

# En diálogo con los griegos

Introducción a la filosofía antigua



Luz Gloria Cárdenas M.  
Luis Alberto Fallas L.



UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA  
NACIONAL

*Educadora de educadores*



SAN PABLO

Textos de

# filosofía

*Director de colección:*

Dr. Germán Vargas Guillén

EN DIÁLOGO CON LOS GRIEGOS

*Luis Alberto Fallas López – Luz Gloria Cárdenas Mejía, 2a. ed.*

EXPERIENCIA DE SER, LA

*Germán Vargas Guillén, 2a. ed.*

FILOSOFÍA, PEDAGOGÍA, TECNOLOGÍA

*Germán Vargas Guillén, 3a. ed.*

PENSAR SOBRE NOSOTROS MISMOS

*Germán Vargas Guillén, 2a. ed.*

PRODUCCIÓN DE SENTIDO

*Sante Babolin, 1a. ed.*

TRATADO DE EPISTEMOLOGÍA

*Germán Vargas Guillén, 2a. ed.*

*En preparación:*

LO MENTAL

*Juan Manuel Cuartas Restrepo*

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

*Giovanni Reale - Dario Antiseri*

- I. Filosofía antigua
- II. Patrística y escolástica
- III. Del humanismo a Descartes
- IV. De Spinoza a Kant
- V. De Nietzsche a la escuela de Frankfurt
- VI. Del romanticismo al empiriocriticismo
- VII. De Freud a nuestros días

**Título**  
*En diálogo con los griegos*

**Autor**  
*Luis Alberto Fallas - Luz Gloria Cárdenas*

© SAN PABLO  
Carrera 46 No. 22A-90  
Tel.: 3682099 - Fax: 2444383  
E-mail: [editorial@sanpablo.com.co](mailto:editorial@sanpablo.com.co)  
<http://www.sanpablo.com.co>

**Impresor**  
Sociedad de San Pablo  
Calle 170 No. 23-31  
Bogotá - Colombia

**ISBN**  
958-692-376-2  
2a. edición, 2006  
Queda hecho el depósito legal según  
Ley 44 de 1993 y Decreto 460 de 1995

**Distribución:** Departamento de Ventas  
Calle 17A No. 69-67 - A.A. 080152  
PBX: 4114011 - Fax: 4114000  
E-mail: [direccioncomercial@sanpablo.com.co](mailto:direccioncomercial@sanpablo.com.co)

BOGOTÁ - COLOMBIA

## PRESENTACIÓN

*La tarea del historiador de la filosofía antigua es compleja y extraña. En primer lugar su objeto parece enajenarle de las circunstancias que vive, como si realmente volver a la Grecia clásica fuera el sentido de su existencia. En segundo lugar sus apuntes tan sólo se suman a un mar de estudios extenuantes e inabarcables, pues los trabajos eruditos sobre el pensamiento de estos filósofos se cuentan por miles cada año, escritos en los más variopintos idiomas. Basta echarle una mirada al mundo virtual que determina nuestros días para darse por enterado y convencido de que la tarea es imposible. Pero nuestra disciplina sigue viva y toma mayor fuerza cada día, aunque sea difícil encontrar razones suficientes para justificarla.*

*Con todo, lo que a muchos nos mueve a seguir por estos rumbos no es el recorrido usual por los tópicos de la historia filosófica, que forma y robustece nuestra intelectualidad, sino el creer que es posible encontrar novedad en nuestras lecturas, que todavía podemos dialogar con aquellos paradigmáticos usufructuarios de la razón. Aunque suene paradójico, creemos que el pensamiento antiguo es germen y abono para nuestro pensar contemporáneo. El diálogo, que ellos engendraron y llevaron a la apoteosis, vive en nuestra capacidad de generar mundos posibles, en nuestra siempre abierta imaginación.*

*Presentamos en este volumen nuestro propio esfuerzo por pensar con y desde algunos antiguos, muchas veces franqueados por filósofos más cercanos a nuestros tiempos, como Spinoza o Heidegger, más aún Ricoeur y Gadamer, pero la mayor parte de las ocasiones enfrentados a los textos mismos, creyendo en nuestras propias fuerzas hermenéuticas, aunque parezcan tan débiles en este mundo de la perentoriedad y la inmediatez. El diálogo quizá sea desigual, pues no gozamos de la capacidad de novedad y genialidad de aquéllos, pero nos es obligante. Entramos en su juego, y creemos entenderles, aunque por ello parezcamos más optimistas de lo debido.*

En este tipo de trabajo, no obstante, se comenten enormes injusticias, la primera y fundamental es la elección de las cuestiones. Sin embargo, si todos los pensadores y todas las preguntas fueran tomadas en cuenta, sencillamente nadie estaría en capacidad de cumplir con la empresa. Así que el lector encontrará una selección de temas y una explicación de los mismos que quizá sea completamente arbitraria e insuficiente, como lo son la mayor parte de los estudios en filosofía antigua. Aunque creemos que es lo pertinente, pues no tenemos otro objetivo más que acercarnos al estudio de "nuestros" griegos, abrir unas cuantas rendijas en esa pared que posiblemente queremos todos derrumbar, para poder contemplar el esplendor de una filosofía que ha subyugado a cuantos la han enfrentado a lo largo de la historia.

Podrá verse en el texto una insistente presencia de Parménides, casi tan constante como la de los pitagóricos, aunque sin duda se notará una significativa tendencia al aristotelismo y al platonismo. Los autores de estos ensayos nos declaramos deudores del espíritu "académico y liceístico", por eso el "diálogo" y el "estudio de los predecesores" determinan cada paso que damos. La filosofía para nosotros es en primer lugar apertura a otros, goce ante la aporía de los unos y el exceso racional de los demás, es una búsqueda de la verdad que tantas veces se muestra como desaparece. Ese espíritu de aventura intelectual es el que intentamos, aunque sea parcialmente, reflejar.

Hemos restringido la elección de autores, y a ello hay que sumar una desdichadamente sesgada escogencia de temas. Entre éstos tienen especial importancia la filosofía como dialéctica, que abre el texto, pero que se va reproduciendo de una manera u otra en los distintos pensadores; asimismo el conocimiento de lo singular, cuyo cuestionamiento se esboza especialmente en Platón, pero que reaparece en los Socráticos menores, y en la labor de Panecio el estoico. También se notará la insistencia en la cuestión de la armonía musical, que intenta ofrecer una perspectiva no muy recalada en los estudios sobre estética antigua; la pregunta, por demás actual, por la retórica, aquí destacada en los trabajos de Aristóteles, a su vez tiene un lugar de privilegio. De igual forma, el pensamiento sobre la técnica no ha pasado desapercibido, así como las filosofías de la mente y del lenguaje; cuestiones todas que entre otras nos han parecido ineludibles para este estudio.

De los trabajos exige una mayor justificación la presencia de un diálogo ("Espeusipo o de las singularidades de la conciencia"), que rompe con el típico estilo de este tipo de estudios. La idea allí es hacer uso del modelo de escritura de Platón para discutir el funcionalismo que propone Daniel Dennett, sin que en ello no se comprometa más que nuestra imaginación y apertura intelectual. Este es un texto donde intentamos mostrar cómo el pensamiento antiguo se puede convertir más en una excusa para pensar hoy, que en un objetivo filológico que desentrañe las fidedignas verdades históricas.

Los textos de Luz Gloria Cárdenas, a saber: "¿Dialoga Aristóteles con Parménides?", "Platón es leído por Aristóteles", "La semejanza en Aristóteles", "Significación y refutación", "La política y la

ética en sus vínculos con la retórica y la poética" y "Aristóteles, Ricoeur: la configuración del discurso filosófico", son el resultado de la investigación titulada *Opinión y paradoja en Aristóteles*, que ha sido auspiciada por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Éstos se expusieron anteriormente en diversos eventos: I Seminario de Filosofía Griega, Lecciones sobre Platón. II Seminario de Filosofía Griega, Lecciones sobre Aristóteles. Lecciones de Noviembre, Debates filosóficos del siglo XX. III Encuentro de Egresados y Estudiantes de Español y Literatura. Tercer Encuentro Municipal de profesores que enseñan Filosofía (Barrancabermeja). Ciclo sobre Aristóteles (Santafé de Bogotá), Foro Nacional de Filosofía (Pereira).

Los demás estudios, que fueron preparados por Luis Alberto Fallas, son el producto de distintas contextualizaciones: "Aspectos dialécticos en los primeros filósofos", "El Poema de Parménides en la mira de una lente spinociana", "Filosofía de la τέχνη desde Platón, Aristóteles y Heidegger", "El diálogo de la física epicúrea", "El placer en la filosofía griega y el mundo hebreo" y "Un pitagórico romano: Nigidio Fígulo", son el fruto de investigaciones realizadas en el Programa doctoral de Filosofía de la Universidad de Costa Rica. "Espeusipo o de las singularidades de la conciencia" y "Hacia una estética de lo singular en el pensamiento de Platón", han sido realizados en el contexto del Doctorado en Filosofía de la Universidad de Granada, España. "Sócrates el maestro" y "La singularidad de la vida humana: Panecio de Rodas", fueron charlas ofrecidas en 1999 en la Facultad de Filosofía de la Universidad de San Buenaventura en Bogotá, Colombia. "Dos filosofías desde lo singular en el pensamiento antiguo: Cínicos y cirenaicos" se presentó en las Jornadas del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad de Costa Rica en 1998. Finalmente, "Los trabajos científicos de Arquitas de Tarento" es la actualización de una sección del libro publicado por este autor en 1993 sobre este pitagórico.

Esta serie de trabajos habría sido imposible de realizar sin la ayuda de muchas personas, con quienes estamos profundamente agradecidos, de entre ellas no podemos dejar de citar a los estudiantes de la Universidad de Antioquia que colaboraron en el grupo de estudio sobre Aristóteles, en especial a Yulder A. Gómez, Saúl H. Echavarría y Ana M. Jaramillo, a los profesores Carlos Másmela Arroyave y Luis Antonio Mejía Escobar del Instituto de esta misma Universidad, a los profesores Fernando Leal, Amalia Bernardini, Guillermo Coronado, Amán Rosales y Oscar Mas de la Universidad de Costa Rica, así como a los profesores Juan José Acero y José Francisco Zúñiga de la Universidad de Granada, y al profesor y maestro latinoamericano Ángel Cappelletti (q. d. D. g.). Y muy especialmente quisiéramos agradecer el espíritu de diálogo y colaboración que nos enseñó e inspiró nuestro compañero de las andanzas filosóficas, profesor Germán Vargas Guillén, el principal gestor de la presentación de estas páginas.

## CAPÍTULO PRIMERO

# ASPECTOS DIALÉCTICOS EN LOS PRIMEROS FILÓSOFOS

Tomando en cuenta que tanto metodológica como conceptualmente la dialéctica no es una τεχνή —técnica, arte— unívoca, sino más bien equívoca, se podrían hallar en los más dispares pensadores aspectos que de alguna manera u otra se asumen como “dialécticos”. Si nos acercamos a la primera fase de la historia de la filosofía griega, llamada convencionalmente “presocrática”, nos encontramos con cuestionamientos y conjeturas que cumplen con buena parte de las características que solemos atribuir a este tipo de filosofía. Allí el pensamiento fluye con la libertad que otorgan los nuevos tiempos, los nuevos rumbos. Este período en su conjunto es profundamente “dialéctico”; cada pértiga lanzada obtiene, al menos, una respuesta igualmente radical y a pesar de ello todos los contendores se mantienen en pie. Bien vale el simpático esquema con que J. Barnes estructura su libro *Los presocráticos*: a. El Edén (desde los milesios hasta Heráclito), b. La serpiente (los eleatas), c. El paraíso recuperado (el pluralismo y la sofística). Estemos o no de acuerdo con ello, el movimiento del pensamiento es manifiesto.

En este capítulo, tomando en consideración los fragmentos menos cuestionados por los especialistas en el período, se hace un ligero recorrido por cuatro vertientes del pensamiento griego de los siglos VI y V a. C., a saber: Anaximandro, el pitagorismo antiguo, Heráclito y el eleatismo; esto con el fin de mostrar su afinidad dialéctica. A propósito de ello, suele considerarse únicamente a Heráclito entre los grandes promotores de la dialéctica; aquí pretendemos mostrar que no estaba solo, que otros también hicieron apor-

<sup>1</sup> No queremos prejuiciar señalando un concepto de “dialéctica”. Si sólo nos atuviésemos a la obra platónica, por ejemplo, ya no podríamos sostener una doctrina coherente al respecto. Distamos mucho de la versión hegeliana de pensamiento dialéctico, pero puede ayudarnos a dar una idea de lo que buscamos.



tes significativos, tanto como para considerarlos pasos primordiales en el desarrollo de esta metodología de análisis y desarrollo filosóficos.

