-602b11), la cual puede resumirse en el hecho de que la *mímesis* poética tiene como objeto algo que se halla a tres grados de distancia respecto de la verdad situada en el plano eidético, Platón reformula dicha crítica desde el ángulo de los efectos psicológicos que acarrea la recepción de la poesía mimético-placentera en las almas de los niños y jóvenes (X 602c1- 608b10). Como en las argumentaciones precedentes, parte aquí de un supuesto: la naturaleza tripartita del alma. Si bien el tema de los tres impulsos fundamentales (racional, fogoso y apetitivo) que caracterizan la actividad psíquica ya había sido desarrollado en el libro IV, a Platón le interesa en este contexto detenerse fundamentalmente en la contraposición entre la parte mejor (racional) y la peor (irracional) del alma, dentro de la cual podemos –simplificando, puesto que ello, a diferencia del libro IV, sólo puede advertirse en el X– subsumir las partes⁴ apetitiva y fogosa.⁵

4. Respecto del término "partes" (*μέρη*), "especies" (*εἶδη*) o "géneros" (*γένε*), que Platón suele aplicar a los modos de operación del alma en *República*, cf. W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, 1990, vol. IV, pp. 408, n. 246; 457, n. 104; y, más recientemente, Sylvain Delcomminette, "Facultés et parties de l'âme chez Platon", *The electronic Journal of the International Plato Society* 8 (2008) 1-39, pp. 5-8. Según el primero, "para designar lo que la mayoría de los especialistas llaman 'partes' del alma, Platón usa por lo general o el artículo con oración de relativo (τὸ μὲν ὃ λογίζεται, *Rep.* V 439d5) o un adjetivo ('lo fogoso'), o los sustantivos γένη y εἶδη, clases o variedades. Μέρος, que suele significar 'parte', se usa en 442b-c, pero γένος es el único sustantivo que aparece en el resumen total de la doctrina en 443c-e".

5. Cf. especialmente *Rep.* IV 431a3-b2; 437b1-441c3; X 604e1-6, 606d1-7. Si bien por lo general se está de acuerdo en considerar al elemento intermedio (colérico o fogoso) como irracional, el punto sigue siendo objeto de discusión. Para la tesis de la subsunción de la parte fogosa en lo irracional, cf., entre otros, Thomas M. Robinson, *Plato's Psychology*, Toronto, University of Toronto Press, 1995, pp. 41-42, 120, y Mario Vegetti, Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di—, Napoli, Bibliopolis, 1998, vol. III, libro IV, pp. 29-30. Un análisis exhaustivo de la teoría psicológica de Platón y, más puntualmente, del carácter unitario o tripartito de la *psykhé* en *Fedón*, *República* y *Fedro*, puede leerse en R. C. Cross & A. D. Woosley, *Plato's Republic. A Philosophical Commentary*, London, Macmillan

En efecto, la pregunta central que atraviesa esta sección del libro X gira en torno a cuál es el elemento del hombre sobre el que el imitador (*mimētēs*) ejerce el poder que le es propio.⁶ Es decir: sobre qué parte del alma influye o entra en relación la *dýnamis* del poeta o pintor. En lo que sigue querría puntualizar, en primer lugar, los rasgos centrales de la crítica psicológica dirigida contra la poesía mimético-placentera en *República* X y, en segundo lugar, relevar los antecedentes de tal crítica en un diálogo de transición como el *Gorgias*, a la luz de los paralelos que establece Platón allí entre la poesía tradicional y la retórica de tipo adulatorio cultivada por sofistas y oradores de la época.

Hay dos aspectos clave en la crítica psicológica que Platón dirige contra la tradición poética. El primero se vincula con la incorpo-

& Co., 1964, p. 126, para quienes existe una contradicción irresoluble entre los libros cuarto y décimo de *República*. En contra, cf. George M. A. Grube, *El pensamiento de Platón*, Madrid, Gredos, 1973, pp. 195-214; Guthrie, *ob. cit.*, pp. 93-94, 335, 404-408, 455-459 y 533, quien, vinculando los planteos de *Fedón*, *República* (IV y X) y *Fedro*, suscribe una línea de continuidad en lo que toca a la naturaleza del alma: «En los tres elementos psicológicos no es difícil reconocer al auriga y a los caballos del *Fedro*, y he argumentado que ellos no representaban división alguna en el seno del alma misma, que, como en el *Fedón*, era inmortal y afín a lo divino, sino que nacían de su asociación con la existencia terrena y la rueda del nacimiento. [...] Si tomamos también al *Fedro* en consideración, ahora resultaría evidente que, cuando Platón escribió el libro décimo, no había olvidado lo que dijo en el libro cuarto. El único cambio vino después del *Fedón*, donde se atribuían la pasión y el apetito al cuerpo, no al alma encarnada. El alma sigue siendo esencialmente lo que era allí, simple y afín a lo divino»; y Martha C. Nussbaum, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, Visor, 1995, p. 295, n. 44. Sobre esta aparente contradicción entre la psicología tripartita del alma desarrollada por Platón en *República* IV y la dual (parte inferior y superior) del libro X, Elizabeth Belfiore, «Plato's Greatest Accusation against Poetry», en Francis J. Pelletier - John King-Farlow (eds.), *New Essays on Plato*, *Canadian Journal of Philosophy*, suppl. vol. 9 (1983) 39-62, pp. 52-54, agrega que tales diferencias no implican sin embargo inconsistencias entre los enfoques de ambos libros, sino más bien el hecho de que cada uno sigue líneas diferentes de acuerdo con distintos principios.

6. *Rep.* X 602c4-5.

ración de otro motivo, además de los de índole religiosa, ético-política y ontológico-epistemológica ya examinados en *República* II, III y parte del X,⁷ para condenar y desterrar al poeta imitativo (tradicional) de la *pólis* ideal, pues éste no se ajusta ni estimula la parte calculadora o racional (*logistikón*) del alma, cuyos atributos esenciales son el medir, el contar y el pesar,⁸ sino el elemento irracional (*alógistón*)⁹, cuyo despliegue es responsable de todo el abanico de perturbaciones sensoriales que la aquejan y debilitan.¹⁰ Admitido el supuesto de la concepción dual del alma, Platón reitera su parecer fundamental acerca de la superioridad del elemento racional por sobre el irracional, afirmando que lo que se apoya en la medida y el cálculo representa no sólo lo mejor de nuestra alma, sino el *phármakon*¹¹ más apropiado para defendernos de los efectos psicológicos nocivos que entraña la poesía mimético-placentera. De aquí que todo lo que se oponga a tal *phármakon* sea visto como alguna

7. Para la recusación de la base religiosa y ético-política sobre la que se apoyaba la poesía tradicional, cf. *Rep.* II 375e9-383c7, III 386a1-398b9, y especialmente Luc Brisson, «Les poètes, responsables de la déchéance de la cité. Aspects éthiques, politiques et ontologiques de la critique de Platon», en Monique Dixsaut (ed.), *Études sur la République de Platon* 1, Paris, Vrin, 2005, pp. 25-41.

8. Respecto del elemento calculador (*tò logistikón*), Guthrie, *ob. cit.*, p. 405 aclara que en *República* Platón está pensando en el cálculo prudente, y no, como en el *Fedro*, en el poder divino (*noûs*) mediante el cual el alma puede elevarse por completo por encima de esta vida.

9. *Rep.* X 604d9.

10. Según William C. Greene, «Plato's View of Poetry», *Harvard Studies in Classical Philology* 29 (1918) 1-75, 53-54, esta crítica psicológica debe leerse a la luz del símil de la línea dividida y de la alegoría de la caverna, de las cuales se deriva en última instancia. Robert W. Hall, «Plato's Theory of Art: A Reassessment», *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 33 (1974) 78-80, pp. 78-80, subraya por su parte la importancia que Platón le asigna a la emoción y a la razón en su teoría del arte. Sobre la capacidad de engaño del discurso poético tradicional, basada en el estímulo de las reacciones emocionales de la parte irracional del alma, cf. Nussbaum, *ob. cit.*, pp. 188-192.

11. Respecto de la *epistémē* como «el más perfecto y el mejor de los remedios (τελεώτατον καὶ ἄριστον φαρμάκων ἐπιστήμην)», cf., entre otros pasajes, *Critias* 106b5.

de las cosas viles que en hay nosotros.¹² Si aceptamos el supuesto de la concepción dual del alma, la estrategia argumentativa seguida por Platón en *República* X apuntará a homologar lo vil, falso y enfermo con la *tékhnē mimetiké*:

A esta confesión quería yo llegar cuando dije que la pintura y, en general, todo arte imitativo, hace sus trabajos a gran distancia de la verdad, y que trata y tiene amistad con aquella parte de nosotros que se aparta de la razón, y ello sin ningún fin sano ni verdadero (ὅτι ἡ γραφικὴ καὶ ὅλως ἡ μιμητικὴ πόρρω μὲν τῆς ἀληθείας ὄν τὸ αὐτῆς ἔργον ἀπεργάζεται, πόρρω δ' αὖ φρονήσεως ὄντι τῷ ἐν ἡμῖν προσομιλεῖ τε καὶ ἑταίρα καὶ φίλη ἐστὶν ἐπ' οὐδενὶ ὑγιεῖ οὐδ' ἀληθεῖ). [...] Y así, cosa vil y vinculada a cosa vil, sólo lo vil es engendrado por el arte imitativo (Φαύλη ἄρα φαύλῳ συγγιγνομένη φαῦλα γεννᾷ ἡ μιμητικὴ).¹³

12. *Rep.* X 603a4-8. Sobre casos de ilusiones provenientes de los sentidos (i.e. que, a simple vista, los mismos tamaños, grosores y sonidos, de cerca, parecen mayores y, de lejos, más pequeños) y de la *tékhnē* de medir y calcular (*metretiké tékhnē*) como antídoto más eficaz (basado en la *epistémē*) para frenar el impacto de las apariencias, cf. asimismo *Eutifrón* 7b6-c8, *Protágoras* 356d3-e4 ("¿Qué se nos mostraría como la mejor garantía de nuestra conducta? ¿Acaso la técnica de medir, o acaso el poder de las apariencias (ἄρα ἡ μετρητικὴ τέχνη ἢ ἡ τοῦ φαινομένου δύναμις)? Éste nos perdería y nos haría vacilar, una y otra vez, hacia arriba y hacia abajo en las mismas cosas, y arrepentirnos en nuestros actos y elecciones en torno a lo grande y lo pequeño. Pero la métrica haría que se desvaneciera tal apariencia (φάντασμα) y, mostrando lo auténtico, lograría que el alma se mantuviera serena, permaneciendo en la verdad, y pondría a salvo nuestra existencia. ¿Reconocerían lo demás, ante eso, que nos salvaría el arte de medir o algún otro?"), *Sofista* 234c2-e2, *Político* 283b1-287b1 (sobre la relación que la *metretiké tékhnē* guarda con la justa medida –*tò métrion*), *Filebo* 41e9-42c3, 55e1-57d8, y *Leyes* VII 817e5-7. Respecto de la técnica y ciencia del cálculo, el peso y la medida, así como de sus antecedentes en la obra platónica (sobre todo en el *Eutifrón* y *Protágoras*), cf. especialmente Nussbaum, *ob. cit.*, pp. 158-162. Para Belfiore, *ob. cit.*, p. 62, n. 38, la figura del "antídoto" o "contraveneno" (X 595b6-7) implica que lo central en el libro X de *República* pasa por la dimensión psicológica de la crítica platónica a la poesía mimética, esto es, por un conocimiento de los efectos psicológicos nocivos que tal poesía ejerce sobre la audiencia.

13. *Rep.* X 603a10-b2.

El tipo de ilusión óptico-moral,¹⁴ para usar un término acuñado por Nietzsche, que engendra la poesía mimético-placentera es así comparable al encantamiento (*goeteía*) que ejercen la pintura sombreada (*skiagraphía*), la prestidigitación o los diversos recursos a los que apela la magia,¹⁵ pues tanto éstos como aquélla tienen trato exclusivo con el elemento más deleznable que reside en nuestra alma. En el *Sofista* Platón volverá a hacer referencia a un tipo de pintura (*graphikē*) que se vincula con el ilusionismo (*thaumatopoiikē*), aplicando a la figura del sofista una crítica similar a la que en *República* dirige contra los artistas tradicionales (pintores y poetas).¹⁶ En efecto, en la séptima definición llega a asimilar la figura del sofista con la de un hechicero, mago (*gōgs*), imitador (*mimētēs*), ilusionista o prestidigitador (*thaumatopoiós*) que fabrica ilusiones en los discursos.¹⁷ Ello revela, por lo demás, cómo en *República* X la mira platónica apunta por igual a la pintura y a la poesía,¹⁸ por más que haya

14. Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1973 [1888], pp. 45-46. Mediante este término Nietzsche busca desenmascarar el aspecto representativo ("óptico") en torno al cual se mueve toda la metafísica de la subjetividad desde el punto de vista gnoseológico, subrayando a la vez las jerarquías axiológicas ("moral") que le son intrínsecas a esta ilusión que presentan los sistemas metafísicos.

15. *Rep.* VII 523b5-6; X 602c10-d4. Sobre la cuestión de la ilusiones ópticas y, en particular, de la *skiagraphía*, cf. M. R. G. Steven, "Plato and the Art of His Time", *Classical Quarterly* 27 (1933) 149-155, pp. 149-152; Eva C. Keuls, *Plato and Greek Painting*, Leiden, E. J. Brill, 1978, pp. 59-87; y Belfiore, *ob. cit.*, pp. 43, 51.

16. *Sofista* 224a1-4.

17. *Sofista* 233a8-9; 234e7-235b6; 268d2.

18. Cf. al respecto J. A. Philip, "Mimesis in the Sophist", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 92 (1961) 453-468, p. 458; Jacques Derrida, "La farmacia de Platón", en *La diseminación*, Madrid, Fundamentos, 1975, pp. 205-206; y James O. Urmson, "Plato and the Poets", en Richard Kraut, *Plato's Republic. Critical Essays*, London, Rowman & Littlefield, 1997, p. 227, para quienes las conclusiones respecto de la pintura se aplican por igual al ámbito de la poesía. Entre otros pasajes, cf. especialmente *Rep.* X 605a8-b2, donde Platón traza una clara correspondencia analógica (*antístrophos*) entre el poeta imitativo y el pintor: "Con razón, pues, la emprendemos con él [i.e. contra el poeta tradicional] y lo colocamos en correspondencia (ἀντίστροφον) con el pintor, porque de una parte se le

intérpretes que todavía pretendan trazar una fuerte distinción en lo que toca al alcance de la crítica.¹⁹ Como apunta al respecto el poeta Wallace Stevens:

En buena medida, los problemas de los poetas son los problemas de los pintores, y a menudo los poetas deben volverse hacia la literatura de los pintores para debatir sus propios problemas.²⁰

parece en componer cosas perversas en relación con la verdad, y de otra se le iguala en su relación íntima con uno de los elementos del alma, y no con el mejor". Refiriéndose a las primeras palabras con las que Aristóteles da inicio a su *Retórica* («La retórica es una antístrofa de la dialéctica [Ἡ ῥητορικὴ ἐστὶν ἀντίστροφος τῇ διαλεκτικῇ]» I, 1354a1-2), Quintín Racionero, *Aristóteles. Retórica*, Madrid, Gredos, 1990, p. 161, n. 1, apunta que la traducción del término *antístrophos* es difícil, y que el mismo fue creado, según parece, por el propio Platón sobre la base de *antistréphein* (*Rep.* VII 522a; *Filebo* 40d; *Timeo* 87c; *Leyes* XII 953c; y especialmente *Gorgias* 464b y 465a, d): "El término designa el movimiento de réplica, idéntico pero inverso al de la estrofa, con que el coro se desplazaba en las representaciones teatrales. [...] Este doble significado [i.e. identidad y oposición] no queda recogido, hasta donde yo conozco, por ninguna de las traducciones que se han propuesto del término -'análoga', 'correspondiente', 'correlativa'-, todas las cuales connotan excesivamente la identidad". Para otras relaciones de antístrofia, cf. *Gorgias*, donde la sofística tiene por antístrofa a la cosmética, y la retórica a la culinaria: "[...] la cosmética es a la gimnástica lo que la culinaria es a la medicina; o mejor: la cosmética es a la gimnástica lo que la sofística a la legislación, y la culinaria es a la medicina lo que la retórica es a la justicia" (465c1-3). Sobre la analogía pintor-poeta, cf., entre otros, Thomas Bertram Lonsdale Webster, "Greek Theories of Art and Literature down to 400 B.C.", *The Classical Quarterly* 33 (1939) 166-179, p. 167; Christopher Janaway, "Plato's Analogy between Painter and Poet", *British Journal of Aesthetics* 31 (1991) 184-199, pp. 184-199; y Belfiore, *ob. cit.*, pp. 115-127; 1983: 39-50, quien, además de sostener que tal analogía descansa sobre la distinción apariencia-realidad en relación con la *areté* (y no entre imágenes y originales), destaca que Platón no incluye a los pintores en su exclusión, ya que éstos son menos peligrosos que los poetas en lo que toca a transmisión de creencias acerca de la *areté*.

19. Cf., entre otros, Alexander Nehamas, "Plato on Imitation and Poetry in Republic 10", en *Virtues of Authenticity. Essays on Plato and Socrates*, Princeton, Princeton University Press, 1999, p. 251.

20. Wallace Stevens, *Adagia*, Barcelona, Península, 1987, p. 23.

Pero, ¿cuáles son concretamente los efectos psicológicos que produce la poesía mimética tradicional al entrar en contacto con el elemento irracional de alma? Al poner en escena, ya sea a través del registro auditivo o visual, las innumerables contradicciones que se suscitan en nuestra alma, tal poesía no contribuye a su resolución mediante la medida y el cálculo, sino más bien a su potenciación en el alma del receptor. Más que infundir la unidad del alma, profundiza de este modo sus divisiones y alteraciones:

¿Y acaso el hombre se mantiene en todos ellos [i.e. los actos imitados] en un mismo pensamiento? ¿O se dividirá también en sus actos y se pondrá en lucha consigo mismo, a la manera que se dividía en la visión y tenía en sí al mismo tiempo opiniones contrarias sobre los mismos objetos?²¹

Al contribuir a su perversión (*ponería*), dicha poesía engendra en el alma de los receptores un disenso interno en lo que respecta a sus opiniones, deseos, valores, placeres, pensamientos y pesares. Perversión, disensión y enfermedad en la *politeía* interior y exterior son términos que Platón reitera a lo largo de esta crítica psicológica a la poesía tradicional y, ya en el marco general del diálogo, como los principales obstáculos que debe sortear la *pólis* ideal proyectada. Como al respecto señala el personaje de Esquilo en *Las ranas* de Aristófanes:

Pero el poeta debe ocultar lo perverso y no presentarlo ni enseñarlo. Porque a los niños es el maestro el que les enseña, pero a los jóvenes los poetas. Debemos decir cosas honorables.²²

Pero al mismo tiempo su crítica deja vislumbrar una clase de poesía que, para Platón, sería realmente adecuada para dicha *pólis*, a saber: una poesía que promueva sobre todo la moderación de los aspectos irracionales vinculados al deseo y la ira; que dé lugar a la

21. *Rep.* X 603c10-d3. Guthrie, *ob. cit.*, p. 530 resume estas objeciones psicológicas a la poesía mimética: "la *mimesis* relaja el control sobre todo lo que nos hace mejores y más felices".

22. Aristófanes, *Las ranas* 1053-1056. Seguimos, con ligeras variantes, la traducción castellana de Francisco Rodríguez Adrados y Juan Rodríguez Somolinos, *Aristófanes. Las ranas*, Madrid, Cátedra, 1995.

unidad y al dominio de sí como producto del trato que tendría con el elemento racional.²³ El destinatario de esta poesía admisible estaría así en condiciones de luchar y de oponer una más firme resistencia a las tensiones promovidas por la parte irracional, justamente porque tal poesía se halla supeditada a la razón (*lógos*) y la ley (*nómos*).²⁴

Si el elemento racional del alma se dejara regir por la ley, y el irracional, consecuentemente con ello, se subordinara, lograríamos entonces un importante equilibrio psicológico, cuyo logro constituye para Platón uno de los requisitos esenciales que debe perseguir toda buena poesía:

La ley dice que es conveniente guardar lo más posible la tranquilidad en los azares y no afligirse, ya que no está claro lo que hay de bueno o de malo en tales cosas; que tampoco adelanta nada el que las lleva mal, que nada humano hay digno de gran afán y que lo que en tales situaciones debe venir más prontamente en nuestra ayuda queda impedido por el mismo dolor.²⁵

23. Sobre esta cuestión del dominio de sí, cf. *Rep.* X 605d7-e2: “Pero cuando a nosotros mismos nos ocurre una desgracia, ya sabes que presumimos de lo contrario, si podemos quedar tranquilos y dominarnos, pensando que esto es propio de varón, y aquello otro que antes celebrábamos, de mujer”.

24. Cf. *Rep.* X 604a10-b4: “Ahora bien, ¿lo que le manda resistir no es la razón y la ley y lo que le arrastra a los dolores no es su mismo pesar? [...] Habiendo, pues, dos impulsos en el hombre sobre el mismo objeto y al mismo tiempo, por fuerza, decimos, ha de haber en él dos elementos distintos”.

25. *Rep.* X 604b9-c3. Jaeger, *ob. cit.*, pp. 769-770 destaca en estos pasajes un antagonismo entre el *éthos* pasional de la poesía trágica y el *éthos* racional platónico: “La pasión (*páthos*) y la ley son potencias contradictorias entre sí. Los mandatos de la ley apoyan a la parte pensante del alma en su resistencia contra los instintos. [...] Estos dos conceptos caracterizan maravillosamente el antagonismo entre el *éthos* de la poesía trágica y de la filosofía platónica. Platón explica la tendencia de la poesía a gustar en toda su plenitud los sentimientos del dolor por su interés natural en la parte pasional de la vida del alma humana. Esta parte brinda al intérprete imitativo, que aspira a lograr al mismo tiempo variación y fuerza de expresión, posibilidades enormemente mayores que la parte pensante del alma, con su

La razón que voluntariamente sigue y obedece la ley logra resolver las divisiones o contradicciones del alma causadas por las desgracias y lamentaciones o, en términos más generales, contener al elemento irracional en su conjunto. La parte racional opera de este modo mediante un tipo de inferencia fundamental, según la cual debemos acostumar al alma a tornarse lo antes posible a su curación y al enderezamiento de lo caído y enfermo, suprimiendo sus lamentos a través de ese *phármakon* ligado al *lógos* y al *nómos*.²⁶ Platón hace confluir esta crítica psicológica al poeta mimético tradicional con la distancia de orden epistemológico que éste mantiene en relación con la verdad:

Con razón, pues, la emprendemos con él y lo colocamos en correspondencia (*ἀντίστροφον*) con el pintor, porque de una parte se le parece en componer cosas perversas en relación con la verdad (*φάῦλα ποιεῖν πρὸς ἀλήθειαν*) y de otra se le iguala en su relación íntima con uno de los elementos del alma, y no con el mejor.²⁷

éthos racional y tranquilo, siempre inalterable. Y esto es aplicable especialmente a las representaciones que se dirigen a una cantidad numerosa de espectadores, que asisten a ellas con un estado de ánimo un poco solemne. La parte pasional del alma se halla siempre excitada y aparece bajo formas múltiples; es, por tanto, más fácil de imitar”.

26. *Rep.* X 604c9-d2. Respecto de la forma en que opera el *logistikón* (602e1) y el *alógistón* (604d9) en la esfera visual y escrita (poesía), cf. Belfiore, *ob. cit.*, pp. 51-52, y Nussbaum, *ob. cit.*, p. 298: «Contrariamente al filósofo, que habla al puro *logistikón* y contribuye a su separación, el poeta nutre con su actividad los elementos pasionales del alma. Considera que las pasiones le brindan una ocasión óptima de hacer buena poesía; la demostración de sentimientos intensos, en especial la cólera y el amor, resulta especialmente conmovedora para el oyente o el lector. Sin embargo, de este modo se alimentan y fortalecen las pasiones y peligran los esfuerzos de la persona con vistas al logro del autodomínio racional».

27. *Rep.* X 605a8-b2. Para una discusión del término *alétheia* en el terreno de la artes visuales, cf. Jerome Jordan Pollitt, *The Ancient View of Greek Art: Criticism, History and Terminology*, New Haven, Yale University Press, 1974, pp. 125-138. Respecto de este pasaje, según el cual el poeta imitativo y el pintor se asemejan al componer cosas perversas en relación con la verdad (*Rep.* X 605a9-10), Belfiore, *ob. cit.*, p. 40 cree que una obra de arte puede ser denominada “falsa” en dos sentidos diferentes: por un lado, en

Logra con ello una síntesis que permite atisbar, desde ambas perspectivas, la razón por la cual no debemos aceptar el ingreso de los poetas tradicionales en la *pólis* ideal:

Y así, fue justo no recibirle en una ciudad que debía ser regida por buenas leyes, pues que aviva y nutre ese elemento del alma y, haciéndolo fuerte, acaba con la razón (ἀπόλλυσι τὸ λογιστικόν), a la manera que alguien, dando poder en una ciudad a unos miserables, traiciona a ésta y pierde a los ciudadanos más prudentes. De ese modo, diremos, el poeta imitativo implanta un régimen perverso en la propia alma de cada uno (τὸν μιμητικὸν ποιητὴν φήσομεν κακὴν πολιτείαν ἰδίᾳ ἐκάστου τῇ ψυχῇ ἐμποιεῖν), condescendiendo con el elemento irracional (ἀνοήτω) que hay en ella, elemento que no distingue lo grande de lo pequeño, sino que considera las mismas cosas unas veces como grandes, otras como pequeñas, creando imágenes enteramente apartadas de la verdad (εἰδῶλα εἰδωλοποιοῦντα, τοῦ δὲ ἀληθοῦς πόρρω πάνυ ἀφεστῶτα).²⁸

tanto no es el original sino sólo una imagen (falsedad en sentido *ontológico*); por otro, en tanto la obra contiene una verdad general (moral, científica, histórica o de otro género) que no se corresponde con su status representacional (falsedad en sentido *verídico*). Esta intérprete pone a su vez en correspondencia dicha distinción entre falsedad ontológica y verídica con dos géneros de errores que pueden producirse en la audiencia o en el espectador en relación con una obra de arte: error *ontológico* (al confundir imágenes por originales, como, por ejemplo, cuando un niño cree que un actor encarna *realmente* el personaje que representa) y *verídico* (cuando la audiencia cree que una obra es históricamente exacta, que una pintura fue inspirada por Dios, que un héroe es moralmente impecable o que una estatua es bella, etc.), respectivamente. Para esta intérprete en las analogías entre el pintor y el poeta Platón se ocupa fundamentalmente del error de tipo *verídico*, pues un examen de *República X* y *Sofista* (234b-c) «indica que la audiencia no confunde imágenes por originales», sino que cometen errores verídicos sobre la belleza y la *areté*. Brinda al respecto un listado de pasajes para apoyar su tesis de los errores verídicos (sobre todo en la esfera moral) en la audiencia. Cf. asimismo David Ross, *Teoría de las ideas de Platón*, trad. cast., Madrid, Cátedra, 1993, pp. 97-98, para quien, siguiendo el dictamen de Coleridge, la condición de los espectadores de teatro implica una «voluntaria suspensión de la incredulidad».

28. *Rep.* X 605b2-c4.

Potencia emotiva, perversión psicológica y distancia epistémica respecto de la verdad situada en el plano eidético se tornan así tres aspectos estrechamente enlazados en la crítica psicológica dirigida contra la poesía mimético-placentera.

El segundo aspecto, en parte ya señalado, de esta crítica que me interesa destacar se vincula con el nuevo paradigma de poesía propuesto por Platón. Su estrategia argumentativa permite apreciar no sólo el problema central que aqueja al tipo de poesía mimético-placentera que terminará por expulsar de su *pólis* ideal, sino que al mismo tiempo da cuenta de los requisitos que caracterizan su nuevo paradigma poético, propuesto como sustituto del tradicional. Esta diferencia aparece claramente en relación con el elemento al que se dirige cada uno de estos paradigmas poéticos. El de tipo tradicional (incluyendo dentro de él todos sus géneros) toma como objeto de imitación privilegiado las diversas clases de caracteres irracionales, puesto que son las más fáciles de imitar y las que más satisfacen el gusto de la multitud reunida en una asamblea, fiesta o teatro:

Escucha y juzga: los mejores de nosotros, cuando oímos cómo Homero o cualquier otro de los autores trágicos imita a alguno de sus héroes que, hallándose en pesar, se extiende, entre gemidos, en largo discurso o se pone a cantar y se golpea el pecho, entonces gozamos, como bien sabes; seguimos, entregados, el curso de aquellos afectos y alabamos con entusiasmo como buen poeta al que nos coloca con más fuerza en tal situación.²⁹

29. *Rep.* X 605c10-d5. Cf. en la misma línea *Leyes* VII 788a5-b3, donde Platón señala que la forma de ser (*êthos*) muy variada y disímil de los ciudadanos se vuelve algo malo para las ciudades. Para un examen de los efectos psicológicos de la poesía mimética sobre la audiencia teatral, cf. Belfiore, *ob. cit.*, pp. 39, 57-62, para quien Platón en estos pasajes de *República X* (605c6-607b1) dirige la más grande acusación contra la poesía mimética (principalmente, la tragedia y comedia) sobre la base de una sofisticada teoría psicológica, en la que el poeta no sólo transmite falsas creencias, sino que aprovecha la especiales circunstancias que le brinda el teatro para tomar ventaja de los conflictos internos y destruir así el orden del alma de los niños, hombres necios y gente razonable (603e3, 605c7: *toûs epiieikeîs*). Para Nussbaum, *ob. cit.*, p. 473, Platón representa el principal

Contrariamente, el paradigma poético alternativo se propone como meta privilegiar la imitación de caracteres racionales y moderados:

Ahora bien, uno de esos elementos, el irritable (τὸ ἀγανακτικόν), admite mucha y variada imitación; pero el carácter reflexivo y tranquilo (φρόνιμόν τε καὶ ἡσυχίον ἦθος), siendo siempre semejante a sí mismo, no es fácil de imitar ni cómodo de comprender cuando es imitado [...]. Es manifiesto, por tanto, que el poeta imitativo (μιμητικὸς ποιητής) no está destinado por naturaleza a ese elemento del alma ni su ciencia se hizo para agradarle, si ha de ganar renombre entre la multitud, sino para el carácter irritable y multiforme, porque es fácil de imitar (ἀλλὰ πρὸς τὸ ἀγανακτικόν τε καὶ ποικίλον ἦθος διὰ τὸ εὐμίμητον εἶναι).³⁰

Sin pretender adentrarnos exhaustivamente en el enfoque aristotélico sobre la tragedia, cabe destacar aquí una marcada diferencia entre la función psicológica y ético-política que Platón y Aristóteles le atribuyen a la poesía tradicional. Para el primero, como vimos, el goce estético que produce la imitación de los aspectos y caracteres irracionales implica indefectiblemente una asimilación acrítica y consiguiente puesta en práctica de éstos por parte del receptor, lo cual aparece claramente ilustrado en el libro X de *República*.³¹ A diferencia del Platón de *República*, Aristóteles acepta y

adversario de Aristóteles en la *Poética*, ya que la defensa que el primero hace en los diálogos medios de un determinado tipo de autosuficiencia racional está estrechamente vinculada con la descalificación de la acción poética como fuente de saber práctico y con la limitación de la función de la poesía al elogio del carácter. Cabe recordar al respecto las dudas de Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, Madrid, Akal, 1996 [1878], vol. I, § 212, pp. 140-141 sobre los efectos catárticos atribuidos por Aristóteles a la tragedia, y su consiguiente (y sorprendente) inclinación en favor de la posición platónica vertida en *Rep.* X (605c6-606b8).

30. *Rep.* X 604e1-605a6.

31. *Rep.* X 605e4-6: «¿Y está bien ese elogio [i.e. que hacen los poetas tradicionales de la desgracia], está bien que, viendo a un hombre de condición tal que uno mismo no consentiría en ser como él, sino que se avergonzaría del parecido, no se sienta repugnancia, sino que se goce (χαίρειν) y se le celebre (ἐπαινεῖν)?».

ensalza la poesía trágica, otorgándole (tanto en *Poética* 6 como en el libro VIII de la *Política* dedicado a la educación de los jóvenes) a ella y a las pasiones que despierta (compasión y temor) una elevada consideración en tanto medios *catárticos* –en términos epistemológicos, psicológicos, éticos y médicos, por citar sólo algunos de los usos más frecuentes de la *kátharsis* aristotélica en la literatura crítica sobre este tema– de aprendizaje para el ciudadano. A este respecto, dijimos que la condena platónica de la tragedia en *República* X (puntualmente en los pasajes que van de 605c6 a 607b1) apuntaba justamente contra tales pasiones, las cuales se contraponían al correcto dominio del elemento *logistikón*:

Y opino que son pocos aquellos a quienes les es dado pensar que por fuerza han de sacar para lo suyo algo de lo ajeno y que, nutriendo en esto último el sentimiento de lástima, no lo contendrán fácilmente en sus propios padecimientos.³²

El problema que Platón trae aquí a colación no se vincula con la *mímesis* misma, la cual es inherente a cualquier tipo de poesía (buena o mala), sino con el objeto que aquélla persigue: caracteres racionales o irracionales. El objeto imitado se erige así como criterio de distinción entre una buena y mala *mímesis*.³³ En efecto, así como a menudo Platón hace referencia a una buena armonía (*euarmostía*) y a una mala (*anarmostía*) o a un ritmo bueno (*euruthmía*) o desproporcionado (*arruthmía*),³⁴ vemos claramente expresada en *República* (como, entre otros diálogos, en *Gorgias*,³⁵ y más

32. *Rep.* X 606b5-8.

33. Cf. en la misma línea Aristóteles, *Poética* II. Esta significación dual (buena y mala) de la *mímesis* platónica fue destacada principalmente por J. Tate, "Imitation in Plato's *Republic*", *Classical Quarterly* 22 (1928), pp. 16-23; "Plato and Imitation", *Classical Quarterly* 26 (1932), pp. 161-169. En contra, cf. Grube, *ob. cit.*, p. 288, n. 16, quien suscribe una concepción esencialmente unitaria de la misma.

34. Cf. *Rep.* III 400c7-e3.

35. Cf. al respecto un interesante pasaje del *Gorgias*, donde Platón pone como ejemplo de mala *mímesis* (o *mímesis* de un modelo malo) la que lleva a cabo el adúlador, quien como medio de protegerse para no sufrir injusticia, se *asimila* al gobernante existente (un feroz tirano en el ejemplo) a través de la *adulación*, lo que conduce finalmente a cometerla. Al acostum-

tarde en *Timeo*³⁶ y, ya de forma más explícita, en *Leyes* VII), la distinción clave entre una buena y mala *mímesis*:

Decíamos, creo, que los cantores sexagenarios de Dioniso debían tener una muy buena percepción de los tiempos de las danzas y de la estructura de las combinaciones tonales, para que, cuando el alma sea afectada por la buena y la mala imitación (μίμησιν τὴν εὖ καὶ τὴν κακῶς), el integrante del coro sea capaz de distinguir las réplicas del alma buena de las de la contraria, rechace las unas y, haciendo públicas las otras, cante y encante las almas de los jóvenes, urgiendo a cada uno a seguirlo en el camino hacia la virtud y a acompañarlo a través de las imitaciones (διὰ τῶν μιμήσεων).³⁷

Platón cree que si la poesía, como es el caso de la tradicional, continúa ajustándose a la *mímesis* de caracteres irritables y multi-formes (por ejemplo, los relativos a la cólera y a las concupiscencias del alma), su recepción y asimilación por parte de los niños y jóvenes terminará por imprimir en sus almas un *êthos* conforme a lo imitado, debido justamente a la falta de discernimiento original que él supone en dichos destinatarios frente a la *mímesis* poética:

Porque ella riega y nutre (τρέφει) en nuestro interior lo que había que dejar secar y erige como gobernante lo que debería ser gobernado a fin de que fuésemos mejores y más dichosos, no peores y más desdichados.³⁸

Si, contrariamente a ello, contáramos con un poeta que, en lugar de tener trato con los caracteres irracionales, apuntara exclusivamente a la *mímesis* de caracteres reflexivos y tranquilos, habríamos

barse ya desde joven a alegrarse y disgustarse con las mismas cosas que su dueño y procurar hacerse lo más semejante a él, el adúlador termina corrompiendo su alma al imitar a su injusto dueño y poner en práctica el poder resultante: «Por consiguiente, a éste le sobrevendrá el mayor mal, puesto que su alma es perversa y está corrompido por la imitación de su dueño y por el poder (διὰ τὴν μίμησιν τοῦ δεσπότητος καὶ δύναμιν)» (511a2-3).

36. Cf. *Timeo* 19d2-e2, 28a6-b2; *Filebo* 38e12-39c6, 40a9; y *Critias* 107b5-e3.

37. *Leyes* VII 812b9-c7. Cf. asimismo *Leyes* IV 706a4-d2.

38. *Rep.* X 606d4-7.

encontrado para Platón un tipo de poesía que sería de suma utilidad en términos epistemológicos y psicológicos para su nuevo proyecto de *pólis*. Pero ello –ya podemos adelantar una conclusión al respecto– parece improbable en el planteo de *República*. A lo sumo, lo que aparece a modo de esbozo es el tipo de poesía, emparentado al género de los himnos a los dioses y los encomios de los héroes, que debería admitirse en la *pólis* y, sobre todo, la clara restricción que, en términos irónicos, Platón le impone a la poesía mimética tradicional tanto aquí como más tarde en los libros II, VII y IX de *Leyes*:

Así, pues, cuando topes, Glaucón, con admiradores de Homero que digan que este poeta fue quien educó a Grecia y que, en lo que se refiere al gobierno y dirección de los asuntos humanos, es digno de que se le tome y se le estudie y de que conforme a su poesía se instituya la propia vida, deberás besarlos y abrazarlos como a los mejores sujetos en su medida, y reconocer también que Homero es el más poético y primero de los trágicos (Ὅμηρον ποιητικώτατον εἶναι καὶ πρῶτον τῶν τραγωδοποιῶν): pero has de saber igualmente que, en lo relativo a poesía, no han de admitirse en la ciudad más que los himnos a los dioses y los encomios de los héroes (ὕμνους θεοῖς καὶ ἐγκώμια τοῖς ἀγαθοῖς). Y si admites también la Musa placentera (ἡδυσμένην Μοῦσαν), en cantos o en poemas, reinarán en tu ciudad el placer y el dolor (ἡδονὴ καὶ λύπη) en vez de la ley y de aquel razonamiento que en cada caso parezca mejor a la comunidad.³⁹

Esta marcada vinculación entre poesía mimética y placer establecida por Platón en *República* X nos lleva a la segunda cuestión que me interesa abordar en este trabajo. Dicha alianza, en efecto, ya

39. *Rep.* X 606e1-607a8. Cf. asimismo *Leyes* III 700a7-701b3. En los himnos a los dioses, como aclara Eric A. Havelock, *Prefacio a Platón*, Madrid, Visor, 1994, p. 71, se canta a la deidad refiriendo su nacimiento, sus prerrogativas, sus poderes y sus funciones dentro de la sociedad humana. Sobre la controversia de si las únicas dos formas de poesía aceptadas por Platón (i.e. los himnos a los dioses y los encomios de los héroes) serán o no tan miméticas como los géneros prohibidos, cf. Guthrie, *ob. cit.*, p. 525, para quien «aquellas no reproducirán simplemente las *opiniones* erróneas sobre ellos (semejantes a las que se documentan por extenso en los libros segundo y tercero), sino que, al componerse de *conocimiento*, dirán la verdad».

podía leerse en el *Gorgias*,⁴⁰ diálogo de transición que constituye en este sentido un claro antecedente de la crítica psicológica a la poesía mimética tradicional examinada en *República*. En el marco de una digresión sobre la función social de las representaciones públicas musicales y dramáticas, Platón caracteriza en el *Gorgias* las actividades relacionadas con la flauta, la cítara en los concursos, el entrenamiento de los coros, la poesía ditirámica y la trágica como adulación (*kolakeía*), esto es, como una práctica fea (*aiskhrós*) que, al carecer de un conocimiento razonado, procede por conjetura y pone todo su cuidado en el agrado y placer sin el bien, produciendo engaño hasta el punto de parecer digna de gran valor.⁴¹ La poesía de tipo adulatorio, como la retórica de la misma clase, tiene como fin último complacer el gusto de la multitud, sin atender a los aspectos perjudiciales que puede traer aparejada tal complacencia:

¿Y a qué aspira esa poesía grave y admirable, la tragedia (Τί δὲ δὴ ἡ σεμνὴ αὐτὴ καὶ θαυμαστή, ἢ τῆς τραγωδίας ποιήσις, ἐφ' ᾧ ἐσπούδακεν);? ¿Es sólo su propósito y su empeño, como tú crees, agradar a los espectadores (χαρίζεσθαι τοῖς θεαταῖς) o también esforzarse en callar lo placentero y agradable cuando sea malo y en decir y cantar lo útil, aunque sea molesto, agrada o no a los oyentes? ¿A cuál de estas dos tendencias responde, en tu opinión, la tragedia?⁴²

Si bien en *Gorgias* la actividad poética aparece, en términos generales y al igual que la mala retórica cultivada por sofistas y oradores de la época, definida como una especie de práctica (*empeiría*) adulatoria y engañosa que apunta más al placer y a dar el gusto a la multitud de espectadores que a producir el mayor bien en sus almas,⁴³ puede advertirse también en dicho pasaje la posibilidad de

40. *Gorgias* 501c1-502d9.

41. *Gorgias* 464c5-d3; 464e2-465a2.

42. *Gorgias* 502b1-8.

43. *Gorgias* 501e10-502a1. En *Sofista*, en el marco de la división relativa a la técnica de persuasión en privado con vistas a ganar un salario, Platón nos brinda una definición de la técnica adulatoria empleada por el sofista: "Dentro de la caza que se hace para ganar un salario, una parte consiste en conversar en privado sólo para agradar, teniendo al placer como atractivo, y el salario que se gana sirve sólo para subsistir; todos podríamos afirmar,

otra tendencia en relación con la poesía mimética (así como también con la retórica⁴⁴), en la medida en que ésta se disponga a imitar lo útil en términos ético-políticos, renegando de todo lo referente a lo placentero cuando implique perjuicio y maldad. Pero el

según creo, que ésta es una técnica de producir placer (ἡδοντικὴν τέχνην)" (*Sofista* 222e5-a1).

44. Cf. *Gorgias* 503a5-9: «Pues si hay estas dos clases de retórica, una de ellas será adulación y vergonzosa oratoria popular; y hermosa, en cambio, la otra, la que procura que las almas de los ciudadanos se hagan mejores y se esfuerza en decir lo más conveniente, sea agradable o desagradable para los que lo oyen». Esta clase de retórica cultivada por sofistas y oradores de su tiempo, descalificada en *Gorgias* como mera práctica (*empeiría*) y rutina (*tribé*) adulatoria, volverá a ser atacada en *Fedro* 262c1-2 ("Luego el arte de la palabra que ofrecerá, compañero, quien no conozca la verdad, y haya andado a la caza de opiniones, será una ridícula, al parecer, y exenta de todas las perfecciones del arte") ya en los términos de una *tékhnē* específica, esbozando nuevamente allí Platón el programa de una buena retórica filosófica que apunta al mayor bien o mejoramiento de los ciudadanos, basada en un tipo de persuasión fundada, no en la opinión, sino en el conocimiento experiencial de las almas de los individuos. Sobre esta posibilidad de una retórica verdadera (o filosófica) en *Gorgias* y *Fedro*, cf., entre otros intérpretes, Leon Robin, *Platon. Phèdre*, en *Oeuvres Complètes*, Paris, Les Belles Lettres, 1933, tome IV, 3, pp. lviii-lxiii; Guthrie, *ob. cit.*, p. 524, para quien, de la misma forma en que hay un arte política y una retórica verdaderas, «así también hay una poesía verdadera y el criterio que las define es el mismo: tienen que originarse del conocimiento de la *esencia* de su objeto, de la *verdad* sobre su tema»; Nussbaum, *ob. cit.*, p. 301; Brian Vickers, *In Defence of Rhetoric*, Oxford, Clarendon Press, 1988, pp. 16-18, 83-147, según el cual, además de la parte crítica, se advierte en Platón una fase constructiva en su crítica de la retórica; Stephen Halliwell, "Philosophy and rhetoric", en *Persuasion: Greek rhetoric in action*, London - New York, Worthington, 1994, p. 225, quien discute la visión de Platón como un mero oponente de la retórica; y el relevamiento que hace François Renaud, "La rhétorique socratique-platonicienne dans le *Gorgias* (447a-461b)", *Philosophie Antique* I (2001) 65-86, pp. 66-67, 81-83, de la dimensión retórica (el rico y flexible empleo de técnicas argumentativas y literarias) propia de la dialéctica platónica (oral y escrita). Para este intérprete (p. 81) la contienda entre filosofía y retórica de la época expresa en el fondo una rivalidad entre dos concepciones de la educación (*paideía*). Tal paralelo puede hacerse extensivo a la contienda entre filosofía y poesía tradicional, en tanto las mismas

dictamen respecto de la poesía mimética tradicional en este diálogo es claramente negativo, lo cual se explica por la perspectiva utilitarista (*i.e.* relativa a la utilidad ético-política)⁴⁵ desde la cual, al igual que más tarde en *República*, se la está concibiendo. Así las cosas, no es de extrañar que esta poesía que tiende únicamente a la producción de agrado y placer en el auditorio termine por ser definida como retórica adulatoria (*kolakikḗ rhetorikḗ*) u oratoria popular de tipo retórico, ya que si se la despoja de la melodía, del ritmo y de la medida, quedan solamente palabras pronunciadas ante una gran multitud:

Luego la actividad poética es, en cierto modo, una forma de oratoria popular (Δημηγορία ἄρα τίς ἐστιν ἡ ποιητική). [...] Por consiguiente, será oratoria popular de tipo retórico (ῥητορικὴ δημηγορία), ¿o no crees que se comportan como oradores los poetas en el teatro? [...] Pues ahora hemos encontrado una forma de retórica que se dirige a una multitud compuesta de niños, de mujeres, de hombres libres y de esclavos, retórica que no nos agrada mucho porque decimos que es adulación.⁴⁶

En la medida en que todos ellos hacen uso de una retórica o práctica adulatoria que produce, como dirá en *Sofista*, imágenes verbales (*eídōla legόμενα*)⁴⁷ engañosas con el fin de persuadir a jóvenes inexpertos y arrastrar a grandes multitudes, Platón logra emparentar en este diálogo a los sofistas y oradores de la época con los poetas tradicionales,⁴⁸ haciéndolos a su vez responsables de la

comprometen formas distintas de *paideía*: platónica y gimnástico-musical, respectivamente.

45. Para esta contraposición clave entre lo agradable y lo útil, cf. *Rep.* X 607d8, e1.

46. *Gorgias* 502c12-d8. Cf. en la misma línea *Rep.* VI 493c10-d9; y *Leyes* II 659b2-c3.

47. *Sofista* 234c6.

48. Para los paralelismos entre la crítica platónica a la retórica en el *Gorgias* y la de la poesía mimética en *República*, cf. especialmente Belfiore, *ob. cit.*, p. 47, n. 10 y 11. Esta intérprete traza, sin embargo, algunas diferencias entre ambos diálogos: en primer lugar, mientras que en *Gorgias* Platón acusa a la retórica de inmediato y directo engaño, la más sofisticada psicología de *República* le permite dar una explicación más sutil de los efectos

decadencia ética y política de la Atenas de su tiempo.⁴⁹ La poesía mimética tradicional se inscribe así dentro del conjunto de las prácticas adulatorias, compuesto por la culinaria, la retórica, la cosmética y la sofística.⁵⁰

que la poesía mimética ejerce sobre su audiencia; en segundo lugar, la *mimetikḗ* no es simplemente una técnica de persuasión al igual que la retórica, ya que según Belfiore Platón nunca usa en *República* X el término *peit-hō* y afines en referencia al imitador o para hablar de sus efectos sobre la audiencia. Sobre el carácter o naturaleza mimética que emparenta la práctica adulatoria del orador en el *Gorgias* con la del poeta de *República* y la del sofista en el diálogo homónimo, cf. Graciela E. Marcos de Pinotti, "La crítica platónica a oradores, poetas y sofistas. Hitos en la conceptualización de la *mimesis*", *Escritos de Filosofía* 34 (2006) 9-26, pp. 9-26.

49. Sobre esta visión peyorativa de la poesía tradicional en *Gorgias*, señala Jaeger, *ob. cit.*, pp. 532-533: "Esta concepción de la poesía como parte de la elocuencia, que había de generalizarse más tarde, ya avanzada la Antigüedad, se presenta por primera vez aquí y tiene en Platón un sentido francamente peyorativo. Ya aquí aparece como parte esencial de la filosofía platónica la crítica radical de la poesía considerada como una potencia educativa. Su verdadero lugar se halla, sin embargo, en la *República* y en las *Leyes*, pues forma parte del conjunto de la *paideía* platónica expuesta en estas obras. El análisis de la poesía sigue la misma línea que el de la sofística y la retórica en el *Protágoras* y en el *Gorgias*, respectivamente. El *demos* ante el que aparece como retórico el poeta no es la parte masculina de la ciudadanía solamente, sino una masa mixta de niños, mujeres y hombres, de libres y esclavos. Sin embargo, la retórica de primer rango, la que se dirige a los hombres de las ciudades, o sea la retórica política, no es tampoco mejor que el género a que damos el nombre de poesía, pues tampoco ella tiende a lo bueno, sino simplemente al aplauso de la masa, sin preocuparse de si hace a ésta mejor o peor".

50. *Gorgias* 463b4-6. Ya desde el libro II (373b2-c1) de *República* se advierte una relación entre artes miméticas, lujo y cosmética. En el marco de su investigación sobre el origen de la *pólis* (369b5-374d7) y, más precisamente, en la contraposición que establece entre la ciudad sana y la de lujo o enferma, donde se trascienden los deseos necesarios (ligados a la mera provisión de alimentos, vivienda y vestimenta), Platón introduce en esta última, entre otros oficios no indispensables, la figura de la multitud de imitadores (*i.e.* pintores, poetas, rapsodos, actores, danzantes y empresarios). Sobre la analogía que la cosmética guarda con la retórica y la poesía mimética, cf. Belfiore, *ob. cit.*, p. 47, n. 10. Para un interesante análisis de

Para concluir, digamos que de esta estrecha vinculación entre poesía mimética, adulación y placer establecida en el *Gorgias* y sistematizada más tarde en *República*, Platón desprende como resultado para el alma individual y la *pólis* (i.e. para la *pólis* interior y exterior)⁵¹ la primacía y gobierno del principio del placer, no el de la verdad, la ley y la razón.⁵² Pero aun cuando subraye con frecuencia los aspectos negativos que supone dicha vinculación, nos ofrece en ambos diálogos la posibilidad de pensar un tipo de buena *mímesis* ligada a lo útil o provechoso,⁵³ así como también, en el caso pun-

estos pasajes del libro II, cf. Pierre Rodrigo, "Platon et l'art austère de la distanciation", en Michel Fattal (ed.), *La philosophie de Platon*, Paris, L'Harmattan, 2001, pp. 146-152, n. 27, quien los encuadra dentro de lo que denomina la elaboración de "una ficción del origen de la política". Al afirmar, en efecto, el origen conjunto de las *tékhnai* y las *póleis* humanas, Platón estaría para este intérprete caracterizando negativamente las técnicas miméticas artísticas como un "suplemento" vinculado al lujo, lo superfluo y la enfermedad. Traza por último analogías entre estos pasajes y los de *Gorgias* (464b-465d), donde la cosmética es a la gimnástica lo que el simulacro imitativo es al original, lo que la apariencia adulatora es al ser verdadero, o más aún, lo que la sofística es a la filosofía. Para Rodrigo es claro que mediante la enumeración del séquito de pintores, músicos, poetas y artesanos de adornos femeninos Platón procura destacar el mundo invertido, contaminado y afeminado que resulta de tales artes miméticas. Para una analogía entre pintura y retórica, cf. asimismo Maria Villela-Petit, "La question de l'image artistique dans le *Sophiste*", en Pierre Aubenque – Michel Narcy (eds.), *Études sur le Sophiste de Platon*, Napoli, Bibliopolis, 1991, p. 60.

51. *Rep.* X 608b1.

52. Cf. asimismo *Rep.* X 607c3-d1. A fin de repensar la crítica de Platón al tipo de placer meramente estético (i.e. relativo a lo placentero, seductor o agradable) que persigue, desde su perspectiva, la poesía mimética tradicional, recordemos la noción de "placer preliminar" como "soborno" que introduce Sigmund Freud, "El poeta y los sueños diurnos", en *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1972 [1908], tomo IV, p. 1348, en su análisis de la técnica poética como productora de fantasías.

53. Cf. *Rep.* X 607d6-e2: "Y daremos también a sus defensores, no ya poetas, sino amigos de la poesía, la posibilidad de razonar en su favor fuera de metro y de sostener que no es sólo agradable, sino útil para los regímenes políticos y la vida humana. Pues ganaríamos, en efecto, con que apareciese que no es sólo agradable (ἡδεια), sino provechosa (ὠφελίμη)".

tual del *Gorgias*, la vía de una buena persuasión (con arreglo a lo justo) por contraposición a una mala (con arreglo a lo injusto). En efecto, así como en el *Gorgias* se dejaba abierta la puerta para una buena y verdadera retórica basada en la justicia (oratoria sistematizada más tarde en el *Fedro*), al término de la crítica a la poesía mimética tradicional en *República* hallamos enunciada la posibilidad de un nuevo paradigma poético alternativo; una clase de poesía concebida como útil, buena y verdadera en el más alto grado,⁵⁴ ilustrada a partir de los himnos dirigidos a los dioses y los encomios en honor de los héroes, género laudatorio de cuya recepción y asimilación por parte de niños y jóvenes resulta para Platón un amor sumamente provechoso.⁵⁵

54. *Rep.* X 608a1-2.

55. Para las referencias a este tipo de género relativo a los *hýmnnoi* (designación general para todo tipo de cantos y poesías sacras: peanes, ditirambos, prosodia, etc.) y *enkómia* (composiciones o canciones corales para celebrar a un dios o una persona), cf. *Rep.* V 459e5-460a2; 468d7-e2; X 606e1-607a8; *Leyes* III 700a7-701b3; VII 801e1-4.

SUJETOS Y OBJETOS DEL LÓGOS VEROSÍMIL (PLATÓN, *TIMEO* 29b1-d3)

Ivana Costa

Universidad de Buenos Aires

RESUMEN: Mi objetivo es volver sobre la definición de lógos verosímil (*lógos eikós/mûthos eikós*) en el *Timeo* para mostrar, analizando el pasaje 29b1-d3, que la triple distinción allí formulada –entre objetos de conocimiento, sujetos cognoscentes y discursos– permite atisbar una muy avanzada epistemología de la filosofía natural. Buscaré determinar en qué consiste la diferencia de los tipos de lógos allí contrapuestos; a qué alude específicamente la “verosimilitud” (no es un atributo exclusivo de los discursos sobre lo fenoménico, argumentaré, y entonces no refiere sólo a la “imperfeción” del objeto estudiado). Finalmente trataré de mostrar que el objeto del relato verosímil no son los fenómenos (lo que deviene) sino algunos procesos causales, de los cuales el devenir es un resultado.

PALABRAS CLAVE: Platón, *Timeo*, lógos verosímil.

ABSTRACT: My purpose is to consider the probable or likely discourse (*logos eikos/mûthos eikos*) in the *Timaeus* again, in order to show, throughout the analysis of *Tim.* 29b1-d3, that the threefold distinction given there –between objects of knowledge, subjects and discourses– allows us to glimpse an advanced epistemology of natural philosophy. I'll establish the difference between the two different kinds of logos contrasted and see what does “likeliness” refer to (it is not an exclusive attribute of the discourses about phenomena, I'll argue, so it does not refer only to the imperfection of its objects). Finally I'll try to show that the objects of likely discourse are not only phenomena (becoming) but some causal processes, from whom becoming is a result.

KEYWORDS: Plato, *Timaeus*, likely discourse.

En la última década se ha insistido en la importancia que tiene para la comprensión general del *Timeo* el *eikós lógos* o *eikós mûthos*, específico modo de ser a la vez cognitivo y expresivo del relato que lleva a cabo el personaje central del diálogo en la mayor parte de su exposición. Como ya Gregory Vlastos¹ señaló hace mucho tiempo, llamar *lógos* o *mûthos* a esta clase de relato no es lo central,² sino que la cuestión fundamental es entender qué significa en este caso ser *eikós*. Pierre Hadot mostró, asimismo, que el uso platónico de *lógos* y *mûthos eikós* apunta a la conformación de un género literario singular, como revela la inclusión que hace Platón del propio discurso de *Timeo* en “el género de los discursos verosímiles”.³ Pero a pesar de la mucha atención dedicada a la definición platónica de un *lógos/mûthos eikós*,⁴ las interpretaciones contemporáneas suelen

1. Cf. Gregory Vlastos “The Disorderly Motion in the *Timaeus*”, *The Classical Quarterly*, vol. 33 (1939) 2, 71-83. Tanto Luc Brisson, en *Le Mème et l’Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon - Un commentaire systématique du Timée de Platon*, Paris, Klincksieck, 1974; como Thomas Johansen, en *Plato’s Natural Philosophy: A Study of the Timaeus-Critias*, Cambridge, CUP, 2006, han tratado de explicar, sin alcanzar un consenso, la distinción entre el *lógos eikós* y el *mûthos eikós*, aunque coinciden también en que lo central es su carácter *eikós*.

2. El relato que se narra en el *Timeo* es calificado tres veces como *eikós mûthos* y dieciséis veces como *eikós lógos*.

3. Cf. *Tim.* 59c y Pierre Hadot “Physique et poésie dans le *Timée* de Platon”, *Revue de Théologie et de Philosophie* 113 (1983) 113-133, especialmente p. 119 y n. 33.

4. Se refirieron específicamente al tema Ernst Howald, “Εἰκὼς λόγος”, *Hermes* 57 (1922) 63-79; Bernd Witte, “Der EIKÔS LOGOS in Plato *Timaios*. Beitrag zur Wissenschafts-methode und Erkenntnistheorie des späten Plato”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 46 (1964) 1-16; Luc Brisson, *Platon, Les mots et les mythes: Comment et pourquoi Platon nomma les mythes*, Paris, La Découverte, 1982 (en el cual Brisson retoma posiciones esbozadas en *Le Mème et l’Autre...*). También fue abordado por Hadot, *art. cit.* p. 119; por María Isabel Santa Cruz, “*Eikós lógos* y *diánoia* en Platón”, *Revista de Filosofía y Teoría Política* 26/27 (1986) 180-184; y por Pierluigi Donini, “Il *Timeo*: unità del dialogo, verisimiglianza del discorso”, *Elenchos* IX (1988), 2 5-52. En las Actas del VI Symposium Platonicum, dedicado al *Timeo-Critias*, tres autores retomaron el problema, y sus textos fueron editados por Tomás Calvo y Luc Brisson (eds.), *Interpreting the Timaeus-Critias* –

pasar por alto un aspecto fundamental de la gnoseología y de la epistemología platónicas que se vislumbra en esta definición del relato *eikós*, verosímil, y en la distinción que se establece en esa definición entre diversas formas de discurso, diversos objetos de estudio y diversas experiencias cognitivas que están en juego cada vez que el *lógos eikós* aparece en escena.

Me refiero a que, en general, las exégesis del pasaje clave de *Tim.* 29b1-d3, donde se define el *lógos eikós*, se concentran en la primera distinción analógica, la que va de las cosas a las palabras (o discursos: *lógoi*) y luego de las palabras a las cosas, como si esta analogía fuera una cerrada correspondencia o una situación bicondicional. Pero no toman en cuenta el tercer aspecto –más bien implícito que explícito en el pasaje– que Platón quiere poner de relieve, esto es: el peculiar carácter de la relación que una subjetividad humana cognoscente y significativa establece a la vez con las palabras y con las cosas cada vez que piensa, que interpreta, que conoce o cree conocer. Esta relación más compleja aparece esbozada en este pasaje de *Tim.* 29b-d, aunque acaso con menor énfasis, y también se puede deducir de otros pasajes del resto del *Timeo* relativos al *lógos* verosímil así como de dos alusiones que se hacen en el *Critias* al problema de la relación entre las palabras, las cosas y los seres humanos que conocen y dan sentido a eso que conocen. Sobre todo me interesa subrayar que esta relación compleja que establecen los sujetos cognoscentes con las cosas (realidades, objetos de estudio) y con las palabras (no tanto entendidas como nombres sino como discursos a los que se reúne en argumentos, hipótesis, teorías) está presente en la definición platónica de un *lógos/mûthos eikós*. Esta visión más abarcadora del sentido del *eikós lógos* no sólo nos ofrecería una perspectiva más rica de la gnoseología platónica de la vejez y de su avanzada preocupación por la epistemología de

Proceedings of the VI Symposium Platonicum, Sankt Augustin, Akademie Verlag, 1997. Me refiero a: Enrico Berti, “L’oggetto dell’ *εἰκὼς μῦθος* nel *Timeo* di Platone” (1997) 119-132; David Runia, “The literary and philosophical status of *Timaeus’* Proemium” (1997) pp. 101-118; y María Isabel Santa Cruz, “Le discours de la physique: *eikós lógos*” (1997), pp. 133-139. En todos los comentarios y traducciones del *Timeo*, por otra parte, se alude de un modo u otro al tema.

la ciencia natural (de la cual, el descubrimiento positivo del *lógos eikós* es su expresión más novedosa), sino que además permitiría vincular más coherentemente el *Timeo* con la reflexión que llevó a cabo Platón en otros diálogos, de transición, madurez y vejez, sobre la relación entre pensamiento, conocimiento, lenguaje y realidad. Veamos, entonces, el origen del problema en el texto fundamental de *Tim.* 29b1-d3, donde se define al relato *eikós* y se formula su necesidad ineludible para la explicación cosmogónica y cosmológica.

El texto

Luego de trazar los tres “axiomas”⁵ que nos permitirán forjar un discurso o relato sobre el origen del universo (esto es: la distinción entre ser y devenir, el establecimiento de un principio general de la causalidad y la postulación de que toda producción es bella si –y sólo si– imita un modelo bello); y luego de concluir que éste es un mundo nacido, producido (o creado) por un artífice o demiurgo, dice Platón, a través de su personaje Timeo:

- 1) “Si esto es así, es de total necesidad que este mundo sea una imagen de algo. Por cierto, lo más importante es comenzar de acuerdo con la naturaleza del tema. Entonces, acerca de la imagen y de su modelo hay que hacer la siguiente distinción en la convicción de que los discursos están emparentados con aquellas cosas de las cuales son intérpretes:
- 2) los concernientes al orden estable, firme y evidente con la ayuda de la inteligencia, estables e infalibles, no deben carecer de nada de cuanto conviene que posean los discursos irrefutables e invulnerables
- 3) en cambio los de lo que fue asemejado a aquello, siendo una imagen, [deben ser] verosímiles análogos a aquellos.
- 4) Lo que el ser es a la generación, es la verdad a la convicción.
- 5) Por tanto, Sócrates, no te sorprenda si en muchos temas, los

5. El término “axiomas” y una justificación para esta denominación aparecen en Runia, *art. cit.* p. 102 y ss.

dioses y la generación del universo, no llegamos a ser eventualmente capaces de ofrecer un discurso que sea totalmente concordante en todos sus aspectos y exacto;

- 6) pero si llegamos a hacerlo no menos verosímil que otros, será necesario alegrarse, ya que hemos de 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 verosímil y no busquemos más allá”.⁶

Tradicionalmente, ya en el seno de la Academia (como ha hecho evidente Proclo en su *Comentario al Timeo*), y también en la interpretación contemporánea de este pasaje crucial, se ha entendido que Platón busca establecer una comparación simple, una distinción llana entre la verdad, que es el atributo que corresponde y acompaña a los discursos sobre el ser, identificado con el paradigma –esto se deduciría de (2) y de (1)–, y la verosimilitud, que es el carácter que le toca en suerte a los discursos sobre el devenir –lo que sería legítima inferencia de (3)–, es decir, en líneas generales, a la física. Según esta misma interpretación tradicional, esta comparación aparecería subrayada con toda claridad en la afirmación de (4), donde se establece una proporcionalidad directa e inequívoca entre ser-verdad y devenir-convicción.⁷ De modo que este pasaje

6. τούτων δὲ ὑπαρχόντων αὐτῶν πᾶσα ἀνάγκη τόνδε τὸν κόσμον εἰκόνα τινὸς εἶναι. μέγιστον δὲ παντὸς ἄρξασθαι κατὰ φύσιν ἀρχήν. ὥδε οὖν περὶ τε εἰκόνης καὶ περὶ τοῦ παραδείγματος αὐτῆς διοριστέον, ὡς ἄρα τοὺς λόγους, ὡς περὶ εἰσὶν ἐξηγηταί, τούτων αὐτῶν καὶ συγγενῆς ὄντας: τοῦ μὲν οὖν μονίμου καὶ βεβαίου καὶ μετὰ νοῦ καταφανοῦς μονίμου καὶ ἀμεταπτώτου -καθ' ὅσον οἶόν τε καὶ ἀνελέγκτοις προσήκει λόγοις εἶναι καὶ ἀνικητοῖς, τούτου δὲ (29c) μηδὲν ἐλλείπειν- τοὺς δὲ τοῦ πρὸς μὲν ἐκεῖνο ἀπεικασθέντος, ὅντος δὲ εἰκόνης εἰκότας ἀνα λόγον τε ἐκείνων ὄντας· ὅτι περὶ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια. εἰδὼν οὖν, ὡς Σώκρατες, πολλὰ πολλῶν πέρι, θεῶν καὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως, μὴ δυνατόν τι γινώμεθα πάντως αὐτοὺς ἑαυτοῖς ὁμολογουμένους λόγους καὶ ἀπικριτωμένους ἀποδοῦναι, μὴ θαυμάσιος· ἀλλ' εἰδὼν ἄρα μηδὲν ἦττον παρεχόμεθα εἰκότας, ἀγαπᾶν χρὴ, μεμνημένους ὡς ὁ λέγων ἐγὼ (29d) ἡμεῖς τε οἱ κριταὶ φύσιν ἀνθρωπίνην ἔχομεν, ὥστε περὶ τούτων τὸν εἰκότα μῦθον ἀποδεχομένους πρέπει τούτου μηδὲν ἔτι πέρα ζητεῖν.

7. Con mayor o menor énfasis, ésta ha sido la interpretación de Alfred

vendría a señalar a los interlocutores del diálogo y a cualquier lector del *Timeo* que el saber acerca de la naturaleza o el devenir apenas si puede conformarse con discursos verosímiles –esto surgiría, presuntamente, de (5)– los cuales, a diferencia de los discursos sobre el ser, carecen esencialmente de verdad. En virtud de lo dicho en (4), la carencia de verdad es adjudicada a la naturaleza del objeto estudiado, por lo tanto, dadas así las cosas, no hay nada que se pueda cambiar.

Entre los lectores del *Timeo* a lo largo del siglo XX, fue W. K. C. Guthrie uno de los primeros autores que reparó seriamente –aunque no proyectó ulteriormente esa distinción– en que las razones por las cuales *Timeo* ha de presentar un *eikós logos* son dobles: objetivas (es decir, ligadas al estatuto ontológico del objeto de estudio) y subjetivas. Es decir: una explicación debe ser conforme a su objeto; y como el mundo es sólo una mutable imagen (*eikón*) del modelo (*parádeigma*) inmutable, por lo tanto su descripción sólo puede ser provisional y verosímil (*eikós*); pero asimismo existe una razón subjetiva para establecer la necesidad del *lógos eikós*: ni los hablantes ni los oyentes pueden escapar a las ambiciones y limitaciones de la naturaleza humana.⁸ Esta doble pertinencia de los relatos verosímiles es importantísima para la comprensión del pasaje, porque enfatiza los motivos subjetivos implícitos en la exigencia de un

Edward Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*. London, MacMillan, 1928, p. 74; Francis M. Cornford, *Plato's Cosmology* London, Routledge, 1937, pp. 28-29; Luc Brisson *Les mots...*, pp. 161-163; Hadot, *art. cit.* p. 127; Francesco Fronterotta, *Platone Timeo*, a cura di F.F., Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 2003, p. 26 n. 82, pp. 182-183; Oscar Velásquez, *Platón, Timeo* – versión del griego, introd. y notas de O.V., Santiago de Chile, Universidad Católica de Chile, 2004, n. 89 p. 98; y Franco Ferrari, “La *chora* nel *Timeo* di Platone. Riflessioni su ‘materia’ e ‘spazio’ nell’ontologia del mondo fenomenico”, *Quaestio* vol. 7 (2007) 3-23 (especialmente pp. 6-7). También ha sido la posición defendida por quienes se ocuparon de este pasaje en el VI Symposium Platonicum (cf. *supra* n. 4).

8. Cf. William K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. V, Cambridge, CUP, 1978, pp. 250-252. Como muchos otros intérpretes, Guthrie aclara asimismo que un *lógos* acerca de la imagen, puesto que ésta es mutable, no puede ser definitivo e inmutable como un *lógos* acerca del modelo, que es inmutable. En nuestra interpretación vamos a poner en cuestión esta última afirmación.

lógos eikós: estos motivos subjetivos señalan la necesidad ineludible de este tipo de relato no sólo para el saber sobre la naturaleza sino para todo saber filosófico. Porque conocemos como humanos y porque formulamos *lógoi* humanos no tenemos más remedio que aceptar el *lógos eikós* y llegado el caso conformarnos con él. Ahora, una consideración atenta al peso que tienen aquí las razones *subjetivas* de la necesidad del *eikós logos* también pone de manifiesto con mayor claridad (al menos eso espero poder mostrar) los alcances *objetivos* del *eikós logos* que están confinados, de manera ilegítima, según creo, al ámbito natural. Veamos la interpretación que propongo de este pasaje.

Dos tipos de lógos

Antes de finalizar con “el preludio” de su interpretación, donde se dejan sentados los axiomas de los que partirá la demostración acerca de la creación del universo, y antes de dar comienzo al tema propiamente dicho, o sea: la explicación o demostración⁹ de esta creación, *Timeo* hace una aclaración metodológica fundamental. Afirma que si es cierto que la causalidad divina providencial hizo el mundo con alma e intelecto y que este mundo es copia de alguna otra cosa, entonces antes de avanzar hay que hacer una distinción relativa a las clases de realidades a las que se referirá el relato: una entendida como modelo y la otra, como copia. Los *lógoi* –afirma *Timeo*– están emparentados con aquello que interpretan. La afirmación de (1) señala algo muy importante: que los *lógoi* son intérpretes de otra cosa,¹⁰ es decir que han de *reproducir* de algún modo la captación de alguna realidad para comunicarla, manifestarla o pronunciarla. Platón está suponiendo aquí, conscientemente, que hay tres niveles involucrados en la operación cognoscitiva: la captación, la interpreta-

9. Cf. ἐπιδείκνται, en 47e4.

10. El verbo *exegéomai* nos da la pauta de que *lógos* implica aquí no tanto palabra como discurso o argumento. A diferencia de los planteos presentes en el *Crátilo* y en el *Filebo*, donde Platón formula dudas respecto de cómo nombrar a ciertas realidades, aquí se plantea cómo dar cuenta de ellas mediante relatos y argumentos.

ción y la comunicación de diversas realidades. Esto lo prueba además el pasaje inmediatamente anterior, el de *Tim.* 28c3-5. Allí afirma que “descubrir al hacedor y padre de este universo es difícil, pero, una vez descubierto, comunicárselo (*légein*) a todos es imposible”; no obstante lo cual, inmediatamente, en 28c5-29a2, nos brinda en un razonamiento las pautas para una correcta interpretación del universo, pautas que nos permiten también comprender cuál es la nota fundamental (esto es: la causalidad buena) de su creador y padre:

A la vez, hay que observar acerca de él [el universo entendido como criatura] lo siguiente: qué modelo contempló su artífice al hacerlo, el que es inmutable y permanente o el generado. Bien, si este mundo es bello y su creador bueno, es evidente que miró el modelo eterno. Pero si es lo que ni siquiera está permitido pronunciar a nadie, el generado. A todos les es absolutamente evidente que contempló el eterno, ya que este universo es el más bello de los seres generados y aquél la mejor de las causas.¹¹

Es decir que más allá de las dificultades que existen para la captación del *poietés kai patér* del universo y más allá de la imposibilidad adicional de comunicarlo a todos, un *lógos* apropiado, congénere de esa realidad que es el objeto a conocer, nos acerca y nos permite entender su esencia: la bondad providencial (en este caso, el *lógos* apropiado es un razonamiento de tipo condicional). Se trata, entonces, de hallar un *lógos* (nuevamente, *lógos* aquí no es una mera palabra, puesto que el contexto permite inferir que se está hablando de un razonamiento o encadenamiento lógico) congénere a la realidad a explicar, un *lógos* que no se detenga en las dificultades sino que, a sabiendas, sea capaz de sobreponerse a ellas y permita seguir avanzando en la investigación.

Volviendo a nuestro pasaje de *Timeo* 29b-d: dado que existen modelos y copias para captar, interpretar y comunicar, lo que (1) subraya es que los *lógoi* que interpreten a unos u otras han de ser

11. *Tim.* 28c3-29a2: τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν· τότε δ' οὖν πάλιν ἐπισκεπτέον περὶ αὐτοῦ, πρὸς πότερον τῶν παραδειγμάτων ὁ τεκταινόμενος αὐτὸν ἀπηργάζετο, πότερον πρὸς τὸ κατὰ ταῦτα καὶ ὡσαύτως ἔχον ἢ πρὸς τὸ γεγονός. εἰ μὲν δὴ καλός ἐστιν...

congéneres (*συγγενεῖς*) a estas cosas. ¿Qué significa concretamente esta *syngénneia*? En (2) Platón avanza con la analogía y a la vez procura responder a esta pregunta; dice que “los concernientes a lo estable (*μονίμου*), firme (*βεβαίου*) y evidente mediante la inteligencia (*μετὰ νοῦ καταφανοῦς*), estables e infalibles (*μονίμους καὶ ἀμεταπτώτους*), no deben carecer de nada (*δεῖ μὴδὲν ἐλλείπειν*) de cuanto conviene que posean los discursos irrefutables e invulnerables (*ἀνελέγκτοις καὶ ἀνικήτοις*)”. Subrayo el verbo *deí* de la última sentencia: éste, el único verbo conjugado de las proposiciones contenidas en (2), indica que la correspondencia entre, por un lado, realidades u objetos de conocimiento estables, firmes, evidentes mediante la inteligencia y, por otro lado, discursos estables e infalibles, irrefutables e invulnerables no es una correspondencia espontánea o natural sino que esto “debe” ser así. La afirmación de *Timeo* no es meramente descriptiva sino prescriptiva o normativa: quien formula *lógoi* “debe” procurar que la interpretación que ofrecen sus *lógoi* esté provista con la misma clase de solidez que posee la realidad interpretada, es decir que se *debe* buscar que esos *lógoi* no carezcan de los atributos que poseen los objetos que reproducen, puesto que han de ser como sus parientes directos. Si la frase fuera meramente descriptiva, como habitualmente lo entienden todos los autores que comentan el pasaje, se llegaría al absurdo de suponer que Platón busca dejar establecido metodológicamente que cualquier *lógos* sobre lo invulnerable es, él mismo, invulnerable, como si Platón desconociera que se pueden decir y argumentar muchas cosas absurdas y necias sobre las realidades estables e infalibles.

En el pasaje (3) llega la contrapartida de la analogía: así como los *lógoi* intérpretes de cosas estables *deben* ser estables, “en cambio los de lo que fue asemejado a eso,¹² siendo una imagen, *deben ser*”¹³

12. Como ya vio Taylor, *ob. cit.* p. 74, el sujeto de la relativa regida por τοῦ ἀπεικασθέντος, “lo que ha sido asemejado” no son estos *lógoi* del segundo tipo (que así habrían sido asemejados a los *lógoi* estables, los del primer tipo antes referido) sino que lo que ha sido asemejado es, en general, lo que es copia, asemejado al modelo.

13. Al completar la analogía trazada, en la traducción que ofrezco aquí repongo entre corchetes el verbo elidido que debe ser el mismo de la primera parte de la analogía.

verosímiles análogos a aquellos". La afirmación parte de una cláusula adversativa: así como había *lógoi* referidos a lo estable y firme que deberían compartir la solidez e invulnerabilidad de sus objetos, hay otros *lógoi* de lo que ha sido asemejado, de lo que es una imagen, que son en cambio verosímiles. El *δέ* adversativo en la frase *τοὺς δὲ τοῦ πρὸς μὲν ἐκείνο ἀπεικασθέντος, ὅντος δὲ εἰκότος* distingue, en principio, a los objetos de esos *lógoi*: unos firmes, sólidos y manifiestos a la inteligencia y otros objetos –al parecer no comparten estas tres propiedades– que han sido asemejados, son imágenes, y por tanto a ellos deben corresponder *lógoi* verosímiles. Veremos que en una segunda instancia, en (5), Platón amplía el campo de los objetos a los cuales es preciso (se "debe") hacer corresponder *lógoi* verosímiles. Siguiendo la lectura antes propuesta, aquí supongo que Platón no está sólo describiendo sino también prescribiendo un tipo de *lógos* que es el que conviene a la interpretación de cierta clase de objetos: no se enfatiza la fatalidad de que esto sea así sino, más bien, que es de esperar que estos *lógoi* sean verosímiles.¹⁴

La verosimilitud del *lógos*

Lo segundo que se establece en la afirmación de (3) es que estos *lógoi* deberán ser *verosímiles en relación proporcional a aquellos otros *lógoi*: los infalibles*.¹⁵ Pero ahora ¿qué quiere decir que han de ser

14. Robert Wardy, *The Birth of Rhetoric*, London, Routledge, 1996, pp. 33-34, hace notar que en su uso retórico la palabra *eikós* trae ya una connotación positiva y normativa no sólo de *plausible* o *probable* sino de "razonable"; como señala Michael Gagarin (en M. Gagarin y Paul Woodruff (eds.), *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995) el término *eikós* aplicado al *lógos* implica una "reasonable expectation". Esta fuerza normativa de *eikós* la encuentra Wardy, por ejemplo, en el parágrafo 7 del *Encomio de Helena* ("¿Cómo no sería *eikós* sentir piedad por una mujer forzada, arrancada de su país...?"), en el cual *eikós* "exige una reacción *razonable* y *justa* del oyente o lector ante el desamparo de la víctima; donde esta respuesta *razonable* es *emocional*".

15. Que la frase debe ser así leída –esto es, que la analogía se establece entre unos y otros tipos de *lógoi*– es algo asumido por casi todos los intér-

proporcionales, *anà lógon*? La sentencia de (4), sobre la cual volveremos enseguida, no lo aclara: "lo que es el ser a la génesis (o a la generación), es la verdad a la convicción", si bien alude veladamente a la verosimilitud, no se refiere en ninguno de los dos términos de la comparación a la situación específica del *discurso* sino más bien a una relación entre propiedades de objetos conocidos y estados mentales de sujetos cognoscentes. La respuesta a esta pregunta, qué significa ser "*anà lógon*", se encuentra en parte en (5) y en parte en (6): decir que los *lógoi* acerca de lo que ha sido asemejado deben ser proporcionales a los otros significa, precisamente, que no hay que sorprenderse "si en muchos temas –los dioses y la generación del universo– no llegamos a ser eventualmente capaces de ofrecer un discurso que sea totalmente concordante en todos sus aspectos", sino que, por el contrario, "será necesario alegrarse si hacemos un discurso no menos verosímil que otros". Afirmar que estos *lógoi* que no se refieren "al orden estable, firme y evidente con la ayuda de la inteligencia" *deben ser proporcionales* quiere decir, como afirma (6) que *deben ser "no menos verosímiles"*: *μηδενὸς ἥττον εἰκότας*. El comparativo *ἥττον* establece, justamente, una comparación con lo afirmado antes, en (5), con los discursos "totalmente concordantes y exactos". Platón está afirmando que respecto de ciertas cosas debemos aceptar –y conformarnos con– discursos verosímiles; *no menos verosímiles que los que son totalmente concordantes y exactos*. Pues estos concordantes y exactos *también son verosímiles* (y lo son, seguramente, en mayor medida). La verosimilitud de un tipo de relato no es una propiedad que se oponga a la estabilidad y firmeza del otro tipo de relatos sino una propiedad que ambos, estables y no tanto, comparten.¹⁶

pretes: cf. Cornford, *ob. cit.* p. 23; Brisson, *Timée-Critias*, Paris, Flammarion, 1992, p. 117; Berti, *art. cit.* p. 120; O. Velásquez, *ob. cit.* p. 98; Johansen, *ob. cit.* p. 49 y ss.

16. Sigo, para esta interpretación de (6), la construcción de la frase sugerida, en base a Calcidio, por Taylor, *ob. cit.* pp. 73-75, a quien siguen también Cornford y Francisco Lisi, en *Platón, Timeo* – trad., introd., y notas de F.L., Madrid, Gredos, 1992. En cambio, C. Eggers Lan, *El Timeo de Platón* – trad., introd., y notas de C. E. L. Buenos Aires, Colihue, 1999, p. 105 y Johansen, *ob. cit.* p. 49, leen allí: "Si podemos ofrecer relatos no menos

En el texto de (4), “Lo que el ser es a la generación, es la verdad a la convicción (*pístis*)”, la verosimilitud tampoco aparece contrapuesta a la verdad. En esta sentencia Platón subraya una cierta correspondencia entre formas de ser de la realidad y la formas de conocerla, pero el contexto no aclara suficientemente qué clase de correspondencia existe. Tal vez por esta reticencia, en la brevedad de esta frase muchos han querido ver reiterado, en voz de Timeo, lo que Sócrates había dicho en *República*, en la alegoría de la línea:

¿Estás dispuesto a declarar que [la línea] ha quedado dividida en cuanto a su verdad o no [verdad] de modo que lo opinable (*tò doxastón*) es a lo cognoscible (*tò gnostón*) como lo asemejado (*tò homoióthén*) a aquello de lo que es copiado (*tò hōi homoióthē*)?¹⁷

Tanto en *República* como en el *Timeo* hay una relación ontológica, la que se da entre el ser y la generación, entre modelo y copia, que se pone en correspondencia con una cierta relación gnoseológica. En *República* se traza una analogía entre la distinción entre copia y modelo, diversos modos de ser de las realidades, y la distinción entre lo opinable y lo cognoscible, diversos modos de ser de los objetos del conocimiento. Los adjetivos sustantivados *tò doxastón* y *tò gnostón* refieren a entidades que son materia de uno u otro tipo

verosímiles que *los de otros*”; donde la comparación “menos verosímiles que” no es atribuida a otros relatos sino a los relatos de otros exégetas. La diferencia es, a primera vista, mínima en relación con la interpretación que ofrezco aquí, sin embargo si se toma la frase siguiendo a Calcidio (con Taylor, Cornford, Lisi y otros) la comparación se establece entre los *lógoi* esencialmente no-estables y los otros –los *lógoi* firmes y estables– es decir que se adjudica la verosimilitud también, necesariamente, a los *lógoi* firmes y estables; por lo tanto, la verosimilitud no es considerada atributo exclusivo de los *lógoi* no-estables. En cambio, en la otra variante de lectura, se atribuye verosimilitud, en general, no sólo a los *lógoi* no-estables propios sino también a los *lógoi* de otros, sin aclarar si estos son estables o no-estables.

17. *Rep.* 510a8-10: Ἡ καὶ ἐθέλοις ἂν αὐτὸ φάναι, ἦν δ' ἐγώ, διηρῆσθαι ἀληθεία τε καὶ μὴ, ὥς τὸ δοξαστὸν πρὸς τὸ γνωστὸν, οὕτω τὸ ὁμοιωθὲν πρὸς τὸ ὅμοιωμήν; La identificación entre este pasaje de *Rep.* y la sentencia del *Timeo* que estamos analizando ha sido asumida, entre muchos otros, por Cornford, *ob. cit.* p. 29; L. Brisson, *Timée-Critias*, p. 230 n. 112; Fronterotta, *ob. cit.* p. 82 *ad loc.*, y pp. 182-183.

de captación y conocimiento. Pero en el *Timeo*, la distinción entre lo copiado y la copia¹⁸ aparece como análoga a la distinción entre *alétheia* y *pístis*. En *República* al modelo corresponde la cualidad epistémica de lo cognoscible y a la copia, la de lo opinable (*doxastón*), mientras que en el *Timeo* al ser corresponde la verdad y al devenir corresponde la *pístis*: la convicción. De algún modo están diciendo lo mismo pero en otro sentido claramente no están diciendo lo mismo pues enfatizan aspectos distintos de una misma situación analógica: mientras que la alegoría de la línea de la *República* repara, en el segundo término de su comparación, en el carácter de la realidad considerada como objeto de una captación humana, el *Timeo* pone como segundo término de comparación no una realidad ni un modo específico de captación o de conocimiento sino un estado de conciencia, algo que supone seguramente ciertas operaciones cognitivas, pero sin detenerse aquí en ellas. El segundo término de la comparación en *Timeo* 29c es verdad-*pístis* (convicción): esto significa, a mi entender, que la verdad allí aludida no es la verdad “objetiva” de lo real ni la verdad del discurso en su adecuación con lo real sino el estado psicológico, aquel que se ha instalado en el alma como resultado de una captación y de la interpretación provista por un *lógos*¹⁹ apropiado. Al razonamiento estable y firme que

18. No es irrelevante para el desarrollo filosófico de este problema, el hecho de que aquí en el *Timeo*, aunque se ha partido de la premisa que el mundo es imagen (*eikón*) de otra cosa, no se insista –como en el breve pasaje citado de la alegoría de la línea– en la relación de semejanza que caracteriza a la copia sino en la noción más compleja de la reproducción o recreación de algo a través de una imagen.

19. La comparación posterior de Timeo entre inteligencia y opinión verdadera, en 51d2 y ss., donde afirma que son diferentes y de origen diverso puesto que una “surge en nosotros por medio de la enseñanza y la otra es producto de la persuasión (*tò μὲν γὰρ αὐτῶν διὰ διδασχῆς, τὸ δ' ὑπὸ πειθοῦς ἡμῖν ἐγγίγνεται*) no parece referirse exactamente a lo mismo que esta frase que analizamos, pues en 51d-e se refiere a que la inteligencia “va siempre acompañada del razonamiento verdadero” mientras que la opinión “carece de razonamiento” (*καὶ τὸ μὲν αἰεὶ μετ' ἀληθοῦς λόγου, τὸ δὲ ἄλογον*). En cambio aquí, en 29b-d, hablamos esencialmente de un razonamiento: un *lógos*. En cuanto al hecho de que se diga luego que la inteligencia “es incólume a la persuasión, mientras que [la opinión verdadera]

se elabora acerca del ser debe corresponder el estado psicológico de hallarse en la verdad, mientras que al razonamiento elaborado a partir de la generación (*génesis*) debe corresponder, como máximo, el estado psicológico de la convicción.

Así las cosas, la analogía que traza la alegoría de la línea y la del *Timeo* dicen algo parecido –porque es cierto que para Platón a lo plenamente cognoscible le corresponde eminentemente la verdad como estado de conciencia (más allá de cómo se entienda, tanto en la *República* como en el *Timeo*, que una subjetividad humana haya de alcanzar semejante estado)–, pero no dicen lo mismo ya que enfocan aspectos distintos de la operación cognitiva. Esto es decisivo para la interpretación que aquí propongo: Platón no insiste con la misma idéntica fórmula de *República* porque lo que está en juego en el *Timeo* no es la diferencia entre conocer noéticamente realidades (verdades) suprasensibles y captar doxásticamente imperfecciones sensibles, como en la alegoría de la línea. En las interpretaciones contemporáneas de *Tim.* 29b-d suele pasarse por alto que el criterio en vista del cual se traza la comparación no es la verdad, como ocurre en la alegoría de la línea (cf. *Rep.* 510a8-9: *dieirêsai alētheiai te kai mê*) sino los *lógoi*; e incluso tampoco el *lógos* en abstracto sino los *lógoi* que efectivamente se formulan, entendidos como la capacidad humana de interpretar la realidad, darle un sentido razonable y someterla a juicio de otros.²⁰ Es por eso que en el *Timeo* se remiten ciertos objetos de conocimiento y ciertas clases de *lógoi* (que luego se podrían poner también en conexión con determinadas capacidades cognitivas) a la certidumbre estable y firme de la verdad o a la relativa incertidumbre de lo verosímil convincente. Lo que interesa en el *Timeo* es cómo se formulan los argumentos en relación con la capacidad humana para conocer y también con el

es persuasible” (*καὶ τὸ μὲν ἀκίνητον πειθῶν, τὸ δὲ μεταπειστὸν*) esto no implica necesariamente un descrédito de la persuasión: la enseñanza, *didachē*, también es una clase particular de persuasión. Véanse, a propósito, los argumentos a partir de la afirmación del carácter enseñable del saber en *Menón* 96d-100c, pasaje que conserva el eco de la distinción, elaborada en el *Gorgias*, entre una persuasión didáctica (*διὰ didachēs*), que genera *epistēmē*, y otra persuasión meramente pistéutica.

20. De hecho, aquí en 29d1 *Timeo* llama a sus interlocutores “Ustedes, los jueces” (*hymeis te hoi kritai*).

estado subjetivo (la verdad o la sola convicción) que producen estos argumentos.

En este marco, la analogía establecida en (4) no está subrayando cómo se conocen unas y otras realidades sino cuál es la estabilidad y firmeza que produce el conocimiento de unas y otras realidades. Así como para los *lógoi* que interpretan lo que es firme y sólido Platón prescribía –o más bien exigía, sin darlas por supuestas– firmeza, solidez e invulnerabilidad, ahora compara en (4) la solidez y firmeza de lo que es/la generación con la solidez y firmeza que producen en el alma el *lógos* verdadero y el *lógos* verosímil. Sin embargo, al hacerlo no se traza una relación biunívoca, como en *República*, puesto que en la nueva analogía que propone *Timeo*, el lugar estratégico en que aparece la *pístis* está señalando que aquí no intervienen sólo dos factores –modos de ser, modos de ser conocidos– sino tres:

- a) realidades,
- b) *lógoi* que las interpretan y
- c) subjetividades cognoscentes.

Y a juzgar por lo que afirma en (6), el énfasis está precisamente en el estado mental que producen los *lógoi* en una subjetividad cognoscente. Si fueran sólo dos factores involucrados en una relación biunívoca, o sea: si *Timeo* sólo estuviera sugiriendo aquí que existe una correspondencia directa entre realidades y *lógoi*, estaría asumiendo también que así como no queda más remedio que construir argumentos verosímiles respecto de lo que es del orden de lo generado, así también todo argumento, cualquier *lógos* que se confeccione sobre lo estable y firme será, de hecho, una interpretación verdadera, como si semejante correspondencia fuera “natural”, a la manera en que los razonamientos antisténicos llevaban a creer a Crátilo que existe una “exactitud” entre los nombres y las realidades que nombran. En el *Crátilo*, Platón desbarataba por completo semejante idea: los nombres son imágenes de las realidades que interpretan y cuando confeccionamos un argumento o relato, al igual que al nombrar, estamos confeccionando una imagen. En el mismo sentido, leemos en el *Critias*: *todo lo que decimos es una imitación o representación*.²¹ Pero tanto en uno como en otro diálogo se

21. Cf. *Critias* 107b 5-7: *μίμησιν μὲν γὰρ δὴ καὶ ἀπεικασίαν τὰ παρὰ πάντων ἡμῶν ῥηθέντα χρεῶν που γενέσθαι*.

subraya que esta imagen no es idéntica a la realidad que representa: al contrario “la imagen no debe, en absoluto, reproducir todas las cualidades de lo que imita”²² pues si la imagen de Crátilo reprodujera íntegramente a Crátilo no tendríamos a un hombre y a su imagen sino dos Crátilos. El *lógos* nunca es idéntico a la realidad que representa.