### *Anaximandro y la justicia*

Dentro de la filosofía milesia quizás el pensador de mayor trascendencia sea Anaximandro. Su enigmático pensamiento ha dado pie a diversas interpretaciones, algunas de ellas muy aventuradas; recuérdese, por ejemplo, el suponerlo un antecedente de la teoría darwiniana de la evolución biológica por las referencias que citan el Pseudo Plutarco (DK<sup>2</sup> 12A 10), Aecio, Censorino y Plutarco (12A 30), además de Hipólito (12A 11). No pueden olvidarse sus impactantes teorías físicas, tan alabadas por Popper (cf. "Vuelta a los Presocráticos"<sup>3</sup>), entre las cuales se pueden citar sus tesis de bandas en torno a la tierra, de la forma de "columna de piedra" de la tierra, de las flautas de luz por las que sale el fuego de los astros, etc. No obstante en la búsqueda de responder a nuestras pretensiones, debemos recurrir a otros fragmentos, aquellos que se citan como textuales (cuestión discutible, a pesar de que se supone que fue el primer filósofo de quien se sabe que escribió un libro).

Del milesio se consideran propios cinco pequeñísimos fragmentos, de los cuales nos interesan tan sólo los tres primeros. Dos temas son los centrales allí, a saber, τὸ ἄπειρον –lo indeterminado o infinito– como ἀρχή –principio–, y el problema de la generación y la corrupción (ἡ γένεσις και ἡ φθορά). Para una intelección filosófica interesan ambos, pero especialmente el segundo, aunque se conozca más el primero.

Dice parte del fragmento 1:

Ἄναξίμανδρος... ἀρχή... εἶρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον<sup>4</sup>.  
(Anaximandro llamó principio de los entes a lo infinito).

Aunque sea evidente, es importante observar que al menos el participio de εἶμί, el verbo *ser*<sup>5</sup> utilizado para hablar de las cosas, no debería corresponder a la filosofía milesia,

<sup>2</sup> En lo sucesivo utilizamos las iniciales DK para citar la obra de HERMANN DIELS. *Die Fragmente der Vorsokratiker, Griechisch und Deutsch* (en tres volúmenes). Editado por WALTER KRANZ. Zürich, Weidmann, 14ª ed., 1967-69.

<sup>3</sup> En *El mundo de Parménides. Ensayos sobre la ilustración presocrática*. Paidós, Barcelona, 1999.

<sup>4</sup> Simplic. *Phys.* 24, 13. DK 12B 1. Simplicio de Cilicia, un neoplatónico del siglo VI d. C., dejó para la posteridad un repaso de la historia del pensamiento griego de extraordinaria importancia en su comentario de la Física aristotélica.

<sup>5</sup> Recuérdese que los verbos griegos se enuncian por la primera persona del presente indicativo.

especialmente si consideramos que el “ser” como problema es introducido por el pensamiento eleático. Supongamos que las otras dos palabras significativas sí tengan cabida en el pensador. De ser así, Anaximandro nos estaría hablando de un principio u origen que denomina “infinito”, mas no sabríamos si se trata del comienzo de la existencia de cada cosa o de todas, o si acaso se habla de la fuente de la que “beben” su ser todas las cosas para nosotros evidentes. No obstante, el problema del origen o principio de lo existente, entendiéndolo como una cosmogonía, no parece ser, conocidos los restantes fragmentos, la cuestión central; más bien se trata de dar respuesta a interrogantes en torno a la materialidad circundante e inmediata, para desde allí saltar a consideraciones cosmológicas. Recordemos, además, que el hiloísmo que siempre se le ha atribuido a los milesios remite a consideraciones sobre lo existente actual y no a problemas de la génesis, aunque ese sea un tema tan importante en las grandes religiones conocidas en la época.

Anaximandro, frente a Tales y Anaxímenes, propone un principio aparentemente diverso de la materialidad inmediata (a pesar de que algunos suponen que habla de una especie de elemento intermedio). Aristóteles, de la misma forma como interpreta a los otros pensadores de Mileto, considera que este pensador habla de un principio en cuanto causa material de las cosas. Si esto es válido, todo lo que existe, que es sólo material, tendría un sustrato último infinito al que se remitiría siempre. El universo en su totalidad y en sus singularidades tendría un fundamento inacabado e indeterminado (ambos adjetivos traducirían, quizás, más plausiblemente la palabra ἄπειρον).

En la épica la sustantivación del adjetivo ἄπειρον, como señala Eggers Lan,

aplicado por Homero a la tierra y al mar para sugerir la imposibilidad de recorrerlos por completo y acaso también su profundo misterio, parecería indicar algo total, omniabarcan- te –y, por lo tanto, en lo que se atiende no sólo a la tierra y al mar, sino al firmamento– y por eso mismo innumerable<sup>6</sup>.

Posiblemente el texto del milesio destaque eso mismo. Lo infinito comprendería algo universal, pleno, quizá innumerable<sup>7</sup>, que es, a su vez, aplicado como principio a la multiplicidad de lo existente. En el infinito lo plural se entiende uno, y desde allí se hace múltiple.

<sup>6</sup> CONRADO EGGERS LAN y VICTORIA E. JULIÁ. *Los filósofos presocráticos I*. Gredos, Madrid, 1986, pp. 90-91.

<sup>7</sup> Para una comprensión del concepto de infinito entre los presocráticos se debe esperar a la consideración de las aporías zenonianas, pero especialmente la filosofía de Anaxágoras. Según algunos intérpretes, los peripatéticos confundieron el pensamiento de Anaximandro con el de Anaxágoras, lo cual invalidaría posiblemente la presunción del infinito en el milesio.

El segundo fragmento, presentado por Hipólito, dice:

Ταύτην (φύσιν τινὰ τοῦ ἀπείρου) αἰδίων εἶναι καὶ ἀγήρω<sup>8</sup>. (Esa [naturaleza alguna de lo infinito] es lo eterno y lo que no envejece).

Por otro lado, en la *Física*, Aristóteles afirma:

ἀθάνατον... καὶ ἀνώλεθρον (τὸ ἄπειρον = τὸ θεῖον)<sup>9</sup>.  
(Inmortal... e imperecedero [lo infinito = lo divino]).

Con ello queda claro que τὸ ἄπειρον es una sustitución de lo divino, aquello que no puede morir ni corromperse, dado que pertenece al plano de la eternidad. Mas esta divinidad, a la luz de los otros milesios, quizá deba reconocerse como lo eternamente vivo, o perpetuamente joven. Ahora bien, los atributos divinos no parecen superar lo cosmológico; así como ocurría con algunas de las caracterizaciones teológicas presentes en Hesíodo, por ejemplo. Pero suponer que hay una indeterminación en eso entendido como la fuente ontológica, de algún modo introduce una consideración compleja de lo existente. Para algunos esto sería un signo de la comprensión ontológica, aún primitiva; para otros más bien una formulación más prudente y menos radical que la de Tales, en el sentido de que no se atreve a presentar un principio material fácilmente analogable. De todos modos, el sentido de la tesis anaximandrea es oscuro.

Los fragmentos considerados hasta ahora son dudosos. De hecho se nota una lectura desde el aristotelismo, más interesado en plantear desde una perspectiva –etiológica– a los presocráticos, que en presentarlos en todas sus lides, ya para asumirlos o refutarlos. Confundidos en estas dudas, será mejor considerar la segunda cuestión.

Dice Anaximandro, según Simplicio<sup>10</sup>,

ἐξ ὧν δε ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν<sup>11</sup>. (La generación se da para los existentes por aquellas cosas, en relación

<sup>8</sup> HIPÓLITO. *Ref.* 16, 1 (DK 12B 2).

<sup>9</sup> ARISTÓTELES. *Phys.* G 4 203b 13 (DK 12B 3).

<sup>10</sup> DK 12B 1, SIMPLICIO. *Phys.* 24, 13 (continuación del fragmento 1).

<sup>11</sup> El texto normalmente atribuido a Anaximandro es a partir de κατὰ τὸ χρεῶν.

con las cuales surge la destrucción según lo necesario. Pues las mismas cosas se pagan la pena y el castigo unas a otras por la injusticia según el orden del tiempo)<sup>12</sup>.

Τὸ χρεῶν, lo necesario, es el problema esencial a dilucidar en el fragmento. Si efectivamente hay algo universal que dirime todo devenir, eso debe ser una especie de mecanismo unificador de las muchas (o infinitas) cosas. El pensamiento milesio es un programa racional de comprensión de la φύσις, esto es, de la constitución que a vista de todos es “real”<sup>13</sup>, y como tal su esfuerzo incluye la consideración de elementos enlazadores de todas las cosas. Para Anaximandro, el devenir, expresado en ese nacer y morir, es un hecho evidente que tiene una explicación posible en algo absoluto, un principio ordenador o, al menos, un patrón definido. Ese elemento unificante, más que τὸ ἄπειρον, es la ley, la manifestación de la justicia.

El *llegar a ser* es de algún modo una especie de intromisión que niega la posibilidad a otros; a la manera como un espermatozoide es el que es y no los millones que le seguían. Si se produce algo, v.g. la punta de una flecha, esto procede de la negación de alguna otra cosa o muchas otras cosas; en el ejemplo, bronce puro; se da una determinación que aniquila la otra. El material fundido es transformado y se enfría con la nueva forma que se le quiso dar. Así, ocurre en la generación una especie de falta o pecado, quizás porque el ser es de plano algo indefendible. A ese propósito, señala Gigon que es griega

la idea de que el existir lleva consigo una culpabilidad irremediable y que quien pretende superarla cae en presunción, en ἡβρις, y se hace culpable<sup>14</sup>.

Mas no se trata de que sea un pecado individuarse, como se concibe en el pensamiento hindú, sino que como seres “no tenemos remedio”.

Dadas esas consideraciones, es lógico pensar que la única solución posible para lo existente es la penalidad y la posterior aniquilación, producidas por una justicia implacable. La necesidad ontológica no es más que un proceso jurídico en el que se paga con pena – δίκη<sup>15</sup> y retribuye a los otros constantemente. La justicia es el marco de referencia de toda la ontología, su imperio es cual destino inalienable que se manifiesta en el orden del tiempo<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> Sintácticamente el texto sólo parece poseer un problema: el antecedente del pronombre relativo ὧν, que bien puede ser algo anterior; no obstante tomamos la ruta tradicional de referirlo a ταῦτα, suponiendo que el fragmento podría considerarse incluso un aforismo y no una parte de algún párrafo mayor.

<sup>13</sup> Cf. M. MARCOVICH. *Heraclitus. Greek Text with a Short Commentary*. Mérida, 1967, p. 33.

<sup>14</sup> O. GIGON. *Los orígenes de la filosofía griega*. Gredos, Madrid, 1985, p. 90.

<sup>15</sup> Δίκη es “justicia”, mas con el verbo δίδωμι toma ese significado.

<sup>16</sup> Nótese que expresión κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν de algún modo introduce un grado de necesidad en el fragmento. La categoría *tiempo* no ha sido discutida aún en este período, a pesar de que Hesíodo ya había presentado la preponderancia de Zeus sobre todos los dioses, incluido su padre, Χρόνος.

Aplicado esto a la concreitud de lo cósmico, que es el problema más importante para Anaximandro, podemos entender, a la luz de la generalidad de las tesis milesias, que el devenir que se produce en el universo es un proceso de cosas o elementos diferentes. La diversidad no es simplemente parcial, se trata de una consideración de contrarios. El nacimiento de un ser o de una característica cualquiera implica la aniquilación de la otra; no obstante, por obra de la *justicia*, eso que surgió habrá de disolverse o morir para dar paso a su contrario, el cual a su vez incurre en injusticia, la que acarreará su posterior disolución, trayendo de nuevo el anterior<sup>17</sup>.

El intercambio retributivo es relativamente constante (recuérdese que depende del orden del tiempo), pero no se determina con suficiente claridad; así, no sabemos si un ente va a mantenerse en un mayor período que otro o si algo va a ser tan preeminente que llegue a ser de algún modo definitorio. No obstante, es evidente que lo que desea Anaximandro es mostrar cómo el devenir es ley de lo real, que las observadas generación y corrupción son la manifestación de la propia justicia universal. Aunque esa *δίκη* no está personificada, pues, como dice Gigon,

son las cosas las que se rinden cuentas unas a otras y no a un juez colocado por encima de ellas. En el mundo tiene lugar un incesante allanamiento y un cambio de lo uno en lo otro, como la luz y la noche que pasan, para dejarse el paso mutuamente<sup>18</sup>.

El proceso cósmico es un tortuoso camino de enfrentamientos de contrarios, en los que siempre el vencedor caerá vencido, en los que lo único necesario es el mismo movimiento ontológico. Por eso la justicia anaximandrea es una ley dialéctica, de cuya necesidad ningún ser puede huir.

### *El ser pitagórico*

Uno de los problemas más difíciles de solventar en la consideración de los pensadores pitagóricos es su aporte real y efectivo a la doctrina. No se puede siquiera estar seguro de cuál fue el papel del mismo padre de la doctrina, quien para muchos no es más que un inspirador. Dado que nuestra intención es recurrir a textos más o menos valederos, vamos

<sup>17</sup> Alguno podría atribuir al fragmento una consideración diferente, como que las palabras *δίκη* y *πίσις* se refieran a mutaciones en lo existente o, quizás, hablen de la tragedia del ser en su desarrollo. Aunque la interpretación puede ser plausible, es obvio que Anaximandro asume el comportamiento de lo real sin proponer conceptos tales como substancia o esencia, su explicación se da a propósito del mismo devenir constante.