En su pionero trabajo sobre el *eikós lógos*, E. Howald²³ había identificado este carácter *eikós* del *lógos* con la retórica rechazada por Platón en escritos de transición y madurez como *Gorgias* y *República*. A lo largo del siglo XX, esta condena que pesaba sobre la verosimilitud de los relatos fue revisada por la tradición de lectura del *Timeo* y parcialmente rehabilitada por una interpretación que ha visto la verosimilitud no tanto como un carácter discursivo pernicioso sino más bien como una fatalidad debida al estatuto ontológico de los objetos a los que están dirigidos esos relatos verosímiles. Sin embargo, a mi entender, esta tradición no tuvo en cuenta de manera suficiente la atención que dedica Platón a la *pístis* que suscitan estos discursos ni al hecho de que ésta no es incompatible con la verdad de otros discursos. Por cierto, el término *eikós* es fundamental dentro de la argumentación retórica en la Grecia arcaica y clásica²⁴ y Howald había señalado bien esa filiación del *lógos/mýthos eikós* del *Timeo*, sólo que ese vínculo con el oficio de los oradores fue considerado un signo negativo. El mismo Platón, en el *Fedro*, se refiere con cierta suficiencia, casi irónicamente, a la tarea de los “sabios” que buscan racionalizar los mitos y volverlos más verosímiles, mediante la transformación del material mitológico en series causales que logren excluir las especulaciones fantásticas. Pero en cambio aquí en el *Timeo* Platón parece subrayar el aspecto más positivo del carácter *eikós* de un relato, de su habilidad para conferir racionalidad, o quizás sería más claro decir *razonabilidad*, puesto que se procura volver razonable un argumento que no tiene

22. Cf. Crátilo 432b-c.

23. Howald, *art. cit.* p. 70 y ss.

24. *Eikós* es “probablemente la palabra singular más importante en la retórica griega”, señaló Wardy, *ob. cit.*, p. 33, “el arma más importante de la oratoria ática”, en palabras de George Kennedy, *The art of persuasion in Greece*, Princeton, Princeton University Press, 1963, p. 39.

su racionalidad garantizada, en materias en las que no se puede hallar una prueba evidente y directa o donde el elemento de prueba es discutible.

Este uso de *eikós* calificando a los argumentos relativos a lo que es razonable esperar²⁵ es el que encuentra M. Gagarin²⁶ en los discursos de Antífonte: allí el argumento *eikós* “se aplica habitualmente a cuestiones de hecho de las que no tenemos pruebas directas (testigo presencial) o éstas son dudosas”. Asimismo, el uso platónico de *eikós* debería compararse más bien al uso de los argumentos verosímiles en ámbito judicial²⁷ en donde el *eikós lógos* contribuye a elaborar conclusiones sobre hechos (como “¿quién mató a Fulano?”) procesos o series causales de los cuales no tenemos testigos ni evidencia directa. “El término *eikós* de *Timeo* se utiliza, de hecho, habitualmente en la retórica forense para esa clase de argumento que, a diferencia de los que se fundan en el testimonio de un testigo, establece su conclusión sólo con verosimilitud. Por lo tanto, la palabra ‘verosímil’ pone en primer plano el grado de incertidumbre de las afirmaciones que formulamos pero no se pronuncia sobre la verdad o falsedad de esas afirmaciones”.²⁸ Esta es entonces mi posición en cuanto a los segundos términos de la analogía (lo que el ser es a la generación es la verdad a la convicción). Pero hay que regresar y enfatizar cuáles son los objetos del discurso verosímil.

El objeto del relato eikós

Volvamos al texto de *Tim.* 29b-d. En (5) *Timeo* advierte a Sócrates que no se sorprenda si respecto de muchos temas no llegamos a

25. Cf. Gagarin, *ob. cit.* y *cf. supra* n. 14.

26. Cf. Gagarin, *ob. cit.* p. 123. En estos argumentos, agrega también Gagarin, se “reconoce explícita o implícitamente que las pruebas directas son más poderosas” que cualquier argumento indirecto.

27. Esta asociación con el ámbito judicial aparece subrayada por el modo en que *Timeo* llama a sus interlocutores: “jueces”; una denominación que reaparecerá en dos ocasiones a lo largo de la misma serie de relatos, en el *Critias*.

28. Cf. Johansen, *ob. cit.* p. 52 y n. 5 al cap. 3.

ser capaces de ofrecer un discurso que sea totalmente concordante en todos sus aspectos y exacto. Esos temas que constituyen el objeto del relato *eikós* son brevemente enumerados: dice Timeo que es muy posible que sobre “los dioses y la generación del universo” (θεῶν καὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως) no podamos ofrecer un *lógos* exacto y concordante consigo mismo. Si fuéramos a defender la interpretación tradicional –la que sostiene que el *lógos* verosímil es el *lógos* que versa sobre las cosas generadas o, en general, sobre la *phýsis*–esperaríamos hallar en esta enumeración una referencia más directa a los productos del devenir o a las imágenes o a lo que ha sido copiado de un modelo, tal como venía afirmando Timeo en (3), cuando habló de “lo que fue asemejado a aquello” (τοῦ πρὸς μὲν ἐκεῖνο ἀπεικασθέντος). Pero sin embargo esa clase de objetos de conocimiento están ausentes de esta nueva y breve lista de temas: en 29c4-5 se dice que los objetos del *lógos* verosímil son los dioses y la génesis del universo. Para salvar este aparente cambio de registro, varios de los que consciente o inconscientemente sostienen que aquí Platón propone una correspondencia biunívoca entre ser/devenir, relato verdadero/retrato verosímil han dicho que esos dioses allí mencionados tienen que ser los cuerpos celestes, los dioses visibles del cosmos visible.²⁹ Yo creo que esto no es así: creo que con esta sentencia de (5) Platón reconoce que el problema de los *lógoi* que efectuamos sobre los dioses o sobre dios (el dios al que se atribuye la creación toda, incluso la de los dioses hijos, responsables de continuar la tarea en sus aspectos menos divinos) es que sobre ellos, así como sobre la fuente de todo el devenir –al igual que sobre “quién mató a Fulano”– no tenemos una prueba evidente y definitiva, y por lo tanto tenemos que fabricar sobre ellos un *lógos* razonable y verosímil. Pero analicemos con más cuidado estos dos contenidos del *eikós lógos* aquí enumerados, los dioses y la génesis del universo.

Empecemos por el último: dice Timeo que uno de los contenidos del *lógos* verosímil es la generación del todo (o del cielo o del universo);³⁰ Timeo no dice aquí “las cosas generadas” (τὰ γινόμενα) sino “la generación del universo” (τῆς τοῦ παντὸς

29. Cf., entre otros, Taylor, *ob. cit.* p. 74 y Velásquez, *ob. cit.* n. 88 p. 98.

30. Que estas expresiones son sinónimas se afirma en *Tim.* 28b2-4: ὁ δὲ

γενέσεως) es decir que no parece hablar de la génesis entendida como el producto terminado del devenir sino del origen mismo, del nacimiento o de la creación de algo (el mundo entero, en este caso). Y esto es así porque mientras que sobre las cosas devenidas, en tanto material disponible a la sensación, Platón entiende que podemos tener ideas y convicciones firmes y verdaderas³¹ –así como en otros diálogos concede a Protágoras o a sus seguidores que desde el punto de vista de la subjetividad que interpreta los datos no hay dudas sobre la verdad de una sensación efectivamente acaecida– en cambio sobre la fuente o el origen, es decir, sobre la causa de eso que provoca la sensación no tenemos pruebas. Es por eso que más adelante en el *Timeo*, cuando Platón se propone describir el origen de la materia –o mejor dicho, de lo corpóreo– afirma que será la fuerza de los discursos verosímiles la que permita atravesar las dificultades de una exposición rara y poco habitual hasta poder llegar a una doctrina verosímil sobre estas cosas. El *lógos eikós* será el que permita acceder a los principios de lo corpóreo, al menos esos principios más allá de los cuales no podemos aventurarnos pues sólo dios sabe qué hay más allá. Lo mismo ocurre aquí con la definición de dios comprendido como la fuente del universo devenido, del cual se había dicho que “descubrirlo es difícil, pero, una vez descubierto, comunicárselo a todos es imposible”.

En un pasaje paralelo a este último, en *Critias* 107b6-c3 se dice que a veces la representación pictórica y la imitación que se ofrece “de cuerpos divinos” (*perì tà theiá ... sómata*): la tierra, las montañas, el río, el bosque, todo el cielo y todo lo que se encuentra y se

πᾶς οὐρανὸς ἢ κόσμος ἢ καὶ ἄλλο ὅτι ὀνομαζόμενος μάλιστα' ἂν δέχοιτο, τοῦθ' ἡμῖν ὠνομάσθω- σκεπτέον...

31. Cf. *Tim.* 37b6-c5: “Cuando acerca de lo sensible (*perì tò aisthetòn*) tiene lugar el razonamiento verdadero (*lógos alēthēs*) sobre lo que es diverso o lo que es idéntico, que se traslada sin sonido ni voz a través de lo que se mueve a sí mismo, y cuando el círculo de lo otro, en una marcha sin desviaciones, lo anuncia a toda su alma, entonces se originan *opiniones y convicciones sólidas y verdaderas* (*dóxai kai písteis gígnontai bébaioi kai alētheis*), pero cuando el razonamiento es acerca de lo inteligible y el círculo de lo mismo con un movimiento suave anuncia su contenido, resultan, necesariamente, el conocimiento noético y la ciencia”.

mueve en él, puede darse y a la vez puede llegar a persuadir aún más que otro tipo de relatos verosímiles, a pesar de contar con una mínima exactitud, con ínfima semejanza, con un esbozo engañoso e impreciso; y esto ocurre –sigue Critias– por el hecho de que no sabemos nada preciso sobre estas cosas, ni investigamos, ni ponemos a prueba lo que otros dicen. Una primera constatación a partir de esta afirmación es que, para Platón –lo dice primero su personaje Timeo y luego Critias– las cosas divinas también pueden (y deben) ser puestas a prueba e investigadas y no meramente deducidas. El relato verosímil (*eikōs mûthos*) que es propio de nuestra humana naturaleza, este relato acerca de la génesis del universo y acerca de los dioses, será una composición que, análogamente al relato histórico que da comienzo al *Timeo* y que continúa en el *Critias*, puede llegar a ser considerado un *lógos alethēs*, en la medida en que puede alcanzar niveles cada vez más altos y firmes de verosimilitud.

Recapitulando: si el *lógos eikōs* se refiere también a los dioses y a la creación misma, a la fuente de lo generado, y no sólo–como repiten en general las interpretaciones de este pasaje– a la naturaleza entendida como cosa imperfecta, la verosimilitud del *lógos* no señala en el *Timeo* una falla propia del material que es objeto de estudio sino una herramienta que se vuelve estratégica para afrontar la persistente ambición humana por conocer las causas del universo. En el contexto del *Timeo*, verosimilitud es lo que tenemos sobre las series causales de las cuales resulta, como producto, algo generado. El *lógos* verosímil de este pasaje del *Timeo* no es verosímil porque se aplique a imágenes ni mucho menos porque se aplique *exclusivamente* a imágenes; el *lógos*, todo *lógos* –dice Critias– es, de hecho, una imagen de otra cosa. Desde mi punto de vista, y contrariamente a lo que se ha dicho sobre este pasaje, el *lógos* verosímil no lo es de los detalles particulares de la generación sino también de la generación misma, entendida no sólo como (a) el conjunto de las cosas generadas sino también como (b) una serie de causas, elementos y procesos orgánicos que hacen posible el devenir de lo generado. En un sentido (a), los objetos del *lógos* verosímil son sensibles; en un sentido (b) sus objetos son teóricos. Asimismo, el carácter *eikōs* de un relato no expresa una decisión respecto de la verdad o falsedad de ese razonamiento, sino que refiere a su certidumbre, que es a la vez objetiva y subjetiva. El adjetivo *eikōs* (verosímil, semejante)

aplicado al *lógos* puede aludir a una verosimilitud objetiva, que refiere a la semejanza que un *lógos* mantiene con aquello que interpreta, y otra subjetiva, que refiere a la convicción que un discurso es capaz de producir en un auditorio.³² Esta última, a menudo desatendida, es muy relevante en el contexto del *Timeo*, mientras que sobre la primera, Platón descarta en el *Timeo* y en el *Critias* que pueda ser determinada con plena seguridad, puesto que la última garantía de esta semejanza sólo podrían establecerla dios y el que es amado por dios. Si abandonamos la perspectiva que, en forma acrítica, a mi juicio, condena toda la obra platónica a la biunivocidad, podemos apreciar cómo la fascinante combinación de anhelo de saber, estrategia cognoscitiva y prudencia epistemológica manifestadas en este pasaje del *Timeo* convierten al diálogo en una pieza única de la historia de los relatos sobre la filosofía natural.

32. En este punto, creo, difiere la reflexión que aquí propongo del valiosísimo trabajo de P. Donini (*art. cit.* pp. 28-52), quien reconoció antes que nadie los diversos niveles de verosimilitud del *lógos eikōs* de Timeo.

A PROPÓSITO DE ΔΙΔΟΝΑΙ ΛΟΓΟΝ EN ALGUNOS PRIMEROS DIÁLOGOS DE PLATÓN*

Flavia Gilda Gioia

Universidad de Buenos Aires

RESUMEN: El propósito de este trabajo es intentar dilucidar, en la medida en que ello sea posible, cuál es la significación de la expresión *didónai lógon*, tan cara a Platón, en algunos de sus primeros diálogos. A partir de entenderla de un modo general como *dar razón*, rastreadremos su uso en *Apología*, *Laques*, *Cármides* y *Protágoras* tratando de especificar qué quiere decir en cada caso, teniendo en cuenta tanto el contexto en que se encuentra como su relación con expresiones afines. Al analizar los pasajes pertinentes, la expresión aparece indisolublemente ligada al procedimiento dialéctico, entendido como el método filosófico que se ocupa específicamente del examen de uno mismo. Este procedimiento, que consiste en un verdadero *dialégesthai*, es decir, en un preguntarse y responderse unos a otros con brevedad y corrección, en contraposición con el proceder erístico, es el único capaz de ofrecer un discurso consistente, que haga posible aprehender la verdad al exhibir la naturaleza de cada uno de los seres para sí y para otros.

PALABRAS CLAVE: *Didónai lógon*, *dialégesthai*, erística, claridad, verdad

ABSTRACT: The aim of this paper is to try to throw some light, as far as it's possible, on what the expression *didónai lógon*, so dear to Plato, means in some of his first dialogues. On understanding it, in general, as *to give an account*, we will track down its use in *Apology*, *Laches*, *Charmides* and *Protagoras*, regarding both the context in which it appears and the relationship it keeps with similar expressions. In the light of the analysis

* Agradezco especialmente a María Isabel Santa Cruz tanto su estímulo para la publicación de este trabajo como sus críticas, comentarios y sugerencias, que colaboraron en la investigación del tema.

of the pertinent passages, *didónai lógon* appears indissolubly linked to the dialectic procedure, which is understood as the philosophical method specifically referred to self-examination. This procedure, which consists of a real *dialégesthai*, that is, questioning and answering one another briefly and accurately, opposite to the eristic procedure, is the only one able to give an account, that is, to offer a consistent discourse that allows to grasp the truth showing clearly the nature of each being for oneself and for others.

KEYWORDS: *Didónai lógon*, *dialégesthai*, eristic, clearness, truth

La importancia de la expresión *διδόναι λόγον* en la filosofía de Platón es innegable. La encontramos en distintos pasajes a lo largo de todo el *corpus*. Platón comienza a utilizarla en los diálogos tempranos y continúa haciéndolo aún en los tardíos. Sin embargo, a nuestro entender, no ha sido suficientemente considerada por los especialistas. Pues, si bien es cierto que algunas de sus más relevantes apariciones han sido objeto de un detenido análisis, otras tantas fueron y siguen siendo pasadas por alto por más de un intérprete. El propósito de nuestro trabajo es intentar dilucidar, en la medida en que ello es posible, cuál es la significación de esta expresión tan cara a Platón en, al menos, algunos de sus primeros diálogos. Para ello rastreamos su uso en *Apología*, *Laques*, *Cármides* y *Protágoras* tratando de especificar qué quiere decir en cada caso, teniendo en cuenta tanto el contexto en que se encuentra como su relación con expresiones afines. La tesis que esperamos sostener a través de nuestro análisis es que, inserta necesariamente en el marco de un verdadero *dialégesthai* y en contraposición con la erística, la expresión *διδόναι λόγον* implica ofrecer un discurso consistente, que tienda a aprehender la verdad al mostrar el modo de ser de cada cosa para sí y para otros.

Más allá de los problemas que acarrea la traducción del término *λόγος*, asumimos que por *διδόναι λόγον* se puede entender de modo general “dar razón” o “justificar”. Como sabemos, el sustantivo *λόγος* y el verbo *λέγειν* comparten la misma raíz, *λεγ-*, que significa fundamentalmente “unir” de manera coherente.¹ Recorde-

1. Cf. Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*,

mos que la palabra *λέγειν* originalmente se refiere a la actividad y las leyes del pensamiento y solo más tarde adquiere el carácter de verbo declarativo, en razón de su significado figurativo de contar, relatar, enumerar, aspecto esencial del verbo “decir”.² Entendido *λόγος* como el producto de la actividad de *λέγειν*, podemos acotar su campo semántico señalando algunos de sus significados principales: discurso, proporción, razón o intelecto, causa o explicación; de donde *διδόναι λόγον* consiste, como hemos mencionamos, en “alegar una causa” u “ofrecer algún tipo de explicación”, en “dar razón” o “justificar”.³ A partir entonces de este sentido general, analizaremos los pasajes pertinentes en cada uno de los diálogos mencionados.

Comencemos por la *Apología*, donde Platón no utiliza *διδόναι λόγον* pero sí otras expresiones afines con igual significado, cuyo análisis resulta de importancia para nuestro propósito. Se trata de a) *διδόναι έλεγχον* y b) *έχειν λόγον*.

a) Es bien sabido que Sócrates ha hecho de la filosofía un especial modo de vida y así lo declara ante el tribunal de Atenas durante el juicio en su contra:

Si por otra parte, digo que el mayor bien para un hombre es precisamente este, tener conversaciones cada día acerca de la virtud y de los otros temas de los que vosotros me habéis oído dialogar cuando me examinaba a mí mismo y a otros, y si digo que una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre, me creeréis aún menos. Sin embargo, la verdad es así, como yo digo atenienses, pero no es fácil convenceros. (38a1-8)

Histoire des mots, T. III, Klincksieck, Paris, 1968 y 1983, p. 625 *apud* Michel Fattal, «Le lógos d'Héraclite: un essai de traduction» en *Revue des études grecques*, T. XCIX (1986), Paris, Les Belles Lettres, p. 143.

2. Cf. H. Fournier, *Les verbes “dire” en Grec ancien*, Paris, Klincksieck, 1946, p. 53 y 207 *apud* M. Fattal, *ob. cit.*, p. 143.

3. Un breve bosquejo acerca de los distintos usos de la palabra *λόγος* en el siglo V o con anterioridad puede verse en William K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, vol. I, trad. cast., Madrid, Gredos, 1991, pp. 396-400. Sobre los significados principales puede consultarse Gerard Naddaf, “Plato's Theologia Revisited” en *Méthexis* IX (1996) 5-18, p. 5 y Fattal, M., *art. cit.*, pp. 143-145.

En relación a la indagación que debe ejercerse sobre sí mismo, Sócrates previene a sus acusadores. Solía creerse que próximos a la muerte los hombres adquirirían la capacidad de profetizar, y encontrándose ya en ese momento, como él bien aclara, predice a sus condenadores que por haberlo sentenciado a muerte recibirán un castigo más duro que el que le han infringido a él, haciendo uso de la primera expresión que nos interesa analizar, *διδόναι ἔλεγχον*:

En efecto, ahora habéis hecho esto creyendo que os ibais a librar de *dar cuenta de vuestro modo de vida* (*διδόναι ἔλεγχον τοῦ βίου*, c7), pero, como digo, os va a salir muy al contrario. Van a ser más *los que os pidan cuentas* (*οἱ ἐλέγχοντες*, d1) esos a los que yo ahora contenía sin que vosotros lo percibierais. Serán más intransigentes por cuanto son más jóvenes, y vosotros os irritaréis más. (39c6-d3)⁴

Al condenarlo a muerte –dice Sócrates– sus jueces creyeron librarse de *dar un élenkhos* sobre su vida. Pero ¿qué significa *διδόναι ἔλεγχον*? Entre las acepciones de *ἔλεγχος*, el Liddell and Scott (B II) incluye la de examen, repregunta o escrutinio (“testing, cross-examinig, scrutiny”) y hace referencia precisamente a este pasaje de la *Apología* –*διδόναι ἔλεγχον τοῦ βίου*, 39c7– atribuyéndole el significado de dar cuenta u ofrecer una explicación de la propia vida (“to give an account of own’s life”).⁵ No parece haber desavenencias entre los autores respecto de qué significa *διδόναι ἔλεγχον τοῦ βίου*: quienes han condenado a Sócrates lo hicieron creyendo salvarse del “examen ejercido sobre su vida”⁶ o de la “tarea de justificar su modo de vivir”.⁷ Es decir, han dictado la sentencia con la esperan-

4. Las citas de la *Apología* se hacen según la edición de E. Duke, W. Hicken et alia, *Platonis Opera*, T I, Oxford, Oxford University Press, 1995. Seguimos con leves modificaciones la traducción de Julio Calonge Ruiz en Platón, *Diálogos*, Traducción y notas por —, Madrid, Gredos, vol. I, 1981.

5. Liddell and Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 9^o ed., 1940.

6. “... vous avez cru vous délivrer de l’enquête exercée sur votre vie”, *Apol.* 39c7 en Platon, *Oeuvres complètes*, T. I, Texte établi et traduit par Alfred Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1953.

7. “... vous avez cru en effet vous libérer de la tâche de justifier votre façon de vivre”, *Apol.* 39c7 en Platon, *Apologie de Socrate-Criton*. Traductions inédites, introductions et notes par Luc Brisson, Paris, Flammarion, 1997.

za de evitar “una rendición de cuentas de su vida”⁸ e impedir que se les reproche que no viven rectamente (cf. *Apol.* 39d4-5).

Pero analicemos la expresión más de cerca. Según parece *didónai élenkhon*, en *Apol.* 39c7, tiene el mismo sentido que le atribuimos a *didónai lógon*: dar razón. Sin embargo, no es fácil determinar en qué sentido *didónai élenkhon* da razón. Las ediciones y traducciones de la *Apología*, al menos hasta donde hemos examinado, pasan por alto la expresión en la medida en que no ofrecen ninguna aclaración o comentario al respecto, con excepción de la de Brisson, que sí se detiene en ella. Brisson considera, siguiendo a Dorion, que la expresión no puede tener aquí una connotación dialéctica sino que más bien conserva su antiguo significado de prueba, que revela el verdadero valor de un hombre.⁹ Podríamos decir entonces que *didónai élenkhon* de la propia vida consiste en ofrecer una prueba que “muestre” el modo en que se vive. Ciertamente, la *Apología* es un texto peculiar en varios sentidos pero además en el que nos importa aquí, pues es claro que la refutación de carácter dialéctico al menos no se desarrolla como en otros diálogos.¹⁰ Sócrates, el verdadero indagador, que ha pasado sus días practicando la virtud y

8. “... avete appena fatto questo nella speranza di scampare a una resa dei conti della vostra vita”, *Apol.* 39c7 en Platone, *Apologia di Socrate - Critone*. Introduzione, traduzione e note di Maria Michela Sassi, Milano, BUR, 2001.

9. Cf. Louis-André Dorion, “La subversion de l’ ‘élenchos’ juridique dans la *Apologie de Socrate*” en *Revue philosophique de Louvain* 88 (1990) n° 3, 311-344, p. 341, *apud* Brisson, *ob. cit.*, p. 157, n. 296.

10. Al respecto, es interesante el artículo citado de Dorion. Resumidamente, el autor sostiene que si bien suele considerarse que el origen de la refutación dialéctica se remonta a la práctica judicial del *élenkhos*, el *élenkhos* que se practicaba ante los tribunales consistía en una prueba o evidencia fundada principalmente en testimonios de testigos y en causas probables. El *élenkhos* judicial resultaba extraño al procedimiento legal denominado *erótesis* por el cual acusador y acusado podían interrogarse uno al otro. Dorion continúa explicando que en la *Apología* Platón ignora totalmente los modos tradicionales de prueba o presentación de la evidencia y uniendo ambos procedimientos –el *élenkhos* y la *erótesis*– inaugura la práctica propiamente dialéctica de la refutación. La prueba se obtiene entonces a partir de la interrogación mutua por lo que la *erótesis* se transforma en la nueva base de la refutación dialéctica.

exhortando a otros a examinarse a sí mismos al respecto, es ahora el “cuestionado”. Pero, por otro lado, en su papel de acusado profetiza a sus sentenciadores, quienes en este caso cumplen el rol de indagadores, que paradójicamente, por haberle impuesto la pena de muerte, deberán enfrentar a *elénkhontes*¹¹ aún más intransigentes. Estos *elénkhontes* les pedirán cuentas, les exigirán que den razón de su forma de actuar. Esto es, si son indagadores deben exigir explicación pero también deben poder ofrecerla. Quizás podríamos pensar que, en boca de Sócrates, Platón adelanta que una indagación que se precie de ser tal consistirá, como veremos, en un *dar y recibir razones*. De acuerdo con lo dicho, *didónai élenkhon* en *Apol.* 39c7 parece querer decir “ofrecer una prueba en el marco de un interrogatorio mutuo”, prueba que no es de carácter propiamente judicial pero tampoco llega a tener todavía un verdadero significado dialéctico. Recordemos que la última parte del diálogo en que se inserta este pasaje es un largo discurso monológico de Sócrates, de tono exhortativo y profético, con el que se despide de los jueces sin esperar ni reclamar ya respuesta alguna.

b) La otra expresión íntimamente ligada a *διδόναι λόγον* que Platón usa en la *Apología* es *ἔχειν λόγον*. En 30d6 y ss Sócrates aclara que con su discurso y su actitud no es a él mismo sino a los propios atenienses a quienes está defendiendo dado que, según él, al condenarlo desestiman la dádiva que la divinidad les ha concedido al hacer que se encuentre junto a ellos despertándolos, persuadiéndolos y reprochándoles. Teme, por otra parte, que no encuentren fácilmente un hombre semejante a él y, salvo que el dios les enviara otro, pasen el resto de sus vidas durmiendo. Se considera a sí mismo el hombre adecuado para ser ofrecido por el dios a la ciudad pues, como bien explica, no es humano descuidar los asuntos propios durante tanto tiempo en pos de intentar convencer a sus

11. *Οἱ ἐλέγχοντες* en *Apol.* 39d1 debe traducirse en consonancia con el modo en que se traduce *διδόναι ἔλεγχον* en la línea c7. Como hemos visto, en la versión española de Calonge Ruiz son “los que piden cuentas”. Podrían ser también “los examinadores” o “los indagadores”. Cf. Croiset, *ob. cit.*: “autres enquêteurs”. Por su parte Brisson traduce: “Il augmentera le nombre de ceux qui vous demanderont de vous justifier” y Sassi: “A metervi alla prova saranno in molti...”.

conciudadanos de que se preocupen por la virtud, sin que por otra parte le reditúe beneficio económico alguno, dado que puede presentar su pobreza como testigo suficiente de que dice la verdad:

Y si de esto obtuviera un provecho o cobrara un salario al haceros estas recomendaciones, *tendría alguna justificación* (ἔχον ἄν τινα λόγον). (31b5-7)

Es decir, si ese fuese el caso, su “conducta sería inteligible”¹² o “comprensible”,¹³ “tendría un sentido”.¹⁴ Las diferentes traducciones hacen referencia a lo mismo: podemos comprender o se nos hace inteligible aquello que tiene un sentido que lo explica. Al respecto, es atinente y esclarecedor el comentario de Burnet, donde se pone de manifiesto la especial conexión que *ékhein lógon* y *didónai lógon* 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: *εὐλογον ἄν τι ποιοῦν* y aclara que *τὸ εὐλογον* es precisamente aquello de lo cual es fácil *διδόναι λόγον*.¹⁵

Un poco más adelante, en 34b, volvemos a encontrar el uso de *ἔχειν λόγον* y con el mismo significado. Sócrates hace notar que no se han presentado testigos en su contra y, más aún, que todos estarían dispuestos a ayudarlo a él que, al decir de Meleto y Ánito, es quien corrompe y hace mal a sus familiares:

Los propios corrompidos *tendrían quizás alguna razón* (τάχ' ἂν λόγον ἔχοιεν, b1-2) para ayudarme, pero los no corrompidos, hombres mayores, los parientes de estos no *tienen otra razón* (τίνα ἄλλον ἔχουσι λόγον, b3) para ayudarme que *la recta y la justa* (τὸ ὀρθόν τε καὶ δίκαιον, b4),

12. “my conduct would be intelligible”. Cf. John Burnet, *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates, and Crito*, ed. with notes by —, Oxford, Clarendon Press, 1924, nota a 31b7, p. 127.

13. “comprensible”. Cf. la traducción italiana de Sassi, *ob. cit.*

14. “ma conduit aurait un sens”. Cf. la traducción francesa de Brisson, *ob. cit.*

15. Burnet, *ob. cit.*, n. a 31b7, p. 127.

a saber, que tienen conciencia de que Meleto miente y de que yo digo la verdad. (34b1-5)

En este pasaje, la expresión aparece en dos ocasiones. En b1-2, en relación con “los corrompidos”, aquellos cercanos a Sócrates que lo escuchaban y presenciaban las conversaciones con que indagaba a los otros. En b3, haciendo referencia a “los que no han sido corrompidos” pero que tienen alguna conexión con los anteriores. De los primeros, dice el texto que *τάχ' ἂν λόγον ἔχοιεν*: “tal vez tendrían un justificativo” para prestarle auxilio o “su conducta admitiría explicación”¹⁶ seguramente sobre la base de no haber recibido más que bien de su parte. De los segundos, se pregunta “por qué otra razón (τίνα ἄλλον ἔχουσι λόγον) se apresurarían a defenderlo, sino por la recta y justa (τὸ ὀρθὸν τε καὶ δίκαιον), porque saben que Meleto miente y que él dice la verdad”¹⁷ o “a qué otro motivo podrían apelar para ayudarlo, sino al que es recto y justo”. Como bien hace notar Burnet –también en este caso– las palabras τὸ ὀρθὸν τε καὶ δίκαιον en b4 (sc. λόγον) muestran conclusivamente que λόγον en esta frase significa “razón” o “explicación” (“account” or “explanation”).¹⁸ Si tuvieran que defenderlo, tanto unos como otros “tendrían un fundamento”¹⁹ o, lo que es lo mismo, podrían dar razón de su apoyo a Sócrates.

Sobre la base de lo dicho e insistiendo en la conexión explicitada por Burnet entre *ἔχειν λόγον* y *διδόναι λόγον* podríamos considerar estas expresiones, que rara vez se dan de manera separada, como afines. Más aún, como expresiones coextensivas, pues la diferencia entre ambas es solo una diferencia de perspectiva. Una es la contracara de la otra: τὸ εὖλογον es lo razonable, lo que tiene una

16. Así traduce Burnet, *ob. cit.*, n. 34b1, p. 144: “their conduct would admit of explanation” en concordancia con 31b6-7.

17. Cf. Sassi, *ob. cit.*

18. Cf. Burnet, *ob. cit.*, p. 144, n. 34b1 n.

19. Al referirse a los posibles significados de λόγος con el verbo ἔχειν, Friedrich Ast, *Lexicon platonium*, Bonn, R. Habelt Verlag, 1956 (1835-1838), T. II, p. 257, señala precisamente el de “tener un fundamento”. Cf. *Sof.* 244d: “sería un sinsentido” o “no tendría razón de ser”. Otros pasajes donde aparece esta expresión: *Fed.* 62d, *Rep.* 378e, *Teet.* 157d, *Parm.* 132c, *Leyes* 647d y *Critias* 109b.

explicación y por tanto aquello de lo que se puede dar razón. Claro está que tener una justificación no implica dar razón. Es posible, en efecto, tener un motivo o explicación y no exponerlo. Esto es, se puede dar o no razón, pero para darla es preciso estar en posesión de ella pues dado que se *tiene una justificación* se está en condiciones de *aducir razón*. ἔχειν λόγον no es condición suficiente pero sí necesaria de δίδοναι λόγον.

Por otra parte, las dos expresiones que utiliza Platón en la *Apología*, δίδοναι ἔλεγχον y ἔχειν λόγον, están estrechamente vinculadas una a la otra. Ante todo porque ambas son empleadas en el mismo contexto: la exigencia de indagación sobre sí mismo y de razonabilidad de la propia conducta.²⁰ Pero además hacen referencia a situaciones hipotéticas, es decir, situaciones que en ningún caso se llevan efectivamente a cabo, lo cual llama especialmente la atención. En el caso de δίδοναι ἔλεγχον se trata de una predicción, algo que se afirma que ocurrirá en el futuro; pero los condenadores de Sócrates no dan efectivamente cuenta de su modo de vivir al menos en el transcurso del diálogo (cf. 39c-e). En cuanto a ἔχειν λόγον, Sócrates expone que si por aconsejar a sus conciudadanos obtuviera alguna retribución, tendría un justificativo para su modo de actuar. Pero no es así (31b1-c3). Además, todos estarían dispuestos a defenderlo razonablemente, esto es, con fundamento, si se los convocara como testigos. Pero esto tampoco ocurre (34a-b5). Por lo que Sócrates, de quien hemos dicho que es el verdadero indagador, aparece como el único que *da cuenta* de su propia vida durante el diálogo. No así el resto. Sus acusadores no ofrecen razones valederas para condenarlo y los posibles testigos no aducen razón alguna en la medida en que no son, de hecho, convocados. Como ya hemos afirmado, la verdadera indagación consistirá no solo en *dar* sino también en *recibir razones*.

A la luz de nuestro análisis, tanto δίδοναι ἔλεγχον como ἔχειν λόγον parecen tener en la *Apología* el mismo significado que δίδοναι λόγον: *dar razón*. Sin embargo, bien podría objetarse que quizás sería más apropiado y preciso afirmar que solo se trata de expresio-

20. En efecto, Ast, *ob. cit.*, señala que ἔχειν λόγον en *Apol.* 31b y 34b es “dicho de una persona o por una persona”. Se dice de quien tiene un justificativo que explica o da sentido a la conducta: la hace razonable.

nes íntimamente asociadas entre sí. Pues, en efecto, significan y no significan lo mismo. Se les puede adjudicar perfectamente el sentido de *dar cuenta* o *dar razón* siempre y cuando no se dejen de lado ciertas sutiles diferencias, que es preciso subrayar. Por una parte, como hemos visto, *διδόναι ἔλεγχον* en *Apol.* 39c7 *da cuenta* pero no dialécticamente. Por otra, *ἔχειν λόγον*, si bien es condición *sine qua non* de *διδόναι λόγον*, no desemboca necesariamente en la acción de *dar razón*. Ahora bien, para responder a esta objeción parece hacer falta añadir una nueva aclaración. *Διδόναι ἔλεγχον* quiere decir, en efecto, *dar razón* puesto que consiste en brindar una prueba independientemente de qué tipo de prueba sea y aunque la expresión deba considerarse en su especial contexto. En cuanto a *ἔχειν λόγον*, es interesante advertir que en las tres ocasiones señaladas se enfatiza el hecho de que *si se diera* tal o cual caso, se *tendría* un justificativo que *efectivamente* se ofrecería como razón. Si es así, en los ejemplos citados Platón estaría presentando ambas expresiones, *ἔχειν λόγον* y *διδόναι λόγον*, como el reverso y el anverso de la misma situación. En tal sentido, nos arriesgaríamos a sostener que *ἔχειν λόγον* en los tres pasajes analizados está implicando de suyo *διδόναι λόγον*.

Digamos, por último, que al sostener que en la *Apología* *διδόναι ἔλεγχον* y *ἔχειν λόγον* significan lo mismo que *διδόναι λόγον* no nos estamos refiriendo a que tengan idéntico significado o a que sean expresiones absolutamente intercambiables sino a que, teniendo en cuenta el contexto en que cada una de estas expresiones se encuentra y las peculiaridades que le son propias, *siempre* entendemos por ellas *dar razón*. *Διδόναι ἔλεγχον* es “ofrecer una prueba no dialéctica que muestre, en el marco de un interrogatorio mutuo, el modo en que se vive”. *ἔχειν λόγον* significa “tener una razón o motivo que fundamente la propia conducta o el propio curso de acción”.

Detengámonos ahora en el *Laques*, diálogo que nos interesa especialmente para nuestro análisis, pues en él Platón ya utiliza la expresión *διδόναι λόγον* y además lo hace retomando precisamente el mismo contexto de exigencia de justificación del propio género de vida en que *διδόναι ἔλεγχον* y *ἔχειν λόγον* aparecen en la *Apología*.

A modo de introducción a los pasajes que hemos de examinar, recordemos que Lisímaco y Melesias, preocupados por la educación de sus hijos, piden consejo a Laques y a Nicias al respecto,

específicamente acerca de si es conveniente para ellos aprender a combatir con las armas (*hoplomakhía*). Ambos aceptan el pedido pero a Laques le sorprende que Lisímaco no convoque a Sócrates como consejero, ya que es de su mismo *demo* y siempre pasa allí ratos de charlas ofreciendo a los jóvenes una hermosa enseñanza o ejercicio (cf. 180b-c4). Lisímaco, por su parte, se muestra extrañado de que Sócrates se haya preocupado por “algunos de estos temas” (180c5-6), pero inmediatamente se da cuenta de que es el hombre al que “los muchachos” con frecuencia mencionan y elogian mucho. De hecho, ellos mismos lo corroboran (cf. 180e-181a3). Así es que, tras la insistencia de Laques de “que no suelte ya a este hombre” (181a7), Lisímaco acepta gustoso pedir consejo a Sócrates, quien consiente en colaborar pero invita a Laques y a Nicias, por ser mayores y más expertos, a tratar la cuestión (cf. 181d). Ambos estrategias atenienses disienten uno de otro respecto de si la *hoplomakhía* es o no provechosa para los jóvenes (cf. 184d3). Este desacuerdo hace que Sócrates, asegurando no estar al tanto del tema ni ser capaz de dirimir quién de los dos está en lo cierto (cf. 186d7-e4), sea ahora quien exhorte a Lisímaco a no dejar a Laques y a Nicias y a preguntarles, tal como antes Laques lo exhortó a no soltar y a preguntar a Sócrates (cf. 186d7-e3). Finalmente tras un segundo y nuevo pedido de Sócrates en 187b6-7 a preguntarles y “no soltarlos”, Lisímaco se dirige a ellos:

Me parece, amigos, que Sócrates habla acertadamente. Pero a vosotros os toca decidir, Nicias y Laques, si os viene bien y de grado *ser interrogados y dar razón* (ἐρωτάσθαι τε καὶ δίδοναι λόγον, 187c1-2) sobre estos temas. Para mí y para Melesias está claro que nos sería agradable el que quisierais exponer en un diálogo todo lo que Sócrates os pregunta. (187b8 -187c5)²¹

Hasta aquí Lisímaco aparece como alguien que apenas conoce a Sócrates por ser del mismo lugar y haber tomado contacto con su padre. Y si bien pronto advierte quién es realmente Sócrates por

21. Las citas del *Laques* se hacen según la edición de John Burnet, *Platonis Opera*, T. III, Oxford, Oxford University Press, 1903. Seguimos con leves modificaciones la traducción de Carlos García Gual en Platón, *Diálogos*, Traducción y notas por —, Madrid, Gredos, vol. I, 1981.

referencias de los presentes, llama poderosamente la atención en qué tono y con qué términos consulta a Laques y a Nicias si están dispuestos sobre esos temas a *ser interrogados y dar razón*. Esto es, si están dispuestos en verdad a *responder*, dado que la respuesta será tal solo en la medida en que sea fundada y dé razón de lo preguntado. Tal como resalta Dorion, la invitación de Lisímaco testimonia un gran conocimiento del vocabulario técnico de la dialéctica socrática, lo cual no deja de sorprender pues no es de esperar que alguien que no ha intimado con Sócrates esté al tanto de la práctica argumentativa que le es habitual. En efecto, según Dorion, ciertas expresiones empleadas hacen clara referencia a los roles respectivos de quien pregunta y de quien responde en un debate dialéctico. Así parece mostrarlo el texto unas líneas más adelante al continuar Lisímaco diciendo:

A no ser que tengáis algún reparo, asentid y examinad la cuestión en común con Sócrates, *dando y aceptando vuestros argumentos unos y otros* (διδόντες τε καὶ δεχόμενοι λόγον παρ' ἀλλήλων, 187d2-3). Porque él tiene razón también en eso de que ahora tratamos del más importante de nuestros asuntos. Con que ved si opináis que así ha de hacerse. (187d1-5)

Como bien reconoce Dorion, διδόντες τε καὶ δεχόμενοι λόγον (187d2-3) significa literalmente “dando y recibiendo un argumento”. Sin embargo, traduce: “en assumant à tour de rôle les fonctions de répondant et de questionneur” considerando que la primera expresión (“dando un argumento”) designa la tarea del respondedor, es decir de aquel que en una conversación dialéctica debe *dar razón* de la posición que defiende y que la segunda (“recibiendo un argumento”), remite al papel del interrogador, que examina la tesis del que responde.²²

También Vicaire, al comentar las líneas c1-2 (ἐρωτᾷσθαι τε καὶ δίδοναι λόγον) sugiere que en su discurso “Lisímaco está aceptando y recomendando el método socrático”.²³ Emlyn-Jones, en cambio,

22. Cf. Platon, *Lachès-Euthyphron*, Traduction inédite, introduction et notes par Louis-André Dorion, Paris, Flammarion, 1997, p. 150, n. 84 y p. 151, n. 88

23. Cf. Paul Vicaire, Platon, *Lachès et Lysis*. Edition, introduction et commentaire par —, Paris, Les Belles Lettres, 1963.

considera que sugerir esto es sobreinterpretar considerablemente el texto, pues para él “el método socrático” consiste en mucho más que preguntar y responder, y no hay muestras de que Lisímaco haya realmente asimilado lo expuesto por Sócrates.²⁴ Al respecto, no está de más recordar que a pesar de que las palabras de Lisímaco entre 187b8 y d5 prueban que tiene un conocimiento especializado del lenguaje dialéctico, un poco más adelante cede definitivamente las riendas de la discusión a Sócrates, pidiéndole que inquiera en su lugar a favor de los jóvenes y “delibere en común dialogando con Laques y Nicias” (189c5-6), alegando que por su edad “olvida” detalles de lo que quiere preguntar y no recuerda bien las respuestas a causa de las digresiones que se producen en el medio (cf. 189c6-d1). Es decir, reconoce no ser capaz de llevar adelante dicho procedimiento.²⁵ Lo cierto es que esta peculiar intervención de Lisímaco parece marcar un giro en el diálogo, pues el método retórico hasta el momento utilizado será reemplazado por el proceder tan caro a Sócrates, que se desarrolla a través de preguntas y respuestas breves.²⁶ A nuestro entender, los pasajes analizados muestran a las claras que a partir de 187b8 queda instaurada en el *Laques* la práctica dialéctica y que es en este marco en que Platón utiliza la expresión διδόναι λόγον con toda la fuerza de su significado.

Ahora bien, como es el caso en todos los escritos platónicos, este procedimiento dialéctico no puede considerarse independiente del tema tratado, por lo que no podemos dejar de preguntarnos cuál es el contenido al que se aplica en este diálogo. Como hemos visto, Lisímaco en 187c2 pregunta a Laques y a Nicias si aceptan dialogar con Sócrates, con todo lo que ello implica, acerca de “esos temas” (c1) de los que han estado hablando, es decir, si

24. Cf. Plato, *Laches*, Text, with Introduction, Commentary and Vocabulary by Chris Emlyn-Jones, Bristol Classical Press, 2003, p. 83, n. a 187d2-3.

25. Es recurrente la apelación al olvido en los diálogos especialmente para señalar que la verdadera indagación filosófica es la que se lleva a cabo por medio de preguntas y respuestas concisas. Cf., por ejemplo, *Prot.* 334d: “Protágoras, como soy un hombre olvidadizo, si alguien me habla durante mucho tiempo, me pierdo sobre el tema del discurso. [...] debido a que estás justamente con un olvidadizo, abrevia las respuestas y hazlas más cortas, si es que voy a seguirte.”

26. Cf. Dorion, *ob. cit.*, p. 150, n. 84.

deben o no sus hijos aprender el arte de la *hoplomakhía* y en qué sentido ella es ventajosa para su educación. Pero como ambos generales no habían logrado ponerse de acuerdo al respecto, la conversación debió versar más específicamente acerca de la idoneidad de cada uno de ellos en lo referente a esta cuestión. Pues, como Sócrates enfatiza en 184e8-9, “lo que ha de juzgarse bien debe juzgarse según la *epistémē* y no según la mayoría”. Así es que Laques y Nicias deberán declarar qué *tekhnikós* en la educación de la juventud tuvieron como maestro o si han indagado acerca de ella por sí mismos, y mostrar los logros alcanzados cualquiera sea el caso (cf. 186e4-187b7). Como en tantas otras ocasiones a lo largo del *corpus*, se puede apreciar aquí una suerte de progresiva ampliación del tema a examinar, pues a partir del tratamiento de alguno de sus aspectos la discusión se extiende encaminándose siempre hacia cuestiones mucho más ricas y fundamentales. Esta ampliación se observa nuevamente a continuación cuando, frente a la propuesta de Lisímaco de dejarse poner a prueba por Sócrates “sobre esos temas”, Nicias le hace notar que en verdad no lo conoce, pues de lo contrario sabría que el interlocutor que dialogue con Sócrates no tiene escapatoria pues, cualquiera fuese el tema en discusión, el διαλέγεσθαι (187e8-9) terminará versando necesariamente acerca de la indagación sobre sí mismo. A tal punto es así, que Nicias reconoce que no le era ajeno el hecho de que, junto a Sócrates, no hablarían por cierto de los muchachos sino de ellos mismos (cf. 188b4-c1). Estas son las palabras con que Nicias opera esta especie de desplazamiento en cuanto al contenido al que se refiere el mencionado procedimiento dialéctico:

Me parece que ignoras que, si uno se halla muy cerca de Sócrates en una discusión o se le aproxima dialogando con él, le es forzoso, aun si se empezó a *dialogar* (διαλέγεσθαι, 187e8-9) sobre cualquier otra cosa, no despegarse, arrastrado por Sócrates en el diálogo hasta que este consiga que *dé explicación de sí mismo, sobre su modo actual de vida y el que ha llevado en su pasado* (τὸ διδόναι περὶ αὐτοῦ λόγον, ὅντινα τρόπον νῦν τε ζῇ καὶ ὅντινα τὸν παρεληλυθότα βίον βεβίωκεν, 187e10-188a2). Y una vez que han caído en eso, Sócrates no lo dejará hasta que lo sopesen bien y suficientemente todo. [...] Para mí no resulta nada insólito ni desagradable exponerme a las pruebas de Sócrates, sino que desde hace tiempo sabía que, estando presente Sócrates, la charla no sería sobre los muchachos sino sobre nosotros mismos. (187e6-188c1)

Al sostener que el discurso de Lisímaco en 187b8-d5 exhibe en efecto el proceder socrático dialéctico y mostrar cómo seguidamente Nicias, en 187e6-a3, declara explícitamente cuál es el contenido al que este se aboca, pretendemos poner de manifiesto que, a nuestro entender, en el *Laques* se conjugan indisolublemente la instauración de la dialéctica como método filosófico y el autoexamen del modo de vida como su objeto propio de cuestionamiento, a tal punto que esta investigación aparece como la tarea insoslayable de todo hombre.²⁷ En efecto, la indagación sobre sí mismo consiste en someter a prueba la propia vida en pos de determinar si se ha vivido y se vive según la *areté*. En 190b Sócrates dice:

Pues bien, *Laques*, también ahora estos nos han invitado a deliberar conjuntamente sobre cómo la presencia de la *areté* haría mejores las almas de sus hijos. (190b3-5)

Por tanto, debe estar a nuestro alcance el saber lo que es la *areté*:

Pues si no supiéramos en absoluto lo que es la *areté*, ¿de qué manera podríamos ser consejeros para cualquiera en esto: sobre el mejor modo de adquirirla? (190b8-c1)

A partir de 190c, entonces, el diálogo tratará sobre la *areté*, pero no en general, pues se tornaría excesivo y más difícil, sino sobre una de sus partes, aquella hacia la que parece tender la enseñanza de las armas, es decir, la virtud de la *andreía*. Como bien aclara Sócrates, probablemente no esté mal inquirir acerca de Nicias, Laques y él mismo quiénes fueron sus maestros en la educación y a qué otros han hecho mejores, sin embargo considera que:

también una indagación como la actual nos conduce al mismo punto e, incluso, que en conjunto es más fundamental (189e1-3)

Retomemos lo visto hasta ahora. En la *Apología* Platón utiliza διδόναι ἔλεγχον y ἔχειν λόγον con el mismo significado de *dar*

27. Según Rosamond Kent Sprague, en 187e10-188a4, Nicias ha dado una excelente descripción del método socrático comparable con *Apol.* 29d y ss. Cf. Plato, *Laches and Charmides*, Translated, with an Introduction and Notes by —, Indianapolis/Cambridge, Hackett, 1992, p.27, n. 23.

razón en lo que se refiere a la cuestión del examen del propio género de vida. Exactamente en el mismo contexto, en el *Laques* en cambio ya emplea διδόναι λόγον. Al respecto, es interesante remarcar cómo, si bien ambos diálogos se refieren a la reflexión sobre uno mismo y sobre la propia conducta, en la *Apología* estamos inmersos en un escenario judicial, con todas las implicancias señaladas del caso, mientras que en el *Laques* presenciamos la puesta en escena del ejercicio dialéctico, lo cual puede explicar a nuestro entender por qué, hablando sobre lo mismo, en un diálogo Platón emplea διδόναι λόγον y en el otro, no. En el *Laques* estamos frente a un verdadero intercambio dialéctico y quizás sea por eso que Platón incorpora la expresión que no utiliza en la *Apología*.

Hemos ya aclarado que en la *Apología* no encontramos una verdadera indagación en la medida en que en ella no se cumple el requisito fundamental de *dar* al tiempo que *recibir razones*. En el *Laques*, en cambio, la situación dialógica queda claramente instalada y es en su seno donde Platón hace uso de la expresión que nos ocupa. Pues inserta en él es que διδόναι λόγον adquiere su verdadero sentido y valor.

En cuanto a qué significa la expresión διδόναι λόγον, dijimos al comienzo que por ella entendemos *dar razón*. Sin embargo, a esta altura de nuestro examen, consideramos conveniente y enriquecedor intentar analizar qué implica más específicamente esta expresión en Platón. Para ello hagamos referencia a algunos pasajes del *Cármides* que, según creemos, resultan especialmente iluminadores al respecto.²⁸

28. Las citas del *Cármides* se hacen según la edición de John Burnet, *Platonis Opera*, T. III, Oxford, Oxford University Press, 1903. Seguimos con leves modificaciones la traducción de Emilio Lledó Íñigo en Platón, *Diálogos*, Traducción y notas por —, Madrid, Gredos, vol. I, 1981.

También en el *Crátilo*, que no podemos incluir en este examen, encontramos pasajes particularmente esclarecedores. Platón utiliza διδόναι λόγον en este diálogo en relación a la necesidad de *dar razón* de la corrección de los nombres primarios, a partir de la cual se explica necesariamente la de los derivados: αὐται γὰρ ὅν πᾶσαι ἐκδύσεις εἶεν καὶ μάλα κομψαὶ τῷ μὴ ἐθέλοντι λόγον διδόναι περὶ τῶν πρώτων ὀνομάτων ὡς ὁρτῶς κείται, (426a1-4). Seguimos la edición de E. Duke, W. Hicken et alia, *Platonis Opera*, T I, Oxford, Oxford University Press, 1995. Al respecto resulta inte-

En *Carm.* 158d7 y ss. Sócrates propone examinar juntamente con el personaje homónimo si, como dicen, está presente en él la *sophrosýne* pues, en ese caso, Cármides deberá tener una cierta opinión acerca de lo que ella es y de sus cualidades. Pues, como acuerdan más adelante Sócrates y Critias, no es posible que alguien obre con *sophrosýne* ignorándolo (cf. 164c5-7). Cármides, por su parte, acepta “esta manera de llevar adelante la investigación” (158e6)²⁹ y ofrece tres definiciones. Dice primero que la *sophrosýne* es algo así como “tranquilidad” (*hesykhíotes*, 159b5), luego, como “pudor” (*aidós*, 160e4) y, por último, que sería algo así como “ocuparse de lo suyo” (*tò tà heautoû práttein*, 161b6). En el marco de este tercer intento de definición, que como aclara Sócrates da la impresión de ser un enigma (cf. 162a10-11), Cármides reconoce que ni él ni su autor saben qué significa (162b9-10), lo cual da lugar a la conversación que, de ahora en más, se desarrollará entre Sócrates y Critias. Así comienza la sección del diálogo que nos interesa comentar: 162c-166e5.

A partir de 162c el relato de Sócrates dice lo siguiente:

... me pareció que era verdad lo que había supuesto, o sea: que Cármides había escuchado de Critias aquella definición de *sophrosýne*. Así pues, queriendo Cármides no ser él, sino Critias, quien tuviera que defender esa formulación (ὑπέχειν λόγον, c7) le animaba haciéndole ver como si hubiera sido refutado. Critias apenas si podía ya contenerse y me parecía que estaba empezando a enfadarse con Cármides, como un autor con el artista que representa mal sus obras. (162c4-d3)

resante el comentario de David Sedley, que sostiene que la insistencia socrática de que solo en la medida en que se sabe lo primario se sabrá lo secundario, que depende de él, puede considerarse como la postulación de un principio metodológico que él denomina Principle of Groundedness en *Plato's Cratylus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 124-128.

29. Llama la atención el modo en que Sócrates anuncia que llevará a cabo la indagación, examinando primero si está presente la virtud en el individuo en cuyo caso necesariamente será percibida por él y originará una *dóxa* sobre su naturaleza. Cf. *Platon, Charmide-Lysis*, Traduction inédite, introduction et notes par Louis-André Dorion, Paris, Flammarion, 2004, p.123, n. 60. Recordemos que el uso del vocabulario de la presencia (*pareînai*) reaparecerá con el desarrollo de la teoría de las formas. Aquí solo parece querer decir que quien posee una virtud debe ser capaz de definirla. Cf. Sprague, *ob. cit.*, p. 65, n. 22 y 23.

Salta a primera vista el uso de la expresión ὑπέχειν λόγον (162c7) en las líneas centrales del pasaje con el propósito de marcar, a nuestro entender, el fin de la intervención de Cármides y el inicio de la conversación entre Sócrates y Critias, otorgando, si no una nueva dirección, un nuevo tono a la discusión. En efecto, ninguna expresión semejante –hasta donde hemos podido ver– es utilizada durante el diálogo que acaba de mantener Sócrates con Cármides. Pero ahora este último, habiendo traído a colación una definición no propia de *sophrosýne*, pretende que sea Critias, su propio autor, quien tenga que ὑπέχειν λόγον: “hacerse cargo del argumento”, “defender su respuesta”³⁰ o “defender él mismo su obra”.³¹ Ὑπέχειν es un compuesto del verbo ἔχειν que usado con λόγος conforma la expresión que ya hemos analizado, ἔχειν λόγον, y es afín a διδόναι λόγον. Sin embargo, preferimos no traducirla por *dar cuenta* como, por ejemplo, lo hace Lledó Íñigo,³² en pos de reservar ese significado para la expresión διδόναι λόγον, que Platón utilizará ya avanzada la sección (165b3).

La expresión ὑπέχειν λόγον, puesta no porque sí en boca de Sócrates, no aparece sino inmediatamente después de un reconocimiento del no saber de parte del interlocutor (162b9-10), lo cual impulsa a Sócrates a propiciar una mayor profundización de la cuestión. Pero, ¿a qué se refiere Platón con ὑπέχειν λόγον en 162c7? A medida que avanzamos en la lectura creemos que el texto ofrece algunas especificaciones al respecto. En 162e1-6, Sócrates pregunta a Critias si está de acuerdo con Cármides y acepta su λόγος; Critias asiente y sobre la base de este indispensable consentimiento del interlocutor de participar de la indagación, Sócrates examinará con él si es verdad lo dicho. Ahora bien, comenzado el examen, al preguntarle Sócrates si llama a lo mismo “hacer” y “ocuparse de”, Cri-

30. Cf. las diferentes traducciones de *Cárm.* 162c6-7 en Sprague, *ob. cit.*: “And then Charmides, who wanted the author of the definition to take over the argument rather than himself...” y en Dorion, *ob. cit.*: “Comme Charmides ne souhaitait pas répondre lui-même de cette position, mais que Critias défende sa réponse...”.

31. Cf. *Cárm.* 162c6-8 en Platon, *Oeuvres complètes*, T. II., Texte établi et traduit par Alfred Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1956.

32. Cf. Lledó Íñigo, *ob. cit.*

tias se extiende en “un sinfín de distinciones sobre los nombres” al estilo de Pródico de Ceos, el sofista (cf. 163b3-c8),³³ lo que lleva a Sócrates a decirle:

Oh Critias, respondí yo entonces, tan pronto como empezaste a hablar, entreví por dónde ibas con tu discurso [...]. Pues también de Pródico he oído un sinfín de distinciones sobre los nombres; pero yo te dejo que fijas como quieras el sentido, con tal de que expliques adónde vas con el nombre que uses. (163d1-7)

A partir de 163bss el tratamiento de la *sophrosýne* parece desarrollarse en el marco de la contraposición erística-dialéctica. En efecto, el reclamo socrático de fijeza del sentido de los nombres pretende, a la vez que mostrar el especial interés platónico por la terminología filosófica técnica,³⁴ disipar la arbitrariedad propia del lenguaje, que hace que un discurso sea en general ambiguo y por tanto confuso. Frente a este tipo de discurso, el erístico, Sócrates propone lo siguiente:

Vamos ahora, pues, a empezar desde un principio y *define más claramente* (σαφέστερον ὄρισαι, 163d7). ¿Es, pues, a la ocupación con cosas buenas, o a su creación y producción, o como quieras llamarlo, a lo que denominas *sophrosýne*? (163d7-e2)

Por su parte Critias, retomando las propias palabras de Sócrates, le responde:

Pero, en verdad, dije, sostengo que quien no hace bien sino mal, ese no tiene *sophrosýne* (ou *sophroneîn*), que la tiene quien hace bien y no mal. *Te defino*, pues, *claramente* la *sophrosýne* (σωφροσύνην εἶναι σαφῶς σοι διορίζομαι, 163e10-11) como el ocuparse con buenas obras. (163e8-11)

El énfasis puesto en la necesidad de establecer el significado de lo que se dice desemboca ahora en lo que Sócrates erige, si se quiere, como requisito fundamental del procedimiento dialéctico: la exigencia de claridad. Este pedido, como aclara Dorion, confirma que

33. Acerca de lo dicho de Pródico en *Cárm.*, cf. *Prot.* 340e-342a.

34. Cf. Sprague, *ob. cit.*, p. 74, n. 40.

la larga exposición de Critias en 163b-c había sido en verdad oscura y embrollada.³⁵ De lo que se trata entonces es de contrarrestar un discurso ambiguo y casi enigmático “respondiendo con mayor especificidad”, esto es, ofreciendo una definición clara y segura (σαφές, 165b2), expresada con corrección o precisión (ὀρθῶς, 164d1). Para ello, como explica Hazebroucq, hace falta, a la vez que desprenderse de las innumerables distinciones de nombres, volver a la cuestión primera (ἐξ ἀρχῆς, 163d7), en este caso, la esencia de la *sophrosýne*.³⁶ Según lo dicho, podríamos considerar que ὑπέχειν λόγον (162c7), en franca contraposición con “una defensa de carácter erístico”, significa “ofrecer una respuesta lo más exacta posible que no pierda de vista el qué es del objeto a indagar y contribuya efectivamente a la fundamentación de la posición sostenida”.

Ahora bien, después de afirmar que la *sophrosýne* es “ocuparse con buenas obras” y analizar por iniciativa de Sócrates si los hombres pueden tener *sophrosýne* y a la vez ignorar que la tienen (cf. 163e10-164c6), Critias concluye en 164c7ss. que, antes de aceptar semejante posibilidad, retiraría parte de lo dicho y no se avergonzaría de no haberse expresado con *precisión* (μη οὐχὶ ὀρθῶς, 164d1). Da la impresión de que quisiera acatar la propuesta socrática de contestar con mayor rigor, pues de hecho dirá –brindando una nueva definición– que tener *sophrosýne* es “conocerse a sí mismo” (164d4) y ofrecerá un largo discurso con el fin de intentar esclarecer la enigmática inscripción délfica, que él interpreta no como un consejo sino como una salutación de bienvenida del dios a los que entran al templo: “ten *sophrosýne*”, que no significa otra cosa que “conócete a ti mismo” (cf. 165e7-8). Nótese que al equiparar “tener *sophrosýne*” con “conocerse a sí mismo” Platón vuelve, en última instancia y aunque tratado ciertamente desde otra perspectiva, sobre el mismo tema de la *Apología* y el *Laques*, confirmando así la inseparabilidad que hemos señalado entre el método dialéctico y su objeto. Respecto de esta última definición, si Sócrates no se la admitiese, Critias incluso estaría dispuesto a *dar razón* (διδόναι λόγον, 165b3) de ella:

35. Cf. Dorion, *ob. cit.*, p. 133, n. 115.

36. Cf. Marie-France Hazebroucq, *La folie humaine et ses remèdes*. Platon, *Charmide ou De la modération*, Traduction nouvelle, notes et commentaire de —, Paris, Vrin, 1997, p. 46, n. 6.

... olvidemos todo lo que antecede, porque creo que es indiferente el que haya sido yo, o hayas sido tú, quien ha dicho algo más correcto al respecto (τι ὀρθότερον, b1); pero nada de lo que decíamos ha sido del todo claro (σαφές, b2). Ahora quiero *darte razón de esto* (τούτου σοι δίδοναι λόγον, b3): de si no es la *sophrosýne* el conocimiento de uno mismo. (165a7-b4)

Llegamos así a un pasaje clave del *Cármides*, en el que significativamente Platón utiliza la expresión que nos ocupa –διδόναι λόγον– solo después de haber especificado previamente el sentido de ὑπέχειν λόγον. Ante todo recalquemos que en este caso no es Sócrates quien la profiere, sino Critias. Pero, en verdad, ¿qué es para este personaje *dar razón*? Pues si bien, como hemos dicho, se esfuerza por complacer a Sócrates en sus reclamos de fijeza del sentido de los nombres y claridad en la definición, como bien aclara Hazebroucq, al afirmar que está dispuesto a δίδοναι λόγον de su definición, su intención parece ser solo tener la última palabra entendiendo por δίδοναι λόγον la producción de un argumentador y no el modo en que avanza el dialéctico.³⁷ Tal es así que más adelante se quejará de que Sócrates está tratando de refutarlo a él olvidándose de aquello sobre lo que versa el discurso (cf. 166c4-5).

A partir del momento en que el diálogo se instala entre Sócrates y Critias en 162d7ss, δίδοναι λόγον va perfilando silenciosamente su significado, teniendo como telón de fondo la oposición erística-dialéctica. Un poco antes, en 162c5ss, según Sócrates, Cármides pretende que Critias ὑπέχειν λόγον de su respuesta. Ahora, en 165b3, Critias dice que él quiere δίδοναι λόγον de la suya. Sin embargo, no parece tratarse de un genuino *dar razón* sino de un *dar razón* erístico, en comparación con el cual poder delinear un *dar razón* dialéctico. Por si hiciese falta la aclaración, digamos que *dar razón* erístico es para Platón, obviamente, un contrasentido. El único que efectivamente lleva a cabo el δίδοναι λόγον es el filósofo.

Respecto del sentido de lo que hemos llamado un genuino *dar razón*, el *Cármides* tiene todavía algo más para decirnos. Frente al reproche, ya mencionado, que Critias dirige a Sócrates en 166c4-6 de buscar refutarlo a él antes de tratar el tema en discusión, Sócrates

37. Cf. Hazebroucq, *ob. cit.*, p. 209, n. 3 y p. 50, n.1.

tes le aclara que lo refuta por la misma causa que se investiga a sí mismo y a sus propias palabras, esto es, el temor de creer que sabe algo sin saberlo. Y continúa explicándole:

Te digo, pues, qué es lo que ahora estoy haciendo: analizar nuestro discurso (τὸν λόγον σκοπεῖν, d3), sobre todo por mí mismo, pero también, quizás, por mis otros amigos. ¿O es que no crees que es un bien común para casi todos los hombres *el que se nos haga transparente cada uno de los seres como es* (γίγνεσθαι καταφανὲς ἕκαστον τῶν ὄντων ὅπῃ ἔχει; d5-6). 166d2-6

Se trata de analizar el discurso para sí y para otros de modo de alcanzar lo que Critias admite ser un bien común para casi todos: que se haga visible la naturaleza de cada cosa, su modo de ser, la manera de darse de cada uno de los seres. En concordancia con lo que explica Hazebroucq, consideramos que las realidades designadas en la cita son los seres que aparecen en el examen de los λόγοι, aunque quizás el acuerdo aparente de Critias al respecto en 166d7 las entienda en un sentido empírico.³⁸ Si bien no todos los intérpretes la comentan, se trata de una fórmula, como dice la autora, sorprendente. Según nuestro punto de vista, inserta en un diálogo como el *Cármides* que, aunque ofrece un análisis particularmente difícil del tema que trata, no deja de ser un escrito temprano, aclara de manera especial qué entiende en general Sócrates por *dar razón*, recordándonos de algún modo el lenguaje de los textos de madurez.³⁹ Representa la más rica de las especificaciones del sentido de dar razón que aparecen en nuestro examen, sin que por ello pueda considerársela aisladamente.

Precisamente este texto del *Cármides*, 166d2-6, es el tercero de un grupo de pasajes que, como sostiene Hazebroucq, constituye “une mise au point” del método a seguir en la discusión.⁴⁰ El primero es 163d7-e2, donde Sócrates le exige a Critias que *defina más claramente* (d7) si lo que llama *sophrosýne* es la ocupación con cosas buenas o su creación y producción. El segundo, 165a7-b4, en que

38. Cf. Hazebroucq, *ob. cit.*, p.52, n. 4.

39. Cf., por ejemplo, *Fed.* 78d1 y *Rep.* 534b3.

40. Cf. Hazebroucq, *ob. cit.*, p. 206.

aparece la expresión διδόναι λόγον (b3) en boca de Critias, quien no puede poner en obra lo que ella implica. Y este tercero, que especifica aún más el significado de *dar razón* de algo como “mostrar o hacer que resulte claro lo que la cosa es”. De donde nos animaríamos a sugerir que un genuino *dar razón* consiste en “definir claramente el qué es de la cosa”.

En efecto, a continuación, dado que Critias acepta la especial explicación de Sócrates acerca del proceder que él mismo dice estar llevando a cabo, este se apresura a hacerle una invitación también de carácter especial:

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

Es la invitación socrática a participar de una indagación dialéctica. El pasaje da detalles de qué se entiende por ella. Quien dirige el diálogo pregunta y el interlocutor responde a “lo preguntado” según su propio parecer, esto es, expone su tesis al respecto. El examen no versa sobre los interlocutores sino sobre el λόγος en cuestión, tratando de ver en qué medida puede sortear la prueba del ἔλεγχος. Paradójicamente lo contrario a esto, buscar refutar al interlocutor y no centrar la discusión en el objeto a indagar, es lo que –ya dijimos– Critias le había reprochado a Sócrates. Pero ahora no se trata solo de irse del tema, sino de analizar de cerca los λόγοι que se ofrecen para esclarecerlo. El método de investigación filosófica propuesto explícitamente en el *Fedón* como *deúteros ploûs* (*Fed.* 99d), consistente en “refugiarse en los λόγοι para examinar la verdad de los seres (τὸν ὄντων)” (*Fed.* 99e5-6) viene siendo propuesto de un modo u otro desde estos primeros diálogos.

Ahora bien, es tan solo después de esta invitación, entendida a la vez como una importante lección del método, que Sócrates vuelve sobre la pregunta clave inicial:

Dime, una vez más, insinué yo, qué dices tú que es la *sophrosýne*. (166e4)

Pareciera que *dar razón*, retomando lo dicho anteriormente, es “ofrecer una respuesta clara a la pregunta por el qué es de la cosa”. En el esclarecimiento de su modo de ser consiste el acto de definir, término que como bien hemos marcado aparece usado en el diálogo como verbo (ὄρισαι, 163d7; διορίζομαι, 163e11) al plantearse el requisito de la exigencia de claridad. No así en cambio como sustantivo, al menos en la sección comentada, pues si bien los traductores lo utilizan, con él solo se refieren a lo que Platón quiere decir cuando usa ciertas expresiones o frases que pueden considerarse equivalentes a él.

En resumidas cuentas, como hemos sostenido en ocasión del examen del *Laques*, el procedimiento dialéctico es la única matriz en la cual puede tener lugar y adquirir sentido *διδόναι λόγον*. Por ello en el *Cármides*, al ir especificándose en qué consiste el método dialéctico en contraposición con el erístico, se va delineando su significado. En este diálogo Platón emplea dos expresiones, *ὑπέχειν λόγον* y *διδόναι λόγον*, que se complementan entre sí en cuanto a qué quieren decir y cuyo análisis nos autoriza, según entendemos, a afirmar que *διδόναι λόγον* consiste en “definir con claridad y corrección qué es cada cosa, conjuntamente con un otro, en el seno de una discusión netamente dialéctica y de ninguna manera erística”.

“Hacer clara la naturaleza de cada cosa en el discurso” es, entonces, ofrecer una definición como respuesta a la pregunta por el qué es de ellas. Esta pregunta debe formularse y responderse en el marco de un verdadero *dialégesthai*, que se plasma cuando los participantes llevan a cabo un intercambio de *λόγοι* que justifiquen las afirmaciones que hagan sobre el tema en cuestión. Esto es, metodológicamente hablando, cuando los interlocutores están en efecto dispuestos a *dar* a la vez que *recibir razones*, es decir, a examinar en conjunto. Ser capaz de ello será en el *Protágoras* lo que distinga nuevamente al dialéctico del erístico. Al respecto no queremos dejar de referirnos a un famoso y extenso pasaje que consideramos, sin duda, sumamente enriquecedor para nuestro análisis. Como sabemos, en medio de la discusión acerca de si la virtud es una o múltiple y en el marco del segundo argumento socrático a favor de su unidad, Platón explica cómo deben elaborarse los discursos que se precien de buscar la verdad y no solo de hacer parecer a quien los pronuncia superior al resto en dialogar (cf. 334e5-d5). Ante la resistencia de Protágoras de dialogar de buen grado respondiendo,

Sócrates se dispone a marcharse y abandonar la conversación (cf. 335a9-c7). Calias, que intenta retenerlo, ante lo cual Sócrates le ruega que persuada a Protágoras de aceptar, piensa que cada uno podría dialogar como quisiese (cf. 335c8-336b6). Veamos, pues, qué le hace decir Platón a Alcibiades al respecto:

No dices bien, Calias. El caso es que aquí Sócrates reconoce que no posee la capacidad de largos discursos, y se la concede a Protágoras. Pero, de ser capaz de dialogar (*διαλέγεσθαι*, b9-c1) y *saber dar razón y recibirla*, (*ἐπίστασθαι λόγον τε δοῦναι καὶ δέξασθαι*, c1) me sorprendería que cediera a cualquier humano. Si, pues, Protágoras reconoce ser inferior a Sócrates en dialogar, ya le basta a Sócrates. Pero si se resiste a eso, *que dialogue con preguntas y respuestas* (*διαλεγέσθω ἐρωτῶν τε καὶ ἀποκρινόμενος*, c4-5) sin extenderse con un largo discurso a cada pregunta, haciendo retumbar las palabras *y negándose a dar razón* (*καὶ οὐκ ἐθέλων διδόναι λόγον*, c6-d1), y alargándose hasta que la mayoría de los oyentes haya olvidado sobre qué era la pregunta. (336b7-d2)⁴¹

El texto claramente contrapone por una parte el ser capaz de dialogar, de *dar razón y recibirla*, lo cual consiste en un preguntar y responder mutuo y por otra, el arte de la *makrología*, el proferir extensos discursos, que no pretenden *dar razón* sino que suenan una y otra vez las palabras hasta que la mayor parte del auditorio pierda de vista la cuestión por la que se preguntaba. Mientras el dialéctico *da y recibe razones*, el sofista habla largamente, “pues son cosas muy diferentes dialogar uno con otro que hacer un discurso en la asamblea” (336b2-3). La propuesta socrática es que si Protágoras quiere dialogar con Sócrates tendrá que elegir la *brakhilogía* (cf. 335a1-3): responderle *con breves respuestas y a las preguntas precisas* (*μοι ἀπεκρίνατο διὰ βραχείων τε καὶ αὐτὰ τὰ ἐρωτώμενα*, 336a6-7). En caso de que no quiera responder, puede preguntar él y Sócrates le responderá mostrándole, a su vez, cómo según él debe responder el que responde (cf. 338c-d3). Contestada la totalidad de las preguntas que quiera hacer, Sócrates sugiere que el sofista *presente*

41. Las citas del *Protágoras* se hacen según la edición de John Burnet, *Platonis Opera*, T. III, Oxford, Oxford University Press, 1903. Seguimos con leves modificaciones la traducción de Carlos García Gual en Platón, *Diálogos*, Traducción y notas por —, Madrid, Gredos, vol. I, 1981.

todas sus razones de manera similar (πάλιν οὗτος ἔμοι λόγον ὑποσχέτω ὁμοίως, 338d4-5). Finalmente Protágoras se ve obligado a acceder a preguntar y, después de hacerlo suficientemente, a dar de nuevo razón respondiendo de modo breve (πάλιν δώσειν λόγον κατὰ σμικρὸν ἀποκρινόμενος, 338e5).⁴²

A la vez, la fuerte resistencia de Protágoras a *preguntar y responder con brevedad* se contraponen al marcado interés socrático por buscar la verdad y no la victoria en el discurso. Muestra además que esta búsqueda, como comenta Schmid a propósito del *Cármides*, no se da en soledad sino en compañía de otros en el contexto de una práctica lingüística común.⁴³ El acercamiento distintivamente socrático al conocimiento –dice Schmid– ha sido acertadamente llamado por Gill “objectivist-participant”. Objetivista, en la medida en que supone que la verdad objetiva se puede encontrar y participante, porque tal descubrimiento depende de participar correctamente en la clase adecuada de práctica epistémica común.⁴⁴ Si hay una verdad objetiva, común a todos, será por tanto alcanzable solamente en conjunto unos con otros.

Nuestro propósito ha sido dilucidar, en la medida en que ello es posible, qué significa διδόναι λόγον en estos primeros diálogos. Al intentarlo, hemos establecido su directa e insoluble relación con el procedimiento dialéctico que, en abierta contraposición con el procedimiento erístico, se reveló como el método filosófico abocado específicamente al examen de sí mismo, del propio modo de vida y de la razonabilidad de la propia conducta o, en términos del *Cármides*, abocado al autoconocimiento, es decir, como práctica dialéctico-moral.⁴⁵ Solo a partir de la instauración del ejercicio dialéc-

tico así entendido, Platón utiliza la expresión διδόναι λόγον. Este procedimiento, que consiste en un verdadero *dialégesthai*, en un preguntarse y responderse mutuamente con brevedad y precisión, antes que con discursos extendidos, que no hablan con corrección ni responden del todo a lo efectivamente preguntado, es el único capaz de *dar razón* genuinamente ofreciendo un discurso consistente, que permita aprehender la verdad al exhibir el modo de ser de cada cosa para sí y para otros exclusivamente, en lo que respecta a estos diálogos, en relación al ámbito de los valores morales.

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

43. Cf. W. Thomas Schmid, *Plato's Charmides and the Socratic Ideal of Rationality*, New York, State University of New York Press, 1998, p. 52.

44. Cf. Christopher Gill, “Afterword” en C. Gill and Margaret McCabe, *Form and Argument in Late Plato*, Oxford, Oxford University Press, 1996, pp. 284-286 *apud* Schmid, *ob. cit.*, pp. 53-54.

45. Así la llama Schmid, *ob. cit.*, p. 52.

EL ALMA TRIPARTITA EN *REPÚBLICA* IV Y *TIMEO*

Malena Tonelli y María Gabriela Casnati
Universidad de Buenos Aires

RESUMEN: La concepción platónica del alma ha sido tema de gran discrepancia entre los especialistas, ya que no es fácil conciliar las distintas caracterizaciones de la *psykhé* que se ofrecen a lo largo del *corpus*. El propósito de este trabajo es analizar algunos argumentos platónicos acerca de la naturaleza del alma que encontramos en el libro IV de la *República* y en el *Timeo*. En particular, intentamos mostrar que aquello que opera tras la tripartición de la *psykhé*, defendida en ambos textos, no se relaciona solamente con un interés de orden metafísico. Más bien, en este trabajo sostenemos que la analogía *pólis-psykhé* (*República* IV) y la ubicación de las tres partes del alma en tres partes distintas del cuerpo (*Timeo*) corresponden a una estrategia persuasiva previa y fundamental en el marco de una reflexión en clave ético-política desarrollada por Platón.

PALABRAS CLAVE: *pólis, psykhé, República, Timeo, persuasión*

ABSTRACT: The platonic conception of the soul has been a topic of great discrepancy between the specialists, since it is not easy to reconcile the different characterizations of the *psykhe* that are offered along the *corpus*. The scope of this paper is to analyze some platonic arguments about the nature of the soul that we find in the IVth book of the *Republic* and in the *Timaeus*. In particular, we attempt to show that what operates behind the tripartition of the *psykhe*, defended in both texts, does not relate only to a metaphysical order interest. Rather, in this paper we support that the *polis-psykhe* analogy (*Republic* IV) and the location of three parts of the soul in three different parts of the body (*Timaeus*), correspond to a previous and fundamental persuasive strategy in the frame of a reflection in an ethico-political key developed by Plato.

KEYWORDS: *polis, psykhe, Republic, Timaeus, persuasion*

La concepción platónica del alma ha sido tema de gran discrepancia entre los especialistas, al punto de que un autor como R. Hall sostuvo que “uno de los problemas centrales en el pensamiento de Platón, la naturaleza del alma inmortal individual, ha sido considerado irresoluble. (...) Si la cuestión se plantea en términos de si el alma inmortal es tripartita o una unidad simple, tal vez efectivamente no haya solución”.¹ No obstante, consideramos que al menos es posible establecer cuatro ejes principales en la discusión acerca de la psicología platónica: en primer lugar, no hay acuerdo acerca del motivo por el que Platón presenta la naturaleza del alma como simple² en algunos casos y compuesta en otros; por otra parte, si nos concentramos en su naturaleza compuesta debemos lidiar con el problema de si lo que se distingue son *partes*, *aspectos*, *géneros* o *clases*, puesto que Platón se vale de un lenguaje poco preciso a la hora de caracterizar la composición del alma.³ En

1. Cf. las primeras líneas del ya clásico artículo sobre el tema de Robert W. Hall, “Ψυχή as Differentiated Unity in the Philosophy of Plato”, *Phronesis*, vol. 8 (1963) 63-82.

2. En el *Fedón* Platón sostiene una oposición radical entre cuerpo y alma, pero ésta no se divide en partes, y los deseos irracionales se relacionan con el cuerpo y no con el alma (66b-d). Mientras que el alma eterna y simple representa el polo divino, el cuerpo mortal es compuesto y conduce a errores en el plano moral y epistemológico. El cuerpo nos acarrea incontables distracciones debido a su necesidad de sustento, es atacado por enfermedades y es asiento de deseos y pasiones (66c2-4), de modo que si el alma se mezcla con semejante mal no poseeremos suficientemente aquello que deseamos, es decir, lo verdadero (66b-c). Y es el alma como una totalidad que es arrastrada por el cuerpo –y no por otra parte del alma– hacia las cosas que nunca son idénticas (79c6-8).

3. Si nos remitimos a *República* IV, donde se introduce por primera vez el alma tripartita, encontramos seis veces el término *ἕδος* referido al alma (435c1, c5, e2, 439e2, 440e8, e9), dos *ῥέως* (441c6, 443d3) y tres *μέρος* (442b11, 442c5, 444b3). Como sostienen con acierto Julia Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, Clarendon Press, 1981, p. 124, y Giovanni R. F. Ferrari, “The Three-Part Soul”, en G. R. F. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, New York, Cambridge University Press, 2007, pp. 165-201, p. 165 n. 1, la vaguedad e imprecisión en la elección del vocabulario utilizado por Platón parece ser deliberada. Por nuestra parte, siguiendo a William K. C. Guthrie, “Plato's Views on the Nature

tercer lugar, tampoco ofrece una única posibilidad respecto de la cantidad de partes que la componen: mientras que en los libros segundo y tercero de *República* describe un alma bipartita,⁴ en el libro cuarto de ese mismo diálogo o en *Timeo* presenta un alma tripartita,⁵ hecho que llama a pensar hasta qué punto el filósofo estaba comprometido con una doctrina unívoca acerca de esta cuestión. Por último, la naturaleza compuesta del alma, ya sea por dos o tres partes, introduce otra dificultad: ¿la inmortalidad concierne a la totalidad del alma o sólo a lo superior en ella? Ciertamente en *República*, *Fedro* y *Timeo* Platón formula una teoría tripartita del alma; mientras que en el *Timeo* sostiene el carácter mortal de dos de las tres partes del alma (como también puede vislumbrarse en *República* X) en el *Fedro* la inmortalidad se atribuye al alma en su totalidad.

Sin pretender hallar una solución definitiva, en el presente trabajo nos concentraremos en los argumentos que Platón ofrece acerca de la naturaleza del alma en el libro IV de la *República*, por una parte, y en el *Timeo*, por otra.⁶ Nuestro propósito es determinar si

of the Soul”, en Gregory Vlastos (ed.), *Plato. A Collection of Critical Essays*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1978, Vol. II: *Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religion*, pp. 230-243, p. 232, Adam, *ob. cit.*, p. 243, y Francis M. Cornford, *The Republic of Plato*, translated with introduction and notes, Oxford, Clarendon Press, 1953, p. 126, y buscando una lectura que no fuerce el texto, hablaremos de *partes* del alma (sin que esto signifique defender una concepción espacial del alma).

4. Como se verá más adelante, en el libro II se habla de una naturaleza fogosa en oposición a otra mansa (375c6-7). Ver también *Rep.* III 411e5-8 y 431a4-5.

5. Cf. *Rep.* IV 435e4-436b3, *Timeo* 69c5-d6. Ver también *Fedro* 246a-b, en el contexto del mito del carro alado.

6. La edición utilizada del texto griego de la *República* ha sido la de Simon R. Slings, *Platonis Rempublicam*, Oxford, Oxford University Press, 2003, que hemos comparado con la de John Burnet, *Platonis Opera*, vol. 4, Oxford, Oxford University Press, 1901 (rpr. 1968) y la de James Adam, *The Republic of Plato*, edition with critical notes, commentary & appendices, Cambridge, Cambridge University Press, 1902, cuyo comentario nos ha resultado de gran utilidad. Hemos seguido, para las citas en este trabajo, la traducción de este diálogo al castellano de Conrado Eggers Lan, Platón, *Diálogos IV, República*, introducción, traducción y notas de—, Madrid, Gre-

aquello que opera tras la tripartición de la *psykhé*, defendida en *ambos* textos, se relaciona no sólo con un interés de orden metafísico, sino también con inquietudes ético-políticas que Platón manifestó a lo largo de su obra.

Así pues, con vistas a examinar si la introducción de la tripartición en ambos diálogos permite leerlos en paralelo, atenderemos en primer lugar (I) a la analogía *pólis-psykhé* del libro IV de *República*. Mucho se ha discutido si allí Platón establece la estructura social a imagen de su concepción tripartita del alma, o bien –a la inversa– si la triple división del alma que él propone es reflejo del orden político. Nos inclinamos por esta segunda lectura y trataremos de mostrar, entonces, que la analogía que traza Sócrates entre *pólis-psykhé* funciona como recurso argumentativo para persuadir a su interlocutor acerca del mejor modo en que la *pólis* debe estar estructurada. En este sentido, intentaremos mostrar que es posible detectar en esta estrategia un doble movimiento: a partir de los estamentos tradicionales que el filósofo reconoce en la *pólis* formula una psicología que, a su vez y en un segundo momento, utiliza como herramienta prescriptiva que fundamenta el modo en que la ciudad, a su entender, debe estar constituida.⁷ A continuación, en la segunda sección de este artículo (II), propondremos que un reco-

dos, 1986, y, en los casos que hemos considerado oportuno, la de José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano, *República*, edición bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar de—, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1969. En cuanto al *Timeo*, hemos utilizado la edición de John Burnet, *Platonis Opera*, vol. 4, Oxford, Clarendon Press, 1901 (rpr. 1968) y la traducción castellana de Francisco Lisi, Platón, *Diálogos VI, Timeo*, introducción, traducción y notas de—, Madrid, Gredos, 1992, confrontándola, continuamente, tanto con la de Oscar Velásquez, *Platón: Timeo*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica de Chile, 2004, también al español, cuanto con la traducción inglesa de Francis M. Cornford, *Plato's cosmology (Timaeus)*, translation and commentary, London, Routledge and Kegan Paul Ltd., 1956, y la francesa de Luc Brisson, *Platon, Timée/Critias*, traduction, introduction et notes par —, Paris, Flammarion, 1992.

7. Cf. Francis M. Cornford, "Psychology and Social Structure in the Republic of Plato", *The Classical Quarterly*, vol. 6 (1912) 4, 246-265, p. 246, y J. L. Stocks, "Plato and the Tripartite Soul", *Mind*, New Series, vol. 24 (1915) 94, 207-221, pp. 207- 208.

rrido similar se encuentra en *Timeo*: a partir de una concepción que podríamos denominar físico-biológica del cuerpo, Platón establece la tripartición del alma. Pero, a su vez, el alma en su conjunto, a raíz del estrecho vínculo que guarda con el ordenamiento de los órganos corpóreos, cumple la función de explicar y justificar la conducta humana.

I

Ya hemos señalado que Platón no expone su concepción del alma siempre del mismo modo. Así, en los primeros libros de la *República* el alma es presentada como bipartita: se habla, por ejemplo, de una naturaleza fogosa en oposición a otra mansa (II, 375c6-7), o –al discutir la educación de los guardianes– se dice que "algún dios ha concedido a los seres humanos estas dos artes, la de la música y la de la gimnasia, con miras a estas dos cosas: la fogosidad y el ansia de saber." (III 411e5-8). Incluso en 431a7-b1 leemos que "dentro del mismo hombre, en lo que concierne al alma hay una parte mejor y una parte peor, y que, cuando la que es mejor por naturaleza domina a la peor, se dice que es 'dueño de sí mismo', a modo de elogio; pero cuando, debido a la mala crianza o compañía, lo mejor, que es lo más pequeño, es dominado por lo peor, que abunda, se le reprocha entonces como deshonesto y se llama 'esclavo de sí mismo' e 'inmoderado' a quien se halla en esa situación". Sin embargo, en 443d3-7, por ejemplo, Sócrates afirma –a partir de una comparación con el arte– que el hombre debe auto-gobernarse poniendo en orden "sus tres especies simplemente como los tres términos de la escala musical: el más bajo, el más alto y el medio. Y si llega a haber otros términos intermedios, los unirá a todos; y se generará así, a partir de la multiplicidad, la unidad absoluta, moderada y armónica". Si tenemos en cuenta estos pasajes, no es difícil reconocer en una primera lectura que Platón no pretende ofrecer una explicación exhaustiva de la división del alma.

Precisamente, el alma aparece dividida por primera vez en tres partes de un modo tentativo y casi dubitativo en *República* IV. Allí, Sócrates intenta responder al desafío de Glaucón y Adimanto probando que la justicia es valiosa tanto por sí misma como por

sus consecuencias. Recordemos que Sócrates ha adoptado el método de indagar primero la justicia en la ciudad y luego en un individuo⁸ puesto que, por una parte, aquélla es más grande y fácil de estudiar, y, por otra, el hombre justo no diferirá en nada de la *pólis* justa en lo que se refiere a la justicia.⁹ Ha distinguido también las cuatro virtudes cardinales de la ciudad (sabiduría, valentía, moderación y justicia) y ahora vuelve a la cuestión del alma. Recuerda que la justicia en la ciudad reside en que cada estamento (artesanos, auxiliares y guardianes) cumpla su función propia y no se entregue a la multiplicidad de actividades; luego se pregunta si el alma contiene estas mismas tres partes. Indica entonces que “estimaremos (ἀξιώσομεν) que el individuo que cuente en su alma con estos mismos tres géneros (εἶδη),¹⁰ en cuanto tenga las mismas afecciones que aquéllos, con todo derecho se hace acreedor a los mismo calificativos que se confieren al Estado” (IV 435b11-c3). Lo que nos interesa especialmente mostrar a continuación es la relación analógica que Platón pretende trazar entre ambas esferas –el alma y la ciudad– en los siguientes pasajes:

“¿No será acaso enteramente necesario convenir que en cada uno de nosotros habitan los mismos géneros (εἶδη) y comportamientos (ἥθη) que en el Estado? Pues éstos no llegan al Estado procedentes de ningún otro lado” (IV 435e1-4).

“¿Sabes que hay necesariamente tantas especies (εἶδη) de caracteres humanos como de regímenes políticos? ¿O piensas que los regímenes nacen de una encina o de piedras, y no del comportamiento (ἥθη) de aquellos ciudadanos que, al inclinarse hacia un lado, arrastran allí a todos los demás?” (VIII 544d7-e2).

“-¿Y [lo fogoso] es algo distinto de la razón, o bien es una especie racional (λογιστικῷ τι εἶδος), de modo que en el alma no habría tres espe-

8. *República* IV 434d-e.

9. *República* II 368d-e, IV 435b1-3.

10. El lector observará que el término griego εἶδη es traducido tanto como “géneros”, cuanto como “especies”. Hemos adoptado el criterio de traducción de Conrado Eggers Lan, quien utiliza distintos términos a la hora de ofrecer una traducción teniendo en cuenta el contexto en el que el vocablo se encuentra inserto.

cies (εἶδη) sino dos, la racional y la apetitiva? O bien, así como en el Estado había tres géneros (γένη) que lo componían, el de los negociantes, el de los auxiliares y el de los consejeros, ¿del mismo modo habría en el alma una tercera especie, la fogosa, que vendría a ser como el auxiliar de la naturaleza racional, salvo que se corrompiera por obra de una mala instrucción?

-Forzosamente sería una tercera especie.” (IV 440e8-441a6).