<sup>18</sup> O. GIGON. *Op. cit.*, p. 91.

a considerar como fuente primordial un fragmento del capítulo 5 del libro I de la *Metafísica* de Aristóteles, que está entre las referencias más importantes sobre ellos. También se hace necesario considerar algunas doctrinas que se suman a éstas, no obstante que aparecen en testimonios que no tienen el mismo reconocimiento histórico.

La referencia aristotélica no es homogénea, de hecho se considera que al menos tiene tres fuentes distintas (la causa de ello fue, sin lugar a dudas, el mismo pitagorismo, que probablemente sólo estuvo cohesionado en tiempos de Pitágoras). Sin embargo, dos aspectos parecen unirles, a saber: la numerología, pese a que no es para todos lo mismo, y la armonía<sup>19</sup>. Lo primero provoca que aún hoy se considere al pitagórico como prototipo del amante de la matemática, lo cual no es necesariamente cierto<sup>20</sup>. Lo segundo tiene igualmente un fuerte respaldo histórico y ha sumado a las virtudes pitagóricas la consideración como teóricos de la música.

Respecto de los números, estos οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι –los llamados pitagóricos– parecen considerarlos principios (ἀρχαί) de todos los entes, o al menos estatúan que sus componentes eran los elementos (στοιχεῖα) de todos los entes. Bajo cualquiera de las dos consideraciones, el principal problema está en la intelección de qué son los números mismos. Bien podría pensarse, por ejemplo, que son cosas o que son constructos racionales de aplicación analógica. A ese respecto no podemos más que especular: difícilmente un pensador presocrático le daría sustento real a algo que no es palpable, más bien tendería a confundir con las cosas mismas aquello que es producto de su razón; por eso, no parecería una tesis aventurada suponer que los números se hacen cognoscibles gracias a los entes y que no son producto de una iluminación divina o algo por el estilo. No obstante, los pitagóricos llevaron, por las características de su movimiento mismo, a cierta mistificación de sus principios (además de deificar a su maestro); son muchas las referencias antiguas que señalan poderes especiales de ciertos números, como la misma década, que se señala como la suma perfección. Por ello, es difícil tomar partido.

Asumamos, para alcanzar nuestros objetivos, que un pitagórico concibe la realidad como estructurada con razones matemáticas, sean éstas producto nuestro o no, y que asume el número con dos elementos esenciales, que describe Aristóteles así:

<sup>19</sup> Utilizamos el grafismo "armonía" convencionalmente para traducir la ἁρμονία pitagórica, es posible que la palabra más oportuna para hablar de nuestra "armonía" sea la palabra συμφωνία. Como dice Guthrie, "la palabra ἁρμονία... significaba primariamente el acoplamiento o adecuación entre sí de cosas, incluso la clavija material con la que se unían (HOMERO, *Od.* V 248), luego, específicamente, la afinación de un instrumento con cuerdas de diferente tirantez" (*Historia de la Filosofía Griega*, V. I. [Gredos, 1984], p. 214).

<sup>20</sup> "No hubo ningún gran matemático pitagórico antes de Arquitas de Tarento", señala Barnes (*Los presocráticos*. Cátedra, Madrid, 1992, p. 449).

τοῦ δὲ ἀριθμοῦ στοιχεῖα τό τε ἄρτιον καὶ τὸ περιττόν, τούτων δὲ τὸ μὲν πεπερασμένον τὸ δὲ ἄπειρον, τὸ δ' ἐν ἑξ ἀμφοτέρων εἶναι τούτων (καὶ γὰρ ἄρτιον εἶναι καὶ περιττόν), τὸν δ' ἀριθμὸν ἐκ τοῦ ἐνός, ἀριθμοὺς δέ, καθάπερ εἴρηται, τὸν ὅλον οὐρανόν<sup>21</sup>. (Del número los elementos son lo par y lo impar, de ellos el uno es definido y el otro infinito, lo uno es desde esos dos [pues es par e impar], el número es desde lo uno y los números, como está dicho, son el cielo completo).

Hemos dudado atrás sobre la consideración del lugar ontológico de los números, según este texto sin lugar a dudas se encuentran en las cosas mismas, de hecho las constituyen. Para comprender el fragmento debemos considerar que no hay una sola concepción del número uno: el primer ἐν –uno– citado es, posiblemente, el principio metafísico; el segundo es propiamente el uno, el primero de los números<sup>22</sup>. El número impar en otros fragmentos se considera como lo uno y el número par como el dos, con lo cual se puede distinguir mejor la doctrina. Lo uno es lo finito, el principio de determinación, concebido normalmente como el dios o el Ser. El dos que es el infinito, el elemento indeterminado e indeterminador, es el representante de la negación del ser, aunque tenga parte del mismo ser<sup>23</sup>.

Aunque lo par y lo impar son elementos primordiales, que podrían entenderse como el mismo Ser y No-ser (o nada), el que realmente importa en el sentido ontológico es el tres, el que se constituye de ambos, pues es origen de todo lo real. Mientras los dos primeros están absolutamente allendes a nosotros, el tercero se nos antepone en la misma materialidad<sup>24</sup>. Eso significa que la realidad está compuesta de un número finito-infinito que es Ser y Nada al mismo tiempo, pues de este “uno” (el tres) surge todo número, de él se ha de constituir el cielo completo (τὸν ὅλον οὐρανόν).

Para que se conformen las cosas no hay más que sumar ya lo par o lo impar, el primero para determinar, el segundo para alterar. Si pretendiésemos dar razón de las cosas en su definición, debemos hacer uso de lo impar; pero si quisiéramos considerar el problema del cambio y el movimiento, deberíamos emplear lo par, el no-ser o nada. Así, este “uno”

<sup>21</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*, A 5, 986a 17-21, Gredos, 1990.

<sup>22</sup> Es conocido que los pitagóricos utilizaban piedrecillas para presentar los números, los que solían asociarse a formaciones geométricas. El primer número era el 3, dado que era el principio del plano, los números 1 y 2 no podían componer ningún ente de los cognoscibles, eran principios metafísicos.

<sup>23</sup> Uno más otro uno suman dos, el segundo uno comporta la contradicción.

<sup>24</sup> El triángulo, que expresa el número tres, es el principio de toda materialidad en el famoso diálogo *Timeo* de Platón, allí los cuatro elementos se fundamentan en dos tipos de triángulos primordiales, el isósceles y el escaleno.

como principio ontológico no es más que la manifestación de un pensamiento de tipo dialéctico con contraposiciones fundantes que incluso no se eliminan entre sí.

El pitagorismo en general, como hemos dicho atrás, hace un aporte más que es significativo: la armonía. Desgraciadamente las referencias más antiguas son pobres a ese respecto, el siguiente texto de Sexto Empírico es uno de los más claros para entender la concepción:

ἡ δὲ ἀρμονία σύστημα ἐστὶ τριῶν συμφωνιῶν, τῆς τε διὰ τεσσάρων καὶ τῆς διὰ πέντε καὶ τῆς διὰ πᾶσων, τούτων δὲ τῶν τριῶν συμφωνιῶν αἱ ἀναλογίαι ἐν τοῖς προειρημένοις τέσσαρσιν ἀριθμοῖς εὐρίσκονται, ἔν τε τῷ ἓν καὶ τῷ δύο καὶ τῷ τρία καὶ τῷ τέσσαρα<sup>25</sup>. (La armonía es un sistema de tres consonancias: la cuarta, la quinta y la octava. Las analogías de esas tres consonancias se encuentran en los cuatro números referidos: en el uno, dos, tres y cuatro).

Esta doctrina, que probablemente fuera expuesta por el mismo Pitágoras, da las razones de relación entre los números y, por ende, expresa la estructuración misma de lo existente. Las relaciones entre cosas aparentemente incompatibles, como de hecho lo son los números impares respecto de los pares, o el Ser y el no Ser, son posibles gracias al encuentro consonántico que constituye esta armonía.

Como se señala en el texto, existen intervalos consonánticos o concordantes<sup>26</sup>, éstos se establecen por analogía con los números más fundamentales de la siguiente forma: la relación 2 a 1 se estima como la octava, 3 a 2 como la quinta y 4 a 3 como la cuarta<sup>27</sup>. Recordemos que lo uno era considerado el determinador o ser definido, mientras el dos era origen de pluralidad e indeterminación, el tres es el primer número, por ser el primero determinado geoméricamente (es triángulo), y el cuatro es el que introduce en el plano la tercera dimensión, la profundidad, puesto que es el primer sólido (cubo). Los cuatro números son considerados la Tetractys, la conformación de los cuatro primeros números, aquélla de la que surge el número perfecto: el diez (1+2+3+4).

Este esquema, que es ciertamente muy rígido, era aplicado a todas las cosas posibles, tanto humanas como cósmicas, y su uso atestiguaba la necesidad de la coherencia, aunque

<sup>25</sup> SEXTO, *Adv. math.*, VII, 94-5. Citan KIRK y otros. *Los filósofos presocráticos*. Gredos, Madrid, 1987.

<sup>26</sup> Además de esos tres que cita el texto hay otros intervalos importantes; por ejemplo, tercera mayor o sexta mayor; no obstante para el pitagorismo aquéllos son los perfectos, dado que corresponden a la Tetractys.

<sup>27</sup> Se justifican las concordancias entre las relaciones numéricas y los intervalos refiriéndolas a una cuerda tensada; ésta cortada en el medio (allí la relación 2:1), por ejemplo, produce la octava de la nota que se da sin cortar. Confrontar el capítulo dedicado a *Arquitas de Tarento*.



la realidad pareciese decir otra cosa. Así, por ejemplo, Aristóteles mismo cita la famosa "antitierra" (ἀντίχθονα)<sup>28</sup> como una exigencia de la racionalidad pitagórica, esa correspondía al décimo cuerpo móvil en el cosmos. De este modo, todo debía manifestar la belleza de una gran escala musical, donde todos los tonos "harmonizan", donde los contrarios se suman en perfecta concordancia. Es ese carácter estético el que atraerá tanto a Platón, quien lo tomará como paradigma para la intelección verosímil del universo en su *Timeo*.

El pitagorismo fue calificado, posiblemente con justa razón de dogmático. La riqueza que puede tener su doctrina, aún apreciada por muchos, se ve pauperizada por posturas de corte religioso que el mismo Pitágoras propugnaba. Eso, sin duda alguna, no compagina con una lectura dialéctica, a pesar de los esfuerzos que queramos hacer.

### *El logos heraclíteo*

La primera manifestación clara y evidente de un pensamiento denominable como dialéctico está en el gran filósofo efesio Heráclito, al menos así se ha considerado por mucho tiempo. Mejor que ningún otro, el "oscuro" da lectura a la realidad con los ojos de una verdad compleja, de una racionalidad cuyos alcances aún no estamos en capacidad de medir. Nos basta con acercarnos a algunos de sus fragmentos para notar la dinámica de una lógica y una metafísica que sobrepasan, y en mucho, a los planteamientos anteriores.

Si fuera posible señalar pasos en un sistema, que a lo mejor no existe, deberíamos decir que el pensamiento heraclíteo empieza haciendo trastabillar a los demás:

τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' εἶντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκούσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον.<sup>29</sup> (Aún existiendo siempre esta razón, los hombres llegan a no comprenderla, tanto antes de haberla escuchado, como escuchándola primeramente)<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*, A 5, 986a 11-12. Edición trilingüe, Madrid, Gredos, 1990.

<sup>29</sup> SEXT. *Adv. math.*, VII 132. DK 22 B 1.

<sup>30</sup> Esta traducción trata de ser lo más literal posible. Como bien señala Aristóteles (*Ret.* III 5, 1407b) respecto de la forma de escribir de Heráclito, hay dudas sintácticas particulares, un claro ejemplo de ello es la colocación del adverbio αἰεὶ, pues no se puede estar seguro de si pertenece al genitivo absoluto, como hemos traducido, o si depende del predicado principal, lo cual daría este resultado: "Existiendo esta razón, los hombres jamás son capaces de comprenderla". La mayoría de los especialistas considera imprescindible el mantenimiento de la ambigüedad, y en efecto buena parte de los fragmentos hacen pensar que el atributo de oscuro -σκοτεινός- que le atribuyeron no era simple mala fama.

Por eso, incluso, los llamados “σοφοί” –sabios– no eran más que un grupo de “φιλόσοφοι” –amantes del saber– cuyo aporte a la develación de la verdad era nulo. Πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει<sup>31</sup> (mucha erudición no enseña a tener pensamiento), casos más palpables que Hesíodo, Pitágoras, Hecateo y Jenófanes es difícil hallar<sup>32</sup>. Ellos, que se decían los máximos exponentes del pensamiento, no pudieron discernir que hay un “logos”<sup>33</sup> universal que es lo más común a todos:

Ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός. τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζῶουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν<sup>34</sup>. (Pues es común lo general. Mas siendo común el logos la mayoría viven como si tuviesen una inteligencia privada).

Lo común debe ser aquello que conviene por igual a todos, lo que de algún modo nos unifica, nos demos cuenta de ello o no. Por esto,

οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἔν πάντα εἶναι<sup>35</sup>. (Es sabio que los que escuchan no a mí, sino al logos, convengan en que todas las cosas son uno)<sup>36</sup>.

En efecto, el logos heraclíteo es un principio unificador, de allí que el problema más importante, en el orden ontológico, es el de la unidad.

Heráclito parte de la perspectiva milesia en la medida en que plantea para la diversidad de las cosas un principio unificador; no obstante su propuesta difiere sustancialmente. La multitud de las cosas tiene una vinculación lógica, no necesita de un protoelemento para realizarse. Así como Anaximandro, el efesio, concibe la necesidad ontológica de los contra-

<sup>31</sup> DIOG. IX 1. DK 22 B 40.

<sup>32</sup> Cf. Fr. 40. Nótese cómo Heráclito omite referirse a los milesios. Esto respalda la tesis de que no está lejos del pensamiento de aquellos, dado que probablemente los conocía.

<sup>33</sup> La traducción de λόγος es muy complicada, se ha usado atrás “razón”, pero no es suficientemente adecuada. Algunos, como Barnes, consideran que la traslación apropiada es “discurso” o “palabra”, otros hablan de “proporción”, “argumento”, “pensamiento”, etc. Dependiendo de cuál sea nuestra interpretación, será así nuestra traducción; aquí nos parece preferible no traducirla.

<sup>34</sup> SEXTO. VII 133. DK 22 B 2.

<sup>35</sup> HIPÓLITO. Refut. IX 9. DK 22 B 50.

<sup>36</sup> Aquí hay una importante dificultad de comprensión del texto, dado que el participio está en caso acusativo (debería estar en nominativo o en genitivo). Las traducciones con que nos encontramos normalmente asumen que tal participio introduce una oración circunstancial pretérita, y no le dan ningún tipo de personería. Es posible asumir, dado que está en masculino plural, que habla de determinados individuos y que su acción, considerando que se encuentra en aoristo, se ha dado y posiblemente se esté dando.

rios, pero a ella suma el requerimiento lógico. La unidad está precisamente en la armonía<sup>37</sup> de contrarios, aquella concordancia que no es visible<sup>38</sup>, pero profundamente real:

συνάψεις ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συναίδον διαίδον, καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα<sup>39</sup>. (Acoplamientos: totalidades y no totalidades, concordante discordante, consonante disonante, de todos uno y de uno todos).

ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός (τάναντία ἅπαντα· οὗτος ὁ νοῦς) ἀλλοιοῦται δὲ ὅκωσπερ (πῦρ), ὅποταν συμμιγῆι θυώμασιν, ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἐκάστου<sup>40</sup>. (El dios: día noche, verano invierno, guerra paz, saciedad hambre [la totalidad de los contrarios: esta es la inteligencia], se transforman como el fuego que, cuando se mezcla con aromas, es nominado según el gusto de cada uno).

γναφείωι ὁδὸς εὐθεία καὶ σκολιὴ μία ἐστὶ, φησί, καὶ ἡ αὐτή<sup>41</sup>. (En el batanero<sup>42</sup> el camino recto y curvo son uno y el mismo).

ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡυτή<sup>43</sup>. (El camino de arriba abajo es uno y el mismo).

Parecen suficientes los ejemplos para mostrar que las contraposiciones tienen un papel preponderante en la conformación de las cosas, circunstancias, órdenes, etc. Incluso, el mismo hombre cumple con el esquema (cf. frag. 88). Sin embargo, no hay en Heráclito una concepción unitaria de la conexión de los opuestos, pues se pueden encontrar, al menos, cuatro opciones<sup>44</sup>:

1. Las cosas producen efectos opuestos sobre distintos seres animados (cf. frags. 13, 9 y 61).

<sup>37</sup> Antes hemos utilizado el grafismo *ἁρμονία*, que a lo largo del texto utilizaremos para distinguir la perspectiva pitagórica. Aquí tenemos una "armonía" distinta, el enfrentamiento de Heráclito con estos pensadores occidentales nos obliga incluso a modificar la palabra.

<sup>38</sup> Cf. DK B 54.

<sup>39</sup> [ARISTÓTELES.] *De mundo* 5, 396b 7. DK 22 B 10.

<sup>40</sup> HIPÓLITO, IX 10, 8. DK 22 B 67.

<sup>41</sup> HIPÓLITO, IX 10, 4. DK 22 B 59.

<sup>42</sup> Éste parece ser una especie de rodillo que tiene el movimiento típico del tornillo, trasiación y rotación. Cf. MARCOVICH. *Op. cit.*, pp. 162-164.

<sup>43</sup> HIPÓLITO, IX 10, 4. DK 22 B 60.

<sup>44</sup> Seguimos la distinción que establece KIRK, RAVEN y SCHOFIELD. *Op. cit.*, pp. 275-276.

2. Aspectos distintos de la misma cosa justifican descripciones opuestas (cf. frags. 58 y 60).
3. Determinadas características, tales como lo bueno y deseable, son cognoscibles gracias a sus contrarios (cf. frags. 23 y 111).
4. Hay opuestos enlazados necesariamente en un solo proceso (cf. frags. 88, 67 y 126).

En principio estas consideraciones sobre los opuestos podrían quedarse en mera descripción, por ello se hace necesario dar el salto milesio hacia la comprensión de la totalidad de las cosas, allí donde se entiende que no se trata de una simple reciprocidad ni de la concertación de los opuestos. Heráclito plantea, posiblemente como resultado de aquellas mismas observaciones en torno a las realidades cercanas, su tesis dialéctica más radical: la naturaleza fluye:

ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ<sup>45</sup>. (Sobre quienes están metidos en los mismos ríos fluyen unas y otras aguas).

καὶ ὁ κυκεὼν δίσταται (μὴ) κινούμενος<sup>46</sup>. (También el brebaje sin moverse se descompone).

Estos son dos de los fragmentos que más explícitamente refieren aquello que expresaba Platón en el *Cratilo* respecto de Heráclito:

Λέγει που Ἡράκλειτος ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει, καὶ ποταμοῦ ῥοῆ ἀπεικάζων τὰ ὄντα λέγει ὡς δις ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης<sup>47</sup>. (Dice en algún lugar Heráclito que todas las cosas fluyen y que nada permanece, y, comparando con la corriente de un río las cosas, dice que dos veces no entrarías en el mismo río).

La naturaleza no entraña estatismo, su alteridad, pluralidad y unidad se consienten en la eterna mutabilidad, en esa oleada que todo lo lleva y trae, en ese camino hacia arriba y hacia abajo que son uno y el mismo. Aquí se entiende cómo los famosos principios formales lógicos, que luego representará Parménides, de no-contradicción y de identidad no

<sup>45</sup> ARIUS DID. *Ap. Eus. P. E.* XV 20. DK 22 B 12.

<sup>46</sup> THEOPHR. *Metaphys.* 15 p. 7a 10. DK 22 B 125.

<sup>47</sup> ΠΛΑΤΩΝ. *Cratyl.* p. 402a.

corresponden más que a momentos estáticos abstraídos de un todo en movimiento. La racionalidad dialéctica irrumpe frente al formalismo de nuestra razón particular.

Heráclito añade todavía más fuerza a su dinamismo ontológico: el río de la naturaleza tiene un padre y señor:

Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς<sup>48</sup>. (El combate es de todas las cosas el padre y de todas el rey).

La razón de ello estriba en que,

καὶ πάντα κατ' ἔριν γίγασθαι<sup>49</sup>. (También todas las cosas llegan a ser según discordia).

Por lo tanto, la relación establecida como fluir en todo lo existente no es más que un incesante enfrentamiento bélico. La naturaleza entera es un campo de batalla, donde la justicia está en la misma discordia, donde sólo nos une la necesidad de una beligerancia ineludible<sup>50</sup>. Por ello,

εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον εἶναι κοινόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεών<sup>51</sup>. (Es necesario saber que el combate es común en los seres, que la justicia es discordia, y que todas las cosas surgen según la discordia y la necesidad).

Así, el ser del proceso, que es la naturaleza, encuentra su unidad, necesidad y justicia, en la diversidad conflictiva. Y, quizás, por ello es que Heráclito asume como principio material el fuego, elemento que parece utilizar en calidad de imagen de la dinámica tensional que articula el logos universal.

<sup>48</sup> HIPÓLITO, IX 9. DK 22 B 53.

<sup>49</sup> ARISTÓTELES. *Eth. Nic.* Q 2, 1155b 4.

<sup>50</sup> GEORGE THOMSON en su libro *Los primeros filósofos* (Buenos Aires, 1975) apunta una posible intuición del principio dialéctico de la lucha de clases. Según este autor, los enfrentamientos entre aristócratas, plutócratas y demócratas en el período que vive Heráclito debieron influir en su doctrina sobre la naturaleza. Sobre ello es difícil emitir un juicio certero.

<sup>51</sup> ORIGENES. *Cels.* VI 42. DK 22 B 80. Nótese la semejanza con el lenguaje del fragmento de Anaximandro analizado páginas atrás. Es muy probable que Heráclito conociera la obra del milesio, a pesar de que no se refiere a él en ninguna parte.

## Parménides y Zenón

Se señala la 69ª Olimpíada (504-501 a. C.) como el período de madurez de Parménides de Elea, curiosamente la misma olimpíada en que se dice que Heráclito tuvo su *floruit*. No obstante, la mayoría de los estudiosos de esta etapa de la historia de la filosofía coinciden en que el eleata debió escribir su poema *Περὶ φύσεως* en un tiempo posterior, quizás avanzada su edad. Este escrito, cuya conservación por parte de Sexto Empírico y Simplicio ha sido una verdadera casualidad, parece una respuesta muy razonada a prácticamente todos los pensadores anteriores, incluyendo al mismo Heráclito. Parménides se atreve a impugnar la racionalidad que fundamentaba toda lectura de la realidad, sea ésta milesia, pitagórica, heraclíteica o hesiódica, y lo hace recurriendo a un nuevo paradigma ontológico:

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι<sup>52</sup>. (Lo mismo son pensar y ser).

ταῦτόν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα.  
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἔόντος, ἐν ᾧ πεφασισμένον ἐστίν,  
εὐρήσεις τὸ νοεῖν<sup>53</sup>. (El mismo (ser) es el pensar y por eso existe el pensamiento.  
Pues sin lo que es, en lo cual [el pensamiento] es expresado, no hallarás el pensar).

El Ser, cuya significación no podemos determinar con toda certeza<sup>54</sup>, como pensamiento introduce la nueva estructura racional. El eleata da un paso radical, un salto dialéctico en el que parece empezar por rechazar la realidad, el presupuesto de todos los anteriores.

En efecto, reconocer la preeminencia de la racionalidad sobre lo inmediato es lo primero:

λεῦσσε δ' ὅμως ἀπέοντα νόω παρεόντα βεβαίως<sup>55</sup>. (Observa con veracidad lo que está presente a la mente, no obstante esté ausente).

Lo que se presenta en nuestra razón no necesariamente corresponde con lo que dicen nuestros sentidos, testigos generalmente irreflexivos:

<sup>52</sup> CLEMENTE. *Strom.* VI 23. DK 28 B 2.

<sup>53</sup> SIMPLICIO. *Phys.* 144, 29. DK 28 B 8, 34-36.

<sup>54</sup> Puede considerarse εἶναι como existencial o como cópula de un predicado nominal, en el poema aparecen los dos usos y no hay señales obvias de distinción. Cf. BARNES. *Op. cit.* cap. IX.

<sup>55</sup> CLEMENTE. *Strom.* 5, 15. DK 28 B 4, 1.

μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,  
νωμῶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουήν  
καὶ γλώσσαν<sup>56</sup>. (No te constriña la astuta costumbre por este camino a manejar el irreflexivo ojo y los estruendosos oídos y lengua).

De este modo, no queda más que considerar nuestros principios lógicos como ontológicos:

χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' εἶναι ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,  
μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν<sup>57</sup>. (Necesario es decir y pensar que lo que es, realmente existe, pues el ser es, mas la nada<sup>58</sup> no es).

De esta manera, sólo el Ser en tanto idéntico a sí mismo, como siendo, es posible. La nada, objetivación de lo no existente queda excluida de toda clase de realidad.

En el nivel epistemológico dos caminos radicales aparecen:

ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,  
Πειθοῦς ἔστι κέλευθος (Ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ),  
ἢ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι,  
τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπὸν<sup>59</sup>. (El que es y no es no ser, este es el camino de la persuasión [pues se acompaña de la verdad], y el que no es y necesariamente es no ser. En efecto, te aclaro que es éste el sendero más desconocido).