Como se desprende de una primera lectura de estos pasajes, la composición del alma sentaría las bases para la estructuración política: la división del alma en tres (razón, fogosidad y apetitos) se correspondería con la distinción de tres clases (guardianes, auxiliares y artesanos) en la ciudad. No obstante, como ya fue bien señalado por T. M. Robinson,¹¹ esta tripartición de *República* parece estar relacionada con una necesidad específica, introducida para una ocasión especial, dado que –como hemos advertido– la división del alma en tres no formaba parte de la argumentación en los primeros libros de este diálogo. Allí, se aludía a la distinción entre dos polos opuestos¹² (uno mejor y otro peor, fogosidad y ansia de saber, que ahora a partir del libro IV podemos releer como razón y apetitos), mientras que el tercer elemento que ahora aparece (θυμός) es definido más bien por la alianza que es capaz de establecer con la razón en tanto intermediario entre ella y los apetitos. En efecto, en 437b-440e no es difícil reconocer que el conflicto entre las distintas partes del alma se plantea análogamente a una lucha entre facciones de una *pólis*.¹³ Toda la descripción que encontramos allí parece subrayar una condición política del alma, en la cual la peor parte se rebela contra el gobierno de la mejor y el θυμός interviene –al modo de los auxiliares en el estado– para reforzar la autoridad de

11. Cf. Thomas M. Robinson, *Plato's Psychology*, Second Edition, Toronto, University of Toronto Press, 1995, pp. 41-42.

12. Para un análisis de la bipartición del alma en la Academia Antigua ver el artículo de D. A. Rees, “Bipartition of the Soul in the Early Academy”, part 1, *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 77 (1957) 112-118.

13. El principio que aquí aparece es que “una misma cosa nunca producirá ni padecerá efectos contrarios en el mismo sentido, con respecto a lo mismo y al mismo tiempo” (436b 9-12). Ver también 440b y 444a.

la razón contra las insubordinaciones de los apetitos. En este pasaje la función del θυμός parece ser fundamentalmente ejecutiva, esto es, se encarga de hacer cumplir los mandatos de la razón de modo tal que así como los guardianes controlan a los artesanos por medio de la acción instrumental de los auxiliares, así también la razón controla a los apetitos por medio del elemento fogoso.

F. M. Cornford¹⁴ señala acertadamente que este esquema tripartito se entiende mucho mejor si consideramos que no obedece a un análisis filosófico independiente producto de una introspección por parte de Platón. Más bien, creemos que la introducción de este esquema cobra sentido a la luz del contexto argumentativo en el que está inserto. Ahora bien, reconociendo que el esquema tripartito del alma en *República IV* y el orden político (en el que se distinguen tres estamentos) que Platón propone son correlativos, cabe todavía preguntarse qué tenía el filósofo en mente al dividir la *psykhé* y qué antecedentes existían al respecto. Podemos adoptar la posición de J. L. Stocks quien sostiene que la tripartición platónica del alma tiene su origen en la fábula pitagórica de las Tres Vidas, que divide a los hombres en tres clases según la vida que lleven: vida de conocimiento, vida de honor o vida dedicada al placer.¹⁵ O podemos afirmar con F. M. Cornford que el esquema tripartito del alma se funda en una estructuración social (más antigua que el propio pitagorismo, que exhibe dos ejemplos claros en Homero y en la forma de constitución espartana) que presenta una gradación de tres grupos distinguidos por edades.¹⁶ Teniendo en cuenta ambas líneas interpretativas, lo que intentamos mostrar hasta aquí es que hay elementos para suponer que, en primer lugar, el filósofo pensó una estructura social ideal dividida en tres estratos y luego, con-

14. Cf. Cornford, *art. cit.*, pp. 259-260.

15. Cf. Stocks, *art. cit.*, pp. 208-211.

16. Cf. Cornford, *art. cit.*, pp. 247 y 254-258. En la p. 256 esquematiza la división de Esparta antigua en tres grupos etarios: un grupo hasta los dieciocho (παῖδες) y de los dieciocho a los veinte años (μελλέρανες), un segundo grupo de los veinte a los treinta (aproximado a los ἀγελάται) y los mayores de treinta (ἄνδρες) y un tercer grupo de más de sesenta años (γερουσία). Ver las similitudes con el esquema de las p. 255 que corresponden con los niveles de educación delineados por Platón en el libro VII, 536b y ss.

vencido de que el alma en tanto microcosmos debe verse reflejada a gran escala en el estado, adaptó su psicología al modo tripartito en que dicha ciudad se encuentra diseñada. Seguramente, a quien oyera esta argumentación debería parecerle plausible y familiar que se describiera este movimiento desde la *polis* hacia la *psykhé* dado que –como hemos señalado– la división del alma, aunque presentada como primigenia (esto es, como anterior a lo que se quiere explicar a partir de ella), es resultado –en realidad– de una distinción corriente en la época.

Por otra parte, ya propuesta la tripartición del alma que, creemos, apunta a generar la adhesión del interlocutor, resta analizar el segundo movimiento que, esta vez, se dirige del alma a la ciudad. En efecto, nos interesa pensar las razones que pudo tener Platón para introducir este recurso analógico que –consideramos– es parte de una estrategia argumentativa puesta en práctica con un fin preciso. Recordemos que Platón, pocas páginas antes (mediante el mito de los metales en 415-421), ha señalado que un individuo está destinado a pertenecer a determinado estamento y que es necesario que cada cual realice aquello que le es propio. Pero sería muy difícil defender y legitimar este tipo de sociedad sobre la base de cierto conocimiento de la naturaleza del alma humana a partir del cual se asignase a los ciudadanos una vida determinada. Los motivos de este segundo movimiento pueden vislumbrarse en el pasaje 443c 4-8:

Contábamos entonces, Glaucón, con una cierta imagen de la justicia, que nos ha sido de provecho para tener por recto que quien es por naturaleza fabricante de calzado no haga otra cosa que fabricar calzado, y que el carpintero no haga otra cosa que obras de carpintería, y así con los demás de esta índole.

Estas observaciones nos remiten al fin ético-político que perseguiría Platón al introducir la analogía alma-*pólis*; pues, mediante ella, el filósofo intenta producir la aceptación de una vida que responda a ciertos valores cívicos e imparte instrucciones acerca de cómo se debe vivir en sociedad. Y es mucho más persuasivo decir que, así como la justicia en el alma consiste en la armonía entre tres partes y que los límites a los apetitos desenfrenados se establecen mediante educación y no por represión, así también la justicia en la

pólis consistirá en la armonía entre los estamentos y en que cada ciudadano busque en la educación armonizar las diferentes tendencias de su alma. Creemos entonces, por lo dicho hasta aquí, que Platón apela funcionalmente a esta correspondencia con el propósito de dejar sentada una enseñanza que está dirigida a los lectores de la *República*, a quien pudiera escuchar a Sócrates, quizás a los futuros auxiliares, pero seguramente no a los reyes-filósofos.¹⁷

II

Como hemos adelantado, nos ocuparemos ahora del alma humana tal como la encontramos caracterizada en el *Timeo* con vistas a elucidar si es posible establecer aquí un recorrido argumentativo similar al que Platón presenta en el libro IV de la *República*. En efecto, ya hemos observado que a través de la analogía entre los tres estamentos de la *pólis* y las tres partes del alma del hombre Platón exhorta a una vida moderada y justa. Intentaremos analizar qué es lo que conduce al filósofo a proponer en el contexto del *Timeo* una tripartición del alma humana.

En 69a, Timeo emprende una recapitulación de algunos puntos narrados hasta el momento. Así, relata que el dios introdujo el orden y proporción y compuso este universo. Ya en 40d3 y ss., a propósito de la fabricación de los seres divinos e inmortales, Timeo había advertido que resultaba necesario engendrar todo aquello que formaba parte de la totalidad. De modo que todavía restaba crear a los tres géneros (γένη) mortales, pues, si no, el universo no sería un todo suficientemente perfecto. Por tanto, el dios le encomendó a las divinidades por él creadas que se ocuparan de hacer nacer a los mortales, puesto que si él mismo lo hiciera, aquello creado se equipararía con los propios dioses. Así Timeo comenzará describiendo al ser humano,¹⁸ cuya alma tiene una parte inmortal que fue modelada por el dios. Las divinidades subordinadas debe-

17. Para una lectura similar, cf. Giovanni R. F. Ferrari, *City and Soul in Plato's Republic*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2003, pp. 75-82.

18. La única criatura mortal, observa Cornford, *ob. cit.*, p. 141, que será descrita con detalle a continuación será el ser humano.

rán agregar el cuerpo y las partes del alma que perecerán con él (41b7-41d3).

Ya en estas líneas hallamos una distinción en el seno del alma humana, pues hay en ella algo inmortal creado por el demiurgo y algo mortal generado por los dioses. Esto es retomado, entonces, en 69b donde Timeo describe cómo los dioses menores implantaron en el cuerpo las diferentes partes del alma. Así, estos seres divinos rodearon el principio inmortal del alma (ἀρχὴν ψυχῆς ἀθάνατον - 69c5) con la cabeza, y luego compusieron al alma mortal sirviéndose del placer (ἡδονήν) y los dolores (λύπας), la osadía (θάρρος) y el temor (φόβον), la cólera (θυμὸν) y la esperanza (ἐλπίδα). Puesto que esta parte mortal del alma, dice Timeo (69e4), tiene por naturaleza algo mejor y algo peor, procuraron que la parte belicosa o fogosa (θυμός) fuera implantada en el tórax –entre el cuello y el diafragma–, no tan lejos de la cabeza para que pudiera escuchar a la razón y regular mediante la violencia los desenfrenos de la otra parte, la apetitiva (ἐπιθυμία), que fue ubicada, a su vez, entre el diafragma y el ombligo (69c-70e).

Observamos que la subdivisión entre dos partes mortales se encuentra aquí enunciada pero no explicada. En este sentido T. M. Robinson –en concordancia con su interpretación ya mencionada de *República*– subraya en *Timeo* el carácter bipartito del alma (una parte inmortal y otra mortal) más que su constitución tripartita¹⁹ y L. Brisson, por su parte, sostiene que “nos encontramos con una tripartición del alma fundada sobre una bipartición más fundamental”.²⁰

La caracterización de las partes mortales del alma remite, podría decirse, inmediatamente a la formulación de *República* IV, que analizamos antes. El *thymós* es el encargado de controlar las acciones que responden a los apetitos y de proteger de ellas a la razón, que es la que debe gobernar (70a y ss.). Cada parte del alma cumple una función, pues si alguna de ellas no estuviera, este ser creado no sería suficientemente perfecto. Sin embargo, es necesario que una prevalezca por sobre las otras y las conduzca. Las referencias a la conducta moral, entonces, se encuentran manifiestas ya en estos pasajes.

19. Cf. Robinson, *ob. cit.*, p. 120.

20. Brisson, *ob. cit.*, p. 42.

Asímismo, hallamos una detallada explicación del vínculo que mantiene cada parte del alma con el o los órganos ubicados en los lugares del cuerpo en que fueron implantadas. Esta descripción de carácter físico-biológico comienza ubicando al corazón (*καρδιά*), que tiene la propiedad de distribuir la sangre mediante las venas hacia todos los miembros del cuerpo, como sede del *thymós*, pues necesitará comunicar ante alguna amenaza externa o interna aquello que la razón le indique. Para ayudarlo y regular su temperatura, alrededor del corazón los dioses implantaron los pulmones. Por otro lado, la parte apetitiva, incapaz de comprender el lenguaje racional, fue implantada lo más lejos posible de la cabeza y en su sede fue agregado el hígado para que reflejara la inteligencia y, mediante imágenes, atemorizara a los apetitos.²¹

Ahora bien, ¿en qué medida todas estas descripciones del cuerpo y del alma tienen por fin ofrecer una explicación fisiológica? Mucho se ha discutido acerca de los conocimientos anatómicos de Platón. O. Velásquez afirma que “aunque Platón demuestra conocimientos muy amplios de la medicina de su época, es claro que entre sus objetivos no está el intercalar en el relato de *Timeo* una pieza de dudosa consistencia acerca de este arte, sino el hacer manifiesta la estrecha relación que existe entre la estructura del universo (...) y la naturaleza del hombre como un ser orgánico y espiritual”.²² Este autor sostendrá también que en *Timeo* no se especifica tanto la estructura de los órganos, sino que prevalecen las situaciones y relaciones que son pertinentes a los objetivos generales del diálogo: la generación del cosmos y de la naturaleza humana.²³ Ch. Gill, al respecto, afirma que “... las partes del cuerpo humano, como otros aspectos del universo, son racionales en el sentido de que están funcionalmente adaptadas para trabajar juntas por el bien de lo creado y del universo del cual forman parte...”.²⁴ Como hemos advertido anteriormente, cada parte del alma cumple una función y si alguna

21. Dado los límites de este trabajo, no podremos ocuparnos con detalle aquí de la rica descripción que Platón en boca de *Timeo* nos ofrece de esta parte del cuerpo en la que residen los apetitos.

22. Velásquez, *ob. cit.*, p. 57.

23. Cf. Velásquez, *ob. cit.*, p. 59.

24. Christopher Gill, “Galen vs. Chrysippus on the tripartite psyche in

faltara, este ser creado no sería el mejor posible; del mismo modo, cada parte del cuerpo cumple una función esencial con el fin de mantenerse en orden y proporción.

Aunque acordamos con O. Velásquez en que el propósito del diálogo es esclarecer el origen del cosmos, proponemos leer la tesis de la tripartición del alma, tal como lo hiciéramos en el caso de *República*, como cumpliendo una función persuasiva con vistas a un propósito de índole moral dentro de la reflexión platónica. En este sentido, ya F. M. Cornford indicó que lo que Platón persigue –en este caso– es un fin moral, dado que al describir los órganos en que se asentarán las emociones y los apetitos no enfatiza el punto de vista fisiológico sino, más bien, su injerencia en el dominio de las pasiones y acciones humanas.²⁵ En esta misma línea, T. M. Robinson encuentra que en el *Timeo* “Platón parece sugerir que hay un número de razones prácticas, basadas en la observación, para decir que el alma no sólo tiene tres partes <como había ya afirmado en *República*> sino que puede mostrarse por observación su localización en diferentes partes del cuerpo”.²⁶ Como vemos, este autor hace hincapié en los resultados de carácter fundamentalmente moral de la tripartición, aunque su postulación se encuentre inserta –siguiendo el planteo de Cornford–²⁷ en un contexto físico-biológico.²⁸ Es C. Steel, sin embargo, quien lleva esta tesis aun más allá y se aparta de estos autores con respecto al propósito general del diálogo, afirmando que el principal interés de Platón es más bien ético-político antes que físico-biológico. De este modo, sostiene que no son las elucidaciones científicas en tanto tales lo que interesa realmente a Platón. Más bien, mediante una explicación teleológica, la cosmología se sitúa dentro de una perspectiva ética.²⁹

Timaeus 69-72”, en Tomás Calvo y Luc Brisson (eds.), *Interpreting the Timaeus-Critias, Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, International Plato Studies, vol. 9, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1997, pp. 267-273, p. 270.

25. Cf. Cornford, *ob. cit.*, p. 282.

26. Robinson, *ob. cit.*, p. 106.

27. Cf. Cornford, *ob. cit.*, pp. 346-347.

28. Cf. Robinson, *ob. cit.*, pp. 106-108.

29. Cf. Carlos Steel, “The Moral Purpose of the Human Body, A Reading of *Timaeus* 69-72”, en *Phronesis*, vol. XLVI (2001) 2, 105-128, pp. 105-106.

Más allá de la interpretación que se adopte, lo que aquí nos interesa remarcar es la lectura que proponen estos autores respecto de la tripartición del alma, pues ellos parecen coincidir en que ésta no es un punto de partida, surgida de una especulación metafísica, sino un modo de explicar aquello que efectivamente Platón intenta proponer. Creemos que aquí reside el doble movimiento argumentativo que presenta el *Timeo*: por un lado, la explicación de la ubicación de las tres partes del alma en tres lugares del cuerpo se basa en un conocimiento sobre anatomía³⁰ y, a partir de cómo Platón observa que el cuerpo está constituido, modela un tipo de alma que se adecue a esa concepción. Pero, por otro lado, el alma en su conjunto, a raíz del estrecho vínculo que guarda con el ordenamiento de los órganos corpóreos, cumple la función de justificar la conducta humana sin comprometer la bondad del demiurgo. Pues está en la naturaleza del hombre disponer de elementos no racionales –que no fueron creados por el demiurgo– y que, si se encontraran fuera del control de la parte inmortal del alma, serían capaces de perjudicar e incluso producir enfermedades en el alma.³¹ Es justamente en los pasajes acerca de este tipo de enfermedades en donde encontramos una íntima relación entre una concepción moral y una descripción fisiológica: aquel hombre que presenta –a causa de algún desorden del cuerpo– un alma enferma parecerá malo, como si sus malas acciones fueran voluntarias. Sin embargo:

...nadie es malo voluntariamente, sino que el malo se hace tal por un mal estado del cuerpo o por una educación inadecuada (...) Y también en lo que concierne a los dolores, el alma recibe de la misma manera mucho daño a causa del cuerpo. (86d7-e5)

Esto podría llevarnos a pensar que estamos frente a un determinismo, puesto que quien tiene un cuerpo defectuoso no será capaz de evitar hacer daño a otros o a sí mismo. Sin embargo, como sugiere T. M. Robinson, el texto platónico muestra, por el contrario, la posibilidad de evitar el mal obrar mediante un esfuerzo individual y una educación adecuada. La libre elección indica, por una parte,

30. Cf. Velásquez, *ob. cit.*, p. 57.

31. Cf. *Timeo*, 86b y ss.

que el hombre se encuentra comprometido con sus propios actos, liberando al demiurgo de toda responsabilidad y, por otra parte, que es posible mejorar la conducta convirtiendo al ser humano en un agente moral libre.³² En esta misma línea C. Steel afirma que no es responsabilidad de los dioses si el ser humano actúa mal, sino que para vivir en este mundo los hombres necesitan de ciertas afeciones que, en algunos casos, pueden predominar más que en otros. Sin embargo, los dioses nos han provisto de recursos para remediar los errores tanto del cuerpo cuanto del alma (*Timeo* 88b9 y ss.). Platón parece estar mostrando confianza en la educación y en el esfuerzo personal para garantizar, por un lado, el orden y la armonía entre las partes del alma y las partes del cuerpo y, por otro, entre los hombres que viven en sociedad.³³

Finalmente, creemos importante destacar los postulados morales que se desprenden de estos pasajes en los que, a primera vista, Platón estaría ofreciendo una explicación del alma y del cuerpo de carácter físico-biológico. En efecto, como hemos advertido, el argumento que –se podría considerar– parte de la observación de la naturaleza del cuerpo humano, presenta una caracterización tripartita del alma que, a su vez, justifica la posición de Platón con respecto a la conducta moral del hombre inserto en la *pólis*.

Es posible, entonces, interpretar estos pasajes del *Timeo*, en los que se enuncia un alma tripartita, como una estrategia que da cuenta de aquellas falencias que son propias del ser humano, sin que esto se contradiga con que el hombre fue creado “del modo más bello y mejor posible” (42e3).

III

En lo dicho hasta aquí hemos intentado mostrar que, si nos detenemos solamente en la relación analógica implicada en la metáfora proporcional que se traza en *República* IV entre las partes de la ciudad y las del alma,³⁴ es evidente el fuerte efecto persuasivo

32. Cf. Robinson, *ob. cit.*, pp. 109-110.

33. Cf. Steel, *art. cit.*, p. 127.

34. En este sentido, no hemos abordado cada posible relación entre las

y legitimante que este recurso a la analogía debió causar en quien la oyera. Si se obtiene la aceptación del interlocutor respecto de que en el alma virtuosa la razón debe gobernar y que todo nuestro ímpetu debe ayudarla especialmente cuando una importante parte de nosotros preferiría actuar en contrario, se habrá dado un paso importante en la dirección buscada. A partir de esto resultará mucho más sencillo argumentar que la ciudad es virtuosa porque las tres clases de ciudadanos se relacionan entre sí del mismo modo que las tres partes del alma: la razón es como un gobernante sabio, la ira como un auxiliar honorable y aliado a quien gobierna, y los apetitos serán necesarios (como los artesanos y campesinos) pero manteniéndose dóciles a las órdenes de la razón.

Creemos que las correspondencias mencionadas unen indisolublemente al individuo con la sociedad y lo invitan vehementemente a no renegar de su función propia. Precisamente, la legitimidad del recurso a la analogía no hay que buscarla indagando en la realidad ontológica de las partes del alma, sino más bien en su valor explicativo y persuasivo.

A su vez, hemos propuesto interpretar la tripartición del alma en *Timeo* también como una hipótesis introducida de un modo funcional a la argumentación. En efecto, nos encontramos aquí con que cada parte del alma se ubica en una parte del cuerpo que tiene características y funciones propias –división análoga a la descrita en *República* respecto de la ciudad–. Así, en *Timeo*, es la razón, ubicada en lo más alto, la que debe gobernar; la fogosidad, situada en un lugar intermedio, la que debe obedecer y defender a lo mejor; y los apetitos son quienes deben cumplir su función sin sobrepasar los límites que la razón indica. Cada parte del alma se vincula, entonces, con órganos del cuerpo que cumplen la función que corresponde, todo orientado a un fin: el orden de aquello que fue creado de la mejor manera posible.

partes del alma entre sí, por un lado, y las del cuerpo por el otro, ni tampoco hemos intentado determinar si es causal la relación entre ambos. Para el estudio de la interacción que Platón intentó delinear entre ambas esferas es ineludible el análisis en términos de *internalización* y *externalización* que plantea Jonathan Lear, "Inside and Outside *The Republic*", *Phronesis*, vol. XXXVII (1992) 2, 184-215.

En consecuencia, consideramos que el modo de explicación que propone Platón se basa en una estrategia que conduce a quien lo oye a creer que si su alma y su cuerpo no están debidamente ordenados, los efectos causados serán sumamente dañinos. La descripción del alma y del cuerpo en este diálogo ofrece, entonces, buenas pruebas para persuadir a los hombres a escuchar a la razón, refrenar los apetitos, entregarse y promover una educación adecuada, cuestiones, todas ellas, recurrentes en la reflexión platónica.

Hemos intentado mostrar que la partición del alma es presentada por Platón de un modo que no pretende ser exhaustivo ni en *República* IV ni en *Timeo*. En este sentido, hemos resaltado la relevancia argumentativa que adquiere la inserción de, en el primer caso, la analogía *polis-psykhé*; y, en el segundo caso, la ubicación de las tres partes del alma en tres partes distintas del cuerpo, puesto que resulta una estrategia persuasiva eficaz en el marco de una reflexión en clave ético-política, que Platón está desarrollando.

**ΑΙΣΘΗΣΙΣ EN ARISTÓTELES
(A PROPÓSITO DE DE ANIMA II 5; 12)**

Marcelo D. Boeri

Universidad Alberto Hurtado (Chile)

RESUMEN: El objetivo de este ensayo es presentar una interpretación de los dos pasajes principales en los que Aristóteles explica qué entiende por αἴσθησις (*de An.* II 5 y 12). Entre los aristotelistas recientes el debate probablemente más conocido y fructífero de la diferentes lecturas e interpretaciones de la psicología aristotélica –con especial concentración en la noción de αἴσθησις– es el que mantuvieron R. Sorabji y M. Burnyeat a lo largo de una década. Presentaré brevemente el núcleo del debate Sorabji-Burnyeat; en esa parte de mi ensayo me propongo mostrar que hay una manera, conservadoramente aristotélica, de entender el problema de la αἴσθησις (que parece ubicar a Sorabji y Burnyeat en veredas tan opuestas), y sugerir que los aspectos que cada uno de estos estudiosos enfatiza tan vigorosamente pueden integrarse en un enfoque abarcador que los contenga a ambos. Sugeriré que, en ciertos casos y respectos, Aristóteles habría estado de acuerdo con ambos.

PALABRAS CLAVE: Aristóteles, percepción, Burnyeat, Sorabji

ABSTRACT: The aim of this essay is to present a modest interpretation of the two main passages where Aristotle explains what he understands by αἴσθησις (*de An.* II 5 and 12). One of the best known discussions in recent years –with a special focus on the notion of αἴσθησις– is the debate maintained by R. Sorabji and M. Burnyeat for a decade. I intend to briefly present the bulk of the Sorabji-Burnyeat debate, and to show that there is a manner, Aristotelian in character, to understand the problem of αἴσθησις, and to suggest that each of the aspects vigorously emphasized by these scholars can be integrated into a comprehensive approach containing both of them. In this vein, I shall be suggesting that, in certain cases and respects, Aristotle somehow would have agreed with both of them.

KEYWORDS: Aristotle, perception, Burnyeat, Sorabji

§ 1. Introducción

Hay un acuerdo general entre los intérpretes de Aristóteles en pensar que el término clave en los tratados psicológicos es *αἴσθησις*. Una razón fundamental para pensarlo es que, como queda claro en varios pasajes del *De anima* (*de An.*), la *αἴσθησις* es lo que desencadena y posibilita facultades cognitivas, estados anímicos e ítems intencionales más complejos, como imaginación (*φαντασία*), pensamiento (*νόησις*), deseo (*ὄρεξις*), placer (*ἡδονή*) y dolor (*λύπη*).¹ El pasaje central en el que Aristóteles establece esto con toda nitidez es el siguiente:

En efecto, tal como resulta evidente que algunas plantas siguen viviendo aun estando divididas y separadas entre sí, ya que el alma en ellas –[o sea] en cada planta– es una sola actualidad pero múltiple en potencia, así [también] vemos que, en relación con otras diferencias del alma, sucede en los insectos que están divididos. Pues cada una de dichas partes tiene *αἴσθησις* y movimiento locativo; y [si tiene] *αἴσθησις*, también tiene imaginación (*φαντασία*) y deseo (*ὄρεξις*) ya que donde hay *αἴσθησις*, también hay dolor (*λύπη*) y placer (*ἡδονή*), y donde están presentes estas [afecciones], forzosamente también hay apetito (*ἐπιθυμία*; *de An.* 413b16-24).²

Este pasaje, apropiadamente ubicado en su contexto, señala que Aristóteles está particularmente interesado en saber si lo nutritivo (*τὸ θρεπτικόν*), lo sensitivo (*τὸ αἰσθητικόν*) y lo intelectual-racional (*τὸ διανοητικόν*) –es decir, si las tres facultades anímicas distinguidas– son (i) alma o (ii) “una parte del alma”. Y si son (ii), si cada una de ellas es tal que es separable (*χωριστόν*).³ La noción de

αἴσθησις es clave porque en el *de An.* hay una teoría de la percepción, de la “representación imaginativa” (*φαντασία*; que no se da sin sensación) y del modo en que un sujeto humano es capaz de procesar esos fenómenos a través del lenguaje, *i.e.* de pensar.⁴ Nociones como “imaginación”, “sensación” o “pensamiento” y sus derivados son centrales en todas las discusiones epistemológicas desde Platón; son sin duda decisivas en toda la discusión del *Teeteto* y el *Sofista* de Platón. y, en general, también en toda la epistemología antigua posterior a Aristóteles. Según cada contexto, estas palabras pueden designar una capacidad, una actividad y un producto o resultado. En *de An.* (413b2) es claro que la sensación es el factor prioritario de la existencia del animal, *i.e.* es lo que define a un viviente como “animal”. En el comentado pasaje de *APo.* II 19 Aristóteles caracteriza la *αἴσθησις* como una “facultad connatural o innata capaz de discriminar o distinguir” (99b35: *δύναμις σύμφοτος κριτικῆς*; cf. *de An.* 432a15-16).⁵ La sensación o percepción por sí misma e independientemente del pensar o del juicio es capaz de “discernir o distinguir” tipos de sensación que el animal asocia

duda está pensando en el alma nutritiva y sensitiva, que *no* son separables), pero hay “algunos otros casos que implican una dificultad” (*de An.* 413b15-16). Estos “otros casos” son, en realidad, el alma racional o intelectual, sobre cuya separabilidad y posibilidad de existencia independiente del cuerpo discuto más abajo.

4. El pensar puede ser “intuitivo” (*i.e.* la capacidad de captación inmediata de un concepto o “indivisible”, la “intelección de los indivisibles”: *ἢ τῶν ἀδιαιρέτων νόησις*; *de An.* 430a26) y también “discursivo”, esto es, el pensamiento entendido en términos de la estructura predicativa “S es P”, que es la composición de los conceptos indivisibles enlazados por alguna forma del verbo ser (*σύνθεσις τις νοημάτων*; 430a27-28; 430b1-3). Sobre estas dos formas de pensar en el *de An.* y en general sobre el complejo texto de *de An.* III 6 véase la discusión de Enrico Berti, “Réconsiderations sur l’intellection des ‘indivisibles’ selon Aristote, *de anima* III 6”, en *Id.*, *Nuovi studi aristotelici. 1. Epistemologia, logica e dialettica*, Brescia, Morcelliana, 2004, 78-81.

5. Una discusión pormenorizada de este pasaje se encuentra en Franco Volpi, “Das Problem der Aisthesis bei Aristoteles”, en Damschen, G., Enskat, R., Vigo, A. G. (eds.), *Platon und Aristoteles - sub ratione veritatis* (Festschrift für Wolfgang Wieland zum 70. Geburtstag), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, 286-303, pp. 289-290.

1. Cf. Myles Burnyeat, “*De Anima* II 5”, en *Phronesis*, Vol. 47, No. 1 (2002) 28-90, quien correctamente enfatiza el hecho de que la *αἴσθησις* es la capacidad *cognitiva* básica del alma.

2. En todos los casos en que cito textualmente un pasaje del *de An.* lo hago por mi traducción: *Aristóteles, De anima* (Estudio preliminar, traducción, notas y apéndice Marcelo D. Boeri), Buenos Aires, Colihue, 2010 (en prensa). He utilizado el texto griego de *de An.* editado por Ross, William David, *Aristotle. De Anima* (Edited, with Introduction and Commentary by W.D. Ross), Oxford, Oxford University Press, 1961.

3. Según Aristóteles, respecto de algunas, “no es difícil advertirlo” (sin

a estados de dolor o placer. Se trata de una tesis sobre la cual Aristóteles regresa varias veces y a la cual le confiere una importancia decisiva en sus discusiones psicológicas y epistemológicas (cf. *Metaph.* 980a21-28; 1047b32; 1054a29. *de An.* 413b20-24). En *MA* 700b19-21 llega a afirmar que αἴσθησις y φαντασία “disciernen todo” (κριτικὰ πάντα) y, en ese sentido, ocupan *el mismo lugar* que el intelecto (τὴν αὐτὴν τῷ νῷ χώραν ἔχουσιν; 700b20). Ahora bien, el tenor de este tipo de afirmación se comprende mejor cuando se advierte que para Aristóteles el alma no puede experimentar una afección o ejercerla sin el cuerpo,⁶ aunque hay una facultad que, por excelencia, parece propia del alma: pensar (*de An.* 403a8). Este pasaje es importante pues sugiere que si el pensar es una forma de φαντασία o que resulta imposible sin ella (como finalmente lo establece de modo positivo; *de An.* 429a13-15), el pensar, como cualquier otro estado anímico, requiere del cuerpo (cf. 403a5-10), al cual está, claramente asociada la αἴσθησις.

Ahora bien, a pesar de la relevancia de la noción de αἴσθησις, los intérpretes no logran ponerse de acuerdo respecto de su alcance y verdadero significado. Tanto los filósofos de la mente contemporáneos como los aristotelistas recientes han dado interpretaciones muy diferentes de la psicología de Aristóteles; eso se debe, al menos en parte, a la falta de claridad de los textos aristotélicos o al cambio de énfasis que es tan habitual en las discusiones de Aristóteles. Pero entre los aristotelistas recientes el debate probablemente más conocido y fructífero de la diferentes lecturas e interpretaciones de la psicología aristotélica –con especial concentración en la noción de αἴσθησις– es el que mantuvieron R. Sorabji y M. Burnyeat a lo largo de una década. En este ensayo me propongo presentar una interpretación, modesta en sus alcances, de los dos pasajes principales en los que Aristóteles explica qué entiende por αἴσθησις (*de An.* II 5 y 12). Luego haré una exposición breve del

6. Para una discusión pormenorizada de este importante *dictum* de la psicología aristotélica me permito enviar al lector a mi “μήτε ὅνευ σώματος εἶναι ὥματι ἢ ψυχῇ (Aristóteles, *De anima* B 2, 414a19-20). A propósito del alcance de las interpretaciones funcionalistas de la psicología aristotélica y del carácter causal del alma”, en *Elenchos* (Rivista di Studi sul pensiero antico), vol. 30, N° 1 (2009), en prensa, especialmente §§ 3-4.

debate Sorabji-Burnyeat sin ningún ánimo de ser exhaustivo; en esa parte de mi ensayo me propongo mostrar que hay una manera, conservadoramente aristotélica, de entender el problema de la αἴσθησις (que parece ubicar a Sorabji y Burnyeat en veredas tan opuestas), y sugerir que los aspectos que cada uno de estos estudios enfatiza tan vigorosamente pueden integrarse en un enfoque abarcador que los contenga a ambos. Dicho de otra manera, sugeriré que hay un modo de mostrar que, en ciertos casos y respectos, Aristóteles habría estado de acuerdo con ambos.

§ 2. Las caracterizaciones aristotélicas de αἴσθησις

La noción de αἴσθησις incluye no sólo los sentidos –vista, gusto, oído, etc.–, sino también estados afectivos como frío, calor, dolor, apetito y temor. Αἴσθησις en su significado de “sentido” apresa el matiz que la palabra tiene para referirse a una facultad sensitiva entre los cinco sentidos. Si se la entiende como “sensación”, en cambio, el núcleo significativo se concentra en el estado afectivo (de dolor, placer o de “sentir” en general, como sentir frío o calor, estar enojado o temeroso, etc.) que experimenta el animal o como sensación visual, olfativa, gustativa, etc. Cito ahora los dos pasajes centrales de *de An.* II para comenzar a discutir la αἴσθησις aristotélica:

T1: Una vez hechas estas distinciones hablemos en general de toda sensación. Como se ha dicho, la sensación resulta no sólo en el moverse,⁷ sino también en el ser afectado (ἐν τῷ κινεῖσθαι τε καὶ πάσχειν), pues parece ser un cierto tipo de alteración (ἀλλοίωσις τις). [...] es manifestado que la facultad sensitiva no es en acto, sino sólo en potencia, por lo cual no siente [por sí sola], tal como lo combustible no entra en combustión ello mismo y por sí mismo sin un agente de combustión.⁸ Pues [si así no fuera], entraría en combustión por sí mismo y no tendría necesidad del fuego que [ya] está en acto. Pero dado que decimos que

7. Como es obvio en el contexto, “moverse” (κινεῖσθαι) debe entenderse en el sentido de “experimentar un cambio” (cf. Burnyeat, *art. cit.*, 34, n. 16).

8. O sea, la facultad como tal es pasiva y para ser actualizada requiere de un objeto externo que esté en acto.

“sentir” (τὸ αἰσθάνεσθαι) se entiende de dos maneras –pues decimos que lo que oye y lo que ve en potencia oye y ve, aunque esté dormido, y también lo que [oye y ve] en acto [oye y ve]–, también la sensación se entenderá de dos maneras, la que es en potencia y la que es en acto. De manera similar, también lo sensible lo es en potencia y en acto. Ahora bien, hablemos primero como si “ser afectado”, “ser movido” y “ser activo” fuesen lo mismo (*de An.* II 5, 416b32-417a16, con omisiones).

T2: Respecto de toda sensación en general (Καθόλου δὲ περὶ πάσης αἰσθήσεως) hay que entender que la sensación es lo que recibe las formas sensibles sin la materia (τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ὄνεν τῆς ὕλης) como, por ejemplo, la cera del anillo recibe la impronta sin el hierro o el oro, sino que admite la impronta de oro o de bronce, pero no *en cuanto* oro o bronce. De un modo similar también la sensación de cada cosa es afectada por lo que tiene color, sabor, o sonido, pero no *en cuanto* se dice cada una de aquellas cosas [dicha cosa particular], sino *en cuanto* es de tal tipo, es decir, en sentido conceptual (κατὰ τὸν λόγον). El órgano sensorio prioritario es aquel en el cual [se da] una facultad de tal índole. Ahora bien, [en un sentido, el órgano sensorio y el sentido son] lo mismo, y en otro diferente. Lo que siente, en efecto, será una magnitud, aunque por cierto ni el ser de la facultad sensitiva ni la sensación es una magnitud, sino que es una cierta proporción y facultad de aquello (*de An.* II 12, 424a17-28).

No me propongo exponer ni discutir las múltiples interpretaciones que se han ofrecido de estos dos difíciles pasajes; mi objetivo es mucho más modesto: ofrecer una explicación más o menos coherente del contenido básico de ellos y usarlos como punto de partida de la exposición del problema de la αἴσθησις y de la disputa Sorabji-Burnyeat.

El hecho de que Aristóteles subraye (i) que la sensación es lo que *recibe* (τὸ δεκτικόν) las formas sensibles sin materia acentúa la idea de presentar a la αἴσθησις como un factor pasivo.⁹ Por otra

9. Para una discusión detallada de la célebre definición de αἴσθησις como “lo que recibe las formas sensibles sin la materia” cf. el importante trabajo de Wolfgang Welsch, *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinneslehre*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1987, 198-199, quien analiza con especial énfasis el carácter “receptivo” de la sensación; también es iluminador el comentario de Giancarlo Movia, *Aristotele, L'Anima*. Traduzio-

parte, (ii) Aristóteles también enfatiza el hecho de que la αἴσθησις es una forma (de los objetos sensibles) y, como toda forma, es un factor activo (*de An.* 432a2-3). Pero, además, (iii) no hay duda de que también está interesado en mostrar que la αἴσθησις se da como una suerte de interacción entre el objeto de sensación (αἰσθητὸν) y la capacidad sensitiva (τὸ αἰσθητικόν), que es actualizada por el objeto de sensación que ya está en acto, *i.e.* que ya es efectivamente un objeto sensible (cf. *de An.* 417a17-18 y *Sens.* 438b22-23). O, dicho de otro modo, hay percepción cuando un objeto (*i.e.* el agente, que ya está actualizado, el αἰσθητὸν) “estimula” o ayuda a activar la facultad sensitiva para que se dé un caso de “sensación”.¹⁰ Si se combina (i) y (ii), puede decirse que el órgano del sentido es activado por el objeto sensible y la sensación es lo que recibe la forma sensible del objeto sin materia (cf. *de An.* 424a17). Hay varias maneras de entender esto: (a) como una “teoría de la imagen”, en cuyo caso en el acto de percibir se da en el alma una imagen de lo percibido. Lo que se da es esa imagen y no la cosa misma, de donde se sigue (b) que la percepción no percibe la cosa particular, sino sólo sus cualidades (*i.e.* el blanco del muro, la dulzura de la miel). Pero además, la sensación es un *cierto tipo* de alteración (*de An.* 415b24); debe ser, entonces, una afección que sufre una cosa por acción de otra (lo cual explica la analogía con la cera que recibe la marca del anillo sin el hierro). Dicho con un ejemplo, “rojo” (o sea, el rojo de esta flor) activa el ver (*i.e.* el sentido de la vista en la dirección de “ver rojo”). Entre sensación (αἴσθησις) y sensible (αἰσθητὸν) hay un “doble movimiento”: el “ver rojo” es una actualización que el sentido de la vista puede activar gracias al objeto sensible, pero el objeto sensible se hace efectivamente sensible o perceptible en la medida en que es sentido o percibido por un sujeto percipiente. A cada sentido corresponde un rango o tipo posible de correspondencia con ciertos niveles cualitativos en los que puede describirse un

ne, introduzione e commento di G. Movia, Napoli, Loffredo, 1991, 343-344, y Burnyeat, *art. cit.*, quien mayormente se preocupa por explicar en qué sentido la αἴσθησις es una “cierta alteración”.

10. Cf. *de An.* 417a6-8 (citado abajo *in extenso*). El mismo ejemplo y la misma explicación que en este pasaje de *de An.* ofrece Aristóteles en *Ph.* 251a12-16.

objeto: visible, gustable, audible, etc. Es con respecto a dichos niveles cualitativos que la cosa es un “sensible propio” (*de An.* 418a9-13: ἴδιον αἰσθητόν). La αἴσθησις que llamamos “vista” capta la cosa como “sensación visual”, la que llamamos “oído” como sensación auditiva, etc. Por eso dice Aristóteles que la αἴσθησις es afectada por lo que tiene color, sabor o sonido, pero no en cuanto se dice cada uno de ellos, sino *en cuanto es de tal cualidad*, es decir, “conceptualmente” (cf. κατὰ τὸν λόγον en las líneas finales de T2). Pero, como indiqué antes, la sensación no es la mera recepción pasiva de tales formas inmateriales. La sensación también es considerada por Aristóteles como una facultad discernidora (*APo.* 99b35; *Sens.* 447b25-26: τῇ κρινούσῃ αἰσθήσει; *de An.* 424a5-6), lo cual indica que, en algún sentido elemental o básico, es capaz de “juzgar” o “discernir” el material que recibe. Lo más prudente, sin embargo, sería interpretar estos pasajes de un modo débil, *i.e.* no hay en el plano de la pura sensación o percepción sensible verdadera actividad de juicio pues, aunque los animales comparten con los humanos la capacidad sensitiva o perceptible, claramente, no comparten la capacidad de juzgar, que es propia del alma racional.¹¹ En *Sens.* 7

11. Para una evaluación balanceada de los usos de κρίνειν-κριτικός en Aristóteles cf. Martha Nussbaum, *Aristotle's De Motu Animalium*. Text with Translation, Commentary and Interpretative Essays, Princeton, Princeton University Press, 1985, 334. Para una discusión relevante de αἴσθησις en su sentido “trans-sensorial” véase Volpi, *art. cit.*, 294-300. La audaz idea de ampliar la aplicación de la αἴσθησις al dominio práctico es original de Welsch, *ob. cit.*, a quien, hasta donde puedo advertir, Volpi sigue. Pero el problema ya está sugerido por el mismo Aristóteles quien de manera casi expresa sugiere que la αἴσθησις que es capaz de percibir nociones evaluativas no es un conocimiento sensible, sino intelectual (cf. *EN* 1142a25-30, con el comentario de Carlo Natali, *Aristotele. Etica Nicomachea*, Roma-Bari, Laterza, 1999, n. 618 *ad locum* y, en especial, 1143b5, donde αἴσθησις se identifica con νοῦς (cf. el comentario de R. A. Gauthier, J. Y. Jolif, *L'Ethique a Nicomache*, Louvain-Paris, Publications Universitaires, 1970, vol. II, 538-539). Que puede hacerse un uso “extensivo” o “análogo” de la noción aristotélica de αἴσθησις al dominio práctico es algo sugerido por el propio Aristóteles cuando, al comienzo de la *Política*, establece que los seres humanos, a diferencia de los animales, tenemos “percepción del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto y de las demás cosas por el estilo; 1253a16-

(447a29-b21) Aristóteles asigna al “sentido interno” (*i.e.* el sentido general o común) la capacidad de recibir y discernir diferentes sensaciones al mismo tiempo. Es bastante evidente que otorga una capacidad “sintetizadora” al sentido común o general y, si eso es así, la sensación no puede ser entendida como algo completamente pasivo. Lo más propiamente pasivo es no tanto la sensación (αἴσθησις), sino más bien la facultad sensitiva (αἰσθητικόν) o la sensación entendida como “facultad sensitiva”. Es por eso que Aristóteles está dispuesto a concluir de un modo tan categórico que la facultad sensitiva no es en acto, sino sólo en potencia, razón por la cual no siente por sí sola (cf. T1). Es decir, sin un objeto que sea capaz de activar la facultad sensitiva no hay sensación; una vez más puede notarse en este importante pasaje la tesis metafísica fundamental de Aristóteles, según la cual el acto es anterior a la potencia: aunque activo y pasivo son dos términos “co-extensivos” —en la medida en que no puede decirse que haya algo activo sin algo en que dicho factor activo no pueda ejercer su actividad, ni algo pasivo sin algo activo de lo que lo pasivo reciba una acción (cf. *Ph.* 255a34-b5)—, lo activo posee una anterioridad ontológica respecto de lo pasivo.¹²

18). Como es obvio la αἴσθησις de nociones evaluativas como “bueno” o “malo” no puede ser sensorial.

12. Cf. *de An.* III 5, 430a18-19: “siempre es más valioso lo que actúa que lo que padece, el principio que la materia”. Para la importancia de esa tesis en el dominio de la teoría aristotélica del movimiento cf. *Ph.* 251a9-17, donde Aristóteles subraya que las cosas capaces de moverse (τὰ δυνάμενα κινεῖσθαι) deben haber existido con anterioridad al supuesto primer movimiento (es decir, antes de que un cambio comience debe existir algo capaz de padecer tal cambio), y que debe haber un cambio anterior al (*ex hypothesi*) primer cambio, de modo tal que el cambio sea capaz de producir un cambio en aquello que es susceptible de ser cambiado de un estado a otro (este proceso se da en todos los tipos de cambio o movimiento). En *Ph.* 251b28-252a5 aplica un argumento simétrico y sugiere que, si se supone que el movimiento en algún momento tuvo un comienzo, deberá haber un cambio posterior al supuesto último cambio; esto es, después de que cualquier cambio termine debe existir algo capaz de haber experimentado tal cambio. Es una afirmación fantasiosa, entonces, decir que el cambio existió por momentos y por momentos no existió. Para un comentario más deta-

Ahora bien, hay que recordar, una vez más, que un poco antes de las líneas del comienzo de T2 citadas *in extenso* arriba Aristóteles señala que la sensación es un cierto tipo de alteración (ἀλλοίωσις τις; de An. 416b34-35=T1; véase también 415b24). Pero si la sensación es un cierto tipo de alteración, debe ser un cierto tipo de movimiento, es decir un cierto tipo de estado afectivo que sufre una cosa por acción de otra. Eso, como ya he sugerido, explica, al menos en parte, la analogía del anillo (=el objeto sensible) con la cera (= la αἴσθησις), o sea el hecho de recibir la forma la αἴσθησις con el hecho de recibir la cera la forma del sello del anillo. Uno podría parafrasear la analogía del anillo con el siguiente ejemplo: “rojo” (i.e. el rojo de este ítem perceptible que llamo “rosa”) activa la αἴσθησις en la dirección de la visión, esto es, de “ver rojo”. El ver, sin embargo, puede activarse en múltiples direcciones (“ver verde”, “ver púrpura”, “ver cuadrado”, etc.). Esto explicaría mi sugerencia anterior de que uno no percibe la cosa particular, sino sólo sus cualidades. Se trata, en realidad, de una interpretación de la en cierto modo intrigante sentencia “la sensación de cada cosa es afectada por lo que tiene color, sabor, o sonido, pero no en cuanto se dice cada una de aquellas cosas [dicha cosa particular], sino en cuanto es de tal tipo (ἥ τοιονδί), es decir, en sentido conceptual” (de An. 424a22-24=T2). Pues bien, si esto es así, entre lo αἰσθητόν y lo αἰσθητικόν debe haber una especie de doble movimiento: el “ver rojo” (αἴσθησις) es un ver que la vista (como “sentido de la vista”: αἰσθητικόν) puede activar gracias al objeto perceptible rojo (αἰσθητόν).

Pero también debemos preguntarnos cuáles son las “formas sensibles” o “aspectos sensibles” que se dan sin la materia en la definición de αἴσθησις como “lo que recibe las formas sensibles sin materia”. Las formas sensibles deben ser esos “niveles cualitativos” de los que hablaba antes, es decir, los sensibles propios. La αἴσθησις que llamamos “vista” aprehende la cosa como sensación visual, la que llamamos “oído” como sensación auditiva; pero lo que en cada caso capta la αἴσθησις es la forma sensible del objeto en cues-

llado del argumento de fondo cf. mi comentario a Ph. VII en *Aristóteles, Física VII-VIII* (Traducción, introducción y comentario por Marcelo D. Boeri), Buenos Aires, Biblos, 2003.

tión. Es por eso que Aristóteles dice que la αἴσθησις es afectada (πάσχει) por lo que tiene color, sabor o sonido (i.e. por un αἰσθητόν que tiene una cualidad visible, gustativa o sonora o, más precisamente, por un sensible cuyo ser consiste en esa cualidad visible, gustativa o sonora). Es decir, un sensible pone en movimiento la αἴσθησις (que en este sentido pasivo es, en realidad, lo αἰσθητικόν: facultad sensitiva) de quien la posee, pero la αἴσθησις de cada uno no capta senso-perceptiblemente lo perceptible en cuanto el ente que dicho perceptible es, sino en cuanto es tal o cual, i.e. en cuanto es de una cualidad determinada. Por último, la expresión que he traducido “en sentido conceptual” (de An. 424a24) está probablemente usada por Aristóteles de una manera intencionalmente ambigua: (i) λόγος puede significar aquí “forma” (como sinónimo de εἶδος), en cuyo caso lo que estaría diciendo es que se refiere a “la forma o aspecto sensible” pero sin materia; (ii) λόγος puede estar adelantando la tesis de que la αἴσθησις sucede cuando hay una cierta “proporción”, el significado que sin duda tiene el griego λόγος en la línea final del pasaje que estoy analizando (de An. 424b27-28). Que la αἴσθησις es un cierto λόγος o proporción significa que para que haya sensación debe haber un delicado balance entre sensibles demasiado intensos o demasiado débiles. En cualquiera de estos dos casos extremos no hay sensación (de An. 424a3-5; 424b28-30; 429a30).

Aristóteles dice varias veces (como en T1) que la sensación es (o “parece ser”) “una cierta alteración” o “una alteración de un cierto tipo” (ἀλλοίωσις τις; de An. 415b24; 416b34-35; cf. *Insom.* 459b3-5).¹³ Es evidente que aquí está echando mano de una categoría física para dar cuenta de la sensación, pero la restricción “cierta” o “cierto tipo de” (τις) en la expresión “cierta – “cierto tipo de” alteración está indicando que no puede entenderse la sensación como la alteración física, tal como se la trata en los contextos físicos más técnicos. Dado que desde el punto de vista de la teoría aristotélica de la percepción ésta siempre implica una afección en un órgano de la percepción (por eso constituye un κινεῖσθαι y un πάσχει; cf. de An. 419a17-18), se sigue que la percepción debe ser un determi-

13. Sobre estas dos posibles interpretaciones del griego ἀλλοίωσις τις véase Burnyeat, *art. cit.*, 35-37.

nado tipo de alteración. Esto explica por qué Aristóteles piensa que la senso-percepción es “alteración”: en todo fenómeno perceptivo próximo, el principio del cambio y el objeto de cambio deben estar en contacto. Consecuentemente, entre alterante y alterado no hay intermedio alguno (ésta es una importante conclusión que ya aparece en *Ph.* VII 2 a propósito de la discusión y prueba de la tesis aristotélica fundamental del movimiento: la tesis física general, según la cual “entre motor y movido debe haber contacto” también se aplica a la alteración o cambio cualitativo). Pero esto no explica todavía por qué la sensación no es “alteración sin más”, sino un “cierto tipo de alteración”; que la sensación no es alteración sin más debe significar que no se la puede entender en el sentido general en que se entiende la alteración tal y como se la define en *Ph.* 226a26-29:

“Llámesse alteración (ἀλλοίωσις) al movimiento cualitativo, pues éste es el nombre común que se le da. No llamo cualificado (τὸ ποιόν) a lo que reside en la sustancia –pues también la diferencia [específica] es cualidad (ποιότης)–, sino a lo que es objeto de afección (τὸ παθητικόν), aquello en virtud de lo cual se dice [que algo] recibe una afección o no la recibe” (mi traducción).

O sea, en el sentido habitual de “alteración” (*i.e.* el proceso físico consistente en el pasaje de un estado cualitativo a otro) el ítem que recibe la acción y que se altera gradualmente se convierte en el agente. Pero eso no es lo que sucede con la sensación entendida como “un cierto tipo de alteración”;¹⁴ la sensación no es un proceso en el que, como en la alteración física estándar, una cualidad reemplaza otra. Cuando un sentido es cambiado o alterado por el objeto sensible respectivo lo que ocurre es que el sentido se activa o actualiza o, dicho de otro modo, lo que se da no es un cambio (en el sentido de un “reemplazo” de una cualidad por otra), sino una realiza-

14. Lo que sin duda es claro es que, al menos uno de los sentidos de alteración que describe Aristóteles en *Ph.* VII, es el mismo que encontramos en *de An.* 415b234; 416b34-35. En *Ph.* 244b11-15 se lee: “Efectivamente, las sensaciones, en cierto modo, también son alteradas, porque la sensación (αἴσθησις) en acto es un movimiento que se produce a través del cuerpo cuando el sentido está padeciendo alguna afección”.

ción o completitud del sentido.¹⁵ Como argumenta Aristóteles de manera explícita, hay dos sentidos en que se habla de alteración: (i) como un cambio en las disposiciones privativas (o negativas) y (ii) como un cambio en la condición o estado, *i.e.* en la naturaleza (*de An.* 417b14-16). Es decir, la alteración en la que la sensación consiste no es una pérdida de una cualidad (como el proceso del paso de caliente a frío o de frío a caliente que experimenta un cuerpo, *i.e.* como en cualquier caso corriente de alteración física), sino un cierto estado o condición de conservación o, mejor aún, de actualización. Como el gran metafísico que es Aristóteles no puede evitar aplicar su distinción entre “ser en potencia” y “ser en acto” a la αἴσθησις. Aun cuando el ítem básico de la psicología aristotélica es por definición un πάθος –en efecto, una αἴσθησις en su significado de “sentido” es una facultad y por eso un estado afectivo– y, por ende, se trata de algo pasivo, hay también un modo en que puede entenderse una αἴσθησις como algo “actual” o “efectivizado”.¹⁶ En efecto, no es lo mismo la capacidad de ver (αἴσθησις en potencia) que el ver efectivo o actual (αἴσθησις en acto; *de An.* 417a6-13). Aunque la distinción de ser αἴσθησις en potencia y en acto se introduce bastante temprano en el tratado, los ejemplos más claros aparecen un poco más tarde: en el curso de su argumento para mostrar cómo se produce una sensación auditiva Aristóteles sostiene que cuando lo que puede oír (*i.e.* lo que tiene la *capacidad* de oír) está actualizado (*i.e.* cuando esa capacidad se efectiviza) y lo que puede sonar (*i.e.* lo que tiene la *capacidad* de sonar) está sonando

15. Para una discusión detallada de la diferencia entre los dos sentidos de alteración, cf. Pavel Gregoric, *Aristotle on the Common Sense*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2007, 34-35.

16. Una αἴσθησις es un πάθος en la medida en que comprende una afección corpórea. Pero un *acto* perceptivo también es, como un acto mental, una “actualidad” (ἐνέργεια) y no un mero estado afectivo o proceso (cf. *de An.* II 5 y III 8, 432a2-3, donde Aristóteles define αἴσθησις como “la forma de los objetos sensibles”, enfatizando así el aspecto actual de la sensación). Creo que al menos parte de la disputa Sorabji-Burnyeat (que discuto más adelante) yace en el énfasis de uno de los dos aspectos inherentes a la αἴσθησις; pero el proceso debe verse de un modo completo, de manera de hacer justicia a la doble condición que, según Aristóteles, es propia de la senso-percepción.

(i.e. cuando esa capacidad se efectiviza), entonces el oído en acto y el sonido en acto suceden al mismo tiempo (*de An.* 425b29-426a1). Aunque el argumento se concentra en una αἴσθησις particular (i.e. una αἴσθησις auditiva), claramente vale para cualquier otra αἴσθησις. La explicación enfatiza el hecho de que tanto la capacidad (el sentido en cuestión) como el sensible propio de cada sentido deben estar actualizados en el momento en que tiene lugar la sensación. Pero además, el ejemplo es útil para describir el doble carácter que tiene cualquier αἴσθησις: en acto y en potencia. En efecto, en cada sentido particular es posible distinguir el aspecto potencial de la sensación (vista) del actual (visión).¹⁷

Hasta aquí mi interpretación de T1 y T2. Querría ahora extraer algunas conclusiones de la interpretación de los pasajes recién analizados y establecer algunas otras conexiones. Si la interpretación ofrecida hasta aquí es al menos plausible, habría que concluir que, como ya he señalado, la αἴσθησις no aprehende un ítem particular en cuanto ese ítem particular, sino dicho ítem en cuanto es de una cualidad determinada. Si uno está dispuesto a forzar el asunto, puede pensar que “rojo”, “agudo o grave”, “dulce”, etc., esto es, el aspecto formal sensible del objeto, no se da sin el ente del cual “rojo”, “agudo” o “grave”, “dulce” son cualidades sensibles. Dicho de otra manera, parece que la αἴσθησις no es capaz de distinguir sin más la cosa roja, aguda o grave, dulce como contenido sensible de esa cosa particular. En *de An.* 424b10-12 Aristóteles argumenta que

ni la luz, ni la oscuridad, ni un sonido, ni un olor producen nada en los cuerpos, pero sí en las cosas en las que se dan; por ejemplo, es el aire junto con el trueno el que despedaza la madera.

17. Como Aristóteles en griego, disponemos en castellano de algunas palabras para distinguir el sentido en potencia del sentido en acto: “vista” (ὄψις) y “visión” (ὄρασις); “sonido” (ψόφος) y “sonación” (ψόφησις); “oído” (ἀκοή) y “audición” (ἀκουσις); en nuestra lengua podemos decir “olfato” para el sentido en potencia y “olfacción” para el sentido en acto. En griego Aristóteles dispone de una sola palabra para decir las dos cosas: ὀσφρησις. De hecho, en varios pasajes de *de An.* y con diferencia de pocas líneas a veces la utiliza en un sentido y otras en otro (véase 421b22-23 para ὀσφρησις como sentido en acto y 423a10 y 424b23 como sentido en potencia o facultad de oler).

O sea, si la αἴσθησις no puede percibir “agudo” sin separarlo del *sonido agudo* (i.e. algo actual que decimos que es agudo), tampoco puede percibir lo agudo en un sentido puramente formal. Pero, ¿por qué dice que la αἴσθησις es afectada por cualidades tales como color, sabor, olor, pero no en cuanto cada cosa es lo que es, sino en cuanto cada cosa es de tal o cual cualidad? Porque la αἴσθησις que está describiendo y enfatizando aquí Aristóteles es la propia de cada sentido –que corresponde a tipos de cualidades–, es decir, la αἴσθησις que no puede captar el ítem particular en cuanto particular separado del dominio sensible en el que se presenta el ítem particular (i.e. el dominio correspondiente a cada uno de los cinco sentidos y los sensibles propios correspondientes; eso es el ἕκαστον ἢ τοιονδί de 424a23-24). Pero, como es obvio, la αἴσθησις por sí misma no se encuentra prioritariamente en ninguno de esos cinco “dominios sensibles”, sino que posee la capacidad o posibilidad de ser todos ellos: la αἴσθησις en potencia puede ser la vista, el oído, el gusto, el tacto o el olfato. La αἴσθησις en acto, en cambio, es la visión, la audición, la gustación, el hecho efectivo de tocar o la olfacción (*DA* 426a6-19; 432a2-3). El ser capaz de sentir-percibir es lo que distingue al animal de la planta y constituye un “término medio”, es una μεσότης, es decir una “proporción” (λόγος; *de An.* 424a2-6; 424b25-31; 429b14-16; 435a21-24).¹⁸

§ 3 Excurso sobre el debate Sorabji-Burnyeat en torno de la teoría aristotélica de la percepción.

Como justamente señala V. Caston en un artículo reciente,¹⁹ es difícil imaginarse la controversia que causaría una nota a pie de

18. No deja de ser interesante señalar que en estos pasajes Aristóteles utiliza prácticamente la misma terminología para caracterizar a la sensación que la que usa para definir la virtud moral. En tanto la sensación es un término medio entre “extremos sensibles” (un sonido demasiado fuerte o uno demasiado débil no pueden ser percibidos sensorialmente), la virtud moral también es un término medio entre un exceso y un defecto (cf. *EN* 1104a25-26; 1106b11-12; 36-1107a3).

19. Caston, Victor, “The Spirit and The Letter: Aristotle on Perception”,

página, como la que ocasionó la de un artículo de Sorabji, originariamente publicado en 1974.²⁰ La tesis fuerte de Sorabji (en adelante TS), que en parte retoma algunas ideas de Slakey,²¹ sostiene que en el acto de percepción el órgano del sentido literalmente toma (o “incorpora”) las cualidades sensibles que son percibidas; dicho de otro modo, si Aristóteles iguala nuestra conciencia de la vista (*de An.* 425b13-16) con la cuestión de cómo somos concientes del órgano que ve (425b19-22), es a través de la conciencia del órgano que somos concientes que estamos viendo. Además, el acto de percepción es *literalmente* el cambio fisiológico del órgano sensorio, *i.e.* el órgano sensorio *realmente* experimenta un cambio. Somos concientes de que percibimos (de que vemos, por ejemplo) porque somos concientes de nuestro *órgano* visual, pues el órgano se colorea durante el proceso perceptivo.²² Una consecuencia importante

en Salles, R. (ed.), *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought. Themes from the Work of Richard Sorabji*, Oxford, Oxford University Press, 2005, 245-320, p. 245.

20. Cito por la paginación de la reimpresión de 1979. Cf. Sorabji, Richard, “Body and Soul in Aristotle”, en Barnes, J., Schofield, M., Sorabji, R. (eds.) *Articles on Aristotle* (Psychology and Aesthetics), London, 1979, 42-64 (1ª ed. 1974), p. 49 n. 22.

21. Cf. Slakey, Thomas, “Aristotle’s Theory of Perception”, en Durrant, M. (ed.) *Aristotle’s De anima in focus*, London and New York, Routledge, 1993, originariamente publicado en 1961, 75-89, seguido también en parte por Hamlyn, David, *Aristotle. De Anima* (Books II and III, with passages from Book I. Translated with Introduction and Notes by D. W. Hamlyn), Oxford, Oxford University Press, 1993, 113-114.

22. Sorabji, *art. cit.*, 49-50; véase también Sorabji, Richard, “Intentionality and Physiological processes: Aristotle’s Theory of Sense-Perception”, en Nussbaum, M. C. and Rorty, A. O. (eds.), *Essays on Aristotle’s De Anima*, Oxford, Oxford University Press, 1992, 195-225, esp. 209-211; para el “literalismo fuerte” cf. *Ibid.*, 213. En apoyo de su interpretación Sorabji cita *de An.* 425b22-25, donde se lee: “Además, lo que ve es *como si* estuviera coloreado (ὡς χρωματίζεται), pues el órgano del sentido recibe lo sensible sin la materia en cada caso. Es por eso también que, aun cuando los objetos sensibles no estén presentes, las sensaciones y las representaciones siguen estando en los órganos sensorios”, aunque no parece darle ninguna importancia a la restricción que introduce *ὡς* antes de *χρωματίζεται*. Si tal restricción se toma en cuenta, uno debería entender que lo que está diciendo

de este tipo de enfoque es que el sujeto percipiente replica en sí mismo el objeto y constituye así una especie de reflejo del mundo que percibe. Esto, en opinión de Sorabji, sin embargo, no significa que Aristóteles sea un materialista reductivo (y en esto se aparta de Slakey): el acontecimiento psicológico mismo, aun cuando *es* un proceso fisiológico, es un “algo más” que el cambio fisiológico mismo.²³ Burnyeat,²⁴ en cambio, piensa que Aristóteles no está preguntando “¿qué más hay en el oler que el ser afectado, que continúa en el percipiente cuando percibe?”, sino “¿qué más que un caso de ser afectado efectúa el perfume en nuestra nariz dado que el ser afectado es lo que el perfume produce en el aire?” La respuesta es, según Burnyeat, “un ser afectado especial” debido a la capacidad especial de la cosa sobre la que se está actuando, *i.e.* un acto de percibir (*perceiving*). O sea, oler no es necesariamente una cierta afección. Sin embargo, Sorabji cree que ese “algo más” en el que consistiría la

Aristóteles no es que el órgano sensorio realmente se colorea, sino que es *como si* se coloreara, que no es lo mismo. Es por eso que no encuentro completamente convincente la referencia que hace Sorabji a otros pasajes de *de An.* para avalar su interpretación, pues al menos en algunos de ellos lo que Aristóteles está diciendo no es que el órgano se colorea o, en general, adquiere *literalmente* las cualidades percibidas, sino que la facultad sensitiva cuando es afectada se “asemeja al objeto” (417a20 y especialmente 418a5-6: ὁμοίωται). Sin embargo, este tipo de juicio debe ser moderado a la luz de otros pasajes de *de An.* citados por Sorabji para respaldar su punto de vista (como 424a7-10, donde, efectivamente, Aristóteles parece sugerir que el órgano sensorio es potencialmente blanco, negro, caliente o frío; la expresión aristotélica es un poco más difusa –“lo que va a tener sensación de blanco y negro”: τὸ μέλλον αἰσθῆσεσθαι λευκοῦ καὶ μέλανος–, pero es claro que está pensando en el órgano sensorio). Como muestra Caston, *art. cit.*, 250-251, sin embargo, Sorabji no parece adherir a una versión “fundamentalista” del literalismo que lo comprometa a sostener que el órgano será la cualidad del objeto del mismo modo que el objeto percibido es esa cualidad por el hecho de poseer la misma disposición material.

23. Sorabji, “Body and Soul in Aristotle”, 54; cf. *de An.* 424b16-17. O, como prefiere más libremente interpretar la línea Sorabji, “oler es algo más además (παρά) del proceso de ser afectado por el olor” (54).

24. Burnyeat, Myles, “Is an Aristotelian Philosophy of Mind still Credible?”, en Nussbaum, M. C. and Rorty, A. O. (eds.), *Essays on Aristotle’s De Anima*, Oxford, Oxford University Press, 1992, 15-26, p. 25.

αἰσθησις del olfato no necesariamente debe concebirse como mental o no físico (o como un “estado de conciencia”, como preferiría ver el problema Burnyeat), sino que el órgano difiere de la facultad en ser una parte del cuerpo.²⁵ Como correctamente enfatiza Sorabji, Aristóteles no estaría dispuesto a respaldar el reduccionismo materialista de Slakey porque, desde el punto de vista aristotélico, cualquier proceso perceptivo implica la intervención de formas o, más precisamente, de una causa formal: tal como una casa no es solamente un montón de ladrillos, maderas o piedras, sino el estar formalmente dispuestos esos materiales, así también la percepción no es un *mero* proceso fisiológico, sino que presupone una descripción formal pues el cuerpo (la materia del proceso perceptivo) es en vista del alma (la forma de tal proceso). Aunque percibir *es* un proceso fisiológico, *ese es* no significa “es idéntico a”.²⁶ El hecho de que el percipiente (*p*) que percibe un determinado tipo de cualidad *C* en *t* y de que *p* literalmente tome la cualidad *C* en el órgano correspondiente al tipo de cualidad de que se trate no significa, sin embargo, que esta formulación del “literalismo” de **TS** suministre las condiciones suficientes de la percepción, sino que únicamente

25. Sorabji, “Body and Soul in Aristotle”, 46. A las opiniones de Sorabji y Burnyeat puede sumarse la de Ps. Filópono, quien interpreta el pasaje poniendo énfasis en el hecho de que para percibir sensorialmente no basta con ser capaz de recibir la forma sin materia, sino que también se requiere un poder anímico (en eso consistiría el “algo más” de la percepción sensible): “Para percibir sensorialmente (αἰσθάνεσθαι) no basta, en efecto, con ser capaz de recibir la forma sin la materia, sino que también se requiere de un poder anímico (δύναμις ψυχική); dicho poder no está en todos los que reciben las formas de los sensibles sin materia, pues no es que algo ya esté percibiendo sensorialmente si es afectado por algo sensible, sino que también requiere de un poder tal que sea capaz de discriminar los estados afectivos (πάθη) que son producidos por los sensibles. Tal poder no está en todo cuerpo, sino en el [cuerpo] orgánico natural (φυσικὸν ὁργανικόν), como demostró [Aristóteles], ni tampoco en éste en su totalidad, sino en esa parte suya que es capaz de recibir este poder a causa de una medida y mezcla apropiada de cierto tipo” (*In de An.* 444, 17-27, ed. Hayduck).

26. Sorabji, “Body and Soul in Aristotle”, 55-56. Sorabji discute en detalle el aspecto formal de la percepción en su “Intentionality and Physiological processes: Aristotle’s Theory of Sense-Perception”, especialmente, 209-223.

suministra las condiciones necesarias.²⁷ Pero si ése es el caso, la pregunta que uno debería hacerse es qué significa que en el acto perceptivo el órgano literalmente toma la cualidad del objeto o se vuelve como el objeto. La respuesta de **TS** parece ser que el órgano del sentido efectivamente se *transforma* por la acción de la cualidad perceptiva, y eso significa que “literalmente toma la cualidad del objeto”.²⁸ Pero éste no es el modo en que Sorabji entiende el literalismo pues, según él, la disposición material del ojo *no* se vuelve como la disposición material que subyace al color en el objeto visible. La “gelatina del ojo” (*eye jelly*, i.e. el cuerpo vítreo del ojo, situada entre la parte posterior del cristalino y la retina) se coloreará de una manera similar a otros cuerpos transparentes (como el mar), pues el material transparente no es visible por sí, sino “a través de un color extraño” (*de An.* 418b4-6), o sea, a través del color de un objeto visible exterior a él. Éste es, entonces, el sentido en el que el ojo durante la percepción visual “*de un cierto modo se colorea*” (ὡς κεχρωμάτισται; *de An.* 425b22-23): toma el color meramente en un sentido extrínseco o accidental. Aunque Sorabji trata de hacer notar que hay descripciones de actividades psicológicas que no necesariamente se refieren a procesos fisiológicos (o que se identifican con ellos), me da la impresión de que su explicación queda finalmente anclada del lado fiscalista que en último término enfatiza tales procesos. Esto, en cierto modo, es reconocido por el propio Sorabji cuando afirma que podría ser acusado de “sobre-simplificar” lo que dice Aristóteles pues ha estado hablando como si éste estuviera dando una descripción puramente fisiológica, sin ninguna implicación para la mente (en su explicación del hervir de la sangre en torno del corazón; la definición física de ira).²⁹ Sorabji concluye,

27. Cf. Caston, *art. cit.*, 249.

28. Cf. Stephen Everson, *Aristotle on Perception*, Oxford, Oxford University Press, 1997, 84, n. 83, quien convenientemente remite a GC 324b7-9, donde Aristóteles claramente afirma que “lo que puede ser caliente, necesariamente es caliente cuando lo que es capaz de calentar está presente y cerca”. Para algunas objeciones adicionales que Everson dirige a la interpretación “espiritualista”, i.e. la Tesis de Burnyeat (**TB**) cf. su *Aristotle on Perception*, 85-89.

29. Sorabji, “Body and Soul in Aristotle”, 63.

finalmente, que “entre otras cosas” para Aristóteles ver *es* un proceso fisiológico.³⁰ En su interpretación, entonces, es claro que la alteración en que, según Aristóteles, consiste la *αἴσθησις* no es más que una alteración cualitativa corriente, un fenómeno que, de acuerdo con Sorabji, sería observable para los científicos que, a diferencia de Aristóteles, disponen de instrumentos que permiten un acceso al interior del órgano sensorio relevante.³¹

Por su parte, la tesis fuerte de Burnyeat (**TB**) establece que recibir la forma de algo *únicamente* significa volverse como ese algo *en cuanto a su forma*, no en cuanto a su materia, lo cual debe entenderse en el sentido de que recibir la forma sin la materia es simplemente *volverse conciente* de un color, por ejemplo. En su versión más fuerte Burnyeat está dispuesto a sostener que no hace falta *ningún* proceso fisiológico para que, por ejemplo, el ojo vea, lo cual *a fortiori* elimina la posibilidad de que el ojo (o, más precisamente, el “cuerpo vítreo” del ojo) “se coloree”, como sostiene **TS**. El hecho de que Aristóteles parezca pensar que un animal es capaz de conciencia mostraría, según Burnyeat, por qué la “filosofía de la mente” de Aristóteles ya no es creíble. La percepción no puede incluirse, por ende, en la lista de los *πάθη* del alma, de manera que no puede ser un proceso fisiológico. Según Burnyeat, Aristóteles no incluye a la *αἴσθησις* dentro de los *πάθη* de que habla en *de An.* 403a16 y a24-25, sino que está pensando en el sentido estrecho de *afecciones* y no en el sentido más amplio que parece implicar *de An.* 403a3, donde Aristóteles parece querer decir *estados* o *condiciones* del alma.³² No hay, por tanto, ningún cambio en las cualidades materiales subyacentes (en esto coincide con Sorabji). La diferencia crucial entre **TS** y **TB** es que en tanto la primera sostiene que en el acto perceptivo el ojo llega a estar *realmente* coloreado, la segunda sostiene que no llega a estarlo.³³ Para Burnyeat entonces la explicación de la existencia de una actividad anímica no dependería, al

30. *Ibid.*, 64.

31. Sorabji, “Intentionality ...”, 49-50.

32. Burnyeat, “Is an Aristotelian...”, 24; *Id.*, “Aquinas on ‘Spiritual Change’ in Perception”, en Perler, D. (ed.) *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2001, 129-153, pp. 146-149; *Id.*, “*De Anima* II 5”, 82, n. 143.

menos no necesariamente, de la estructura material o física, sino del recurso a la disposición o poder para esa actividad anímica, disposición o poder que el organismo posee. Esto se muestra, según Burnyeat, porque los animales poseen una “facultad de conciencia perceptiva”.³⁴ Esto, sin embargo, no significa negar que las disposiciones anímicas exijan ciertas condiciones (necesarias) de tipo físico (por ejemplo, para que haya visión debe haber un medio transparente), pero esos materiales son solamente *condiciones necesarias*, no *suficientes*, de la percepción. Como tales condiciones necesarias, también se necesita el poder mismo de la percepción, que ya no es físico.³⁵ De aquí se sigue, según Burnyeat, que las disposiciones anímicas (o “psíquicas”) de la materia física suministran los principios centrales de la explicación aristotélica del mundo físico y de la percepción porque tales disposiciones (*i.e.* los poderes o capacidades anímicas, que no deben confundirse con las condiciones físicas necesarias) son las que proveen la explicación de las actividades vitales de los organismos. De aquí también debe inferirse, piensa Burnyeat, que este tipo de disposiciones hace que Aristóteles tenga una concepción de la materia que es virtualmente incomprensible para nuestra percepción post-cartesiana del mundo. Aristóteles, a diferencia de nuestro mundo contemporáneo y de los intérpretes funcionalistas contemporáneos de la psicología aristotélica,³⁶ no

33. Myles Burnyeat, “How Much Happens when Aristotle sees Read and Hears Middle C. Remarks on *De anima* 2.7-8”, Nussbaum, M.C. and Rorty, A.O. (eds.) *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, Oxford University Press, 1995, 421-434, p. 425.

34. Burnyeat, “Is an Aristotelian...”, 22.

35. Este enfoque de Burnyeat coincide bastante con la interpretación de Ps. Filópono, *In de An.* 444, 17-19.

36. Para un cerrado ataque a la interpretación funcionalista de la psicología aristotélica cf. Burnyeat, “How Much Happens ...” y Alan Code, “Aristotle, Searle and the Mind-Body problem”, en E. Lepore & R. Van Gulik (eds.) *John Searle and his Critics*, Oxford, Oxford University Press, 1991, 105-13. Hay, sin embargo, un sentido en el que la posición de Burnyeat también es fisicalista (como la funcionalista): en su opinión, las “disposiciones anímicas o psíquicas”, *i.e.* las capacidades o facultades anímicas de las que habla Aristóteles, son propiedades físicas estrictamente del cuerpo.

está interesado en explicar la “emergencia” de la vida y de la conciencia a partir de las propiedades básicas a la física y la química. Los poderes de la vida y la conciencia ya están dados para Aristóteles.³⁷

A pesar de lo atractiva que siempre he encontrado la posición de Burnyeat, creo ahora que enfrenta un escollo importante: Aristóteles piensa que cuando un percipiente racional percibe algo, sobre todo cuando tiene una experiencia perceptiva que se repite, en el alma queda un rastro, un percepto (αἰσθημα), de dicha experiencia perceptiva (APo. 99b36-100a3). Eso es, según Aristóteles, lo que posibilita que solamente el ser humano, entre los seres sentientes, pueda producir un detenimiento en el flujo sensorial y pasar así al plano del universal (cf. también Mem. 450a27-32, donde parece bastante claro que *a través de la percepción sensible* se produce algo en el alma y también en “la parte del cuerpo que la posee”). Pero si esto es así, el proceso perceptivo presupone un cierto cambio fisiológico o incluso *es* un cierto proceso fisiológico, como sostiene TS, pues deja un cierto rastro o “residuo” en el alma.

§ 4. Epílogo: la αἰσθησις aristotélica como un fenómeno fisiológico y un acto de conciencia

Aunque la exposición que he hecho de las posturas de Sorabji y Burnyeat es un poco general y, por eso, sujeta a objeciones, creo que no sería exagerado decir que, mientras TS pone el acento en el aspecto fisiológico de la percepción y, por ende, también en el corpóreo, TB, en cambio, pone el énfasis en el aspecto más puramente “anímico” y, por tanto, menos corpóreo del fenómeno de la percepción. En lo que sigue retomo mi interpretación de la αἰσθησις aristotélica que intenta apresar ambos aspectos como propios de lo que Aristóteles parece entender por senso-percepción. Para comenzar, tal vez no esté demás recordar que (i) Aristóteles incluye a la αἰσθησις entre aquel tipo de fenómenos que, junto con la memoria, la cólera, el apetito y, en general, el deseo, el placer y el dolor, son *comunes* (κοινά) al alma y al cuerpo (Sens. 436a7-10; 436b1-4. de An.

37. Burnyeat, “Is an Aristotelian ...”, 22; 26.

403a4-7; 433b20-21). De donde se sigue (ii) que la αἰσθησις surge, ocurre o se produce (γίνεται) para el alma, pero a través del cuerpo (Sens. 436b6-7).³⁸ Si esto es así, entonces, la sensación no podrá explicarse ni exclusivamente como un proceso fisiológico (como al menos ciertos énfasis de TS parecen sugerir) ni tampoco exclusivamente como un proceso mental consistente en un cierto estado de conciencia (como sostiene TB). Esto es algo que Aristóteles mismo argumenta de manera explícita cuando sostiene que percibir sensorialmente (αἰσθάνεσθαι) no es un proceso propio ni del alma ni del cuerpo (donde “propio”; ἴδιον, debe querer decir “peculiar” o “exclusivo”), sino que la αἰσθησις es un cierto movimiento del alma que solamente puede ocurrir a través del cuerpo (cf. Somn. Vig. 454a7-11).

En parte, ya he adelantado esta interpretación del fenómeno de la sensación, pero a modo de conclusión de esta sección lo resumo rápidamente. Aristóteles sostiene que la distinción entre la facultad sensitiva (τὸ αἰσθητικόν) y el objeto de sensación (τὸ αἰσθητόν; cf. de An. 418a3-4) no es para nada insignificante (de An. 402a26-b1). A continuación procede a explicar el fenómeno de la percepción sensorial (αἰσθησις) como (a) una especie de cambio cualitativo que resulta de ser alterado y de recibir una acción de un agente adecuado (éste es el aspecto enfatizado por TS de la percepción como proceso fisiológico), pero para que haya percepción sensorial debe haber, como condición necesaria, objeto sensible (*i.e.* el agente, que ya está actualizado, el αἰσθητόν) que sea capaz de “estimular” la sensación (cf. de An. 417a17-18). Sin embargo, (b) el sensible extra-mental es solamente la condición necesaria del movimiento de alteración en que consiste la αἰσθησις: sin un “estado de conciencia” que “lo intencione”, por así decir, no hay movimiento y tal objeto de sensación (αἰσθητόν) carece de capacidad de movimiento (éste

38. Estos pasajes parecen ir en contra de TB, cuando sugiere que la αἰσθησις no está incluida en el alcance de pasajes como de An. 403a16; a24-25. Creo que en particular Sens. 436b6-7 (“es evidente que la sensación se produce para el alma a través del cuerpo”) podría presentar una dificultad a TB, pues es claro que este pasaje de Sens. es un paralelo casi exacto de de An. 403a16 y que, claramente, incluye a la αἰσθησις. En este punto en particular coincido con TS (cf. Sorabji, “Intentionality ...”, 211, n.116).

es, por su parte, el aspecto enfatizado por **TB** de la percepción). Pero, según Aristóteles, tanto (a) como (b) son factores esenciales sin los cuales no hay αἰσθησις.

Para concluir cito y comento brevemente ahora un conocido pasaje de *Metafísica* IV 5, donde Aristóteles discute la relación sensible-sensación-ser sentiente. Creo que este texto puede echar luz sobre el modo en que Aristóteles parece haber pensado el fenómeno de la αἰσθησις, i.e. como un equilibrio entre el aspecto corpóreo, por un lado, y el más puramente anímico, por el otro.

En general, si solamente existe lo que es sensible, no existiría nada si no existiesen los animados, pues [en ese caso] no habría sensación. Ahora bien, tal vez es cierto [argumentar] que [en ese caso] no habría ni objetos sensibles (αἰσθητά) ni sensaciones (αἰσθήματα) –pues esto último es un estado afectivo del que siente–, pero es imposible que los sustratos que producen la sensación³⁹ no existan sin sensación. Pues la sensación no lo es de sí misma, sino que hay algo que es diferente [de la sensación] y está al margen de ella, lo cual debe ser anterior a la sensación. En efecto, lo que mueve es por naturaleza anterior a lo movido, y esto no es menos cierto si se dice que motor y movido (ταῦτα) son recíprocos” (*Metaph.* 1010b30-1011a2; cf. también 1047a4-6).

El argumento del pasaje puede articularse en los siguientes momentos: (i) sin seres animados capaces de sentir, no hay objetos sensibles. Dicho de otro modo, la realidad de los sensibles depende de que alguien los perciba o intencione. (ii) Pero, inversamente, sin objetos sensibles tampoco habría sensaciones, que pueden entenderse como estados afectivos del que siente. Pero (iii) debe haber a la vez sensación para que haya sensible, porque la sensación es sensación de algo (a saber, del sensible). (iv) Hay un sentido en que puede entenderse el objeto sensible extra-mental como anterior (πρότερον) a la sensación; pero esa anterioridad no puede ser temporal, pues en el nivel del análisis temporal lo que parece haber

39. O sea los “sensibles” (αἰσθητά). Aunque para que haya sensación deben entrar en juego ambos factores (sensible-ser que siente), Aristóteles puede decir que los sensibles “producen la sensación” porque la activan. La sensación en potencia, en efecto, necesita ser actualizada por algo que ya está en acto (i.e. el sensible).

entre el sensible y la sensación es una especie de co-dependencia y contemporaneidad que debe darse a la vez para que haya sensación y sensible. El sensible debe, entonces, ser ontológicamente anterior en la medida en que es un ser en acto, i.e. es algo que ya es en cuanto objeto extra-mental, aunque para ser “algo que es sensible” debe ser intencionado como tal por un ser capaz de sentir o, más precisamente, por un percipiente que esté percibiendo en ese momento. Es por eso que, aunque Aristóteles claramente indica que el αἰσθητόν (“lo que mueve”) es por naturaleza anterior a lo movido (i.e. la sensación como capacidad de sentir, esto es, la sensación en potencia), hay un modo en el que motor (el sensible) y movido (la facultad de sentir) son recíprocos. Si uno enfatiza el momento de co-dependencia o reciprocidad entre sensible y sensación, no puede pensar, como hace a veces **TB**, que la αἰσθησις es únicamente conciencia perceptiva, pues al menos como condición necesaria del acto perceptivo hay que admitir que en tal acto hay involucrado algún ingrediente material (esto es, al menos en parte reconocido por Burnyeat). Pero además, dentro de ese mismo esquema interpretativo, muy conservadoramente aristotélico, que enfatiza la reciprocidad entre sensible y sensación, tal vez habría que admitir que una αἰσθησις aristotélica tampoco es un mero proceso fisiológico (algo que también reconoce **TS**, aunque parece terminar subrayando el carácter de proceso fisiológico de la percepción) y presupone también una cierta toma de conciencia. Me doy cuenta de que tanto **TS** como **TB** podrían argumentar, como de hecho hacen, que sus posiciones no son reductivas ni en el sentido de identificar sin más la percepción con un proceso fisiológico ni en el de hacerlo con un puro estado de conciencia que no tenga para nada en cuenta las condiciones necesarias de la percepción. Es probable que esos matices, presentes en **TS** y en **TB**, solamente estén reconociendo que los énfasis de cada una de esas posturas constituye tan sólo una visión unilateral de la αἰσθησις aristotélica que conviene evitar.

IDENTIDAD Y ESENCIA

La tesis de *Metafísica Z 6* y su trasfondo dialéctico*

Jorge Mittelmann

Universidad de los Andes (Chile)

RESUMEN: El presente artículo examina la eventual incidencia de algunas reglas dialécticas, formuladas por los *Tópicos*, en la selección de los ítems básicos de la ontología madura de Aristóteles. Partiendo de la caracterización que Aristóteles ofrece del análisis de la esencia desplegado en *Metafísica Z 4-6*, en términos de una discusión '*logikós*', el artículo argumenta que los resultados de ese análisis no se circunscriben a una ontología determinada, sino que operan como condiciones mínimas que toda ontología debe satisfacer. La llamada "Tesis de Z6" (de acuerdo con la cual cada ítem propiamente definible es idéntico a su esencia) debe ser vista como una suerte de estándar con el que enjuiciar las unidades básicas de cualquier ontología. A medida que desarrolla las motivaciones subyacentes a la Tesis de Z6, el artículo se alinea con quienes piensan que entidades como Sócrates y Bucéfalo –sujetos básicos de predicación en la ontología temprana de Aristóteles– no logran satisfacer los estándares dialécticos impuestos por Z6. En tal medida, se concluye que es posible apreciar la insuficiencia de las unidades básicas de referencia inicialmente privilegiadas por Aristóteles, incluso sin introducir consideraciones hilemórficas.

PALABRAS CLAVE: esencia, substancia, unidad, identidad

ABSTRACT: This paper tries to make sense of some of the central tenets in the 'logical' discussion of essence delivered by *Metaphysics Z 4-6*, in the light of the early dialectical constraints devised in the *Organon*, and

* Este trabajo fue redactado en el marco del proyecto n° 3085014 financiado por el Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (Fondecyt, Chile). Agradezco en particular a Marcelo D. Boeri, por nuestros intercambios en torno de los *Tópicos*, e igualmente a Silvana Di Camillo, por sus observaciones sobre Z6.

particularmente en la *Topics*. El autor toma a la letra el valor aristotélico de la afirmación de la sustancia según el cual su investigación preliminar en la sustancia es ‘*logikós*’ en su carácter, argumentando que los resultados así obtenidos no están comprometidos con ninguna ontología particular. La Tesis Z6 (siguiendo la cual cada ítem definible primario es la misma cosa que su esencia) debe ser vista como un estándar mínimo, al que todos los ítems básicos de cualquier ontología deben ajustarse. Al desarrollar las suposiciones lógicas que sustentan la Tesis Z6, el autor toma partido con quienes piensan que ítems como Sócrates y Bucefalo (que fueron los ‘*primary subjects of discourse*’ en la ontología aristotélica temprana) no pueden cumplir con los estándares fijados por la Tesis Z6. Así, sin siquiera recurrir a consideraciones hilemórficas explícitas, la lógica aristotélica rechaza implícitamente su preferida ontología, en la medida en que ella no cumple con el estricto requisito de identidad exigido por la Tesis Z6.

KEYWORDS: essence, substance, unity, identity

Es común hacer notar la flagrante discrepancia entre la ontología presupuesta por el *Organon* de Aristóteles y aquella desplegada en los libros centrales de la *Metafísica*, en particular en lo referido a la elección de las ‘*substancias primeras*’ o sujetos básicos de atribución.¹ En el presente trabajo, nos interesa subrayar más bien los

1. Gwilym E. L. Owen en “The Platonism of Aristotle” (en Jonathan Barnes, Malcolm Schofield y Richard Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle I. Science*. London, Duckworth, 1975, 14-34, p. 23), sugirió que esta modificación en el inventario aristotélico de los sujetos básicos de atribución (“*primary subjects of discourse*”) obedece a la estrategia que Aristóteles adopta en la *Metafísica Z* para resolver el Argumento del Tercer Hombre. Pieza clave en la resolución de ese Argumento sería el repudio de la tesis de No-Identidad en el ámbito de las predicaciones esenciales, que muestran lo que un individuo propiamente es (cf. *Categorías* 2b30-31: *μόνα γὰρ <sc>, τὰ εἶδη καὶ τὰ γένη* > δηλοῖ τὴν πρώτην οὐσίαν τῶν κατηγορουμένων). De acuerdo con el diagnóstico de Owen, en *Categorías* Aristóteles todavía está dispuesto a mantener que, al explicitar la esencia de un sujeto básico de atribución, lo introducido por los términos de la proposición ‘S es P’ son ítems diferentes (3b10-19; 1b10). Por el contrario, el rechazo de la No-Identidad en la *Metafísica Z* le conduciría a una rehabilitación de las especies platónicas, en razón de la estricta coincidencia que ellas pueden exhibir con lo enunciado por sus definiciones. Por esta vía, el análisis lógico de la predicción

momentos de continuidad que subyacen a esta modificación *prima facie* radical, bajo la hipótesis de que la nueva elección de substancias primeras no hace más que confirmar los criterios formales de identidad que ya operaban en el *Organon*, y procede, en buena medida, orientada por ellos. En algún sentido, entonces, cabe decir que no hay nada nuevo en la *Metafísica*, a no ser una conciencia más aguda de las consecuencias que se siguen, para la ontología, de ciertas reglas que regulan la discusión dialéctica. Sin desestimar el probable influjo que pudo tener en este cambio el descubrimiento de la estructura hilemórfica de las substancias primeras postuladas por *Categorías*,² nuestra propuesta es que la mera atención a los criterios de identidad enunciados por los *Tópicos* provee una *condición suficiente* para el reemplazo de Sócrates por su esencia (o *forma*) como ‘*substancia primera*’. Ya en el libro VII de los *Tópicos*, y con independencia de la introducción de consideraciones hilemórficas, Aristóteles disponía de todo cuanto era necesario para destituir a Sócrates del sitio de ‘*substancia primera*’ que le había sido conferido por *Categorías* – aun cuando, en ausencia del análisis de Sócrates

(emprendido en *Metafísica Z*, 4-6) desembocaría en una reversión del esquema ontológico inicial, y en la promoción de las substancias segundas de *Categorías* al rango de “*substancias primeras*”. Para un intento de restringir las observaciones de Owen, confirmando a las esencias una prioridad explicativa pero no ontológica, cf. por ejemplo, Michael Wedin, *Aristotle's theory of substance. The Categories and Metaphysics Z*, New York – Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 377, n. 54.

2. Como subraya, por ejemplo, Mary Louis Gill, Reseña de M. Burnyeat, *A map of Metaphysics Zeta*, Pittsburgh, Mathesis, 2001, en *The Philosophical Quarterly* LV (2005) 218, 114-121, p. 119: “Reflection on matter in substantial generation reveals that composites in the first category resemble the accidental compound *white man*”. En efecto, “the analysis of substantial generation demonstrates that *Categories*-type primary substances, like Socrates and Bucephalus, plus their species and genera –man, horse, animal– fail to be primary in the *Z*’s sense” (120). En el presente artículo intentaremos mostrar que las especies y los géneros resultan ser candidatos *prima facie* más plausibles que los compuestos hilemórficos al estatuto de “*substancia primera*”. La acreditación definitiva de esta plausibilidad inicial requeriría, sin embargo, una investigación más detallada. Para una versión discrepante de la aquí defendida, véase el trabajo de Silvana de Di Camillo en este mismo volumen.

tes en materia y forma, no encontrase todavía qué poner en su lugar.

Como veremos, en su *Metafísica* Aristóteles recoge los criterios de identidad que los *Tópicos* habían diseñado con un propósito mucho más modesto: el de esclarecer, mediante esa herramienta, algunos de los equívocos que entorpecen la discusión dialéctica. Tales criterios quedan ahora incorporados en lo que podríamos llamar una teoría (puramente) formal (λογικῶς) de la substancia, que se propone formular (en cierto modo *a priori*) las condiciones que ha de satisfacer cualquier sujeto de atribución que sea digno de ese nombre. En el marco de este proyecto de mayor alcance, los viejos criterios adquieren una función nueva, y son puestos al servicio de la selección de las genuinas substancias, y de la discriminación entre éstas y otros ítems cuyo carácter 'básico' resulta discutible.³ A la luz de esos criterios, a la postre el propio Sócrates se mostrará como un sujeto derivado, que resulta ser lo que es "no en virtud de sí mismo" (οὐ καθ' αὐτό), sino en razón "de una cosa (su forma) predicada de otra (su materia)". A la ejemplificación de la especie humana por parte del individuo Sócrates subyace, entonces, un hecho predicativo más elemental, que finalmente compromete su condición de substancia primera, en la medida en que esa condición excluye la presencia de "una cosa predicada de otra" (ἄλλο κατ' ἄλλου λεγόμενον).

La articulación predicativa interna del compuesto sensible, en el que una forma "substancial" se predica de los materiales que lo constituyen, es un hallazgo que depende de consideraciones físicas. Pero la insuficiencia de Sócrates como sujeto básico de atribución puede ser acreditada ya en el plano de la discusión lógica, y valiéndose de las herramientas formales que ésta proporciona (o es al menos lo que intentaremos mostrar). Dicha discusión es ontológi-

3. Las manifiestas afinidades lexicales entre *Metafísica* Z 4-6 y el *Organon*, así como la continuidad en esos capítulos de ciertos ejemplos lógicos estándar, han sido puestas de relieve por Myles Burnyeat, *A map of Metaphysics Zeta*, Pittsburgh, Mathesis, 2001, 8-89 y Frank Lewis, "A nose by any other name: sameness, substitution, and essence in Aristotle, *Metaphysics* Z 5", en *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XXVIII, 2005, 161-199.

camente neutral, y ocupa los capítulos 4 a 6 del libro Z. Al aplicarlos a la selección de substancias, los criterios de los *Tópicos* favorecen la exclusión de particulares sensibles como Sócrates, quienes, a la luz de esos estándares, mantienen consigo mismos una unidad puramente accidental. Es preciso, pues, postular algo que sea 'uno' del modo requerido, y ello ya no podrá ser un particular sensible.

Indirectamente, la presente discusión podría redundar en una mejor comprensión del peso relativo de las consideraciones lógicas y físicas en la selección de los ítems básicos de la ontología madura de Aristóteles.

(1) El rango de los ítems definibles (y un caso problemático)

Como es sabido, entre los capítulos 4 y 6 de *Metafísica* Z, Aristóteles intenta mostrar que cada ítem definible mantiene con su esencia una relación particularmente estrecha, al punto que es 'uno' con ella de un modo no accidental. Aristóteles expresa en estos términos su conclusión:

a partir de estos argumentos se sigue que cada cosa (ἕκαστον) y su esencia son uno y lo mismo no por accidente (ἐν καὶ ταὐτὸ οὐ κατὰ συμβεβηκός).⁴

Siguiendo un uso común, llamaremos a ésta la "Tesis de Z6", y sostendremos que ella suscita al menos dos cuestiones igualmente dignas de interés. La primera se refiere al alcance que debe darse a la palabra 'ἕκαστον' en la enunciación de esa tesis, cuestión que equivale a preguntar por cuáles son los auténticos portadores de esencia. Así, aunque las líneas inmediatamente posteriores formulan algunas restricciones que apuntan a excluir los accidentes de esta identidad estricta entre cada ítem y su esencia, Aristóteles deja abierta una acepción del predicado 'blanco' en la que éste eventualmente coincide con su esencia del modo riguroso antes señalado (cf. 1031b22-28). En todo caso, las caracterizaciones ulteriores de la Tesis tienden a reservarla sobre todo a las substancias, en la medi-

4. *Metafísica* Z 6, 1031b18-20.

da en que el carácter definible de todo lo demás se apoya, directa o indirectamente, en la aptitud que aquéllas tienen para ser definidas.⁵

El segundo interrogante motivado por la Tesis de Z6 tiene que ver con la naturaleza precisa de la relación y con el tipo de identidad que Aristóteles postula entre un objeto definible y la esencia articulada por su definición. Es plausible suponer que de la respuesta a esta pregunta dependerá en algún grado la que se dé a la primera, ya que una vez explicitadas las exigencias que ha de satisfacer cualquier ítem definible, será posible descartar aquellas cosas a las cuales conviene algún *definiens*, pero que no se identifican sin reservas con lo expresado por él. Cabe recordar que en *Metafísica*

5. *Metafísica* Z 6, 1032a4-6, contribuye a precisar el alcance de la palabra 'ἐκαστον' en la Tesis de Z6 (1031b18-20): el principio de identidad estricta rige sobre todo 'para los ítems primeros y que se dicen [tales o cuales] en virtud de sí mismos' (ἐπὶ τῶν πρώτων καὶ καθ' αὐτὰ λεγόμενων); cf. en el mismo sentido Z 11, 1036a33-b2; 1037a33-b7. A nuestro entender, el sintagma de participio "enunciado (o dicho) por sí mismo" (καθ' αὐτὸ λεγόμενον) abrevia: "llamado tal o cual (*v.gr.*, hombre, cangrejo, naranja...) en virtud de sí mismo y no en razón de una cosa dicha de otra (ἄλλο κατ' ἄλλου)". Un ἄλλο κατ' ἄλλου λεγόμενον se opone punto por punto a un καθ' αὐτὸ λεγόμενον. Y sólo aquello que constituye un καθ' αὐτὸ λεγόμενον (en un sentido peculiar de καθ' αὐτό: cf. *Metafísica* Z 4, 1029b1-2, 13-20) califica como sustancia o sujeto básico de atribución predicativa. Como observa Alan Code, "On the origins of some Aristotelian theses about predication", en James Bogen y James McGuire (eds.), *How things are. Studies in predication and the history of philosophy and science*, Dordrecht-Boston-Lancaster, 1982, 101-131, esp. 118, el abánico de los ítems propiamente definibles se abre y cierra en torno de un caso focal, para el que la Tesis de Z6 rige sin restricciones: "Although the text of Z6 makes it quite clear that the thesis applies to things that are primary and καθ' αὐτὸ λεγόμενον, it is not clear how far it may be extended to cover other cases as well. I would like to suggest that (...) the thesis may be extended to cover all definable objects". Frank Lewis (*art. cit.*, pp. 194-96) sugiere que esta dependencia definicional de todo lo que *es* (en algún grado) respecto de aquello que *es* en sentido propio (Z 4, 1030a17-23; a27-b13; Z5, 1031a9-14) implica, a la larga, que todo lo que no sea estrictamente definible se definirá "por adición". Tarde o temprano en su enunciado se deslizará el de una cosa propiamente definible.

Z4 Aristóteles se mostró dispuesto a ensanchar el rango de aplicación de las definiciones allende las cosas estrictamente definibles, que son aquellas que satisfacen la condición restrictiva establecida por la Tesis de Z6. Las líneas conclusivas de ese capítulo llegan a afirmar que habrá *definiens* (en algún sentido laxo) incluso del compuesto accidental 'hombre blanco', que es el modelo de aquello que se enuncia, no en virtud de sí mismo, sino por la presencia de una cosa *en* otra (en este caso, de la blancura en el animal).⁶

Quizá una analogía cartográfica tomada de Borges no resulte del todo inapropiada para dar a entender el rango de aplicación que es posible asignar a un mismo enunciado definicional. Si concebimos la definición como un mapa que reporta los rasgos esenciales de un cierto territorio, habrá zonas respecto de las cuales ese mapa entregue una orientación aproximada, pero cuyos contornos no coincidan del todo con la representación idealizada que de ellas provee el mapa. Así, aunque aplicable a Sócrates o a Calias, la definición de la especie humana no encuentra en ninguno de ambos individuos su aplicación focal. Sin embargo (parece creer Aristóteles), si el enunciado en cuestión es una genuina definición (y no sólo una descripción apropiada), deberá existir *un y sólo un ítem* que coincida palmo a palmo con su representación enunciativa, en una escala 1:1. Y ello de tal modo que los contornos de la entidad formulada en el *definiens* se superpongan a los del *definiendum*, al punto de anular la distinción entre mapa y territorio. Puede conjeturarse que en tal escenario extremo, un mapa y su territorio serán una y la misma cosa de modo no accidental. Aun cuando el *definiens* posea un rango de aplicación más amplio, éste sólo se aplicará a su *definiendum* como a algo primero, y ello no de modo derivado sino "en virtud de sí mismo".

Con todo, no es preciso fiarse en este símil inexacto, ya que Aristóteles discutió en varios pasajes el tipo de unidad deficiente que él se propuso descartar en la Tesis de Z6. Una mayor claridad acerca del tipo de objeto que la tesis selecciona como estrictamente definible (es decir, acerca del alcance preciso del pronombre indefinido ἐκαστον en la Tesis de Z6) podrá obtenerse examinando la

6. Cf. *Metaph.* Z 4, 1030b12-13.

cláusula de identidad no-accidental que figura en esa Tesis, y rastreando sus antecedentes en el *Organon*. Sin embargo, antes de examinar esta cláusula –y de explorar la ontología formal que se sigue de los distintos tipos de identidad inicialmente discutidos con vistas a regular el intercambio dialéctico– conviene motivar la introducción de estas distinciones mediante algunos equívocos a que puede dar lugar el alcance del pronombre ‘ἐκαστον’ en la Tesis de Z6. Empezaremos, pues, por la primera de nuestras preguntas, aun cuando la segunda la preceda “por naturaleza”.

Algunas de las distorsiones más llamativas en la interpretación de la Tesis de Z6 tienen que ver, en efecto, con una errónea determinación de su alcance. Esta dificultad se agudiza a la luz de las líneas que cierran Z6, en las que Aristóteles alude a algunas refutaciones engañosas (σοφιστικοὶ ἔλεγχοι) cuya resolución está conectada con la que deba darse al problema de si ‘Sócrates’ es idéntico a ‘ser Sócrates’ (εἰ ταὐτὸ Σωκράτης καὶ Σωκράτει εἶναι). Es común deplorar el que Aristóteles no haya sido más explícito en su propia resolución de este acertijo, en lugar de limitarse a mencionarlo. En particular, interesa saber si hay algún sentido comprensible en el cual los individuos que ejemplifican una especie pueden ser declarados idénticos a la propiedad que ejemplifican –y ello aun cuando la ejemplifiquen ‘en virtud de sí mismos’ (καθ’ αὐτό), y no porque ‘una cosa sea dicha de otra’ (ἄλλο κατ’ ἄλλου λέγεται).⁷ En efecto, de la ejemplificación esencial de una propiedad no parece seguirse la identidad no-accidental con ella. Aun cuando el rojo sea un color ‘en virtud de sí mismo’, y sin que su adscripción a esa especie esté mediada por algún hecho predicativo más elemental, ello no autoriza a concluir que ‘color’ y ‘rojo’ sean “una y la misma cosa no por accidente”, como lo dispone la Tesis de Z6. Ello sugiere que ‘ser un *F* καθ’ αὐτό’ no implica *eo ipso* ‘ser idéntico a *F*’. Si existir, para Sócrates, se reduce al hecho de ejemplificar esencialmente un cierto predicado,⁸ no es en cambio esencial a este predicado el hallarse (o

7. Para este problema y una solución divergente de la aquí expuesta, ver Michael Woods, “Substance and predication in Aristotle”, en *Proceedings of the Aristotelian Society* 75, 1974–5, 167–180.

8. “There is no such thing as just existing: to exist is to instantiate a lowest-level essential predicate”, escribe Michael Loux, *Primary ousia*,

no) ejemplificado por Sócrates.⁹ Como veremos, una reciprocidad de este tipo debiera seguirse si lo definido y su *definiens* fuesen rigurosamente idénticos.

Con todo, la desconcertante sugerencia de las líneas que cierran Z6 no puede descartarse de plano, pues hay indicios textuales en la *Metafísica* que podrían avalar una respuesta positiva a la pregunta de si Sócrates es idéntico a su esencia.¹⁰ Mencionemos dos:

(1) En el capítulo del libro Δ dedicado a la discusión de la expresión “lo mismo”, Aristóteles considera la eventualidad de una cierta identidad entre Sócrates y el hecho de que Sócrates sea músico (ταὐτὸ γὰρ δοκεῖ Σωκράτης καὶ Σωκράτης εἶναι μουσικός).¹¹ Si ambos ítem son idénticos en un sentido puramente accidental (como podrían serlo ‘Sócrates’ y ‘Sócrates en el ágora’), la ausencia del predicado accidental μουσικός en la pregunta final de Z6 podría dar a entender que las dos expresiones vinculadas por el predicado relacional ‘ταὐτὸ’ son, ahora, rigurosamente idénticas: εἰ ταὐτὸ Σωκράτης καὶ Σωκράτει εἶναι. Si *Sócrates* no es rigurosa, sino accidentalmente idéntico a *Sócrates músico*, podría pensarse en cambio que, una vez exonerada de ese predicado accidental, la equivalencia entre ambos registrará de manera irrestricta. ‘Sócrates’ sí será rigurosamente idéntico a ‘ser Sócrates’, dado que entre ambos ya no se interpone una caracterización circunstancial (como ‘músico’, o ‘en el ágora’), cuyo efecto, en Δ 9, era cualificar o restringir la identidad. De manera que es plausible suponer que Aristóteles limitaría,

New York, Cornell University Press, 1991, p. 73. Cf. *Metaph.* Γ 4, 1007a 25–7.

9. Acerca de la inviabilidad de universales no instanciados, cf. *Cat.* 14a7–14, con las observaciones de Terence Irwin, *Aristotle's first principles*, Oxford, Clarendon Press, 1988, p. 80. Parece prudente suponer que la existencia de Formas o universales platónicos no depende de su instanciación efectiva por parte de particulares sensibles, mientras que la existencia de universales aristotélicos queda condicionada a la de sus instancias.

10. Con distintos énfasis, M. J. Woods (*art. cit.*), T. Irwin (*ob. cit.*, pp. 217–19) y J. Whiting (“Form and individuation in Aristotle”, en *History of Philosophy Quarterly* III 4 (1986) 359–377) encontraron argumentos persuasivos en favor de aplicar la tesis de Z6 a individuos como Sócrates.

11. *Metafísica* Δ 9, 1018a2–3. En efecto, no parece haber mayor diferencia entre *Sócrates* y *el músico Sócrates*.

en algún sentido, el alcance de la primera identificación, pero mantendría en pie la segunda.

(2) Además, en *Metafísica* Δ 18, al definir las acepciones de la expresión 'καθ' αὐτό', se afirma expresamente que "Calias es Calias en virtud de sí mismo (καθ' αὐτό)" y se da a entender que él mantiene consigo la misma relación que mantiene con su esencia: ὁ Καλλίας καθ' αὐτὸν Καλλίας καὶ τὸ τί ἦν εἶναι Καλλία. Ahora bien, dado que la expresión "por sí mismo" da a entender *identidad* en el primer caso, es razonable suponer que también la signifique en el segundo. Pero la esencia de Calias queda expresada por el *definiens* 'animal racional' o alguna otra fórmula semejante. Parece haber, por ende, un sentido en el cual Calias es idéntico a la esencia de la especie humana, lo cual anticiparía una respuesta positiva al interrogante acerca de Sócrates que cierra *Metafísica* Z6.¹²

Al mismo tiempo, una conclusión de este tipo contradice algunas de las intuiciones básicas del libro Z; en particular, ella no parece compatible con la tesis enunciada en Z15, que priva de definición y esencia a los particulares sensibles, por encontrarse éstos provistos de materia, cuya naturaleza hace posible tanto que existan como que no existan (ὅτι ἔχουσιν ὕλην ἥς ἡ φύσις τοιαύτη ὥστ' ἐνδέχεται καὶ εἶναι καὶ μὴ). Tales ítems no son definibles, en la medida en que aquello que es objeto de definición y demostración no puede ser de otra manera (οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν), mientras que la materia introduce un principio de variación y corrupción en el presunto *definiendum*, que impediría "fijarlo" de una vez por todas. En esa medida, el pasaje de *Metafísica* Z15 parece poner a particulares sensibles como Calias (esto es, al tipo de cosa que oficiaba como sujeto básico de atribución en *Categorías*) fuera del alcance del pronombre indefinido ἕκαστον en la Tesis de Z6. Individuos como Sócrates no son uno y lo mismo con su propia

12. Esta desconcertante posibilidad fue diagnosticada por G. E. L. Owen (*art. cit.*, p. 23), defendida por Michael Woods (*art. cit.*), Christopher Kirwan (*Aristotle. Metaphysics* Γ, Δ, Ε, Oxford, Clarendon Press, 1971, pp. 100-101) y Terence Irwin (*ob. cit.*, pp. 217-19), pero cuidadosamente examinada y criticada por Alan Code (*art. cit.*, pp. 114-119). M. Loux (*ob. cit.*) y Frank A. Lewis (*Substance and Predication in Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991) se han decantado en favor de Code.

esencia del modo no-accidental requerido por un auténtico objeto de definición.¹³ Pero entonces habrá que buscar, en la sentencia de Δ 18, una acepción diferenciada de καθ' αὐτό que permita decir de Calias que él es "por sí" *tanto* Calias *como* un animal racional, sin dar a entender con ello que exhibe con su esencia la misma unidad numérica estricta que exhibe consigo mismo.

Ello no es imposible. Siguiendo en parte a Alan Code, cabe alinear la primera aparición de 'καθ' αὐτό', en

ὁ Καλλίας καθ' αὐτὸν Καλλίας καὶ <καθ' αὐτόν> τὸ τί ἦν εἶναι Καλλία

sobre la segunda, en lugar de transferir la identidad que rige entre los términos de la primera cláusula 'καθ' αὐτό' a los *relata* de la segunda. Como bien observa Code, del hecho de que tanto el sujeto como el predicado de 'ὁ Καλλίας καθ' αὐτὸν Καλλίας' designen al mismo individuo, numéricamente idéntico, no se sigue que lo expresado por esa proposición sea una relación de identidad numérica estricta. Bastará con atenerse a las acepciones de 'καθ' αὐτό' distinguidas por *Segundos Analíticos* I 4¹⁴ y mantener que lo expresado en ambos casos es una predicación esencial, en alguno de los dos sentidos relevantes. En suma, aunque los términos de un enunciado predicativo sean estrictamente idénticos, no es preciso que la relación expresada por esa predicación sea una relación de identidad. Es concebible, entonces, que deba tomarse

- (i) ὁ Καλλίας καθ' αὐτὸν Καλλίας y
- (ii) ὁ Καλλίας <καθ' αὐτόν> τὸ τί ἦν εἶναι Καλλία

como expresando predicación esencial en ambos casos (e identidad en ninguno), conforme con la acepción estándar de 'καθ' αὐτό' que está indudablemente en juego en (ii). De acuerdo con esta propuesta, (a) Calias es por sí mismo Calias y (b) Calias es por sí

13. Dicho de otro modo: tales individuos no pueden ser identificados de modo *no accidental* con su propia esencia. Cf., en un sentido afín a Z 15, *Metafísica* Z 10, 1036a5-9; Z 11, 1036a28-29.

14. *An. Post.* I 4, 73a34-b3.

mismo la esencia de Calias, es decir, lo que quiera que Calias resulte ser esencialmente (verbigracia, un 'animal bípedo'). La primera de ambas proposiciones no *expresa*, entonces, la identidad que Calias mantiene consigo mismo, sino que entabla una relación más débil (de predicación esencial) entre el sujeto y el predicado de la sentencia. Después de todo, siempre que haya identidad habrá también predicación esencial, aun cuando la conversa no es verdadera (como lo acredita la proposición (ii): Calias es por sí mismo un animal racional, pero no es idéntico al ítem predicable introducido por el término 'animal racional').

Quizá en (i) el uso de 'καθ' αὐτό' parezca algo inhabitual y peligrosamente próximo a la relación de identidad. Sin embargo, esa impresión se atenúa un tanto si se tolera la sugerencia de tomar el 'καί' que media entre (i) y (ii) como epexeagético, en cuyo caso Δ 18 no contrae ningún compromiso con la dudosa tesis de que Calias es idéntico a su esencia, limitándose a afirmar que "Calias es por sí mismo Calias, *es decir*, la esencia de Calias" (o "aquello en lo que consista *ser* [para] Calias"). Esta lectura vuelve sin duda más fácil asimilar el primer 'καθ' αὐτό' a una predicación esencial estándar como (ii). En este último enunciado, la ausencia de identidad entre ambos *relata* prohíbe concluir, del hecho de que Sócrates sea hombre *por definición*, que 'hombre' sea Sócrates por definición, lo que tendría como consecuencia la exclusión de todos los demás miembros de la especie humana.

La densidad de pasajes que en *Metafísica Z* abogan en contra de identificar a Sócrates con su propia esencia torna preferible esta lectura. Valga recordar que en tal sentido se pronunciará Z 11, al indicar que sólo califica como "primero" (en el sentido relevante) aquello que no extrae su denominación de la presencia de una cosa en otra que haga las veces de materia (ἢ μὴ λέγεται τῷ ἄλλῳ ἐν ἄλλῳ εἶναι καὶ ὑποκειμένῳ ὡς ὕλη); y en general, que aquello que comporta materia no puede ser idéntico a su esencia, aun cuando coincida con ella de un modo accidental, tal como pueden coincidir *Sócrates y músico*.¹⁵ Esto nos devuelve a los múltiples sentidos en

15. *Metafísica Z* 11, 1037a33–b7: ὅσα δὲ ὡς ὕλη ἢ ὡς συνειλημμένα τῇ ὕλῃ, οὐ ταῦτό, οὐδ' <ἐ> κατὰ συμβεβηκὸς ἔν, ὅσον Σωκράτης καὶ τὸν μουσικόν. ταῦτα γὰρ ταῦτα κατὰ συμβεβηκός.

que dos ítems cualesquiera pueden 'coincidir' o hallarse juntos, es decir, al segundo de los interrogantes suscitado por la Tesis de Z6.

(2) Reglas dialécticas en la 'ontología formal' de *Metafísica Z* 4-6

La discusión acerca de la extensión del concepto 'ítem definible' y del alcance de la Tesis de Z6 tiene interés porque algunas formulaciones de Aristóteles podrían dar a entender (si no son bien interpretadas) que individuos sensibles como Sócrates o Bucéfalo son una y la misma cosa que la esencia expresada en sus correspondientes definiciones. Parece en primera instancia más razonable suponer que los auténticos titulares de esencia son las especies de un género, y no los individuos que las ejemplifican.¹⁶ Esta suposición (que condensa la inflexión hacia un nuevo inventario de substancias primeras, diferente al propuesto por *Categorías*) se limita a extraer las consecuencias de principios que ya estaban operantes en el *Organon*, y se verá refrendada (espero) por el análisis que sigue. En efecto, en buena parte de los pasajes recién considerados es discernible el recurso a formas de unidad e identidad que habían sido codificadas en los *Tópicos*. Sin ir más lejos, el núcleo de la Tesis de Z6 es una cláusula de unidad o identidad no accidental entre un ítem definible y su propia esencia:

cada cosa (ἐκάστων) y su esencia son uno y lo mismo de modo no accidental (ἐν καὶ ταὐτὸ οὐ κατὰ συμβεβηκός).

Esta cláusula resulta oscura mientras no se considere lo que Aristóteles se propone excluir mediante ella. Para averiguarlo es preciso remitirse a *Tópicos I* 7,¹⁷ donde la unidad accidental figura como un tipo de unidad numérica más débil que la identidad, pero que se deja fácilmente confundir con ella. Es la que rige, por ejem-

16. Cf. *Metafísica Z* 4, 1030a11-14. En tal sentido, escribe G. E. L. Owen (*art. cit.*, p. 23), "...the primary subjects of discourse cannot be individuals such as Sócrates, who cannot be defined, but species such as man".

17. Ver también *Metafísica* Δ 6, 1015b16-34; Δ 7, 1017a7-23; Δ 9, 1017b27-1018a4; Γ 4, 1007a31-33.

plo, entre *Sócrates* y *el músico* (o *el que está de pie*) (103a30), cuando estas expresiones se refieren a lo mismo. Aristóteles se acoge al parecer casi unánime (μάλιστα δ' ὁμολογουμένως ... παρὰ πᾶσι) de que aquello que es "idéntico" en el sentido más propio es lo que resulta ser uno en cuanto al número (τὸ ἐν ἀριθμῷ ταῦτόν). Sin embargo, enseguida distingue al menos tres maneras en las que esto es posible, de las cuales la recién indicada ("Sócrates es idéntico al que está de pie") es la más débil. Parte central del dispositivo aristotélico para esclarecer la unidad numérica es la disponibilidad de varias expresiones alternativas para designar un objeto, todas las cuales dan en el blanco –es decir, aíslan apropiadamente y sin ambigüedad el objeto de referencia–, pero no del mismo modo. No da igual acertar con Sócrates mediante alguna de las descripciones antedichas, que escogiendo un predicado que él instancie necesaria, aunque no esencialmente.¹⁸ (El ejemplo de Aristóteles es el de hacer referencia al fuego mediante la perífrasis "lo que por naturaleza tiende hacia lo alto"). Presumiblemente un rasgo de este tipo, por ser *propio* (ἴδιον) a la especie, tendrá menos poder de individualizar a uno cualquiera de sus ejemplares en un contexto concreto de comunicación.¹⁹

18. En *An. Post.* II 4 se afirma que la esencia de un ítem debe satisfacer dos condiciones: (i) un requisito de coextensividad (predicarse exclusivamente del *definiendum* y no extenderse más allá de él) ; (ii) y un requisito de esencialidad (si un predicado forma parte del *definiens*, entonces debe especificar algún rasgo del cual dependa la identidad del *definiendum*: alguno de los caracteres en virtud de los cuales es llamado un *F*): τὸ δὲ τί ἐστὶν ἴδιόν τε, καὶ ἐν τῷ τί ἐστὶ κατηγορεῖται. ταῦτα δ' ἀνάγκη ἀντιστρέφειν (para esta doble condición ver también *Tópicos* I 8, 103b7-12). No basta, pues, con especificar un 'propio' (ἴδιον) o carácter necesario del *definiendum*, ya que éste satisfaría el primer requisito, pero no el segundo. En el caso de 'hombre', el predicado 'γελαστικόν' cumple con la primera condición, pero no con la segunda; el predicado 'ζῷον' cumple con la segunda condición, pero no con la primera. Cf. David Charles, *Aristotle on meaning and essence*, London, Oxford University Press, 2000, p. 182. Ver también los pasajes aducidos en la nota 40, *infra*.

19. El poder individualizador de una cierta descripción es relativo al contexto: cf. *Tópicos* I 5, 102a22-30. – La relación entre *hombre* y *músico* es un ejemplo estándar de unidad numérica accidental en Aristóteles: ver espe-

Que lo dicho ahora es verdadero podría advertirse especialmente a partir de quienes cambian las denominaciones, pues con frecuencia, al mandar a llamar por su nombre a alguno de los que están sentados, le cambiamos [el nombre] cuando, casualmente, no comprende aquel a quien damos la orden, [pensando] que él comprenderá mejor a partir del accidente (ἀπὸ τοῦ συμβεβηκότος), y ordenamos que nos llame al que está sentado o conversando (τὸν καθήμενον ἢ διαλεγόμενον). Es evidente que [al proceder así] pensamos significar lo mismo tanto según el nombre como según el accidente (ταῦτόν ὑπολαμβάνοντες κατὰ τε τοῦνομα καὶ κατὰ τὸ συμβεβηκὸς σημαίνειν).²⁰

La Tesis de Z6 estipula, en consecuencia, que entre un ítem definible y la especificación de su esencia no podrá regir la unidad numérica que se da entre *Sócrates* y *el que está sentado o conversando*. Desde el punto de vista de las entidades designadas por ambas expresiones, éstas coinciden fortuitamente y no siempre se dan juntas, de tal suerte que la definición que conviene a cualquiera de las dos no captura lo que la otra *es* esencialmente. Aristóteles volverá sobre este punto en *Metafísica* Z4, al recordar que no todos los predicados que Sócrates ejemplifica le convienen 'en virtud de sí mismo'.²¹ En el ejemplo de *Tópicos*, una cierta descripción locativa tiene (*en algún caso*) la virtud de aislar el mismo ítem del mundo que la palabra 'Sócrates', pero ello no ocurre en razón de aquello que Sócrates propiamente *es*, sino sólo por obra de una coincidencia.

Cabe hacer notar, además, que *el que yace* o *el que conversa* es un ítem categorialmente mixto, en el que 'una cosa se dice de otra': en este caso, una locación espacial se predica de un sujeto cuyo ser no depende de ocupar (o no) esa posición. Eso descarta de antemano que los referentes de ambas expresiones puedan ser identificados

cialmente *Metafísica* Δ 9, 1017b27 – 1018a3: "blanco y músico son lo mismo porque le ocurren a lo mismo; hombre y músico [lo son] porque lo uno le ocurre a lo otro; músico [es lo mismo que] hombre porque [lo primero] le ha ocurrido a hombre. Y esto [i.e., hombre músico] [es lo mismo que] cada uno de ellos, y cada uno de ellos [es lo mismo que] hombre, pues tanto de hombre como de músico se dice que son lo mismo que hombre músico, y que esto [es lo mismo que] aquéllos" (1017b27-33).

20. *Tópicos* I 7, 103a32-39 (citaremos este texto del *Organon* según la traducción conjunta Boeri – Mittelmann, en preparación).

21. Cf. *Metafísica* Z 4, 1029b1-2; 13-19.

de manera irrestricta, ya que una de ellas contiene algo más que la otra (en esa medida, su enunciado reflejará esa complejidad predicativa, y se le definirá ‘por adición’).²² El referente del nombre propio ‘Sócrates’ es un ítem en la categoría de substancia, en tanto que aquello designado por la palabra ‘músico’ es un compuesto accidental, que no puede ser idéntico a ninguno de sus ingredientes, sino sólo a la combinación de ambos.²³ No en todos los contextos el predicado locativo referido especificará el mismo conjunto de entidades que el nombre propio ‘Sócrates’.

Una consecuencia inmediata de la distinción aristotélica entre tipos de unidad numérica es que *dos* ítems cualesquiera puedan ocupar la misma locación espacio-temporal, ser aludidos por un solo pronombre demostrativo, estar sujetos a los mismos procesos y ser imputables por las mismas acciones, sin resultar, sin embargo, rigurosamente idénticos. Aristóteles piensa que un músico y el hombre que desempeña ese oficio son ‘una sola cosa’ sin ser del todo idénticos, ya que el primero podría dejar de existir sin que ello acarrearla la extinción del segundo.²⁴ Es esencial al compuesto acci-

22. Cf. *Metafísica* Z 4, 1029b25–1030a6, y Frank Lewis, *art. cit.*, 192–96.

23. Michael Loux (“Aristotle’s constituent ontology”, en Dean Zimmerman (ed.), *Oxford studies in metaphysics* II, Oxford, Clarendon Press, 2005, 207–250) y Fabián Mié (“El concepto de identidad en la teoría de los compuestos accidentales de Aristóteles”, en *Revista Latinoamericana de Filosofía* XXXII (2006) 2, 157–197) acceden por vías distintas a una conclusión similar. Loux (*art. cit.*, p. 218) recuerda que, en la ontología de Aristóteles, “the musical man is a composite and the man is a proper constituent of that composite; and surely a thing and each of its proper constituents are non-identical”. Por su parte Fabián Mié (*art. cit.*, p. 186) observa que, en *Refutaciones Sofísticas* 24, ‘Corisco’ y ‘el que se aproxima’ no designan ciertamente dos substancias diferentes (ya que lo designado por la segunda descripción es el tipo de ítem que *Metafísica* Z4 incluiría en la rúbrica [τὰ] κατὰ τὰς ἄλλας κατηγορίας σύνθετα; cf. también F. Mié, *art. cit.*, p. 176): “Sin embargo, tampoco se trata de dos expresiones de una misma cosa, en cuanto ‘el que se aproxima’ (...) no designa algo reducible sin más al sujeto. Para Aristóteles existe entre ambas entidades una *diferencia tipológica*, que justifica que sólo se admita entre ellas una *identidad accidental*” (cursivas en el original).

24. οὐ γὰρ ἐστὶ τὸ σοὶ εἶναι τὸ μουσικῶς εἶναι. οὐ γὰρ κατὰ σαυτὸν εἶ μουσικός; *Metafísica* Z4, 1029b14–15. En esta interpretación de la predi-

dental ‘músico’ la posesión de ciertas habilidades que éste no podría perder sin dejar de existir, pero que sólo modifican de modo contingente al animal racional que es uno de sus componentes.²⁵

Algo similar cabe decir de ciertos procesos cuya ocurrencia conjunta es necesaria para que cualquiera de los dos se dé, pero sin que ello autorice a inferir una estricta identidad entre ambos. Cuando una persona enseña y otra aprende, lo que tiene lugar es un solo proceso: no contamos, en tal caso, *dos* eventos simultáneos que difieran numéricamente entre sí pese a ocupar la misma duración. Se trata de una genuina unidad, aunque accidental. El enseñar y el aprender son (en algún sentido) el mismo evento, “pero no como si el enunciado que expresa lo que cada uno de ellos *es* fuese uno solo”.²⁶ Cada una de *ambas* cosas es el reverso de la otra (y eso

cación *per se* seguimos una sugerencia de M. J. Woods (*art. cit.*, p. 171), quien discierne en el ejemplo dos aspectos que Aristóteles dejó indistintos: “first, it is a contingent matter that anyone is *mousikós*; second, if he is, an individual could cease to be *mousikos* without ceasing to be the same individual, so to speak; being *mousikós* is not a condition of an individual’s retaining his identity. Of these two points, which do need to be distinguished from one another, the second seems to have been what Aristotle seems to have had mainly in mind”. Woods arguye que es preciso distinguir ambas cosas (por razones filosóficas), dado que “what fails to be *kathauto* of a subject in the first sense need not fail to be so in the second”. En efecto, *haber nacido en tal fecha* es un predicado que Sócrates ejemplifica de modo contingente, pero que no puede cesar de ejemplificar mientras existe. Así, algunas contingencias (tipo *mousikós*) podrían quedar incorporadas a las condiciones de identidad de un individuo. (cf. Woods, *art. cit.*, p. 171, quien alude a los desarrollos de Saul Kripke en torno a la necesidad de origen). Para una discusión de estos trasfondos, el *locus classicus* es S. Kripke, *Naming and Necessity*, p. 114, n. 56; ver también la clara reconstrucción de este pasaje en J. T. Alvarado, “Necesidad de origen y metafísica modal”, en *Diánoia* L (2005) 54, 3–32, pp. 5–8.

25. De modo análogo podría decirse que un animal y su propio cuerpo *coinciden* en casi todos sus aspectos y propiedades no modales, salvo en aquéllas merced a las cuales el cuerpo de un animal le sobrevive. De donde la fácil propensión a pensar en el animal y en su cuerpo como en una sola y misma cosa. Ciertamente son *uno*, pero no *lo mismo*.

26. *Física* III 3, 202b12: μη μέντοι ὥστε τὸν λόγον εἶναι ἓνα τὸν <τὸ> τί ἦν εἶναι λέγοντα, οἷον ὡς λῶπιον καὶ ἱμάτιον. Que Aristóteles tiene

autoriza a contarlas como “una”), pero el enseñar y el aprender *no se identifican*; como tampoco es idéntico el camino que se emprende hacia cualquiera de los dos extremos de una *misma* ruta.²⁷ Aristóteles insiste, en efecto, en que del hecho de que haya unidad numérica entre ambas no se sigue que quien enseña *aprenda* y que quien aprende *enseñe*. Si bien la enseñanza no puede separarse del aprendizaje ni según el tiempo ni según el lugar (μήτε χρόνῳ μήτε τόπῳ), sí puede separarse de éste según la noción (λόγῳ), lo que basta para que no califiquen como idénticos.²⁸ Y esta diferencia nocional introduce un hiato en la unidad numérica (aparentemente sin fisuras) que reúne en un solo individuo a las entidades *Bruckner* y *sinfonista decimonónico austriaco*. ‘Bruckner’ y ‘sinfonista decimonónico’ designan lo mismo en virtud de la convergencia accidental de dos ítems que no logran fusionarse sin reservas, dado que sus respectivas definiciones los separan.²⁹ –Aunque este breve catálogo de ejemplos contiene grados y modos distintos de unidad, todos

presente aquí su distinción de *Tópicos* I 7 entre tipos rigurosos y laxos de unidad numérica se aprecia en que recurra a su ilustración predilecta de la identidad: el mutuo reemplazo de las expresiones ‘ἰμάτιον’ y ‘λῶπιον’, cuyo *definiens* es el mismo. Para otras ocurrencias de esta equivalencia estricta, cf. *Metaph.* Γ 4, 1006b26-27; *Phys.* I 2, 185b19-20; III 3, 202b13; *Soph.* El. 5, 168 a28-31; *Tópicos* VI 11, 149a4. – Para la delicada cuestión de si alguno de estos dos procesos es substrato del otro, o bien ‘enseñanza’ y ‘aprendizaje’ son descripciones alternativas de un *tercer* proceso que subyace a ambos, ver la discusión de David Charles, *Aristotle’s philosophy of action*, London, Duckworth, 1984, pp. 27-30.

27. En *Física* III 3, 202b10-14, Aristóteles indica expresamente que el camino que va de Atenas a Tebas es *el mismo* que va en sentido inverso, pero ello no al modo riguroso en que un ἰμάτιον es lo mismo que un λῶπιον. A fin de cuentas, para instanciar los predicados ‘camino de Tebas a Atenas’ y ‘camino de Atenas a Tebas’, se precisan *dos* entidades, aunque casi en todo punto idénticas. Por el contrario, una misma entidad instancia a la vez los predicados ‘ἰμάτιον’ y ‘λῶπιον’, pues lo que en tal caso hay es un solo predicado, con dos nombres. Cf. nota 26.

28. Aquí no hacemos más que aplicar a ambos procesos las condiciones de unidad estricta o ‘definicional’ diseñadas por *Metafísica* Δ 6, 1016b1-3: ὅλως δὲ ὧν ἡ νόησις ἀδιαίρετος ἡ νοοῦσα τὸ τί ἦν εἶναι, καὶ μὴ δύναται χωρῖσαι μήτε χρόνῳ μήτε τόπῳ μήτε λόγῳ, μάλιστα ταῦτα ἓν.

29. *Metafísica* Γ 4, 1007a32-33; Δ 7, 1017a8-19; Δ 9, 1017b27-1018a4.

ellos caen por debajo del modo más estricto que la Tesis de Z6 parece exigir de los auténticos portadores de esencia.

Lo que se requiere para acreditar la identidad estricta entre ítems numéricamente coincidentes es (para decirlo con la *Física*) que “el enunciado que expresa lo que cada uno de ellos *es* sea uno solo”. El sentido focal de identidad numérica, identificado en los *Tópicos*, coincide cabalmente con esta caracterización:

en su sentido más estricto y de modo prioritario (καριώτατα μὲν καὶ πρώτως) [un ítem es numéricamente uno] cuando lo mismo se expone por medio del nombre o de la [correspondiente] definición; por ejemplo, “manto” [es lo mismo que] vestido y “animal pedestre bípedo” [lo mismo que] hombre.³⁰

Para que el aprender y el enseñar fuesen *lo mismo* en el sentido más estricto concebible, sería preciso que un sólo *definiens* conviniese a ambos, sin que sea suficiente que en todo lo demás se superpongan hasta coincidir casi del todo, como un animal y su cuerpo, o el mapa de Borges y su territorio. Si el enunciado que expresa lo que cada uno de ellos *es* permite todavía distinguirlos –aunque no sea más que *sola ratione*– Aristóteles no estará dispuesto a admitir que sean idénticos. En tal caso habrá unidad numérica *sin* identidad.

(3) ¿De qué modo son ‘uno’ Sócrates y su esencia?

Al descartar el tipo de unidad numérica en virtud de la cual *Sócrates* y *el que está sentado* sólo *resultan* ser lo mismo (συνέβη, φαμέν, τοῦτο),³¹ pero no lo son de suyo,³² la Tesis de Z6 impone

30. *Tópicos* I 7, 103a25-27. El mismo concepto de unidad numérica fuerte o ‘definicional’ entre los referentes de dos expresiones coextensivas se expone en *Metafísica* Δ 6, 1016a32-b3: ἐν λέγεται ὅσων ὁ λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι λέγων ἀδιαίρετος πρὸς ἄλλον τὸν δηλοῦντα τὸ πᾶγμα (elidiendo con W. D. Ross [τί ἦν εἶναι] en la línea a34).

31. *An. Post.* I 4, 73b13.

32. Esto es: no en virtud de lo que ‘Sócrates’ y ‘estar sentado’ *significan* o *dan a entender* con independencia del contexto de comunicación en el cual sus referentes coinciden.

una condición adicional: no basta que dos expresiones sean (ocasionalmente) coextensivas para que lo designado por ambas califique como una unidad numérica no-accidental.³³ Se requiere, además, que el *definiens* que conviene a cada una de esas expresiones sea el mismo, como Aristóteles lo precisa en su *Física*. El nombre de un ítem definible y su *definiens* darán a entender lo mismo *en todos los contextos*; pero para acreditar la presencia de un genuino *ὀρισμός* no basta que uno y otro resulten circunstancialmente aplicables al mismo individuo.

La condición negativa que la Tesis de Z6 impone a los ítems definibles procura excluir, entonces, equivalencias más laxas entre un *nombre* y una *fórmula*, con la idea de que no todos los reemplazos de una expresión nominal son *definicionales* de la entidad significada por esa expresión.³⁴ Pero esto ya había sido establecido en otros lugares de los *Tópicos*. Al discutir los criterios a la luz de los cuales deben evaluarse, en el marco de la controversia dialéctica, las definiciones propuestas por un interlocutor, Aristóteles apuntaba la necesidad de que el nombre del *definiendum* y el enunciado propuesto sean, *al menos*, coextensivos. Sin embargo, esa condición *no es suficiente*, en cuyo caso ‘el que está sentado’ constituiría una apropiada definición de Sócrates y el vasto poema homérico conocido como ‘*Ilíada*’ *definiría apropiadamente* lo designado por la palabra ‘*Ilíada*’:³⁵

33. El ejemplo de *Tópicos* I 7, 103a32-38 pone de manifiesto por sí solo la *insuficiencia* de esta condición necesaria. Fabián Mié (*art. cit.*, p. 184, n. 35) ha hecho notar que, en estricto rigor, a ojos de Aristóteles ‘Sócrates’ y ‘el músico’ “no designan la *misma* cosa, sin que ello implique que no pueda usarse una descripción mediante el accidente [ἀπὸ τοῦ συμβεβηκότος] para referirse a la misma *cosa* que designamos privilegiadamente mediante ciertos términos o descriptores. Pero la sustituibilidad entre ambas clases de expresiones no garantiza la *identidad absoluta*” de sus respectivos referentes.

34. Fabián Mié (*art. cit.*, p. 168) observa que la substitución de expresiones cuya referencia coincide [accidental o necesariamente] se halla en el trasfondo de la discusión aristotélica, como lo sugiere la argumentación “a partir de quienes cambian los nombres” (ἐκ τῶν μεταβαλλόντων τὰς προσηγορίας) en *Tópicos*, 103a 32-38; cf. *Tópicos* VI 11, 149a2.

35. Para el poema homérico como *definiens* implausible de lo significado por la palabra ‘*Ilíada*’, cf. *An. Post.* II 7, 92b30-32; II 10, 93b35-37; *Metafísica*

Resulta evidente, a partir de lo que ha sido dicho, que todos los lugares refutatorios (ἀνασκευαστικοὶ τόποι) referidos a ‘lo mismo’ son también útiles en vistas de la definición, tal como se ha dicho antes. Pues si el nombre y el enunciado no exhiben lo mismo (εἰ γὰρ μὴ ταὐτὸν δηλοῖ τό τ' ὄνομα καὶ ὁ λόγος), es evidente que el enunciado propuesto no será una definición (οὐκ ἂν εἴη ὀρισμός ὁ ἀποδοθεὶς λόγος). Sin embargo, ninguno de los lugares constructivos (τῶν δὲ κατασκευαστικῶν τόπων) es útil en vistas de la definición. Ya que no basta con mostrar que lo que cae bajo el *enunciado* y [lo que cae] bajo el *nombre* es lo mismo para establecer que se trata de una definición (οὐ γὰρ ἀπόχρη δειχθαι ταὐτὸν τὸ ὑπὸ τὸν λόγον καὶ τοῦνομα), sino que la definición debe poseer, además, todos los otros caracteres que hemos anticipado.³⁶

La discusión formal (λογικῶς) de la substancia en *Metafísica* Z 4 se vale de este mismo repertorio conceptual y recurre masivamente a la relación entre *ὄνομα* y *λόγος* para determinar la presencia de una unidad numérica estricta y, con ella, de algo definible en sentido propio. El ejemplo recurrente de la *Ilíada* es puesto una vez más al servicio de una discriminación entre todas las descripciones por las cuales una misma expresión nominal puede ser sustituida *salva veritate* (en un contexto extensional). Z4 dictamina que, en sentido riguroso, no habrá esencia sino de aquello cuyo *λόγος* sea también un *ὀρισμός*: ὥστε τὸ τί ἦν εἶναι ἔστιν ὅσων ὁ λόγος ἔστιν ὀρισμός.³⁷ Esta exigencia no la satisfacen ni las descripciones cuya extensión coincide circunstancialmente con la de un nombre propio, ni tampoco aquéllas que le son necesariamente coextensivas (y es por ello que τὸ ἐπιστήμης δεκτικόν no es, ni forma parte, del *definiens* de ‘hombre’).³⁸

Z4, 1030 a7-10. M. Mignucci (*Aristotele. Analitici secondi* (traducción y comentario), Roma-Bari, Laterza, 2007, p. 265, ad 92b26-34) consigna las dificultades en la interpretación del ejemplo y de su propósito. Sobre la coextensividad de *ὄνομα* y *λόγος* como condición necesaria, pero no suficiente, de la definición, ver también F. A. Lewis (*art. cit.*, p. 184, y su nota 50).

36. *Tópicos* VII 2, 152b36–153a5 (cf. en el mismo sentido *Tópicos* I 18, 108a38–b4; y el pasaje rigurosamente paralelo de *Tópicos* I 5, 102a7–16). Para los demás requisitos que debe satisfacer un enunciado definicional, por contraste con otros λόγοι más laxos de la misma cosa, cf. *An. Post.* II 13, 96a22–96b; 97a23–26; *Tópicos* I 8, 103b7–12; 14–16; VI 1, 139a28; 4, 141b25–28.

37. *Metafísica* Z 4, 1030a6–7.

38. Cf. *Tópicos* I 7, 103 a27–29; VI 3, 140 a33–b2.

¿Qué condiciones adicionales ha de satisfacer ese λόγος privilegiado, cuyo reemplazo por la correspondiente expresión nominal tendrá la virtud de iluminarla de un modo peculiar, al indicar ‘precisamente aquello que [lo significado por ella] es’ (ὅπερ τόδε τι)? En los *Segundos Analíticos* Aristóteles piensa que algunas de las expresiones que se predicán de un sujeto no sólo se convierten con él, sino que además *revelan* lo que éste es: τὰ μὲν οὐσίαν σημαίνοντα ὅπερ ἐκεῖνο ἢ ὅπερ ἐκεῖνό τι σημαίνει καθ’ οὗ κατηγορεῖται.³⁹ Existen, como se ha visto, expresiones coextensivas que no son *reveladoras*; y hay también expresiones reveladoras que no son coextensivas (como ‘animal’, dicha de hombre). Pero lo que la Tesis de Z6 exige de una definición, es que ésta sea ambas cosas a la vez: que manifieste la esencia de X y sea en cada caso reemplazable por su nombre.⁴⁰

39. *An. Post.* I 22, 83a24-25; cf. *Tópicos* VI 1, 139a29-31; *Categorías* 2b29-31. W. D. Ross (*Aristotle's Prior and Posterior Analytics. A revised text with introduction and commentary*. Oxford, Clarendon Press, 1949, p. 581) observa que (contra el uso habitual) en 83a24-25 (ὅπερ ἐκεῖνό τι) hay que leer ὅπερ τι como predicativo, con ἐκεῖνο como sujeto (a diferencia de lo que ocurriría en 83a14, y de lo que ocurrirá en 83a29 con la construcción ὅπερ λευκόν τι, donde τι va más bien con λευκόν, para indicar una suerte o tipo de ἐκεῖνο, es decir, una variedad de blanco). En ὅπερ λευκόν τι, el lugar que ocupa ἐκεῖνο en la construcción paralela de 83a24-25 no está ocupado por un individuo como Sócrates, sino por un predicado como λευκόν ο ὥον, cuyas especies son indicadas por el pronombre indefinido τι.

40. De acuerdo con *Tópicos* VI 1, 139a31-32, el enunciado definicional debe ser un ἴδιος λόγος, esto es, dar con algo que pertenezca exclusivamente al *definiendum*, sin extenderse más allá de él (cf. *Metafísica* Z 13, 1038b10: οὐσία ἐκάστου ἢ ἴδιος ἐκάστω, ἢ οὐχ ὑπάρχει ἄλλω, junto con *An. Post.* II 13, 96a32-35). Ahora bien, sabemos (por *Tópicos* I 5, 102a18-19) que lo que es ‘propio’ a una cosa es contra-predicable de ella (μόνῃ δ’ ὑπάρχει καὶ ἀντικατηγορεῖται τοῦ πράγματος). *A fortiori*, la esencia de un ítem exhibirá con él el mismo grado de convertibilidad que cualquiera de sus accidentes necesarios; pero, como veremos, Sócrates no está en condiciones de convertirse con su esencia del modo señalado. Por ende, no calificará como un sujeto básico de atribución. Cf., para un elenco exhaustivo de pasajes afines, Bonitz, 525a16-44.

Una de las razones por las que una definición puede fracasar es porque lo enunciado por ella no se aplica a todos los miembros a los que conviene el *definiendum*, por lo cual no se contra-predicará de él (οὐ γὰρ ἀντικατη-

Sólo entonces lo significado por X y por su definición serán *lo mismo* en el sentido más fuerte concebible.

Para decirlo con ayuda de un ejemplo familiar: si Sócrates fuera un ítem definible, el nombre propio ‘Sócrates’ y lo designado por la expresión accidental con cuyo referente coincide (‘el que está sentado’) no podrían diferir en ningún contexto, y debiesen indicar lo mismo *en toda circunstancia* –lo que dista de ser cierto. En tal caso, ‘estar sentado’ sería una propiedad que Sócrates no podría perder sin dejar de existir, al predicarse de él ‘en virtud de sí mismo’; recíprocamente, predicarse de Sócrates sería esencial a la condición de ‘estar sentado’. Esto es, ‘Sócrates’ y ‘estar sentado’ serían “contra-predicables”: si algo está sentado, ese algo sería Sócrates; y si algo fuese Sócrates, ese algo tomaría asiento (cf. *Tópicos* I 5, 102a19). Ahora bien, allí donde dos ítems son “contra-predicables” (ἀντικατηγορεῖται), de todo aquello de lo cual uno de ellos se predica, se predicará también el otro.

Un importante pasaje de *Tópicos* VII 1 parece establecer precisamente este doble requisito. Resulta esencial advertir que el propósito de este capítulo, declarado en sus primeras líneas, es el de poner a prueba las equivalencias definicionales propuestas por un interlocutor, con el fin de evitar el asentimiento precipitado a identidades aparentes. Aristóteles precisa que el alcance de la identidad en juego es la más estricta de sus acepciones (κατὰ τὸν κυριώτατον

γορηθήσεται τοῦ πράγματος, 140b22-3). El ejemplo de Aristóteles es la inclusión de un rasgo accidental, como la estatura, en el *definiens* de ‘hombre’; esta expansión del *definiens* lo volvería *eo ipso* inaplicable a numerosas instancias de la especie humana. ‘Hombre’ y su *definiens** extendido no serían intercambiables. – Desde el punto de vista extensional, ἴδιον y ὁρισμός especifican dos clases que constan de las mismas entidades, de tal modo que un ítem cualquiera pertenece a una de ellas si y sólo si pertenece a la otra. Se trata, por ende, de una sola y misma clase, si es verdad que dos clases con los mismos miembros no difieren entre sí. Sin embargo, desde el punto de vista intensional, ἴδιον y ὁρισμός sí difieren, puesto que sólo éste último revela aquello que algo es, cosa que un propio no es capaz de hacer: cf. *Metafísica* Z 12, 1037b29-30 y T. Irwin: “Aristotle must assume that ‘F reveals the essence of G’ does not allow the substitution of coreferential terms for ‘F’, and that the species cannot be defined extensionally; hence it cannot be a class” (Irwin, *ob. cit.*, p. 79).

τῶν ῥηθέντων περὶ ταύτου τρόπων), definida por *Tópicos* I 7, a saber: la identidad en número (τὸ τῷ ἀριθμῷ ἓν).⁴¹ De lo que se trata es de saber si dos ítems cualesquiera son ‘uno’ y ‘el mismo’ de la manera más estricta que cabe; y ello se determinará a la luz de sus respectivas definiciones.

Si nuestra interpretación es correcta, el pasaje impone un requisito formal, cuya satisfacción por parte de un enunciado garantiza que éste ha logrado aislar el “ὅπερ τι” del ítem designado por la correspondiente expresión nominal. En virtud de ello, la mutua sustitución de ὄνομα y λόγος está respaldada en este caso por la común referencia de ambas expresiones a un ítem que no difiere de su esencia; a diferencia de los nombres ‘Sócrates’ y ‘el que yace’, el carácter co-referencial de ambas expresiones está ahora *definicionalmente fundado*. Veamos entonces cuál es y cómo opera el mentado requisito. Para determinar si dos cosas *prima facie* diversas se reducen a una sola (o sólo difieren por la expresión que se ha escogido para designarlas) Aristóteles propone

examinar si, entre los ítems que se predicán de un modo cualquiera de cada una de ellas, así como entre los ítems de los cuales [cada una de] ellas se predica, existe alguna discrepancia. Pues es preciso que todo lo que se predica de una se predique también de la otra, y que de todo lo que una se predica, se predique también la otra.⁴²

En *Metafísica* Z4 este criterio dialéctico parece dar frutos en la identificación de los auténticos portadores de esencia. El único caso en el cual el reemplazo de un nombre⁴³ por una expresión coexten-

41. *Tópicos* VII 1, 151b28-30: πότερον δὲ ταὐτὸν ἢ ἕτερον κατὰ τὸν κυριώτατον τῶν ῥηθέντων περὶ ταύτου τρόπων (ἐλέγετο δὲ κυριώτατα ταὐτὸν τὸ τῷ ἀριθμῷ ἓν). – La destinación explícita de estos capítulos a la discusión de casos de identidad numérica podría justificar su pertinencia para zanjar cuestiones como la identidad eventual de un individuo sensible con su propia esencia, planteada a propósito de Sócrates en las líneas conclusivas de *Metafísica* Z6.

42. *Tópicos* VII 1, 152b25-29. Como observa Frank Lewis (*art. cit.*, p. 182, n. 45), en 152a33-37 Aristóteles formula una versión de este mismo principio adecuadamente restringida para poner a prueba la identidad numérica entre atributos accidentales.

43. Cf. 103a32-33: ἐκ τῶν μεταβαλλόντων τὰς προσηγορίας.

siva no está restringido por consideraciones contextuales es aquél en el que uno y otra se refieren a una realidad “primera”: ἐὰν πρώτου τινὸς ᾗ.⁴⁴ Para una realidad de este tipo habrá al menos un λόγος que sea también un ὀρισμός. Enseguida, Aristóteles aclara que ese ítem propiamente definible,⁴⁵ que opera como objeto básico de referencia, no puede ser un complejo predicativo en el cual ‘algo se predica de algo’. Pero lo que parece excluir mediante esa fórmula no son sólo complejos accidentales como ‘hombre blanco’, sino incluso compuestos sustanciales como Sócrates, de los cuales no hay definición (τούτων δὲ οὐκ ἔστιν ὀρισμός).⁴⁶ De ello parece dar fe su conclusión:

en consecuencia, nada que no sea una especie de un género (οὐδενὶ τῶν μὴ γένους εἰδῶν) tendrá esencia; sólo las especies la tendrán, ya que éstas no ‘participan’ en lo que se predica de ellas, no [lo poseen como una] afección, ni tampoco [lo tienen] como un accidente; sin embargo habrá también un enunciado de cada una de las demás cosas, [que indique] qué significan, con tal de que haya un nombre [para ellas].⁴⁷

44. *Metafísica* Z 4, 1030a10.

45. Cf. *Metafísica* Z4, 1030b5-6.

46. *Metafísica* Z 10, 1036a5. Cf. Z 15, 1039b27: διὰ τοῦτο δὲ καὶ τῶν οὐσιῶν τῶν αἰσθητῶν τῶν καθ' ἕκαστα οὔτε ὀρισμός οὔτε ἀπόδειξις ἔστιν.

47. Si el *definiendum* es lo que es ‘en virtud de sí mismo’ y no porque una cosa se predique de otra –es decir, si éste excluye en su ser toda compleción predicativa– habrá un cierto enunciado (τινὶ λόγῳ) con cuyo referente será idéntico. Y eso al modo irrestricto en que es ‘uno’ lo significado por λῶπιον e ἱμάτιον, y no como coinciden los referentes de las expresiones ‘Sócrates’ y ‘el que pasea por el ágora’. – Nuestra traducción se atiende en lo esencial a la ofrecida por W. D. Ross en la Revised Oxford Translation editada por Jonathan Barnes (Bollingen Series, Princeton University Press, 1984, p. 1626). Nuestra tentativa no aspira más que a explicitar algo ya contenido en la versión de Hernán Zucchi: “No habrá ‘lo que es ser esto’ de ninguna de las cosas que no sean especies de un género, sino sólo de éstas (pues sólo éstas pueden predicarse no por participación ni como modificación o por accidente)”. Ver también Z4, 1030b7-9: οὐ γὰρ ἀνάγκη, ἂν τοῦτο τιθῶμεν, τούτου ὀρισμὸν εἶναι ὃ ἂν λόγῳ τὸ αὐτὸ σημαίνειν ἀλλὰ τινὶ λόγῳ. τοῦτο δὲ ἐὰν ἓνός ᾗ.

Las razones que Aristóteles pudo haber tenido para adoptar una tan drástica determinación ‘platonizante’ pueden colegirse a partir del pasaje de *Tópicos* VII antes citado: “ser un hombre” no quiere decir, siempre y en todos los casos, “ser Sócrates” (aun cuando “ser Sócrates” signifique, siempre y en todos los casos, “ser un hombre”, si es verdad que ‘ser hombre’ es un καθ’ αὐτό de Sócrates, en el sentido relevante de *Metafísica* Z 4). Si bien todo lo que se predica de hombre καθ’ αὐτό se predicará también de Sócrates –conforme con la ley de transitividad de la predicación esencial definida por *Categorías* 1b10-15–,⁴⁸ es evidente que no todos los ítems de los cuales ‘hombre’ se predica admitirán que el nombre ‘Sócrates’ sea puesto en posición predicativa. Para cumplir con esa condición, ‘Sócrates’ debiese ser el nombre de una especie predicable, y no el de un individuo que, por definición, no se predica de nada (cf. 3a36-37).⁴⁹ De ello se sigue, trivialmente, que ser un *F* por esencia o ‘en virtud de sí mismo’ no trae consigo la identidad del objeto con la propiedad que éste ejemplifica ‘en virtud de sí mismo’ (καθ’ αὐτό). Para que la conversión rija en ambas direcciones (como lo dispone *Tópicos* VII), ὄνομα y λόγος no sólo deben indicar lo mismo aquí y ahora, sino que hacerlo siempre y en virtud de lo que cada uno de ellos significa.⁵⁰

Pero si lo indicado por el nombre ‘Sócrates’ no es uno y el mismo objeto que lo significado por su *definiens*, la equivalencia circunstancial de ambas expresiones en algún contexto descriptivo no autorizará de manera irrestricta el mutuo reemplazo de las expresiones

‘Sócrates’ y de su *definiens* en todos los contextos. De ello se sigue que, en rigor, el *definiens* de Sócrates no es el *definiens* *de* Sócrates, sino el de la especie a la que éste pertenece; por lo que será ella, y no Sócrates, el auténtico titular de esencia.⁵¹ Algo así como el *test* de *Tópicos* VII 1 podría haber persuadido a Aristóteles, entonces, de que Sócrates no es propiamente definible. Ya que si éste fuese ‘algo primero’, y ‘animal racional’ fuese su ὁρισμός, Sócrates sería predicable de todo aquello de lo cual ‘animal racional’ se predicara. Pero resulta claro que ello no es así: Elvis Costello es (un) animal racional, pero no puede decirse de él que sea (un) Sócrates. Ello sugiere que *hombre* y *Sócrates* no constituyen una unidad numérica no accidental, en el sentido definido por la Tesis de Z6, y puesto a prueba por *Tópicos* VII. Al menos en este caso no se cumple, en efecto, que “aquello de lo que uno se predica, también el otro deba predicarse” (ὧν θάτερον κατηγορεῖται, καὶ θάτερον κατηγορεῖσθαι δεῖ).⁵²

Al no sortear con éxito la ‘prueba de identidad’ propuesta por los *Tópicos*, los ítems designados por expresiones como ‘Sócrates’ no logran satisfacer tampoco la Tesis de Z6; y esa podría ser una buena razón para descartarlos y promover las especies que ellos ejemplifican al rango de auténticos portadores de esencia (ὅσα μὴ κατ’ ἄλλο λέγεται, ἀλλὰ καθ’ αὐτὰ καὶ πρῶτα).⁵³

* * *

Dos consecuencias podrían destacarse a título de conclusión: (1) en primer lugar, los criterios de selección que operan en Z4 parecen fundarse en consideraciones dialécticas, importadas en el marco de una discusión cuyo asunto es metafísico –“de qué ítems hay esen-

48. Cf. también *Categorías* 3b4-5.

49. τὸ δὲ Σωκράτης οὐκ ἐπὶ πολλῶν, διὸ οὐ πᾶς Σωκράτης λέγεται ὡς περ πᾶς ἄνθρωπος: *Metafísica* Δ 9, 1018a3-4.

50. M. Loux (*ob. cit.*, p. 93, n. 11) rotula esta convergencia definicional entre dos o más expresiones coextensivas como ‘identidad numérica necesaria’. Loux ve en el pasaje de *Metafísica* Δ6, 1016b1-3 (citado *supra*, nota 28) “a general characterization of numerical unity, applicable to both universals and particulars. It agrees with the *Topics* claim in making the case of numerical unity / sameness, where there is a single formula or definition, the tightest and most basic kind of unity”. De acuerdo con Loux, éste es el tipo de unidad/identidad que la Tesis de Z6 instaure entre los ítems que son “primary / *kath hauta*” y sus esencias.

51. “Since a particular cannot be predicated truly of anything else, but a universal can be, it follows that no particular is a universal. Hence, no particular is identical with any universal. This contradicts the claim that a particular substance is identical with the species of which it is a member”: Alan Code, *art. cit.*, p. 116.

52. *Tópicos* VII 1, 152b28-29.

53. *Metafísica* Z6, 1031b13-14.

cia"—, pero cuyo modo de operar el propio Aristóteles califica de "lógico" (καὶ πρῶτον εἰπωμεν ἓν ἵνα περὶ αὐτοῦ λογικῶς).⁵⁴ Esta calificación es llamativa, y podría interpretarse como una remisión, por parte de Aristóteles, al tipo de examen dialéctico del que depende el hallazgo y defensa de los principios comunes a todas las ciencias.⁵⁵ Enseguida, (2) resulta significativo que, ya a nivel de estas consideraciones preliminares en torno de la esencia, se perfilen algunas consecuencias que aconsejan responder de modo negativo a la pregunta acerca de la eventual identidad entre Sócrates y su esencia. Ello no es sorprendente si se considera que dicha pregunta todavía queda inscrita en el marco de la investigación *dialéctica* de la esencia.⁵⁶ La prueba de *Tópicos* VII 1 parece indicar que λόγος y ὄνομα sólo pueden superponerse y coincidir del todo cuando el segundo *no* nombra a un ítem sensible como Sócrates, sino a

54. *Metafísica* Z4, 1029b13.

55. Cf. *Tópicos* I 2, 101b2-4; *Física* I 2, 184b25-185a3. El adverbio λογικῶς no designa un ámbito particular de controversia, o una rama especializada del conocimiento científico, sino precisamente lo contrario: la ausencia de un punto de vista particular y la prescindencia respecto de los principios propios del objeto considerado. Una discusión de este tipo procede a partir de premisas no especializadas o de dominio común. Myles Burnyeat (*ob. cit.*, p. 89) ha argumentado convincentemente que "λογικός in Aristotle's preferred usage always comments on the *manner* or relative level of a discussion, never on its subject-matter" (cf. Simplicio, in *Phys.* 440. 19-441.2). Ello explica que, en los *Segundos Analíticos* (I 21, 82b35-36), λογικῶς pueda ser opuesto a ἀναλυτικῶς, en lugar del contraste esperado con φυσικῶς. "Thus 'logical' in Aristotle's usage is a relative term. Its import depends on the contrast with a less general approach grounded in appropriate (οἰκείος) features of the object of inquiry" (Burnyeat, *ob. cit.*, p. 21). Siguiendo la interpretación de Burnyeat, en *Metafísica* Z4 la discusión tiene un carácter λογικῶς porque prescinde del repertorio conceptual propio al campo temático de la ontología: no hay rastro, en ella, (por ejemplo) de materia y forma. Sobre esta caracterización de la dialéctica, nos permitimos referir también a Mittelman, *Aristóteles. Categorías. Sobre la interpretación* (introducción, traducción y notas), Buenos Aires, Losada, 2009, pp. 18-27.

56. A nuestro entender, la discusión dialéctica se extiende hasta el final de Z6, justo antes de la introducción de consideraciones físicas, a partir de *Metafísica* Z7.

algo primero, en lo que éste "participa" y que a su vez no tiene parte en nada (de acuerdo con la conclusión preliminar de Z4).⁵⁷ Ello tiende a confirmar que los particulares sensibles quedan fuera del alcance de la palabra 'ἐκάστων' en la Tesis de Z6.⁵⁸

57. Aristóteles parece haber entrevisto las consecuencias ontológicas de la Tesis de Z6 al afirmar, en *Metafísica* Z 6 (1031b15-18) que, de haber Ideas, los particulares sensibles de *Categorías* no serán sustancias. En efecto, en tal caso serán las propias Ideas (y no los particulares que las ejemplifican) quienes satisfarán la condición "μη καὶ ὑποκειμένου" diseñada por *Categorías* 3a15-16 (cf. también *Física* I 7, 190a36-b1; *Metafísica* Z 3, 1029a7-9).

58. Alan Code (*art. cit.*, p. 119) presenta incluso la Tesis de Z6 como una (simple) consecuencia formal de la doctrina lógica estándar de la definición: "The definiendum and the definiens in a correct definition of X always signify the same thing ; and since the definiendum signifies X and the definiens signifies the essence of X, it follows that X is the same as its own essence".

SEPARACIÓN DE LA SUSTANCIA Y SEPARACIÓN DE LAS IDEAS PLATÓNICAS EN ARISTÓTELES

Silvana Di Camillo

Universidad de Buenos Aires

RESUMEN: Algunos estudiosos sostienen que Aristóteles deforma el significado de separación atribuida por Platón a las Ideas, identificándola con la separación que él atribuye a la sustancia. En este trabajo intentaremos probar que aun para la sustancia existe más de un sentido de separación, entre los que cabe mencionar la independencia ontológica, la separación conceptual y la espacial, y que ninguno de estos sentidos opera en la crítica a las Ideas. En primer lugar, nos ocuparemos de la noción de separación propia de la sustancia aristotélica para mostrar que el criterio de separación atribuible a la forma sustancial es diferente del que caracteriza al compuesto de materia y forma; no es posible, por tanto, establecer un criterio único de “separación” para la sustancia. En segundo lugar, tras analizar y rechazar que alguno de los sentidos propuestos pueda aplicarse a la separación de las Ideas, nos proponemos establecer, a partir del análisis del argumento que conduce al tercer hombre, en qué medida la separación de las Ideas entraña homonimia, es decir, Ideas y particulares comparten el nombre pero no su naturaleza, por lo que el tener un nombre en común no asegura ninguna conexión real y así las Ideas quedarían privadas de su función causal y cognoscitiva.

PALABRAS CLAVE: Aristóteles, separación, sustancia, Ideas, homonimia

ABSTRACT: Some scholars maintain that Aristotle misrepresents the meaning of “separation” given by Plato to the Ideas, identifying it with the separation that he attributes to the substance. In this work we attempt to prove that there are more than one sense of separation for the substance, including ontological independence, conceptual separation and spatial one, and that none of these senses operates in the criticism of Ideas. First, we address the notion of “separation” of the Aristotelian substance to show that the criterion applicable to the substantial form is different from the one that characterizes the compound of matter and

form; it is not possible, therefore, to establish an unique criterion of "separation" for the substance. Secondly, after reviewing and rejecting that any of the proposed senses can be applied to the separation of Ideas, we intend to establish, by analyzing the argument that leads to the "third man", to what extent the separation of the Ideas involves homonymy, i. e., Ideas and sensibles share the name but not their nature, so having a common name does not guarantee any real connection, and Ideas would be deprived of their causal and cognitive function.

KEYWORDS: Aristotle, separation, substance, Ideas, homonymy

La separación de las Ideas constituye para Aristóteles la característica más específica de la doctrina de Platón, pero también su posición más objetable y la fuente de todas las dificultades. Entre los estudiosos se ha afirmado una tendencia que, por un lado, reconoce la existencia de la separación entre Ideas y cosas y, por el otro, corrige el sentido que le da Aristóteles.¹ Según esta tendencia, Aristóteles deforma el significado de la separación atribuida por Platón a las Ideas, identificándola con aquella separación que él mismo atribuye a la sustancia.²

Por nuestra parte, intentaremos mostrar que existe más de un sentido de separación para la sustancia en Aristóteles, entre los que cabe subrayar la independencia ontológica, la separación conceptual y la espacial y que ninguno de estos sentidos corresponde a la separación de las Ideas. En primer lugar, nos ocuparemos de la noción de separación propia de la sustancia aristotélica para mos-

1. Cf. Enrico Berti, *Aristotele: Dalla dialettica alla filosofia prima*, Padova, CEDAM, 1977, 102-3, quien recoge interpretaciones clásicas sobre este tema, con sus correspondientes referencias.

2. Berti aclara que "mientras la separación de las Ideas tiene el significado de una excepción de las condiciones espacio-temporales a las que están sujetas las realidades sensibles, y que por lo tanto equivale a la inmaterialidad, la separación de las sustancias aristotélicas no es otra cosa que la no inherencia a otras realidades, o sea, la subsistencia propia de todo lo que es sujeto y no predicado, en primer lugar, de los individuos sensibles, que no son en realidad inmunes a las condiciones espacio-temporales" (*ob. cit.*, p. 104).

trar que el criterio de separación atribuible a la forma sustancial es distinto del que caracteriza al compuesto de materia y forma, de manera que resulta vano intentar establecer un único sentido de "separación" en Aristóteles. En segundo lugar, tras analizar y rechazar que alguno de los tres sentidos propuestos para la sustancia pueda aplicarse a la separación de las Ideas, nos proponemos establecer, a partir del análisis del argumento que conduce al tercer hombre, en qué medida la separación, en el caso particular de las Ideas, entraña homonimia, es decir, Ideas y particulares comparten el nombre pero no su naturaleza, por lo que el tener un nombre en común no asegura ninguna conexión real y así las Ideas quedarían privadas de su función causal y cognoscitiva.

1. Distintos sentidos de "separación" en Aristóteles. La separación de la sustancia.

Para referirse a la separación, Aristóteles usa "χωρίς" y los términos asociados "χωριστόν", "χωρίζειν" y "χωρισμός".³ También utiliza "παρά", traducido comúnmente como "aparte de", y en algunos pasajes usa indistintamente ambos.⁴

Hay evidencias de que, para Aristóteles, las afirmaciones de que A es separado de B y B no es separado de A son conjuntamente suficientes para la afirmación de que A es naturalmente prioritario con respecto a B.⁵ Así, al principio del libro VII de la *Metafísica*, tras afirmar la triple prioridad –gnoseológica, lógica y temporal– de la entidad respecto de las otras categorías, dice:

3. Para un análisis del significado de χωριστός en Aristóteles puede consultarse con provecho Donald Morrison, "Χωριστός in Aristotle", *Harvard Studies in Classical Philology* 89 (1985) 89-105, quien argumenta en favor de entenderlo como "separado" y no "separable". El artículo de Morrison incluye dos útiles índices de las apariciones del término y de los términos asociados: un primer índice de acuerdo con la forma gramatical y el segundo de acuerdo con el contenido y el contexto, por ej., "separación de las Formas".

4. Por ejemplo, en *Metaph.* 1060a 2-10; 1086b 8-9.

5. La conexión entre separación y prioridad ontológica aparece, por ejemplo, en *Metaph.* VII 1, 1028a 31-b 2; 13, 1038b 29; *EE* I 1218a 1-9.

En efecto, ninguna de las otras cosas que se predicán (κατηγορημάτων) es separada (χωριστόν), sino únicamente ella (1028a 33-34).

Pero ¿qué quiere decir Aristóteles por “separado” cuando sostiene que únicamente la entidad es separada? Aristóteles no explica el término en este pasaje, pero en *Metaph.* V 11, 1019a 1-4 dice que “anteriores según la naturaleza y la entidad (κατὰ φύσιν καὶ οὐσίαν) son todas las cosas que pueden ser sin otras (εἶναι ἐνδέχεται ἄνευ), pero no éstas sin ellas, distinción esta que utilizaba Platón”.

De acuerdo con este pasaje A es anterior ontológicamente a B solo en caso de que A pueda ser sin B pero B no pueda ser sin A. Esto sugiere la opinión de que A es separada de B precisamente en el caso de que A pueda existir sin B.⁶

Aristóteles afirma que la entidad, la única entre las categorías, es separada.⁷ Consideremos, por ejemplo, *Metaph.* XII 1, 1069a 20-21: “lo primero es la entidad, después la cualidad, después la cantidad (πρῶτον ἡ οὐσία, εἶτα τὸ ποιόν, εἶτα τὸ ποσόν); también *Metaph.* XII 6, 1071b 5: “Las entidades son las primeras de las cosas que son” (ἅλ τε γὰρ οὐσαὶ πρῶται τῶν ὄντων). De estas afirmaciones, unidas a las que señalamos más arriba,⁸ parece seguirse que la entidad primaria es independiente de la entidad no primaria,⁹ mientras que la no primaria es dependiente de la primaria.¹⁰

6. Han argumentado en favor de esta interpretación Émile de Stryker, “La notion aristotélicienne de séparation dans son application aux Idées de Platon”, en Mansion, A. (offert a), *Autour d'Aristote*, Louvain, Universitaires de Louvain, 1955, 119-139, p. 125 y Gail Fine, “Separation”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 2 (1984) 31-87; “Separation: a Reply to Morrison”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 3 (1985) 159-66.

7. Véase GC I 3, 317b 28; *Ph.* I 2, 185a 31-2; *Metaph.* I 9, 991b 3; VII 3, 1029a 27-28; VII 16, 1040b 28; XII 4, 1070b 36; XIII 2, 1077b 3-7; XIII 5, 1080a 1; XIII 10, 1086b 17-19; 1087a 23.

8. Véase también *Cat.* 2a 11-19, 2a 34 – b 7.

9. Por “entidad no primaria” nos referimos a las entidades secundarias y a los accidentes.

10. Politis llama a esta prioridad natural “independencia ontológica”, pues considera legítimo usar el término “ontología” para la teoría de lo que es para algo, cualquiera sea, ser. La distingue de la existencia indepen-

¿Cómo interpretar la noción de independencia ontológica que opera en la noción aristotélica de separación?

G. Fine¹¹ sugiere que el significado relevante de separación en Aristóteles es la capacidad de existencia independiente, propia de la sustancia: A es separada de B solo en el caso en que A pueda existir sin B, independientemente de B, pero no a la inversa.

A pesar de que parece la lectura natural, pueden elevarse reservas a la concepción de separación como existencia independiente. Así, R. Dufour¹² sostiene que esta interpretación de Fine es la más difundida pero, a la vez, la más infructuosa. Este autor da el ejemplo del padre que engendra a un hijo. Es claro que el padre puede existir sin el hijo, mientras que el hijo no puede venir al mundo sin el padre, del mismo modo que todo efecto depende de su causa. Ahora bien, el hijo tiene un padre que es asimismo el hijo de otro padre. Una tal línea de causalidad plantea una dificultad a la interpretación de la existencia independiente: solo un ser que no sea un efecto y no dependa de otra causa sería una sustancia y sabemos que los compuestos son sustancias para Aristóteles.

Una segunda objeción, elevada por Morrison¹³ a Fine, es que sostener la existencia independiente como el carácter constitutivo

diente, por razones que se aclararán enseguida (Cf. Vasilis Politis, *Aristotle & the Metaphysics*, London & New York, Routledge, 2004, 198-9).

11. Gail Fine, “Separation”, reimpreso en N. Smith (ed.) (1998), *Plato Critical Assessments*, vol II, London, Routledge, 161-216, p. 163.

12. Richard Dufour, “La séparation chez Aristote”, *Les Études philosophiques* 1 (1999) 47-65, p. 48.

13. Donald Morrison, “Separation: a Reply to Fine”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 3 (1985) 167-173. En sus trabajos “Separation in Aristotle’s *Metaphysics*”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 3 (1985a) 125-157 y “Χωριστός in Aristotle”, *art. cit.*, Morrison considera que una cosa es separada de otra si la primera está fuera de los límites ontológicos de la segunda, lo que equivale a ser numéricamente distinta de ella. De este modo, Morrison ve la separación atribuida a las sustancias como una relación simétrica. Si las sustancias son separadas de las no sustancias, y la separación es la distinción numérica, entonces las no sustancias deben ser separadas de las sustancias. Para evitar esta consecuencia, Morrison afirma que las sustancias están separadas sólo de otras sustancias. El problema en esta posición es explicar la evidente relación entre separación y prioridad, que hace de la separación de la sustancia una relación no simétrica.

de la sustancia ¿equivale a decir que una sustancia puede subsistir sin otras sustancias y sin los accidentes? La existencia independiente no sólo impide que el compuesto sea sustancia sino que pone en riesgo la sustancialidad de la forma, ya que Aristóteles admite que ciertas formas –las sensibles– no son independientes del compuesto.

Más recientemente, P. Corkum¹⁴ ha llevado adelante una detallada crítica a la interpretación de separación o independencia ontológica como la capacidad de existencia independiente, que recoge de algún modo las objeciones de Morrison, otorgándoles un tratamiento adecuado. De acuerdo con este autor, existe una asimetría con respecto a la dependencia ontológica entre las sustancias individuales, por un lado, y las no sustancias y sustancias universales, por otro. Mientras que las sustancias son independientes ontológicamente de las no sustancias y de las sustancias universales, la inversa no se da. Dado que es posible unir independencia ontológica con separación, sostendrá que las sustancias son separadas de las no sustancias y de las sustancias universales, pero no a la inversa.

Según Corkum, Fine, si bien advierte esta asimetría, interpreta erróneamente la independencia ontológica como existencia independiente, en tanto esta última no satisface la condición asimétrica propia de la primera. En efecto, a la independencia ontológica concebida como existencia independiente Corkum objeta el caso de los propios, propiedades necesarias pero no esenciales: un ejemplo tradicional de un propio para los humanos es la capacidad de reír, de manera que un hombre no podría existir sin esta capacidad. A ello puede añadirse el caso de universales no sustanciales como el color. Desde este punto de vista, las sustancias individuales no son ontológicamente independientes de las no sustancias en general, sino solo de los accidentes. Pero si bien la sustancia individual es capaz de existir independientemente de un accidente específico, no puede existir sin accidentes, como ya había señalado Morrison.

Tras rechazar la interpretación de Fine que entiende la independencia ontológica como existencia independiente, Corkum propone entenderla como “la posesión independiente de un cierto status

14. Phil Corkum, “Aristotle on Ontological Dependence”, *Phronesis* 53 (2008) 65-92, pp. 72-76.

ontológico”.¹⁵ Para comprender su tesis alternativa, es preciso tener en cuenta la clasificación de entidades que Aristóteles realiza en el capítulo segundo de *Categorías* de acuerdo con dos criterios: decirse de y estar en. Tanto lo que “se dice de” como lo que “está en” expresan dependencias ontológicas, pues obtienen su status de entes en virtud de que mantienen alguna conexión con un sujeto. Las sustancias individuales, que ni se dicen ni están en un sujeto, pero que sin embargo son entes, poseen su status de ente independientemente de mantener alguna de estas conexiones con otros tipos de ser. Para Corkum esta descripción de la metodología de *Categorías* constituye el mejor punto de partida para desarrollar una interpretación de las nociones de dependencia e independencia ontológicas en Aristóteles.

Creemos que el análisis de Corkum es pertinente, sobre todo porque pone de relieve las dificultades de entender la separación o independencia ontológica como capacidad de existencia independiente.

Por lo tanto, consideramos que cuando Aristóteles dice que la sustancia o entidad primaria es separada de las entidades no primarias no quiere decir que una entidad primaria pueda existir sin entidades no primarias, es decir, sin entidades secundarias ni accidentes.¹⁶ Su carácter separado se conecta al hecho de que no inhiera en otro, ni se predica de otro, sino que es aquello de lo que todo el resto es predicado.¹⁷ En general, la entidad primaria es separada de la no primaria en el sentido de que no depende para ser una entidad de su relación con algo más. Una determinada cualidad, cantidad o relación son siempre cantidad, cualidad o relación de alguna cosa, de manera que su ser depende de la relación con la entidad primaria.

15. Corkum, *art. cit.*, 65.

16. Politis subraya que “es preciso reconocer que no podemos inferir de la afirmación de que una cosa, *x*, es ontológicamente independiente de otra cosa, *y*, que *x* pueda existir sin que exista *y*. Aquello que explica lo que es para *x* ser una entidad, o por qué *x* es una entidad, no es su relación con algo más, *y*. Pero de esto no podemos inferir que *x* pueda existir sin algo más, *y*, existiendo en relación con él” (*ob. cit.*, pp. 200-201).

17. Cf. *Metaph.* VII 3, 1029a 7-9.

A la par de asociar la separación con la independencia o prioridad ontológica, Aristóteles usa “χωρίς” y otros términos asociados para referirse a la separación en el espacio. Así, por ejemplo, en *Ph.* V 2, 226b 21-23, dice:

Se dice que las cosas están juntas (ἄμα) en un lugar cuando están en un único lugar primero, y que están separadas (χωρίς) cuando están en distintos lugares.

Según este pasaje, puede decirse que dos cosas, A y B, están separadas una de otra cuando están en diferentes lugares. Aristóteles a veces indica este tipo de separación, no como separación sin más, sino como separación en lugar (τόπω).¹⁸ Es importante advertir que la separación local es propia del compuesto y es una noción simétrica. Si A y B están localmente separados, A existe separadamente de B y B separadamente de A. La independencia ontológica, en cambio, no es simétrica para Aristóteles ya que, como hemos señalado antes, la entidad primaria es separada de la entidad no primaria, pero la no primaria no es separada de la primaria.

Un tercer sentido de separación en Aristóteles es el ser separado en definición (χωριστὸν λόγῳ). En *Metaph.* VIII 1, 1042a 26-31 dice:

Y entidad es el sujeto: en cierto sentido, la materia (...); en otro sentido, la forma y la estructura que, siendo algo determinado, es separable en la definición (τῷ λόγῳ χωριστόν); en tercer lugar, en fin, el compuesto de ellas. Solamente de éste hay generación y corrupción, y sólo él es separado en sentido absoluto (χωριστόν ἁπλῶς).

Con referencia a este pasaje, Fine entiende este tipo de separación del siguiente modo: A es definicionalmente separado de B solo en el caso en que A pueda ser definida sin mencionar la definición de B.¹⁹ Aquí Aristóteles está refiriéndose a la forma y dice que es separada λόγῳ pero no ἁπλῶς, ya que la forma es distinguible conceptualmente de la materia, de manera que la definición incluya solamente las partes de la forma, prescindiendo de las partes mate-

18. Véase, por ejemplo, *deAn.* III 9, 432a 20; III 10, 433b 25; *Metaph.* V 6, 1016b 2; X 1, 1052b 17; XI 10, 1068b 26; XIV 5, 1092a 19.

19. Fine, “Separation”, p. 163.

riales del compuesto, pero no separable por el lugar, de la misma manera que la materia no es separable localmente de los cuerpos.²⁰ En rigor, el tipo absoluto de separación corresponde al compuesto.

Puede decirse, en términos muy generales, que separar definicional o conceptualmente es considerar y examinar separadamente determinaciones que pueden pertenecer a una única y misma cosa. Así, por ej., en varios pasajes de su obra Aristóteles recurre a la oposición cóncavo-convexo para ejemplificar en qué consiste esta separación en definición: “son dos por definición pero inseparables por naturaleza (ἀχώριστα πεφυκότα), como en la circunferencia lo cóncavo y lo convexo” (*EN* I 13, 1102a 30-31); “en una curva, lo cóncavo y lo convexo son inseparables” (*EE* II 1, 1219b 34).

De esta manera, mientras que las determinaciones “cóncavo” y “convexo” no pueden identificarse, pues son lógicamente diferentes, pueden sin embargo predicarse de uno y el mismo sujeto, esto es, no son separables en el lugar. La misma oposición entre separación conceptual y local se repite en *GC* I 5, 320b 24, donde se dice que la materia es separable conceptualmente de la magnitud y de la cualidad, pero no separable en el lugar (τῷ μὲν λόγῳ χωριστή, τόπω δὲ οὐ χωριστή).

Como resultado de este examen, es posible concluir que hay al menos tres sentidos de separación que Aristóteles atribuye a la sustancia: la independencia ontológica, la separación local y la definicional.

2. El sentido de “separación” aplicable a las Ideas platónicas.

Separación y homonimia.

Separación, por supuesto, es siempre separación *de* algo. En el caso de las Ideas platónicas, Aristóteles aclara que la separación es separación de los particulares sensibles (τῶν κατ’ ἕκαστον, *Metaph.* XIII 9, 1086b 4). Por lo tanto, nuestra pregunta es realmente: ¿Qué quiere decir Aristóteles cuando dice que las Ideas están separadas de los particulares sensibles?

En su artículo “Separation”, originalmente publicado en 1984,

20. Cf. *Ph.* IV 7, 214a 15-16

Fine²¹ recoge cuatro interpretaciones fundamentales acerca del sentido de “separación” aplicado a las Ideas.

- 1) Separación como diferencia: La Idea es diferente de cualquiera o de todos los particulares sensibles.²²
- 2) Existencia independiente:
 - a) La Idea puede existir independientemente de cualquier particular sensible dado.²³
 - b) La Idea puede existir independientemente de todos los particulares sensibles, de modo que podría haber Ideas que no tuvieran instanciaciones sensibles.²⁴
- 3) Separación espacial: La Idea es separada de los particulares en tanto existe en un lugar diferente de ellos (o en ningún lugar).²⁵
- 4) Separación definicional: Las Ideas no son definibles en términos sensibles.²⁶

Como hemos visto, Aristóteles puede creer que las Ideas están separadas en alguna de estas tres maneras –local, conceptual u ontológicamente. Gail Fine, consecuentemente con su tesis general, sugiere que el significado relevante de separación aplicado a las Ideas es la capacidad de existencia independiente, es decir, su capacidad de existir aun si no hubiera ningún objeto sensible. Dado

21. Fine, “Separation”, p. 161.

22. Ross sostiene que “el universal es una entidad diferente de los particulares” (cf. William David Ross, *Aristotle’s Metaphysics*, vol. I, Oxford, Oxford University Press, 1924, p. XLIII). Por su parte, Morrison sugiere que “separación” es “distinción numérica” (cf. Donald Morrison, “Separation in Aristotle’s *Metaphysics*”, *art. cit.* y “Separation: a Reply to Fine”, *art. cit.*).

23. Reginald Allen, *Plato’s Euthyphro and the Earlier Theory of Forms*, London and New York, 1970, p. 132.

24. Terence Irwin, *Plato’s Moral Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1977, p. 154.

25. Gerald Else, “The Terminology of the Ideas”, *Harvard Studies in Classical Philology* XLVII (1936) 17-55, p. 55.

26. Así, Irwin (*ob. cit.*, p. 154), describe dos tipos de separación; uno implica existencia independiente, pero otro supone que las Ideas no son definibles en términos sensibles solamente. A esta última tesis Irwin la llama “no-reductibilidad”.

que Fine interpreta a las Ideas platónicas como universales, la crítica a la separación de las Ideas se fundamentaría en que para Aristóteles, a diferencia de Platón, el universal no puede existir no instanciado, esto es, no puede existir independientemente del conjunto de particulares que lo instancian. Para sostener su tesis, Fine se apoya fundamentalmente en el pasaje ya citado de *Metaph.* V 11, 1019a 1-4 donde Aristóteles aplica la prioridad ontológica a las Ideas platónicas. Este mismo sentido de prioridad –la prioridad de lo que puede existir sin otras cosas que a la vez no pueden existir sin ello– lo encuentra ilustrado en *EE* I 8, en la discusión sobre la Idea del Bien:

Así pues, hemos de examinar qué es lo mejor y en cuántos sentidos se dice. Parece que hay, a este respecto, tres opiniones principales. Se dice, en efecto, que el bien en sí ($\alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \tau\omicron\ \alpha\gamma\alpha\theta\acute{o}\nu$) es lo mejor de todas las cosas, es aquello cuya propiedad consiste en ser el primero de los bienes ($\tau\acute{o}\ \tau\epsilon\ \pi\rho\acute{\omega}\tau\eta\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \tau\acute{\omega}\nu\ \alpha\gamma\alpha\theta\acute{\omega}\nu$) y en ser, por su presencia, la causa de que los demás bienes sean buenos. Estas características pertenecen, ambas, a la idea del bien (por ambas me refiero a ser el primero de los bienes y la causa, por su presencia, de que los demás bienes sean buenos), pues es, principalmente, de ella de la que, en verdad, se predica el bien (ya que todas las otras cosas son bienes por participación y semejanza con ella), y es el primero de los bienes, porque la destrucción de lo que es participado implica también la destrucción de las cosas que participan de la Idea (las que reciben su nombre por participar en ella), y ésta es la relación que hay entre lo primero y lo posterior ($\tau\acute{o}\ \delta\epsilon\ \pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\nu\ \dots\ \pi\rho\delta\acute{o}\ \tau\omicron\ \upsilon\sigma\tau\epsilon\rho\omicron\nu$), de suerte que el bien en sí es la idea del bien ($\acute{\omega}\sigma\tau\prime\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \tau\omicron\ \alpha\gamma\alpha\theta\acute{o}\nu\ \tau\eta\nu\ \acute{\iota}\delta\epsilon\acute{\alpha}\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \alpha\gamma\alpha\theta\acute{o}\upsilon$), de modo que ésta es también separada de las cosas que participan de ella, como también las otras ideas ($\kappa\alpha\iota\ \gamma\alpha\rho\ \chi\omega\rho\iota\sigma\tau\eta\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \tau\acute{\omega}\nu\ \mu\epsilon\tau\epsilon\chi\acute{o}\nu\tau\omega\nu$, $\acute{\omega}\sigma\pi\epsilon\rho\ \kappa\alpha\iota\ \tau\acute{\alpha}\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha\varsigma\ \acute{\iota}\delta\epsilon\acute{\alpha}\varsigma$) (1217b 1-16).