Y se suma a ellos un tercero intermedio en el que los mortales, de errante pensamiento, fingen veracidad:

οἱ δὲ φοροῦνται  
κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φύλα,  
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτ' ὀνειδίζονται  
κοῦ ταῦτόν, πάντων δὲ παλίντροπος ἔστι κέλευθος (B 6, 6-9). (La duda en sus pechos conduce al errante pensamiento. Ellos, estupefactos, son arrastrados como sordos y ciegos, muchedumbre arbitraria para la que se han tenido el ser y el no ser como lo mismo y no lo mismo; el retroceder<sup>60</sup> es el camino de todos).

<sup>56</sup> SEXTO, VII 114. DK 28 B 7, 3-5.

<sup>57</sup> SIMPLICIO, Πηγ. 117, 2. DK 28 B 6.

<sup>58</sup> Es Parménides el primero en usar esta palabra. Algunos han querido hallarla en Heráclito para hacer hablar de devenir, pero éste no llegó siquiera a citarla.

<sup>59</sup> PROCLUSO, IN TIM. I 345, 18. DK 28 B 2, 3-6.

<sup>60</sup> La palabra παλίντροπος aparece en el fragmento 51 de Heráclito usada positivamente.

Bajo estos presupuestos no es posible consentir contradicción lógica en la realidad. Tampoco se puede aceptar un tercero que venga a compensar los dos supuestos extremos. En ese sentido quedan planteados los tres principios lógicos básicos, que luego Aristóteles propondrá como tales: no-contradicción, identidad y tercero excluido. Considerando este último, que podría resultarnos más atractivo, queda extirpada toda dialéctica del devenir: la realidad no puede ser contradictoria. Incluso, la terminología que usamos a propósito de ella es errónea e inaceptable, se trata tan sólo de nombres sin contenido real (cf. frag. 8, 38-41).

Descartado todo error de nuestro pensamiento y realidad, no queda más que considerar la Verdad: el Ser.

μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοίο  
λείπεται ὡς ἔστιν· ταύτη δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι  
πολλὰ μάλ', ὡς ἀγένητον ἔον καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,  
ἔστι γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμές ἢ δ' ἀτέλεστον·  
οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,  
ἔν, συνεχές· (Frag. 8, 1-6)<sup>61</sup>. (Sólo una propuesta [mito] de camino queda: lo que es. En éste son además definitivamente muchos los indicios, de modo que el ser es inengendrado e imperecedero, pues es perfecto, inmóvil y sin fin. No habría sido ni será nunca, puesto que ahora mismo es todo, uno y continuo al mismo tiempo).

οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοίον·  
οὐδέ τι τῆι μᾶλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι,  
οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἔόντος.  
τῶι συνεχές πᾶν ἐστιν· ἔον γὰρ ἔόντι πελάζει (8, 22-25). (Ni es divisible [lo que es], ya que todo es lo mismo; ni es por ahí algo mayor, lo cual le impediría reunirse consigo mismo, ni es algo menor, sino que todo está lleno de lo que es).

ταυτόν τ' ἐν ταύτῳι τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται  
χοῦτως ἔμπεδον αὐθι μένει (8, 29-30). (Permaneciendo en sí y por sí mismo, eso [que es] yace, y de esa forma se mantiene inconvencible precisamente allí).

Porque se trata de una plenitud que en nuestra imaginación podemos suponer una esfera perfectamente circular (εὐκύκλου σφαίρης), que es por todas partes igual, que no es ni mayor ni menor por sección alguna,

οἱ γὰρ πάντοθεν ἴσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει (B 8, 49). (Pues es igual por todas partes consigo misma, yace homogéneamente dentro de sus límites).

<sup>61</sup> SIMPLICIO. Πήγμ. 144, 29. DK 28 B 8, 1-6.



Esos extremos son cual cadenas que la Justicia ha impuesto. Así, toda realidad que pretendiésemos consentir deberá ser asumida desde una perspectiva: la Verdad está en el pensamiento lógico.

Al modo de Heráclito, Parménides establece, con una rigurosa argumentación (muy diferente de la heraclíteica), un λόγος universal y necesario. Mas se trata de una razón para un ser uno, homogéneo, inmóvil, perfecto, pleno, perpetuo, tan sólo limitado por una justicia implacable, que no permite los avatares ontológicos que nosotros juzgamos a la luz de nuestras sensaciones.

Está en la radicalidad de este mito revelado por la diosa al joven Parménides el preanuncio del salto de una dialéctica cosmológica a una que podemos denominar *racional*. Es precisamente el "preferido" del eleata, Zenón de Elea<sup>62</sup>, el que se da cuenta que hay problemas con nuestra sublimada razón, que parece necesario repensarla. La llamada "crisis eleática" más que una crítica a los sistemas físicos, es un golpe a la racionalidad imperante, que asumía las realidades concretas como verídicas por el solo hecho de manifestarse. En efecto, Parménides y sus discípulos exigen, más que una fundamentación sensible, la congruencia racional como presupuesto para fundamentar cualquier discurso posible sobre lo real<sup>63</sup>.

Mas Zenón, en su afán de defender la doctrina de su maestro, lleva al extremo la doctrina. El poema parmenídeo muestra un tipo de argumentación nuevo entre los presocráticos, basta recordar aquella serie de preguntas en el fragmento 8 (líneas 6 y siguientes). El discípulo afina la argumentación con antinomias y paradojas que llevan al absurdo la doctrina contraria, introduciendo con ello la técnica que los griegos llaman διαλεκτική; por ello

Ἄριστοτέλης δ' ἐν τῷ Σοφιστῇ φησι πρῶτον... εὐρεῖν, Ζήνωνα δὲ διαλεκτικὴν<sup>64</sup>. (Aristóteles en *El Sofista* dice que fue Zenón el primero que descubrió la dialéctica).

Los razonamientos zenonianos pretenden, y logran, dejar en aprietos:

<sup>62</sup> Cf. ΠΛΑΤΩΝ, *Parménides*, 127b.

<sup>63</sup> La dificultad mayor estriba en presentar un mito racional veraz del cosmos. La segunda gran parte del poema de Parménides presenta una serie de consideraciones a ese respecto; sin embargo la misma diosa ha dicho antes que allí sus palabras son engañosas, a pesar de que es el más creíble de estos discursos. El engaño y error, que supone la diosa, está posiblemente en el uso de un dualismo dialéctico (πάντα φάος καὶ νύξ ὀνόμασται. [Todas las cosas han sido llamadas luz y noche] [frag. 9, 1]) que procede del pitagorismo. Por lo demás este discurso presenta algunas observaciones que han sido alabadas por la crítica moderna, como considerar la luna como iluminada por el sol, la tierra redonda, etc. Cf. el capítulo siguiente, donde los protagonistas son Parménides y Spinoza.

<sup>64</sup> ΔΙΟΓΕΝΗΣ, VIII 57. DK 29 A 10.

τὸν οὖν Ἐλεατικὸν Παλαμήδην λέγοντα οὐκ ἴσμεν τέχνην ὥστε φαίνεσθαι τοῖς ἀκούουσι τὰ αὐτὰ ὅμοια καὶ ἀνόμοια, καὶ ἓν καὶ πολλά, μένοντά τε αὖ καὶ φερόμενα<sup>65</sup>. (¿No conocemos, acaso, al Palamedes eleático hablando con una técnica tal que parece a los escuchas que las mismas cosas son semejantes y desemejantes, que son una y muchas, que están quietas y, a la vez, móviles?).

Esta dialéctica, que atraerá especialmente a los sofistas poco tiempo después, no tiene la intención de buscar soluciones, es quizás más un juego mental que una propuesta seria. Sin embargo los cuestionamientos llegan a límites tales que molestarían al mismo Parménides.

Son más que conocidas las cuatro paradojas contra el movimiento, que han provocado tantas reacciones a lo largo del tiempo, además de la paradoja del espacio y los argumentos contra la pluralidad; no obstante más nos pueden interesar aquellos razonamientos en que ataca la misma unidad, pues siendo presupuesto del eleatismo, sin embargo parece quedar descartada. Como señala Séneca<sup>66</sup>, si Parménides tan sólo creía en lo uno, Zenón ni siquiera en ello tenía confianza.

Si el punto o la unidad no son susceptibles de división, no pueden tener dimensión alguna. Más aún,

εἰ γὰρ ἄλλωι ὄντι, φησί, προσγένοιτο, οὐδὲν ἂν μείζον ποιήσειεν· μεγέθους γὰρ μηδενὸς ὄντος, προσγενομένου δέ, οὐδὲν οἶόν τε εἰς μέγεθος ἐπιδοῦναι. καὶ οὕτως ἂν ἤδη τὸ προσγιγόμενον οὐδὲν εἴη. εἰ δὲ ἀπογιγόμενον τὸ ἕτερον μηδὲν ἔλαττον ἔσται μηδὲ αὖ προσγιγόμενον αὐξήσεται, δῆλον ὅτι τὸ προσγεγόμενον οὐδὲν ἦν οὐδὲ τὸ ἀπογεγόμενον<sup>67</sup>.

(En efecto, si otro ente, dice, se le uniera, nada mayor produciría, pues siendo que no tuviese magnitud alguna y se le añadiese, no sería capaz de aumentar en magnitud. Así, inmediatamente lo añadido no existiría. Mas si quitándosele otro, nada menor fuese, ni de nuevo añadiéndosele, creciese, es evidente que ni lo añadido ni lo quitado eran).

Por tanto, lo uno no sería algo, no puede existir. Incluso, con ello queda comprobado que la multiplicidad, que sería la suma de muchos unos, tampoco existiría, dado que sumaría un conjunto de cosas sin dimensión para producir la dimensionalidad. De allí que, según Séneca<sup>68</sup>, Zenón *ait nihil esse* (afirma que nada existe).

<sup>65</sup> PLATÓN. *Phaedr.* 261d. DK 29 A 13. Quizás Heráclito habría sostenido lo mismo que Zenón, a menos que este eleata estuviese pensando en términos de una lógica relativamente formal.

<sup>66</sup> SÉNECA. *Epístolas a Lucilio* 88, 44.

<sup>67</sup> *Idem.*, 139, 5. DK 29 B 2.

<sup>68</sup> SÉNECA. *Ep.* 88, 44. DK 29 A 21.

Hacer una réplica al Palamedes eleático, como le llama Platón<sup>69</sup>, no es nada simple. Esta dialéctica rompe con la razón parmenídea, e incluso con la heraclíteica; pero no creemos que su pensamiento intente fundar una erística sin fines filosóficos. El pluralismo del siglo V y, especialmente, Aristóteles se dieron cuenta que dar respuesta a los cuestionamientos zenonianos era la clave para fundamentar las tesis físicas y cosmológicas; es impactante que ningún antiguo logró desarticular esta argumentación y que, incluso, no encontramos aun entre los modernos ninguna contestación realmente afortunada<sup>70</sup>. En el siglo XX es Zenón, al menos en la tradición analítica, el más celebrado de los presocráticos. Nada impacta más que la disyuntiva.

### Recapitulando

La reciprocidad de contrarios que discernió Anaximandro en el cosmos abrió las puertas al flujo heraclíteico. En efecto, hay una cierta prosecución entre los pensadores de Jonia; así, por ejemplo, el grupo milesio, cuyos mayores desarrollos fueron logrados por Anaxímenes, llega a influir incluso en el último de los llamados "presocráticos" de Jonia, Diógenes de Apolonia. Es "injusto" suponer que Heráclito es producto de una misantropía muy marcada o de un chispazo intelectual; su dialéctica sobrepasa los esquemas jonios anteriores, pero los asume de una u otra forma. Por ello, se nos hizo indispensable estimar el paso de un plano cósmico-legalista a uno cósmico-logicista.

En el occidente griego es más difícil hallar la progresión, pues el pitagorismo siempre trató de distinguirse; no obstante, como hemos dicho, el mismo Parménides presenta la cosmología de éste. Los pitagóricos aportan un esquema dialéctico-ontológico donde se descarta la continuidad de los seres, por su carácter monadológico, pero se asumen relaciones armónicas y analógicas entre esos mismos; en la belleza de la gran escala cósmica se encuentra la solución filosófico-dialéctica. Por otra parte, el eleatismo surge con una racionalidad completamente ajena a las anteriores. En la radicalidad de su discurso está la transformación de la misma filosofía, el salto a consideraciones lógico-ontológicas. Aquí se rompe con la dialéctica como modelo de análisis de la realidad, pero se abre el camino a la que podríamos denominar *dialéctica racional*, que empezará con toda la serie de antinomias zenonianas, las que paradójicamente llevan a desarticular la verdad parmenídea.

<sup>69</sup> Este sobrenombre se lo otorga por su valentía, en asuntos políticos, y su astucia e ingenio. Palamedes era un héroe legendario que fue condenado por Ulises injustamente y al que se atribuyen el invento del juego del ajedrez y del número. Según diversas noticias, citadas por DK (A 1, 2, 6, 7, 8 y 9), Zenón habría participado en un complot contra un tirano y no mostró temor ante la tortura a que fue sometido.