En relación con este pasaje, Fine sostiene que Aristóteles está explicando por qué los platónicos consideran que la Idea del Bien es primera entre otros bienes, es decir, naturalmente prioritaria a otros bienes. Y la razón es que los otros bienes dependen de la Idea del Bien, no pueden existir sin ella. Así pues, si la Idea del Bien fuera igualmente dependiente de otros bienes, no sería prioritaria a ellos; por el contrario, habría mutua dependencia. Sobre estos fundamentos, Fine concluye que el sentido en que Aristóteles usa “separación” aplicado a las Ideas es el de “capacidad para la exis-

tencia independiente”, de manera que en su crítica a Platón le atribuye la posición de que las Ideas son separadas de los objetos sensibles en el sentido de que son capaces de existir independientemente de ellos, es decir, que pueden existir no instanciadas. Woods²⁷ se opone a esta interpretación de la separación de las Ideas. En su comentario a 1217b 14-15 remite al lector a su discusión de 1218a 1-15 donde dice de la separación lo siguiente: “<A diferencia de *EN* 1096a 34 - b 5, en la *EE* I 8> hay mención también del status de la Idea como algo separado. ¿Significa esto que no depende para su existencia de los particulares? ¿O más bien que tiene que concebirse como un bien distinto? El argumento parece suponer que la Idea del Bien es en sí misma un bien y argumenta a partir de ello que será un bien de diferente manera que otros bienes, y por lo tanto no el carácter común”.²⁸

Por otra parte, como ya hemos señalado en ocasión de la tesis de la existencia independiente de la sustancia, de la prioridad ontológica no se sigue para Aristóteles la existencia independiente. En efecto, la sustancia es prioritaria respecto de sus accidentes sin que por esa razón exista independientemente de ellos. El reproche de Aristóteles, por tanto, no puede dirigirse hacia la separación entendida como independencia ontológica, pues ésta es perfectamente aceptable. En todo caso, podría decirse que la objeción a la separación de las Ideas no parece dirigirse hacia su capacidad de existir no instanciadas, sino más bien, como señala Woods en su comentario a la *EE*, a que Ideas y particulares sensibles son de diferente naturaleza.²⁹

¿Qué puede decirse respecto de la interpretación de la separación de las Ideas como separación local?

Ciertamente, podría decirse que Aristóteles no considera que las Ideas estén localmente separadas de las cosas sensibles pues para que dos cosas estén localmente separadas, deben ocupar lugares diferentes. Pero las afirmaciones de Aristóteles en la *Física* según las cuales “las Ideas no están en lugar alguno” (203a 8-9 y 209b 33)

27. Michael Woods, *Aristotle's Eudemian Ethics. Books I, II, and III*, Oxford, Clarendon Press, 1982, p. 68.

28. *Ibid.*, p. 80.

29. Cf. *Metaph.* XIII 9, 1086a 36-7.

muestran que nunca cayó en el error de “espacializar” las Ideas platónicas. Por lo tanto, la separación entre Ideas y cosas sensibles no significa que existan en lugares diferentes. Más aún, la separación local es simétrica: si A está localmente separada de B, B está localmente separada de A. Pero al hablar de la separación de las Ideas, Aristóteles dice sólo que ellas están separadas de los particulares; nunca sugiere, hasta donde sabemos, que los particulares estén igualmente separados de las Ideas. En realidad, en el pasaje arriba citado de la *EE*, se niega que la relación entre Ideas y participantes sea simétrica. Si la clase relevante de separación es no simétrica, no puede ser local.³⁰

Por otra parte, tampoco podemos atribuirle a las Ideas la separación conceptual, propia de la forma aristotélica, ya que en tal caso no la haría el blanco de su crítica. En este punto, podríamos decir, con Mabbott,³¹ que para Aristóteles el tipo de separación en Platón debe ser completa y absoluta. No es mera distinción mental, o diferencia de aspectos separables solamente en el pensamiento y unidos en la realidad, pues esta distinción Aristóteles mismo la creía posible. En *Ph.* II 1, Aristóteles escribe:

Ahora bien, de estas cosas [del sol, la luna, la tierra y el mundo] también se ocupa el matemático, pero no en cuanto cada una de ellas es límite de un cuerpo natural; tampoco estudia los accidentes en cuanto atributos de tales entes. Por eso él también separa, ya que dichas cosas son separables del movimiento por medio del pensamiento (*χωριστὰ τῇ νοήσει*) y esto no hace ninguna diferencia <para el matemático> ni se produce error en tal separación. Pero los que sostienen las Ideas también hacen esto aunque inadvertidamente, ya que separan los entes naturales aun cuando son menos separables que los matemáticos. Pero esta cuestión se tornaría evidente si se intentara definir cada una de las dos cosas por separado, es decir, los entes en sí mismos y sus accidentes. En efecto, por una parte lo impar y lo par, lo recto y lo curvo y por otra el número, la línea y la figura deben existir sin movimiento. En cambio, la carne, el hueso y el hombre no están privados de movimiento (193b 31-194a 6).

30. Cf. Fine, “Separation”, p. 167.

31. Cf. J. D. Mabbott, “Aristotle and the *chorismos* of Plato”, *Classical Quarterly* 20 (1926) 72-79, p. 72.

La Matemática, como la Física, tiene por objeto las cosas sensibles, seleccionando en ellas algunas propiedades objetivas. Se trata, sin embargo, de cosas sensibles tal como las concibe Aristóteles, es decir, sustancias ontológicamente consistentes, no sujetas a la contradicción ni incognoscibles intelectualmente como en Platón. Y se trata de propiedades que son, que no tiene sentido separar ontológicamente de aquello de lo que son propiedades, porque aquello en lo que inhieren existe en sentido fuerte y es de por sí comprensible. En rigor, la ciencia matemática se permite separar, del movimiento propio de las cosas sensibles, ciertas propiedades como lo impar, lo recto, etc., de modo que trata como separadas cosas que no son ontológicamente separadas. Pero esto no significa que no diga la verdad, que sus hipótesis contengan error; sólo significa que, desde la perspectiva que estudia al objeto, aísla una propiedad, sin que esto implique otorgarle una existencia separada.³² Consecuentemente, este procedimiento de separar y definir propiedades que no pueden aislarse en la realidad es un procedimiento perfectamente aceptable. No es ésta, entonces, la separación que Aristóteles juzga tan nefasta.

Al parecer, ninguno de los significados de separación aplicables a la sustancia aristotélica puede aplicarse a la separación de las Ideas. Por este motivo, para explicar la crítica de Aristóteles, propondremos otra línea de interpretación, una que tenga en cuenta, a su vez, la crítica al argumento que conduce al tercer hombre. Pero antes de introducir nuestra propuesta, conviene recapitular lo dicho hasta aquí.

En primer lugar, en la sección 1, nos hemos ocupado del concepto de separación que Aristóteles atribuye a su propia noción de sustancia pues, como dice en *Metaph.* VII 3, 1029a 28, “el carácter separado (τὸ χωριστόν) y el ser determinado (τὸ τὸδε τι) parecen pertenecer en grado sumo a la sustancia”.

Como ya se ha dicho, lo que significa en este contexto “el carácter separado” es controvertido, ya que no es posible equiparar la separación propia de la forma con la del compuesto. Los intérpretes se han esforzado, sin embargo, por encontrar un tipo único de

separación. Así, Fine sugiere que el significado relevante de separación en Aristóteles es la capacidad de existencia independiente. En tal sentido, hemos realizado algunas objeciones a esta concepción de separación, pues pondría en riesgo tanto la sustancialidad del compuesto –que no puede existir sin otras sustancias y sin los accidentes– como la de la forma, en tanto ésta no puede existir separada de la materia en las entidades sensibles. Creemos, por el contrario, que cuando Aristóteles caracteriza a la entidad en este pasaje como “separada”, quiere decir que una entidad es lo que es en virtud de sí misma y no en relación con otras cosas, característica que coincide con su prioridad ontológica y que comparte con la Idea platónica. En efecto, la Idea platónica es lo que es en virtud de sí misma y no en relación con las cosas sensibles –pero no viceversa– del mismo modo que la esencia aristotélica es lo que es en virtud de sí misma y no en relación con los accidentes –pero no viceversa–. Esta independencia ontológica, nos interesa subrayar, no equivale a una existencia independiente.

En lo que toca a la separación local, ésta puede aplicarse con éxito a los compuestos, pero no así a la forma, que sólo es separable conceptualmente.

Hay, por tanto, varios sentidos de separación en Aristóteles, tal como él mismo lo establece en *Metaph.* VIII 1, 1042a: mientras la forma es τῷ λόγῳ χωριστόν,³³ el compuesto es χωριστόν ἀπλῶς. En efecto, la forma de las cosas sensibles, en tanto principio inmanente, no existe aparte y separada ἀπλῶς de la materia. No obstante, la forma es la estructura de la materia y, como tal, es distinguible de ella conceptualmente. El compuesto, en cambio, es separado porque tiene una existencia individual y las cosas individuales están separadas entre sí localmente.³⁴

Resulta evidente, en consecuencia, que el concepto de separación en Aristóteles presenta al menos estos tres significados: independencia ontológica, separación conceptual y local.

32. Para el tema del *status* de los entes matemáticos en Aristóteles y sus críticas a Platón, véase Elisabetta Cattanei, *Enti matematici e metafisica*, Milano, Vita e Pensiero, 1996, pp. 169-203.

33. “la forma y la estructura que, siendo algo determinado, es separable en la definición” (*Metaph.* VIII 1, 1042 a 28); “la forma, la cual es no separable a no ser conceptualmente” (*Ph.* II 1, 193 b 5).

34. “pues el lugar es propio de las cosas individuales; por eso están separadas entre sí localmente” (*Metaph.* XIV 5, 1092a 19).

En un segundo momento, sección 2, intentamos determinar cuál de estos tres sentidos –local, conceptual y ontológico– es el decisivo en la crítica de Aristóteles a la separación de las Ideas platónicas. En este punto, hicimos algunas observaciones críticas, dirigidas a mostrar, por una parte, que no se trata de la separación local, sobre todo porque Aristóteles dice explícitamente que las Ideas no están en lugar alguno. Por otra parte, señalamos que los otros dos tipos de separación corresponden a la forma aristotélica, por lo que si éstos son los sentidos que cabría darle a la separación de las Ideas, no se explicaría por qué la separación es el blanco de su crítica.

Es natural, pues, que ninguno de los sentidos de separación que Aristóteles aplica a su propia sustancia sea atribuible a las Ideas. Más razonable es pensar que la crítica a las Ideas platónicas lo condujo a elaborar y sistematizar estos otros sentidos de separación que no incurrir en las dificultades tan criticables en la doctrina de su maestro.

Con el propósito de circunscribir el significado de “separación” propio de las Ideas creemos que es útil volver sobre tales críticas, en particular sobre el argumento platónico que postula Ideas separadas, es decir, el argumento que conduce al tercer hombre (ATH).

Aunque el ATH puede hallarse ya en los diálogos de Platón, la versión más precisa es la proporcionada por Aristóteles,³⁵ especialmente en el *Περὶ ἰδεῶν*,³⁶ que citamos a continuación:

Se prueba también de este modo el ‘tercer hombre’. Si lo que se predica con verdad de una pluralidad de cosas (εἰ τὸ κατηγορούμενόν τινων πλειόνων ἀληθῶς) es también algo diferente aparte de las cosas de las que se predica (καὶ ἔστιν ἄλλο παρὰ τὰ ὧν κατηγορεῖται), separado de ellas (κεχωρισμένον αὐτῶν) (esto, en efecto, creen probar quienes sostienen que hay Ideas, ya que hay, según ellos, algo que es el hombre en sí,

35. Cf. también *Metaph.* I 9, 990b 15; VII 6, 1038b 30 ss.; *SE* 22, 178b 37-179a 10; *APo.* I, 84a 7-28; 85a 31ss.

36. El *Περὶ ἰδεῶν* es un tratado perdido de Aristóteles, que pudo reconstruirse parcialmente a partir del comentario de Alejandro de Afrodisia al capítulo 9 del libro I de la *Metafísica*. Seguimos aquí la traducción de María Isabel Santa Cruz, *Las críticas de Aristóteles a Platón en el tratado Sobre las Ideas. Estudio preliminar y edición bilingüe*, Buenos Aires, EUDEBA, 2000, p. 101.

precisamente porque el hombre se predica con verdad de los hombres particulares, que son más de uno, ὁ ἄνθρωπος κατὰ τῶν καθ' ἕκαστα ἀνθρώπων πλειόνων ὄντων ἀληθῶς κατηγορεῖται, y es diferente de los hombres particulares, ἄλλος τῶν καθ' ἕκαστα ἀνθρώπων ἔστιν) pero si esto es así, habrá cierto tercer hombre (ἔσται τις τρίτος ἄνθρωπος). Pues si <el hombre> que se predica es diferente de aquellos <hombres> de los que se predica y existe por propio derecho (εἰ γὰρ ἄλλος ὁ κατηγορούμενος ὧν κατηγορεῖται, καὶ κατ' ἰδίαν ὑφ' ἑστώς), y “hombre” se predica tanto de los <hombres> particulares como de la Idea <de hombre> (κατηγορεῖται δὲ κατὰ τε τῶν καθ' ἕκαστα καὶ κατὰ τῆς ἰδέας ὁ ἄνθρωπος), habrá un tercer hombre aparte de los <hombres> particulares y de la Idea <de hombre> (ἔσται τρίτος τις ἄνθρωπος, παρὰ τε τοὺς καθ' ἕκαστα καὶ τὴν ἰδέαν). Y así también <habrá> un cuarto <hombre> (τέταρτος), que se predicará tanto de este <tercer hombre> como de la Idea <de hombre> y de los <hombres> particulares; y, de modo similar, <habrá> también un quinto <hombre> (πέμπτος), y así al infinito (ἐπ' ἄπειρον). (Alex., *In Metaph.* 84,21-85,4).

El análisis de Aristóteles es muy preciso y pertinente: si el predicado “hombre” se predica tanto de los hombres sensibles como de la Idea de hombre, pero es diferente de aquello de lo que se predica y subsiste por sí, este predicado “hombre” será un tercer hombre, que no coincide ni con la Idea de hombre ni con los hombres sensibles. Y si “hombre” se predica también de este predicado, será necesario postular un “cuarto hombre”, junto con la Idea de hombre, los hombres sensibles y el primer predicado “hombre” y así al infinito. Admitir que los predicados de las cosas, sus cualidades, existen como entes separados de las cosas de las que son predicados y que la predicación es posible en virtud de la participación de las cosas a esos entes, introduce necesariamente, según Aristóteles, la aporía del tercer hombre:³⁷ ninguna sustancia individual, como Sócrates o este caballo, puede de hecho ser predicado de algo, ni los predicados, como hombre o caballo, ser sustancias individuales, sino términos universales que no tienen una existencia real y separada del sujeto de la predicación.

La estructura lógica del ATH es relativamente simple:³⁸

37. Cf. *Metaph.* VII 6, 1038b 30ss; *Cat.* 1a 20ss.

38. Gregory Vlastos se ha ocupado largamente de la estructura lógica del argumento en su artículo “The ‘Third Man’ Argument in the *Parmenides*”.

- 1) Si cualquier conjunto de particulares x, y, z son F, lo son en virtud de su participación en una Idea F separada de ellos.
- 2) La Idea F es también F.
- 3) Por lo tanto, x, y, z y F serán todos F por participar de una segunda Idea F; ésta a su vez, sumada a las demás, participarán de una tercera y así al infinito.

La premisa 1 supone la no identidad (NI) entre la propiedad que una cosa tiene y la Idea en virtud de la cual la posee. En otros términos, este principio sostiene que nada tiene una propiedad en virtud de sí mismo.

La premisa 2 afirma la tesis de la autopredicación (AP) según la cual la propiedad se predica no sólo de los particulares sensibles sino también de la Idea, por lo que podría decirse que la Idea posee la propiedad de la que es Idea.

La conclusión 3 resulta de reaplicar el principio de no identidad a la autopredicación de la Idea. En palabras de Aristóteles, si el predicado común, por ejemplo "hombre", es diferente de los sujetos de los que se predica (NI) y es una Idea –el hombre en sí– y "hombre" se predica tanto de los hombres particulares como del hombre en sí (AP), habrá un nuevo predicado "hombre", común a la Idea y a los hombres particulares, el cual será a su vez una Idea, i.e., un tercer hombre junto a la Idea de hombre y al hombre particular. Este mismo proceso puede aplicarse para postular un cuarto hombre, un quinto hombre y así arribar a un regreso al infinito (85,1-4).

La formulación del argumento por parte de Aristóteles, a diferencia de la formulación platónica,³⁹ tiene el mérito de explicitar los

des" de 1954. Este artículo ha suscitado profundas y diferentes reacciones, entre las cuales cabe mencionar a Wilfrid Sellars ("Vlastos and the 'Third Man'", *Philosophical Review* LXIV (1955) 405-437) y Peter Geach ("The Third Man Again", en *Philosophical Review* LXV (1956) 72-82). Vlastos ha respondido a las objeciones en "Proscript to the Third Man: a reply to Mr. Geach", *Philosophical Review* LXV (1956) 83-94, y en "Plato's 'Third Man' Argument (Parm.132a1-b2): Text and Logic", *Philosophical Quarterly* XIX (1969) 289-301. Para una versión modificada de la estructura lógica propuesta por Vlastos, cf. Marc Cohen, "The Logic of the Third Man", *Philosophical Review* LXXX (1971) 448-75.

39. Cf. *Prm.* 131e 7-132b 2 y 132c 12-d 4; *R.* X 597c1-d3.

supuestos que lo vuelven válido, esto es, las premisas de no identidad y de autopredicación. La primera sostiene que lo que es predicado es siempre algo diferente de los sujetos de los que se predica; la segunda afirma que lo que es predicado es sujeto de ese mismo predicado. En su influyente artículo "The Platonism of Aristotle",⁴⁰ G. E. L. Owen sostuvo que Aristóteles, al reflexionar acerca de cuál de las premisas debía abandonar para evitar el tercer hombre, se dio cuenta de que no podía darse una única respuesta para todos los predicados y fue conducido así a establecer un profundo contraste entre dos clases de predicados, los esenciales y los accidentales.⁴¹ La primera clase está representada por "hombre", la otra, por "blanco": estos son sus ejemplos favoritos. "Hombre", señala Aristóteles, se usa en el mismo sentido si lo aplicamos para describir a Sócrates o para referirnos a la clase o especie de la cual Sócrates es miembro. Si preguntamos qué es el hombre, la respuesta a esta pregunta general (por ejemplo, "un bípedo implume") será igualmente aplicable al hombre particular Sócrates; pero con "blanco" la cuestión es diferente. Decir que Sócrates es blanco es decir que está coloreado de cierto modo, pero si continuamos preguntando qué es "blanco", tendremos que decir, no que "blanco" está coloreado de cierta manera, sino que "blanco" es un cierto color. En las *Categorías*, Aristóteles plantea el mismo contraste al decir que cuando usamos "blanco" para describir a alguien o a algo no podemos predicar del sujeto la definición de "blanco"; podemos predicar solamente la palabra "blanco". Pero cuando denominamos a alguien "un hombre" podemos predicar del sujeto también la definición de hombre.⁴² En otros tratados, Aristóteles sostiene esto mismo al afirmar que un hombre no puede ser *lo que es blanco*.⁴³ Si tenemos en cuenta el argumento del tercer hombre, dice Owen, es claro que en la predicación accidental rige el principio de no identidad, pero no

40. Gwilym E. L. Owen, "The Platonism of Aristotle", *Proceedings of the British Academy* 50 (1965) 125-150. Reimpreso en G. E. L. Owen, *Logic, Science, and Dialectic*, ed. M. Nussbaum, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1986, 200-220. Las citas del artículo siguen esta última edición.

41. Cf. *Top.* I, 103b 27-39; IV 1, 120b 21-29; *Metaph.* V 7, 1017a 7-30.

42. *Cat.* 2a 19-34.

43. *APo.* I 22, 83a 28-30; *Metaph.* IV 4, 1007a 32-33.

el de autopredicación, mientras que en la predicación esencial, la autopredicación es válida pero no la no identidad, bajo pena de caer en el regreso infinito.⁴⁴

Si tenemos en cuenta estas precisiones, un universal es esencialmente predicable de un sujeto cuando tanto el nombre como la definición de ese universal se aplican verdaderamente al sujeto; de otro modo, o bien el universal no es predicable del sujeto o es predicable accidentalmente.

La consecuencia de esto, crucial para entender por qué para Aristóteles el ATH es válido, reside en que, dado que la definición de hombre se aplica a los hombres particulares, el universal asociado es un predicado esencial de estos particulares. Además, en tanto la definición se aplica al hombre universal como a los hombres particulares, el universal es esencialmente predicable de sí mismo y de estos particulares *de la misma manera*, por lo que sería lícito reunirlos en un conjunto homogéneo.

Es bien sabido que, para cortar el regreso, es necesario impedir que Ideas y particulares conformen una pluralidad uniforme, *separando* Ideas de particulares, esto es, tomando en cuenta la diferencia de naturaleza entre unas y otros.

De acuerdo con este análisis, la separación de las Ideas supondría su diferencia en definición o sustancia respecto de los particulares sensibles. Si la Idea de Hombre es separable, entonces los hombres particulares no son esencialmente hombres. Aristóteles encuentra esto inaceptable pues para él la definición de hombre es aplicable tanto al universal como al particular hombre. Explícitamente lo afirma en *Ética Nicomaquea* I 6, 1096a 34 –b 3:

Uno podría también preguntarse qué quiere decir con “cada cosa en sí misma” (αὐτοέκαστον), si es verdad que la definición de hombre es la misma (ὁ αὐτὸς λόγος), ya se aplique al hombre en sí mismo ya a un hombre individual; pues en cuanto hombre, en nada difieren (ἢ γὰρ ἄνθρωπος, οὐδὲν διόισουσιν).

44. Owen, *art. cit.*, pp. 208-209. Haciendo estas distinciones, Owen cree que Aristóteles contaría con una teoría de la predicación inmune al ATH y que la reflexión sobre el argumento habría motivado la tesis de la identidad del sujeto con su esencia que aparece en *Metaph.* VII 6.

Que universal y particular comparten la misma definición supone que comparten también la misma naturaleza,⁴⁵ esto es, guardan entre sí una relación de sinonimia. Como se aclara al inicio de las *Categorías*, son sinónimas las cosas de las cuales es única la definición correspondiente al nombre, es decir, las cosas que además de tener el mismo nombre tienen también la misma definición correspondiente a ese nombre.⁴⁶ Por ejemplo, son sinónimos el hombre y el buey, porque el nombre de animal, común a ambos, se aplica a ambos con la misma definición, indicando una misma esencia. Es claro que esto solo puede suceder cuando un género se predica de sus especies, o una especie de sus individuos. Es importante advertir que en estos casos se subraya la comunidad de naturaleza entre las cosas que son sinónimas.

Cuando, en cambio, un mismo nombre indica esencias diferentes, esto es, le corresponden definiciones diferentes, las cosas de las que el término se predica se dicen homónimas.⁴⁷ Es claro que esto ocurre cuando los sujetos de los que el término se predica pertenecen a géneros diferentes de aquel al que pertenece el término común. Por ejemplo, el término animal se predica de modo sinónimo del hombre real y en modo homónimo del hombre pintado, por el hecho de que el primero es una especie del género animal entendido en sentido propio, mientras que el segundo es una especie de otro género, que solo puede decirse animal en sentido impropio.⁴⁸ Podemos concluir entonces que las cosas sinónimas son aquellas que tienen el mismo nombre y naturaleza, por estar contenidas en el mismo género. Las homónimas, en cambio, son las cosas que no tienen en común más que el nombre, sin una característica esencial común.

45. En *Metaph.* VII 11, 1036b 31-36, Aristóteles afirma que las cosas cuya definición (lógos) es una son las mismas en especie o forma (eídos).

46. *Cat.* 1a 6-8; *Top.* VI 10, 148a 24-25.

47. *Cat.* 1a 1-5. Para un estudio reciente sobre los tipos de homonimia en Aristóteles cf. Marco Zingano, “Aspásio e o problema da homonímia em Aristóteles”, *Analítica. Revista de Filosofia* VI 1, (2001-2002) 93-131. Para la concepción platónica de la homonimia y sus diferencias con la aristotélica cf. Lauretta Seminara, “Omonimia e sinonimia in Platone e Speusippo”, *Elenchos* XXV 2 (2004) 289-320, esp. 302-320.

48. Acerca de la equivalencia entre predicación sinónima y predicación en sentido propio (κυρίως), ver *Top.* IV 3, 123a 34-35.

Lo que nos interesa subrayar, al recordar esta distinción aristotélica, es la conexión que podría trazarse entre separación y no ser lo mismo en definición o sustancia. Ideas y particulares tendrían el mismo nombre pero la garantía de esta homonimia no reside en comunidad de naturaleza alguna. Si no hay comunidad de naturaleza, la elección de un término en lugar de otro sería puramente arbitraria.

Esta interpretación de la separación como homonimia encuentra también apoyo en un pasaje clave, presente en el capítulo 9 del libro I de la *Metafísica*, dedicado a la crítica de la teoría platónica de las Ideas:

Pero “entidad” significa lo mismo referida tanto a las cosas de acá como a las de allá. Si así no fuera, ¿qué querría decir que hay algo más allá de las cosas de aquí, esto es, lo uno sobre lo múltiple (τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν)? Y si es la misma la forma de las Ideas (ταὐτὸ εἶδος τῶν ἰδεῶν) y la de las cosas que de ellas participan, habrá algo común entre ellas (ἔσται τι κοινόν). (...) Si, por el contrario, la forma no es la misma (μὴ τὸ αὐτὸ εἶδος), ellas serían meramente homónimas (ὁμώνυμα ἂν εἴη), como si alguien llamase “hombre” tanto a Calias como a un trozo de madera, sin haber observado en ellos ninguna comunidad (μηδεμίαν κοινωνίαν) (*Metaph.* I 9, 990b34-991b8).⁴⁹

De acuerdo con este pasaje, si las Ideas son un uno sobre lo múltiple, debe haber una esencia común a Ideas y cosas sensibles, que es una condición para la univocidad de los términos sustanciales. Si no la hubiera, se caería en la homonimia y con ella la teoría perdería su fundamento y su sentido pues ya no habría más participación entre Ideas y cosas, y las Ideas quedarían privadas de su función explicativa. Podríamos admitir que si Ideas y cosas sensibles son homónimas se evitaría el regreso infinito. En efecto, al no compartir propiedades, no constituirían un verdadero múltiple que exigiera un Uno que lo explicase. Pero, a nuestro juicio, las desventajas superan las ventajas, especialmente desde el punto de vista de las consideraciones que indujeron a Platón a recurrir a esta teoría de las Formas. Una primera dificultad es que las Ideas, en esta des-

49. Cf. Tomás Calvo Martínez, (trad.), Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1994, nota *ad loc.*

cripción, tendrían un poder explicativo limitado, pues el conocimiento de las Ideas no implicaría el conocimiento de las cosas que están relacionadas con ellas. A esto se suma el problema de que no habría una explicación de por qué un conjunto de particulares sensibles reciben su nombre de la Idea, y no otros, si no tuvieran también una definición en común.

Podría objetarse que esta interpretación de la separación como homonimia coincide con el tercer sentido de separación que fue distinguido al comienzo de la sección 1, la separación en definición (λόγῳ), sentido que era perfectamente aplicable a la forma aristotélica pero no así a la Idea, según argumentamos.

Sin embargo, debe subrayarse que para Aristóteles separar definicionalmente es considerar aisladamente determinaciones que pueden pertenecer a una única y misma cosa, de manera que puede haber una dualidad conceptual y, sin embargo, una unidad real o de sustrato (recuérdese el ejemplo de lo cóncavo y lo convexo). A su juicio, Platón opera una indebida duplicación de la realidad a partir de esta posibilidad de separación conceptual, de manera tal que en Platón la separación en definición parece ir de la mano con una distinción numérica. La separación entre Ideas y cosas sensibles parece implicar también una dualidad real, posición en extremo discutible pues, como subraya especialmente Aristóteles, “parecería imposible que existieran separados entre sí la entidad y aquello de lo que es entidad” (χωρὶς τὴν οὐσίαν καὶ οὗ ἡ οὐσία).⁵⁰

Sin dudas, tienen razón quienes sostienen que para Aristóteles la separación es la mayor dificultad del platonismo. Lo que una cosa es no puede darse separada de la cosa misma. Si no hay comunidad de naturaleza entre la Idea y los particulares, la relación entre ambos sería de homonimia y en esto reside, a nuestro juicio, la crítica a la separación de las Ideas en Aristóteles. No pretendemos con ello agotar un problema que dista mucho de estar cerrado. Sólo nos hemos propuesto en este punto contribuir a la discusión de este tema conectando el concepto de separación con el de homonimia.

En tal sentido, hemos intentado mostrar que la separación de las Ideas platónicas no debe entenderse como una separación local,

50. *Metaph.* I 9, 991b 1-2.

tampoco como una distinción conceptual. La separación se explicaría más bien como homonimia, esto es, Ideas y particulares comparten el nombre pero no su naturaleza, por lo que el tener un nombre común no asegura ninguna conexión real y las Ideas perderían así su carácter explicativo.

Esta propuesta, además de soslayar las dificultades de las otras, tiene la ventaja de ser compatible con la propia posición de Aristóteles según la cual hay una comunidad de naturaleza entre la esencia y el particular. Al χωρισμός de las Ideas, a la aporía fundamental de la teoría platónica, Aristóteles replicará con su tesis de la comunidad de naturaleza de sujeto y esencia en las entidades individuales.

¿EN QUÉ SENTIDO ES EL AZAR ARISTOTÉLICO 'INDETERMINADO'?*

Gabriela Rossi

Universidad Nacional de La Plata y CONICET

RESUMEN: Aristóteles dice que las causas accidentales y el azar (como un tipo de causa accidental) son indeterminados. Lo más natural es entender esta indeterminación en términos causales, y así lo han hecho varios intérpretes, en la medida en que se considera al azar como contrapuesto al determinismo causal. Por mi parte, propongo la tesis de que la indeterminación del azar aristotélico (y de las causas accidentales) no ha de entenderse en sentido causal, sino en un sentido que puede llamarse “epistemológico”, en la medida en que supone la consideración de una relación causal accidental desde el punto de vista universal de la *epistémē*. Así, el carácter indeterminado del azar se encuentra más conectado con la imposibilidad de tener conocimiento científico de ciertas relaciones causales ya dadas, que con la imposibilidad de predecir eventos particulares futuros.

PALABRAS CLAVE: Aristóteles, causas accidentales, tipos de conocimiento, acción.

ABSTRACT: Aristotle states that accidental causes and chance (as a kind of accidental cause) are indeterminate. To the extent that chance is

* Una versión anterior de este texto fue presentada en junio de 2009 en el *Quinto Coloquio Internacional Mito y Performance. De Grecia a la Modernidad* organizado por el Centro de Estudios de Lenguas Clásicas, Área Filología Griega, de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata. Quiero expresar mi sincero agradecimiento a María Isabel Santa Cruz por el estímulo para la elaboración de esta nueva versión ampliada de aquel texto, y por la invitación a integrar este volumen. También agradezco de corazón a Alejandro Vigo, con quien tuve el privilegio de discutir hace tiempo algunas de las ideas que sirven de punto de partida al trabajo.

considered as opposed to causal determinism, it is natural to understand this indeterminacy as a causal indeterminacy, and so suggest some interpreters. In this article, I put forward the thesis that the indeterminacy of Aristotelian chance and of accidental causes is not to be understood in a causal sense, but in a way that can be called “epistemological” in so far as it involves the consideration of an accidental causal relation from the universal standpoint of the *episteme*. Thus, the indeterminacy of chance is more connected to the impossibility of having scientific knowledge of certain (already given) causal relations, than with the impossibility of predicting singular future events.

KEYWORDS: Aristotle, accidental causes, types of knowledge, action.

§ 1. Introducción

Aristóteles afirma en *Física* II 5 que el azar es indeterminado (ἀόριστον, 197a21).¹ De modo correspondiente, las causas accidentales también son caracterizadas por este filósofo como indeterminadas.² La afirmación sobre el azar parece inmediatamente transparente y poco problemática, dado que, normalmente, azar e indeterminación son dos conceptos que tienden a verse como íntimamente asociados e, incluso, como dos conceptos entre los cuales se intuye alguna relación de implicación. Y puesto que el azar es un tipo especial de causa accidental,³ la indeterminación es un rasgo que el azar hereda de este tipo de causas, y resulta claro que el sentido en que hay que entender la indeterminación en ambos casos es necesariamente el mismo.

De este modo, los autores que se han ocupado de reflexionar puntualmente sobre este asunto entienden que la indeterminación propia de las causas accidentales y del azar está referida al hecho de que el evento que ocurre por accidente o por azar es algo imprevisible, o incluso impredecible, algo indeterminado por sus causas.

1. Cf. *Fís.* II 5, 197a8-9; II 6, 198a3-5; *Ret.* I 10, 1369a32-34.

2. *APr* I 13, 32b4-11; *Fís.* II 5, 196b27-28; *Met.* Δ 30, 1025a24-25; E 4, 1027b33-34; K 8, 1065a25.

3. Cf. *Fís.* II 5, 196b21-31, 197a5-6, 197a32-35.

Tal es el caso, por ejemplo, de estudiosos como Dorothea Frede⁴ y Stephen Everson,⁵ quienes formulan explícitamente afirmaciones en esta línea; pero la misma idea subyace implícitamente, a mi entender, a la mayoría de las aproximaciones al concepto de azar y de causa accidental en Aristóteles. Según entiendo, hay al menos dos razones de distinta índole por las cuales parece correcto a primera vista entender la indeterminación del azar de este modo. Por una parte, Aristóteles parece poner la indeterminación del azar en alguna conexión con el hecho de que el azar es algo oscuro para el hombre (197a9-10),⁶ lo cual puede ser entendido como una expresión del hecho de que lo que ocurre por azar no puede ser conocido con anticipación por los seres humanos y en tal medida resulta humanamente impredecible y con ello indeterminado a futuro.⁷ Por otra parte, y más fundamentalmente, estamos acostumbrados a considerar el azar –en lo que suele llamarse ‘sentido ontológico’– como la contraparte del determinismo causal, de modo tal que naturalmente la indeterminación que se predica del azar es entendida también en términos causales. Es importante, con todo, advertir que el entender la indeterminación del azar en estos términos responde, en última instancia, a una lectura del problema del azar realizada desde la clave del problema del determinismo causal. Dicho más claramente, creo que cuando se entiende que las causas

4. Dorothea Frede, “Accidental causes in Aristotle”, *Synthese* 92 (1992) 39-62.

5. Stephen Everson, “L’explication aristotélicienne du hasard”, *Revue de la philosophie ancienne* 6 (1988) 39-76.

6. En realidad la conexión aludida es bastante laxa: se trata de una mera contigüidad entre las dos afirmaciones, introducida por un καί, que, en este contexto, creo que no puede ser entendido de modo epexegetico.

7. Esto puede entenderse, en principio, en términos objetivos o subjetivos; es decir, puede implicarse que lo que ocurre por azar es algo impredecible por estar causalmente indeterminado, o que es algo impredecible por las limitaciones propias del entendimiento humano, que no puede acceder a todas las conexiones causales que se dan en el mundo. En este segundo sentido, que resulta compatible con el determinismo causal, el azar sería concebido como una ‘causa oculta’, al modo estoico. A lo largo de las páginas que siguen, se podrá advertir hasta cierto punto que el modelo de Aristóteles no puede ubicarse de ningún lado de esta alternativa.

accidentales y el azar son indeterminadas en este sentido, se supone –expresamente o no– que ellos se contraponen al determinismo causal, y que la prueba (o la postulación) de su existencia contaría como una prueba (o como una toma de postura) en contra de este tipo de determinismo.

En mi opinión, una segunda consideración sobre el asunto muestra que, sin embargo, esta forma de entender la indeterminación del azar aristotélico no es completamente aristotélica. En efecto, creo que hay al menos dos problemas de los que esta lectura no logra dar cuenta. En primer lugar, lejos de lo que podríamos esperar, el concepto aristotélico de azar en *Fís.* II 4-6 no se plantea como una alternativa al determinismo causal. De hecho, Aristóteles ni siquiera trata el problema del azar como un problema metafísico en sentido fuerte –por ejemplo, del mismo tipo que la existencia de un primer motor, o de la forma como causa, o de la inexistencia de ideas trascendentes. El contexto problemático en el que se introduce la discusión sobre el azar es, en cambio, el de la estipulación de las causas por recurso a las cuales el filósofo de la naturaleza ha de dar cuenta de su objeto de estudio, y en este contexto el azar es discutido porque “se dice” que también se cuenta entre las causas (cf. 195b31-33). A lo largo de la discusión de estos capítulos, el problema metafísico del determinismo causal brilla por su ausencia, y, más aún, el modo en que Aristóteles entiende el azar ni siquiera resulta incompatible con el posteriormente llamado “principio de razón suficiente”:

muchas cosas se producen y son por fortuna y por azar, aun cuando no desconocemos que es posible remontar cada una de ellas a alguna causa (*Fís.* II 4, 196a11-14).⁸

Según el punto de vista de Aristóteles, el azar no supone ni un agujero causal, ni la existencia de eventos incausados en sentido absoluto, ni la ausencia de conexiones necesarias entre antecedentes y resultados.⁹ Aun más, ni siquiera el conocimiento de la existen-

8. La traducción de los textos es mía.

9. Cf. David Ross, *Aristotle's Physics*, a revised text with Introduction and Commentary, Oxford, Oxford University Press, 1936, p. 41.

cia de la causa particular de un evento resulta incompatible con la afirmación de que dicho evento ocurrió por azar, como puede verse a partir del pasaje arriba citado. Este es un punto que buena parte de la literatura secundaria reconoce; pero sin embargo, al momento de pensar la indeterminación del azar, parece que se vuelve insensiblemente a un concepto no-aristotélico de azar.¹⁰

El segundo problema que, a mi juicio, debe enfrentar la lectura que entiende la indeterminación del azar en términos causales, es que Aristóteles describe como “indeterminada” primariamente a la causa de lo azaroso y de lo accidental, y no a lo que resulta (o resultó) de ella, como habría que esperar si la indeterminación ha de ser entendida en términos ontológico-causales.¹¹ En cambio, se trata en Aristóteles de una consideración *a fronte* y no *a tergo*, a diferencia de la que ponemos en juego cuando hablamos de “juegos de azar”, por ejemplo. Este es, por lo demás, el modo en que Aristóteles considera usualmente las relaciones causales: lo causado lejos de ser

10. Es importante aclarar que no pretendo defender, con esto, la tesis según la cual Aristóteles es un determinista causal en sentido fuerte y a todo evento, tesis que considero falsa. En efecto, para Aristóteles cierto tipo de eventos *particulares futuros* son indeterminados (entendiendo este término en ‘nuestro’ sentido: cada uno de ellos es indeterminado en cuanto no es necesario de antemano que suceda de uno u otro modo); cf. *DI* 9, 19a9-11, *GC* II 11, 337a34-b13, 338b11-19. El ámbito de lo que ocurre la mayoría de las veces del mismo modo (es decir, la naturaleza sublunar y el ámbito de la *prâxis*) es el terreno de lo contingente. Las proposiciones causales con las que opera la ciencia son verdaderas en este terreno la mayoría de las veces, pero no siempre, de modo tal que dejan abierto un margen para la posible desviación de la ‘norma’. Ese margen hace que cada suceso individual futuro esté en cierto modo indeterminado –aunque, dado el caso, tenga una tendencia o una mayor probabilidad de resultar de un modo y no de otro– y ello porque, mientras aún no ha ocurrido, tiene la potencia de ocurrir y de no ocurrir (*DI* 9, 19a9-11; cf. *Met.* Θ 8, 1050b8-13, 30-34; cf. Dorothea Frede, *Aristoteles und die “Seeschlacht”*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1970, pp. 53-59), o dicho de otro modo: ocurrirá si nada lo impide.

11. La única excepción que conozco está en el *Protr.* Fr. 12 (Düring), donde Aristóteles se refiere a lo que se produce por azar como ‘indeterminado’: ἄοριστον δ’ αἰεὶ τὸ γιγνόμενόν ἐστι κατ’ αὐτήν (es decir, κατὰ τὴν τύχην). Ver *infra* nota 33.

un resultado que ha de ser anticipado científicamente es aquello *de lo cual se parte* en la investigación de las (sus) causas (cf. *APo* II 1, 89b29-31), y la consideración de las relaciones causales propia de la ciencia aristotélica tiene un carácter más retrospectivo y orientado a la explicación que prospectivo y orientado a la predicción.¹² El modo en que Aristóteles considera el azar no constituye una excepción: este fenómeno es considerado por nuestro filósofo de modo necesariamente retrospectivo, o como si dijéramos “con el resultado puesto”.

En este trabajo, pues, propondré una interpretación diferente de la indeterminación propia del azar y de las causas accidentales en Aristóteles. La lectura que defenderé en las páginas que siguen apunta a entender esta indeterminación en un sentido más epistemológico que causal. La defensa de lo que llamo la “indeterminación epistemológica” del azar no debe entenderse, como se verá, como la atribución a Aristóteles de una concepción “subjetiva” o “epistémica” del azar. Lejos de ello, la indeterminación del azar que, según entiendo, sostiene Aristóteles, es “epistemológica” porque implica la consideración de lo que ocurre por azar desde el punto de vista universal de la *ἐπιστήμη*, precisamente.

§ 2. Las causas accidentales

Dado que el azar es un tipo de causa accidental, y puesto que me interesa analizar uno de los rasgos que ellos comparten, abordaré el asunto inicialmente desde el punto de vista más amplio de las causas accidentales, pues ello permitirá ver con más claridad las estructuras aquí involucradas, dejando entre paréntesis las complejidades adicionales que comporta el azar debido a su peculiar relación con la teleología y con las características de la procesualidad.

12. Véase para este punto Wolfgang Wieland, *Die aristotelische Physik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 21970, p. 266 y Wolfgang Wieland, “Zeitliche Kausalstrukturen in der aristotelischen Logik”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 54 (1972) 229-237 (reimpreso en Niels Offenberger y Alfred Menne (eds.), *Zur modernen Deutung der aristotelischen Logik*, Bd. III: Modallogik und Mehrwertigkeit, Hildesheim-Zürich-New York, G. Olms, 1988; pp. 52-60; citado por esta última edición), pp. 52-53.

Así pues, es necesario en primer lugar precisar muy brevemente algunas características de las causas accidentales tal como son concebidas por Aristóteles.¹³ En esta sección procuraré mostrar, fundamentalmente, que las causas accidentales son concebidas por nuestro filósofo como un *tipo de relación causal* y no como un tipo de entidad. Esto implica, claro está, que en Aristóteles sólo puede hablarse de causas por sí y accidentales –y, por lo tanto, de azar– *a fronte*, i.e. una vez que se conoce no sólo la causa sino lo que (ya) ha sido causado por ella. Veamos, pues, esquemáticamente y a partir del análisis de algunos ejemplos, las notas de las causas accidentales que son relevantes para nuestro propósito más general.

El primer punto importante es que la distinción entre causa accidental y causa por sí no coincide con la distinción ontológica entre sustancia y accidentes:

- (a) Además, <puede enunciarse la causa> como el accidente y sus géneros, por ejemplo: de la estatua son causa de distinto modo Policleteo y el escultor, porque ocurre accidentalmente que el escultor es Policleteo (*Fís.* II 3, 195a32-35)

En este ejemplo, Policleteo, que es el sujeto ontológico (i.e. un *τόδε τι*), es no obstante una causa accidental. La causa por sí de la estatua es el arte de esculpir presente en Policleteo; pues este arte es la potencia racional de producir estatuas. Esto deja ver que la causa accidental es accidental *en cuanto causa de determinada cosa*. La restricción aspectual es fundamental (incluyendo el genitivo), pues el no tenerla en cuenta lleva a confusiones conceptuales que desvían irremediabilmente la comprensión del planteo aristotélico. Me refiero precisamente a la confusión de tomar la causa accidental como equivalente al accidente en sentido ontológico, es decir, identificar la distinción entre las causas por sí y las causas accidentales con la distinción categorial entre sustancia y accidentes.¹⁴ Lejos de

13. En este apartado retomo y desarrollo algunos puntos expuestos en Gabriela Rossi, “Entre lo accidental y lo aparente: la peculiar constelación causal del azar según Aristóteles”, *Tópicos*, 30 bis (2006) 147-170.

14. Para un ejemplo de esto, véase el artículo de Robert Heinaman, “Aristotle on accidents”, *Journal of the History of Philosophy* 23 (1985) 311-

ello, una entidad que pertenece a una categoría accidental puede bien funcionar, según el caso, como causa accidental o bien como causa por sí; y una sustancia puede, así mismo, ser una causa accidental. Lo relevante es en estos casos es más bien la *relación* que guarda la entidad mencionada como causa *con* la entidad mencionada como lo causado. El ejemplo muestra esto a las claras: la causa por sí de la estatua es el escultor, mientras que la causa accidental de la misma es Policleteo (e incluso, el hombre; 195a36), y esto es así porque ocurre accidentalmente (*συμβέβηκε*) que el escultor es Policleteo (195a34-35). La formulación literal en esta última línea en griego no deja de ser significativa: Aristóteles no sólo no afirma que “escultor” sea un accidente de Policleteo, sino que afirma, a la inversa, que acaece accidentalmente *al escultor* el ser Policleteo.¹⁵ No parece ser esto un descuido de parte de un filósofo por lo demás sensible a las formulaciones predicativas impropias.¹⁶ Se trata aquí de exponer otro tipo de relación, diferente de la predicativa: precisamente la relación causal. Es en función de esa relación que el calificativo “accidental” (*κατὰ συμβεβηχός*) se aplica en este tipo de contexto, y es por eso que en este caso vale decir que a aquello que constituye la causa propia o *por sí*, le acaece accidentalmente ser además infinitas cosas que, *respecto de su carácter de causa de una determinada cosa o evento*, resultan accidentales (cf. 196b28-29).

En este caso, pues, la causalidad accidental responde al siguiente esquema:

$$\begin{array}{c} C \rightarrow B \\ | \\ A \end{array}$$

324. Este intérprete es llevado a plantear, en un trabajo por lo demás muy lúcido, una serie de pseudo-problemas en la concepción aristotélica del accidente, tales que se diluyen una vez que uno realiza la distinción mencionada arriba (véase Heinaman, *art. cit.*, p. 320 y 322).

15. ὅτι συμβέβηκε τῷ ἀνδιαντοποιῶ τὸ Πολυκλείτῳ εἶναι (195a34-35).

16. Es decir, los casos en que la estructura de la predicación no refleja la estructura ontológica, por ejemplo al predicarse un accidente de un accidente, o una sustancia de un accidente, como sería, en este caso, decir que “el escultor es Policleteo” o “el escultor es hombre”. En ambos casos, en efecto, el sujeto gramatical no expresa el genuino sujeto ontológico; cf. *Met.* Δ 7, 1017a14-22.

Lo mencionado como causa (A) es algo que coincide accidentalmente con la causa por sí (C), o mejor aún, algo que constituye una unidad accidental con la causa por sí. Ahora bien, la causalidad accidental puede responder también al siguiente esquema:

$$\begin{array}{c} A \rightarrow C \\ | \\ B \end{array}$$

Donde aquello que es causado (B) constituye una unidad accidental con lo causado (C).¹⁷ El siguiente ejemplo ilustra este caso:

(b) Y el cocinero, procurando producir placer, podría elaborar algún plato saludable, pero no en virtud del arte culinario; por eso decimos que ello ocurre accidentalmente y es como si él lo hiciera; pero, en sentido absoluto, no lo hace. (*Met.* E 2, 1027a3-5)

En este caso, se trata de una proposición que expresa una causa accidental, pero no porque lo mencionado como causa corresponda a algo que coincide accidentalmente con la causa por sí (como era el caso de Policleteo), sino porque lo que aparece como causado es algo que coincide accidentalmente con aquello de que la causa es causa por sí. El cocinero, en efecto, es causa por sí del plato, pero el hecho de que el plato sea además saludable no es causado por el cocinero en cuanto cocinero, pues el arte culinaria no es una potencia racional de producir alimentos saludables (sino en todo caso agradables). El ser saludable, pues, coincide accidentalmente con el plato que ha producido el cocinero.

A partir de los ejemplos, puede inferirse entonces que en una proposición causal “A es causa de B”, el “es causa de” ha de entenderse en sentido accidental o bien por sí dependiendo de qué ocupe el lugar de A y de B en esa proposición.¹⁸ En otras palabras,

17. Para los dos esquemas acorde a los cuales puede darse la causalidad, véase W. D. Ross, *Aristotle's Physics*, cit., pp. 518-519 y Lindsay Judson, “Chance and ‘Always for the most part’ in Aristotle”, en Lindsay Judson (ed.) *Aristotle's Physics. A collection of Essays*, Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 79.

18. Puede decirse que la distinción entre causa “accidental” y “por sí” se manifiesta a nivel proposicional –aunque, por cierto, no se da estricta-

lo que resulta accidental o por sí es la relación. Esto resulta especialmente claro cuando se advierte que *una misma entidad* puede ser causa por sí o accidental dependiendo de qué sea lo causado por ella, como ocurre en el ejemplo (b): el cocinero, o mejor: el arte culinaria, es causa por sí del carácter sabroso del plato y es causa accidental de su carácter saludable.¹⁹

Los dos ejemplos muestran también una asimetría que resulta crucial para el objeto de nuestro interés específico en este trabajo. En el primer ejemplo, lo causado tiene por causa accidental a Policeto porque éste conforma una unidad accidental con el arte de esculpir, de modo tal que la causa por sí de la estatua puede hallarse en el arte escultórico. En el segundo ejemplo, en cambio, el carácter saludable del alimento es causado accidentalmente por el cocinero, y no tiene una causa por sí. En los casos que responden a esta estructura, lo causado carece de una causa por sí y *sólo tiene causas accidentales*,²⁰ o, como dice Aristóteles: no es alcanzado en

mente en, ni se agota en, este nivel— pues la causa accidental se refleja en un cierto modo de enunciar una relación causal que se da en el mundo, seleccionando ciertas descripciones de la causa y de lo causado que guardan entre sí una relación accidental. Ahora bien, esto *no* implica que los contextos causales son intensionales para Aristóteles. Para una defensa de este último punto, que no puedo desarrollar aquí por una cuestión de espacio, véase Rossi, *art. cit.*

19. Simplicio entiende también que una y la misma acción puede ser causa por sí de una cosa y causa accidental de otra: cavar un pozo es la causa *per se* de forestar, pero es la causa *per accidens* de encontrar el tesoro (Simplicio *In Phys.* 337.19-27); Alejandro de Afrodisia también habría interpretado esto del mismo modo (cf. Simplicio *In Phys.* 343.17-18); así como Temistio, *In Phys.* 51.31-52.4, y Filópono, *In Phys.* 270.13-21.

20. De aquí no se sigue, sin embargo, que este tipo de cosas o eventos carezcan de causas, como afirma Richard Sorabji, *Necessity, Cause and Blame: Perspectives on Aristotle's Theory*, London, Duckworth, 1980, p. 11. Por el contrario, para Aristóteles estas coincidencias *tienen una causa* en el sentido de *aquello de donde proviene el principio del movimiento*. Esta causa es, por cierto, accidental; pero tener una causa 'eficiente' accidental *no es lo mismo que no tener causa*. Sostener lo contrario implica volver a la posición atomista contra la que Aristóteles discute en *Fís.* II 4, 195b36-196a7 y 196a11-15, según la cual tener una causa particular y ocurrir por azar serían incompatibles.

cuanto ello mismo sino en cuanto otra cosa (*Met.* Δ 30, 1025a28-29); por ejemplo, se llega a Egina en cuanto lugar hacia el que no se navegaba (1025a29-30), y, podemos pensar, se elabora un plato saludable en cuanto sabroso, se encuentra un tesoro en cuanto se pretende plantar un olivo (cf. 1025a16-19), uno va allí donde se encuentran maleantes dispuestos a darle muerte, pero en cuanto va a tomar agua (cf. *Met.* E 3, 1027b1-5), e incluso uno va hacia donde está quien le debe dinero, pero en cuanto va a ver un espectáculo o a realizar una acusación o a defenderse (*Fís.* II 5, 197a17-18); en efecto, el ejemplo que Aristóteles usa para ilustrar el concepto de azar responde a este esquema:

(c) Por ejemplo, uno habría podido ir <al ágora> con vistas a recobrar su dinero en el momento en que <su deudor> está recolectando un pago, si hubiera sabido <esto último>; pero no fue con vistas a esto, sino que le ocurrió accidentalmente ir, y hacer esto con vistas a recobrar <el dinero> [...] Y el fin, i.e. el recobrar <su dinero>, no es una de las causas presentes en él <para ir al ágora> [...] Y, ciertamente, *esa vez* (τότε) se dice que fue por azar, pero si hubiera ido con vistas a eso²¹ o frecuente siempre o la mayoría de las veces el lugar recolectando pagos, no <se dice que fue> por azar. (*Fís.* II 5, 196b33-197a5)

Por último, me parece importante subrayar una de las diferencias entre las causas accidentales y las causas por sí. La causa accidental es tan "real" como la causa por sí, y la proposición que la expresa *es verdadera*:²² en efecto, "Policeto es la causa de la estatua" es tan verdadero como "el escultor es la causa de la estatua", dado que *en este caso* el escultor *es* Policeto. La diferencia entre ambas es que "el escultor es la causa de la estatua" es verdadero siempre o la mayoría de las veces, mientras que "Policeto es la causa de la estatua" es verdadero sólo en el caso particular en que Policeto es el escultor. Lo mismo ocurre con el cocinero y el plato saludable, y con quien se encuentra en el ágora con su deudor por causa de haber ido haber un espectáculo.

Se trata de dos descripciones de una relación causal que aportan explicaciones de diferente alcance: una con alcance científico, ver-

21. Es decir, a recobrar el dinero prestado.

22. Cf. *Met.* Δ 30, 1025a14-15.

dadera en todos o casi todos los contextos de uso, y la otra verdadera sólo para el caso particular. Esta diferencia en el alcance de ambos tipos de descripciones, claro está, se funda en el tipo de correlato que cada una tiene. Así, si la proposición que expresa la causa por sí es verdadera en la mayoría de los casos, es porque ella rescata lo que hay de esencial en la relación causal: el arte de esculpir (en virtud de la cual el escultor es escultor) es por naturaleza o esencialmente la potencia (δύναμις) de producir el tipo de cosas que son las estatuas; la medicina es la potencia que por naturaleza (o por sí) produce la salud (cf. *Met.* E 2, 1027a1-2).²³ La proposición que expresa una causa accidental, en cambio, es verdadera sólo en el caso particular, es decir, sólo en *este* contexto de uso en que ocurre, por ejemplo, que el deudor y el acreedor coincidieron en el mismo lugar al mismo tiempo.

§ 3. Causas determinadas e indeterminadas

En *Fís.* II 5, 196b27-28 Aristóteles afirma que las causas por sí son determinadas mientras que las causas accidentales son indeterminadas.²⁴ Procuraré elucidar en qué consiste el carácter indeterminado de las causas accidentales, sobre la base de lo desarrollado en la sección anterior acerca de las causas accidentales, y del análisis previo del carácter determinado de las causas por sí.

La clasificación “determinada” (e “indeterminada”, de modo correspondiente) aplicada a las causas puede entenderse en dos sentidos. (i) En primer lugar, que la causa sea determinada puede querer decir que la entidad que es la causa es determinada, en el

23. Según *Met.* A 1, 981a7-12, el acceso a este tipo de descripciones que permiten dar cuenta de relaciones causales de tipo general entre tipos de entidades determina el paso de la experiencia a la técnica y la ciencia, según Alejandro Vigo, *Aristóteles. Una Introducción*, Santiago de Chile, Instituto de Estudios de la Sociedad, 2007, pp. 125-126; cf. Susan Sauvé Meyer, *Aristotle on Moral Responsibility*, Oxford, Oxford University Press, 1993, pp. 104-106, 158-159.

24. τὸ μὲν οὖν καθ' αὐτὸ αἴτιον ὀρισμένον, τὸ δὲ κατὰ συμβεβηκὸς ἄοριστον.

sentido de ser identificable, de ser “algo” definido. Así es usado el término para referirse a la causa de haberse encontrado en el ágora con quien le debe dinero en *Fís.* II 4, 196a1-5, y en la mayoría de sus apariciones en el *corpus*, en efecto, “determinado” (ὀρισμένον) se aplica a entidades. (ii) En segundo lugar, que la causa sea determinada puede querer decir que la relación entre la causa y lo causado es determinada. En este segundo caso, creo que el adjetivo “determinada” debe entenderse de modo análogo al caso (i). Lo que hace “determinada” a una entidad, en el modelo *hylemórfico*, no es sino su forma. La materia, en cambio, es indeterminada.²⁵ Ahora bien, la forma es lo que la entidad tiene de universal, aquello que puede ser objeto de definición y de conocimiento científico.²⁶ De modo análogo, pues, una relación causal será determinada, en el sentido de poder ser objeto de conocimiento científico. Pero ante todo, es preciso explicar por qué creo que las causas por sí son determinadas en el sentido (ii) y no en el sentido (i).

A mi entender, en el pasaje 196b27-28 arriba mencionado, no puede entenderse que las causas por sí sean determinadas en el sentido (i) de que hay una entidad determinada que es la causa, por la sencilla razón de que las causas accidentales *también* son determinadas en este sentido (i). De modo que esto no puede ser lo que Aristóteles quiere decir cuando opone el carácter determinado de las causas por sí al carácter indeterminado de las causas accidentales. Para que esta oposición tenga sentido, entonces, hay que entender estas afirmaciones como referidas a la *relación* causal por sí y accidental, respectivamente.

Las causas por sí tienen entonces la característica de ser determinadas (ὀρισμένα), en el sentido de que la relación entre causa y causado en estos casos es una relación conceptualmente necesaria, como ocurre, por ejemplo, entre el arte de producir estatuas y la producción de una estatua.²⁷ En tal medida, esta relación causal

25. *Met.* Z 11, 1037a27; *Ib.* Θ 7, 1049b1-2; *GA* IV 10, 778a6; cf. *DC* IV 4, 312a16.

26. En efecto, ὀρισμένον es el participio perfecto de ὀρίζω, que es usado por Aristóteles para indicar la acción de definir; cf. Hermann Bonitz, *Index Aristotelicus*, Berlin, Walter de Gruyter, 1961 (=1870), p. 524a60-b29.

27. Esto no debe confundirse con la tesis según la cual las causas son

puede ser objeto de conocimiento científico, pues el conocimiento científico tiene por objeto lo que es siempre o la mayoría de las veces del mismo modo. Esta relación necesaria, entonces, se verifica en el plano tipológico o universal, y, a su vez, las relaciones causales singulares son determinadas, y se dejan explicar científicamente, en la medida en que constituyen instancias de dicha relación causal necesaria. Por ejemplo, podemos pensar: “este escultor es causa de esta estatua” es una relación causal determinada en cuanto constituye una instancia de “el arte escultórico es la causa por sí de la producción de estatuas”. Hay que notar, entonces, que dicha relación causal particular es “determinada” en virtud de lo que tiene de universal: sucede, en este caso, algo análogo a lo que ocurre en el caso de las sustancias individuales, las cuales no tienen definición *en cuanto individuales*, sino que lo que puede definirse, y es objeto de conocimiento científico, es la *especie* a la que pertenece el individuo.²⁸

De las causas accidentales, en cambio, se dice que son indeterminadas (ἀόριστα). Las relaciones causales accidentales no pueden ser objeto de conocimiento científico para Aristóteles (tal como, en general, el accidente y lo accidental no pueden ser objeto de conocimiento científico), y ello porque son relaciones causales que no constituyen instancias de relaciones generales ni necesarias, sino que son *παρὰ τὸ ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ*, es decir, excepcionales respecto de lo que ocurre la mayoría de las veces: ocurrió simplemente que queriendo ir a comprar algo al ágora, esta persona se encontró con quien quería ver, y lo primero resultó ser causa de lo segundo, aunque una y otra cosa no tengan normalmente una relación causa-causado. Esta relación entre la causa y lo causado, puesto que se dio de hecho sólo en este caso singular, no puede ser objeto de ciencia, pues no cae bajo tipo alguno; ella es, precisamente,

necesitantes, si se entiende por esto que cuando la entidad consistente en la causa está presente, deberá producirse necesariamente lo causado por ella (de hecho, en el ámbito sublunar, estas causas producen sus ‘efectos’ la mayoría de las veces y si nada lo impide, pero no siempre); la tesis que sostengo arriba es, en cambio, que *la relación causal, una vez dada*, es necesaria desde un punto de vista conceptual.

28. Cf. Sorabji, *ob. cit.*, pp. 188-191.

indeterminada: su característica es *no* ser una relación causal determinada.

Ahora bien, así entendido, la entidad que opera como causa accidental no es algo oculto por naturaleza al conocimiento humano. El hecho de que lo que *en cada caso* resulta accidental y los accidentes *particulares* no sean objeto de conocimiento científico, no significa que no sean objeto de ningún tipo de conocimiento. La *senso-percepción* (αἴσθησις), y la *experiencia* (ἐμπειρία) que deriva de ella a través de la memoria, son formas de conocimiento que están referidas a lo particular.²⁹ Por lo demás, es sólo en cuanto el conocimiento de lo particular nos es accesible, que estamos en condiciones de constatar que lo accidental es “aquello que no es *x*” desde el punto de vista tipológico. Tomando un ejemplo que ofrece Aristóteles en *Met. E 2* para mostrar que no hay ninguna ciencia –sea teórica, práctica o productiva– que tenga por objeto lo accidental podemos ver esto claramente:

quien construye una casa no realiza cuantas cosas le sobrevienen accidentalmente al mismo tiempo a la casa ya hecha (estas cosas, en efecto, son infinitas, pues nada impide que la casa ya terminada para unos sea agradable, para otros peligrosa, y para otros provechosa, y que sea –por así decir– distinta de todas las cosas que son: el arte de construir no versa sobre ninguna de estas cosas.) (*Met. E 2*, 1026b6-10).

Si bien la técnica de la construcción de casas no puede tener por objeto las cosas que sobrevienen accidentalmente a la casa, sin embargo Sócrates *sabe* que esta casa es conveniente para él, y Calias *sabe* que le resulta agradable, etc., más allá de que la causa por sí de la casa, en cuanto casa, sea el arte de la construcción. El punto en cuestión es que estos eventos no pueden ponerse en una correlación *determinada* con el tipo de causa que es la construcción de casas como técnica, y ello se debe a que esta técnica no es una potencia de producir estas cosas más que accidentalmente (i.e. como aquello que sobreviene a la casa ya hecha). Con todo, estos eventos no son, por ello, menos reales ni menos accesibles al conocimiento, sólo que ellos son conocidos sólo en cuanto se dan en el caso particular y no

29. *Met. A 1*, 980a21-981a26; *EN VI 8*, 1142a14-16, 26-29.

científicamente. No es casual, por lo demás, que las formas de conocimiento que se refieren a lo particular, en especial la experiencia, resulten de enorme relevancia para el despliegue de la racionalidad en el ámbito de la *prâxis*, en cuanto la acción se desarrolla siempre en una circunstancia a cuyas notas particulares hay que hacer justicia. En este mismo sentido, Aristóteles se ocupa de subrayar en más de una ocasión que la prudencia (φρόνησις) como virtud intelectual del uso práctico del intelecto, no tiene por objeto sólo lo universal (es decir qué es lo bueno), sino que también debe conocer lo más particular.³⁰ Pero la prudencia no es ciencia, justamente.

Volviendo al problema de la indeterminación de las causas, y pensando alrededor de este asunto un poco más allá de Aristóteles con el objeto de tratar de precisar el sentido en que hay que entender sus afirmaciones, creo que metodológicamente hay que advertir lo siguiente: el carácter indeterminado de la causa accidental, sólo puede afirmarse *desde el punto de vista general o tipológico*, es decir, desde el punto de vista de la ἐπιστήμη. De hecho, si se la considerara *solamente* desde el punto de vista particular y singular, no habría ocasión de calificarla como indeterminada, y probablemente tampoco como accidental. Dicho de otro modo: para poder considerar algo como una excepción, hay que considerarlo desde el *punto de vista* de una regla. Dicho aún de otro modo: tal como una relación causal singular es “determinada” por lo que tiene de universal; así también, una relación causal singular es “indeterminada” por lo que *no* tiene de universal, y ello sólo puede saberse si se la considera *desde un punto de vista universal o tipológico*. Así, es de la mayor importancia tener en cuenta, precisamente, que ‘indeterminado’ se predica como característica del *tipo* “causa accidental” porque es indeterminado desde un punto de vista general en qué consiste una relación causal accidental en cada caso particular; pero *no* se predica distributivamente.³¹ En el caso del viajero que llega a Egina, por ejemplo:

30. Cf. *EN* VI 7, 1141b14-22; cf. 8, 1142a14-15, 23-30. Por ello los jóvenes pueden ser buenos matemáticos, pero no es usual que sean prudentes, y es su inexperiencia lo que hace que el joven usualmente no sea un discípulo apropiado para las lecciones de ética y política; cf. *EN* I 3, 1095a3-4.

31. De modo correspondiente, ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ se dice *del conjunto* de los

Tampoco hay ninguna causa determinada (ἀίτιον ὀρισμένον) del accidente, sino la que casualmente se dio (τὸ τυχόν), y esto es indeterminado (ἀόριστον). A uno le ocurre accidentalmente llegar a Egina, si no llegó a causa de esto, i.e., de navegar para llegar allí, sino al ser desviado por una tormenta o capturado por piratas. Así el accidente es o se produce, pero no en cuanto él mismo sino en cuanto otra cosa: en efecto, la tormenta es la causa de llegar a donde no iba, y esto era: a Egina (1025a24-30).

Lo que se produce por accidente es producido en cuanto otra cosa y no en cuanto ello mismo, en este caso: se llega a Egina en cuanto “lugar al que no se navegaba”. Esto es lo mismo que decir que se llegó allí por cualquier causa *excepto por querer llegar a Egina*, y estas son muchas causas posibles, por caso: ser desviado por una tormenta, ser capturado por piratas, etc. Todo esto es dicho desde el punto de vista tipológico. Pero lo que ocurrió de hecho en este caso en particular, no obstante, y causó la llegada del navegante a Egina, es necesariamente sólo una de esas posibles cosas.

En conexión con lo dicho más arriba acerca de la importancia de conocimiento de lo particular cuando se trata del ámbito de la *prâxis*, es interesante notar que lo recién desarrollado guarda estrecha conexión con el sentido en que, hasta donde entiendo, se usa ἀόριστον en la discusión de la equidad (ἐπιεικεία) que Aristóteles lleva adelante en *EN* V 10. Lo equitativo consiste en una cierta rectificación que opera el juez (o mejor, el órgano judicial colegiado) respecto de la ley escrita y en atención a lo que resulta justo en el caso particular, de acuerdo a las notas particulares de la acción. En efecto, la ley es necesariamente universal (καθόλου), i.e. se refiere a la consecuencia judicial que ha de tener un *tipo* de acción. Por ello, puede darse el caso de que los jueces se enfrenten al hecho de que las notas particulares de la acción que se les presenta no hayan sido consideradas en su totalidad por el legislador al formular la ley. En efecto, dice Aristóteles, hay ciertas cosas acerca de las cuales no

resultados de determinado tipo de proceso (sea natural, sea una acción); pero no se aplica distributivamente a cada resultado de cada proceso. Por ejemplo, un ser vivo generado ‘a’, a partir de un lobo, es un lobo o no es un lobo; pero sería absurdo decir que ‘a’ (i.e. *este* individuo) es un lobo la mayor parte de las veces.

puede establecerse una ley universal, y se precisa en cambio una resolución que atienda a las circunstancias del caso particular (ψήφισμα). Hay que entender, evidentemente, que estas circunstancias a las que es preciso atender, en estos casos, son lo suficientemente relevantes como para hacer que la acción en cuestión no caiga del todo bajo la tipología prevista por la ley. Por ejemplo, podemos pensar en el caso de una acción realizada por ignorancia; pero sólo puede saberse si una acción ha sido realizada por ignorancia atendiendo a las notas circunstanciales particulares de su producción: de esto no puede haber una ley universal. Como quiera que sea, el problema de fondo que hace necesaria la figura de la equidad consiste en el hecho de que la ley, por su naturaleza universal, no puede anticipar sin resto *todas* las notas circunstanciales que pueden acompañar a las acciones concretas y particulares, pues aquellas notas son potencialmente infinitas, o, en otras palabras: son indeterminadas. Lo que permite dar cuenta de estas particularidades desde el punto de vista de la justicia es una resolución particular *ad hoc* de los jueces. La explicación que ofrece Aristóteles de esto consiste precisamente en que “la regla de lo indeterminado también es indeterminada”.³² Así, lo indeterminado es aquello que no puede ser anticipado tipológicamente por el legislador sino que ha de ser determinado en cada caso particular por el juez, y la regla por recurso a la cual ello es juzgado no es universal, sino indeterminada: ella vale sólo para el caso particular, que también es indeterminado desde el punto de vista universal. Pero cada caso particular, considerado en sí mismo, no es por ello indeterminado, sino que lo es sólo en cuanto se lo pone en relación con un tipo general o universal con el cual no coincide del todo, o mejor, en cuanto no puede ser absorbido bajo una tipología determinada.

§ 4. El azar como relación causal indeterminada

A partir de lo expuesto en las secciones anteriores, sabemos que el azar no es una “cosa” que causa otras “cosas” o “eventos”, ni es un agujero causal en una cadena, sino que es un tipo de relación

causal, en la cual, lo que opera como causa, fue causa de lo que ocurrió por azar de hecho en el caso particular considerado, pero no es causa de cosas azarosas siempre ni la mayoría de las veces. El estado inicial a partir del cual ocurre algo por azar no es, para Aristóteles, un tipo de cosa determinada, como puede ser jugar a la ruleta; por el contrario, se trata de decisiones tales como ir al ágora a ver un espectáculo. Volveremos a esto en las conclusiones. Por ahora me interesa subrayar que, puesto que el azar es un tipo especial de causa accidental, de lo dicho en las páginas anteriores se sigue que lo “indeterminado” en el azar es también la relación entre la causa y lo causado por ella.³³

Una de las peculiaridades del azar como causa accidental es que, tal como ocurriría con el cocinero y la comida saludable (y a diferencia de lo que ocurre con Policreto como causa de la estatua), aquello que es causado carece de una causa por sí y sólo tiene causas accidentales. En el caso del hombre que encuentra a su deudor en el ágora, por ejemplo, “las causas [accidentales] de recuperar el dinero al ir <al ágora>, sin haber ido con vistas a eso, son infinitas: en efecto, <la causa puede ser> que quiere ver a alguien, realizar una acusación, defenderse, ver un espectáculo.” (Fís. II 5, 197a15-18) Esto no quiere decir, evidentemente, que el agente fue al ágora por infinitas causas, ni por todas estas causas, pues esto sería absurdo; sino que significa que, visto desde un punto de vista tipológico, las causas por las que el agente pudo haber ido al ágora, *una vez descartado que haya ido por causa de recobrar su dinero*,³⁴ son potencialmente infinitas; esto es: son lógicamente indeterminadas. Se trata de cualquier causa, tal que no sea la intención de recobrar su dinero. Ahora bien, desde un punto de vista no tipológico, sino focalizado en el caso particular, el agente fue al ágora con alguna intención puntual (es decir, por una sola causa), y esa intención particular puede ser conocida, i.e. no resulta necesariamente misteriosa y ni siquiera es cualquier cosa al azar (cf. 197b21-25), sino que es la causa por la que se dio el caso que el agente fuera al ágora en

32. τοῦ γὰρ ἀορίστου ἀόριστος καὶ ὁ κανὼν ἐστίν (EN V 10, 1137b29-30).

33. Esto permite explicar por qué Aristóteles puede referirse como “indeterminado” tanto a la causa de lo azaroso como a lo causado (el único ejemplo de esto último está en *Protr.* Fr.12, ver *supra* nota 11).

34. ἔστι δὲ τὸ τέλος, ἡ κομιδὴ, οὐ τῶν ἐν αὐτῷ αἰτίων (Fís. II 5, 197a1-2).

ese momento e hiciera lo necesario para recobrar su dinero. Evidentemente, si uno preguntara al agente en cuestión “¿por qué vino usted al ágora hoy?”, su respuesta no podría ser “pues bien, eso es indeterminado”, ni podría ser “vine para ver un espectáculo, realizar una acusación, defenderme, ver a alguien”. Por el contrario, él dirá que vino para ver un espectáculo, por ejemplo.

Así, decir que lo que ocurre por azar carece de causa por sí es lo mismo que decir que sólo tiene causas indeterminadas: *si* algo ocurrió por azar, *entonces* su causa pudo haber sido cualquiera excepto la causa por sí (si uno llegó a Egina por azar, la causa pudo haber sido cualquiera *excepto querer llegar a Egina*). Y esto es lo mismo que decir que la relación causal en que consiste el azar, en cuanto es indeterminada, sólo es accesible desde el punto de vista científico por medio de una negación: se trata de lo que *no* es una causa por sí.

Así, el carácter indeterminado del azar se encuentra más conectado con la imposibilidad de tener conocimiento científico o universal de cierto tipo de relaciones causales que se verifican de hecho, que con la imposibilidad de predecir (científicamente o no) eventos particulares futuros.

Un punto relevante en conexión con lo dicho es el que se refiere al estatuto que tiene la afirmación de Aristóteles según la cual las causas de lo que ocurre por azar (y las causas de lo accidental) son indeterminadas:

Pues bien, necesariamente (ἀνάγκη) las causas a partir de las cuales podría producirse lo que ocurre por azar son indeterminadas. (*Fís.* II 5, 197a8-9)

Esta proposición –a diferencia de lo que ocurre con proposiciones como “lo que resulta del azar es incierto” o “causalmente indeterminado”, etc.– no tiene el carácter de una constatación fáctica, ni se refiere a la posibilidad de predecir estados de cosas o eventos, ni deriva de la observación empírica, y ni siquiera es constatable empíricamente. A mi entender se trata, en cambio, de algo que se asemeja más bien a una proposición *estipulativa*, esto es: destinada a determinar qué es lo que se entiende por azar (o, dado el caso, causa accidental), y cuáles son las notas que *necesariamente* se siguen de ello. Aquello que *decimos* que ocurre por azar es aquello

que no tiene una causa determinada, sino indeterminada. De modo tal que si ‘x’ ocurrió por una causa determinada, entonces ‘x’ no ocurrió por azar.³⁵ Por eso mismo, y *en este sentido*, la proposición respecto del carácter indeterminado de las causas de lo que ocurre por azar puede tener el carácter de *necesaria*.

§ 5. A modo de conclusión

Para concluir, quiero reelaborar la conexión que establece Aristóteles entre la indeterminación del azar y su carácter oscuro para el hombre (ἀδηλος ἀνθρώπῳ, 197a10). A fin de cuentas, el carácter indeterminado de lo que ocurre por azar, parece tener alguna conexión con la posibilidad de conocer de antemano ciertas cosas:

Y es correcto decir que el azar es algo incalculable (παράλογον), pues todo cálculo tiene por objeto o bien las cosas que son siempre o bien las que son la mayoría de las veces <del mismo modo>, pero el azar está entre las cosas que se producen al margen de las anteriores. De modo tal que, puesto que las causas de este tipo son indeterminadas (ἀόριστα τὰ οὕτως αἷτια), también el azar lo es. (197a18-21; cf. *EE* VIII 2, 1247a33-34)

En primer lugar, hay que admitir que podría traducirse y entenderse παράλογον no como “incalculable”, sino, en un sentido aparentemente más general, como aquello que está más allá de la razón,³⁶ lo cual estaría más bien acorde con la lectura según la cual se trata aquí de una indeterminación causal, en el sentido de ser inescrutable para el hombre lo que ocurrirá a partir de un estado

35. Esto puede verse ilustrado en la formulación de los ejemplos, así, en el ejemplo del hombre que va al ágora: “*si hubiera ido con vistas a eso* [sc. a recobrar el dinero prestado] o va siempre o la mayoría de las veces allí a recolectar pagos, *no <se dice que fue> por azar.*” (*Fís.* II 5, 197a3-5) Y en el caso del viajero que llega a Egina: “A uno le ocurre accidentalmente llegar a Egina, *si no llegó a causa de esto*, i.e., de navegar para llegar allí.” (*Met.* Δ 30, 1025a25-26)

36. Así, por ejemplo, traduce Marcelo Boeri, *Aristóteles, Física. Libros I y II*, traducción, introducción y comentario, Buenos Aires, Biblos, 1993.

de cosas determinado. No obstante, una buena razón para entender *παραλογον* aquí como “más allá de cálculo”, y esto en un sentido eminentemente práctico (es decir, como aquello que no puede ser tenido en cuenta al deliberar antes de actuar), es que precisamente el mismo adjetivo y el adverbio derivado son utilizados para definir qué es un infortunio (*ἀτύχημα*) tanto en la *EN* como en la *Ret.* En ambos textos el infortunio se distingue del error evitable por ser algo que resulta en un daño o injusticia que no podía haber sido calculado de antemano o razonablemente esperado por el agente.³⁷ Por lo demás, la fortuna y la previsión o el cálculo deliberativo son conectados por Aristóteles en otro pasaje de la *Ret.*, en que se afirma que quienes son afortunados, a causa de ello, suelen ser por lo general quienes menos calculan (*ἀλογιστότεροι*) al actuar (*Ret.* II 17, 1391b1). Podría pensarse que esto se debe a la docilidad que –en la experiencia de estos sujetos– exhibe la facticidad en relación a sus acciones, de modo tal que la confianza en ello les exime de calcular detenidamente su curso de acción.

Si estoy en lo correcto, el azar como incalculable para el hombre es aquello que se encuentra más allá de lo que puede ser tenido en cuenta razonablemente al deliberar sobre un curso de acción en una situación particular, es decir, es aquello que no podía haber sido tenido en cuenta de antemano al actuar. Lo que puede ser objeto de cálculo es, en efecto, lo que ocurre siempre o la mayoría de las veces del mismo modo: al deliberar (y al actuar) se supone –implícita o explícitamente– que aquellas cosas que normalmente ocurren de un modo determinado se comportarán precisamente de ese modo: no sólo los agentes con los que se interactúa se comportan conforme a cierta regularidad (a grandes rasgos), sino incluso el entorno “natural” y de las cosas inanimadas que se encuentran involucradas en nuestras acciones. Esto no quiere decir que para poder deliberar sea necesario conocer temáticamente estas regularidades causales, es decir, ser un científico de la naturaleza o un filósofo práctico o un retórico, sino que evidentemente basta con el

37. *EN* V 8, 1135b16-18: ὅταν μὲν οὖν παραλόγως ἡ βλάβη γένηται, ἀτύχημα· ὅταν δὲ μὴ παραλόγως, ἄνευ δὲ κακίας, ἁμαρτήματα; *Ret.* I 13, 1374b6-8: ἀτυχήματα μὲν γὰρ ὅσα παραλόγα καὶ μὴ ἀπὸ μοχθηρίας, ἁμαρτήματα δὲ ὅσα μὴ παραλόγα καὶ μὴ ἀπὸ πονηρίας (...).

trato prefilosófico e incluso prerreflexivo con este tipo de regularidades, es decir, con la experiencia (*ἐμπειρία*). Así, que lo que ocurre por azar y el azar sea algo del orden de lo incalculable significa que ello es algo que no podía haber sido previsto de antemano al actuar, ni siquiera sobre la base de la experiencia.

Ahora bien, ¿por qué razón ello no podía haber sido previsto? Evidentemente, al deliberar no puede calcularse que las múltiples regularidades sobre las cuales nos apoyamos implícitamente al actuar serán rotas, por el sencillo hecho de que ellas pueden ser quebradas en infinitos puntos y modos, y contar con ello no sólo sería una tarea infinita sino que haría imposible toda acción. La imposibilidad de prever lo que ocurrirá por azar, pues, no sume necesariamente al agente en un estado de incertidumbre antes de actuar, al menos no mayor que la que responde a la conciencia de que lo que hacemos no resulta siempre del todo acorde a cómo lo hemos planeado. Pero, paradójicamente, acciones como las apuestas, o lo que hoy día llamamos ‘juegos de azar’ no caerían para Aristóteles bajo el tipo de las acciones realizadas por azar, en cuanto ellas no son realizadas sin un cálculo previo: quien juega a los dados sabe que está jugando a los dados, es decir, ha calculado antes de actuar que ellos pueden caer de un modo o de otro, y *sabe que no sabe* cómo caerán. Simplemente decide tomar el riesgo, más allá de que su decisión sea buena o mala, razonable o insensata. Quien va al ágora a ver un espectáculo, en cambio, antes de comenzar a realizar su acción, no sabe que no sabe si su deudor estará en el ágora recobrando dinero, simplemente no ha tenido eso en cuenta al decidir ir al ágora.

En conexión con ello, otro punto interesante de ver es que lo que ocurre por azar, para Aristóteles, es algo que no está en manos del agente conocer, pero, al mismo tiempo, que *nada le impediría conocer, dado el caso*. Lo que en cada caso ocurre o no por azar –o más precisamente por fortuna (*τύχη*)– queda *indexado* respecto del conocimiento que tiene el agente particular, en el caso particular, de la situación particular en la que actúa.³⁸ Por ejemplo, el acreedor

38. Esto no significa que el hecho de que algo haya ocurrido por azar o no dependa *completamente* del estado epistémico subjetivo del agente, y precisamente en contra de ello habla la distinción entre error evitable e

podría haberse enterado de algún modo de que su deudor estaría en el ágora en tal momento recibiendo dinero (por medio de un informante, un amigo en común, o como fuere), y su acción en tal caso no hubiera sido por azar sino deliberada. De aquí puede verse que, en la concepción de Aristóteles, el tipo de cosa que se ignora cuando se actúa por azar no es un tipo de cosa cuya naturaleza *propia* es ser oculta o inaccesible por principio al entendimiento humano, como si se tratara de cuestiones metafísicas o divinas, o de causas inaccesibles al modo de las αἰτίαι ἄδηλοι a que apelan los estoicos como explicación del azar en el contexto del determinismo causal estricto.³⁹ Con ello, el sentido que tiene la afirmación según la cual el azar es algo oculto para el conocimiento humano parece ser diferente para Aristóteles y para los estoicos,⁴⁰ y probablemente esa diferencia se apoya, en última instancia, en el hecho de que las consideraciones de Aristóteles, al referirse al carácter oculto del azar, no tienen en vista el uso teórico del intelecto humano tal como es desplegado en el terreno de la ciencia de la naturaleza, sino el uso práctico del intelecto tal como es desplegado en el terreno de la deliberación y de la *práxis*.

infortunio: cuando se trata de algo inesperado por el agente, pero que ella o él pudo haber calculado, no podemos decir que ello ocurrió por azar, por más que el agente lo ignorase. Qué cosas sean calculables y cuáles no en cada situación de acción es algo que no puede estipularse del todo teóricamente, sino que debe decidirse, como es claro, en cada caso particular y de acuerdo con el tipo de agente que lleva a cabo la acción.

39. Cf. por ejemplo Michael White, "Stoic Natural Philosophy (Physics and Cosmology)", en Brad Inwood, *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 124-152; cf. pp. 139-140.

40. Cf. esp. Simplicius, *In Phys.*, 333.1-5 (=SVF II 965).

RECONSTRUCCIÓN DE LA NOCIÓN DE CAUSA EN EL *PROTRÉPTICO* DE ARISTÓTELES A LA LUZ DE LOS FRAGMENTOS 33 Y 35

Claudia Marisa Seggiaro
Universidad de Buenos Aires

RESUMEN: El objetivo del presente trabajo será analizar la noción de causa en el *Protréptico* haciendo principal énfasis en la reconstrucción de los fragmentos 33 y 35. Intentamos demostrar que, pese a que los conceptos “principio” y “causa” no son completamente intercambiables en Aristóteles, el motivo por el cual la ciencia se identifica con el conocimiento de los primeros principios es que dichos principios son las causas constitutivas de las cosas y el verdadero objeto del conocimiento. Para Aristóteles, los primeros principios son las causas de las cosas en dos sentidos diferentes pero complementarios: en un sentido ontológico y en un sentido epistemológico. Son causa en un sentido ontológico, porque son los elementos constitutivos de la naturaleza de las cosas, pero también son causa en un sentido epistemológico, porque sólo por su conocimiento el hombre puede saber qué son las cosas y, por lo tanto, tener un verdadero conocimiento de ellas.

PALABRAS CLAVE: Aristóteles, *Protréptico*, causas, principio

ABSTRACT: This paper intends to analyze the notion of cause in the *Protrepticus* putting special emphasis on the reconstruction of fragments 33 and 35. We try to show that, although the concepts of "principle" and "cause" are not completely interchangeable in Aristotle, the reason why science is identified with knowledge of first principles is that those principles are the causes which constitute things and the true object of knowledge. According to Aristotle, the first principles are the causes of things in two different but complementary ways: they are cause in an ontological sense and in an epistemological sense. They are cause in an ontological sense, because they are the constituent elements of the nature of things, but they are also cause in an epistemological sense, because only through its knowledge one can know what things are and, therefore, have a true knowledge of them.

KEYWORDS: Aristotle, *Protrepticus*, cause, principle

La búsqueda de los principios que rigen y explican lo real ha signado a la filosofía desde sus comienzos. La progresiva separación del mito obedece al intento de dar justificaciones cada vez más racionales de los fenómenos que nos rodean, apelando a principios o fundamentos que permitan dar una explicación causal de la realidad. En este sentido, el primer libro de la *Metafísica*, en el cual Aristóteles realiza un recorrido por los diferentes modos en que sus predecesores explicaron lo real, puede ser leído como una síntesis de esta búsqueda incesante que se dio en la Antigüedad en torno de este tema. En ese libro, Aristóteles intenta insertar su labor en esta indagación filosófica que considera inacabada.¹ Puede decirse, tal como sostiene Gadamer,² que las concepciones filosóficas de sus antecesores representan para Aristóteles una provocación para sus propias doctrinas. Tanto los pasajes de la *Física* como los de la *Metafísica* dedicados a estas concepciones forman parte de un diálogo entre el filósofo y los filósofos anteriores que traza un juego de continuidades y rupturas.

En este contexto, puede decirse que la concepción de causa presente en el *Protréptico* contribuye a la postulación de un método explicativo indispensable para develar la verdadera naturaleza de las cosas y, por lo tanto, alcanzar la ciencia en el pleno sentido del término. Si bien la intención de Aristóteles en el *Protréptico* es hacer una exhortación a la filosofía y no realizar una especulación metafísica o gnoseológica rigurosa, al definir la filosofía como el conocimiento de lo real, el estagirita se vio obligado a tratar, aunque fuera esquemáticamente, una noción de causalidad que le sirviera de nexo entre su explicación de lo real y lo real mismo.

Teniendo en cuenta lo que acabamos de señalar, el objetivo del presente trabajo será analizar la noción de causa en el *Protréptico* poniendo principal énfasis en la reconstrucción de los fragmentos 33 y 35,³ ya que ellos son clave para la comprensión de la concepción de causalidad esbozada por Aristóteles en este texto.

1. *Metafísica* II, 993a 30- 993b 3.

2. Hans Georg Gadamer, *El inicio de la filosofía occidental*, trad. cast., Barcelona, Paidós, 1995, p. 80.

3. Para las citas y numeración de los fragmentos del *Protréptico* seguiremos la edición de Ingemar Düring, *Aristotle's Protrepticus. An Attempt at*

La hipótesis que intentaremos defender en el presente trabajo es que, si bien los conceptos “principio” y “causa” no son completamente intercambiables en Aristóteles, el motivo por el cual la ciencia se identifica con el conocimiento de los primeros principios es que dichos principios son causas de las cosas (fragmento 35) y el conocimiento de estas causas constituye, a su vez, el verdadero objeto de la ciencia (fragmento 33 y 35). La tesis central que queremos discutir y poner a prueba es que para Aristóteles los primeros principios son las causas de las cosas en dos sentidos diferentes pero complementarios: son causas en un sentido ontológico y en un sentido epistemológico. Son causa en un sentido ontológico, porque son los elementos constitutivos de la naturaleza de las cosas, pero también son causa en un sentido epistemológico, porque sólo por su conocimiento el hombre puede saber qué son las cosas y, por lo tanto, tener un verdadero conocimiento de ellas. El análisis del *Protréptico* nos permite conjeturar que la prioridad epistemológica de los principios se desprende de su prioridad ontológica, ya que las cosas conocidas no sólo reciben de ellos su inteligibilidad sino también su ser y realidad.

Se estima que Aristóteles escribió el *Protréptico* entre el 353 y el 351 a. C., esto es, durante el período de permanencia en la Academia. Según Düring,⁴ dicha obra puede ser datada con posterioridad a obras tales como *Analíticos*, *Sobre la Filosofía*, *Sobre el Bien*, y en el mismo período que los libros I y II de *Física*, *Sobre las Ideas* y *Ética Eudemia*. Sin embargo, más allá de la complejidad que implica la datación de los fragmentos, al abordar el análisis de la obra, no

Reconstruction, Göteborg, Almqvist & Wiksell, 1961. No obstante, para la traducción de los fragmentos, hemos tenido en cuenta también las ediciones y traducciones de Álvaro Vallejo Campos, *Aristóteles, Fragmentos*. Introducción, traducción y notas de —, Madrid, Gredos, 2005; Carlos Megino Rodríguez, *Aristóteles, Protréptico*, introducción, traducción y notas de —, Madrid, Abada, 2006, y Enrico Berti, *Aristotele, Protreptico*. Introduzione, traduzione e commento di —, Milano, 2008 (2000); Marcello Zanatta, *Aristotele, I Dialoghi*, Introduzione, traduzione e commento di —, Milano, BUR, 2008.

4. Ingemar Düring, *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, trad. cast. de Bernabé Navarro, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, pp. 90-94.

se puede perder de vista que su estudio enfrenta dos problemas centrales. El primero es el hecho evidente de que se trata de una obra fragmentaria, razón por la cual carecemos de la “unidad de conjunto” y del contexto en el que estaban insertas las diferentes tesis que Aristóteles habría defendido en ella. El segundo problema es que dicho texto nos llegó a través de fuentes indirectas, principalmente a través de Jámblico, motivo por el cual perdura hasta nuestros días el debate sobre el valor y alcance que estos testimonios, incluido el de Jámblico, tienen para reconstruir la obra aristotélica.⁵

Un trabajo relativamente reciente que tiende a revalorizar la obra de Jámblico como fuente para la reconstrucción de la obra aristotélica perdida es el artículo de Hutchinson y Johnson, “Aristotle, *Protrepticus*. Provisional Reconstruction”.⁶ En este artículo, los autores dan por sentado que en su *Protréptico* Jámblico está citando diálogos de Platón y pasajes extensos de la obra homónima de Aristóteles, razón por la cual dividen su artículo en dos partes. En la primera parte, como ya lo había hecho Gadamer, realizan un análisis comparativo entre el *Protréptico* de Jámblico y los diálogos de Platón que aparecen citados en dicha obra. En la segunda parte, trazan un paralelismo entre los pasajes del *Protréptico* de Aristóteles que Jámblico estaría citando y las obras del *corpus* aristotélico. El nexos entre ambas partes del trabajo es que, si pueden aceptarse como citas válidas los pasajes extraídos de los diálogos platónicos, se podrá hacer lo mismo con los fragmentos citados del *Protréptico* de Aristóteles.⁷

La conclusión a la que llegan estos autores es que Jámblico cita

5. Para un análisis más detallado de esta problemática, ver Anton Hermann Chroust, “A brief account of reconstruction of Aristotle’s *Protrepticus*”, *Classical Philology* LX (1965) 4, 229-239; William Keith Chambers Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, tomo VI, trad. cast. de A. Medina González, Madrid, Gredos, 1981, pp. 86-95; Enrico Berti, *La filosofía del “primo” Aristotele*, Milano, Vita e Pensiero, 1997 (1962), pp. 396-413; Enrico Berti, *ob. cit.* 2008.

6. D. S. Hutchinson and Monte R. Johnson, “Aristotle, *Protrepticus*. Provisional Reconstruction”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XXIX (2005) 193-294, pp. 194-195.

7. Hutchinson and Johnson, *art. cit.*, p. 240.

correctamente los pasajes de los diálogos platónicos por él elegidos. Si bien, al transcribir los textos tomados de Platón, Jámblico introduce algunas variaciones, ellas no son sustanciales: lo que Jámblico hace no es alterar las concepciones presentes en tales textos, sino adecuar los pasajes seleccionados al propósito de su propio escrito. De ahí que Hutchinson y Johnson concluyan que Jámblico realiza modificaciones de estilo, pero no de fondo.⁸

Disipadas las dudas sobre los pasajes de procedencia platónica, Hutchinson y Johnson creen resolver las problemáticas generadas en torno a la procedencia de los fragmentos conservados de Aristóteles. Por tal motivo, la segunda parte del trabajo constituye un intento por demostrar que los pasajes de la obra de Jámblico reflejan concepciones que tienen un paralelo real con la obra conservada del estagirita, razón por la cual estaría valiéndose de una obra genuinamente aristotélica. Como consecuencia de esto, Hutchinson y Johnson concluyen que esta obra debe ser el *Protréptico*.⁹

Más allá de las posibles objeciones que puedan hacerse a este artículo, su importancia es doble. En primer lugar, nos muestra que la problemática asociada con la transmisión del *Protréptico* es un tema abierto y que, por lo tanto, no se podrá dejar de estudiar a la hora de emprender su lectura. En segundo lugar, no sólo nos ofrece un estado de la cuestión relativamente actualizado del debate generado en torno al texto,¹⁰ sino que, al ponerlo en relación con la obra platónica y el resto de los trabajos cuyo origen aristotélico no se discute, nos permite volver al texto con una visión enriquecida y, por lo tanto, leerlo con mayor profundidad.

Ahora bien, en lo que toca al asunto que nos interesa discutir en este trabajo, la noción de causa en el *Protréptico*, podemos decir que a las dos cuestiones antes planteadas –esto es, los problemas asociados con la transmisión del texto y la pertinencia de usar la obra de Jámblico como fuente para su reconstrucción– debemos sumarle otro punto problemático, que puede ser formulado del siguiente modo: si bien la noción aristotélica de causa ha sido objeto de incontables análisis, ellos se han centrado, en general, en los escritos

8. Hutchinson and Johnson, *art. cit.*, p. 240.

9. Hutchinson and Johnson, *art. cit.*, pp. 245- 281.

10. Hutchinson and Johnson, *art. cit.*, pp. 197-203.

esotéricos, tales como la *Metafísica*, la *Física*, los *Analíticos* y los *Tópicos*. Hasta donde sabemos, los estudiosos raramente se han ocupado de examinar este concepto tal como aparece presentado en los escritos perdidos en general y en el *Protréptico* en particular. En efecto, en relación con esta última obra, los estudios se han limitado al comentario escueto de los pasajes donde esta noción aparece explícitamente. De hecho, al consultar la bibliografía existente sobre el *Protréptico* notamos que el examen de la noción de causa es subsidiario del resto de las temáticas tratadas, no un fin en sí mismo.

Uno de los pocos trabajos que focaliza su atención en este tema y que sigue siendo relevante en la actualidad es el artículo de Strycker, "On the first section of fr. 5 A of the *Protrepticus*".¹¹ La hipótesis de este autor es que la concepción de causa, explicación y ciencia que subyace en el fragmento 5 del *Protréptico* lleva en sí una fuerte herencia platónica. Con el fin de demostrar esta hipótesis, Strycker realiza un análisis comparativo entre este fragmento y algunos pasajes destacados de los diálogos platónicos, entre los que podemos mencionar *Fedón* 99 a4-7, *República* 475 e6 - 479 e9; 508 e1 - 509 b10 y *Político* 287 b6 - d3.

En este sentido, lo primero que podemos advertir es que, si bien el término "causa" (*aitía*) es usado en escasos fragmentos (12, 33, 35, 36, 43, 100 y 102), su aparición es esencial para comprender la relación que Aristóteles establece entre la existencia de ciertos principios que fundan lo real y la definición del conocimiento como el descubrimiento de estos principios. Uno de los fragmentos en los cuales este término es central es el fragmento 33. En él, el filósofo se expresa del siguiente modo:

11. Émile de Strycker "On the first section of fr. 5 A of the *Protrepticus*", en Ingemar Düring and Gwilym E. L. Owen (eds.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, Göteborg, Almqvist & Wiksell, 1960, pp. 76-104. Es importante aclarar que el fragmento que Strycker menciona como el número 5, siguiendo la edición de Ricardus Walzer, *Aristotelis Dialogorum fragmenta in usum scholarum selegit*, Firenze, Sansoni, 1934, se corresponde con la serie de fragmentos 33 a 36 de la edición de Düring que nosotros seguimos.

Siempre es más cognoscible lo anterior que lo posterior y lo mejor por naturaleza que lo peor. Pues hay más ciencia de lo más definido y ordenado que de sus contrarios, y de las causas más que de sus efectos. Las cosas buenas son más definidas y ordenadas que las malas, igual que lo es más el hombre virtuoso que el deshonesto. Es necesario que haya entre unas y otras cosas la misma diferencia. Y lo anterior es causa en mayor medida que lo posterior, porque, si suprimimos aquello, se suprime lo que recibe su realidad de ello: la línea, si se suprimen los números; las superficies, si se suprimen las líneas; los volúmenes si se suprimen las superficies; y las llamadas sílabas si se suprimen las letras.¹²

En la primera parte de este fragmento, podemos distinguir dos grupos de términos que corresponden a dos campos semánticos cuyos referentes se diferencian por su *status* ontológico. El primer grupo está conformado por los siguientes términos: lo anterior (*tà prótera*), lo mejor (*tà beltío*), lo definido (*tà horisména*) y lo ordenado (*tà tetagména*). El segundo grupo, en cambio, está conformado por la contrapartida de estos términos: lo posterior (*tà hýstera*), lo peor (*tà kheíronan*) y lo falto de definición o desordenado, a los que se alude en el fragmento mediante la expresión "lo contrario" (*tà enantía*).¹³

Al decir que lo anterior y mejor en cuanto a su naturaleza es más cognoscible (*gnorimótera*)¹⁴ que lo posterior, ya que hay más

12. ἀεὶ γὰρ γνωριμώτερα τὰ πρότερα τῶν ὑστέρων καὶ τὰ βελτίω τὴν φύσιν τῶν χειρόνων. τῶν γὰρ ὠρισμένων καὶ τεταγμένων ἐπιστήμη μᾶλλον ἐστὶν ἢ τῶν ἐναντίων, ἔτι δὲ τῶν αἰτίων ἢ τῶν ἀποβαινόντων. ἐστὶν δὲ ὠρισμένα καὶ τεταγμένα τάγαθὰ τῶν κακῶν μᾶλλον, ὥσπερ ἄνθρωπος ἐπεικὴς ἀνθρώπου φαύλου: τὴν αὐτὴν γὰρ ἔχειν ἀναγκαῖον αὐτὰ πρὸς ἄλληλα διαφορᾶν. αἰτία τε μᾶλλον τὰ πρότερα τῶν ὑστέρων. ἐκείνων γὰρ ἀναιρουμένων ἀναιρεῖται τὰ τὴν οὐσίαν ἐξ ἐκείνων ἔχοντα, μήκη μὲν ἀριθμῶν, ἐπίπεδα δὲ μηκῶν, στερεὰ δὲ ἐπιπέδων, στοιχείων δ' αἰ ὀνομαζόμεναι συλλαβαί.

13. Ver Bertrand Dumoulin, *Recherches sur le premier Aristote*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1981, pp. 123-126

14. En *Tópicos* IV 4,141b 15-16, Aristóteles afirma: "es mejor sin más conocer lo posterior mediante lo anterior: pues tal modo de proceder es más rico en conocimiento".

ciencia de lo ordenado y definido, esto es, de las causas que de los efectos, Aristóteles tiende a equiparar los términos del primer grupo contraponiéndolos a los del segundo, generando entre ellos una relación causal cuya naturaleza ontológica y gnoseológica está determinada por los términos *tèn phýsin*, *gnorimótera* y *epistémē*. Desde la perspectiva de Aristóteles, puesto que, por un lado, lo anterior y mejor en cuanto a su naturaleza (*tèn phýsin*) es más ordenado, definido y más causa que sus opuestos y puesto que, por otro, hay más ciencia de estas cosas que de lo peor y posterior, es evidente que si queremos alcanzar verdadera *epistémē* debemos abocarnos a conocer la primera clase de cosas, esto es, las mejores, las anteriores y las que son causas en sentido propio.¹⁵ Es la prioridad ontológica introducida por el término *phýsis* lo que permite postular la prioridad gnoseológica presente en el texto mediante los términos *gnorimótera* y *epistémē*. La lectura del *Protréptico* a la luz del *corpus* nos permite pensar que, para Aristóteles, la ciencia se identifica con el conocimiento del ser¹⁶ (fragmento 24 y 48),¹⁷ lo cual implica, necesariamente, el conocimiento de las causas y del fundamento de todas las cosas.¹⁸ Sin este conocimiento, el hombre podrá tener una aproximación a lo real, pero no verdadera *epistémē* y mucho menos *sophía* o *phrónesis*.¹⁹

La pregunta que surge en este punto es cuál es el referente de los términos *prótera*, *beltío*, *horisménon*, *tetagménon* y qué es lo que permite definir la relación causal existente entre estos términos y sus opuestos. La respuesta a estas cuestiones podemos encontrarla esbozada en los fragmentos 24 y 91. En el primero de estos fragmentos, Aristóteles dice:

Las intelecciones son actos del entendimiento, que son visiones de los objetos inteligibles, del mismo modo que ver las cosas sensibles es la

15. Para un desarrollo más detallado de esta tesis ver Enrico Berti, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Milano, Bompiani, 2004 (1977), pp. 662-672.

16. *Metafísica* IV, 1003a 20-21.

17. Ambos fragmentos serán citados más adelante, cuando realicemos sus respectivos análisis.

18. *Analíticos segundos* II 2, 90 a 30-35; *Metafísica* I, 981b 25-982 a 5, *Metafísica* IV, 1003a 30-31.

19. *Metafísica* I, 982 a, 9-15, *Protréptico* fragmento 65.

actividad de la vista. En efecto, las cosas deseables para el hombre lo son en función de las intelecciones, si, efectivamente, las otras cosas son deseables en función del alma y el entendimiento es la mejor parte del alma. El entendimiento es la mejor parte del alma y las otras cosas están constituidas a partir de lo mejor.²⁰

El primer indicio que nos da Aristóteles en este fragmento para responder la pregunta arriba formulada, a saber, cuál es el referente de los términos *prótera*, *beltío*, *horisménon* y *tetagménon* es el uso conjunto de *nósis* y *noûs*. Por los textos que conforman el *corpus*, entre los que cabe citar la *Ética Nicomáquea* 1141a 1-5, sabemos que los objetos del *noûs* son los primeros principios. Según Aristóteles dichos principios son objeto de una conciencia intuitiva (*noûs*), constituida por intelecciones (*noéseis*).²¹ Para Aristóteles:

El sabio no sólo debe conocer lo que se sigue de los principios, sino también poseer la verdad sobre los principios. De manera que la sabiduría será intelecto (*noûs*) y ciencia (*epistémē*), una especie de ciencia capital sobre los objetos más honorables.²²

La lectura de los fragmentos 33 y 24 y del presente pasaje de la *Ética* nos permite pensar que Aristóteles tiende a equiparar los principios (*arkhai*) con los objetos más honorables y a estos últimos con el verdadero objeto de la ciencia. Ahora bien, si, como dice Aristóteles en el fragmento 24, el *noûs* es la parte superior del hombre y su objeto, las sustancias inteligibles,²³ aquello por lo cual todos los otros fines son buscados,²⁴ es evidente que los principios

20. τοῦ αὖ νοῦ αἱ νοήσεις ἐνέργεια, ὁράσεις οὖσαι νοητῶν ὡς τοῦ ὁρατικοῦ ἐνέργεια ὁρᾶν τὰ ὁρατά. νοήσεως οὖν καὶ νοῦ <ἐνεκα> πάνθ' αἰρετὰ τοῖς ἀνθρώποις, εἴπερ τὰ μὲν ἄλλα τῆς ψυχῆς ἐνεχ' αἰρετά, νοῦς δὲ τὸ βέλτιστον τῶν κατὰ ψυχὴν [μόνον], τοῦ δὲ βελτίστου τὰ ἄλλα συνέστηκε χάριν

21. Berti, *ob. cit.*, 570.

22. *Ética Nicomáquea* VI 6, 1141a 17-21.

23. *Ética Nicomáquea* VI 7, 1141a 4-8.

24. En *Ética Nicomáquea* X 7, 1177 a 12-20, Aristóteles define la felicidad como la actividad más excelsa del alma y, por este motivo, como el *érgon* propio del hombre. Ahora bien, en este mismo pasaje, Aristóteles equipara

a los que se refiere en el pasaje citado de la *Ética Nicomáquea* son los objetos inteligibles mencionados en el fragmento 24 del *Protréptico* y estos principios son, a su vez, el referente de aquello que es caracterizado como *prótera*, *beltío*, *horisménon* y *tetagménon* en el fragmento 33 de dicha obra. Dado esto, es posible afirmar que al referirse a *prótera*, *beltío*, *horisménon* y *tetagménon* Aristóteles está caracterizando a los mismos principios mencionados en la *Ética*.²⁵

A partir del análisis de los fragmentos 33 y 24 y de los pasajes citados de la *Ética Nicomáquea*, podemos sostener que Aristóteles caracteriza el conocimiento de los principios constitutivos de lo real como la actividad más elevada del hombre. A partir de la reconstrucción de los textos, se puede inferir que, si el intelecto es la mejor parte del alma, su actividad no sólo será la más placentera, sino también la de mayor importancia. La caracterización del *noûs* como *béltiston* (fragmento 24) hace que las *enérgeiai nóēseis*, en tanto son las actividades del *noûs* (fragmento 24), sean descriptas también como la función más relevante del hombre y su resultado, la visión de los *noetá*, el conocimiento más elevado al cual el hombre puede y debe aspirar. Sin embargo, el supuesto implícito que subyace en la estructura profunda del fragmento y lo que le permite a Aristóteles identificar al *noûs* y a las *enérgeiai nóēseis* como la parte y la función más elevada del alma, respectivamente, es la naturaleza de estos últimos objetos (las *horáseis noetôn*), calificados en el fragmento 48 como las entidades primeras (*tà próta*) y reunidos bajo el rótulo “el más cognoscible de los seres” (*tò málista tîn ónton gnórimon*) en el fragmento 86.

Sin embargo, pese a lo argumentado hasta aquí, el referente de estas últimas expresiones, *horáseis noetôn* y *tò málista tîn ónton gnó-*

esta actividad con la contemplación de los primeros principios y, por ende, con la función propia del *noûs*. Al realizar esta serie de asociaciones, Aristóteles identifica al *noûs* y la vida contemplativa con el fin último del hombre, aquel por el cual todas las otras cosas son deseadas (*Ética Nicomáquea* I 7,1097 a 30-35).

25. De hecho, en *Tópicos* I 2, 101 b, Aristóteles define los principios como lo primero respecto de todas las cosas. En *Metafísica* V, 1013 17-20 se refiere a estos mismos principios diciendo que “el rasgo común de todos los principios es el hecho de ser lo primero desde donde algo es, se engendra o se conoce”.

rimon, ha sido uno de los motivos fundamentales de controversia del *Protréptico*. La razón de esto es que el registro de dichas expresiones a lo largo de esta obra fue una de las principales causas que no sólo ha alimentado las hipótesis de quienes han visto la presencia de la teoría platónica de las Ideas en la obra aristotélica,²⁶ sino también de quienes han rechazado esta postura de lleno.²⁷ Dados los límites asignados al presente trabajo, no entraremos en esta discusión. Sin embargo, es indudable que, más allá de que rechacemos o no la presencia en este texto de la teoría platónica de las Ideas, al usar las expresiones *horáseis noetôn*, *tà próta* o *tò málista tîn ónton gnórimon*, Aristóteles está haciendo referencia a una clase de “cosas” cuyo *status* ontológico está por encima del resto de lo existente. A través de estas expresiones, dicho en los términos de Vallejo Campos,²⁸ quien a su vez retoma a Berti,²⁹ Aristóteles estaría aludiendo a las entidades divinas o a los principios supremos de lo real. En consecuencia, sea cual fuere el referente último de dichos principios, esto es, sea cual fuere la línea interpretativa que adoptemos- la que sostiene que el referente de estos términos es la teoría platónica de las Ideas o la que considera que se alude a las *arkhaí* aristotélicas- mediante su postulación, Aristóteles se estaría refiriendo a los principios explicativos de lo real.

Esta idea vuelve a aparecer reforzada en el fragmento 91:

Si existen muchos ejercicios del alma, el más importante de todos es conocer lo más posible. Ciertamente, es claro que es necesario que el placer de vivir sea solamente y mayormente el que resulta del conocer y contemplar. Luego, vivir placenteramente y tener un gozo verdadero corresponde solamente y en mayor medida a los filósofos. Pues la actividad de las intelecciones verdaderas, realizada a partir de los seres más elevados y conservadora por la perfección que recibe de ellos, es la más eficaz para <producir> contento.³⁰

26. Werner Jaeger, *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo*, trad. cast. de J. Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1993 (Berlín 1923), pp.114-115.

27. Düring, *ob. cit.*, p. 216.

28. Vallejo Campos, *ob. cit.*, p. 193.

29. Berti, *ob. cit.*, p. 646.

30. εἰ τοίνυν καὶ πολλαὶ ψυχῆς εἰσι χρήσεις, ἀλλὰ κυριωτάτη γε παῶν ἢ τοῦ φρονεῖν ὅτι μάλιστα. ὁῖον τοίνυν ὅτι καὶ τὴν γιγνομένην

En este fragmento, al referirse a la actividad más placentera, Aristóteles utiliza la expresión *alethestáton nóseōn enérgeia*,³¹ mientras que para expresar el contenido de esta actividad usa la frase *málista óntōn*. Desde la perspectiva de Aristóteles, los pensamientos más verdaderos resultan más placenteros, pues son la captación de lo que verdaderamente es, esto es, la aprehensión de los principios inteligibles gracias a los cuales todo lo demás puede ser conocido o comprendido.³² Las acciones de los pensamientos más verdaderos, equiparables con las acciones inteligibles del fragmento 24, son asimilables, de este modo, al conocimiento o ciencia (*epistémē*) tal como es definida en el fragmento 33.³³ Por esta razón, al enunciar

ἀπὸ τοῦ φρονεῖν καὶ θεωρεῖν ἡδονὴν ἢ μόνην ἢ μάλιστα ἀναγκαῖον ἀπὸ τοῦ ζῆν εἶναι. τὸ ζῆν ἄρα ἡδύως καὶ τὸ χαίρειν ὡς ἀληθῶς ἔτοι μόνους ἢ μάλιστα ὑπάρχει τοῖς φιλοσόφοις. ἡ γὰρ τῶν ἀληθεστάτων νοήσεων ἐνέργεια, καὶ ἀπὸ τῶν μάλιστα ὄντων πληρουμένη καὶ στέγουσα αἰεὶ μονίμως τὴν ἐνδιδομένην τελειότητα, αὕτη πασῶν ἐστὶ καὶ πρὸς εὐφροσύνην ἀνυσιμωτάτη

31. Desde la perspectiva de Berti, *ob. cit.*, p 98, la expresión *alethestáton noetôn enérgeia* no puede ser de Aristóteles. Esto se debe, a que, según Berti, si bien el objeto último de la filosofía son las causas del ente en cuanto ente, es decir, de aquellos entes de los cuales todos los otros dependen, estos no pudieron haber sido expresados por Aristóteles como los entes más reales. Para Berti, esta manera de referirse a los entes supone la creencia en diferentes grados del ser. Ahora bien, dicha concepción es propia del platonismo y, sobre todo, del neoplatonismo, no del aristotelismo. Por nuestra parte, creemos que la expresión *alethestáton noetôn enérgeia* es equivalente a la expresión del fragmento 48 *ap' autôn tōn prōton*. Esta última expresión, que no es puesta en duda por Berti, es más problemática que la primera. El motivo de esto último es que en este fragmento Aristóteles contrapone la expresión *ap' autôn tōn prōton* a *mimesis*. Para Aristóteles, la filosofía es ciencia en un grado superior ya que conoce las cosas en sí mismas y no meras imitaciones. Esta contraposición es usada como prueba por quienes han defendido la tesis según la cual Aristóteles habría sostenido la teoría platónica de las Ideas. Sin entrar en la discusión sobre si esta línea de lectura es sostenible o no, es plausible pensar que, al referirse a los entes más verdaderos, Aristóteles simplemente esté aludiendo a la prioridad ontológica y epistemológica de los primeros principios respecto de las demás cosas, independientemente de la naturaleza de estos principios.

32. *Metafísica* II 993b 24-29.

33. *Metafísica* I 981a 25-30.

en el fragmento 33 cuáles son las cosas de las que hay más conocimiento, Aristóteles no puede estar refiriéndose a otra clase de seres, sino a estos últimos. Del examen conjunto de los fragmentos aquí mencionados, se desprende que las *horáseis noetôn* y *málista óntōn* son los referentes implícitos de aquello caracterizado en el fragmento 33 como lo mejor, anterior y más ordenado, y, por este motivo, causa, de lo que es peor, menos definido o efecto de otra cosa. Como consecuencia de esto, constituyen también el objeto último de la ciencia, aquello sin lo cual todo conocimiento ulterior sería imposible.³⁴

Abordada la problemática sobre cuál es el referente de los términos *prótera*, *beltío*, *horisménon* y *tetagnénon*, la segunda pregunta que la exégesis del fragmento 33 del *Protréptico* nos genera es la siguiente: por qué los primeros principios tienen estas características, a saber, las de ser lo primero, lo mejor, lo más definido y ordenado.

La clave para contestar esta nueva pregunta es la asociación entre los principios postulados por Aristóteles y las causas. Según Aristóteles, un principio puede ser tanto el elemento constitutivo de una cosa, como también el punto de partida del conocimiento de esa cosa: generador y origen de inteligibilidad de la cosa.³⁵ Ahora bien, desde la perspectiva del filósofo, ambos rasgos, el cognitivo y el ontológico, están íntimamente relacionados. La lectura de los fragmentos nos permite concluir que no se puede conocer qué es una cosa sin saber cuáles son sus elementos constitutivos que, puesto que son sus principios explicativos, son aquellos principios sin los cuales, como dice en el fragmento 36 del *Protréptico*, “es imposible conocer cualquier otra cosa”.

En esta misma línea, en *Tópicos* VI 4, 141a 26-32, al referirse a la definición, Aristóteles argumenta:

En efecto, cuando la definición se da en vista a conocer lo definido, no conocemos a partir de cualquier cosa, sino a partir de cosas anteriores y más conocidas, tal como en las demostraciones (en efecto, así procede toda enseñanza y aprendizaje); es evidente que el que no define mediante estas cosas, no ha definido.

34. *Metafísica* I 981a 30- 982b 4, *Tópicos* VI 4, 141b 1-10.

35. *Metafísica* V, 1013b 18-19.

En este pasaje, como en los fragmentos citados del *Protréptico*, la prioridad gnoseológica de los primeros principios radica en su prioridad ontológica. De los fragmentos citados del *Protréptico* (24, 33 y 91) y del pasaje de *Tópicos*, se puede concluir que para conocer las cosas hay que conocer los principios que las constituyen y que, por lo tanto, las explican.³⁶ En ambos textos, Aristóteles basa su concepción de los principios y, por ende, de las causas de lo real, en la relación de anterioridad y posterioridad de éstos respecto de sus efectos. En estas dos obras, hay una equivalencia implícita entre lo anterior y los primeros principios y una identificación entre las cosas que componen lo real y lo posterior.

En *Metafísica* V, 1018a 1 ss, fiel a su principio de desenmarañar la ambigüedad del lenguaje, Aristóteles nos advierte que “anterior” y “posterior” se dicen de muchas maneras. Pese a esto, dentro de la lista de definiciones cabe destacar aquella según la cual algo es anterior por naturaleza y entidad.³⁷ Partiendo de esta acepción, lo anterior puede ser definido como el presupuesto indispensable para que las cosas existan, sin depender él mismo de ninguna de ellas para existir.

Sobre la base de esta premisa y teniendo en cuenta las definiciones de principio y anterioridad arriba esbozadas, podemos decir que los principios son las causas de las cosas en dos sentidos diferentes pero complementarios: son causas en un sentido ontológico y en un sentido epistemológico; son causa en un sentido ontológico porque son los elementos constitutivos de la naturaleza de las cosas, pero también son causa en un sentido epistemológico³⁸ porque sólo por su conocimiento el hombre puede saber qué son las cosas y, por lo tanto, tener un verdadero conocimiento de ellas.³⁹ Basándose en esta prioridad lógico-ontológica, Berti⁴⁰ argumenta que los principios son para Aristóteles las premisas de una argumentación, pero

36. Para un desarrollo de esta tesis ver Terence Irwin, *Aristotle's First Principles*, Oxford, Clarendon Press, 1995 (1988), p. 97 y Lloyd P. Gerson, *Aristotle and Other Platonists*, Ithaca, Cornell University Press, 2005, p. 182.

37. *Metafísica* V, 1019a 2-3.

38. *Metafísica* V, 1013 15-16.

39. Düring, *ob. cit.*, p. 374 y Berti, *ob. cit.*, pp. 664-665.

40. Berti, *ob. cit.*, p. 660.

que no se puede reducir su significado sólo a esta acepción. Desde su perspectiva, los principios al igual que las causas son principios de inteligibilidad de las cosas, aquello que da cuenta de la esencia de la cosa y, por este motivo, el verdadero objeto de la ciencia.⁴¹

Como consecuencia de esto, en consonancia con lo dicho en otras obras tales como *Metafísica*,⁴² y *Tópicos*,⁴³ en el fragmento 35 Aristóteles dirá:

Es mucho más necesario que haya conocimiento de las causas y de los elementos que de las cosas posteriores a ellos, ya que éstas no están entre los objetos supremos y de ellas no surgen los objetos primeros, sino que de éstos y por medio de éstos se originan y constituyen las demás cosas.⁴⁴

Al explicitar la relación entre las causas, los elementos constitutivos de lo real y la sabiduría (*phrónesis*), Aristóteles da un cierre al argumento iniciado en el fragmento 33.

No obstante, lo primero que debemos resaltar en este fragmento es la construcción “*tôn aitiôn kai tôn stoikheíôn*”, ya que, en apariencia, esta conjunción introduce una variante en el análisis que hasta aquí veníamos haciendo. Lo que Aristóteles parecería estar diciendo es que la sabiduría (*phrónesis*) consiste en el conocimiento de las causas y primeros elementos.⁴⁵ Ahora bien, uno de los puntos álgidos de este fragmento es la partícula *kai*.

41. Teniendo en cuenta estas dos características, la prioridad ontológica y la gnoseológica, pero focalizando su análisis en la noción de causa y no en la de principio, Suzanne Mansion en su libro *Le jugement d'existence chez Aristote*, Paris, Vrin, 1976, p. 42, dirá que la causa es principio de inteligibilidad, la razón inteligible de las cosas, aquello que da cuenta de la esencia de la cosa, razón por la cual es también el objeto de la ciencia en grado sumo.

42. *Metafísica* I 982a 25-982b5.

43. *Tópicos* VI 4, 141a 25-32; VI 4, 142a 8-10.

44. πολλὸν γὰρ πρότερον ἀναγκαῖον τῶν αἰτίων καὶ τῶν στοιχείων εἶναι φρόνησιν ἢ τῶν ὑστέρων. οὐ γὰρ ταῦτα τῶν ἄκρων οὐδ' ἐκ τούτων τὰ πρῶτα πέφυκεν, ἀλλ' ἐξ ἐκείνων καὶ δι' ἐκείνων τὰλλα γίνεσθαι συνίσταται φανερώς.

45. Michel Bastit, *Les quatre causes de l'être selon la philosophie première d'Aristote*, Paris, Éditions Peeters, 2002, pp. 34-35.

En el fragmento 36, nos encontramos con una construcción parecida. Allí, Aristóteles afirma:

Si el fuego, el aire, el número o algunas otras realidades naturales son las causas o principios de las otras cosas, conocer esas otras cosas será imposible desconociendo aquellas.⁴⁶

La variante que nos ofrece este fragmento con respecto al fragmento 35 es que en lugar de coordinar *tôn aitiôn* y *stoikheíon*, Aristóteles reúne los términos *aitíai* y *prôtai*, esto es, los términos “causas” y “principios”.

En ambos casos, la pregunta que nos surge en torno al uso del nexos coordinante “*kaí*” es la siguiente: ¿Aristóteles, por medio de dicho nexos, está señalando que los términos “causas”, “elementos” y “principios” son diferentes entre sí y, por lo tanto, tienen referentes distintos o, por el contrario, son maneras de expresar una misma clase de objetos?

Según Düring, el contexto en el cual está inserto el término *stoikheía* (fragmento 35) es una clara evidencia de que por dicho término Aristóteles está aludiendo a “los primeros principios de la naturaleza”, los cuales, puesto que son los elementos constitutivos de todo lo que existe, son también sus causas. Es evidente que en su análisis Düring toma *stoikheíon* como sinónimo de *prôtos*, razón por la cual infiere que a través de este último término Aristóteles está aludiendo a los elementos constitutivos de las cosas y, por lo tanto, a sus principios o causas. Por este motivo, desde la perspectiva de este autor, el *kaí* no está cumpliendo una función copulativa, sino explicativa, por lo que *aitíai* y *stoikheía* estarían siendo usados aquí como sinónimos.

Sin embargo, pese a coincidir en líneas generales con la lectura que hace Düring del fragmento, creemos que hay que matizar esta última interpretación del texto. Desde nuestra perspectiva, la partícula *kaí* introduce en el texto aristotélico una salvedad que no

46. εἴτε γὰρ πῦρ εἴτ' ἀήρ εἴτ' ἀριθμὸς εἴτ' ἄλλαι τινὲς φύσεις αἰτίαι καὶ πρῶται τῶν ἄλλων, τι γινώσκειν ἐκεῖνας ἀγνοῦντας. πῶς γὰρ ἂν τις ἢ λόγον γνωρίζῃ συλλαβὰς ἀγνοῶν, ἢ ταύτας ἐπίσταιτο μηδὲν τῶν στοιχείων εἰδώς.

puede pasar inadvertida. Coincidimos con Düring en que, al describir los *stoikheía* como la clase de elementos que son superiores y condición de posibilidad de las restantes cosas, Aristóteles les otorga el *status* de *arkhaí* y, por lo tanto, establece una relación de causalidad entre éstos y lo generado a partir de ellos. De hecho, al decir en la segunda parte del fragmento en cuestión, esto es, el fragmento 35, que “lo que es posterior” no puede ser objeto de la *phrónesis* ya que dicha clase de seres no está entre los superiores ni primeros, sino que llega a ser gracias a éstos, Aristóteles no sólo parece estar dando una descripción indirecta de las causas y elementos primeros sino también pareciera estar otorgándoles a ambos el mismo *status* y la misma relación causal sobre lo generado.⁴⁷ Resuenan en el presente fragmento las palabras de *Metafísica*. En esta última obra, en V,1013a16-18, Aristóteles argumenta:

En otros tantos sentidos se habla de causas, ya que todas las causas son principios Y, ciertamente, lo común a todo tipo de principio es ser lo primero a partir de lo cual algo es, se produce, o se conoce.

Tanto en el pasaje citado de *Metafísica* como en los fragmentos 33, 35 y 36 del *Protréptico*, los principios son descriptos como lo primero a partir de lo cual se generan las restantes cosas. Esta anterioridad constituye el principal motivo por el cual Aristóteles puede otorgarles el mismo *status* ontológico y epistemológico a las nociones de causa y de principio.⁴⁸ Para Aristóteles, los primeros principios son los elementos que fundan y explican la existencia de las cosas y, en este sentido, son causas de las cosas. El que quiere adquirir un verdadero conocimiento debe conocer estos principios sobre los cuales se cimienta todo el edificio del saber.⁴⁹ Ahora bien, que en este contexto los principios sean causas no significa que ambos términos sean intercambiables. Como dice Calvo,⁵⁰ “la relación

47. Ver Berti, *ob. cit.*, p. 672.

48. Bastit, *ob. cit.*, p. 36.

49. *Metafísica* I 983a 25-26.

50. En la misma línea de lectura, Bastit, *ob. cit.*, p. 36, afirma que es para esclarecer la expresión *arkhaí kai aítai* que en *Metafísica* Aristóteles declara que algunos principios son causas, pero no a la inversa (*Metafísica* V, 1013a

entre los términos *arkhḗ* (principio) y *áition* (causa) es vacilante en Aristóteles, al igual que en la lengua común. A menudo tienden a coincidir extensionalmente, aun cuando cada uno de ellos posee un rasgo peculiar del que el otro carece: 'causa' suele comportar la idea de influjo; 'principio' comporta la idea de orden y prioridad. Como consecuencia de esta diferencia, a veces se considera más amplia la noción de principio que la de causa: toda causa es principio, pero no todo principio es causa (...) mientras que otras veces se considera más amplia la noción de causa: no todas las causas son principios, solamente lo son las causas primeras."⁵¹

Si analizamos los ejemplos dados por Aristóteles en los fragmentos 33 y 35, podremos ver que todos ellos aluden a los elementos constitutivos de las cosas: las letras respecto de las palabras, el punto respecto de la línea, la superficie respecto de los sólidos, etc. Esta reducción de los ejemplos a lo que, aparentemente, es sólo un tipo de relación causal es un indicio de que la noción de causa es más amplia que la noción de elemento o principio utilizada por Aristóteles en los fragmentos 35 y 36.

Un texto clave para entender esta diferencia es el primer libro de la *Metafísica*.⁵² Decimos que es un libro clave por dos motivos

17). Para Bastit, el concepto de causa en Aristóteles tiene un doble aspecto: ontológico y lógico. Ahora bien, desde la perspectiva de este autor, sólo partiendo de este doble aspecto del concepto de causa se puede concluir que algo pueda ser, simultáneamente, principio y causa. Una interpretación análoga parecer ser la de Berti, *ob. cit.*, p. 666. Al analizar el concepto de "primero" en Aristóteles, Berti afirma que en algunos pasajes de la obra aristotélica, como por ejemplo *Metafísica* V, 1013a 14-21, "primero" no sólo es convertible con "principio" sino con "causa", de donde se desprende que "principio" y "causa" son o deberían ser equivalentes. No obstante, este mismo autor llama la atención sobre el hecho de que estos dos últimos términos no son completamente intercambiables. Según Berti, *ob. cit.*, p. 392, sólo por analogía se puede decir que los principios son causa. Ahora bien, para Berti, la identidad por analogía no implica identidad específica ni identidad numérica entre "principios" y "causa", sino identidad de función.

51. Tomás Calvo Martínez, *Aristóteles, Metafísica*, Introducción, traducción y notas de — Madrid, Gredos, 1998, p. 206.

52. En *Metafísica* I, 982b 1-2, al indagar sobre el objeto de la ciencia superior, Aristóteles se vale de la misma conjunción que la empleada en el

fundamentales: el primero porque dicho libro está datado como perteneciente al mismo período que el *Protréptico*,⁵³ razón por la cual es de esperar que haya entre esta obra y el *Protréptico* cierta "coherencia doctrinal". En segundo lugar, porque al referirse a las cuatro causas y hacer un recorrido de las diferentes maneras de abordar este tema,⁵⁴ Aristóteles argumenta que el error de sus predecesores fue reducir la explicación de lo real a un solo tipo de relación causal.

Como es sabido, Aristóteles postula cuatro maneras de entender la causa. Para el estagirita:

Una causa decimos que es la entidad, es decir, la esencia (pues el porqué se reduce, en último término, a la definición, y el porqué primero es causa y principio); la segunda, la materia, es decir el sujeto; la tercera, de donde proviene el inicio del movimiento, y la cuarta, la causa opuesta a esta última, aquello para lo cual, es decir, el bien (éste es, desde luego, el fin a que tienden la generación y el movimiento).⁵⁵

No obstante, los ejemplos que nos da Aristóteles en los fragmentos 35 y 36 del *Protréptico* no parecen cubrir estas cuatro maneras de entender la noción de causa. Según Berti,⁵⁶ mediante la mención de los ejemplos propuestos en el fragmento 33 y 36 Aristóteles no sólo presupone principios de la misma índole que los formulados por los filósofos presocráticos cuyos ejemplos más notorios son el aire, el fuego, etc., sino también los principios sostenidos por Platón en sus enseñanzas o doctrinas no escritas, esto es, la teoría de

fragmento 35. Para Aristóteles la ciencia más elevada es aquella que tiene como fin lo más cognoscible y esto último se identifica, a su vez, con los principios y causas de las cosas.

53. Düring, *ob. cit.*, pp. 446-449.

54. *Metafísica* I, 983a 25-988a 20.

55. *Metafísica* I, 983 a 25-33.

56. Berti, *ob. cit.*, p. 81. Esta misma línea interpretativa ya habría sido formulada por Jaeger, *ob. cit.*, 114-115, quien no sólo presupone que en la serie de fragmentos 33-36 (fragmento 52 en la edición citada por Jaeger, esto es, en la edición de Valentin Rose, *Aristotelis qui ferebantur Librorum Fragmenta*, Leipzig, Teubner, 1886) Aristóteles estaría aludiendo a la teoría platónica de las Ideas, sino que él mismo habría sido un defensor de esta teoría.

números ideales o bien Ideas números. Leídos desde esta perspectiva, los principios ejemplificados por Aristóteles en los fragmentos 33 y 36 pueden ser tomados como elementos constitutivos de las cosas o principios formales de lo real. Teniendo como telón de fondo el último pasaje citado de *Metafísica* (I, 983 a 25-33) estamos tentados de decir que dichos principios pueden ser vistos como aquello a partir de lo cual las cosas llegan a ser lo que son, esto es, el substrato a partir del cual las cosas son generadas (causa material),⁵⁷ o aquello por lo cual las cosas son lo que son, es decir, “lo que es ser esto” (causa formal).⁵⁸

Ya sea que aceptemos o no la interpretación de Berti, la lectura de los fragmentos 33 y 36 nos lleva a pensar que Aristóteles está poniendo en juego una o dos maneras de entender las causas, pero no los cuatro sentidos desarrollados en el primer libro de la *Metafísica*. Por cierto, Aristóteles no menciona en ninguno de los dos fragmentos ni la causa eficiente ni la final, que tienen, ambas, un peso fundamental en su metafísica.

Desde este punto de vista, si en las expresiones “*tôn aitíon* kai *tôn stoikheíon*” y “*aitíai* kai *prôtai*” “causas” y “elementos” o “causas” y “principios” fueran términos completamente intercambiables y el *kai* sólo tuviera un sentido explicativo, Aristóteles estaría incurriendo en el mismo error achacado a sus predecesores, a saber, estaría reduciendo la ciencia al conocimiento de una única explicación causal, razón por la cual, si bien no hubiera errado, sólo habría contribuido parcialmente al descubrimiento de la verdad.⁵⁹ Por este motivo, es plausible pensar, a diferencia de lo que sostiene Düring, que si bien Aristóteles está explotando los rasgos que tienen en común principios y causas, a través de las expresiones arriba mencionadas está poniendo en conjunción términos con valencias distintas y que aportan a la economía del texto una complejidad mayor de la que el intérprete arriba citado parece conceder.⁶⁰

57. *Física* II 3, 195a 20.

58. *Física* II 3, 195a 16-20.

59. *Metafísica* II, 993a 30- 393b5.

60. Para una profundización de esta distinción entre principio y causa ver Berti, *ob. cit.*, p. 393.

Desde nuestra perspectiva, el sujeto implícito del fragmento 35 son los principios caracterizados en el fragmento 33 como lo anterior, mejor y ordenado, esto es, las *horáseis noetôn* descriptas en el fragmento 24, las cuales, dada su naturaleza, son las causas de todo lo que existe. Ser causa y elemento constitutivo son dos rasgos de estos principios, razón por la cual no pueden ser reductibles uno al otro. Por tal motivo, para obtener verdadera ciencia el hombre debe conocer ambos.

En el fragmento 48, Aristóteles es más explícito al respecto:

Pero aquel que no ha practicado la filosofía y no ha conocido la verdad no es capaz de hacer esto y de alcanzar los instrumentos y razonamientos más exactos de las primeras cosas, sino de las segundas y terceras y aun de estas últimas sabe poco y obtiene razonamientos a partir de la experiencia. Pues sólo al filósofo le corresponde la imitación de lo más exacto, ya que es espectador de lo que es en sí mismo y no de imitaciones.⁶¹

Desde la perspectiva de Aristóteles, la filosofía tiene por objeto la verdad. Ahora bien, el conocimiento de la verdad consiste en el develamiento de la naturaleza de las cosas, esto es, en el descubrimiento de sus principios constitutivos. La lectura de este fragmento a la luz de los fragmentos 33 y 35 nos permite decir que, al efectuar una jerarquización entre razonamientos de primer orden y de segundo orden, Aristóteles realiza también una distinción entre dos tipos de relaciones causales. Uno que explica lo real apelando a sus principios últimos y otro que se vale de los principios inmedia-

62. En *Física* I 1 184a 17-20 y *Metafísica* V, 1013a 1-3, al diferenciar lo que es más cognoscible y claro para nosotros, esto es, lo que se conoce a través de los sentidos, y lo que es más cognoscible por naturaleza, es decir, lo más cognoscible en sentido absoluto, Aristóteles pareciera estar haciendo una distinción similar.

Según Diego Zucca, *Essere, linguaggio, discorso. Aristotele filosofo dell'ordinario*, Milano, Mimesis Edizioni, 2006, p. 277, un elemento esencial en la teoría aristotélica del conocimiento es el hecho de que sea un proceso que se mueve de aquello que es primero para nosotros a aquello que es “primero por sí” o “por naturaleza” o en sentido absoluto. La serie de fragmentos 75 a 77 del *Protréptico* puede ser vista como un ejemplo de esta concepción epistemológica. En esta serie de fragmentos, Aristóteles realiza

tos; el primero, basado en la naturaleza de las cosas, y el segundo, en la observación de cómo aparecen las cosas.⁶² Para Aristóteles, una verdadera explicación de la realidad se debe dar a través de lo mejor y más perfecto, esto es, a través de sus verdaderas causas. Ahora bien, las causas son los principios últimos de las cosas, por lo tanto, dicha explicación debe ser identificada también con la búsqueda de estos principios. El hecho de que en este fragmento y en el 24 Aristóteles describa el conocimiento de las verdades más exactas como contemplaciones nos permite pensar que dicha clase de verdades se identifica con ciertos principios que en función de su naturaleza no requieren de nada para ser explicados, sino que ellos mismos son la base de toda explicación o demostración. Por tal motivo, si bien Aristóteles no llama a estos principios “causas”, como de hecho parece hacerlo en los fragmentos 33 y 35, resulta claro que mediante su formulación está pensando en las razones explicativas de lo real y, por lo tanto, en los fundamentos últimos de las cosas.

Si se acepta el análisis precedente, podemos concluir que, para Aristóteles, la ciencia se identifica con el conocimiento del ser, de lo real, lo cual se identifica, necesariamente, con el conocimiento de las causas. Sin este conocimiento, el hombre podrá tener una aproximación a lo real, pero no verdadera *epistémē* y mucho menos *sophía* o *phrónesis*. La ciencia de los primeros principios se transforma en la ciencia acerca de las causas y este conocimiento en la condición *sine qua non* para todo conocimiento ulterior.

En este sentido, si bien el recorrido a lo largo de los fragmentos conservados del *Protréptico* no nos permite afirmar que haya en esta obra una sistematización de la teoría de las causas, tal como podemos hallar en la *Metafísica* o en la *Física*, ni tampoco nos per-

una revalorización de las sensaciones como una fuente de conocimiento (fragmentos 75 y 76). Paralelamente, define la sabiduría como el conocimiento más deseable, ya que tiene más autoridad sobre la verdad (fragmento 77). Desde nuestra perspectiva, la clave para entender esto último es que, si bien el conocimiento a través de las sensaciones constituye una primera aproximación a lo real, para tener un verdadero conocimiento se debe trascender este primer estadio y alcanzar los primeros principios (fragmento 91, *Metafísica* II, 1010b 30-35).

mite sostener que a la hora de escribir su exhortación a la filosofía Aristóteles haya tenido en mente esta sistematización, podemos, al menos, conjeturar que hay en el *Protréptico* un esbozo de la concepción de la ciencia como el conocimiento de la “estructura” de lo real y una identificación de dicho conocimiento con el conocimiento de las causas. Los fragmentos 33 y 35 constituyen la materialización de esta concepción que transforma a la filosofía, tal como es descrita en el fragmento 48, en el conocimiento del ser y en la *epistémē* por antonomasia.

UN NUEVO TIPO DE CAUSALIDAD: LA DEMIURGIA CONTEMPLATIVA PLOTINIANA

Jean-Marc Narbonne
Université Laval Canadá

RESUMEN: El concepto de contemplación ($\theta\epsilon\omega\rho\acute{\alpha}$), no en el sentido más amplio que es el tradicional en la filosofía griega, sino en el de *contemplación-activa-productiva*, que parece típico del pensamiento integral de Plotino, de hecho no se halla a lo largo de todos sus escritos, pero emerge de modo muy preciso en su famoso tratado 30, $\Pi\epsilon\rho\acute{\iota}\ \theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha\varsigma$, y prácticamente desaparece después, salvo una breve aparición en los tratados 33 y 39. Sugerimos que, en oposición a las cosmogonías gnósticas, su elaboración está ligada a la intención de Plotino de iluminar desde la demiurgia reflexiva heredada de Platón lo que es incompatible con la emanación natural, fija y continua, que él mismo defiende.

PALABRAS CLAVE: Plotino, contemplación, demiurgia reflexiva

ABSTRACT: The concept of contemplation ($\theta\epsilon\omega\rho\acute{\alpha}$), not in the broad sense which is traditional in Greek philosophy, but in that of *active-productive-contemplation*, which seems so typical of Plotinus' whole thinking, is not in fact to be found everywhere in his writings, but emerges very precisely in his famous 30th treatise, $\Pi\epsilon\rho\acute{\iota}\ \theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha\varsigma$, and almost disappears afterwards, except for a short presence in treatises 33 and 49. We suggest that its elaboration is connected with Plotinus' intention, in his opposition to the Gnostic cosmogonies, to illuminate from the reflexive demiurgy inherited from Plato what is incompatible with the natural, fixed and continuous emanation he himself advocates.

KEYWORDS: Plotinus, contemplation, reflexive demiurgy

La integración de la *prâxis* y de la *poïesis* con la *theoría* ha sido considerada una de las innovaciones más inquietantes de las que hallamos en Plotino. Bréhier, pocas veces desacertado, ya no sabía muy bien cómo reaccionar frente a esta doctrina que reduce el *hacer* al *puro pensar*, y hablaba de “una de las más violentas paradojas que alguna vez haya producido la filosofía”.¹ Esta paradoja, sin embargo, es la consecuencia, sin duda extrema pero inevitable, del nuevo tipo de causalidad instaurado por Plotino desde un comienzo, en el que las cosas se derivan naturalmente las unas de las otras como por una suerte de flujo continuo, una creatividad espontánea que liga naturalmente las realidades entre sí, sin tropiezos, defectos ni impedimentos. Para Plotino, como señalaba E. R. Dodds, “causation is not an event: it is a relationship of timeless dependence by which the intelligible world is sustained in eternal being, the sensible in a perpetual becoming comparable to the ‘continuous creation’ in which some astronomers now believe”,² y es por ello que para él la producción no puede asimilarse ni al creacionismo mítico o religioso, ni tampoco al demiurgismo platónico entendido al menos en un sentido literal.

Esto, a su manera, resulta también de la teoría de los dos actos: uno, *constitutivo* en cada caso del ser mismo de la cosa que *actúa* o *actualiza*, y otro, que es como su *efecto*, más precisamente su *efectuación*, siendo la realidad subsiguiente diferente de la que la precede, pero, por otro lado, similar a ella.³ Y como esta serie continua de actos de actos no es de ningún modo ciega ni azarosa, sino que

1. Plotin, *Ennéades* III. Texte établi et traduit par Émile Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, 1925, p. 150. Es el mismo tipo de observación que en su traducción reciente de Plotino hace Jean-François Pradeau, quien habla de provocación y conmoción. Cf. Plotin, *Traité* 30 (III, 8) *Sur la contemplation*. Présentation et traduction par Jean-François Pradeau, en Plotin, *Traités* 30-37. Traductions sous la direction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, 2006, pp. 24-25.

2. Eric R. Dodds, “Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus”, *Journal of Roman Studies*, 50 (1960) 1-7 (reproducido en Eric R. Dodds, *The Ancient Concept of Progress and other Essays on Greek Literature and Belief*, Oxford, Clarendon Press, 1973, pp. 126-139).

3. Sobre la teoría de los dos actos, ver Jean-Marc Narbonne, *La métaphysique de Plotin*, 2ème éd., Paris, Vrin, 2000, pp. 61 ss.

produce naturalmente del mejor modo, de una manera que puede llamarse inteligente o racional (pero sin seguir un plan que subsistiría fuera de ella y al que debería ajustarse), ella no se distingue en absoluto de la contemplación que la anima y la vivifica a cada instante. De ahí que lo que *hace* es al mismo tiempo lo que *contempla* inteligentemente, y la naturaleza no es otra cosa más que una efusión de inteligencia, o, para decirlo nuevamente con Bréhier, por todas partes y en todos los niveles, “la contemplación es al mismo tiempo producción”.⁴ He aquí, como señalaba Dodds, la *audacia* de Plotino: no concebir la producción como una degradación de la contemplación – noción ya presente aquí y allá en el pensamiento griego—,⁵ sino extender esta *contemplación-productiva-activa* al cosmos en su totalidad.

El motivo profundo de esta audacia, sin embargo, debe sondearse aun más a fondo. ¿Qué podía impulsar a Plotino a entrar en contradicción, al menos aparente, con Platón, quien, como es sabido, había trazado los rasgos de un Demiurgo que a la vez reflexionaba, calculaba y ajustaba su acción a un modelo preexistente (*Timeo* 30 b-c; 33 a-b; 34 a-b; 37 c-d; 39 e)? Pensamos que Plotino, que se veía esencialmente como el turiferario de Platón, no se opone abiertamente a su maestro en ningún punto importante,⁶ aun

4. É. Bréhier, *ob cit.*, p. 151.

5. Daré el ejemplo de Séneca, quien, en un plano antropológico, ya vinculaba a ambos: “Pero la Naturaleza quiere que yo haga dos cosas: actuar y librarme a la contemplación; hago una y la otra, puesto que tampoco puede concebirse la contemplación misma sin la acción” (*De Otio*, V, 8).

6. Contrariamente a lo que había sostenido, por ejemplo, John M. Rist, *Plotinus. The Road to Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967, capítulo 13, “The Originality of Plotinus”, especialmente pp. 183-187, donde examina algunos puntos particulares de doctrina: en 1 (I 6), 9 13, la metáfora del trabajo operado sobre su propia estatua y no ya, como en Platón, el trabajo sobre el alma del amado (*Fedro* 252 D 7); la crítica de la simetría en el tratado 1 (I 6) y la actitud general de Plotino frente al arte; la posición de lo Bello y del Bien en 32 (V 5) 12. Pero esas pretendidas oposiciones no resisten un examen más profundo, que, por una parte, permite reconocer en Platón una doctrina más rica y compleja que aquella espontáneamente incriminada, y, por otra, hace aparecer las posturas estratégicas que están en la base de los enunciados de Plotino. Ver en tal

cuando pueda admitir que ciertos enunciados de este último exigen a veces que se los armonice unos con otros y que no todos ellos han sido cabalmente desarrollados.⁷ Parece, empero, haber una oposición categórica, e incluso literal, entre la afirmación platónica según la cual el Demiurgo procede por razonamiento (λογισμὸς θεοῦ, *Timeo* 34 a8; comparar con 30 b1: λογισάμενος y b4: διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε...), y la solemne declaración de Plotino, para quien el universo “no ha nacido de un razonamiento (οὐκ ἐκ λογισμοῦ γενομένου)” (47 [III 2], 3, 4). ¿Cómo interpretarlo?

Sin duda, para Plotino es preciso establecer distinciones entre diferentes tipos de razonamiento: el que es simplemente un modo de expresar o de manifestar la inteligencia en obra en la producción eterna y estable de las cosas, y el que es pretexto para introducir contingencia, cambio, esto es, conflicto y dramas trágicos en la constitución del mundo. Sólo este último tipo de razonamiento es aquel con el que Plotino está verdaderamente en desacuerdo, y no el primero, si se lo interpreta correctamente. Pero por cierto existe una exégesis, muy presente en círculos próximos a Plotino, que pone la demiurgia racionante heredada de Platón precisamente del lado de la contingencia y acentúa su carácter arbitrario: se trata de la exégesis gnóstica, cada vez más invasora y amenazante, y que llevará, como es sabido, a la controversia abierta del tratado 33.

Según creemos, puede entonces sostenerse que el diferendo larvado con Platón –puramente terminológico a los ojos de Plotino– se nutre del conflicto, real y cada vez más vivo, con los gnósticos.⁸

sentido nuestro comentario en *Plotin. Traité 1*, Paris, Belles Lettres [coll. Budé] (en prensa).

7. Cf. 6 (IV 8), 1, 27 y 10 (V 1), 8.

8. Dominic O’ Meara ya había llamado la atención sobre el papel posible de la Gnosis en la elaboración plotiniana, pero tratando de limitar su alcance: “these imperfections are the consequences for Plotinus of postulating a deliberating and calculating demiurge and need not have been intended by him to represent specifically a Gnostic demiurge” (p. 371). Cf. “Gnosticism and the Making of the World in Plotinus”, en Bentley Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism*, vol. I, *The School of Valentinus*, Leiden, Brill, 1980, pp. 365-378.

El motivo realmente antignóstico de la posición plotiniana, que puede suponerse en gestación ya en los tratados anteriores, surge, en efecto, a plena luz y se hace manifiesto en varias ocasiones en el tratado 33.

Así, en el capítulo 2, hablando del alma que permanece en lo alto, Plotino observaba:

Ella permanece sin afanarse, ya que no gobierna por medio de la reflexión (ἐκ διανοίας), ni rectifica cosa alguna; por el contrario, impone orden con una maravillosa potencia, gracias a la contemplación (o visión, θέα) de lo que es anterior a ella. Pues cuanto más se consagra a la contemplación, tanto más bella y más poderosa es (2, 13-16).

En el capítulo 4 del tratado 33, Plotino vuelve una vez más sobre esta dificultad ligada a la enseñanza gnóstica, señalando:

Pues de dónde puede producir, sino a partir de las realidades que ha visto allá? Y, si ella produce conservando el recuerdo de esas realidades, es porque no se inclinó en absoluto, aun cuando las posea de manera oscura. ¿Acaso no se inclinaría más bien hacia allá, para no verlas oscuramente? ¿Por qué, en efecto, si ha conservado algún recuerdo de ellas, no ha querido regresar allá arriba? ¿Y qué ha calculado (ἐλογίζετο) que resultaría para ella de esta producción del mundo? Ya que es ridículo decir que adquirir honra, algo propio de quienes trasponen partiendo de lo que sucede con los escultores de aquí. Porque, asimismo, si ella produjo por medio de un pensamiento discursivo (διανοία), y el producir no estuviera en su naturaleza, ni tampoco su potencia productora, ¿cómo produjo este mundo? (4, 8-17).

Al postular que la producción no resulta de una *reflexión* ni de un *cálculo*, sino que es efectuada naturalmente por una potencia esencialmente productora, Plotino socava los recursos mismos de los episodios accidentales que jalonan el relato cosmogónico gnóstico. Si el alma produjo porque ha caído, es preciso revelar la causa de su caída. Si esta causa es eterna, el alma estará por siempre caída, lo que no es deseable. Si ella es contingente, ¿por qué la caída habría ocurrido en un determinado momento y no en tal otro? Y si se ha inclinado y ha olvidado lo inteligible, ¿cómo puede producir?, etc. Todas esas dificultades están ligadas, para Plotino, a la demiurgia gnóstica que malinterpreta la verdadera doctrina platónica.

Esta problemática reaparece en el capítulo 8 del tratado 33, donde Plotino observa:

Preguntar por qué el alma produjo el mundo es preguntar por qué el alma [*naturalmente productora, como acaba de verse*] existe y por qué el Demiurgo produjo. En primer lugar, esta pregunta es propia de gentes [los gnósticos,⁹ sin duda alguna] que atribuyen un comienzo a lo que siempre ha existido. En segundo lugar, esas gentes creen que el Demiurgo ha llegado a ser causa de la producción pasando de un estado a otro y transformándose [...]. Ahora bien, es necesario que esta imitación [que es el mundo sensible] exista sin depender de un pensamiento discursivo y de una fabricación artesanal (*ἐκ διανοίας καὶ ἐπιτεχνήσεως*). De hecho, lo inteligible no puede ser un término último, ya que su actividad debe ser doble: una, que se ejerce en sí mismo, la otra, dirigida hacia otra cosa (8, 1-23).

También aquí la naturalidad del proceso de engendramiento, ligada a la doctrina de los dos actos, echa por tierra desde un principio la contingencia eventual de la causalidad de un Demiurgo que reflexionase, pasase de un estado a otro, esto es, actuase como un artesano de nuestro mundo. Ha de advertirse, por lo demás, que el inicio de este capítulo 8, donde Plotino estigmatiza el cuestionamiento intempestivo de los gnósticos frente a la productividad de un alma, según él *naturalmente productora*, se hace eco de la famosa prosopopeya de la Naturaleza en 30 (III 8) 4, donde Plotino hacía observar:

Si hubiera alguien [un gnóstico, por ejemplo] que preguntase por qué la Naturaleza produce, y si ella aceptara escuchar a quien la interroga y

9. No son, por cierto, los únicos que sostienen semejante tesis, pero son los únicos para quienes esto constituye una verdadera diferencia a los ojos de Plotino, puesto que son ellos quienes frecuentan su círculo y cortejan, aparentemente con éxito, a sus alumnos (cf. 33 [II 9], 10). En la tradición platónica, sólo Plutarco de Queronea, Ático y su discípulo Harpocración, al leer el *Timeo*, parecen haber hallado en él un engendramiento del cosmos en el tiempo. Sobre este punto, ver, por ejemplo, la puesta al día en Heinrich Dörrie-Matthias Baltes (eds.), *Der Platonismus in der Antike*, Band 3, Bausteine 73-100: Text, Translation, Commentary by Matthias Baltes, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1993, p. 296.

responderle, diría - “No deberías preguntar sino comprender, tú también en silencio, tal como yo guardo silencio y no acostumbro a hablar” - ¿Comprender qué? “Que lo que nace es el resultado de que yo contemple, en silencio, un resultado de contemplación engendrado naturalmente, y que a mí, que he nacido de una contemplación tal, me corresponde tener una naturaleza que desea contemplar (*φιλοθεάμονα*)” (4, 1-7). Y, también aquí, la naturaleza no es *raciocinante* (*ἐκ λόγου*, 30 [III 8], 3, 13 y 14).

Ya en el capítulo 6 del tratado 33, en un tratamiento de suma importancia, Plotino no se privaba de identificar como la fuente de todas esas incomprensiones gnósticas una mala lectura del *Timeo* en particular y de Platón en general:

De manera general, en efecto, algunas de sus doctrinas están tomadas de Platón, pero las otras, todas aquellas que inventan con el fin de establecer una filosofía propia, las han descubierto por fuera de la verdad. Pues los juicios, los ríos en el Hades y las metempsicosis provienen de Platón. Y el producir una pluralidad en los inteligibles, el Ser, el Intelecto y el Demiurgo que es diferente [del Intelecto], el Alma, procede de lo que se enuncia en el *Timeo*. Porque habiendo dicho Platón: “Del mismo modo, pues, en que el intelecto discierne las especies contenidas en lo que es el Viviente, así también aquel que produce este mundo consideraba que nuestro universo contiene todas esas especies”, ellos, que no comprendieron, supusieron que hay un Intelecto en reposo que contiene en sí mismo todos los seres, que hay un Intelecto que contempla, diferente de él, y un Intelecto que reflexiona – y a menudo, para ellos, en lugar del Intelecto que reflexiona hay un Alma demiúrgica-, y creen que éste es, según Platón, el Demiurgo, estando lejos de saber quién es el Demiurgo. Y, en general, falsean el carácter de la demiurgia y muchas otras cosas que se hallan en Platón, y desacreditan las opiniones de este hombre, ¡como si ellos sí comprendieran la naturaleza inteligible, y no aquél y los demás hombres bienaventurados! (6, 10-28).

Todo este pasaje evidentemente merecería un largo comentario, pero baste aquí con retener lo siguiente: para Plotino, el Ser y la Inteligencia conforman una sola entidad,¹⁰ que es también a la vez

10. El Intelecto se concibe, en efecto, como una suma de las Ideas o de los seres inteligibles (5 [V 9], 5; 6, 1-10; 8, 1-4. 15-22; 9, 15-16; 6 [IV 8], 3, 10; 7 [V 4], 2, 10. 39-43; 9 [VI 9], 2, 21-26; 10 [V 1], 4, 5-7. 10-14. 21-28; 7, 28-32;

el Demiurgo,¹¹ mientras que para ciertos gnósticos, que multiplican indebidamente las realidades, habría que distinguir el Intelecto en reposo (ἐν ἡσυχίᾳ), el Intelecto que contempla (θεωποῦντα), y el Intelecto que reflexiona (διανοούμενον), que sería, según ellos, el equivalente del Demiurgo, pero cuyo papel demiúrgico estaría a menudo asumido por el alma misma,¹² diferentes instancias, todas ellas, que, a los ojos de Plotino, introducen otras tantas nuevas peripetias en la cosmogonía gnóstica.¹³

¿Una invención de la contemplación?

Quisiera ahora, si ello es posible, ir más allá de la simple constatación de la utilidad de la doctrina de la contemplación para soldar una a otra las diferentes piezas de la construcción del mundo. Qui-

8, 9; 13 [III 9], 1, 15 ss.; 24 [V 6], 6, 21-23; 30 [III 8], 11, 28-29; 32 [V 5], 2, 1-14; 3, 1-4; 6, 3-4; 49 [V 3], 5, 21-28; 11, 1-4; 15, 21-23; 16, 28-32).

11. El Intelecto es el verdadero Demiurgo (5 [V 9], 3, 24-37; 10 [V 1], 8, 4-5), que como nomoteta (legislador), opera sin previa reflexión, ni cálculo ni esfuerzo, y cuya actividad demiúrgica es retransmitida por el alma hacia el mundo (5 [V 9], 5, 19 ss.; 6 [IV 8], 8, 11-16; 27 [IV 3], 10, 14-17; 28 [IV 4], 10; 12, 15-27; 30 [III 8], 2; 31 [V 8], 6-8; 33 [II 9], 2, 10 ss.; 4, 15; 6, 22-24; 8, 20 ss.; 11, 23-24; 18, 14-17; 38 [VI 7], 1; 40 [II 1], 5, 5; 47 [III 2], 3, 1-5; 52 [II 3], 18, 8-22).

12. Ver *Exc. Theod.* 47, 1; Ireneo, *Haer.* I, 4, 5; 5, 6; *Tratado tripartito* (NH I, 5), 90, 31 ss. Sobre este punto, Einar Thomassen, "The Platonic and the Gnostic 'Demiurge'", en F. S. Søren Giversen, Per Bilde, Helge Kjaer Nielsen, and Jørgen Poderman Sørensen (eds.), *Apocryphon Severini*, Aarhus, Aarhus University Press, 1993, pp. 226-244, capítulo "Sophia as Demiurgic Soul", pp. 239 ss.

13. El capítulo 1 del tratado 33 ya había señalado la dificultad ligada a la distinción entre dos Intelectos: "Pues ridículo sería, en el seno de las realidades que son en acto e inmatrimales, distinguir lo que es en potencia y lo que es en acto, para producir más naturalezas. Pero tampoco en las cosas que vienen después de éstas; ni concebir un cierto Intelecto en una suerte de reposo, y otro como en movimiento. Porque ¿cuál podría ser el reposo del Intelecto y cuál su movimiento y su progresión, o cuál la inactividad, y, en el caso del otro, cuál su operación? Ya que el Intelecto es como es, siempre del mismo modo, fijo en una actividad estable" (24-30; comparar con 5 [V 9], 5, 1ss.).

siera mostrar que la teoría de la contemplación se ha *sobreañadido*, por así decirlo, a la doctrina plotiniana, bien armada por cierto, de la emanación, de modo de poder integrar más armoniosamente en ella la demiurgia platónica. Demostrarlo es, en el fondo, bastante fácil, en la medida en que el lenguaje de Plotino, por así decirlo, habla por sí mismo.

Si se mira con cuidado, resulta por cierto evidente que el nuevo empleo técnico activo de θεωρία o θεωρεῖν no se encuentra antes del tratado 30 y que, salvo error, en lo sucesivo no reaparece con ese significado más que en 49 (V 3), 7, 30.¹⁴

De hecho, llama la atención ver que las cinco primeras ocurrencias del término θεωρία con anterioridad al tratado 30 no revisten aún el significado *productivo* que el término adquirirá más tarde. En 6 (IV 8), 7, 28, Plotino confiere al Alma del Mundo la capacidad "de observar por contemplación las cosas que están por debajo de ella", lo que en el tratado 30 (III 8) parece negar a la Naturaleza, cuya contemplación, tal como nos advierte, no se dirige ni hacia arriba ni hacia abajo, sino que permanece en sí misma (4, 17-19), aun cuando ella pueda *ver* lo que viene después de ella: aquí, en todo caso, nada productivo hay en la contemplación. Enseñanza ésta que es todavía más banal y clásica en 19 (I 2), 6, 12-13, donde se señala:

¿No hay que saber que la sabiduría (σοφία) y la inteligencia (φρόνησις) consisten en la contemplación de las realidades que el Intelecto posee?

En 27 (IV 3), 4, 35, la contemplación es incluso lo que, banalmente, en un hombre se opone a la actividad práctica. Por fin, en lo que toca a las dos ocurrencias presentes en 28 (IV 4), 44, 1 y 17, se trata de indicar que la contemplación (en el hombre) puede prevenir contra los efectos de la magia:

Sólo la contemplación escapa a las influencias mágicas, porque quien está vuelto hacia sí mismo no puede sufrir influencias mágicas. Pues permanece uno, y aquello que contempla es él mismo" (44, 1-3).

14. Cf. sin embargo, como se ha señalado antes, el empleo de θέα con ese significado en 33 (II 9), 2, 15).

Por cierto, la misma conclusión se impondría para el verbo θεωρεῖν, cuyos empleos anteriores al tratado 30, son todos ellos clásicos. Por lo demás, llama la atención ver que, incluso en un tratado tan próximo al 30 como lo es el 28, el empleo del verbo sigue siendo el perfectamente corriente. (cf. 1, 3, 7; 2, 2; 5, 8; 8, 1; 9, 16; 44, 3).

Teniendo en vista los casos anteriores, la exposición del tratado 30 parece entonces revolucionaria, si se tiene en cuenta el paso de la simple supresión de la reflexión en el Intelecto o incluso en el Alma –que, en efecto, es antigua (6 [IV 8], 8, 11-16; 10 [V 1], 11, 4-7; 27 [IV 3], 10, 14-17; 28 [IV 4], 6; 9-13)- a la transformación de esta no-reflexión del Intelecto o del Alma en *contemplación-productiva-efectiva*, que constituye la novedad del tratado 30.

Tomemos el ejemplo del importante pasaje de 6 [IV 8], 8, 11-16, donde Plotino señalaba:

Pues toda alma posee una parte inferior orientada hacia el cuerpo y una parte superior vuelta hacia el Intelecto. Y el alma que es total y que es el alma del todo pone en orden (κοσμεῖ) el todo por la parte de sí misma que está orientada hacia el cuerpo, permaneciendo por encima de él sin fatiga, porque ella no procede a partir de un razonamiento (ἐκ λογισμοῦ), como nosotros, sino haciendo uso del Intelecto, así como la técnica no delibera, y lo que corresponde al todo ordena (κοσμοῦντος) lo que es inferior a ella.

Aquí, el ordenamiento del mundo por parte del alma es, por cierto, el *resultado* de la ausencia en ella de razonamiento, pero ese no-razonamiento no es todavía él mismo una contemplación, y esta contemplación no es ella misma aún producción, algo que llegará a ser sólo más tarde. La misma conclusión se da en el tratado 10 (V 1), 11, 4-7, donde se menciona la ausencia de razonamiento en el alma:

Y si el alma razona (λογίζεται) sobre esas cosas [bellas y justas] en un momento y en otro momento no, debe haber en nosotros un intelecto que no razona, sino que posee siempre lo justo, y debe haber también el principio y la causa del Intelecto”.

Todo cambia en el tratado 30, a partir del momento en que la contemplación-naturaleza llega a ser el equivalente inmediato de una producción. Ya que, *al volverse* producción, la contemplación

conserva el momento especulativo naturalmente ligado a la idea de razonamiento (ἔστι δὲ θεωρία καὶ θεωρημα, λόγος γάρ 3, 18-19), al tiempo que elimina de sí los aspectos potencialmente contingentes (volveremos sobre ello). El cambio es tan marcado y sorprendente que la misma oposición, en el tratado 28 que apenas lo precede, ignora manifiestamente el lenguaje contemplativo-activo del tratado 30.

Como es sabido, el conjunto de los capítulos 1 a 17 del tratado 28 (IV 4) gira en torno al problema de la memoria,¹⁵ a propósito de la cual Plotino explica largamente que no tiene lugar en lo inteligible ni siquiera en el nivel del alma, en la medida en que esas realidades de allá permanecen en contacto las unas con las otras y no tienen que recordar, más tarde, los contenidos que han heredado:

Si no vemos las realidades inteligibles en sí mismas, la memoria las actualiza, pero si las vemos a ellas mismas, es por medio de lo que allá nos permitiría también verlas (5, 2-3).

No hay duda de que es con la memoria, esto es, la irrupción de los recuerdos, que pueden tener lugar razonamientos y cálculos; pero si las almas no buscan y no caen en perplejidad, ¿cuáles podrían ser sus cálculos, sus deducciones y sus razonamientos (λογισμοί... συλλογισμοί... διανοήσεις)?” (6, 12-13).

Se esboza así en Plotino, poco a poco, una distinción capital entre un pensamiento *raciocinante-rememorante* y un pensamiento siempre en posesión de sus contenidos, entre la διάνοια o el λογισμός, por una parte, y la φρόνησις, por otra. Pues

¿cómo puede haber cálculo, enumeración y memoria cuando la inteligencia (φρόνησις) está siempre presente, actuante y dominante, administrando todo según las mismas reglas?” (11, 11-13).

Ahora bien, Plotino extiende el fenómeno a la naturaleza misma, que tampoco, como el administrador del universo (= De-

15. Sobre la memoria, cf. el trabajo reciente de Jan Opsomer, « A craftsman and his handmaiden. Demiurgy according to Plotinus », in Thomas Leinkauf und Carlos Steel (eds.), *Platons Timaios als Grundtext der Kosmologie in Spätantike, Mittelalter und Renaissance*, Leuven, Leuven University Press, 2005, pp. 67-102.

miurgo), tiene que calcular (11, 7- 9), salvo que, para hablar con más exactitud, en el caso de la naturaleza, la inteligencia está en un segundo estadio, más bien como “una imagen de la inteligencia (ἰνδαλμα γὰρ φρονήσεως)” (13, 3), lo que hace de ella un *rastro* de la φρόνησις, esto es, algo aun por encima del pensamiento raciocinante, pero que actúa como *sin saber*; y es entonces que Plotino escribe una frase decisiva: “de dónde viene que la naturaleza no conoce, sino que solamente produce (Ὅθεν οὐδὲ οἶδε, μόνον δὲ ποιεῖ)” (13, 7-8), lo cual es exactamente lo que elaborará el tratado 30 dedicado a la contemplación: el concepto de θεωρία-productiva-activa, allí ausente. El tratado 30 nos enseña, en efecto, que la contemplación de la naturaleza no procede de una razón (ἐκ λόγου 3, 13), y que no se puede interrogar a la naturaleza – en definitiva, ella nada sabe de su actividad, o a lo sumo no posee sino la comprensión (σύνεσις) de un hombre que estuviera dormido (30 [III 8], 4, 22-25) – a propósito de su producir:

“No deberías preguntar sino comprender, tú también en silencio, tal como yo guardo silencio y no acostumbro a hablar” - ¿Comprender qué? “Que lo que nace es el resultado de que yo contemple, en silencio, un resultado de contemplación engendrado naturalmente, y que a mí, que he nacido de una contemplación tal, me corresponde tener una naturaleza que desea contemplar (φιλοθεάμονα)” (4, 3-7).

En 28 (IV 4), 13, 7-8 hallamos, pues, una afirmación capital, que asegura el lazo de toda la exposición del tratado 28 (IV 4), 1-13 (una enorme porción de este escrito), con el tratamiento de la naturaleza contemplativa de 30, escrito, este último, que se presenta como una verdadera reelaboración de la discusión del 28 y, simultáneamente, como la puerta de entrada a la serie formada por los escritos 30 al 33.¹⁶

16. Ya hemos tenido ocasión de señalar que la empresa antignostica de Plotino de ningún modo se limitaba al pseudo largo tratado considerado como tal tiempo atrás por Richard Harder (“Eine neue Schrift Plotins”, *Hermes*, 71 (1936) 1-10; reproducido en *Kleine Schriften*, herausgegeben von Walter Marg, München, Beck, 1960, p. 303-313), y que no estábamos frente a un *Großschrift* sino más bien frente a un *Großzyklus* (Willy Theiler, *Plotins Schriften*, Band III b, Hambourg, Felix Meiner Verlag, 1964, p. 414, propo-

Destaquemos aún un punto en particular del tratado 30, esencial, desde nuestro punto de vista, para aclarar el tratado 33: la acción de la naturaleza que permanece en lo alto a la vez que produce, concebida como inmutable y tranquila (30 [III 8] 2, 15. 19. 30; 3, 2; 5, 11. 17; 6, 27). Esta manencia de la naturaleza es fundamental en el modo de *contemplación-producción* descrito en 33, por oposición a la producción tal como la entienden los gnósticos. Plotino subraya, por ejemplo, en el tratado 33, que el Intelecto “es como es, siempre en el mismo estado, y permanece en un acto inmóvil” (1, 29-30); pero, como aparece enseguida, lo que vale para el Intelecto vale también para, al menos, una parte de nuestra alma:

En consecuencia, no hay que postular en las realidades inteligibles ni más principios que éstos ni distinciones conceptuales superfluas y que no pueden ser admitidas, sino que hay un Intelecto uno que permanece allí mismo, no se *inclina* en absoluto, e imita a su Padre en la medida en que le es posible. Y que, de nuestra alma, hay algo que permanece siempre dirigido hacia las realidades inteligibles, algo que está en relación con las cosas de aquí, y algo que está en medio de esas dos. Pues, naturaleza con múltiples potencias, el alma unas veces es toda ella transportada hacia lo que hay de mejor en ella y los seres, y otras veces lo que de peor hay en ella, arrastrado hacia abajo, arrastra consigo su potencia intermedia. Pues no es justo que el alma entera sea arrastrada hacia abajo. Y esta afección le acontece porque no *permaneció* en lo que es bellísimo, donde *permanece el alma que no es una parte* –y de la que nosotros ya no somos parte– y que proporciona al cuerpo entero la posibilidad de obtener de ella lo que puede obtener, permaneciendo ella misma ociosa, porque no gobierna por medio de la reflexión ni rectifica cosa alguna, sino que, gracias a la contemplación de lo que la precede, pone en orden con una potencia maravillosa. Pues cuanto más se

nía ya hablar de un *ciclo*), que comprende al menos los tratados 27-29, luego 30-33, y se prolonga en 34, 38 y 39, con numerosos ecos aún en 47-48, y sobre todo en 51, que completa la exposición de 33. Sobre este punto, ver Jean-Marc Narbonne, *Plotin, Écrits*, Paris, Belles Lettres [Budé], vol. I, 1, Introduction (en prensa); “Les écrits de Plotin: genre littéraire et développement de l’œuvre”, *Laval Théologique et Philosophique* 64 (2008) 3, 627-640; “A Doctrinal Evolution in Plotinus? The Weakness of the Soul in its Relation to Evil”, *Dionysius*, XXV (2007), 77-92; “Plotinus and the Gnostics on the Generation of Matter”, *Dionysius*, XXIV (2006) 45-64.

consagra a la contemplación, tanto más bella y más potente se vuelve. Y así, recibiendo de allá, da a lo que está después de ella, y como ella ilumina, siempre está iluminada (33 [II 9], 2, 1-18).

El interés de este texto es, pues, vincular la manencia del Intellecto con la manencia del alma, una de cuyas partes no es arrastrada hacia abajo¹⁷ y, luego, vincular esta manencia con la potencia contemplativa y ordenadora. Ahora bien, lo que *permanece* aquí, en el capítulo 2, es precisamente aquello que en el capítulo 4 será reinterpretado como la *no-inclinación* del alma, es decir, como una tesis concebida precisamente para contraponerse a la producción de tipo gnóstico:

Y si alegan que el alma ha producido, por así decirlo, *por perder sus alas*, no es el Alma del universo la que ha sufrido esta pérdida [puesto que ella permanece en lo alto, como acaba de verse]. Y si ellos mismos mencionan que ha sido 'al caer' (*sphaleísan*), ¡que nos revelen la causa de esta caída! ¿Y cuándo cayó? Si, en efecto, desde toda la eternidad, ella sigue siendo una alma caída, según su propio razonamiento. Y si la caída tuvo un comienzo, ¿por qué no antes? *Pero nosotros, lo que decimos es que su producción no es inclinación, sino que se da más bien sin una inclinación*. Además, si se inclinó, con ello da muestras de su olvido de las cosas de allá. Pero si olvidó, ¿cómo es que opera? Pues de dónde puede producir, si no a partir de las realidades que ha visto allá? Y, si ella produce conservando el recuerdo de esas realidades, es porque no se inclinó en absoluto, aun cuando las posea de manera oscura. ¿Acaso no se inclinaría más bien hacia allá, para no verlas oscuramente? ¿Por qué, en efecto, si ha conservado algún recuerdo de ellas, no ha querido regresar allá arriba? ¿Y qué ha calculado que resultaría para ella de esta producción del mundo? Ya que es ridículo decir que para adquirir honra, algo propio de quienes trasponen partiendo de lo que sucede con los escultores de aquí. *Porque, asimismo, si ella produjo por medio de un pensamiento discursivo, y el producir no estuviera en su naturaleza, ni tampoco su potencia productora, ¿cómo produjo este mundo?* (4, 1-17)

17. Sobre la importancia capital de la célebre doctrina plotiniana del *alma no descendida*, estrechamente asociada, como es evidente, al tema global de la *manencia* aquí evocada, ver ahora nuestro artículo "L'énigme de la non-descente partielle de l'âme chez Plotin: la piste gnostique/hermétique de l'omoousios", *Laval Théologique et Philosophique*, 64 (2008) 3, 691-708.

Toda la diferencia radica, según Plotino, entre tener en su propia naturaleza el producir, por simple contemplación, y deber, tras haberse inclinado, operar de memoria o ya no ser en absoluto capaz de crear. La contemplación, como se ha sugerido antes, conserva pues el tenor en cierto modo especulativo e inteligente de la reflexión, a la vez que elimina el fondo potencialmente aleatorio o indeterminado. Por lo demás, es lo que Plotino quiere decir en 47 (III 2), 3, cuando explica que la dificultad no se debe a la naturaleza de la reflexión propiamente dicha:

Y se andaría errado si se reprochaba a este mundo [...]. Y tampoco hay que acusar a aquel que es la causa de su existencia; porque, en primer lugar, este mundo existe necesariamente y no deriva de una reflexión, sino porque una naturaleza superior engendra de modo natural lo que le es semejante. En segundo lugar, aun cuando hubiera sido un razonamiento (*λογισμός*) lo que lo produjo, no tendría que avergonzarse de lo producido" (1, 1-6).

Así pues, no es el razonamiento *en tanto tal* aquello digno de reproche, sino lo que él implica en el proceso de producción, aleatorio y aun *contra-natura* en el caso de la Gnosis, eterno y regulado en Platón, donde el lenguaje de la reflexión no aparece sino a manera de explicación, *διδασκαλίας καὶ τοῦ σαφοῦς χάριν*, como lo dice Plotino a propósito de la "venida" aparentemente temporal del alma en lo sensible (27 [IV 3], 9, 14).

Traducción del francés de María Isabel Santa Cruz

SOBRE EL CONCEPTO DE SEMEJANZA: PLOTINO, ENÉADAS I 2

María Isabel Santa Cruz
Universidad de Buenos Aires y CONICET

RESUMEN: El tratado I 6, número 19 en el orden cronológico, tiene por fin explicar la definición de la virtud como semejanza con Dios (*homoíosis theô*). Plotino considera que las virtudes cívicas, tales como Platón las presenta en *República*, no pueden estar realizadas en Dios, porque se trata de virtudes inferiores. En el capítulo 2, para analizar las virtudes por las que se deviene semejante a Dios, se trata de hallar el elemento común que en el hombre es imagen y en Dios paradigma. Para ello Plotino establece una distinción entre dos tipos de semejanza: aquella que requiere la presencia de un elemento idéntico entre las cosas que se asemejan y aquella otra que exige un elemento diferente entre ellas. En este trabajo se intenta mostrar cómo esta distinción claramente trazada entre dos tipos de semejanza permite disolver una serie de problemas que se presentan en los diálogos platónicos (entre ellos el “segundo tercer hombre” de Parménides, esto es, las dificultades que encierra concebir la participación como una relación de semejanza entre copia y modelo).

PALABRAS CLAVE: Plotino, virtud, semejanza, tercer hombre

ABSTRACT: The object of the treatise I 6 -19 in Porphyry's chronological order- is to determine in what precise sense virtue consists in the likeness to God (*homoíosis theô*). Plotinus asserts that God cannot possess the civic virtues, as presented by Plato in *Republic*, because they are lower virtues. In Chapter 2, in order to analyse the virtues through which we become godlike, it is necessary to discover the common element which, being image in men, exists in God as an archetype. Plotinus remarks that there are two kinds of likeness: one requires that there should be something the same in the things which are alike, the other requires something different between them. The present article aims to show how that clear distinction between two kinds of likeness allows to solve some problems displayed in Platonic dialogues (among them the Parmenides' « second third man »,

i. e., the difficulties which follow from presenting participation as a relation of likeness between copy and model).

KEYWORDS: Plotinus, virtue, likeness, third man

En su *Vida de Plotino* Porfirio nos presenta a su maestro como un hombre cuya actitud ética y su preocupación por los demás se han hecho manifiestas a lo largo de toda su vida. Más allá de ese hecho indudable –pues no tenemos por qué dudar del testimonio de Porfirio–, si se tiene en cuenta el supremo valor asignado en las *Enéadas*¹ a la vida del intelecto, cabe preguntarse si Plotino propone una teoría ética, esto es, una teoría explícita acerca de las normas a las que se ajusta o debe ajustarse la conducta humana en la vida práctica. Tal vez podría hallarse una ética rastreando los tratados que Porfirio incluyó en la *Enéada* I, a los que considera “predominantemente éticos”,² en particular I 2 [19], sobre las virtudes, I 3 [20], sobre la dialéctica y I 4 [46], sobre la felicidad. Por cierto, el tratado I 2 [19] proporciona la discusión central sobre los principios de la ética,³ pero de su lectura –como de la de otros tratados– parece surgir que Plotino no propone una ética para el hombre común, sino sólo una ética para el sabio, el *σπουδαῖος*.⁴ En efecto, en I 2 [19] insiste en que la meta última del hombre es volverse dios, y al final

1. Las citas y referencias se hacen según la edición de Paul Henry-Hans-Rudolf Schwyzler, *Plotini Opera*, editio minor, Oxford, Oxford Classical Texts, 3 vols., 1964-1982. La referencia a los tratados se hace según la ordenación sistemática de Porfirio y se añade entre corchetes el número de tratado según el orden cronológico.

2. Sobre la cautela de Porfirio al designar los tópicos de la *Enéada* I como *ἠθικωτέρως ὑποθέσεις* (VP, 24, 36-37) véase John Dillon, «An Ethic for the Late Antique Sage», en Lloyd Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 315-335; cf. p. 318.

3. Cf. Dillon, *ob. cit.*

4. Para una presentación de la figura del *spoudaios* en la Antigüedad, véase Alexandrine Schniewind, *L'éthique du sage chez Plotin. Le paradigme du spoudaios*, Paris, Vrin, 2003, pp. 27-47.

del tratado (7, 15-30) dice explícitamente que el sabio se aislará todo lo posible del cuerpo, dejará atrás la vida de las virtudes cívicas, esto es, las que se practican cotidianamente en el seno de la sociedad humana, y elegirá la vida de los dioses, ya que busca asemejarse a los dioses y no a los hombres de bien. El sabio no podrá desentenderse enteramente de sus obligaciones respecto de los demás, pero, sin embargo, ellas estarán subsumidas en una actividad superior. Si nos apoyamos en pasajes como éstos, tendríamos que decir, tal como sostiene John Dillon, que no hay en Plotino preocupación verdadera por una ética práctica. El final de I 2 [19], según Dillon, muestra que el sabio no se interesa por las cosas de este mundo.⁵ Una interpretación diferente defiende, por ejemplo, Andrew Smith,⁶ para quien las afirmaciones del final de I 2 [19] que conciernen a la relación del sabio con las diferentes virtudes no implican forzosamente indiferencia respecto de las otras virtudes inferiores, ni menos su superación. El sabio actúa con su porción superior (con las virtudes superiores) y por esa acción influye sobre sus propias actividades virtuosas inferiores.

El tratado I 3 [20] hace más lugar a las virtudes prácticas. Allí, después de caracterizar a la dialéctica como la actividad más alta de la filosofía, señala Plotino –aunque casi al pasar y sin detenerse en ello (3, 6)– que la filosofía tiene también otras dos partes: física y ética. La dialéctica y la sabiduría (*σοφία*) proporcionan a la prudencia (*φρόνησις*) las reglas universales e inmateriales de las que ella se sirve. Esas virtudes inferiores pueden poseerse sin las superiores, pero ellas son imperfectas y defectuosas. Sostiene, empero, que no es posible que el hombre que tenga las virtudes superiores no posea también las “virtudes naturales”. Éstas preceden a las superiores y son perfeccionadas por la sabiduría.

En I 2 [19] Plotino se refiere a las “virtudes cívicas”, que están, sin duda, en un estadio superior al de las “naturales”. El ejercicio de las virtudes cívicas tiene un papel continuo en la vida del hombre bueno, aunque esté subordinado a la vida superior que el hom-

5. Dillon, *ob. cit.*

6. Andrew Smith, “The Significance of Practical Ethics for Plotinus”, en John Cleary (ed.), *Traditions of Platonism. Essays in Honor of John Dillon*, Aldershot, Ashgate, 1999, pp. 227-236.

bre ahora conduce. Desde esta perspectiva –y a pesar de la prédica de la prosecución de la virtud como modo de asimilarse a Dios– Plotino parece no desinteresarse de la ética práctica. El hecho de que haya puesto el énfasis en la meta suprema del hombre no significa necesariamente que se haya desentendido de la conducta práctica.

Alexandrine Schniewind, en su libro dedicado al examen de la ética del sabio en Plotino, sostiene que el sabio tiene el papel de modelo y, en tal sentido, ocupa un lugar de primera importancia en la enseñanza ética.⁷ La descripción de las características del sabio apunta a incitar a un particular modo de vida,⁸ y, en tal sentido, el sabio tiene función de modelo normativo:⁹ es el hombre virtuoso en persona.¹⁰ Ser virtuoso significa ejercer la porción más elevada del alma, la inteligencia, residir entonces en lo inteligible y contemplar el Bien, pero hay una escala de virtudes, que corresponden a diferentes etapas que debe recorrer el alma en su ascenso hacia lo Uno. Leído desde esta perspectiva, el tratado I 2 [19] muestra cómo la virtud se entiende como una progresión.¹¹ Y eso se corresponde con la divinización del alma, tal como Platón la establece en *Teeteto* 176 b, divinización que no es una huída del mundo sino un cambio de vida.

No es mi intención en el presente trabajo intervenir directamente en este debate ni pronunciarme a favor o en contra de la existencia de una ética plotiniana para el hombre común. Mi interés actual es mucho más restringido: en efecto, me limitaré a examinar un aspecto puntual que aparece en el tratado I 2 [19], sobre las virtudes, a propósito del concepto de semejanza. Como veremos, Plotino considera que las virtudes cívicas, tales como Platón las presenta en *República*, no pueden estar realizadas en Dios, porque se trata

de virtudes inferiores. Me detendré en el capítulo 2, donde, para analizar las virtudes por las que se deviene semejante a Dios, Plotino señala que es preciso hallar el elemento común que en el hombre es imagen y en Dios paradigma. Para ello establece una distinción entre dos tipos de semejanza: aquella que requiere la presencia de un elemento idéntico entre las cosas que se asemejan y aquella otra que exige un elemento diferente entre ellas. Es mi propósito mostrar cómo esta distinción claramente trazada entre dos tipos de semejanza permite disolver una serie de problemas que se presentan en los diálogos platónicos, entre ellos el “segundo tercer hombre” de *Parménides*, esto es, las dificultades que encierra concebir la participación como una relación de semejanza entre copia y modelo.

El tratado I 2, número 19 en el orden cronológico, tiene por fin explicar la definición de la virtud como un asemejarse o asemejamiento¹² a Dios (ὁμοίωσις θεῷ). En efecto, el tratado se abre con la siguiente afirmación:

“Puesto que por necesidad los males existen aquí y rondan este lugar (τὰ κακὰ ἐνταῦθα καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἕξ ἀνάγκης) y puesto que el alma quiere huir de los males, es preciso huir de aquí (φευκτέον ἐντεῦθεν). ¿Y en qué consiste esta huída? En asemejarse a Dios (θεῷ ὁμοιωθῆναι), dice [Platón]. Y esto se logra si nos hacemos justos y piadosos con prudencia (μετὰ φρονήσεως) y en general por la virtud” (I 2 [19], 1, 1-5).

Plotino recuerda y comenta aquí un pasaje del *Teeteto* 176 a 5- b 2 que cita casi textualmente:

“Sí, Teodoro –dice Sócrates– pero no es posible que los males sean erradicados –pues siempre debe haber algo contrario al bien–, y ellos no pueden establecerse entre los dioses, sino que, forzosamente, rondan la naturaleza mortal y este lugar (τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἕξ ἀνάγκης). Es también por eso que hay que tratar de huir de aquí y dirigirse allí lo más rápido posible (πειρᾶσθαι χρὴ

7. Schniewind, *ob. cit.*, p. 25.

8. Cf. Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Gallimard, 1995, pp. 265, 271 y 339.

9. Schniewind, *ob. cit.*, p. 26.

10. Schniewind, *ob. cit.*, p. 191.

11. John Rist, “Plotinus and Moral Obligation”, en R. Baine Harris (ed.), *The Significance of Neoplatonism*, Norfolk, Virginia, International Society for Neoplatonic Studies, 1976, 217-233; cf. p. 219.