<sup>70</sup> Cf. capítulos XII y XIII de BARNES. *Op. cit.*

Ciertamente no hay "una" dialéctica, ni es ella una "filosofía" en el sentido más estricto. Hay una apertura metodológica que va encendiendo luces por las que se va desentrañando la verdad de una realidad que parece inalcanzable. Los presocráticos buscando así parecen encontrar, quizás por ello incluso los "llamados posmodernos" se han animado a considerarlos paradigma.

CAPÍTULO SEGUNDO

EL POEMA DE PARMÉNIDES EN LA MIRA  
DE UNA LENTE SPINOCIANA

καί με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δὲ χειρὶ  
δεξιτερὴν ἔλεν, ὧδε δ' ἔπος φάτο καί με προσηύδα·  
ὦ κοῦπ' ἀθανάτοισι συνάορος ἡμιόχοισιν,  
ἵπποις ταί σε φέρουσιν ἰκάνων ἡμέτερον δῶ,  
χαῖρ', ἐπεὶ οὔτι σε μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι  
τήνδ' ὁδόν... (PARMÉNIDES, Περὶ φύσεως I, 22-27)<sup>1</sup>. (Y me acogió la diosa benévola, tomando con su mano mi mano derecha. Así, dio a conocer su discurso y me dijo: Oh joven, acompañado por inmortales conductoras, yeguas que con capacidad te conducen hasta nuestro hogar, ¡alégrate!, pues de ninguna forma fue un mal hado quien te hizo venir por este camino).

Si Baruch Spinoza relejera estos versos, posiblemente se lamentaría de que el gran pensador eleático recurriese a una revelación para justificar la veracidad del nuevo sendero que hizo transitar a la filosofía. Parecería que Parménides justifica la necesidad de una visión irracional para hacer valer la razón. Como si el conocimiento del primer nivel, el de la imaginación y la opinión, pudiera llevarnos al tercero, el de la ciencia intuitiva (cf. *Ética II*, prop. XL, escolio II).

Y si rompiésemos la barrera del tiempo, que de todos modos a ninguno de estos dos pensadores le importaría demasiado, quizás Parménides escuchándole sonreiría, como lo hizo al oír las osadas réplicas del joven Sócrates a su discípulo Zenón<sup>2</sup>, y en respuesta le

<sup>1</sup> SEXTO EMPÍRICO. *Adv. math.* VII, 3.

<sup>2</sup> Cf. PLATÓN. *Parménides*, 130a.

pediría que realizaran juntos un nuevo viaje en aquel carruaje celestial, llevándole al encuentro con la "benévola diosa" que manifiesta la Verdad.

En este capítulo pretendemos concebir algunas características de tal viaje, esencialmente reponiendo en su orden y estructuración el mismo poema parmenídeo, sólo que esta vez apoyados, hasta donde sea posible, en un bastión interpretativo: el pensamiento de Spinoza. ¿Por qué elegir a este moderno y no a cualquier otro pensador? Tal vez nos dejemos convencer por la clasificación de Schopenhauer, para quien

Spinoza (que parte del concepto de substancia meramente abstracto y sólo en su definición existente) y, antes, los eleatas, forman la segunda clase, o sea la de los que parte del concepto abstracto<sup>1</sup>.

Pero también creemos que el paralelismo entre estos grandes filósofos irrumpe no sólo en la metafísica, sino también en las condiciones de la posibilidad de la misma, y tal vez especialmente en estas últimas, las que por cierto más tiempo nos tomarán.

Para nosotros es relativamente más sencillo considerar un sistema filosófico desplegado en pleno que otro apenas sugerido en breves fragmentos. Quizás, por eso, Spinoza pueda proporcionarnos sugestivamente esa lente bien pulida con la cual esperamos poder contemplar, con la debida claridad y distinción, aunque no sea más que por unos momentos, aquella tan perfecta 'Αλήθεια –Verdad– que el eleata osó divulgar, convertir en relato.

Nuestra lectura spinocista del poema no pretende mostrar que hay identidad entre los dos pensadores, pero sí resaltar las coincidencias, a más de no callar las diferencias, las que por demás para todos son obvias. Tampoco podemos decir que hacemos una lectura o interpretación exhaustivas, aunque los puntos aquí tratados nos parecen los que más vale la pena destacar.

### *El proemio*

El primer fragmento del poema *Sobre la naturaleza* ha sido fuente de crítica desde antiguo, tanto desde el punto de vista estilístico como desde la perspectiva semántica. El texto griego, que no pocas "mejoras" ha recibido, llama la atención por alguna que otra ambigüedad o dificultad interpretativa. Veamos el problema posiblemente más interesante que allí hay:

<sup>1</sup>El mundo como voluntad y representación. Editorial Porrúa, México, 1987, p. 36. Traducción de Eduardo Ovejero.

ἄξων δ' ἐν χνοίησιν ἴει σύριγγος αὐτήν  
 αἰθόμενος (δοιοῖς γὰρ ἐπείγετο δινωτοῖσιν  
 κύκλοις ἀμφοτέρωθεν), ὅτε σπερχοῖατο πέμπειν  
 Ἥλιάδες κούραι, προλιποῦσαι δώματα Νυκτός,  
 εἰς φάος, ὡσάμεναι κράτων ἄπο χερσὶ καλύπτρας (I, 6-10).

Con la más conocida y difundida interpretación del poema, establecida para nuestros tiempos por Diels a fines del siglo pasado, observamos en este pasaje cómo el joven Parménides empieza a ser consciente de un viaje por demás trepidante, que lo lleva del lúgubre mundo apariencial, el de la noche oscura, al verdadero mundo, el de la luz, el que manifestará el esplendor de la Verdad<sup>4</sup>.

Pero podemos hacer una modificación simple en la lectura del texto, conforme con la versión de Burkert<sup>5</sup>, que nos abre una nueva perspectiva, por cierto más spinociana. Si eliminamos la coma al final de la línea 9<sup>6</sup> y consideramos de nuevo los tiempos de los verbos, obtendremos este resultado: las líneas 9 y 10 se refieren exclusivamente a las doncellas heliadas y cuentan hechos acaecidos en un tiempo anterior al presente. En este caso usa Parménides el participio aoristo, de modo tal que el texto traducido al español quedaría así:

El eje ardiente emitía un chillido desde sus cubos (pues era apresurado en ambos lados por las dos ruedas bien torneadas), cuando se aprestan a enviarnos las doncellas heliadas, las que habían abandonado las moradas de la Noche hacia la Luz, retirando con las manos los velos de sus rostros.

De esta manera, las doncellas hijas del Sol estaban en las moradas de la Noche y para guiar a aquel atrevido mortal se dirigieron a la luz; conforme se acercaban a ella se iban quitando sus velos, los que se hacían necesarios para no alumbrar las moradas nocturnas. Si entendemos que estas diosas conocen el camino, porque lo han recorrido, y nos han de llevar por *el que es*, no queda otra opción: no hay un viaje de la noche al día, Parménides será acogido por las lúgubres moradas de la oscura y aparentemente confusa noche.

<sup>4</sup> Olof Gigon expresa claramente esta lectura: "No menos importante es la relación con el proemio del mismo Parménides. En él comenzaba el poeta su viaje en la casa de la noche y terminaba en la morada del día, en la que tenía su mansión la diosa que enseña la Verdad. La noche, pues, representa también aquí el no-ente, la forma que no debiera haberse nombrado". (*Los orígenes de la filosofía griega*. Gredos, Madrid, 1980, p. 380).

<sup>5</sup> Cf. W. BURKERT. "Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras". *Phronesis* 14, 1969, pp. 1-30. Alfonso Gómez-Lobo hace una excelente reseña en "El proemio de Parménides y sus intérpretes alemanes". *Revista de Filosofía*. Santiago, Chile, Editorial Universitaria, v. XXVIII-XXIV, 1984.

<sup>6</sup> Recuérdese que las comas, así como los otros signos de puntuación, no se usaban antiguamente; fueron introducidos en el medievo para comprensión de los textos.



Recordemos la escena completa. El carruaje, que lleva a un joven en calidad de vidente que no osa decir palabra alguna, es tirado por yeguas de capacidad y arrojo bajo la dirección de esos “rayos” que constituyen las hijas del Sol, aquéllas que antes dormitaban en las moradas de su padre, lugar del que surgen todas las mañanas. El recorrido les lleva hasta las grandes puertas de la Noche y del Día, custodiadas por la implacable Diké, reguladora cósmica. Ella, persuadida por las doncellas, permite la alteración del orden natural, deja que pase el joven filósofo a un lugar insondable, al Tártaro, esa enorme –acaso infinita– y temible oquedad, por la que se reinicia el paso, en un camino transitable. Y llegados al final del recorrido son recibidos por una bondadosa divinidad, que, a juicio de la interpretación expresada atrás, no es sino Νύξ –Noche–, deidad que siendo signo de calamidad y desgracia, según la tradición, se apresta a eliminar los temores del mortal vidente por este viaje<sup>7</sup>, provocado por la misma justicia y la ley, tomando su mano en signo de amable acogida, de relación íntima entre el dios y el hombre.

Más que la experiencia de un “Chamán” o un profeta, como se podría definir este trayecto, es éste el proceso epistemológico del pensador que se asoma al estrado de la verdad. Parménides, hoy junto a Spinoza, parte en un esfuerzo por encontrar las vías adecuadas para alcanzar el conocimiento. No por una simple duda de las posibilidades epistémicas actuales, sino para dar un salto radical en la búsqueda de la certeza.

La larga tradición platónica y cristiana explica este paso cognitivo con la imagen de la luz, como si el objeto del conocimiento pudiese ser alumbrado por completo y el cognoscente tuviese en el entendimiento ojos para tal manifestación. Parménides, dudando de la realidad apariencial, parece invocar una oscuridad que irradia seguridad, como si el mortal vidente se pudiese hundir en ese objeto suyo. A modo de imagen, de ambas maneras de conocer la primera supondría que debe alejarse del objeto, para mirarlo en todo su “esplendor”, mientras que la parmenídea exigiría acercarse tanto al mismo que eliminaría la posibilidad de “mirar” todo rasgo lumínico. Ambas tienden a la verdad, uno en sus aspectos manifiestos, los supremos, el otro en sus mismas entrañas<sup>8</sup>.

Por eso en el proceso parmenídeo no hay un esfuerzo por sacudirse la vulgar materialidad u opacidad, más bien nos debemos hundir en ella hasta encontrar la debida oscuri-

<sup>7</sup> ἐπεὶ οὐτι σε μοῖρα κακὴ προὔπεμπε ἰέεσθαι τήνδ' ὁδόν (Pues de manera alguna fue un mal hado quien te hizo venir por este camino) [I, 26-27]. Μοῖρα κακὴ debe referir la muerte, el medio natural de alcanzar el Tártaro. El mortal obtiene un don gratuito, fuera del alcance de los demás hombres. A este propósito recordemos como antecedente el viaje de Pitágoras al infierno, que debería ser análogo, así como los atribuidos a Odiseo y Orfeo.

<sup>8</sup> Ἀληθείης εὐκυκλῆος ἀτρεμῆς ἦτορ (I, 11).

dad que nos hace comprender la misma luminosidad y su aparentialidad. Si el trayecto nos lleva por los distintos confines, acaso por los diversos modos de percepción spinocianos<sup>9</sup>, podemos estar seguros de que no será en vano, que llegaremos a la percepción de la esencia misma de las cosas, a la certeza de "aquel que posee la idea verdadera"<sup>10</sup>.

El método en nuestro griego es ciertamente intuitivo, es ese camino pletórico de signos inefables que marcan una única ruta sólo esbozable ante la manifestación de la verdad plena. Si Parménides no indica rigurosamente cuál es el proceso efectivo, como lo hace un pensador como Spinoza, tiene una razón suficiente: lo está constituyendo y es él el primero en abrir la brecha.

Podríamos concebir la experiencia parmenídea como una especie de anonadamiento en el que se pierde y sacrifica no sólo el yo personal, sino también la misma tradición heredada, pues el eleata es llevado con una fuerza arrebatadora a la manifestación de la plenitud, hasta quedar en manos suyas, cual esclavo de la deidad<sup>11</sup>. Pero no se trata de una experiencia mística, sino de una intuición asentada en la más profunda realidad. Intuición que, como explica Spinoza, alcanza un conocimiento que "no necesita ni el testimonio, ni la experiencia, ni el arte de razonar, sino que él ve al instante con su intuición, la proporcionalidad y todos los cálculos".<sup>12</sup>

Este acercamiento del tercer nivel spinociano a la verdad no se produce por una consideración del todo trascendente; más bien es una captación en la realidad inmanente. Si el Tártaro alcanzado, así como el encuentro con la diosa, se comprenden en su carácter de imágenes literarias, se verá cómo Parménides más bien nos pide volvernos hacia la misma materia; acaso en su esencia intrínseca, tal como lo intentaron algunos de sus sucesores, en especial los pluralistas. Se trata de una vuelta hacia lo interno, lo cual sin duda implica encontrarse en primer lugar con la cosa singular, para desde ella constituir el verdadero conocimiento.