12. Así traduce Igal el término ὁμοίωσις en I 2 [19], 1, 26. Cf. Porfirio, *Vida de Plotino*- Plotino, *Enéadas I-II*, introducciones, traducciones y notas de Jesús Igal, Madrid, Gredos, 1982, p. 208.

ἐνθ' ἔνδε ἐκείσε φεύγειν ὅτι τάχιστα), y esa huida consiste en un asemejamiento a dios en la medida de lo posible (φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν). Y el asemejarse es volverse justo y pío con prudencia (μετὰ φρονήσεως)".¹³

El volverse semejante a Dios, tema recurrente en Platón, que aparece especialmente en *Fedro*, *República*, *Timeo* y *Leyes*, se repite también varias veces en las *Enéadas*.¹⁴ Pero ha de destacarse que la restricción κατὰ τὸ δυνατόν presente en el pasaje del *Teeteto*, que atenúa la huida, ha desaparecido en la cita que hace Plotino de esas líneas.¹⁵ Plotino interpreta el cambio de vida que preconiza Platón, pues para él cualquier acción ha de ser evaluada primariamente desde la perspectiva de su capacidad para lograr un cambio de vida, que consiste en asimilarnos, final y efectivamente, al ámbito de lo divino. El bien es simplemente lo que conduce a nuestro conocimiento o comunión con el verdadero ser, es decir con el mundo inteligible de las Formas, que se ubica en el nivel de la Inteligencia y constituye sus contenidos, y que lleva aun más allá, a la unión final con lo Uno.

En los capítulos 4-6 del tratado I 6 [1], el primero de todos en el orden cronológico, aprendemos que las virtudes tales como templanza, valor, moderación o prudencia y toda virtud son purificaciones (ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ ἀνδρεία καὶ πᾶσα ἀρετὴ καθάρσις καὶ ἡ φρόνησις αὐτή: I 6 [1], 6, 1-3). La verdadera templanza consiste en huir de los placeres del cuerpo, que no son puros; la grandeza de alma es desprecio de las cosas de este mundo; la prudencia es la νόησις que se desprende de lo mundano y conduce al alma hacia lo alto. Y así el alma purificada se torna εἶδος y λόγος, totalmente incorpórea e inteligente (νοερά) y pertenece entonces enteramente a lo divino, que es fuente de la belleza y de todo lo que le es congénere. El bien y la belleza del alma consisten en que ella se vuelva

13. Sigo, con leves modificaciones, la traducción de Marcelo Boeri: Platón, *Teeteto*, introducción, traducción y notas de M. Boeri, Buenos Aires, Losada, 2006.

14. Cf. VI 9 [9], 11, 52; III 4 [15], 2, 12-15; I 8 [51], 7, 12-13; II 3 [52], 9, 20.

15. Pero aparece, en este mismo tratado, un poco más adelante, a propósito de la separación del alma respecto del cuerpo y de sus pasiones. Cf. I 2 [19], 5, 1-5 y 7, 24.

semejante a dios (ὁμοιωθῆναι θεῷ) (I 6 [1], 6, 7-20). En el proceso de purificación, tal como leemos en I 6 [1], 7, 1-12, es preciso sacudir todo cuanto ate a este mundo, incluyendo el cuidado de los otros, la piedad, el amor por la familia, etc. Hay que despojarse de todo ello del modo en que se dejan los vestidos en una ceremonia de iniciación; es preciso dejar todos los intereses materiales y las pasiones (cf. I 4 [46], 4, 29-36).

Plotino traza una distinción entre las así llamadas virtudes cívicas –aquellas tratadas por Platón en *República* 427e-434d– y las virtudes de purificación, esto es, las que existen en el alma cuando está purificada (I 2, 7, 9).¹⁶ Las virtudes cívicas conciernen al hombre como compuesto de cuerpo y alma, mientras que las superiores corresponden sólo a su yo (αὐτός). La purificación es el modo de liberar al alma de los deseos y las pasiones del cuerpo para comprometerse con su actividad propia y natural: la identificación final con el νοῦς y la conversión hacia lo Uno y, entonces, representa una separación del alma respecto del cuerpo tanto como ello sea posible (I 2 [19], 4, 5-6). Gracias a la purificación el alma posee todas las virtudes (I 2 [19], 7, 9)¹⁷ y ello es lo que le permite al alma volverse hacia lo que es plenamente bueno, ya que en sí misma ella no es plenamente buena, sino meramente capaz de bien y de mal. El alma purificada tiende a una visión intelectual de las Formas, los paradigmas inteligibles y en eso consisten las virtudes más altas.

En I 2 [19], 1, inmediatamente después de propugnar la necesi-

16. La referencia a la purificación muestra que Plotino está pensando en *Fedón* tanto como en *Teeteto*. Cf. Julia Annas, *Platonic Ethics, Old and New*, Ithaca, Cornell University Press, 1999, p. 67. Porfirio reemplaza la bipartición virtudes cívicas/virtudes purificadoras por un conjunto de grados de virtud: cívica, purificatoria, teórica y paradigmática. Cf. Annas, *ibídem*; Dillon, *ob. cit.*; John Bussanich, "The Invulnerability of Goodness: the Ethical and Psychological Theory of Plotinus", *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 6 (1990) 151-194.

17. Pasajes como éste nos muestran a un Plotino mucho más radical que Platón en sus afirmaciones, en tanto está postulando un abismo ontológico entre alma y cuerpo, como se muestra vívidamente en la última parte de I 4 [46], 13, 6 ss., donde sostiene que la *eudaimonía* debería ser completamente independiente de las circunstancias externas. Cf. Dillon, *ob. cit.*, p. 322.

dad de asimilación a Dios por medio de las virtudes, Plotino advierte (I, 5 ss.) la posible objeción que podría plantearsele: ¿cómo la virtud puede consistir en asemejarse a Dios, o a la divinidad (que en este contexto puede ser tomada primariamente como la hipóstasis de la Inteligencia),¹⁸ dado que Dios no tiene virtudes, al menos no al modo en que nosotros las tenemos? Si nuestro mundo es necesariamente una mezcla de bien y de mal, nuestras virtudes se desarrollarán si nos volvemos capaces de enfrentar bien y mal. El valor, por ejemplo, se desarrollará a partir de nuestra capacidad para hacer frente al miedo; la templanza, por su parte, a partir de nuestra capacidad para resistir a las tentaciones del placer. Pero no parece que todo ello pueda ser transferido a Dios, o incluso a los dioses de la religión griega, si se lo piensa de una manera ética.

Una de las bases de *Enéada* I 2 [19] es la concepción de la virtud moral que aparece en la *Ética Nicomaquea*, donde Aristóteles niega conducta virtuosa a los dioses (X, 1178 b 8-18).¹⁹ En efecto, en este libro X, donde describe y encomia la vida contemplativa, nos dice que concebimos a los dioses como gozando de la máxima felicidad. Pero se pregunta: ¿qué tipo de acciones debemos atribuirles? Sería ridículo decir que son justos, pues de ese modo tendríamos que decir que ellos contraen compromisos, restituyen depósitos y llevan a cabo otras acciones de ese tipo. Tampoco podemos atribuirles acciones valerosas, como si afrontaran peligros y corrieran riesgos, ni actos de liberalidad ni de templanza, pues sería una gran torpeza elogiarlos por no tener apetitos depravados.

Plotino sigue en este aspecto a Aristóteles y sostiene que al menos no es razonable que Dios posea las virtudes llamadas cívicas (οὐκ εὔλογον τὰς γε πολιτικὰς λεγομένας ἀρετὰς ἔχειν): Dios no puede poseer la prudencia (φρόνησις), que tiene que ver con el razonamiento (τὸ λογιζόμενον), ni el valor (ἀνδρία), que tiene que ver con la irascibilidad (τὸ θυμούμενον), ni la templanza (σωφροσύνη), que consiste en una armonía entre los deseos de la parte inferior del alma (ἐπιθυμητικόν) con la parte racional (πρὸς

18. También puede tratarse del alma universal.

19. En el libro VII, 1145 a 22-26, Aristóteles señala que la virtud, así como el vicio, son cualidades humanas, que no corresponden ni a dioses ni a bestias. Cf. Rist, *art. cit.*, p. 225.

λογισμόν) ni la justicia (δικαιοσύνη), que consiste en la *οἰκαιοπραγία*, esto es, en que cada cual haga lo suyo, que cumpla con la función que le es propia (I 2 [19], 1, 16-20). Las virtudes llamadas cívicas son indudablemente aquellas tratadas por Platón en *República* IV, 431 e ss., donde nos ofrece una presentación sistemática de ellas, poniendo en correspondencia cada una de las tres primeras con las tres partes del alma.

El ejercicio de las virtudes cívicas es inapropiado a la divinidad, pero podría decirse que el modo de asemejarnos a Dios no es según este tipo de virtudes, sino según las virtudes más elevadas –esto es, las purificadoras–, que reciben el mismo nombre (τῷ αὐτῷ ὀνόματι χρωμέναις: I 2 [19], 1, 22). Este último añadido es significativo y, como veremos, tendrá muy pronto en el texto gran importancia. En efecto, todas las virtudes comparten un mismo nombre, pero la comunidad de nombre no implica necesariamente que ese nombre se aplique a todas con el mismo significado. Plotino ya está advirtiendo aquí, casi al pasar, que hay homonimia en el uso de “virtud”, punto sobre el que volveré más adelante.

Respondiendo a una posible objeción, plantea enseguida como un absurdo que, si el asemejarse a Dios se logra por las virtudes más elevadas, no se alcance también a través del ejercicio de las virtudes cívicas, ya que quienes las practican son tenidos por hombres divinos y, si es así, ello ha de deberse a algún tipo de semejanza con los dioses (I 2 [19], 1, 22-26). En este punto probablemente Plotino está haciendo referencia a una tesis estoica que quiere combatir, según la cual la virtud sería idéntica en hombres y dioses.²⁰ Pero, en un caso o en el otro –y esta es la consecuencia importante– resulta que si se alcanza la semejanza con Dios por las virtudes, lo divino debería poseer virtudes,²¹ aun cuando no se tratase de las

20. Cf. Plotin, *Traité* 19 (I 2). Présentation et traduction par Jean-Marie Flamand, en Plotin, *Traité* 7-21. Traductions sous la direction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, 2003, p. 445, n. 8 y 9.

21. línea 27: ἀρετὰς ἔχειν. El verbo no tiene sujeto. H-S en el aparato crítico indican que el sujeto debe ser ἐκεῖνο (al igual que en la línea 15), que aquí no hace referencia a lo Uno sino a “lo divino”, esto es, lo inteligible. Igal interpreta de otro modo y traduce: “Pero cabe justamente poseer virtudes de ambos modos, aunque no sean virtudes del mismo grado”.

cívicas. Si se acuerda, entonces, que podemos asemejarnos a Dios por las virtudes cívicas o por las superiores, aunque Dios no posea el mismo tipo de virtudes que nosotros, nada impide que, aunque no nos asemejemos respecto de las virtudes, nos asemejemos por nuestras propias virtudes a aquello que no posee virtudes.

Es, pues, poco plausible que lleguemos a asemejarnos a Dios practicando las virtudes cotidianas, a las que llama “cívicas” o “políticas”, pero son precisamente esas virtudes las que estamos llamados a practicar. Así, para justificar el asemejarse a Dios por la práctica de la virtud, Plotino hace una distinción de tipos o grados de virtud. Practicando las cívicas nos preparamos para desarrollar una virtud más alta, muy diferente de ellas. Pero, dado que las virtudes catárticas, aunque pueden servir como medio de ascenso, tampoco pueden ser atribuidas con propiedad a Dios, el problema subsiste: ¿cómo hacerse semejante a Dios, que no posee ningún tipo de virtudes, por la práctica de las virtudes?

Para explicarlo Plotino recurre a una analogía, repetida a lo largo de las *Enéadas*. ¿Diríamos que, si un objeto está caliente debido a la presencia en él del fuego, también el fuego es caliente por la presencia en él del fuego? Hipótesis absurda, sin duda, que apunta a mostrar que no es en el mismo sentido que el fuego es caliente y que aquello que es calentado por el fuego es caliente. Este ejemplo del fuego está tomado de Aristóteles, *Metafísica* II 1, 993 b 25-26, donde se lo emplea para mostrar que no puede conocerse una cosa sin conocer su causa. La referencia de Plotino es a la teoría –invocada repetidamente en las *Enéadas* (V 1 [10], 3; V 1 [10], 6, 30-48; V 4 [7], 2, 27-30)– así llamada de la doble actividad o doble actualidad, *ἐνέργεια*, según la cual para cada realidad deben distinguirse dos actos diferentes: un acto “interior”, que coincide con la realidad propia de una cosa (el calor, que es la sustancia o realidad propia del fuego), y un acto “exterior”, que depende del primero y que consiste en la “emanación” de la sustancia y de la realidad propia de una cosa en un nivel y un grado inferiores (el calor que procede del fuego, que, aunque no es fuego y es menos caliente que él, no está separado del fuego y conserva su calor). Dicho en otros términos, hay un calor que es constitutivo y connatural del fuego como tal y un calor producido por el fuego. Ambos son calor, pero se dan en diferentes niveles y uno es causa del otro, que es su producto. Siguiendo la analogía del fuego, podría sostenerse que en el alma

la virtud es algo adquirido (*ἐπακτόν*) pero que en el ser por cuya imitación el alma posee la virtud ella es connatural o inherente (*σύμφυτον*). De ello se seguiría que ese ser –lo divino– es la virtud, lo cual no parece aceptable, puesto que consideramos que es superior a la virtud. Sería cierto en caso de que aquello en lo que participa el alma fuera lo mismo que aquello que hace posible esa participación. Pero lo divino es una cosa y la virtud es otra. Y apela Plotino a otro ejemplo: la casa sensible es diferente de la inteligible, aunque se asemeje a ella. En la casa sensible hay orden y proporción, que no están presentes en su *λόγος*, en su principio formativo, porque ellos sólo aparecen cuando una forma se “espacializa” en la materia y no están presentes en la unidad arquetípica de la forma inteligible, sino que son su expresión en un nivel inferior.²² Del mismo modo, nuestras virtudes consisten en participar de un orden y una armonía que vienen de lo inteligible, que no tiene en sí ni orden ni armonía, y allí no hay virtud. Sin embargo, nos asemejamos a lo inteligible por la presencia (*παρουσία*) de la virtud. Así pues, del hecho de que por la virtud nos hagamos semejantes a lo inteligible, no se sigue necesariamente que la virtud exista allí (I 2 [19] 1, 31-52). Como se explicita más adelante, la virtud no existe en el nivel del *νοῦς*, sino en el alma (I 2 [19], 6, 14).²³

El capítulo 2, donde Plotino explica la noción de semejanza, aunque parte de las virtudes cívicas por las que se dice que nos asemejamos a lo divino, no se refiere exclusivamente a la semejanza con lo divino, sino que su alcance es mucho más general.

“En primer lugar hay que considerar las virtudes por las cuales decimos que nos asemejamos [a dios], para encontrar ese elemento idéntico (*τὸ αὐτό*) que en nosotros, siendo una imitación (*μίμημα*), es virtud, pero que allá es, por así decirlo, arquetipo sin ser virtud, no sin haber mostrado que hay dos clases de asemejamiento (*ἡ ὁμοίωσις διττή*). Uno exige que algo idéntico se halle en los términos que son semejantes, los cuales se asemejan recíprocamente (*ἐπίσης*) por provenir de un

22. Este es un principio importante en la teoría del arte de Plotino. Cf. V 8 [31], 1.

23. En un tratado posterior, VI 8 [39], en cambio, Plotino sostiene lo opuesto (VI 8 [39], 6, 5). Pero los diferentes usos de “virtud” deben verse en diferentes contextos.

mismo [principio o modelo], pero en aquellos casos en que un término se ha vuelto semejante a otro, que es primero y que no puede decirse de éste que sea recíprocamente semejante a aquél, en estos casos el asemejamiento hay que concebirlo de otro modo, que exige no el mismo carácter (ὁ τὸ αὐτὸν εἶδος) sino más bien uno diferente, si es que el asemejamiento se ha operado del segundo modo" (I 2 [19], 2, 1-10).

El problema de asemejarse a Dios se resuelve entonces distinguiendo dos tipos de semejanza o de asemejamiento: una es la semejanza recíproca, existente entre dos copias que poseen un carácter idéntico por ser ambas copias de un mismo modelo, ambas pertenecientes a la misma clase o género; la otra es la semejanza que una copia guarda respecto a su original, cuando copia y original no pertenecen a la misma clase y, por lo tanto, no poseen un elemento idéntico, sino precisamente diferente. Así no hay paradoja en asemejarse a Dios por la virtud, aunque Dios sea completamente diferente de nosotros y no posea virtudes.

El lenguaje de la imitación y de la imagen es en Plotino el mayor y más fundamental modo de discurso metafísico;²⁴ que lo sensible es una imitación, copia, imagen, huella o semejanza de lo inteligible es una afirmación reiterada en las *Enéadas*, y cuya raíz es innegablemente platónica.²⁵ La distinción entre dos tipos de semejanza es fundamental para sustentar ese pilar de la enseñanza de Platón que es la participación y cuya naturaleza, como señala repetidamente Aristóteles, queda finalmente sin explicar. En su intento por explicarla, Plotino sostiene que la copia *es* porque participa de su modelo y participa de él –y en esto va más allá que Platón– porque es su producto.

La relación de semejanza entre lo finito y lo infinito, entre lo sensible y lo inteligible, entre lo mortal y lo divino, es un axioma en la metafísica clásica y tiene un especial sentido ontológico. Retoma-

24. Frederic M. Schroeder, "The Platonic *Parmenides* and Imitation in Plotinus", *Dionysius* II (1978) 51-73.

25. Cf. por ejemplo, VI 2 [43], 22,38; V 8 [31],12,16; VI 7 [38],7,7,21; II 9 [33],8,15 ss.; II 9 [33],4,25; VI 6 [34],6,30, V 3 [49],7,33; II 3 [52],18,17; III 2 [47],1,25; III 7 [45],11,56; V 9 [5],5,42. Cf. Paul Aubin, « L'image dans l'œuvre de Plotin », *Recherches de science religieuse*, 41(1953) 3, 348-379, pp. 367-69; John Fielder, « Plotinus' copy theory », *Apeiron* XI (1977) 2, 1-11.

do muchas veces a lo largo de la tradición, aparece esbozado en el *Parménides* de Platón.²⁶ Pero en el contexto del tratado I 2 [19] Plotino no menciona a Platón ni hace referencia a él. Podríamos conjeturar que Plotino, fiel a su modo de exégesis "laudatoria" de Platón, evita referirse a textos en los que se plantean serias objeciones a la teoría de las Ideas, que quedan sin respuesta. Como es sabido, al leer a Platón no le interesa nunca la estructura ni la unidad de un diálogo;²⁷ no busca aporías sino que halla soluciones. En el plano doctrinal no atiende sino a ciertos aspectos del pensamiento platónico, los de naturaleza metafísica o mística, y deja de lado los planteos aporéticos de los diálogos tempranos, así como las cuestiones tocantes a educación o política. El modo en el que procede Plotino consiste en leer algunos pasajes, algunas frases o aun alguna que otra palabra e intentar conciliar textos cuando pueden parecer contradecirse en algún aspecto. Y en I 2 [19], 2, Plotino tal vez nos está ofreciendo una solución a una de las grandes dificultades de la formulación de la participación, pero lo hace sin referirse explícitamente a esa dificultad.

Llama la atención que en su edición Henry-Schwyzler no registran referencias al *Parménides* en este pasaje. Bréhier, en cambio, en la breve noticia a I 2 [19], 2 y casi al pasar, remite a *Parménides* 132 d ss, y está seguramente en lo cierto, aunque Plotino no hace ninguna indicación directa ni a Platón ni menos al texto del *Parménides*,²⁸ diálogo que Plotino sin duda conoce muy bien, ya que su exégesis de las hipótesis que se desarrollan en su segunda y extensa parte constituye la base de su presentación de las tres hipóstasis: Uno, Inteligencia y Alma.

El significado y alcance de las objeciones que aparecen en la pri-

26. Johannes Hirschberger, "Ähnlichkeit und Seinsanalogie von Platonischen *Parmenides* bis Proclo", en Robert Palmer and Robert Hamerton-Kelly (eds.), *Philomathes. Studies and Essays in the Humanities in Memory of Philip Merlan*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1971, pp. 57-74. Cf. pp. 57-58.

27. Esto plantea un problema, en la medida en que Platón ha construido cada uno de sus diálogos como una unidad y para poder captar su sentido deben ser leídos como tales. Nuestra actual lectura de Platón, entonces, parece bastante diferente de la que hacía Plotino.

28. Cf. Hirschberger, *art. cit.*, p. 62.

mera parte del *Parménides*²⁹ a propósito de la extensión del ámbito de las Formas y de la relación entre las Formas y lo sensible han sido objeto de múltiples y diversas interpretaciones, en cuyo detalle no corresponde entrar aquí. Baste recordar que, tras haber ofrecido una solución a la paradoja de Zenón apelando a la postulación de Formas para justificar que una misma cosa pueda tener propiedades contrarias (127 d- 130 a), Parménides somete al joven Sócrates a una serie de objeciones. ¿De qué hay Formas? Se admite sin discusión que hay Formas de entidades morales y de relaciones (como bello, bueno, igual, semejante), se duda de Formas de sustancias naturales (como hombre o agua) y se descarta que las haya de entidades despreciables o insignificantes (como pelo, barro y basura) (130 a- 131 a). Luego la discusión se embarca en el problema de explicar en qué consiste la relación entre lo sensible y lo inteligible. Se rechaza la participación entendida como presencia de lo inteligible en lo sensible, pues lleva a un dilema (131 a-132 a); se rechaza el argumento de lo uno sobre lo múltiple, pues lleva a un regreso al infinito (132 a- 132 b); se rechaza que las Formas sean conceptos o puros pensamientos que están en el alma (132 b-132 d); se rechaza que la relación de lo sensible con lo inteligible sea la de copia a modelo, pues eso también lleva a un regreso al infinito (132 d-133 a); y se acaba, entonces, haciendo la suposición de que, dado que no puede explicarse adecuadamente la relación, no hay relación entre sensible e inteligible, lo que también debe rechazarse pues llevaría a las máximas dificultades, la principal de las cuales es que no habría entonces posibilidad de conocimiento (133 a-135 a), para concluir en la necesidad de admitir Formas y en la necesidad de un adecuado entrenamiento dialéctico para hacer frente a estas cuestiones (135 a-135 d). De estos argumentos me interesa ahora el cuarto, esto es, el que intenta explicar la relación sensible-inteligible como una relación de imitación de copia a modelo.

Tras admitir que no es razonable considerar a la Forma como un pensamiento, Sócrates propone entonces otra solución:

29. Las citas y referencias al *Parménides* se hacen según la edición de John Burnet, *Platonis Opera*, vol. II, Oxford, Oxford Classical Texts, 1901.

“Estas Formas, a la manera de modelos (*παραδείγματα*), permanecen en la naturaleza [esto es, son realidades inmutables]; las demás cosas se les parecen (*εοικέναι*) y son sus semejanzas (*ομοιώματα*), y la participación misma que ellas tienen de las Formas no consiste sino en estar hechas a imagen (*εἰκασθῆναι*) de las Formas”.

–“Si, pues –continuó [Parménides]– algo se parece (*εοικεν*) a la Forma, ¿es posible que esa Forma no sea semejante (*μη ὅμοιον*) a aquello que está hecho a su imagen (*τῷ εἰκασθέντι*), en la medida en que se le asemeja (*ἀφωμοιώθη*)? ¿O hay algún medio por el cual lo semejante no sea semejante a su semejante? (*τὸ ὅμοιον μὴ ὁμοίῳ ὅμοιον εἶναι*)”

–“No lo hay”.

–“Y lo semejante y su semejante, ¿acaso no es de gran necesidad que participen de una y la misma cosa?

–Es necesario.

–Y aquello por participación de lo cual las cosas semejantes son semejantes, ¿no será la Forma misma?

–Sí, efectivamente.

–En consecuencia, no es posible que algo sea semejante a la Forma ni que la Forma sea semejante a otra cosa, porque, en tal caso, junto a la Forma aparecerá siempre otra Forma, y si aquella fuese semejante a algo, aparecerá a su vez otra Forma siempre nueva, si la Forma se vuelve semejante a lo que de ella participa.

–Es del todo cierto.

–Por lo tanto, no es por semejanza por lo que las otras cosas toman parte de las Formas, sino que es preciso buscar otro modo por el que tomen parte de ellas.

–Así parece.” (132 d 1- 133 a 7)

La objeción al argumento se basa en tomar la relación de semejanza como simétrica, de donde resulta que si la cosa se asemeja a la Forma, ésta, a su vez, debe asemejarse a la cosa, en cuyo caso se necesitará una tercera Forma en virtud de participar en la cual Formas y cosas sean semejantes y esto lleva a un regreso al infinito. Este argumento suele denominarse, en el contexto del *Parménides*, “el segundo tercer hombre”. Aunque no me detendré en esta cuestión, cabe señalar que hay dos posibles modos de interpretar el argumento: la “tercera” Forma de la que deben participar cosas y Formas es la Forma de semejanza, o bien se trata de cualquier Forma de propiedad, ya que la semejanza consiste precisamente en la compartición de una cualidad.

Platón tiene muy en claro el significado de la pareja “semejante-

desemejante” y su diferencia con “idéntico-otro” e “igual-desigual”, como resulta de un pasaje de uno de los argumentos de las hipótesis del *Parménides* (139 e ss.), destinado a mostrar que lo Uno no puede ser ni semejante ni desemejante ni respecto de sí mismo ni respecto de otro. Allí Platón señala explícitamente que “lo que posee idéntica afección es semejante” (τὸ ταῦτόν που πεπονθὸς ὅμοιον: 139 e 8), en un contexto en el que hay una nítida distinción entre ser idéntico (ταῦτόν), ser semejante (ὅμοιον) y ser igual (ἴσον). Hay identidad cuando dos o más cosas tienen el mismo ser (139 b-e), mientras que hay igualdad cuando dos o más cosas son de las mismas medidas o tienen las mismas medidas (140 b).

Vale la pena recordar, aunque más no sea al pasar, que Aristóteles señala en *Categorías*³⁰ como el propio de la οὐσία (primera) el ser idéntico (ταῦτό) y numéricamente uno, y capaz de recibir los contrarios, (5, 4 a10-b 18), como el propio de la cualidad el que en razón de ella una cosa se diga semejante (ὅμοιον) o desemejante a otra (8, 11 a 16-19) y como propio de la cantidad el que en razón de ella una cosa se diga igual (ἴσον) o desigual a otra (6, 6 a 26-35). Así pues, mientras que la identidad se da en aquello que posee la misma sustancia, y la igualdad se da entre cosas cuya cantidad es la misma, la semejanza se da entre cosas que poseen una misma cualidad.³¹ Por otra parte, en *Metafísica* V, 9, a propósito de la noción de semejanza, nos dice lo siguiente: “se dicen semejantes las cosas que tienen las mismas afecciones en todos los aspectos o que tienen más de esos atributos que de diferentes y aquellas cuya cualidad es una” (ὅμοια λέγεται τὰ τε πάντα ταῦτο πεπονθότα, καὶ τὰ πλείω ταῦτα πεπονθότα ἢ ἥτερα, καὶ ὧν ἡ ποιότης μία: 1018 a 15-17).

Como se admite casi unánimemente siguiendo el famoso artículo de Vlastos de 1954,³² el argumento que lleva al tercer hombre

(ATH), para ser lógicamente consistente, requiere explicitar supuestos. En el argumento se da por sentado que las cosas poseen las características que poseen por el hecho de participar de una Forma, de una única Forma que corresponde a ese carácter. Un supuesto es que no hay identidad entre el carácter que una cosa posee y la Forma en virtud de la cual aprehendemos ese carácter. El otro supuesto es el de autopredicación: la Forma debe tener ella misma ese carácter, y así la justicia es justa, la belleza bella, etc. El regreso al infinito se produce al poner en conjunción esos dos supuestos. Platón no ha ofrecido solución al problema y puede ensayarse darle una solución por medio de la eliminación de uno de esos supuestos.

Todos los argumentos sobre la participación en la primera parte del *Parménides* pueden ser interpretados por Plotino como involucrando los problemas de la semejanza, aun cuando únicamente el cuarto, el de copia-semejanza, es el que trata de modo ostensible con la semejanza.³³ El lenguaje de la semejanza lleva con él el peligro de que las Formas sean confundidas con los particulares de los que se dice que son semejantes a ellas. “Semejante” –aclara Plotino– es ambiguo, pues puede significar una relación simétrica así como una relación asimétrica de copia o imitación, punto que Plotino aclara, sin hacer referencia a la dificultad planteada por Platón, seguramente para hacer frente al argumento platónico que presenta la relación entre lo sensible y lo inteligible en términos de semejanza entre copia y modelo y que lleva a un regreso al infinito.

En general se ha pensado que Plotino ignora el ATH completamente en su propia discusión de estos problemas. Por cierto, Plotino no hace explícita referencia a este argumento tal como está presentado por Platón³⁴ y que resulta letal para la teoría de las Ideas.

R. Allen (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*, London, Routledge & Kegan Paul, 1965 (reimpr. 1968), pp. 231-263.

33. Cf. Schroeder, *art. cit.*, p. 54.

34. Y más tarde por Aristóteles en los fragmentos del tratado *Sobre las Ideas*, transmitidos por Alejandro de Afrodisia en su comentario a *Metafísica* I 9. Para un detallado tratamiento sobre este punto, véase Silvana Di Camillo, *Historiografía y dialéctica en Aristóteles. La incidencia del examen crítico de la teoría platónica de las Ideas en la elaboración del concepto de esencia*, tesis doctoral presentada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, junio de 2009.

30. Las referencias a *Categorías* se hacen según la edición de L. Minio-Paluello, Oxford, Oxford Classical Texts, 1949.

31. Para el texto de *Categorías* en nuestra lengua puede consultarse útilmente la reciente traducción de Jorge Mittelman: Aristóteles, *Categorías y Sobre la interpretación*. Introducción, traducción y notas de Jorge Mittelman, Buenos Aires, Losada, 2009.

32. Cf. Gregory Vlastos, “The Third Man Argument in *Parmenides*”, en

Pero de la ausencia de una explícita referencia no se sigue que lo desconozca. Algunos autores han intentado especular acerca de cómo resolvería el ATH y sostienen que Plotino no acepta el principio de no identidad, en tanto reconoce que el mundo inteligible está realmente presente en el sensible porque hay una continuidad dinámica entre un ámbito y el otro, o porque la Forma no es sino un entrecruzamiento de cualidades que se coagulan en una materia.³⁵ Según algunos, Plotino elimina la autopredicación y con ello escapa al regreso al infinito.³⁶ Y no deja de llamar la atención³⁷ que la única mención de un *τρίτος ἄνθρωπος* en VI 7 [38], 6 (líneas 13, 17, 19) es de un hombre que es tercero en un orden *descendente* a partir del hombre inteligible, y no uno que sería tercero en orden *ascendente*, tal como lo exige el argumento del tercer hombre.

En un artículo publicado en 1978,³⁸ John Fielder analiza la respuesta de Plotino a los argumentos de *Parménides* 130 a - 131 d, relativos a la extensión del ámbito de las Formas y a las objeciones a la participación. Plotino soluciona el problema de si hay formas de objetos despreciables como barro o basura, distinguiendo entre las cosas que son insignificantes en sí mismas, pero son partes esenciales de todos valiosos (cabello) y de las cuales, entonces, hay Formas, y aquellos rasgos del mundo sensible que reflejan sus imperfecciones y de los cuales no hay Formas, porque son inconsistentes con el rasgo epistemológico y metafísico fundamental de la teoría de las Formas, su idealidad. El dilema de la participación es resuelto por Plotino exponiendo los supuestos materialistas que están en él y mostrando que el dilema no se aplica a entidades inmatriciales y así es posible que la Forma esté presente en sus imágenes

35. F. M. Schroeder, "Representation and reflection in Plotinus, *Dionysius* 4 (1980) 48-50; John Fielder, "Plotinus and self-predication", en R. Baine Harris (ed.), *The Structure of Being. A Neoplatonic Approach*, Norfolk, Virginia, International Society for Neoplatonic Studies, 1982, 83-89; cf. p. 88.

36. David P. Hunt, "Plotinus meets the Third Man", en John Cleary (ed.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven, Leuven University Press, 1997, 119-132; cf. p. 119.

37. Como hace notar Hunt, *art. cit.*, p. 130.

38. John Fielder, J., "Plotinus' Reply to the Arguments of *Parmenides* 130 a- 131 d", *Apeiron* XII (1978) 2, 1-6.

sensibles. Fielder dedica el último párrafo de su artículo³⁹ a señalar que aunque Plotino está claramente interesado en defender la teoría de las Formas contra esas dos objeciones, no menciona el otro famoso argumento que aparece en Parménides, el argumento del tercer hombre. Señala con razón que en el *Index fontium* de Henry-Schwyzler no hay referencias al texto en cuestión, y que él mismo no ha podido descubrir ninguna mención del argumento en las *Enéadas*, lo cual llama la atención, teniendo en cuenta la repetición del argumento por parte de los críticos del platonismo. Aunque no puede conjeturar los motivos por los cuales el argumento es ignorado por Plotino, cree que su filosofía posee los recursos filosóficos para desarmar el argumento.

El tema es retomado por Fielder en otro artículo, publicado en 1980,⁴⁰ donde expone el argumento siguiendo la formulación de Vlastos y examina la tesis de Rist, quien sostiene que Plotino evita la conclusión destructiva del ATH porque no adhiere a la concepción de la autopredicación sostenida en él. Fielder argumenta contra Rist y sostiene que Plotino acepta la autopredicación.

En un artículo más reciente, Hunt⁴¹ trae a colación diferentes pasajes de las *Enéadas* que atestiguan que Plotino adhiere a la autopredicación, el principal de ellos tomado de V 8 [31], 8, donde leemos que la Belleza es ella misma bella. Sostiene que la afirmación de que Plotino resolvería el tercer hombre rechazando la autopredicación carece de sustento en los textos. Hunt se opone también a los intérpretes que hallan en Plotino la solución al argumento del tercer hombre apelando al concepto de homonimia, sea ésta por azar, sea *πρὸς ἓν*. Desde su punto de vista, no se salva el tercer hombre ni defendiendo la autopredicación unívoca ni la equívoca. Finalmente sugiere que podría entenderse la autopredicación de otro modo: cuando se afirma que F pertenece tanto a la Forma F-dad como a los particulares Fs, las opciones no se restringen a que F sea equívoco o a que pertenezca del mismo modo a la Forma y a los particulares; es posible que "F" sea unívoco –esto es, que el pre-

39. Fielder, *art. cit.*, p. 5

40. John Fielder, "A Plotinian View of Self-predication and TMA", *The Modern Schoolman* LVII (1980) 339-348.

41. Hunt, *art. cit.*

dicado tenga el mismo significado en ambos casos– pero que su manera de pertenecer sea equívoca. F pertenece a la Forma F-dad como su contenido, no como un predicado (incluso como un predicado esencial). Así la autopredicación es falsa aunque “F” mismo sea unívoco.⁴²

A más de que apenas desarrolla su propuesta, sin duda interesante, no deja de sorprender que en su análisis Hunt –como la mayor parte de los demás autores que tocan el tema del argumento del tercer hombre– no haga ninguna referencia al pasaje de I 2 [19], 2 que hemos analizado. Por mi parte, creo que es precisamente este pasaje el que es crucial para hallar el modo en que Plotino disolvería el tercer hombre; y ello porque la doble semejanza aquí distinguida se apoya sobre dos principios que son básicos para Plotino: la concepción de la relación causal entre lo inteligible y lo sensible y la de la homonimia, nociones a las que Plotino recurre en diversos contextos precisamente para marcar tanto la diferencia como la continuidad existente entre el plano sensible y el inteligible.

Según el principio de causalidad, la causa es siempre anterior, superior al efecto producido por ella y diferente de él, pero, sin embargo, aquella propiedad que está en el efecto de algún modo debe estar presente en la causa. Según el principio de homonimia, entre lo inteligible y lo sensible –y, en consecuencia entre la causa y su efecto– hay sólo coincidencia nominal, no por azar, sino porque hay semejanza, aunque no comunidad ontológica. Ambos principios están engarzados. Son muchos los pasajes en los que Plotino, para explicar la relación entre causa y efecto, apela a la homonimia κατ’ ὁμοιότητα, particularmente en su tratamiento de los géneros y las categorías, en los tratados VI 1 [42], VI 2 [43] y VI 3 [44]. Para Plotino “homónimo” tiene el sentido especial de predicar un mismo atributo del original y de su imagen que están en orden de anterior y posterior,⁴³ que no poseen el mismo rango ontológico, y así

42. Hunt, *art. cit.*, p. 130.

43. Schroeder, *art. cit.* 1978, pp. 59-61, traza una distinción entre semejanza e imitación. Cuando decimos que Dios no posee las virtudes del hombre negamos a él sólo la imitación de sus propias virtudes que se instancian en el hombre. Hay que distinguir en Plotino entre atributos de semejanza y atributos de imitación. Un atributo de imitación es uno que

parece entender el ejemplo de ζῶον que ofrece Aristóteles en el primer capítulo de *Categorías*.

Lo sensible no obtiene su ser de sí mismo, sino que lo obtiene del ser verdadero, real y primario (VI 3 [44], 6, 28-29), y es por eso que lleva su mismo nombre. Mientras que lo inteligible es en sentido propio, lo sensible sólo es en sentido secundario y derivado, por participación de lo inteligible. Plotino lo expresa con claridad en un pasaje acerca de la equivocidad de “sustancia” (οὐσία):

“...cuando predicamos ‘sustancia’ de cada una de las cosas sensibles y la predicamos también de los inteligibles, ya que afirmamos que en los seres hay más ser y lo hay en un sentido más propio, y que el ser es más ser en la sustancia, aunque se trate de la sensible, que en los demás géneros...la sustancia y el ser son algo inteligible y no sensible, aunque lo sensible participe de ellos” (VI 6 [34], 13, 28-38).

En VI 3 [44], 1, 20-21 afirma que la realidad sensible, por referencia a lo inteligible, es homónimo y una imagen (ὁμώνυμον δὲ καὶ εἰκόν). La homonimia se da también, por ejemplo, en la vida. En efecto, en I 4 [46], 3, 2 ss, leemos que el término “vida” (ζωή) no es un sinónimo (συνώνυμον: 3). Si lo fuera, al ubicar la felicidad en la vida, se seguiría como consecuencia que todos los vivientes son felices, lo cual no es el caso. “Vida” no tiene el mismo significado en todos los eslabones de la cadena de la vida que se extiende desde el Bien hasta las criaturas irracionales en el mundo sensible. Vida se predica de términos que guardan entre sí relación de anterior a posterior (16-18) y, por lo tanto, se emplea homonímicamente (ὁμωνύμως: 19). En otro pasaje, a propósito del movimiento, leemos que la vida de los cuerpos es su movimiento, pero este movimiento es homónimo de los movimientos que son propios de la inteligencia y del alma (VI 3 [44], 22, 16-19; cf. VI 2 [43], 10, 2; VI 6 [34], 11, 14; II 1 [40], 7, 27).

Lo inteligible y lo sensible no pueden integrar un único género,

está realmente en el modelo pero sólo representado en la imagen. Señala acertadamente que G. Nebel (“Terminologische Untersuchungen zu Ousia und On bei Plotin”, *Hermes* 65 (1930), 422-445, p. 432) comete un error al considerar la conjunción κατ’ ἀναλογίαν καὶ ὁμωνύμως como disyuntiva.

porque entre ellos se da una relación de anterior a posterior (VI 1 [42], 1, 19-28). La sustancia sensible es οὐσία sólo por homonimia, porque ella en realidad no es sustancia sino devenir, γένεσις. Si se pretendiera hallar un género común a la sustancia inteligible y a la sensible, se caería en el argumento del tercer hombre:

“Que en la sustancia inteligible y en la sensible haya una unidad común es imposible, como ya lo hemos dicho. Porque si así fuera debería existir otra cosa antes de la sustancia inteligible y de la sustancia sensible, otra cosa que se predicara de ambas, y que no podría ser ni un cuerpo ni algo incorpóreo, de lo contrario, o bien el cuerpo sería incorpóreo, o bien lo incorpóreo sería cuerpo” (VI 1 [42], 2, 3-8).

Así como hay homonimia en el caso de la sustancia, también lo hay en el caso de la cualidad. En el pasaje final del capítulo VI 3 [44], 12, 44-53, Plotino plantea una dificultad, que se da también en todas las demás categorías: ¿las cualidades sensibles y las inteligibles entran en una misma clase?, pregunta que va dirigida a quienes admiten cualidades inteligibles.⁴⁴ Si entraran en una misma clase habría entre ellas una relación de sinonimia. En caso contrario, su relación sería de homonimia. Plotino se inclina por esto último, afirmando que en sentido estricto sólo puede hablarse de cualidad en lo sensible y que las así llamadas cualidades inteligibles lo son sólo homonímicamente, porque ellas son en realidad sustancias. E inmediatamente señala que si hay cualidades en lo inteligible ellas sólo tienen el nombre en común con las sensibles (VI 3 [44], 16, 5-7).

Este problema aparece explícitamente planteado en el tratado II 6 [17], escrito breve de corte altamente técnico y que presenta más de un punto oscuro.⁴⁵ La tesis central que exhibe II 6 [17] es que en

44. Se trata del propio Aristóteles, cf. *Cat.* 8, 8 b 29. Cf. Émile Bréhier, *Plotin, Ennéade VI*, 1ère partie, texte établi et traduit par É. Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, 1936, nota ad loc. Una interpretación diferente es la de Steven Strange, “Plotinus, Porphyry, and the Neoplatonic Interpretation of the Categories”, en W. Haase und H. Temporini (eds.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Berlin, Walter de Gruyter, 1987, pp. 955-974. Strange sostiene que acá Plotino está refiriendo a su propia concepción anterior, representada en II 6 [17], donde, a diferencia de VI 1-3 [42-43-44], Plotino admitía cualidades inteligibles.

el mundo inteligible no hay cualidad, puesto que en él todo es sustancia. Las primeras líneas del tratado (1, 1-8, retomadas en 1, 52 ss) ofrecen una breve consideración de los géneros supremos de lo inteligible y de las relaciones entre ellos⁴⁶ y tras una sección de carácter aporético, Plotino concluye –tal como reaparece en VI 1-3– que en lo inteligible no puede haber accidentes y que allí todo es οὐσία. En lo sensible, en cambio, no ocurre lo mismo. La explicación es que la simplicidad de lo inteligible excluye de él toda distinción entre sustancia y accidentes. Lo inteligible posee la unidad de un solo género, la sustancia, mientras que la diversidad propia de lo sensible explica el hecho de que en este ámbito haya múltiples categorías. Las cosas sensibles, en efecto, son imágenes de lo inteligible y están separadas entre sí, a la manera en que en el cuerpo se halla separado lo que en la simiente está unido (II 6 [17], 1, 8-12). La consecuencia que se sigue para lo inteligible, en razón de su simplicidad, es que allí toda “cualidad” necesariamente es sustancial.⁴⁷

El arquetipo de la cualidad sensible es un acto inteligible.⁴⁸ A propósito de esto leemos en II 6 [17], 3, 20-29:

“Cuántas cosas son accidentales y no son actos ni formas de las sustancias que les proporcionan cierta y determinada configuración, son cualidades; así han de llamarse cualidades a los estados y otras disposiciones de los sujetos, pero sus arquetipos, en los que están primariamente, son actos. Y no sucede que una misma cosa sea cualidad y no sea cua-

45. Se discute si la concepción que allí presenta anticipa y coincide con lo que expone en los tratados VI 1-3. Esto es lo que sostiene A. H. Armstrong, *Plotinus, with an English Translation by A. H. Armstrong, Enneads II*, London, Heinemann, 1966, nota ad loc., Strange, *art. cit.*, por su parte, piensa que hay un cambio de perspectiva.

46. En términos de lógica aristotélica. Cf. Steven Strange, *Plotinus' Treatise "On the Genera of Being"*, Diss. University of Texas at Austin, 1981, pp. 182-3.

47. Cf. Christian Rutten, *Les catégories du monde sensible dans les Ennéades de Plotin*, Paris, les Belles Lettres, 1961, p. 74.

48. El concepto de *lógos* en Plotino ofrece múltiples dificultades. De él me he ocupado en *La genèse du monde sensible dans la philosophie de Plotin*, Paris, Presses Universitaires, 1979, pp. 70-88. Para un estudio específico de este concepto ver Michel Fattal, *Logos et image chez Plotin*, Paris, L'Harmattan, 1998.

lidad, sino que lo aislado de la sustancia es cualidad, mientras que lo que está con ella es forma o acto: nada es lo mismo cuando permanece en sí y cuando en otra cosa deja su rango de forma y acto. Lo que nunca es forma de otra cosa, sino siempre accidente, esto es puramente cualidad y sólo eso”.

Aquello de lo que procede la cualidad sensible es cualidad sólo homonímicamente. Así en III 6 [26], 17, 23-26 leemos que el color visible procede de lo que no es color y la cualidad de aquí que procede de la que no es cualidad tiene la homonimia de las cosas de las que procede. El mismo nombre reciben la blancura en sí, que está en el λόγος, y la blancura sensible, que está en la cosa. Pero la coincidencia es sólo nominal. No pertenecen a un mismo género. Si es así está claro que no hay comunidad ontológica entre lo sensible y lo inteligible, aun cuando lo sensible sea su producto. Plotino intenta compatibilizar la diferencia ontológica con el principio de causalidad eficiente.

También la cantidad procede de lo que no es cantidad o de lo que lo es por homonimia. En II 4 [12], 9, 7-15, hablando acerca de la materia, que carece de toda determinación, señala Plotino que la cantidad (ποσότης) no es ella misma lo cuantificado (ποσόν) sino que éste es lo que participa (τὸ μετασχόν) de ella. Asimismo, un objeto se torna blanco por la presencia (παρουσία) de la blancura, pero el principio que produce la blancura y los demás variados colores en el ser vivo no es él misma un color variado, sino, si se quiere, una razón variada, un λόγος. Lo que produce una cosa de un cierto tamaño no es un cierto tamaño, sino el tamaño inteligible o la razón que produce una cosa de un cierto tamaño.⁴⁹

De pasajes como éstos se desprende que Plotino niega la autopredicación de la Forma: una Forma no posee la propiedad que produce en los cuerpos sensibles, trátese de una cantidad o de una cualidad. Desde la perspectiva de Plotino, es preciso respetar el principio platónico de la distinción entre lo inteligible y lo sensible y aceptar que en el plano de lo inteligible no hay propiedades accidentales, puesto que allí todo es οὐσία. La accidentalidad sólo corresponde a lo sensible. Lo blanco inteligible es blanco en tanto coincide consigo mismo. La nieve o Sócrates son blancos acciden-

49. Cf. VI 3 [44], 11, 4-6.

talmente, porque poseen una blancura producida en ellos como inmanente por el correspondiente λόγος o principio racional formativo. A pesar de entender la realidad como un despliegue en el cual no hay cortes, con lo cual intenta ofrecer una solución al χωρισμός, Plotino sin embargo, establece una diferencia ontológica entre lo sensible y lo inteligible. Plotino no admite una comunidad de naturaleza –y por lo tanto una sinonimia– entre la Forma inteligible y su copia última que pertenece al plano de lo sensible, porque pertenecen a diferentes categorías.

Si volvemos a la distinción de la doble semejanza en I 2 [19], 2, podemos leer el pasaje a la luz de lo anterior. Las virtudes, en tanto disposiciones (ἔξεις) del alma, son cualidades (VI 3 [44], 18, 22-23), caen bajo la categoría de cualidad. Pero sus arquetipos inteligibles no son cualidades, sino que son Formas sustanciales. No hay identidad entre la propiedad que una cosa o una acción posee y la Forma en virtud de la cual conocemos esa propiedad. Por ejemplo, no hay identidad entre la virtud de la justicia que posee un alma o una acción y la Justicia en virtud de la cual conocemos esa alma o esa acción como justa. En cuanto a la autopredicación, podría decirse que Plotino la acepta siempre y cuando al decir que la Justicia es justa entendamos que la Justicia es ella misma una sustancia que coincide consigo misma. Así “Virtud” se predica homonímicamente por semejanza.

Las virtudes como cualidades del alma, entre otras cosas, admiten grados, admiten el más y el menos. Salud y justicia admitan el más y el menos siempre y cuando se tomen esos términos en toda su extensión, pero salud o justicia en sí mismas, es decir, como Formas inteligibles sustanciales, no admiten grados (VI 3 [44], 20, 39-42), precisamente porque son sustancia. Si las virtudes, como toda cualidad que se da en lo sensible, son cualidades, pero sus paradigmas inteligibles son, como todo lo inteligible, Formas sustanciales, copia y modelo no entran en una misma categoría. Ellos pertenecen a planos ontológicos diferentes y es por ello que, aunque reciban un mismo nombre, el nombre nombra entidades que son diferentes, aunque sean semejantes. Así, asemejarse a Dios significa poseer y practicar ciertas cualidades, las virtudes (justicia, prudencia, etc.), cuyos paradigmas inteligibles no son cualidades sino Formas sustanciales (Justicia, Prudencia, etc.), por imitación de las cuales puede ascenderse en el camino hacia lo inteligible y lo que está aún más allá.

PLOTINO. EL ALMA Y SUS DOS OLVIDOS*

Daniela Patrizia Taormina
Università di Roma Tor Vergata

RESUMEN: Plotino inserta el olvido en la mesa de las operaciones psíquicas y, superando el modelo tradicional de tipo retórico, lo conecta con el ciclo de nacimiento y muerte, signado por la migración del alma hacia el cuerpo y del cuerpo hacia lo inteligible, y lo define en relación con dos tipos de objeto, lo inteligible y lo sensible. De ahí que haya dos olvidos, diferentes tanto por su naturaleza como por su función: uno es el olvido de los inteligibles que se produce paralelamente al recuerdo de los sensibles y se configura como ausencia de conciencia; el otro es el olvido de los sensibles que, cuando es paralelo a la memoria de los inteligibles, significa para el alma una toma de conciencia del propio sí y de su propio origen. De ese modo, estas dos figuras del olvido operan como parámetros para una clasificación de tipo antropológico.

PALABRAS CLAVE: Plotino, memoria, olvido, alma.

ABSTRACT: Plotinus sets oblivion on the table of psychological operations, and overpassing the traditional model of rhetorical type, links it with the cycle of birth and death, marked by the migration of the soul into the body and from the body to the intelligible, and defines it in connection with two types of object, the intelligible and the sensible. Hence there are two oblivions, different in their nature and their function:

* Este texto es la reelaboración de una comunicación presentada en Mazatlán, en el ámbito del XIV Congreso Internacional de Filosofía de la Asociación Filosófica de México, *Identidad y diferencia* (4-10 nov. 2007). Quiero agradecer a Carmen Trueba Atienza, quien ha organizado, en el marco del Congreso, la sesión de filosofía antigua, y a Mauricio Pagotto Marsola por sus observaciones.

one is the oblivion of the intelligibles that occurs in parallel with the memory of the sensibles and is structured as the absence of consciousness, while the other is the oblivion of the sensibles. The latter, as soon as it goes in parallel with memory of the intelligibles, is for the soul an awareness of its own self and of its own origin. Thus, these two figures of oblivion operate as parameters for an anthropological classification.

KEYWORDS: Plotinus, oblivion, memory, soul.

Contexto. El olvido de los oradores y el olvido de los filósofos

La noción de olvido que el saber escolástico de la Antigüedad tardía recibió de la época clásica está signada por un conflicto: el olvido de los males de Eurípides, augusto y sabio, a cuya divinidad los miserables elevan votos,¹ y el de Sófocles, que sólo por breve tiempo alivia a los desventurados de lo que aqueja a sus mentes² y que es, en general, espantoso,³ privado de todo, tonto y mudo;⁴ pero también los dos olvidos de Platón: “salida de la memoria” (*Filebo* 33 E3: *μνήμης ἔξοδος*) y “salida del conocimiento” (*Simposio* 208 A5: *ἐπιστήμης ἔξοδος*).⁵

La herencia y la elaboración de materiales de tal naturaleza constituye, en el círculo de los intelectuales del siglo III d.C., un marco de pensamiento común en el que, sin embargo, toman forma y hallan justificación divergencias fundamentales. Ellas surgen nítidamente de la confrontación entre la posición de un orador pseudógrafo y la de un bien conocido filósofo. El orador es el Pseudo-Longino, autor de un tratado *De memoria* cargado de reminiscencias platónicas, que se inicia con una clara condena de Lete:

1. Eurípides, *Or.* 213-214.

2. Sófocles, fr. 409 Radt, en *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, vol. IV, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977.

3. Sófocles, fr. 568 Radt.

4. Sófocles, fr. 670 Radt.

5. Estos textos constituyen el núcleo del breve capítulo *Περὶ Λήθης* en Stob. *Anthol.* III 26, p. 609. 5-610. 14 Hense.

Μνήμης δὲ ὅτι οὐδέν ἐστι σπουδαιότερον ἀνθρώποις ὥς ἔπος εἰπεῖν, τίς ἂν ἀντιλέξειε νοῦν ἔχων; Οἱ δὲ καὶ τὴν λήθην ἐπαινοῦσιν, ὥς Εὐριπίδης ὡς πότνια λήθη τῶν κακῶν ὀνομάζων· ἐγὼ δὲ λήθην μὲν καὶ ἔξοδον μνήμης ἢ τι ἢ οὐδὲν ἐπωφελεῖν κρίνω, τὰ δὲ μέγιστα καὶ κυριώτατα βλάπτειν τοῦ βίου καὶ παραιρεῖσθαι καὶ ὑστερεῖν τῆς εὐδαιμονίας.

A propósito de la memoria, ¿quién, que tenga entendimiento, podría discutir que ella es, por así decirlo, aquello que de más importante existe para los hombres? Algunos hacen también un elogio del olvido, como Eurípides, cuando [lo] llama “santo olvido de los males”; yo, en cambio, juzgo que el olvido y la salida de la memoria son de escaso o ningún beneficio, además de que hacen daño a las cosas más importantes y principales de la vida, alejan y privan de la felicidad.⁶

El olvido, considerado según la fórmula platónica como “salida de la memoria”, provoca en consecuencia “errores y daños odiosos”. Ellos involucran ante todo a la moral y son la ingratitud (*ἀχαριστία*) y el apartarse de las normas de sabiduría que, a su vez, necesariamente lleva a los hombres a ser malvados (*φάυλοι*), perversos (*μοχθηροί*) y desvergonzados (*ἀναιδεῖς*). A ello le siguen también formas de alienación psíquica, “una locura total y una total ignorancia” (*πᾶσά τε ἄνοια καὶ ψυχῆς ἀμαθία*).⁷ Al olvidadizo – malvado, loco e ignorante – se le contrapone así el que tiene buena memoria – el sabio (*σοφός*) que se vale de las virtudes del alma.

La antítesis entre estos dos tipos humanos se retoma y desarrolla según el mecanismo que subyace al olvido y a la memoria, unidos por medio de una metáfora común. Es la metáfora tradicional que compara al alma con un receptáculo (*ὑποδοχή*) que opera como soporte sobre el cual se escriben los conocimientos. De acuerdo con este *cliché*, el olvido es causado por la falta de atención y por la acción del tiempo y sobreviene cuando las informaciones que llegan al alma por la vía de la sensación se quedan dormidas, inmóvi-

6. *De memoria*, p. 224. 2-9 en Longin, *Fragments – Art Rhétorique*, texte établi et traduit par Michel Patillon et Luc Brisson, Paris, Les Belles Lettres, 2001 (= pp. 312. 31-313. 5 Walz).

7. *De memoria*, p. 224. 9-16 P.-B.

les y en reposo, como sobre “pergaminos sucios y llenos de moho y de limo”.⁸ De ahí que se identifique con la pérdida y el con borrarse de un saber.

La memoria (μνήμη), por el contrario, consiste en conservar «las improntas» (τύποι) que provienen de la sensación «incontaminada e intacta» (ἀμίαντα καὶ ἄχραντα), como sobre tabletas de bronce resguardadas de la putrefacción y del ultraje del tiempo, y también en inscribirlas profundamente.⁹ El proceso descrito requiere, entonces, atención (φροντίς), aplicación (μέριμνα) y ejercicio (μελέτη).¹⁰

Sobre esta base, se reformula la antítesis entre quien olvida y quien recuerda: el primero es negligente (ῥάθυμος), obtuso (ἀμβλύς), perezoso (νωθρός) y lento (βραδύς);¹¹ el otro está dotado de excelentes facultades naturales (εὐφροεστερός), que van desde la facilidad de aprendizaje (εὐμαθεία) a la vivacidad intelectual (ἀρχινοία) y a la inteligencia (σύνεσις).¹²

En el tratado *De memoria*, esta neta contraposición deja lugar, sin embargo, a una perspectiva diferente cuando se pasa de la mera presencia del recuerdo – μνήμη – a la recuperación, al reconocimiento de un conocimiento – ἀνάμνησις. Este caso específico, aunque marginal en el tratamiento y sin profundización, abre la posibilidad de un proceso dinámico entre la pérdida de un conocimiento y su recuperación:

ἡ δὲ ἀνάμνησις ἐπιβολὴ φαντασίας παρελθούσης, ὥς παροιχομένης. ἔστι δέ τι καὶ μεταξὺ τοῦ εἰδέναι τε καὶ μὴ, ὃ δεῖται ὑπομνήσεως. καὶ ἔστιν ὑπόμνησις ὥς ἐξιούσης τῆς ἐπιστήμης ἀνανέωσις καὶ ἀνάληψις, ὣν προείμεθα λήθης χάριν.

La reminiscencia es la repetición de una imagen pasada, que había desaparecido. Es también algo intermedio entre el saber y el no saber¹³

8. *De memoria*, p. 226. 49-58.

9. *De memoria*, pp. 227. 93-228. 101.

10. *De memoria*, p. 226. 49-58. El Pseudo-Longino insiste en la atención y el ejercicio, ver *ivi* p. 227. 79, 93; 229. 144, 149 y *pass*.

11. *De memoria*, pp. 227. 88-89.

12. Ver *ivi* p. 224. 21-22; 225. 39 e *pass*.

13. Cfr. Plat. *Theat.* 188 A 1-2 donde, sin embargo, lo que es intermedio

que necesita rememoración. Y una rememoración es como una renovación de un conocimiento que sale¹⁴ y como un retomar las cosas que hemos perdido a causa del olvido.¹⁵

Antes de la reminiscencia y de la rememoración está, entonces, el olvido, y un conocimiento puede recuperarse sólo después de haberse perdido.

El bien conocido filósofo es Porfirio, que recibió también una formación retórica con Longino en Atenas. En su escrito *Sobre el Estigio*, rehabilita la función del olvido y lleva a cabo esa operación por medio de una inversión radical de la perspectiva adoptada en el ámbito retórico. El olvido del alma es transpuesto desde la realidad empírica al más allá, en un espacio nuevo, circunscripto por el Hades y el territorio de Perséfone, bosques y prados en los que fluye el río Aqueronte. Aquí Minos juzga a las almas; a unas les concede atravesar el río, a aquellas que no merecen un castigo y que “olvidan los razonamientos humanos habiéndolos alejado de sí” (ὑπερβαινούσας ἐπιλανθάνεσθαι τῶν λογισμῶν τῶν περὶ τὰ ἀνθρώπινα μεθείσας). A otras, a aquellas manchadas por los pecados cometidos, les asigna la zona fuera del río y las castiga con el razonamiento y el recuerdo de las cosas vividas (διὰ τοῦ λογισμοῦ καὶ τῆς μνήμης τῶν βεβιωμένων). Desde esta nueva perspectiva se retoma el verso del *Orestes* de Eurípides: para las almas que atraviesan el río hay “cesación, gracias al olvido, de males interminables” (ἀνάπαυσις ἦν ταῖς ψυχαῖς τῶν ἀνηνύτων κακῶν διὰ τὴν λήθην).¹⁶ Por el contrario, gime el alma que tiene memoria de las cosas de la vida (μεμνημένη τῶν κατὰ τὸν βίον) y que se apeg a ella.¹⁷ Así, desde la perspectiva del escrito *Sobre el Estigio*, olvido y

entre el saber y el no saber no es la reminiscencia sino el aprender y el olvidarse: Οὐκοῦν τόδε γ' ἔσθ' ἡμῖν περὶ πάντα καὶ καθ' ἕκαστον, ἦτοι εἰδέναι ἢ μὴ εἰδέναι; μανθάνειν γὰρ καὶ ἐπιλανθάνεσθαι μεταξὺ τούτων...

14. Cfr. Plat. *Symp.* 208 A 4.

15. *De memoria*, p. 226. 60-65.

16. Porph. fr. 377. 24 ss. Smith (= Stob. *Anthol.* I 49. 53 p. 422. 21 sgg. Wachsmuth = *Sullo Stige*, fr. 2. 21 sgg. Castelletti).

17. Porph. fr. 377. 130 Smith (= Stob. *Anthol.* I 49. 53 p. 426. 17 W. = *Sullo Stige*, fr. 2. 109 Castelletti).

memoria establecen una diferencia entre las almas que habitan el Hades: el olvido sobreviene a las almas sepultadas que atraviesan el Aqueronte, mientras que la memoria permanece tanto en las almas sepultadas que no atraviesan el río como en las insepultas.¹⁸ A diferencia del Pseudo-Longino, la memoria es vista, entonces, en clave negativa, y constituye el medio por el que se castiga a los injustos;¹⁹ al olvido, en cambio, se le reserva un papel positivo.

La posición del Pseudo-Longino y la de Porfirio constituyen el contexto en el que Plotino trabaja y dentro del cual cobra sentido la operación que lleva a cabo. Tres movimientos se distinguen. En primer término, Plotino circunscribe el ámbito en el que se produce el olvido y, mediante un procedimiento paralelo al que sigue explícitamente en su estudio sobre la memoria,²⁰ precisa qué tipo de ser, por naturaleza, está sujeto al olvido. Luego distingue los objetos del olvido y, por último, sobre la base de estos parámetros, diferencia una función negativa y una función positiva del olvido. Lete irrumpe cuando el alma abandona el mundo inteligible y, en tanto olvido de dios y de sí, es un mal (*κακία*) y causa de la maldad de los hombres (tratado 10 [IV 1] 1. 1 ss.; cfr. tratado 33 [II 3] 16. 21). Ella marca a los seres que se han perdido en el mundo de la generación y que, “como un niño fuera de sí por la locura”, no son capaces de reconocer al propio padre ni a sí mismos (tratado 9 [VI 9] 7. 29-34). Y es también Lete quien impide al alma elevarse desde el mundo sensible hacia el inteligible (tratado 27 [IV 3] 15. 4-10).

Por otra parte, el olvido también es considerado desde la per-

18. Cfr. también fr. 377. 130-131 Smith (= Stob. *Anthol.* I 49. 53 p. 426. 17-18 W. = *Sullo Stige*, fr. 2. 109-110 Castelletti).

19. Según la concepción expuesta en el fr. 378. 11-15 Smith (= Stob. *Anthol.* I 49. 54 p. 427. 14-18 W. = *Sullo Stige*, fr. 3 Castelletti), la memoria constituye el antecedente y la condición de la facultad imaginativa (“la facultad imaginativa existe gracias a la memoria”) y el menguar de esta última comporta también un menguar de las pasiones que se producen en el cuerpo (para el producto de la imaginación como causa de las pasiones que se producen en el cuerpo, cfr. *in Tim.* fr. LI p. 38. 18-19 Sodano [= Procl. *in Tim.* I p. 395. 26-27]). De ahí que la memoria es también la *conditio sine qua non* de los castigos, que consisten en las imágenes de las cosas terribles que los injustos han hecho en vida.

20. Cfr. tratado 27 [IV 3] 25. 6-8.

spectiva opuesta, y juega un papel positivo tanto en el ámbito ético como en el antropológico. Invirtiendo totalmente la posición anterior, Plotino sostiene, en efecto, que el alma buena (*ἀγαθή*) es aquella que olvida (*ἐπιλήσμονα*) (tratado 27 [IV 3] 32. 17-18). Por lo demás, contrariamente a lo afirmado en el tratadito retórico *De memoria*, Plotino insiste en subrayar que quienes están dotados de vivacidad intelectual no se identifican *tout court* con los que tienen buena memoria:

...οὐχ οἱ αὐτοὶ μνήμονες καὶ ἀγχίνοι, ὅτι οὐχ ἡ αὐτὴ δύναμις ἑκατέρου, ὥσπερ οὐδ' ὁ αὐτὸς πυκτικὸς καὶ δρομικὸς...

... no son los mismos quienes tienen buena memoria y los dotados de vivacidad intelectual, porque no es la misma potencia la que opera en uno y otro caso, así como tampoco es lo mismo un púgil y un corredor...» (tratado 41 [IV 6] 3. 64-66; cfr. tratado 27 [IV 3] 29. 16-17).

El olvido resulta así una noción intrínsecamente equívoca.

Plotino y sus dos olvidos. Una hipótesis de lectura

La dicotomía bajo la cual Plotino inscribe el olvido presenta dificultades y aspectos problemáticos que conciernen a puntos que no son marginales, sino aspectos centrales de su teoría. La doble función del olvido, en efecto, halla su fundamento y su condición en la naturaleza “anfibia” de las almas particulares, que llevan su vida en parte en lo inteligible y en parte en lo sensible.²¹ De ello dependen también las estructuras complementarias y de apoyo de la dinámica del olvido. La principal radica en el estatuto y en las funciones de la memoria, que Plotino determina en ruptura con el modelo que confluye en la concepción de cuño retórico. Lo atestiguan los tratados 27-28 (IV 3. 25- IV 4. 17) y, sobre todo, el tratado 41 (IV 6). Reaparecen allí algunos temas tratados también en el *De memoria* del Pseudo-Longino, pero se los discute y se los critica en función de la tesis general según la cual la memoria no puede ser

21. Ver tratado 6 [IV 8] 4. 31 ss.

reducida a un archivo de improntas, sensibles o inteligibles. Ella es más bien un proceso activo, un dinamismo interno del alma; es una fuerza o un vigor determinado (tratado 41 [IV 6] 3. 55: ἰσχύς τις) que despierta dos tipos de objetos: los sensibles y los inteligibles.²²

Las memorias son, pues, dos: una, la μνήμη, tiene lugar en el tiempo que avanza según el antes y el después y tiene objetos adquiridos durante la unión del alma con el cuerpo, sean ellos sensibles o intelectuales, esto es, derivados de experiencias o de conocimientos.²³ El otro tipo de memoria, llamado también reminiscencia (ἀνάμνησις), tiene por objeto los inteligibles y, aun cuando ella es también una experiencia del alma encarnada, remite al conocimiento directo de los inteligibles que el alma ha adquirido antes de su unión con el cuerpo y al que ha accedido independientemente de su presencia en el mundo del devenir. Ella no comporta una dimensión temporal.²⁴

Y son dos también las formas del olvido. Uno es el olvido de los sensibles y de las experiencias que el alma ha vivido durante su vida en unión con el cuerpo;²⁵ el otro es el olvido de sí y del propio origen, esto es, de los inteligibles.²⁶

La oscilación entre la función positiva y la negativa del olvido se inscribe, entonces, en este contexto teórico y en él muestra su problematicidad: ¿cómo se configuran estas dos funciones? ¿Qué las determina? Los elementos hasta aquí reunidos han puesto de

22. Para los elementos que remiten la crítica llevada a cabo en el tratado 41 a la memoria de tipo retórico y en particular al *De memoria* del Pseudo-Longino, ver el análisis reciente y profundo de Paul Kalligas, Πλοτίνου, Ἐννεάς τέταρτη, Athens, Center for the Publication of Works by Greek Authors of the Academy of Athens, 2009, pp. 554 sg.

23. En el tratado 27 [IV 3] 25. 10 ss., la definición de los objetos de la memoria introduce el problema de “quién” tiene memoria, y orienta su solución. Ella consiste en negar que la memoria pueda atribuirse a Dios, o a Zeus, a lo que es ser o intelecto, a los astros o al alma que se halla perennemente en lo inteligible (cfr. tratado 28 [IV 4] 6. 1 ss.). Sobre esta cuestión, ver Luc Brisson, *La place de la mémoire dans la psychologie plotinienne*, en *Études platoniciennes III. L'âme amphibie. Études sur l'âme selon Plotin*, Paris, Les Belles Lettres, 2006, pp. 13-27.

24. Cfr. tratado 27 [IV 3] 25. 33-34.

25. Cfr. tratado 28 [IV 4] 1. 1-11.

26. Cfr. tratado 10 [V 1] 1. 1 ss.

manifiesto un paralelismo entre el olvido, la memoria y el estatuto ontológico de sus respectivos objetos, paralelismo que conduce a dos series correspondientes: olvido–memoria–sensibles y olvido–memoria–inteligibles. Las preguntas anteriores llevan entonces a otras: ¿cómo se articulan olvido y memoria? El estatuto ontológico de los objetos olvidados, y luego recordados ¿tiene un papel en la determinación de la función del olvido?

Seguir esta línea de preguntas implica insertar la noción de olvido en una doble relación, que debe tener en cuenta, por un lado, la naturaleza de los objetos olvidados y, por otro, la de la memoria. Dentro de este enfoque cobra forma una primera hipótesis de trabajo, según la cual Plotino estaría adoptando dos perspectivas de análisis diferentes, que determinarían un doble estatuto así como una doble función del olvido. Para poner a prueba esta hipótesis, en las páginas siguientes reconstruiré en un marco unitario elementos que en el *corpus Plotinianum* no están presentados sistemáticamente y circunscribiré el papel que olvido y memoria asumen en los tratamientos de carácter antropológico. La centralidad de ese tipo de examen ya ha surgido de la confrontación entre la posición de los oradores y la de los filósofos y halla una primera confirmación en la diferenciación entre las almas que el propio Plotino establece en el tratado 27 [IV 3] 15. 4-7, cuando distingue dos categorías de almas: las que descienden del cielo a los cuerpos terrestres y las que, “a causa de la pesadez y del olvido” (διὰ βάρυνσιν καὶ λήθην) no tienen la facultad (δύναμις) de elevarse desde aquí, de modo que sólo pasan de un cuerpo a otro.

El olvido resulta así ligado, en primer lugar, a las vicisitudes del alma individual, su descenso desde lo inteligible a lo sensible y su ascenso en dirección opuesta, de lo sensible hacia su lugar de origen. Y él resultará ligado también al principio del alma que permanece siempre en lo inteligible, la así llamada “alma no descendida”.

EL DESCENSO DEL ALMA

El olvido primordial

El olvido de lo inteligible se sitúa en el origen del alma individual. Es primordial, fundante de esta alma. En el lenguaje del mito,

Platón lo había presentado como consecuencia de haber bebido el agua del río que fluye en la llanura de Lete, o de Olvido (Amelete, o sea, negligente, descuidado) y lo había ligado tanto a un saber prenatal del que somos separados como al inicio de la vida del alma en un cuerpo; dicho de otro modo, lo había considerado como un pasaje necesario de una vida precedente a una sucesiva.²⁷ Plotino recupera estos elementos para excluir que la memoria pertenezca al viviente y, según un *cliché* recurrente entre los platónicos tardíos, repite que el río de Lete indica el olvido y que causa de ello es el cuerpo, en razón de su naturaleza móvil que fluye (ῥέουσιν).²⁸ Pero va aun más allá de este fondo mítico y restituye al discurso filosófico la temática del olvido primordial. El olvido aparece así entre los factores que discriminan los diversos niveles del ser y se lo considera dentro del proceso de constitución de una realidad formada por grados de perfección jerárquicamente ordenados y conectados entre sí: el Intelecto, ubicado por encima del alma, la que, a su vez, está por encima de lo sensible, adonde desciende.

Olvidar queda excluido de la esfera del Intelecto. Al comienzo del tratado 32 [V 5] esta exclusión es fundamental y, presentada en términos de necesidad, es especular respecto de la actividad de conocer propia del Intelecto y explicativa de ella:

δεῖ ἄρα αὐτὸν [scil. νοῦν] ἀεὶ εἰδέναι καὶ μηδ' ἂν ἐπιλαθέσθαι ποτέ

es necesario que él [scil. el Intelecto] sepa siempre y no olvide jamás (Tratado 32 [V 5] 1. 3-4).

La necesidad del no olvidar no se pone aquí en relación con el recordar, sino que es más bien paralela a la ausencia de memoria y remite a los caracteres que distinguen al conocimiento del Intelecto. La primera asociación que Plotino pone en evidencia es, en efecto, la dimensión ininterrumpida del saber intelectual. Saber “siempre”

27. Resp. X 621 A-B.

28. Tratado 27 [IV 3] 26. 52-55. Para la naturaleza del cuerpo que fluye y cambia, cfr. tratado 2 [IV 7] 3. 19-21 e 8. 45. La interpretación del pasaje platónico es un *tópos* entre los filósofos platónicos de la Antigüedad tardía; cfr., entre otros, Porph. *Ad Marc.* 6, Procl. *In Tim.* I p. 82.30 ss.

implica que la actividad cognitiva del Intelecto se ubica, más allá de una sucesión ordenada de instantes, en una duración eterna, elemento que ya había llevado a Plotino a mostrar que en la esfera intelectual la memoria está ausente.²⁹ En el curso de la exposición emergen luego otras asociaciones: el saber del Intelecto es verídico y no busca su objeto:

οὕτω γὰρ ἂν καὶ [i.e. νοῦς] εἰδέει, καὶ ἀληθινῶς εἰδέει, καὶ οὐδ' ἂν ἐπιλάθεται οὐδ' ἂν περιέλθαι ζητῶν

en efecto, de este modo [i.e. el Intelecto] podrá saber, y saber verdaderamente, y no podrá olvidar ni rondar buscando (Tratado 32 [V 5] 2. 9-11).³⁰

El saber del Intelecto, entonces, en cuanto saber verdadero que no busca su objeto y que tiene lugar en la eternidad, excluye por completo y *a priori* el surgimiento del olvido.³¹

La relación entre “saber” y “no olvidar” retorna, aunque en forma inversa – “ignorar” y por tanto “olvidar” –, en el nivel ontológico inferior, el del alma individual, y signa su generación. Esta nueva formulación de la relación abre el tratado 10, *Sobre las hipótesis originarias*, y se ubica en la base de la interrogación plotiniana:

Τί ποτε ἄρα ἐστὶ τὸ πεποιηκὸς τὰς ψυχὰς πατρὸς θεοῦ ἐπιλαθέσθαι, καὶ μοίρας ἐκεῖθεν οὔσας καὶ ὅλως ἐκεῖνου ἀγνοῆσαι καὶ ἑαυτὰς καὶ ἐκείνον; Ἀρχὴ μὲν οὖν αὐταῖς τοῦ κακοῦ ἡ τόλμα καὶ ἡ γένεσις καὶ ἡ πρώτη ἑτερότης καὶ τὸ βουλευθῆναι δὲ ἑαυτῶν εἶναι.

¿Qué es, pues, lo que ha hecho que las almas hayan olvidado a dios, su padre, y que partes que de él provienen y que a él pertenecen, lo igno-

29. Cfr. Tratado 27 [IV 3] 25. 10-17.

30. Sobre el pasaje, ver el trabajo reciente de Wilfried Kühn, *Quel Savoir après le Scepticisme? Plotin et ses prédécesseurs sur la connaissance de soi*, Paris, Vrin, 2009, *passim*. Ya en el tratado 10 (V 1) 4. 16, Plotino había afirmado que el Intelecto piensa sin buscar, sino poseyendo (ἄλλ' ἔχων) lo que piensa.

31. Para una discusión detallada de los aspectos distintivos de la actividad cognitiva del Intelecto, remito a Eyjólfur K. Emilsson, *Plotinus on Intellect*, Oxford, Clarendon Press, 2007, *passim*.

ren y se ignoren? Principio del mal es, para ellas, la audacia, la generación, la alteridad primera y el haber querido pertenecerse a sí mismas (Tratado 10 [V 1] 1. 1-3, trad. M.I. Santa Cruz – M.I. Crespo).

El olvido de sí es el olvido del origen y se lo coloca inmediatamente bajo el registro de la ἄγνοια, el desconocimiento que conduce a la ignorancia. Sus premisas son “audacia”, “generación”, “alteridad primera” y el deseo de pertenecerse a sí mismas que experimentan las almas, o sea, elementos ontológicos y necesarios y elementos éticos y contingentes. La necesidad es la que está inscrita en todo proceso de alejamiento de lo derivado respecto de su principio, en tanto la τόλμα, la γένεσις, la ἑτερότης y aun el βούλεσθαι caracterizan en primer término la constitución del Intelecto a partir de lo Uno y recuerdan de inmediato la estructura de esa constitución según las modalidades peculiares que presenta este mismo grupo de escritos. En efecto, en el tratado 9 [VI 9] 5. 5. 24 ss., Plotino ha atribuido al Intelecto el deseo de ser uno (5. 26: ἐν εἶναι βουλομένου) y la audacia (5. 29: τολμήσας),³² y en el tratado 12 [II 4] 5. 28-30 le ha conferido la alteridad de allá (ἡ ἑτερότης ἢ ἐκεῖ), principio de la materia y “movimiento primero” (ἡ κίνησις ἢ πρώτη), constitutiva de la materia inteligible (o sea, la díada indefinida).³³ Es razonable poner junto a esta alteridad esta πρώτη ἑτερότης de nuestro pasaje, un *hapax* en la obra plotiniana, pero que entre los neoplatónicos posteriores constituye una fórmula común para indicar precisamente la naturaleza de la alteridad que se manifiesta en el nivel ontológico inmediatamente inferior a lo Uno.³⁴ Sobre la base de estos elementos, la premisa del olvido parecería estar ya inscrita, de acuerdo con la perspectiva de los primeros tratados, en la audacia y en la alteridad constitutivas del Intelecto.³⁵ Sea como fuere, es sin duda propio de las almas el deseo de

32. Como lo ha subrayado Pierre Hadot, en *Plotin. Traité 9*, Paris, Cerf, 1994, *ad loc.*, Plotino concibe aquí la procesión del Intelecto como un acto de autonomía y de rebelión.

33. Tratado 12 (II 4) 5. 28-30.

34. Cfr. Procl. *Theol. Plat.* V 37 p. 136. 6; in *Parm.* 999. 34; Damasc. *De princ.* III p. 85. 6; in *Parm.* III p. 78. 10-11.

35. Para esta interpretación, ver Marco Ninci, *Plotino. Il pensiero come diverso dall'Uno. Quinta Enneade*, Milano, Rizzoli, 2000, p. 223, nota 4.

pertenecerse a sí mismas que ellas experimentan. Ese deseo ya no tiene como objeto el ser uno, como en el caso del Intelecto, sino la particularización. En esta particularización reside la diferencia constitutiva del alma respecto del Intelecto y ella es negación de la unidad.

Veamos otro pasaje. La peculiaridad de la actividad cognitiva de las almas se presenta como una inversión respecto de la inteligible: el conocimiento, primero y primordial, que se atribuye al Intelecto y toma la forma del conocimiento de sí, y es conocimiento total, se le niega al alma. Desde este punto de vista el alma está entonces signada desde su origen por el no conocimiento: al separarse de lo inteligible las almas “llegaron a ignorar” (ἡγνόησαν) que provenían de lo inteligible; “se ignoran” (ἀγνοοῦσι) a sí mismas y a su padre; al no verse ya ni a sí mismas ni a él, se despreciaron “por ignorar” (ἀγνοίᾳ) su linaje; la causa de su “total ignorancia” (τῆς παντελοῦς ἀγνοίας) de lo inteligible reside en la honra (τιμῇ) que profesan a lo que es diverso de lo inteligible.³⁶ El alma ha abandonado, pues, una perspectiva total y ha restringido sus intereses a lo particular y esto se traduce en la pérdida del conocimiento del todo en favor de un conocimiento de la parte y, paralelamente, en la pérdida de un saber que concierne a sí mismo, en favor de un saber de lo que concierne a aquello que es otro que sí mismo y es externo.

Esta dinámica se especifica en el tratado 27. Aquí, al diferenciar los niveles del descenso del alma en el cuerpo, Plotino recurre una vez más a la noción de olvido de sí, la atribuye a las almas individuales e individualiza su causa en los cuidados que ellas dispensan a sus cuerpos: así como los pilotos de naves en medio de una tempestad se concentran en el cuidado (φροντίς) de la nave y se olvidan de sí mismos (αὐτῶν ἔλαθον), con el riesgo de ser arrastrados junto con el naufragio de la nave, así también las almas se lanzan hacia los cuerpos, pero luego se encuentran prisioneras, detenidas en la preocupación (κηδεμονία) por la naturaleza corpórea.³⁷ El alma del mundo y las de los astros, que no se identifican con sus cuerpos ni interrumpen su actividad contemplativa, parecen entonces exentas del olvido. Esta deducción se confirma cuando Plotino,

36. Tratado 10 [V 1] 1. 3-17.

37. Tratado 27 [IV 3] 17. 22 ss.

contra los gnósticos, niega explícitamente que el Alma del universo esté sujeta a una caída y, argumentando *a contrario*, afirma que, si ella alguna vez se hubiera inclinado hacia lo sensible, eso habría acontecido “evidentemente por haberse olvidado de las cosas de allá” (τῷ ἐπιλελῆσθαι δηλονότι τῶν ἐκεῖ), esto es, de los inteligibles.³⁸

Todo origen tiene entonces el estatuto de este olvido fundante. El alma está en el cuerpo porque ha olvidado. Por tanto, todos olvidan y, en tal sentido, todos deberían ser víctimas de un mismo olvido, en tanto éste tiene que ver con un ámbito objetivo y, en consecuencia, idéntico para todas las almas. En ese sentido, en efecto, el razonar (λογίζεται), en tanto actividad que mancomuna a las almas particulares que no contemplan los seres, es considerado como un procedimiento propio de quien ha olvidado (ἐπιλελησμένου).³⁹ Sin embargo, sobre este fondo común, Plotino introduce diferencias significativas y confiere el estado de olvido especialmente a los individuos que consideran real únicamente a lo sensible y no son capaces de distinguir inteligible de sensible. Parecería que en esa categoría incluye a los gnósticos cuando, en polémica con ellos, se refiere a quienes se han olvidado (εἰσιν ἐπιλελησμένοι) de aquel al que aman y desean (ποθοῦσι καὶ ἐφίενται) desde el origen, esto es, del Bien.⁴⁰

De modo más explícito, Plotino hace del olvido el primer parámetro de diferenciación de las almas individuales, en el capítulo 15 del tratado 27 antes mencionado, cuando describe el descenso del alma en los cuerpos: algunas almas descienden del cielo a los cuerpos terrestres, mientras que otras, “a causa de la pesadez y del olvido” (διὰ βάρυνσιν καὶ λήθην) no tienen la facultad (δύναμις) de

38. Tratado 33 [II 9] 4. 7-8.

39. Tratado 38 [VI 7] 3. 6-7.

40. Tratado 32 [V 5] 12. 5-7. Esta interpretación ha sido propuesta, sobre la base de un cuidadoso análisis comparativo del tratado 32, 11-12 y de las doctrinas gnósticas, por L.G. Eiras Coelho Soares, *Plotin, Traité 32 (V, 5), Sur l'Intellect, que les intelligibles ne sont pas hors de l'Intellect et sur le Bien*, Diss. EPHE, 2009, inédita, particularmente el comentario a los capítulos 11 e 12 del tratado. Cfr. el tratado 33 [II 9], 16. 21, donde Plotino pregunta: ¿cómo es posible que aquellos, aun estando en el devenir, no hayan olvidado (οὐκ ἐπιλάθοντο) a dios y no se hayan vuelto malvados?

elevarse desde aquí, de modo que sólo pasan de un cuerpo a otro, obligadas a cargar con gran parte de lo que en el pasado las ha agobiado.⁴¹

En estos textos el olvido de los inteligibles es ante todo olvido de sí y del propio origen. Ese olvido caracteriza al alma individual en el mundo de la generación –esto es, el mundo que está sujeto al movimiento, que acoge en sí la totalidad de los cambios y está dividido en todos los lugares posibles–⁴² y signa la condición de necesidad en la que ella vive cuando está unida al cuerpo.⁴³ Ese olvido juega, además, un papel decisivo en el descenso del alma en el cuerpo y en la inclinación hacia él; y es también lo que vuelve pesada al alma y la priva de la fuerza para escapar hacia lo inteligible, obligándola a migrar de un cuerpo a otro cuerpo. Así, el olvido es también causa de una primera diferencia entre las almas.

La memoria primordial

En el descenso del alma, la memoria de los sensibles cumple una función especular respecto de la función que cumple el olvido de los inteligibles. Este tipo de memoria, en efecto, marca una primera forma de independencia del alma respecto del Intelecto. En tanto memoria de lo que el alma ha vivido cuando estaba unida al cuerpo en una vida anterior, no prescinde del cuerpo y condiciona en tal sentido las elecciones del alma en su nueva unión con el cuerpo. La memoria pasada se proyecta así en el futuro y encierra al alma en un ciclo en el que su pasado es su presente y su futuro, y su presente y su futuro son su pasado.

Plotino expone esta concepción en los capítulos 3 y 4 del tratado 28 [IV 4]. En primer lugar ubica el acto de recordar, ya sea lo inteligible o lo sensible, en la separación del alma respecto del Intelecto:

41. Tratado 27 [IV 3] 15. 1-7.

42. Es la definición de generación (γένεσις) que Plotino ofrece en el tratado 23 [VI 5] 2. 9-12; ver la excelente exégesis del pasaje hecha por Christian Tornau, *Plotin. Enneaden VI 4-5 [22-23]. Ein Kommentar*, Stuttgart - Leipzig, Saur, 1998, p. 339.

43. Cfr. tratado 28 [IV 4] 24. 11-12.

Ἐξεληθούσα [scil. ἡ ψυχὴ] δὲ ἔκειθεν καὶ οὐκ ἀνασχομένη τὸ ἓν, τὸ δὲ αὐτῆς ἀσπασαμένη καὶ ἕτερον ἐθελήσασα εἶναι καὶ οἷον προκύψασα, μνήμην, ὡς ἔοικεν, ἐφεξῆς λαμβάνει.

Luego [scil. el alma] tan pronto como sale de aquel estado y no soporta la unidad, sino que se encariña con lo suyo propio y desea ser otra cosa y como que se asoma al exterior, enseguida, al parecer, toma memoria (Tratado 28 [IV 4] 3. 1-3, trad. J. Igal).

Aquí, al igual que en el tratado 10 [V 1] 1. 1 ss., la fragmentación del alma particular es la causa de su separación del Intelecto: la generación, la alteridad primera y el deseo de pertenecerse a sí misma, que se habían enumerado en aquel pasaje, se reformulan ahora con las nociones, análogas, de no soportar la unidad y de deseo de ser diferente del Intelecto. Sin embargo, los elementos enumerados en los dos tratados constituyen factores que, aun cuando hacen referencia a un mismo proceso, desembocan en consecuencias contrapuestas. En el tratado 10, el alma está sujeta a una privación, a una falta de conocimiento –el olvido de los inteligibles–, mientras que ahora vive una adquisición (cfr. λαμβάνει).⁴⁴ Olvido y memoria aparecen así como fenómenos especulares que, ligados a las mismas causas, se implican recíprocamente. La dos limitaciones que Plotino introduce (“como”, οἷον, reforzado por la fórmula “al parecer”, ὡς ἔοικεν), indican que esta reconstrucción no tiene valor sino bajo ciertas condiciones, sobre las cuales regresaremos, y que, de todos modos, no inciden en los presupuestos de la memoria.

En un segundo momento, Plotino precisa cuáles son las consecuencias que la memoria de los inteligibles y la de los sensibles acarrearán al alma. Con tal fin presenta a la memoria como un acto que se entrecruza con la imaginación, con el querer y con el tomar conciencia. La memoria de los inteligibles genera una forma de continuidad entre el alma en el cuerpo y el intelecto. La memoria de los sensibles, que es la que nos interesa aquí más directamente,

44. La asociación entre memoria y adquisición ya había aparecido en el tratado 27 [IV 3] 25. 10-11 y allí servía para calificar de modo genérico a los objetos de la memoria: “si el objeto de la memoria es algo adquirido (ἐπικτητῶν τινός) ...”.

delimita estatutos del alma que son proporcionales a su disposición y al tipo de presencia de los sensibles mismos.

La primera intersección es entre memoria e “imaginación” (φαντασία). Ella es fundamental en la explicación de la dinámica del recordar y, aquí sólo evocada,⁴⁵ sirve más bien para poner en primer plano la noción de disposición. La imaginación pertenece al alma como una disposición:

Ἦν γὰρ τὸ μνημονεύειν ἢ νοεῖν ἢ φαντάζεσθαι, ἡ δὲ φαντασία αὐτῇ οὐ τῷ ἔχειν, ἀλλ' οἷα ὄρεα, καὶ οἷα διάκειται· καὶ τὰ αἰσθητὰ ὕδη, ὅπόσον αὐτῶν ἂν ὕδη, τοσούτον ἔχει τὸ βάθος.

Porque el recordar consiste – decíamos – o en inteligir o en imaginar; ahora bien, el alma es ella misma por la imaginación, no por el hecho de tenerla, sino en función de la clase de cosas que ve y de la clase de disposición en que se encuentra. Y si lo que ve son las cosas sensibles, descende a una profundidad proporcional a la cantidad de ellas que ve (tratado 28 [IV 4] 3. 7-10, trad. J. Igal).

La segunda intersección es entre tres términos: memoria, imaginación y acto de querer. Este acto se expresa con el verbo ἐθέλειν, que al comienzo del texto (cfr. 3. 2: ἐθελήσασα) expresaba la primera fase de la autonomía del alma, manifiesta en su voluntad de ser otra que el intelecto, a continuación de la cual (ἐφεξῆς) tenía lugar la adquisición de la memoria. Esta voluntad no debe entenderse como una deliberación racional, sino como un deseo inscripto en la naturaleza misma del alma y que entra en un orden que extrae su origen último de lo inteligible.⁴⁶ Ahora bien, el mismo verbo, en la

45. Cfr. tratado 27 [IV 3] 29-31 para cuya interpretación ver R.A.H. King, *Aristotle and Plotinus on Memory*, Habilitationsschrift Ludwig-Maximilians-Universität (New York, Walter de Gruyter, 2009) y Riccardo Chiaradonna, “Plotin, la mémoire et la connaissance des intelligibles”, *Philosophie antique* 9 (2009) 5-33; pp. 18-21.

46. Ver tratado 27 [IV 3] 13. 17-20. Sobre el papel que juega la voluntad en el descenso del alma y sobre el significado específico que asume tal noción, sigue siendo fundamental el estudio de Denis O'Brien, “Le volontaire et la nécessité: réflexions sur la descente de l'âme dans la philosophie de Plotin”, *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* 167 (1977) 401-422.

forma de aoristo (ἠθέλησε), explica este proceso invirtiendo sus términos y haciendo depender el querer de la memoria y de la imaginación:

ἐὶ δὲ πρὸς τὰ κάτω δοίη αὐτήν, ἀναλόγως τῇ μνήμῃ καὶ τῇ φαντασίᾳ ἔχει ὃ ἠθέλησε. διὸ ἡ μνήμη, καὶ ὅταν τῶν ἀρίστων ᾖ, οὐκ ἄριστον.

mas si el alma se entrega a las cosas de abajo, obtiene lo que desea en correspondencia con lo que recuerda y con lo que imagina. Por eso la memoria, aunque tenga por objeto las cosas más eximias, no es una cosa muy eximia (Tratado 28 [IV 4] 4. 5-7, trad. J. Igal).

Parecería así que el querer interviene dos veces en el proceso: la primera vez es un genérico querer la alteridad, y la separación del alma respecto del intelecto se produce cuando este querer surge y por el hecho de que surge; para el alma el querer es, pues, la condición del “salir de allí” y, en consecuencia, de la memoria que el alma readquiere al salir de allí. La segunda vez, por el contrario, el querer orienta a la memoria. El sujeto de estos dos momentos es siempre el alma. El alma es el sujeto del “querer ser otro”, pero en la medida en que este “otro” se especifica y sus contenidos son los que provee la memoria, es la memoria la que tiene que determinar la dirección de este querer. La memoria, entonces, encierra al alma en sí misma, como en un círculo vicioso. Esta es la razón por la que Plotino afirma que la memoria, incluso la “de las cosas mejores, no es la mejor cosa”.

La última intersección es entre la memoria y el tomar conciencia o el no tomar conciencia de tener memoria. Plotino indica con toda claridad los niveles de ese tomar conciencia por parte del alma: se trata de “una especie de conciencia de que uno recuerda” (4. 8: οἶον αἰσθάνεσθαι ὅτι μνημονεύει); de “una disposición” (4. 9: διακείμεται); de “no ser consciente de retener” (4. 10-11: μὴ παρακολουθοῦντα ὅτι ἔχει); de ser consciente (4. 11: εἰδέειν); de desconocer que se retiene (4. 12: ἀγνοῶν ὅτι ἔχει). El vínculo que Plotino establece entre estos estados pone nuevamente en primer plano la noción de disposición, ya empleada para mostrar la relación entre imaginación y memoria. Ahora bien, el alma que está dispuesta (4. 9: διακείμεται) de acuerdo con afecciones o visiones anteriores parecería ser aquella que posee algo sin tener conciencia de ello y que ignora que lo posee. Aquí, como en otros contextos, el tomar con-

ciencia en sus diversos niveles debilita la actividad del alma, mientras que el no tomar conciencia la refuerza. El alma que está dispuesta de acuerdo con las afecciones y visiones anteriores y las posee a conciencia considera aquello que posee como otro sí mismo (ἄλλος αὐτός); por el contrario, el alma que posee sin conciencia afecciones y visiones establece con ellas un lazo tan fuerte que se expone a ser la cosa que posee (κινδυνεύει εἶναι ὃ ἔχει). La memoria se muestra así intrínsecamente doble: es una disposición y es conciencia. Este parámetro, junto con la naturaleza de los objetos que intervienen en el proceso mnésico, permite discriminar las funciones que la memoria cumple para la vida del alma en términos positivos o negativos. La memoria positiva es la que conserva los inteligibles. La otra, en cambio, conserva sin conciencia los sensibles, y este segundo estado –concluye Plotino– hace caer aun más al alma.⁴⁷

La memoria de los sensibles lleva, entonces, a tematizar una diferencia de condiciones del alma individual, especular respecto de aquella producida por el olvido de los inteligibles. Cuanto más el alma se olvida de los inteligibles, tanto más se hunde en el cuerpo; cuanto más recuerda los sensibles, tanto más se hunde en el cuerpo.

Los datos que surgen de la perspectiva que narra el descenso del alma en el devenir pueden recapitularse en el siguiente esquema:

1. el olvido de lo inteligible se inscribe en un proceso que proviene de un deseo inscripto en la naturaleza misma del alma;
2. ese olvido no tiene que ver con la pérdida de un conocimiento determinado, sino con la capacidad propia del alma de comprender lo que ella es realmente, su origen y su verdadera naturaleza, y puede describirse en términos de ausencia de conciencia por parte del alma de su propio sí mismo;
3. el correlato directo de esta figura del olvido no es la memoria de los inteligibles, sino la memoria de los sensibles, entendida como disposición y como ausencia de conciencia;
4. olvido de lo inteligible y memoria de los sensibles sin toma de conciencia son así dos funciones especulares que juntas

47. Tratado 28 [IV 4] 4. 7-14.

contribuyen, según una relación inversamente proporcional, a orientar al alma hacia lo sensible y en este sentido determinan la naturaleza del sí mismo empírico.

EL REMONTARSE DEL ALMA

La memoria de los inteligibles

El proceso de ascenso del alma hacia lo inteligible está marcado por la reminiscencia. Se lo connota como un movimiento introspectivo, gracias al cual el alma “regresa a sí misma y se acuerda de sí y de lo que le pertenece” (ἀναφέρει πρὸς ἑαυτὴν καὶ ἀναμνησκέται ἑαυτῆς καὶ τῶν ἑαυτῆς).⁴⁸ Se trata de un proceso complejo, cuya dinámica no es sin embargo funcional al propósito del presente estudio.⁴⁹ Lo que me interesa subrayar son solamente algunos aspectos que se plantean en directa conexión con un análisis de tipo antropológico y que se refieren en particular a la clasificación de diferentes tipologías de almas. La reminiscencia, de hecho, no parece ser algo que todos los individuos alcancen, ni parece que se active de acuerdo con una misma modalidad en los individuos que la ejerciten. Las clasificaciones antropológicas propuestas por Plotino en diferentes contextos teóricos y exegéticos así lo muestran.

En uno de los primeros tratados, el quinto en el orden cronológico, tal clasificación toma la forma de una tripartición, en la que se retoman las tipologías de los filósofos epicúreos, estoicos y platónicos.⁵⁰ Cada una de las clases difiere de las otras en virtud de la

48. Ver tratado 1 [I 6] 2. 10-11 y el comentario de Anne-Lise Darras-Worms en Plotin. *Traité 1, I 6*, Paris, Cerf, 2007, pp. 137-141.

49. Ver a propósito R.A.H. King, *ob. cit.*, y D. P. Taormina, “Dalla potenzialità all’attualità. Un’introduzione al problema della memoria in Plotino”, en Thomas Bénatouil, Franco Trabattoni, Gerd Van Riel (eds.), *Plato, Aristotle or both? Dialogues between Platonism and Aristotelism in Antiquity*, Hildesheim, Olms (en prensa).

50. Tratado 5 [V 9] 1. Para análisis recientes del capítulo, ver Alexandrine Schniewind, Plotin. *Traité 5, V 9*, Paris, Cerf, 2007, pp. 97-100 y Mauricio Pagotto Marsola, *Les trois types d’Homme chez Plotin : l’exégèse platonicienne et la polémique anti-gnostique* (comunicación en Journées internationales

facultad del alma que orienta su actividad (la sensación, la parte mejor del alma – τὸ τῆς ψυχῆς κρεῖττον –, la facultad superior – κρεῖττον δύναμις), en virtud de los objetos sobre los que se ejerce esa actividad (los sensibles, acciones y elecciones de las cosas inferiores, el esplendor supremo), y en virtud de la posibilidad que de ello deriva de “volar” hacia lo alto. En principio, Plotino otorga a las tres clases una capacidad de reminiscencia, dado que reconoce incluso a la especie inferior de hombres, quienes han acogido muchas cosas de la tierra y se han vuelto pesados, el haber recibido “de la naturaleza, las alas” (1. 10: πτερὰ παρὰ τῆς φύσεως λαβόντες), expresión que, sobre el trasfondo mítico del *Fedro* 249 D 5-6, alude con bastante claridad a la reminiscencia. Sin embargo, el centro de las actividades a las que cada tipo de hombre se entrega determina la posibilidad real de la reminiscencia: los primeros actualizan una vida que el lenguaje metafórico parece hacer precipitar al nivel animal; son como “pájaros pesados”, “no pueden volar hacia lo alto” (1. 9: πτῆναι ἀδυνατοῦσι); aquellos que se elevan un poco por sobre las cosas inferiores, impulsados en dirección de una belleza mayor respecto del placer, son, con todo, “incapaces de ver lo que está en lo alto” (1. 12-13: ἀδυνατήσαντες δὲ ἰδεῖν τὸ ἄνω); sólo los últimos, “hombres divinos”, han visto el esplendor supremo y, elevados “hasta allí”, allí han permanecido.

No basta, pues, con “tener las alas”. Estar dotado de una potencia por parte de la naturaleza no lleva necesariamente a su actualización. Y para recordar lo inteligible es preciso también dirigir hacia él la propia atención y desviar al alma de lo que le es exterior, de sensaciones o acciones orientadas hacia cosas inferiores.

Plotino retoma este tema en el tratado 20, *Sobre la dialéctica*, en su indagación dirigida a establecer quién es verdaderamente el que

d’études *La Mystique dans la gnose et chez Plotin*, Université Laval - Québec, 20-21 de marzo de 2009, en prensa). Para una contextualización de la tripartición presentada por Plotino, que lleva a una confrontación con Filón de Alejandría, ver John Dillon, “The Theory of the Three Classes of Men in Plotinus and Philo”, in Ruth Link-Salinger (ed.), *Scholars, Savants and Their Texts: Studies in Philosophy and Religious Thought. Essays in Honor of A. Hyman*, New York - Bern - Frankfurt, Peter Lang, 1989, pp. 69-76 [repr. en J. Dillon, *The Golden Chain. Studies in the Development of Platonism and Christianity*, Aldershot - Brookfield, Variorum, 1990, Study xx].

debe ser elevado (1. 5-6: τίνα δὲ δεῖ εἶναι τὸν ἀναχθῆσόμενον;) y cuál es “el modo” (1. 11: τρόπος) que eleva hacia allí, hacia el principio primero (1. 2-3: ἐπὶ... τὴν ἀρχὴν τὴν πρώτην). La primera cuestión se desarrolla apoyándose en el *Fedro* 284 D 1-4 y lleva a individualizar tres personajes, puntualmente descriptos: el filósofo, el músico y el amante. El proceso educativo apropiado a cada uno de ellos constituye el modo de elevación, posible para todos.⁵¹ En este nuevo contexto las alusiones a la reminiscencia de los inteligibles se entrelazan con la “naturaleza” (φύσις) de cada uno de los personajes, que indica la esencia individual y sirve de soporte educativo. Tales alusiones constituyen así un parámetro sintético de discriminación de las tres tipologías humanas que deben ser elevadas, delineadas de acuerdo con un esquema gradual.⁵² El músico tiene una “naturaleza” (φύσις) tal que lleva a colocarlo en el nivel más bajo de la jerarquía. Comparado con los otros dos personajes, él está mucho más inmerso en lo sensible, de modo que la primera etapa de su educación se concluye con razonamientos filosóficos que hacen emerger en su alma la convicción de “tener en él aquellas cosas que desconoce (1. 34: ὧν ἀγνοεῖ ἔχων)”.⁵³ Esta última expresión remite con bastante claridad a la reminiscencia y muestra que el músico puede alcanzarla sólo si es educado convenientemente. Diferente es el caso del amante. Este “recuerda de algún modo la belleza” (μνημονικός ἐστὶ πως κάλλους). La restricción introducida por la expresión “de algún modo” indica, específicamente, que el músico no es capaz de comprender la belleza separa-

51. Tratado 20 [I 3] 1. 9-10: “... por su naturaleza el filósofo, el músico y el amante pueden ser elevados”. Para este pasaje sigo la interpretación de M. I. Santa Cruz, en *Plotino. Enéadas. Textos esenciales*, Buenos Aires, Colihue, 2007, p. 248, nota 877, retomada recientemente con ulteriores argumentos por Pagotto Marsola, *art. cit.*

52. Para un análisis más detallado de los cap. 1-3, remito a D.P. Taormina, “Plotino lettore dei “dialoghi giovanili” di Platone”, en Aldo Brancacci (ed.), *Antichi e moderni nella filosofia di età imperiale*, Napoli, Bibliopolis, 2001, pp. 137-196; cfr. pp. 189 ss.), trabajo al que pueden agregarse María Isabel Santa Cruz, “La dialectique platonicienne d’après Plotin”, en Monique Dixsaut (éd.), *Études sur la République de Platon, 2: De la science du bien et des mythes*, Paris, Vrin, 2005, pp. 125-50, y Pagotto Marsola, *art. cit.*

53. Tratado 20 [I 3] 1. 21-34.

da, sino que se deja apasionar por lo que es bello sólo a la vista.⁵⁴ También él, en consecuencia, puede ascender a lo inteligible sólo gracias a una educación apropiada. Finalmente, el filósofo, a diferencia del músico y del amante, está, por naturaleza, vuelto “en acto” (3. 1: ἔτοιμος)⁵⁵ hacia el intelecto, “está, por así decirlo, provisto de alas” (3. 1-2: ὄν ἑπτερωμένος) y “se mueve hacia lo alto” (3. 3: κεκίνημένος πρὸς τὸ ὕψος).⁵⁶

Este esquema presenta al menos tres elementos que lo ponen en continuidad con la tripartición antropológica propuesta en el tratado 5. Son las alusiones y referencias al tema de la reminiscencia, la concepción gradualista de la realidad y del conocimiento, la idea de que el individuo se ubica en un nivel de esa gradualidad sobre la base de la facultad del alma a la que se apela y al objeto hacia el cual dirige su atención – elementos, por otra parte, que Plotino expone en otros lugares. Diferente es, en cambio, el valor que asume la noción de naturaleza: en el tratado 5 se la entiende como una disposición, una potencialidad, mientras que aquí, en el tratado 20, explica la esencia de los tres tipos humanos considerados y orienta su atención, produciendo necesariamente en el alma efectos que son las cualidades del individuo. Son ellas las que sirven de sustento a la empresa educativa, la cual, apoyándose también sobre emociones (cfr. el uso recurrente del verbo πτοεῖσθαι en 1. 21, 1. 31, 2.4), conduce al alma a la reminiscencia, esto es, la guía para que tome una nueva dirección, para que se abra a una nueva dimensión que la libre del modo de existencia propio de todo aquello que está sometido al devenir.

Sin embargo, la naturaleza tiene también un sentido restrictivo y significa, entonces, un límite objetivo que ninguna educación puede hacer superar. Ella explica y fija así la distinción entre los individuos que alcanzan la reminiscencia y los individuos que no

54. Tratado 20 [I 3] 2.

55. Para esta acepción fuerte del término ἔτοιμος cfr. tratado 8 [IV 9] 5. 17 y tratado 38 [VI 7] 2. 53. Christian Tornau, “Wissensschaft, Seele, Geist. Zur Bedeutung einer Analogie bei Plotin (Enn. IV 9, 5 und VI 2, 20)” *Göttinger Forum für Altertumswissenschaft* 1 (1998) 87-111; Emilsson, *ob. cit.*, pp. 201-7.

56. Tratado 20 [I 3] 3.

la alcanzan. En uno de los últimos escritos, el tratado 50 [III 5], *Sobre el amor*, Plotino insiste en este punto y presenta dos categorías de almas: las que logran rememorar el arquetipo de lo bello (εἰς ἀνάμνησιν... ἐλθοῦσιν) a partir de lo sensible y que, en consecuencia, consideran lo bello sensible sólo como imagen (ὡς εἰκόν), y aquellas que no rememoran (μὴ ἀναμνησθεῖσι) y piensan que la belleza sensible es la verdadera belleza.⁵⁷ Esta diferencia, reafirmada en el curso del tratado,⁵⁸ reposa precisamente sobre capacidades naturales: Amor – dice Plotino – sabe dirigir hacia las realidades superiores al alma con la que está ligado, “por cuanto también ella es capaz por naturaleza de retornar al recuerdo de las realidades inteligibles” (3. 35-6: καθ’ ὅσον καὶ αὐτὴ εἰς μνήμην ἔχεινων πέφυκεν ἵέναι).

La memoria de los inteligibles, considerada como parámetro para la clasificación antropológica, involucra también el aspecto ético. En el tratado 20, el filósofo que se mueve hacia lo alto es virtuoso por naturaleza (3. 9: φύσει ἐνάρετον). Y en el tratado 33 [II 9] Plotino desarrolla la conexión entre memoria y virtud. Distingue primero dos géneros de vida: uno es el de los virtuosos, dirigido hacia el mundo superior; el otro es el de la mayoría de los hombres. Luego, desarrollando esta rama de la diairesis, subdivide la vida de la mayoría nuevamente en dos géneros: una, con memoria de la virtud (μνησμένης ἀρετῆς), participa en algún bien, mientras que la otra es sólo apta para las labores manuales.⁵⁹

En estos textos la memoria de los inteligibles constituye con toda claridad uno de los criterios que Plotino adopta para esbozar una clasificación antropológica. Circumscribida por esta perspectiva, la memoria se entiende en un doble sentido: como disposición y como naturaleza del alma. Como disposición, está sujeta a los hábitos de vida del individuo, que pueden condicionar negativamente su actualización (cfr. tratado 5); pero se transforma en actividad de reminiscencia gracias a la educación que lleva al alma a descuidar lo que es exterior y la guía a orientarse hacia lo inteligible, poniendo en el centro de sus actividades la facultad superior (cfr. el mési-

co y el amante del tratado 20, 1. 19-2. 13). Como naturaleza, por su parte, confiere una diferencia “divina” al filósofo (cfr. el filósofo del tratado 5 y del 20).

El alma buena es olvidadiza

El proceso de ascenso a lo inteligible puede ser descripto –como se ha visto– en términos de selección: la de la facultad del alma que actúa, y la del objeto hacia el cual el alma dirige la atención. Esta selección activa se presenta como polo positivo de un proceso dinámico que, en la vertiente inversa, se presenta como exclusión de los sensibles, esto es, olvido de ellos. En esta determinada perspectiva, por olvido Plotino no entiende la incapacidad de recibir las improntas (= falta de aplicación) o el borrarse de las improntas (= efecto del tiempo), que llevarían a leer el fenómeno bajo el signo de la pasividad. El olvido de los sensibles aparece más bien como una actividad del alma y, más precisamente, como la actividad del alma superior que recupera el propio sí mismo perdido y su propio origen, y es, en tal sentido, totalmente especular respecto de la memoria de los inteligibles.

Memoria de los inteligibles y olvido de los sensibles remiten así a un proceso unitario. Plotino subraya este aspecto cuando observa en general que el cuerpo es un impedimento para la memoria y que ciertos agregados (προστιθεμένων τινῶν) provocan el olvido (λήθη), mientras que de una actividad de eliminación y de purificación (ἐν δ’ ἀφαιρέσει καὶ καθάρσει) reemerge a menudo el recuerdo.⁶⁰ La selección, entendida como atención a lo inteligible y exclusión de lo sensible, se halla formulada claramente en un pasaje fuerte del tratado 10.⁶¹ Ella subyace al proceso de ascensión descripto en el tratado 20 apoyándose sobre la actividad de la memoria y se la retoma en el tratado 27 [IV 3] en explícita relación con la

57. Tratado 50 [III 5] 1. 34-36.

58. Cfr. 1. 60: ὅσοι ἀνεμνήσθησαν.

59. Tratado 33 [II 9] 9. 6-11.

60. Tratado 27 [IV 3] 26. 51-52.

61. Tratado 10 [V 1] 12. 12-20, para el que sigue siendo fundamental la lectura de Pierre Hadot, “Les niveaux de conscience dans les états mystiques selon Plotin”, *Journal de psychologie normale et pathologique* 77 (1980) 243-266; cfr. pp. 247-252.

noción de olvido. La concepción que Plotino ofrece en este escrito se entrelaza con la compleja teoría que postula la distinción de dos almas en nosotros: por un lado, el alma “más divina” (27. 2: *θειότερα*), en virtud de la cual somos propiamente nosotros y formamos parte a título pleno de lo inteligible –la así llamada “alma no descendida”–, y, por otro, el alma que procede “del todo” (27. 2-3: *παρὰ τοῦ ὅλου*), conectada con el universo sensible y con la realidad sujeta al cambio. Trabajos recientes, el último de los cuales es el interesante estudio de P. Remes, han puesto en claro que esta duplicidad del alma determina, en nosotros, una doble condición ontológica y cognitiva y lleva a considerar al individuo capaz de definirse y de transformarse según sea el aspecto o la facultad que elija como su centro focal.⁶²

Sobre este trasfondo teórico, al que se remite en el *incipit* del cap. 27, Plotino se interroga sobre la persistencia de la memoria y sobre el sobrevenir del olvido en el alma que ha abandonado la vida en unión con el cuerpo y está en el Hades. Las que eran opciones posibles durante la vida en unión con el cuerpo se transforman entonces, en esta nueva condición, en hechos irreversibles. El análisis que de ello deriva, problemático en muchos aspectos, puede leerse, de modo muy provisorio según un esquema tripartito, constituido a partir de la interpretación del pasaje homérico que narra las vicisitudes de Heracles en el Hades:⁶³

- a. la “imagen” de Heracles” que está en el Hades representa nuestro “nosotros” (27. 7-8: *τοῦτο γὰρ τὸ εἶδωλον, ὅϊμαι, χρῆ*)

62. Sobre esta cuestión hay numerosos estudios; entre los más recientes me limito a señalar Paulina Remes, *Plotinus on Self. The Philosophy of the “Whe”*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, y Riccardo Chiaradonna, *Plotino*, Roma, Carocci, 2009, pp. 102-115, con indicaciones bibliográficas, pp. 193-195 y “*Esiste un’etica nella filosofia di Plotino*”, en Piergiorgio Donatelli - Emidio Spinelli (eds.), *Il senso della virtù*, Roma, Carocci, 2009, pp. 61-72.

63. Cfr. *Odisea* XI 601 ss.. Para las interpretaciones filosóficas del pasaje en la Antigüedad sigue siendo fundamental el estudio de Jean Pépin, “*Héraclès et son reflet dans le néoplatonisme*”, en *Le Néoplatonisme*, Colloque de Royaumont 9-13 juin 1969, Paris, Éditions du CNRS, 1971, pp. 167-192.

- νομίζειν ἑμᾶς*) y “se acuerda (*μνημονεύειν*) de todos los hechos realizados a lo largo de esta vida” (27. 6-10);
 b. las almas encarnadas en un cuerpo viviente, que no pueden hablar nada más que los hechos de esta vida (27. 10-13);
 c. el propio Heracles, sin imagen –que parece aludir al alma que permanece en lo inteligible–, de quien no se dice qué cosas podría contar (27. 13-14).⁶⁴

Parecería que Plotino reduce luego estas tres categorías de almas a dos clases: 1.- la primera clase está constituida por el alma que se lleva consigo un rastro cualquiera (27. 15) y experimenta el olvido sólo accidentalmente, y a ella pertenecería la imagen de Heracles (a.) y el alma superior en unión con su imagen (b.). 2.- la segunda clase es la del alma que se ha quedado sola (27. 24) y es olvidadiza por esencia, representada por el propio Heracles (c.).

1.- A la primera clase parecerían pertenecer las almas que no han llegado aún a su lugar de origen o aquellas a las que, a causa de su vida terrena, les está vedado el retorno a lo inteligible (como sugiere la referencia a las almas salidas del cuerpo para ir a existir en otro cuerpo, en 27. 20-21). La imagen de Heracles en el Hades, así como el alma superior en unión con su imagen, mantienen, pues, el recuerdo de lo que ha vivido el hombre concreto. En relación con esto, Plotino habla del alma que dice todo lo que ha hecho el hombre (27. 16) y del aflorar de otros recuerdos (*μνήμαι*) de las vidas anteriores (27. 16 ss.); y cuando interviene el olvido, éste corresponde al debido borrarse, o al abandono de algunos recuerdos en favor de otros (27. 18-19), o a la acción del tiempo (27. 23).

A partir de esta persistencia del recuerdo puede formularse razonablemente la hipótesis de que Plotino está dando una explicación en los capítulos 31-32 del tratado, cuando desarrolla la teoría de las dos memorias. Al alma más divina y al alma que viene del todo, que forman una unidad, les corresponden dos memorias

64. Para el propio Heracles que está en lo inteligible y la sombra de Heracles que representa el modo de vida activo del héroe homérico, y no está entonces en lo inteligible, cfr. tratado 53 (I 1) 12. 31-39.

distintas, aunque no separadas.⁶⁵ Su unidad y su articulación están en el origen de la selección de los recuerdos que el alma opera cuando sale del cuerpo:

[ότι] καὶ ὅλως τὸ διττὸν τῶν ψυχῶν λανθάνει· εἰς ἓν γὰρ ἦλθον ἄμφω καὶ ἐποχεῖται ἡ ἑτέρα. εὐώρα οὖν ἡ ἑτέρα πάντα καὶ τὰ μὲν ἔχει ἐξελθούσα, τὰ δ' ἀφίησι τῶν τῆς ἑτέρας οἷον ἑταίρων ὁμιλίας φαυλοτέρων λαβόντες ποτὲ ἄλλους ἀλλαζάμενοι ὀλίγα τῶν ἐκείνων μεμνήμεθα, χρηστοτέρων δὲ γεγεννημένων πλείω.

Y, en general, no nos damos cuenta de la dualidad de almas. Es que ambas se juntaron en unidad y la superior está montada sobre la inferior, y así, la superior lo ve todo y, al salir del cuerpo, retiene algunos recuerdos de la inferior pero desecha otros. Es como cuando, tras haber tenido trato en otro tiempo con compañeros más vulgares y cambiarlos por otros, recordamos pocas cosas de los primeros y más, en cambio, de los que fueron más dignos (Tratado 27 [IV 3] 31. 15-20, trad. Igal).

El alma superior selecciona los recuerdos, mantiene algunos de ellos y elimina otros, y la selección parece deberse a su naturaleza. Los recuerdos conservados parecerían luego menos intensos comparados con la fuerza que tenían cuando eran propios del alma inferior.

En las líneas siguientes se especifica esta primera indicación: el alma superior “debe aspirar a olvidarse gustosamente (δεῖ ἄσμένως λήθην ἔχειν) de los actos procedentes del alma inferior” (32. 10). Lo que proviene del alma peor se refiere, en este punto del texto, a los recuerdos mezclados con pasiones. Y el alma superior abandona las pasiones (πάθη) que no son valiosas.

El olvido, entonces, parece tener grados diferentes, moverse en la dimensión del más y del menos, que es cuantitativa y cualitativa. Es el tipo de relación que el alma mantiene con los “cuidados

65. Los dos tipos de memoria, y en consecuencia también de recuerdos, dependen de una duplicidad de la imaginación, que han de entenderse verosímilmente no como facultades distintas, sino como procedimientos diferentes de la misma facultad. Sobre esta compleja cuestión, ver el trabajo reciente de Riccardo Chiaradonna, “Plotin, la mémoire...”, *art. cit.* pp. 18-21, con indicación de textos y de los estudios más recientes.

humanos”, tal como se ha visto, lo que determina el número y la intensidad de los recuerdos. Plotino es claro sobre esto:

ὅσῳ δὴ σπεύδει πρὸς τὸ ἄνω, πλειόνων αὐτῇ ἡ λήθη, εἰ μὴ που πᾶς ὁ βίος αὐτῇ καὶ ἐνταῦθα τοιοῦτος οἷος μόνων τῶν κρειττόνων εἶναι τὰς μνήμας.

cuanto más se afana, pues, por dirigirse a lo alto, de mayor número de cosas se olvida, a no ser que ya toda su vida sea tal, aun en este mundo, que sus recuerdos sean de solas las cosas superiores (Tratado 27 [IV 3] 32. 12-15, trad. Igal).

El recorrido de retorno del alma a su lugar de origen, el intelecto, va entonces a la par del olvido de los sensibles y de los recuerdos mezclados con pasiones. Pero esta experiencia no pertenece únicamente al alma que ha abandonado el cuerpo, sino que también el virtuoso durante la vida terrena experimenta esta dimensión:

ἐπεὶ καὶ ἐνταῦθα καλῶς τὸ ἐξιστάμενον τῶν ἀνθρωπείων σπουδασμάτων. ἀνάγκη οὖν καὶ τῶν μνημονευμάτων· ὥστε ἐπιλήσιμονα ἂν τις λέγων τὴν ἀγαθὴν ὁρθῶς ἂν λέγοι τρόπῳ τοιούτῳ.

aun en este mundo es una actitud excelente la de “mantenerse al margen de los afanes humanos”; luego también, necesariamente, de las remembranzas humanas. Así que dirá bien quien diga que el alma buena es olvidazida en este sentido (Tratado 27 [IV 3] 32. 15-18, trad. Igal).

El olvido que el análisis psicológico y antropológico considera como selección y abandono de los recuerdos ligados a la parte inferior del alma no difiere entonces sustancialmente de la operación que el discurso más específicamente ético llama purificación (κάθαρσις),⁶⁶ descrita con el lenguaje metafórico del quitar las

66. En el tratado 26 [III 6] 5. 15 ss. Plotino enumera los significados que atribuye al término “purificación” (κάθαρσις): 1. aislar al alma, esto es, impedir que ella se asocie con otras realidades; 2. hacer que ella no dirija su mirada sino hacia sí misma; 3. no permitir que considere las imágenes (esto es, que dirija su atención a la realidad física) y produzca afecciones a partir de ellas.

incrustaciones, abandonar las vestiduras que se llevan y continuar desnudo, o también eliminar lo superfluo, raspar y pulir.⁶⁷ Esto, en lo que toca al alma que asciende hacia su origen.

2. La otra alma, aquella que en la clasificación propuesta en el tratado 27 [IV 3] 27. 7-14 estaba representada por el propio Heracles, esto es, Heracles sin sombra, es el alma que ha llegado a lo inteligible, liberada de los lazos corpóreos y sola (27. 15: ἡ ἑτέρα ψυχὴ ἀπαλλαγεῖσα μόνῃ). Ella vive un olvido total. En el nivel inteligible, en efecto, queda excluido todo recuerdo, y el alma que ha llegado a ese nivel no recordará nada de aquí. No recordará ni siquiera que filosofaba ni que contemplaba las cosas de allí. No tendrá memoria ni siquiera de sí, ni de sí como individuo que contemplaba ni de sí como intelecto o alma. El alma se olvida, pues, de su historia en tanto historia que se desarrolla en la dimensión temporal.

“El alma es y deviene lo que recuerda”,⁶⁸ y cuando cae en el olvido total cambia su naturaleza por otra. Se ha vuelto un intelecto.

Asimetría final

Las observaciones hasta aquí ofrecidas permiten proponer la hipótesis de que el olvido, junto con la memoria, constituye uno de los parámetros sobre la base de los cuales Plotino construye su clasificación de las almas, y de ahí su antropología. Todas las almas humanas presentan una misma estructura, constituida por una parte que permanece siempre en el intelecto-inteligible (la así llamada “alma no descendida”) y por otra parte conectada con el universo sensible. Sin embargo, a esta estructura ontológica unitaria no le corresponde una vida idéntica para todos los hombres. Algu-

67. Cfr. el rescate de la imagen platónica del Glauco marino en el tratado 53 (I 1) 12. 12-17; la alusión a la entrada al santuario de los futuros iniciados en el tratado 1 (I 6) 7. 6-7; y la imagen del trabajo del escultor, *ivi* 9. 7-15.

68. Tratado 28 [IV 4] 3. 6.

nos, en efecto, viven más en lo inteligible, otros, más en lo sensible,⁶⁹ y la orientación que toman hacia uno u otro ámbito aparece fuertemente condicionada por la memoria y el olvido.

En este contexto, el nexo que el modelo tradicional, retórico, establece entre estas dos funciones se considera desde perspectivas diferentes y parece configurarse diversamente. Una primera perspectiva pone olvido y memoria en relación con realidades homogéneas. En otros términos, establece una dinámica entre el olvido de los sensibles y la memoria de los sensibles, y entre el olvido de los inteligibles y la memoria de los inteligibles. En este caso, el olvido constituye la otra cara de la memoria. Es la pérdida provisoria de un conocimiento que, tras haber desaparecido, es luego recuperado; se identifica con aquello que el alma posee en forma latente, sólo en potencia, y que es actualizado por la memoria. Puede entenderse como una ausencia de conciencia, en contraposición con la memoria que, en cambio, constituye una forma de toma de conciencia, gracias a la cual el alma se da una identidad.⁷⁰

Una segunda perspectiva inscribe el nexo entre olvido y memoria en la doctrina que considera al alma como una realidad inmortal, inserta en un ciclo de nacimiento y muerte marcado por la migración del alma hacia el cuerpo y por aquella otra, opuesta, desde el cuerpo hacia el lugar de origen. En este nivel, la dinámica entre las dos funciones establecida en el caso precedente ya no parecería válida. En efecto, Plotino parece sustituir la correlación de olvido y memoria con realidades homogéneas por aquella otra entre realidades heterogéneas. El olvido de los sensibles sería ahora especular respecto de la memoria de los inteligibles y, viceversa, el olvido de los inteligibles sería especular respecto de la memoria de

69. Cfr. tratado 6 [IV 8] 4. 33-34.

70. Este aspecto de la concepción plotiniana de la memoria, sacado a luz ya por Jean Trouillard, *La purification plotinienne*, Paris, P.U.F., 1955, p. 36 ss., ha sido recientemente objeto de análisis específicos. Ver R.A.H. King, *ob. cit.*; D. P. Taormina, “Dalla potenzialità all’attualità...”, *art. cit.*; Gwenaëlle Aubry, *Dieu sans la puissance. Dunamis et Energeia chez Aristote et chez Plotin*, Paris, Vrin, 2006, p. 276 y “Un moi sans identité? Le hêmeis plotinien”, en Gwenaëlle Aubry - Frédérique Ildefonse, *Le Moi et l’intériorité*, Paris, Vrin, 2009, p. 107-125.

los sensibles. El olvido constituiría, entonces, la condición de la memoria y los contenidos olvidados y luego recuperados serían heterogéneos entre sí: el olvido de los sensibles constituiría la condición del recuerdo de los inteligibles y, viceversa, el olvido de los inteligibles sería condición del recuerdo de los sensibles.

El nexo olvido-memoria, que el modelo de tipo retórico representa como binario, se volvería entonces un nexo entre más términos y en virtud de él el olvido constituiría, por así decirlo, la interfaz de dos procesos distintos: el olvido de los sensibles, por un lado, sería recuperado por la memoria de los sensibles, pero, por otro, su permanencia constituiría la condición del recuerdo de los inteligibles. Del mismo modo, el olvido de los inteligibles no sería sólo la otra cara del recuerdo de los inteligibles, sino que constituiría también la condición del recuerdo de los sensibles. Así, el olvido no se conformaría como una figura unitaria, sino como dos figuras distintas: una, en antítesis con la memoria; la otra, en continuidad con la memoria y en colaboración con ella.

Esta hipótesis de lectura conduce a una asimetría irreductible entre dos estatutos diversos del olvido. Cuando éste es el polo dialéctico de la memoria del mismo tipo, se presenta como una latencia, o sea como una presencia “en potencia”. Pero este estatuto cambia radicalmente cuando el olvido constituye el antecedente de una memoria de otro tipo. En este caso no permanece en el registro de la potencialidad, sino que es más bien el resultado de una actividad del alma. En tal sentido, no constituye ya una forma de ausencia de conciencia, sino que, por el contrario, es una forma de toma de conciencia.

Traducción del italiano:
María Isabel Santa Cruz e Ivana Costa

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

Andrew Gregory, *Ancient Greek Cosmogony*, London, Duckworth, 2007, 314 pp.

En el presente libro, el autor propone una tesis original: que la cosmogonía en tanto análisis del origen del cosmos se enfrenta con determinados problemas que le son intrínsecos o, en sus propios términos, perennes, y que si bien las soluciones cambian con el tiempo, se pueden identificar tipos de soluciones también perennes. Es decir, las similitudes en las preguntas y los tipos de soluciones no son accidentales ni forzadas, sino inherentes a la ciencia y la filosofía. A estos efectos, Andrew Gregory ordena la evidencia con vistas a establecer una conexión entre las preocupaciones y soluciones cosmogónicas griegas y las modernas, recalando que la importancia de los griegos no radica en haber sido antecesores de los modernos en cuestiones de cosmogonía, sino en que fueron los primeros en formularlas explícitamente, iniciando así un debate que continúa hoy en día. A lo largo de la obra, el autor relacionará algunos problemas que surgen en la cosmogonía antigua con la teoría del Big Bang y la mecánica cuántica, de manera de ilustrar su tesis de perennialidad. Cabe destacar que lo novedoso de este enfoque se

observa con mejores resultados en relación con el análisis de las cosmogonías presocráticas, en donde el autor asume la radicalidad con la que propone algunas interpretaciones.

Tal vez el principal problema de la cosmogonía tenga que ver con las consideraciones acerca de la existencia de un *kósmos* único o múltiples *kósmoi*, de si hay o no diseño, teleología, en el *kósmos*, y de si los procesos que lo generan son continuos y regulares o si cambian. Luego de analizar en cada capítulo diversos tipos de soluciones, retomará estas cuestiones en la conclusión, donde establecerá cuatro tipos de cosmogonía antigua, bajo los cuales clasificará a los diferentes filósofos: 1. un *kósmos* único gobernado por principios rectores (*steering principle*); 2. múltiples *kósmoi* coexistentes generados por el azar (*chance*); 3. *kósmoi* cíclicos y 4. anticosmogonías, es decir, posturas que niegan que el *kósmos* haya tenido un comienzo.

En el capítulo dos, Gregory ofrece una interpretación, según él radical, en relación con la unicidad del *kósmos* en los milesios –luego sostendrá lo mismo acerca de Ana-

xágoras, en el capítulo seis, recurriendo al principio antrópico para dar cuenta de ello. En efecto, Tales, Anáximenos y Anaximandro proponen un *kósmos* único, regido por un principio regulador, lo que, por otro lado, impide que el azar juegue algún tipo de papel. Asimismo, los milesios, y en esto se asemejarán a los demás presocráticos, sostienen que los procesos de formación del *kósmos* son continuos y naturales, de manera que la cosmogonía no es un evento excepcional.

Heráclito, en el capítulo tres, aparece como partidario de la anti-cosmogonía. En efecto, para él el *kósmos* es eterno y de esta manera se opone a los milesios. Pero, con ellos, postula un principio regulador, el fuego, aunque no posea una prioridad ontológica ni temporal, sino sólo causal. Y, al igual que en el caso de los milesios, este principio se comporta de manera regular y no cambia arbitrariamente una vez que el *kósmos* está formado.

El capítulo cuatro le corresponde a Parménides. En este caso, Gregory sigue la interpretación tradicional y creemos que la importancia que tiene Parménides en relación con la cosmogonía tiene que ver con el desafío que deja planteado, a saber, el principio de razón suficiente, formulado de la siguiente manera: "¿Por qué aquí? ¿Por qué ahora?" Luego de Parménides, no se puede ya no responder a estas preguntas, constituyéndose así en un nuevo problema perenne.

Empédocles es el primero en sostener la existencia de múltiples

kósmoi. Mientras que el proceso por el cual los *kósmoi* se forman es eterno y regular, éstos se generan y corrompen de manera sucesiva y cíclica. En ausencia de un principio regulador que subyazca al cambio, Empédocles recurre, y es el primero en hacerlo, al azar para dar cuenta de la diferencia entre cada *kósmos*. En el capítulo seis, Gregory resalta el papel que juega el azar en la cosmogonía, equiparándolo al que juega en la zoogonía.

Con los atomistas, en el capítulo siete, aparece la primera formulación de *kósmoi* coexistentes e ilimitados. Esta formulación se entiende partiendo de la afirmación de la existencia de átomos y vacío, pero también del recurso a argumentos *où mállon*. Según Gregory, este tipo de argumentos le brinda gran parte de la originalidad al planteo atomista, que pretende escapar de la encrucijada parmenídea del principio de razón suficiente. Si no hay preferencia de tiempo y espacio en la cosmogonía, y dado un espacio ilimitado, entonces no es sorprendente que muchos *kósmoi* se generen en muchos lugares y tiempos diferentes.

Los capítulos nueve y diez están dedicados a Platón y Aristóteles, respectivamente. Ambos se ubican dentro del primer tipo de cosmogonía, pues plantean un *kósmos* único, con la diferencia fundamental, objeto de la crítica aristotélica, de que para Platón el *kósmos* será creado y eterno. En relación a este último, Gregory recorre de manera más o menos ortodoxa la

cosmogonía presentada en el *Timeo*, manifestándose partidario de una interpretación literal de ella. En el caso de Aristóteles, sigue la cosmogonía propuesta en *De Caelo*, con su *kósmos* eterno y coexistente con el tiempo, el espacio y la materia.

Los capítulos once y doce están destinados al epicureísmo y el estoicismo. Gregory destaca, para los primeros, las novedades de su planteo respecto de los atomistas tempranos y, para los segundos, la reformulación del fuego heraclíteo, esta vez en una cosmogonía de múltiples *kósmoi* sucesivos.

Por último, las cosmogonías cristianas, tema del capítulo trece, también se enfrentan, como toda cosmogonía, con los mismos problemas. La creación *ex-nihilo* tiene que ser explicada: cómo un dios incorpóreo puede tener efecto sobre lo que no existe. Gregory manifiesta su desilusión frente al

recurso a un dios tan omnipotente que puede realizar aquello que es lógicamente imposible.

Podría objetársele a Gregory, y él mismo lo admite, que estos problemas perennes son, en realidad, un prejuicio cultural, una manera que tiene el mundo occidental de justificar su superioridad en un origen más o menos universal. Creemos que esta crítica es válida: Gregory es un pensador occidental y, como tal, es imposible que pueda sustraerse a sus orígenes. Esto, sin embargo, no le quita mérito a una obra original, en la cual el autor realiza un recorte sumamente pertinente de los textos y un análisis detallado y a la vez conciso de ellos. Se trata, en fin, de una obra que pone de manifiesto la importancia de seguir estudiando a los griegos.

Fanny Zeiguer
Universidad de Buenos Aires

Gerard Naddaf, *Le concept de nature chez les présocratiques*, Paris, Klincksieck, 2008, 287 pp.

Le concept de nature chez les présocratiques es una reciente traducción al francés, hecha por Benoît Castelnérac, de la obra de Gerard Naddaf publicada anteriormente en inglés con el título *The Greek concept of nature* (Albany NY, State University of New York Press, 2005). La tesis central que sostiene el autor en este libro es que *phýsis*

significa el origen y el desarrollo del universo como totalidad, con inclusión de los seres humanos y la sociedad en que residen. Una segunda tesis principal, más especulativa, es que los primeros filósofos estaban particularmente interesados en política, y que existe una continuidad entre esos intereses y su cosmología.

El libro se compone de cuatro capítulos: “Le sens de *peri phýseos*”, “Le mythe cosmogonique, ancêtre des textes *peri phýseos*”, “L’*historía peri phýseos* d’ Anaximandre”, “L’*historía peri phýseos* de Xénophane aux atomistes”. Cada capítulo está dividido en secciones. Una introducción enuncia las tesis mencionadas anteriormente y brinda un claro resumen del desarrollo del libro. El texto consta, además, de un índice de conceptos y nombres propios, otro de los pasajes de los autores clásicos citados, y una extensa bibliografía.

El primer capítulo investiga el sentido general de *phýsis*. El significado etimológico de la palabra es el de crecer, y como sustantivo deverbativo en *-sis* significa el desarrollo completo de una cosa, desde el nacimiento hasta su madurez. Este análisis es compatible con la única ocurrencia del término en Homero (*Odisea*, X 303). Allí Hermes explica (*édeixe*) la *phýsis* de cierta planta mágica a Odiseo, que éste debe utilizar para prevenir ser convertido en cerdo por Circe. Este mismo significado se halla en la primera ocurrencia en los presocráticos, en Heráclito DK22B1.

Existe consenso respecto de que en la expresión *historía peri phýseos*, “naturaleza”, designa todas las cosas y no una sola en particular, pero hay desacuerdo a propósito del significado del término. A partir del análisis anterior, en contra de una interpretación estática de *phýsis* como materia primordial, el autor sostiene: “ellos (sc. los preso-

cráticos) no estaban interesados en una descripción del universo tal cual es, sino en una historia del universo, es decir, una explicación de su origen (la *phýsis* en tanto *arkhé* absoluta), de las etapas de su evolución (*phýsis* como proceso de crecimiento) y, por fin, de su resultado: el *kósmos* tal como nosotros lo conocemos (*phýsis* en tanto resultado)” (p. 35).

Naddaf se apoya a continuación en una serie de textos que confirman esta hipótesis, y señala, además, cómo uno de ellos (Platón, *Leyes* X, 889 a4-e2) confirma que la expresión *historía peri phýseos* incluía el origen de la humanidad y el desarrollo de la cultura humana hasta la actualidad.

En el segundo capítulo se examinan el *Enuma Elish*, poema babilónico de la creación, y la *Teogonía* de Hesíodo. Estos mitos cosmogónicos presentan una evolución del cosmos modelada a partir de la estructura social de la comunidad de la que surgen. La estructura del mito cosmogónico contiene, por tanto, una cosmogonía propiamente dicha, una antropogonía, y una “politogonía”, y esta misma estructura se encontrará en Anaximandro. Hesíodo es importante además como fuente dado que, si bien en *Teogonía* parece sancionar una sociedad regida por *basileis*, en *Trabajos y días*, en cambio, parece pronunciarse por una noción objetiva de justicia (*dike*).

La *arkhé* de Anaximandro –*tò ápeiron*– designa, según las interpretaciones más corrientes, una

espacialidad indefinida o bien infinita, pero Naddaf señala que también puede significar una cualidad indefinida. El cosmos crecería como a partir de una semilla o un germen. Una vez que el par de opuestos principales, frío/calor-húmedo/seco se ha diferenciado, la operación recíproca entre ellos explica el resto de los cambios naturales.

La tierra se encontraría, para Anaximandro, en el medio de una esfera celeste rodeada por tres anillos concéntricos que contienen los cuerpos celestiales (las estrellas, la luna y el sol). Los anillos estarían dispuestos equidistantes unos de otros, a una distancia tres veces el tamaño de la tierra, tal como Naddaf lo ilustra con una figura (p. 121). Para explicar el origen y significado de los números y, en consecuencia, el origen del modelo cosmológico se han propuesto cuatro hipótesis: 1) que los números son el resultado de una inspiración sagrada o mítica; 2) que son el resultado de una inspiración astronómica; 3) que son resultado de una inspiración técnica o arquitectónica; 4) que son resultado de una inspiración política. La hipótesis que Naddaf sostiene es esta última. Siguiendo a Vernant, señala que la importancia del círculo y el centro proviene del advenimiento del ágora. Este espacio particular permite que los ciudadanos se encuentren en relación de igualdad, y lo que se coloca en el centro (el poder) se vuelve común. El número tres, por su parte, responde a los tres grupos sociales

de la época: la aristocracia, la (nueva) clase media y los campesinos.

Si incorporamos ahora el famoso fragmento de Anaximandro, podemos observar que la ley del Tiempo, que regula el intercambio entre los opuestos, derivaría no de la observación de los ciclos de cambio, sino de estas observaciones socio-políticas. No sólo hay que respetar la igualdad entre las clases sociales, apelando a principios imparciales y racionales, sino que además debería haber una rotación periódica de las clases en el poder. Habría una relación recíproca entre microcosmo y macrocosmo. El autor concluye así este desarrollo: “Pero, si es cierto que la principal preocupación de Anaximandro era la política, debe agregarse...que el modelo político fue el primero, aunque, en la práctica, los dos modelos se confunden” (p. 139).

En el último capítulo el autor intenta demostrar que la mayoría de los presocráticos escribieron tratados *peri phýseos* siguiendo este esquema delineado por Anaximandro. Allí analiza a Jenófanes, Pitágoras y los pitagóricos, Heráclito, Parménides, Empédocles, Anáxagoras y los atomistas. Naddaf presenta el contexto sociopolítico de cada filósofo, y trata de mostrar que todos ellos participaron activamente en política, y que vieron, como Anaximandro, una relación recíproca entre microcosmo y macrocosmo. Una importante tesis secundaria que se deriva de este tratamiento es que, a pesar de sus diferencias, estos filósofos estaban

reflexionando sobre el mismo problema, conformando así una tradición. De este modo se explica, por ejemplo, que luego de su análisis sobre el ser, Parménides también proponga una cosmogonía.

Es interesante señalar que otro libro reciente que comparte esta perspectiva es el de Daniel Graham, *Explaining the cosmos: the Ionian tradition of scientific philosophy* (Princeton, Princeton University Press, 2006). También Graham sostiene, en contra de la tesis defendida tanto por Kirk-Raven-Schofield como por Barnes, que el concepto de *phýsis* no es estático, como una sustancia primordial. Sin embargo, el tratamiento de los presocráticos que hace Graham difiere del de Naddaf en algunos puntos. Por ejemplo, Graham no ve en Anaximandro la influencia política sobre el modelo cosmológico, e interpreta la justicia en sentido retributivo y no distributivo.

La tesis de Naddaf, que definen de la correlación de la reflexión política y la reflexión cosmológica,

y la inclusión de la sociedad humana dentro del concepto *phýsis* (en ciertos presocráticos) depende de determinada reconstrucción de la doxografía y del contexto sociopolítico, de modo que su justificación es más bien especulativa. El ejemplo más claro es la noción de justicia en el fragmento de Anaximandro, que no parece tener en principio un importe político, como señala, por ejemplo, Graham. Pero la interpretación del concepto de *phýsis* como origen, desarrollo y resultado, en cambio, se encuentra justificada desde el punto de vista lingüístico y de la reconstrucción de la cosmología anaximandrea. Ello, sumado a la lectura de una tradición iniciada por Anaximandro que se continúa en los demás filósofos presocráticos, constituye una contribución valiosa de Naddaf para el estudio de la filosofía presocrática.

Juan Gatti

Universidad de Buenos Aires

Beatriz Bossi, *Saber Gozar. Estudios sobre el placer en Platón*, Madrid, Ed. Trotta, 2008, 303 pp.

¿Qué es el placer para Platón? Contra aquellos que consideraban su doctrina ética como un intelectualismo radical que no deja lugar a ningún tipo de consideraciones positivas de la naturaleza del placer sensible ni a una posible revalor-

ización del cuerpo como instrumento del placer, Bossi emprende una indagación exhaustiva a lo largo de la obra platónica para mostrarnos el costado más "humano" del placer. De este modo traza un cuidadoso panorama que permite

argumentar en favor de una visión más equilibrada de la postura platónica respecto de los placeres sensibles.

El libro se compone de un prólogo, una introducción, cinco capítulos, una conclusión general y una amplia bibliografía. Cada capítulo cuenta con una aproximación general al contenido del diálogo y a su ubicación cronológica en el *corpus* platónico, seguido por sus principales argumentos, los problemas de interpretación y una conclusión.

En la Introducción, Bossi expone con claridad las hipótesis hermenéuticas con las que trabajará a lo largo de su exposición. La hipótesis principal es que el placer en Platón no es meramente intelectual, sino que admite una buena cuota de elementos sensibles, en tanto estén bien medidos. Así, el sabio no niega los placeres sensibles, sino que atiende a ellos y les da lugar, pero sin situarlos en la cima de sus preferencias, pues conoce placeres más sublimes como los del intelecto. Entre las hipótesis secundarias que la autora despliega se encuentra la de la concordancia de una y la misma doctrina positiva del placer en toda la obra platónica.

Bossi dedica el capítulo I al análisis del *Protágoras* y define este diálogo como un esfuerzo argumentativo para identificar lo bueno con lo placentero (p.55). Así examina ambos aspectos con el fin de distanciar a Platón del intelectualismo radical. Respecto de la tesis socrática de que el error moral se produce por ignorancia y no por voluntad, la

autora sostiene que si bien la virtud es esencialmente sabiduría, la sabiduría no se reduce al conocimiento intelectual, sino que es también sabiduría práctica, sabiduría acerca de los placeres verdaderos, que permite distinguir los placeres buenos de los engañosos y obrar conforme a los primeros. De este modo, la razón y la emoción (como deseo del bien) trabajan juntas y el error moral se debe a la falta de sabiduría necesaria para distinguir con claridad los placeres verdaderos de los engañosos. Valiéndose aparentemente de la distinción aristotélica entre acciones "por ignorancia" o "en ignorancia", que no es evidente en el *Protágoras*, Bossi sostiene que Platón lejos de indultar a quien obra en ignorancia se permite una condena moral, puesto que cada uno es responsable de las condiciones que preceden a la pasión que nos mueve a obrar. Así, la buena vida está en tener la sabiduría suficiente para perseguir lo bueno y poder placerse de ello, pues es de este modo que se alcanza la felicidad.

En el capítulo II procede al análisis del *Gorgias*. El primer obstáculo con el que tropieza aquí es la aparente contradicción con el *Protágoras* en lo que respecta a la identidad entre placer y bien. A través de la distinción entre el placer auténtico, medido por el sabio, y la mera gratificación del apetito, Bossi argumenta que placer y bien no coinciden siempre, sino sólo cuando el placer es bueno; y no coinciden para cualquier persona sino sólo

para el sabio. Así entendido, el bien real es, una vez más, el fin de la vida, que se identifica con la felicidad, la cual no puede ser posible sin placeres buenos, pues éstos preservan la armonía del alma, la paz que permite al sabio ser feliz. Placer y bien pueden pensarse, según la autora, como la cara subjetiva y objetiva de la misma moneda.

En el capítulo III, dedicado al *Fedón*, Bossi enfrenta la tesis según la cual el filósofo valoriza el alma en detrimento del cuerpo, pues el cuerpo es la cárcel del alma. Frente a estas posiciones cruciales de Platón, la estrategia de la autora es la misma que viene aplicando: tratar de mostrar aristas que permitan pensarla no como una afirmación radical. Así inserta el ascetismo del *Fedón* (denominado por la autora “ascetismo sapiencial”) como un aspecto particular de la doctrina de la sabiduría de los placeres del *Protágoras*. Que el filósofo no dedique su vida al cuidado del cuerpo no significa un desprecio del placer, sino una preferencia por un tipo de placer propio de una actividad superior, la relativa al cuidado del alma. De este modo, la autora entiende que el cuerpo no es radicalmente malo, sino potencialmente malo en la medida en que puede perturbar la actividad intelectual.

En el capítulo IV examina el papel de los placeres en la *República*. La hipótesis principal es que el auténtico placer es fruto de la justicia, de la armonía de las partes del alma. Esta hipótesis se desprende del agudo análisis que realiza de la

posibilidad de conflictos de deseos que se admite en este contexto. Para ello, según sostiene la autora, la tripartición del alma opera a modo de imagen que permite explicar los conflictos internos del sujeto. La razón debe dominar a las otras partes porque sólo ella conoce las necesidades de aquellas y es capaz de atenderlas; del mismo modo, la sabiduría debe dominar a los placeres porque sólo ella sabe cuáles vale la pena buscar y cuáles deben ser mantenidos a raya. Pero el placer por lo bello no se encuentra entre estos últimos, sino que promueve el tránsito hacia la virtud porque introduce un elemento esencial: la medida. Medir los placeres es no dejar al deseo en necesidad ni llenarlo en exceso, lo que equivale, no a un desprecio de lo corporal, sino a “apartarse del cuerpo en la medida de lo posible”. La vida placentera es la del filósofo, que tiene experiencia en las diversas formas del placer (los placeres del apetito y el dinero, los de la victoria y los del aprendizaje), pero conociendo aquel más agradable, aquel que lo conduce a la felicidad, no duda en elegirlo por encima de los demás. Y este placer es el del aprendizaje, un placer verdadero y puro al que sólo el sabio que vive una vida bajo el gobierno de la razón, es decir, una vida armoniosa, puede acceder.

En el capítulo V, el último, analiza el *Filebo* y busca reunir las diversas tesis que ha ido desarrollando y sosteniendo bajo la unidad de la tesis principal que rescata en el

diálogo: que la vida buena consiste en una vida mixta, compuesta por saber y placer. Sin el placer, sostiene Bossi, la vida no es deseable, ni suficiente, ni completa para un ser humano, pues el placer es uno de los aspectos de la felicidad y de la virtud. Pero sin la sabiduría no es posible distinguir los placeres verdaderos de los aparentes, ni dar a cada uno el lugar que le corresponde. El placer no es bueno si no se halla en su justa medida, es decir, no es bueno en sí mismo, en tanto pertenece al género de lo ilimitado. Es por ello que necesita de la sabiduría, pues no se puede comprender por sí solo. De esta manera, límite, medida, orden son los pilares que le permiten a Bossi sostener que hay en Platón una doctrina positiva del placer. Mediante el concepto de límite puede defender la sabiduría de los placeres auténticos que no procura destruir todo otro placer, sino salvaguardar lo mejor en el hombre y ponerlo al servicio del bien tanto privado como público. A mi entender, la autora no logra dar cuenta acabadamente del conflicto que plantea la identificación del placer con lo ilimitado, sobre todo en vistas de lo expuesto en el *Protágoras*, y recurre a un débil argumento donde adjudica las dificultades a los distintos contextos de debate y a los distintos interlocutores que se plantean en uno y otro diálogo.

En una muy breve conclusión Bossi repasa lo expuesto a lo largo de la obra para concluir que la vida feliz para los hombres es una vida

mixta, compuesta de placeres puros (estéticos, intelectuales, éticos, siempre medidos) y conocimiento (en todas sus formas). De este modo, el placer siempre tiene que responder a una medida que permite preservar la armonía y alcanzar la felicidad. No hay una oposición absoluta entre placer y bien o entre placer y deber para quien comprende suficientemente la naturaleza del bien, es decir, para el sabio. Por eso “el sabio acaba siendo el verdadero sibarita, no porque viva para el placer, sino porque, viviendo para el bien, es el único que está en posición de gozar de los mejores placeres de la vida” (p. 294)

El libro está escrito con claridad y ofrece un análisis sistemático de los núcleos problemáticos propuestos. Se trata de un texto destinado principalmente a un público erudito, y que puede servir al lector no especializado siempre que este cuente con un conocimiento al menos aproximado del contenido de la obra platónica. La rigurosidad en el análisis de las fuentes y el compromiso hermenéutico asumido, así como la articulación entre las tesis y en el interior de cada capítulo, que permiten divisar con claridad los problemas y seguir los hilos argumentativos propuestos, hacen de este libro una herramienta interesante para el abordaje del estudio de la problemática platónica en torno al hedonismo. Aunque ofrece algunas aristas polémicas, invita al lector a repensarlas y debatirlas.

En este sentido, me interesa señalar ciertas dificultades a la hora de enfrentarse a la crítica aristotélica de que Platón niega el fenómeno de la *akrasía*. La primera está en la ambigüedad del propio Platón que utiliza *epistémē*, *noûs*, *phrónesis* y *sophía* indistintamente, mientras que Aristóteles los distingue con claridad. Por ello, la argumentación no resulta clara, pues Bossi se ve obligada a reponer distinciones que para el propio Platón no parecían ser, por algún motivo, relevantes. Así, sostiene que la sabiduría es el conocimiento práctico del bien, que nos aleja de las apariencias mostrándonos la verdad, de modo que quien conociera el bien real no dudaría en desearlo y perseguirlo. El problema aquí no es que Aristóteles no haya notado este aspecto práctico, pues de hecho la virtud ética es para él un conocimiento práctico. Lo que sostiene en su crítica es que conocer no basta para actuar bien. Y Bossi nota que Platón sabe esto, pues en otros pasajes señala que el hombre bueno debe forzarse a sí mismo a hacer lo bueno. Si debe forzarse significa que conocer el bien no es garantía de actuar rectamente en toda ocasión. La pregunta persiste: ¿por qué no se plantea en este contexto

el problema en torno a la *akrasía*? La autora señala que sí se plantea, pero que el *akratēs* platónico es quien identifica el bien con el placer, por lo tanto no conoce el verdadero bien ni la medida de los placeres. El *akratēs* aristotélico, sin embargo, conoce el bien, aunque en ocasiones actúe mal. A mi juicio, la crítica de Aristóteles está dirigida al hecho de que poseer un conocimiento no implica necesariamente ejercitarlo.

En suma, incluso en los pasajes problemáticos la invitación a redescubrir y repensar la ética antigua permanece. Bossi nos incita a transitar un camino sinuoso pero fascinante en el que nos propone mirar con nuevos ojos el placer. *Saber gozar*, el título ya nos dice mucho: el verdadero gozo está en saber cómo y qué vale la pena gozar; en saber que vivir para el bien es gozar de lo más excelso, es vivir la perfección y el grado sumo del placer. Sólo quien vive así goza verdaderamente y es feliz. Esa es la hermosa enseñanza que Bossi busca transmitirle a sus hijos, los destinatarios de este libro, y a todos sus lectores.

María Emilia Avena
Universidad de Buenos Aires

Riccardo Chiaradonna, *Plotino*, Roma, Carocci Editore, 2009, 202 pp.

Ricardo Chiaradonna ofrece en esta obra un estudio introductorio a la filosofía de Plotino en lengua italiana. Si bien en los últimos años

fueron publicados varios trabajos de esta índole por diferentes autores, el volumen de Chiaradonna se destaca por varias razones. En primer lugar, se tratan los temas principales de la filosofía plotiniana, a saber, metafísica, gnoseología, antropología, ética y mística. En segundo lugar, la exposición de estos tópicos es resumida y concisa y hace hincapié en los problemas que surgen de la propuesta plotiniana. En tercer lugar, el autor proporciona una guía bibliográfica útil en sus numerosas notas al pie de página ante cada cuestión introducida, lo cual no sólo favorece una lectura más amena del cuerpo principal del texto sino que también provee orientación para investigaciones subsiguientes.

El volumen está dividido en siete capítulos, cada uno dedicado a desarrollar un tópico en particular de la filosofía plotiniana, a los que se añade una conclusión. Asimismo, la obra es completada por varios apéndices: una cronología de la vida y obra de Plotino, una bibliografía organizada temáticamente y, finalmente, un índice de nombres citados en el texto.

En el capítulo primero Chiaradonna se centra en el estudio del vínculo entre Plotino y la tradición filosófica y, luego de una breve exposición sobre la vida del filósofo, analiza separadamente la relación de la filosofía plotiniana con Platón, Aristóteles, el helenismo, el gnosticismo y Oriente. Aquí el autor se muestra crítico de la caracterización tradicional de Plotino co-

mo el fundador del neoplatonismo, pues sostiene que una denominación tal, si bien es aplicable al platonismo tardío de los siglos III a VI d.C., tiende a diluir la diversidad que subsiste entre las filosofías desarrolladas en la época tardo antigua y no da cuenta de las recepciones de la filosofía de Plotino por sus sucesores inmediatos, quienes introdujeron prácticas teúrgicas ausentes en aquel. Respecto del papel de Plotino como exégeta, Chiaradonna se aparta en alguna medida de la tesis de Hadot según la cual el fin de la interpretación de las autoridades filosóficas por parte de los platónicos desde el siglo I d. C. habría sido construir una suerte de edificación moral tomando la práctica exegética como un ejercicio espiritual y relegando a un segundo plano la preocupación por la coherencia conceptual. Para Plotino, afirma Chiaradonna, la autoridad de Platón tiene un carácter complejo y al declararse su exégeta no pretende dar una versión original de la filosofía del maestro sino revisar en profundidad algunos asuntos y responder aquellas cuestiones que habrían quedado abiertas como, por ejemplo, la doctrina platónica del conocimiento, la teoría de la causalidad y la sustancia inteligible. Aun así, sostiene el autor, Plotino logra elaborar uno de los múltiples "platonismos posibles" con gran radicalidad filosófica.

El capítulo segundo, titulado "La búsqueda de las causas", está dedicado al análisis de la investigación plotiniana respecto del mundo

inteligible. El autor afirma que ningún otro escrito platónico es más importante que el *Parménides* para comprender el pensamiento de Plotino. De aquí, sostiene, el filósofo toma la estructura sobre la cual construirá la distinción de sus principios metafísicos y recoge, asimismo, la aporía de la participación de las Ideas a la que le dedicará dos tratados (VI 4 - 5).

Uno de los puntos principales de la exposición de Chiaradonna en este capítulo es la distinción del tipo de conocimiento que Platón y Plotino afirman que es posible del mundo inteligible. Para Platón, comenta el autor, el tratamiento del ser, es decir, del mundo inteligible, consiste en un discurso (*lógos*) verdadero y estable, al menos en la medida en que es posible para un discurso ser irrefutable e invencible, mientras que para Plotino el *lógos* no logra captar la naturaleza de lo inteligible. Esto no implica, aclara, que el *ser* sea objeto de una experiencia extra-intelectual sino que, por el contrario, el conocimiento adecuado de la sustancia inteligible es propiamente intelectual y requiere un tipo de pensamiento no discursivo ni proposicional. Esto significa para Plotino un reapropiarse del alma de su naturaleza auténtica tras desligarse de su actividad dirigida a los cuerpos y redirigirla hacia lo inteligible. En este capítulo el autor subraya, asimismo, la deuda terminológica que Plotino tiene respecto de Aristóteles, que se evidencia en su investigación de lo inteligible entendido

como causa, y afirma, sin embargo, que el modo en que Plotino desarrolla su investigación es bastante diferente del aristotélico y sólo en parte semejante al platónico pero converge en mayor medida con el estoicismo, aunque sea problemático establecer alguna influencia inmediata o mediada de aquellos en Plotino.

En el siguiente capítulo Chiaradonna desarrolla su análisis del mundo inteligible plotiniano centrándose en varios temas en particular. En primer lugar estudia el status ontológico del Alma y, a continuación, examina la Inteligencia, la unidad y multiplicidad que le corresponden y el pensamiento no discursivo que le es propio. Dedicar, asimismo, sendos apartados al estudio de los “géneros supremos”, de la caracterización de la Inteligencia como Eternidad, Belleza y Vida y de la teoría de los dos actos y la derivación de los grados de la realidad a partir de la Inteligencia.

A continuación el autor dedica un capítulo a la antropología. Uno de los temas aquí abordados es el problema del olvido y la ignorancia del alma individual de sí misma y de dios aun siendo parte del mundo superior y perteneciendo efectivamente a aquel. Plotino, comenta Chiaradonna, ofrece varias soluciones a esta cuestión: la audacia del alma, su nacimiento, la diversidad, el querer pertenecerse a sí misma, el deseo (*órexis*) y la razón (*lógos*) universal, entre otras. Esta pluralidad de posiciones, sostiene el au-

tor, es sólo en apariencia incoherente y no implica una evolución en el pensamiento de Plotino. Se trata, afirma, de una diversidad de acentos en la presentación de una teoría sustancialmente unitaria. Otro de los problemas tratados en relación con este es el del conocimiento del mundo inteligible por parte del alma, ligado a la doctrina del alma no descendida, analizado en este capítulo luego de examinar el conocimiento que Plotino concibe de lo sensible y el yo discursivo del hombre. El autor sostiene que hay dos interpretaciones posibles de aquella doctrina, una débil y otra fuerte. Según la débil, cuya defensa reciente atribuye a Lloyd Gerson, Plotino distinguiría dos “sí mismos” en el hombre, uno encarnado y otro ideal asentado en el mundo inteligible, pero no admitiría que el yo encarnado pueda obtener un conocimiento homogéneo al del yo ideal. La interpretación fuerte, atribuida a Armstrong y a otros estudiosos, sostiene que el yo encarnado podría recogerse sobre su parte no descendida y participar de su tipo de conocimiento. Chiaradonna adhiere a esta última interpretación y afirma que el fin último del esfuerzo cognoscitivo del alma consiste en alcanzar una condición en la cual su parte superior, accediendo a la conciencia, gobierna, por así decirlo, todas las otras facultades, constituyéndose en el centro unificador de la actividad psíquica. El autor también analiza las fuentes y los problemas de esta doctrina.

La sección siguiente está dedicada a lo Uno, estudiado en cuanto principio que se encuentra más allá del ser y como potencia de todas las cosas. También se considera la dificultad que el lenguaje enfrenta a la hora de nombrarlo y el ascenso del pensamiento hacia lo Uno para lo cual ya no es posible ningún pensamiento. Esta tesis, sostiene Chiaradonna, es producto de la imposibilidad de conciliar en el primer principio la unidad y el pensamiento y de la preocupación plotiniana por garantizar la unidad del principio del cual se deriva la multiplicidad. La superioridad de lo Uno sobre el pensamiento y su infabilidad hacen que Plotino sea, a su vez, considerado como el fundador de la teología negativa.

En este mismo apartado se analiza, asimismo, la generación del Intelecto por parte de lo Uno. Chiaradonna describe este proceso en tres etapas: 1) de lo Uno procede por sobreabundancia una “alteridad”, actividad secundaria y potencia generatriz de la cual emergerá la Inteligencia; 2) la actividad secundaria originada se vuelve sobre lo Uno como una visión que todavía no ha visto; 3) la vista se efectúa y la “alteridad” deviene intelecto captando a lo Uno como una multiplicidad. El autor no deja de notar, sin embargo, la dificultad que presenta una interpretación posible de algunos textos, que atribuiría una suerte de movimiento o conversión incluso en el primer principio, y dedica algunas páginas a considerarla.

El sexto capítulo examina la concepción plotiniana del mundo sensible y la necesidad que Plotino atribuiría al conocimiento de las causas inteligibles para comprender el mundo físico. En el marco de esta temática Chiaradonna expone la visión crítica que Plotino tiene de las categorías aristotélicas (y estoicas). También se revisan las nociones plotinianas de alma, logos, naturaleza y una parte del capítulo está destinada al estudio de la materia y del mal.

En el último capítulo, se expone el esquema tripartito de la virtud en Plotino y se distingue su finalidad de la propuesta por Aristóteles y los estoicos. La concepción plotiniana, si bien afín a la estoica, presenta una “importante corrección platónica”, puesto que el objetivo de la actividad interior a la cual incita Plotino es la contemplación intelectual, que permitiría una asimilación al dios. Esta “asimilación al dios” platónica también posee una “importante corrección” plotiniana en este caso ya que, como sostiene el autor, el hombre logra identificarse efectivamente al Intelecto e incluso al estar presente en el hombre, a su vez, lo Uno, la conversión del alma no se limita a la identificación con la Inteligencia sino también con el primer principio. A diferencia de L. Gerson y de J. M. Rist quienes, según el autor, no aceptan la presencia de elementos místicos en la filosofía de Plotino, Chiaradonna afirma que es verdaderamente difícil caracterizar de

modo diverso la experiencia de unificación directa y supraintelectual del alma con lo Uno. Resta, sin embargo, la aclaración del género de “mística” propio de Plotino y el examen de las consecuencias que la unión final tendría sobre la identidad del hombre, problemas que el estudioso introduce invitando a un mayor desarrollo.

En sus conclusiones, el autor resalta la insuficiencia del método histórico y filológico y del conocimiento erudito de la tradición textual para adentrarse de modo satisfactorio en la obra de Plotino si no están acompañados de una verdadera inteligencia de su difícil reflexión filosófica. La combinación indisoluble de refinada argumentación filosófica y experiencia mística, concluye Chiaradonna, hacen del pensamiento plotiniano algo único e incapaz de dejar indiferente a quien se le aproxime.

Los contenidos recién expuestos de la obra en cuestión intentan reflejar en alguna medida la investigación de Chiaradonna volcada, a su vez, en un volumen sintético pero equilibrado en cuanto a su descripción del pensamiento de Plotino, la exposición de los problemas en él presentes y los comentarios bibliográficos de investigaciones sobre los temas tratados. Estas razones más la prosa clara y ágil del autor hacen de su obra un referente sumamente valioso tanto para los investigadores como para los docentes. Constituye, asimismo, un aporte de capital importancia

para los estudiantes, ya que logra exponer resumidamente los lineamientos principales de la filosofía eneádica sin obviar sus dificultades

y propone, a su vez, sugerencias para lecturas subsiguientes.

Gabriel Martino
Universidad de Buenos Aires

Polymnia Athanassiadi, *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif: de Numénius à Damascius*, Paris, Les Belles Lettres, 2006, 276 pp.

El estudio de la historia del platonismo a lo largo del tiempo pone al historiador de las ideas ante el desafío de intentar superar tanto una visión fragmentaria de cada uno de los actores que se ubican dentro de ella, cuanto un análisis rígido encuadrado en el marco de categorías historiográficas tales como “neoplatonismo” o “platonismo medio” de discutible valor explicativo y sin duda extrañas a los propios autores antiguos, quienes se designaban a sí mismos simplemente como “platónicos”. En *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif*, Polymnia Athanassiadi enfrenta este doble desafío con éxito al proponernos el estudio de la tradición platónica durante la Antigüedad tardía centrado su análisis, por un lado, en los conceptos de “ortodoxia” y “herejía” (*haíresis*) y, por otro, en cuatro figuras de primera línea dentro del platonismo: Numenio, Plotino, Jámblico y Damascio.

En la Introducción que abre el libro, Athanassiadi se ocupa, en primer lugar, del término *haíresis* y su progresiva adquisición de con-

notaciones negativas (análisis semántico que será completado en el tercer capítulo), para luego pasar a justificar la elección de los cuatro personajes que guiarán su exposición: todos ellos se abocaron a la búsqueda y al establecimiento de la ortodoxia en el platonismo mediante la exclusión de los elementos que, en cada caso, consideraron extraños a la “doctrina correcta”.

Siguen a la Introducción siete capítulos, el primero de los cuales constituye un examen preliminar centrado en el concepto de “revelación”. Luego de analizar el contraste entre oralidad y escritura y el papel de la revelación en el mundo griego, se pasa al tema central del capítulo: la importancia de los *Oráculos Caldeos* como texto revelado (y, paralelamente, de la teurgia como práctica efectiva que permite el vínculo con la divinidad) en la conformación de la ortodoxia platónica, a semejanza de las religiones del Libro. Asimismo en este capítulo se pone de manifiesto el papel emblemático que tiene en este proceso la ciudad siria de Apamea, a la que justamente pertenece Nume-

nio, el primer eslabón en la “cadena de oro” que constituye este nuevo tipo de platonismo, personaje al que está dedicado el capítulo siguiente.

Luego de aludir al estilo de sus escritos, al posible origen de su nombre, a las características favorables que presentó su época para el desarrollo libre de las ideas, la naturaleza de la exégesis alegórica que aplica a los textos homéricos y su compleja relación con los *Oráculos Caldeos*, la autora analiza la particular actitud de Numenio de cara al establecimiento de la *homodoxía* dentro de la escuela platónica, por un lado, señalando la coincidencia de la doctrina de Platón con aquellas sostenidas no sólo por Pitágoras y Sócrates sino también por Moisés y, en general, por judíos, magos, egipcios y brahmanes, y, por otro, excluyendo de la ortodoxia a los escolarcas de la Academia, particularmente a los escépticos Arcesilao, Lacides y Carnéades. Sin embargo, a pesar de su innegable influencia en el platonismo posterior, quizás por su simpatía hacia el cristianismo, por su completo rechazo de Aristóteles o por su marcado dualismo cosmológico que lo acerca peligrosamente a las posiciones gnósticas condenadas por la ortodoxia platónica posterior, Numenio es excluido por aquellos mismos que son sus herederos y, paradójicamente, conservado por autores cristianos como Orígenes y Eusebio.

El tercer capítulo es un breve intermedio dedicado al análisis de

la peculiar evolución semántica del término *haíresis* desde su significado más primitivo que implica la pertenencia a una determinada escuela filosófica o la adscripción a una determinada doctrina hasta el significado posterior de “herejía” que designa más bien una doctrina falsa y condenable. También en este capítulo la autora analiza el impacto que el paso del rollo de papiro a la utilización del código tuvo en la transmisión del mensaje escrito y, por tanto, en el desarrollo de las ortodoxias, no sólo en el caso del cristianismo sino también, aunque más tardíamente, en el platonismo de este período.

El cuarto capítulo se centra en la figura de Plotino que, si bien es comúnmente considerado el fundador del neoplatonismo, en este análisis se ubica como un eslabón más de la cadena iniciada por Numenio. Si Numenio había definido la ortodoxia platónica principalmente mediante la exclusión del escepticismo, Plotino elegirá un nuevo blanco: el gnosticismo, a cuyo ataque dedicará su tratado 33 (II 9) de tono particularmente virulento e irónico. La autora se opone así a la visión corriente que toma a los tratados 30, 31, 32 y 33 como un *Großschrift* anti-gnóstico destacando la peculiaridad del tratado 33 y, por tanto, considerándolo como un escrito único. Athanassiadi se ocupa extensamente de analizar en este capítulo las partes más relevantes de este tratado para mostrar cómo Plotino dirige contra los gnósticos todo el arsenal heresioló-

gico disponible en su época y se esfuerza, contrariamente a las pretensiones gnósticas, por disociarlos completamente del platonismo, definiéndolos más bien como una desviación del epicureísmo. Cabe señalar que la autora se opone a la teoría propuesta por Puech y Dodds que ven en el pensamiento de Plotino una evolución desde una posición más cercana a la de los gnósticos y a la de Numenio que luego es abandonada.

El extenso capítulo quinto, si bien está dedicado a Jámblico, comienza haciendo referencia al papel de Porfirio como propagador de la obra plotiniana y a los motivos que pudieron guiar su edición de las *Enéadas*: o bien buscó dotar al mundo pagano de una suerte de Biblia helénica (Tardieu) o bien intentó contrarrestar la promoción de la teurgia iniciada por Jámblico (Saffrey). No obstante, Plotino, al igual que Numenio, gozó de una popularidad muy limitada en los siglos siguientes y esto, según Athanassiadi, por tres razones: su hostilidad hacia Aristóteles, su anti-ritualismo y la ausencia a lo largo de su obra de la noción de revelación divina que se volverá central para el platonismo a partir de Jámblico. Y es precisamente Jámblico el personaje principal en este recorrido, pues es quien propiamente se dedica a definir la ortodoxia dentro del platonismo mediante la formación de un corpus canónico de escrituras platónicas que siguen en el *curriculum* de estudios a la formación propedéutica constitui-

da por la lectura de los textos de Aristóteles (un Aristóteles pitagorizado) y de los *pseudoepigrapha* pitagóricos. El trabajo de delimitación que realiza este “primer escolástico” se cristaliza mediante el establecimiento de un canon platónico comprendido por una docena de diálogos –principalmente aquellos en los que predominan la función del mito y la presencia de las filosofías eléatas y pitagóricas– ordenados jerárquicamente y cuyo estudio es coronado con la lectura de dos textos revelados: los *Orphica* y los *Oráculos Caldeos*. En esta demarcación de la ortodoxia platónica, Jámblico emprende su crítica no sólo contra los cristianos sino principalmente contra los “modernos”, resumidos en la persona de Porfirio, intelectuales enamorados de la *polymathía*, del saber mundano que se presenta bajo formas siempre nuevas.

La importancia del aporte de Jámblico a la causa de la ortodoxia platónica, según la autora, puede ser medida por la manera en que dicho aporte fue valorado por el último diádoco de la Academia de Atenas: Damascio. En el sexto capítulo, entonces, Athanassiadi se ocupa de mostrar el esfuerzo de Damascio por liberar la herencia de Jámblico de las interpretaciones erróneas acumuladas a lo largo de las generaciones, entre las cuales la de Proclo fue sin duda la más peligrosa a causa de su simplicidad y superficialidad y de la claridad didáctica de su estilo. Proclo se vuelve, de este modo, el adversario a

ser combatido para restituir la pureza primigenia del pensamiento de Jámblico. Sin embargo, al defender a Jámblico, Damascio edifica su propia ortodoxia platónica que, según la autora, muestra ya el camino hacia el monoteísmo islámico. No obstante, la valoración de Proclo y de Damascio por parte de la posteridad no puede ser más dispar: el primero fue considerado ya en la era bizantina como la autoridad suprema en materia de filosofía platónica, el segundo fue sistemáticamente ignorado a lo largo de los siglos y sólo muy recientemente ha despertado el interés de los estudiosos.

En el último capítulo, que sugestivamente se titula “Le monde à l’envers”, Athanassiadi analiza el rotundo cambio que se produce en el mundo greco-romano a partir de la imposición del cristianismo. Esta revolución con importantes consecuencias en todos los ámbitos de la vida es ilustrada mediante el ejemplo de la actitud frente al cadáver que, de ser el objeto de polución por excelencia para el hombre antiguo, pasa a ser considerado por el cristiano como una reliquia sagrada digna de ser venerada. En este mundo que se transforma radicalmente el papel de los platónicos es en buena medida resistir esta “cristianización” que se revela tanto en la apropiación física de los ámbitos de culto propios del paganismo cuanto en la apropiación por medio de la interpretación de esos “monu-

mentos en palabras” que son los textos platónicos.

El libro se cierra con un Epílogo, que a modo de conclusión retoma los puntos centrales desarrollados a lo largo del trabajo, seguido de una lista de bibliografía, tanto de fuentes antiguas cuanto de trabajos modernos, y de un índice de nombres.

Es un mérito indiscutible de este estudio el transportar al lector a un tiempo y un espacio fascinantes y permitirle así vislumbrar el complejo escenario en el cual se desarrolla el pensamiento platónico durante estos cuatro siglos como un entramado de inclusiones y exclusiones, de continuidades y rupturas, de unidad y diversidad. Las sugestivas tesis sostenidas por la autora a lo largo de su trabajo sin duda invitan a la polémica pero también a la reflexión sobre el mejor modo de abordar el estudio de la tradición platónica. En tal sentido, estas páginas nos muestran una perspectiva fructífera desde la cual encarar dicho estudio fuera de los moldes consagrados por una visión más tradicional de la historia de la filosofía y, por eso, también nos instan a ensayar otras posibilidades interpretativas para intentar comprender este complejo fenómeno que representa el platonismo tardío.

Gabriela Müller
Universidad de Buenos Aires-
CONICET

Miira Tuominen, *The Ancient Commentators on Plato and Aristotle*, U.K., Acumen Publishing Limited, 2009, 324 pp.

En este volumen Miira Tuominen presenta una introducción general en lengua inglesa a los comentaristas de la Antigüedad y a las cuestiones por ellos tratadas y ofrece, asimismo, una exposición condensada de la *filosofía* de aquellos.

La obra está dividida en ocho capítulos, el primero de los cuales es una introducción dedicada a brindar un marco conceptual e histórico a los temas abordados en los siguientes seis capítulos. Los capítulos segundo a séptimo están organizados temáticamente en el siguiente orden: Epistemología, Ciencia y lógica, Física, Psicología: percepción e intelecto, Metafísica y Ética. El último capítulo está destinado a las conclusiones. El volumen se completa con una selección bibliográfica ordenada por temas, otra ordenada por autores y una tercera de referencia general. Para terminar, se incluye un índice temático, sumamente útil a la hora de hacer consultas puntuales.

La exposición de los temas es descriptiva y comparativa de las soluciones que los diferentes comentaristas brindaron a los problemas tratados. De este modo, se logra una mayor síntesis en los contenidos expuestos aunque no se ofrece al lector un contacto de primera mano con los textos estudiados que, por otra parte, no es propio de un volumen introductorio.

La finalidad de la obra, por el contrario, es brindar un panorama de las concepciones teóricas originales y propias que los comentaristas introducen en sus comentarios a los textos que estudian, subrayando el aspecto filosófico de su labor.

El capítulo inicial se abre con una pregunta que refleja, a su vez, la orientación de la investigación de Tuominen: ¿qué distingue a un comentario filosófico de todos los otros tratados filosóficos? En una primera instancia, la autora brinda una serie de notas que son propias de un comentario: su objeto debe ser un texto oral o escrito, el texto objeto debe ser considerado importante o valioso, su finalidad sería acercar el valioso texto a una audiencia que, debido a cierta dificultad que el texto encierra, no podría de otro modo acceder a él en toda su profundidad. Ahora bien, los comentaristas antiguos, sostiene Tuominen, no pretendían solamente esclarecer el sentido del texto sino que también se interesaban por las cuestiones mismas de las que trataban los textos que comentaban. Pretendían, afirma, alcanzar la verdad mediante la consideración inicial de las respuestas que los pensadores anteriores habían brindado a las preguntas que les concernían. Un procedimiento semejante, comenta Tuominen, puede encontrarse hasta cierto punto ya en Aristóteles y en el modo en

que da cuenta dialécticamente de sus predecesores, por ejemplo, al comienzo de *Metafísica* y en *De Anima*. Esta caracterización, sin embargo, torna difusos los límites entre las categorías de “obra filosófica” y “comentario” y refleja la tesis fundamental de la obra ya que en ella se considera que comentaristas son filósofos cuyo aporte es apreciado como filosóficamente relevante, crítico, original e innovador. Aun así, afirma la autora, los comentaristas se incluyen en un marco conceptual platónico o aristotélico.

El volumen se centra, principalmente, en comentarios a los textos de Aristóteles por razones tanto históricas como filosóficas, así como de orden práctico. En primer lugar, pretender abarcar la totalidad de los textos objeto de comentarios, explica Tuominen, hubiera hecho prácticamente imposible cumplir con la finalidad del libro y hubiera dispersado la atención en demasiados temas y autores. Señala, asimismo, que los propios comentaristas consideraban que las obras de Platón y de Aristóteles debían ser leídas en un determinado orden y que los escritos de Aristóteles tenían más autoridad en lo que se refiere a la lógica y a la filosofía natural. Siguiendo estos criterios, la autora elige restringirse a los textos aristotélicos para su análisis propedéutico.

En la introducción se brinda un detallado marco histórico en el cual son incluidos los diferentes comentaristas, a los que se agrupa en dos

períodos. Primero, un grupo de comentaristas tempranos, que habrían trabajado entre el s. I a. C. y el s. II d. C., período durante el cual hubo un *revival* de Platón y de Aristóteles luego del viraje pragmático que había sufrido la filosofía con el helenismo. Hacia el final de este se sitúa el aristotélico Alejandro de Afrodisia, a quien muchos comentaristas tardíos consideraban como una figura ejemplar en la práctica de la exégesis.

En segundo lugar, se presenta una nueva corriente de comentaristas que trabajó a partir del s. III d. C., de la cual Plotino es considerado el iniciador. Si bien su manera de proceder no fue estrictamente la de un comentarista, él se consideraba a sí mismo un exégeta de Platón y formula críticas a Aristóteles, muchas de las cuales fueron el origen de un largo debate posterior entre los comentaristas. Uno de sus discípulos, apunta la autora, fue Porfirio, figura central en la transmisión de la tradición platónico-aristotélica y de la filosofía neoplatónica al Occidente latino. Este, a su vez, fue maestro de Jámblico, considerado un reformador que habría moldeado la filosofía que heredó de Plotino para darle una forma semejante a la que encontramos posteriormente en Proclo. Proclo, por su parte, no es tratado en el volumen y su omisión se justifica a raíz de la complejidad de su pensamiento y a que sus comentarios constituyen la cima del currículum de las escuelas filosóficas de la Antigüedad. Dos de sus alumnos fueron Hermias y

Amonio y dos de los estudiantes de este último fueron Simplicio y Filópono, comentaristas en los que se centra el volumen.

Respecto de Simplicio, la autora asevera que no sólo fue un escritor prolífico de comentarios sino que, además, constituye en la actualidad una fuente capital de fragmentos y testimonios de otros comentarios, de filosofía presocrática y de obras perdidas de Aristóteles. En cuanto a Filópono, explica que, debido a que era cristiano, uno de los puntos en los que se enfrenta con la tradición es la cuestión relativa a la eternidad del mundo, tema sobre el que escribe dos tratados, uno contra Proclo y otro contra Aristóteles. Asimismo, debido a la crisis histórica que la filosofía sufrió en su tiempo, al cierre de la escuela de Atenas, Filópono experimentó un profundo cambio abandonando su carrera filosófica y dedicándose el resto de su vida intelectual a la teología.

Introducido el contexto histórico, los capítulos segundo a séptimo presentan, a continuación, los diferentes temas sobre los que los comentaristas se interesaron y sus principales puntos de vista al respecto. El segundo capítulo se concentra en el estudio de los problemas relativos al conocimiento y de las discusiones de los comentaristas en torno a los planteos platónicos y aristotélicos. La autora propone al *Teeteto* como primer tratado de la Antigüedad sobre el tema, luego desarrollado por Aristóteles. El capítulo trata en detalle los pro-

blemas relacionados con la infinitud. Asimismo, presenta la cuestión del relativismo perceptual ofreciendo un trasfondo en el cual el *Protágoras* aparece como punto de partida, seguido del tratamiento aristotélico, y desarrolla, asimismo, el punto de vista de Alejandro de Afrodisia en sus comentarios a los textos del estagirita.

El capítulo “Ciencia y Lógica” parte de un punto compartido por los comentaristas, a saber, que los seres humanos tienen la capacidad para arribar a un entendimiento general o conocimiento de la realidad. El modo en que este conocimiento es alcanzado y la medida en que puede ser llamado ciencia son las cuestiones principales que se abordan a través de los ejemplos de Alejandro de Afrodisia, Temistio, Filópono y Simplicio. Por otra parte, se analiza el lugar que los comentaristas atribuían a la lógica en relación con la filosofía, ya sea como parte de esta o como su herramienta.

El cuarto capítulo se aboca a la Física. Si bien no todos los comentaristas, afirma Tuominen, entendieron la naturaleza del mismo modo, hay entre ellos acuerdo a propósito de la distinción entre cosas naturales y artefactos, basada en el principio interno de cambio y estabilidad de las primeras, ausente en los segundos. Señalado el acuerdo, se describen los puntos de vista divergentes, principalmente de Simplicio y Filópono, sobre la clasificación de estos principios internos.

El siguiente capítulo estudia cómo explicaban los comentadores en su psicología las funciones cognitivas más importantes de percepción (*aísthesis*) y de aprehensión intelectual (*nóesis*), así como los problemas que motivaban las teorías que proponían. Las fuentes principales estudiadas en esta sección son los comentarios del *De Anima* aristotélico.

El capítulo sexto se centra en la metafísica, desarrollando los problemas que los comentadores, en su mayoría platónicos, encontraban en torno a las categorías aristotélicas. La tendencia general de los comentadores fue circunscribir las categorías al ámbito del lenguaje. El capítulo también estudia sus puntos de vista respecto de los universales y de la causalidad atribuible a las formas.

El último capítulo temático está dedicado a la ética, pero en él Tuominen traza un recorrido textual diferente, ya que ninguno de los autores abordados anteriormente escribió un comentario a la *Ética Nicomaquea* que haya llegado hasta nosotros. La autora señala que si bien Alejandro de Afrodisia habría escrito *Problemas Éticos*, basada en Aristóteles, de ningún modo constituye un comentario a la *Ética Nicomaquea*. Menciona, asimismo, un único comentario a este trabajo aristotélico escrito en la primera mitad del siglo II d. C. por Aspasio, del cual nos ha llegado el comentario de algunos libros solamente. Sugiere que una razón posible de la falta de comentarios de la *Ética* es

que para autores platónicos Aristóteles no era tan requerido en estas cuestiones como lo era respecto de la filosofía natural, por ejemplo, por lo que aquellos enmarcan su discusión ética en un contexto platónico o, más específicamente, neoplatónico y con elementos estoicos.

Los textos abordados en este capítulo son *De Abstinencia* y *Sententiae ad intelligibilia ducentes* de Porfirio y el comentario de Simplicio al *Manual* de Epicteto. Los temas principales desarrollados en este apartado son la virtud en relación con la vida feliz, las emociones y la purificación.

Finalmente, en la conclusión se mencionan los aportes principales que los comentadores hicieron en cada una de las áreas de la filosofía, se resaltan los desarrollos que estos aportan a la tradición y se afirma, asimismo, que sus textos constituyen una importante fuente de argumentos filosóficos. Tuominen señala, por último, que los comentarios muchas veces tienen una finalidad revisionista y crítica de la herencia platónico-aristotélica, todo lo cual abona, en fin, su tesis del valor filosófico de la obra de los comentadores.

Este volumen aporta una visión sistemática y global de la tarea de los comentadores de la Antigüedad y sus logros, atribuyéndole un plano de relevancia filosófica hasta ahora poco reconocido por otros autores. Asimismo, pone a disposición de investigadores y docentes una guía de orientación para el estudio de los comentaristas princi-

pales y brinda a los estudiantes una introducción accesible y concisa a las contribuciones de estos pensadores. Las razones mencionadas hacen de la obra de Tuominen un aporte muy valioso para adentrarse en el estudio de autores

actualmente poco leídos pero de indudable influencia en el pensamiento clásico.

Gabriel Martino
Universidad de Buenos Aires