Es aquí donde ayudan en clarificación la lente spinociana:

*Unaquaeque cujuscunque corporis, vel rei singularis, actu existentis, idea Dei aeternam, et infinitam essentiam necessario involvit* (Ética II, prop. XLV). (Cada idea de un cuerpo cualquiera, o de

<sup>9</sup> Cf. SPINOZA, Baruch. *Tratado de reforma del entendimiento*, I, 19.

<sup>10</sup> *Ibid* I, 35. Alianza Editorial, Madrid, 1988, traducción y notas de Atilano Domínguez.

<sup>11</sup> Cf. Como paralelo SPINOZA, B. *Tratado breve II*, cap. XVIII.

<sup>12</sup> *Idem* II, I. Versión de Atilano Domínguez. Alianza Editorial, Madrid, 1990.

una cosa singular existente en acto, envuelve necesariamente la esencia eterna e infinita de Dios)<sup>13</sup>.

Percibida *sub quadam specie aeternitatis*, se alcanza la idea adecuada de la misma y de lo que es Dios, o del Ser, o como le queramos llamar. Pues, *quo magis res singulares intelligimus, eo magis Deum intelligimus* (cuanto más entendemos [conocemos] las cosas singulares, más entendemos a Dios) (*Ética* V, prop. XXIV).

En este camino de indagación no pretendemos hallar contingencia sino necesidad; no buscamos aprehender la materia o el espíritu, sino asentarnos en el ser mismo.

Allí está el grado supremo de conocimiento, la intuición, aquélla que, como explica Cassirer a propósito del pensamiento de Spinoza,

no se limita a subsumir lo particular bajo lo general, sino que compendia y funde lo uno y lo otro en una sola mirada, sin limitarse, por tanto, a aislar los principios de todo ser en la consideración abstracta, sino captándolos en su acción inmediata y abarcando así con la mirada la ordenación absolutamente determinada y simultánea del acaecer<sup>14</sup>.

\* \* \*

χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι  
ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμῆς ἦτορ  
ἡδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθείης.  
ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσῃ, ὡς τὰ δοκοῦντα  
χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα (I, 28-32).

(Es menester que averigües todo, tanto las entrañas serenas de la bien circular Verdad como las opiniones de los mortales, de las que no es posible una creencia cierta. Pero no obstante aprenderás también esto: cómo es necesario que las convicciones en cuanto creíbles penetren todo por entre todo).

El conocimiento exigido por Parménides se vuelve sobre el sujeto mismo. Mientras la mayor parte de sus predecesores procuran dar razón de ser al mundo, el eleata introduce la incertidumbre de tales consideraciones, no porque estuviesen simplemente erradas las

<sup>13</sup> La traducción al español de los textos latinos de la *Ética* citados es nuestra.

<sup>14</sup> *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia moderna* II. Fondo de Cultura Económica, México, 1965, p. 30.

distintas doctrinas, sino porque metodológicamente sus rutas cognoscitivas exigían un replanteamiento. El postular su Verdad bien redonda, incommovible, no era un escape de la realidad, más bien se trataba del planteamiento de un nuevo itinerario.

Era de esperar que la diosa descartara las opiniones y nos librara de su estudio, de modo que todo quedara establecido con la solidez de la unidad y la identidad. Pero un conocimiento semejante no sería suficiente: es imprescindible enfrentar esas convicciones –δοκούντα– que penetran todo por entre todo, para trascenderlas y así, en efecto, comprenderlas. ¿Cómo puede pretender alguno alcanzar el grado mayor de intelección, si no ha sido capaz de superar los otros?

El verbo griego δοκέω –del que proceden los términos δόξα, δοκούντα y δοκίμως– signa un pensamiento esperanzador, inseguro; se está convencido o se cree, se opina o parece (este último es su sentido impersonal). No se trata de un proceder riguroso y exhaustivo, aunque sí semeja serlo. De común con nuestra experiencia la gran mayoría de nuestros “pensamientos” penden no de un saber “claro y distinto”, sino más bien de un convencimiento casi *de oídas*, a pesar de lo cual el mismo nos parece suficiente como para rechazar toda idea que lo contradiga. De este modo de conocimiento Spinoza resume las causas con estas tres variantes:

- I. Hay la percepción que tenemos de oídas o mediante algún signo de los llamados arbitrarios.
- II. Hay la percepción que tenemos por experiencia vaga... que se llama así porque surge casualmente; y, como no tenemos ningún otro experimento que la contradiga, se nos ofrece como algo incommovible.
- III. Hay la percepción, en que la esencia de una cosa es deducida de otra cosa, pero no adecuadamente<sup>15</sup>.

Algunos de los más entendidos intérpretes del *Poema* traducen δοκούντα como apariencias. Ciertamente no compartimos esta versión, pero nos sirve para reintroducir la imagen de la luz. En efecto, nuestra primera aproximación al objeto cognoscible es “apariencial”, pende de la luminosidad que nos es manifiesta. El esplendor que observamos es subyugante, nos parece que es eso precisamente “lo que es”. Tanto es así que si nos acercamos al objeto, es para contemplarlo con detalle, y si nos alejamos, es para captarlo en su totalidad. Las

<sup>15</sup> *Tratado de reforma del entendimiento* (19), edición citada, pp. 81-82.

apariencias son criterios fundamentales para quien necesita una certeza pronta, para quien es mejor convencerse de inmediato.

Pero τὰ δοκοῦντα χρῆν δοκίμως εἶναι (las apariencias es necesario que aparentemente sean), en otras palabras, no pueden ser sino lo que son. En el proceso de aprendizaje –μανθάνειν– son un medio para hallar otra veracidad, son ellas ese camino transitable que nos llevará, si las comprendemos, a la “oscura” esencia de las cosas. Recordemos: en ese acercamiento paso a paso dejamos de ver cosas, olvidamos “apareceres”, hasta que nos “alumbra” la más profunda oscuridad; allí donde la luz no es más que un estorbo, aquel lugar en el que “nada aparece”.

Cualquier mortal como nosotros sucumbiría en este trajín que nos niega poco a poco nuestras seguridades, si no fuera porque el fin habrá de ser el mayor y mejor de los posibles. Lastimosamente ese desvanecimiento es la más frecuente experiencia.

Parménides usa la imagen del camino para explicitar mucho más este proceso:

αἴπερ ὁδοὶ μόναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·  
ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι...  
ἢ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι (II, 2-3, 5). (Cuáles son los únicos caminos de investigación para considerar: el que es y no es no ser... y el que no es y necesariamente es no ser).

En este dualismo no existe la más mínima dificultad, si no fuera que algunos encuentran una especie de tercera vía, que Parménides rechaza con vigor:

(σ' εἶργω) ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν  
πλάττονται, δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν  
στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται  
κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φύλα (VI, 4-7).  
(«Debo apartarte» de ese que fingen los mortales, bicéfalos, sin haber entendido para nada. La duda en sus pechos conduce al errante pensamiento. Ellos, estupefactos, son arrastrados como sordos y ciegos, muchedumbre arbitraria).

Este supuesto camino es inconcebible, visto desde fuera, muy a pesar de que les parece una salida plausible a quienes viven en la ficción sin darse entera cuenta. El eleata recuerda aquí a todos aquellos convencidos acríticamente, aquellos que a la primera se dejan deslumbrar por su propio conocimiento.

Los bicéfalos –δίκρανοι– necesitan fingir. A ellos la inseguridad les obliga a refugiarse en un camino regresivo<sup>16</sup>, donde dejan de ser conscientes de aquellos conceptos claves para el cognoscente que explicitaba Spinoza:

llamo imposible aquella cosa cuya naturaleza implica contradicción que exista; necesaria, aquella cuya naturaleza implica contradicción que no exista; posible, aquella cuya existencia no implica, por su naturaleza, contradicción que exista o que no exista, pero cuya necesidad o imposibilidad de existir depende de causas que nos son desconocidas mientras fingimos su existencia, pues, si la necesidad o imposibilidad de existir, que depende de causas externas, nos fuera conocida, no podríamos fingir nada acerca de ella<sup>17</sup>.

Lo posible, que sería esta ficticia tercer vía, debería ser propio de discapacitados racionales, que en su disfunción no son capaces de hacer la más mínima distinción. Sin embargo, se puede señalar entre sus seguidores a los miembros de ese “vulgo” inconsciente, que se deja imbuir por la ligereza y su “poderosa” imaginación<sup>18</sup>, no obstante que pueda tener capacidad de raciocinio. Con todo, no se trata de gentes que actúan de mala fe, mintiéndole a los demás para satisfacer sus pasiones, aunque sea el caso de alguno<sup>19</sup>.

Ficciones existen de todo tipo, mas el signo que las marca a todas es la confusión:

la ficción no puede ser simple, sino que surge de la composición de diversas ideas confusas, que se refieren a distintas cosas o acciones existentes en la Naturaleza, o mejor todavía, del hecho de entender, pero sin asentir, a esas distintas ideas<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> Πάντων δὲ παλίντροπος ἐστὶ κέλεις (VI, 9) (El retroceder es el camino de todos –ellos–). Mucho se ha discutido a propósito de la existencia de un tercer camino, en el cual el ser y el no-ser se reconcilien. Una opinión entre tantas que se leen es esta: “Hay sólo dos caminos: los mencionados en el fr. 2. La ‘opinión de los mortales’ no es un tercer camino, y menos el del ‘no ente’, que no es posible mostrar: la opinión de los mortales es mostrada en la segunda parte del poema” (EGGERS, CONRADO y JULIÁ, VICTORIA. *Los filósofos presocráticos I*. Gredos, Madrid, 1986, p. 443). Podríamos añadir que esta especie de desvío o vuelta sobre el trecho trazado describe la ficción, lugar común para nosotros los mortales.

<sup>17</sup> *Tratado de la reforma del entendimiento* (53), p. 95.

<sup>18</sup> *Videmus itaque omnes notiones, quibus vulgus solet naturam explicare, modos esse tantummodo imaginandi, nec ullius rei naturam, sed tantum imaginationis constitutionem indicare; et quia nomina habent, quasi essent entium, extra imaginationem existentium, eadem entia, non rationis, sed imaginationis voco* (Ética I, apéndice). La edición latina ha sido tomada de SPINOZA. *Ética*. Sansoni, Firenze, 1963, traducción, introducción y aparato crítico de Giovanni Gentile.

<sup>19</sup> “(Pitágoras de Samos) después de visitar Egipto y hacerse discípulo de los egipcios, introdujo por primera vez entre los griegos esta otra filosofía, tanto en lo concierne a los sacrificios cuanto en lo relativo a los ritos celebrados en los templos. Y puso en ello atención más notablemente que los otros «hombres», por considerar que, si por ello en nada valía más ante los dioses, al menos sería mayor su reputación entre los hombres.” (DK 14, 4) ISÓCRATES. *Busiris* 28-29 (traducción de EGGERS, CONRADO y JULIÁ, VICTORIA. *Los filósofos presocráticos I*. Gredos, Madrid, 1986).

<sup>20</sup> SPINOZA. *Tratado de reforma del entendimiento* [64], p. 101.

Por eso no se trata simplemente de una idea equivocada o falsa. Es más un desorden epistemológico, un desvío degradante del saber.

No obstante, Parménides nos llama a comprender este pseudo-camino, no sólo porque es un momento de tránsito posible, sino también porque en algún momento deberemos recurrir a él<sup>21</sup>. En otras palabras, no hay un error absoluto aquí; es comprensible el tropiezo e incluso puede resultar beneficioso:

Si la cosa fingida es, por su naturaleza, verdadera cuando la mente la examina para comprenderla y comienza a deducir correctamente de ella las cosas que de ella se derivan, proseguirá felizmente sin interrupción alguna<sup>22</sup>.

De modo tal que,

no habrá que temer, pues, en modo alguno, que finjamos algo, a condición de que percibamos clara y distintamente la cosa<sup>23</sup>.

Así, las opiniones deberán juzgarse en cuanto tales en su referencia al objeto. Ciertamente su verdad es toda una tentación, puesto que "no son en nosotros otra cosa que un gozo o unión inmediata con algo que juzgamos bueno"<sup>24</sup>. Pero su relativización no es tan compleja, dado que su fundamento principal son las palabras:

τῶι πάντ' ὄνομα ἔσται,  
ὅσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,  
γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί,  
καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῶ φανὸν ἀμείβειν (VIII, 38-41).

(Así no serán más que nombres todas aquellas cosas cuantas los mortales establecieron, estando persuadidos de que eran verdaderas: nacer y morir, ser y no ser, cambiar de lugar y mudar la visible superficie).

Precisamente, el terreno fértil de la ficción está en la nominación. Allí se muestra su plenitud nuestra capacidad de fantasear, pero sobre todo nuestra intolerancia y arbitrariedad<sup>25</sup> en la sustentación del conocimiento.

<sup>21</sup> Cf. Discurso cosmológico del *Poema*.

<sup>22</sup> SPINOZA. *Op. cit.*, p. 100.

<sup>23</sup> *Ídem*.

<sup>24</sup> *Tratado breve* II, 21, p. 152.

<sup>25</sup> Allí somos esa ἀκριτὰ φύλα –muchedumbre arbitraria (VI, 7).



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.





You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

*Si itaque ad quantitatem attendimus, prout in imaginatione est, quod saepe, et facilius a nobis fit, reperietur finita, divisibilis et ex partibus conflata; si autem ad ipsam, prout in intellectu est, attendimus, et eam, quatenus substantia est, concipimus, quod difficillime fit, tum, ut jam satis demonstravimus, infinita, unica, et indivisibilis reperietur* (Ética I, prop. XV, escolio).

(Así pues, si atendemos a la cantidad según se da en la imaginación, lo cual ocurre entre nosotros con frecuencia y fácilmente, se la encontrará finita, divisible y conformada de partes; mas si lo hacemos según se da en el intelecto y la concebimos en tanto es substancia, lo cual se hace muy difícilmente, entonces, como ya con suficiencia lo demostramos, se hallará infinita, única e indivisible).

El problema central de los límites, con todo, no puede obviarse; de alguna manera se hace necesario que el ser para ser conocido los tenga. A ese propósito, Parménides se cuida de no decir que ellos sean realidades últimas al modo de límites espaciales —como el ὄλυμπος ἔσχατος—, pero sí los asume como criterios racionales, aunque de orden jurídico:

τοῦ εἶνεκεν οὔτε γενέσθαι  
οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνῆκε Δίκη χαλάσασα πέδησιν (VIII, 13-14).

(Por eso ni llega la Justicia, ni aún habiendo aflojado sus ataduras, ni a generar ni a disolver).

κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη  
πεύρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἐέργει (VIII, 30-31).

(Pues la sólida Necesidad lo contiene con ataduras en el extremo, el cual le delimita en rededor).

Ambas, Δίκη —la Justicia— y Ἀνάγκη —la Necesidad—, originarias posiblemente del pensamiento de los milesios, en especial de Anaximandro<sup>30</sup>, signan razones universales que deberían tener injerencia sobre el ente, al menos según parece exigirlo la racionalidad. Δίκη personifica la razón de orden de la naturaleza, “la regulación perfecta del cosmos”<sup>31</sup>. Parménides le coloca en el umbral del Ente, pero su imperio se manifiesta en la totalidad tal cual fuerza legisladora intransgredible; aún más, si podemos hablar de armonía, perfección y belleza del ente, a ella se lo hemos de atribuir<sup>32</sup>. De la misma manera, la Necesidad —Ἀνάγκη—

<sup>30</sup> Cf. Fragmento I.

<sup>31</sup> C. LASCARIS. “Paráfrasis” del poema de Parménides sobre la naturaleza. Editorial Universitaria, UCR, San José, 1979, p. 38.

<sup>32</sup> En el Proemio al lado de Δίκη aparece Θέμις [l. 28] —la ley—, lo cual refuerza el papel de lo jurídico en el poema. Mas podríamos añadir a este propósito que, si se viese la necesidad de sustentar un sistema político “parmenídeo”, debería tomarse en cuenta esta metafísica como su fundamento. Así la noción de esta justicia de carácter necesario debería tener correlato en el sistema social que se propusiese, al igual que el sentido de la ley que supone el mismo relato de la diosa.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



de Aristóteles, no podemos decir que el νοεῖν es el único modo apropiado para pensar y concebir la realidad para el griego<sup>42</sup>.

En efecto, en Parménides, a pesar de estar apenas en los albores de la filosofía, ya se encuentran distinciones que pueden resultar significativas. A pesar de lo cual, es importante recordar que en él no hay noción alguna de lo que en pensadores posteriores constituyen las facultades, lo cual es una notable ventaja para acercarlo a los modernos, dado que éstos en su mayoría, y en especial –para nuestros intereses– los cartesianos, hicieron lo posible por descartar tal doctrina<sup>43</sup>.

Tanto en la doxografía en torno al eleata como en el mismo poema se habla de las sensaciones como un medio para conocer y comprender, no el ideal por cierto:

μηδέ σ' ἔθος πολὺπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,  
νωμάτων ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχῆσσαν ἀκοὴν  
καὶ γλῶσσαν (II, 3-5).

(No te constriña la astuta costumbre por este camino a manejar el irreflexivo –invidente– ojo y los estruendosos oídos y lengua).

Por este fragmento pareciera que los sentidos no son testigos veraces; nótese cómo los sujetos (ὄμμα, ἀκοὴ y γλῶσσα) no cumplen con sus atributos, ni ven ni perciben adecuadamente. De hecho, según estima Plutarco, el eleata expulsa a las sensaciones de la verdad (καὶ τὰς αἰσθήσεις ἐκβάλλει ἐκ τῆς ἀληθείας)<sup>44</sup>; al menos este parece el camino más sencillo<sup>45</sup>. Pero Parménides no descarta del todo este débil medio, más bien lo relativiza a sus posibilidades efectivas. Así, respecto del mismo dice:

ὥς γὰρ ἕκαστος ἔχει κράσιν μελέων πολυπλάγκτων,  
τὼς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται· τὸ γὰρ αὐτό  
ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν  
καὶ πάσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλεον ἐστὶ νόημα (XVI)<sup>46</sup>.

<sup>42</sup> El Estagirita nos da cuenta de al menos siete modos: μνήμη, ἐμπειρία, τέχνη, φρόνησις, ἐπιστήμη, νοῦς καὶ σοφία. (Cf. *Metafísica* A 1-2).

<sup>43</sup> Cf. Por ejemplo, las proposiciones XLVIII y XLIX de la *Ética* II, con sus respectivas demostraciones, escolios y corolario.

<sup>44</sup> STROM. 5 (Eus. P. E. I 8,5 D.580), DK 28 A 22.

<sup>45</sup> En el frag. VII se plantea la necesidad de racionalizar los sentidos, esto es, darles el contenido eidético suficiente para trascender la inmediatez. Pero estos sentidos ya no darían cuenta de lo que perciben sino de aquello que la razón esgrime como certero; por lo tanto, su contribución sería anulada. La única imagen que queda es la de una razón con ojos, oídos y lengua que perciben la serenidad y "oscuridad" de la verdad.

<sup>46</sup> Este fragmento lo cita Teófrasto en *De Sensibus* 3 precisamente hablando del conocimiento sensible. El mismo texto aparece citado también en ARISTÓTELES. *Metafísica* Γ 5 1009b 21.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

aquello que es respecto de sí mismo lo contrario, noche desconocida, espesa y pesada masa. Te manifiesto todo el aparente ordenamiento, de modo que nunca te extravíe ningún argumento de los mortales).

Así comienza la diosa su discurso sobre el aparente cosmos, relato que para desdicha nuestra preocupó poco a los antiguos, los que nos heredaron tan sólo unos cuantos fragmentos. Se trata de la descripción de la que fuera a los ojos del eleata la mejor cosmovisión, fruto acaso de distintas fuentes –milesias y pitagóricas probablemente–.

Estas son opiniones mortales, pero expresadas desde la perspectiva de la verdad, por eso, aún sabiendo que todo es unitario e idéntico, se da cabida a la dualidad, por supuesto con la salvedad de que se trata de un asunto nominal. Así debe entenderse la φρόνησις –inteligencia– de la sensibilidad: no es un problema de determinación de realidades, sino de una precisa distinción de nombres<sup>54</sup>. La más verosímil ciencia parte de convenciones que de alguna manera u otra se justifican por la perspectiva de lo real en que se mueve.

Aquí las cosas se captan bajo un dualismo cognoscitivo y ontológico (quizás como aquel paso de la unidad a la pluralidad típicamente pitagórico<sup>55</sup>). Por un lado se encuentra la radiante, dulce y sutil llama de fuego, que se identificará normalmente con lo mismo, aquello que es por todas partes igual; por otro, la espesa masa corpórea, consignada como lo otro, lo oscuro, lo desconocido. En rigor por lo menos una de éstas no debió entenderse, según señala la diosa; ahora sabemos que es la primera la que provoca el desvío del pensamiento. Lo cierto es que en el esquema pareciera haber la tentación de superponer lo mismo a lo otro, lo cual es imposible:

πάν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου  
ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρωι μέτα μηδέν [IX, 3-4].

(El todo está lleno a la vez de luz y de invisible noche, ambas iguales, ya que nada hay entre la una y la otra).

<sup>54</sup> Los mortales nos vemos tentados a dar nombre a todos y cada uno de los apareceres:

οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφυ τάδε καὶ νῦν ἔασι  
καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα·  
ταῖς δὲ ὀνομαῖ' ἀνθρώποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἑκάστωι.

(Así, según la opinión, nacieron estas cosas, son ahora y habiendo vivido posteriormente morirán. A esas los hombres les consignaron un nombre que las marca a cada una).

Parménides nos exige más criticidad en ese sentido.

<sup>55</sup> “Los elementos del número son lo Par y lo Impar, siendo uno de éstos finito y el otro infinito, y que el Uno procede de estos dos elementos (pues dicen que es par e impar), y que el número procede del Uno” (ARISTÓTELES. *Metafísica I*, 5 986a. Traducción de A. García Yebra. Gredos, Madrid, 1982, p. 37).



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



La investigación por la posibilidad de un diálogo de Aristóteles con Parménides surge de la tesis propuesta por Hans-Georg Gadamer en su libro *El inicio de la filosofía occidental*. En este texto afirma el pensador alemán: "Se trata de comprender que la filosofía presocrática es una 'provocación' para las doctrinas aristotélicas, que los textos de la *Física* o de la *Metafísica* dedicados a ellos forman parte de un diálogo vivo entre los filósofos y sus predecesores"<sup>1</sup>. En el presente texto se indagará la relación que se establece entre ambos filósofos griegos a partir de la obra de Aristóteles, para comprender y determinar la exacta posibilidad de un diálogo.

La interpretación según la cual la forma en que Aristóteles se refiere a sus predecesores es un diálogo vivo, permite en una primera aproximación indagar por el uso que se da en tal interpretación a la palabra *diálogo*. Por supuesto, tal pregunta sobreviene al confrontarla con una noción común que, al parecer, es la que utilizamos cuando nos referimos de manera cotidiana al realizar éste. Ciertamente calificamos algunas formas de discurso y las diferenciamos de otras como diálogos. A primera vista, podemos decir que el diálogo lo entendemos como un discurso en el cual participan al menos dos personas. Igualmente, extendemos tal característica de diálogo al que realizamos con nosotros mismos, pero sólo en tanto nos es posible concebirnos como si fuéramos a la vez dos interlocutores. Tanto en el diálogo con nosotros mismos como en el que se da entre dos o más personas, se pretende, se quiere y se busca, ampliar la comprensión, o tomar decisiones, o defenderse o acusar, o alabar o censurar.

<sup>1</sup> HANS-GEORG GADAMER. *El inicio de la filosofía occidental*. Paidós, Barcelona, 1995, p. 80.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

fin de mostrar cómo, al utilizar Aristóteles la retórica y la dialéctica en la construcción de su pensamiento filosófico, éste se convierte realmente en diálogo vivo, en el sentido propuesto por Gadamer.

### *Referencias a Parménides*

En el libro Alpha de la *Metafísica* y en el libro Alpha de la *Física* Aristóteles se refiere a Parménides. En el Alpha de la *Metafísica* cuando expone su teoría de las cuatro causas<sup>7</sup> y en el Alpha de la *Física* con respecto a los principios de su filosofía de la Naturaleza<sup>8</sup>.

Aristóteles afirma, en el primero de estos textos: Aunque hemos tratado suficientemente de las causas en la *Física*, recordemos sin embargo, a los que se dedicaron antes que nosotros al estudio de los entes y filosofaron sobre la verdad. Pues es evidente que también ellos hablan de ciertos principios y causas. Esta revisión será útil para nuestra actual indagación; pues o bien descubriremos algún otro género de causa, o tendremos más fe en las que acabamos de enunciar<sup>9</sup>.

Vemos cómo el propósito enunciado tiene ante todo un interés orientado a la investigación filosófica, pues se trata, como él mismo lo dice, de una indagación y de un descubrimiento. Pero además de este interés por la investigación se busca lograr una mayor credibilidad, a partir de la revisión de las opiniones de sus predecesores, desde su teoría de las cuatro causas, lo cual indica un interés de tipo retórico. Es preciso aclarar que al parecer la forma en que se da la indagación de tipo filosófico, es dialéctica. Por esto en el curso de esta exposición se intentará mirar las formas en que se interrelaciona lo filosófico con lo dialéctico y éstos a su vez con lo retórico.

Una hipótesis de trabajo a verificar, entonces, es la subordinación que se da de su interés retórico a su investigación filosófica. Para esto se requiere: primero, diferenciar en cada una de las referencias a Parménides estos dos tipos de intereses; segundo, mostrar la forma en la cual lo retórico se subordina a lo filosófico, al darse dos momentos en la reflexión: uno que muestra la existencia previa, en las opiniones de sus predecesores, de

<sup>7</sup> Ver Capítulo 10: "La lectura de Aristóteles de Platón en el libro Alpha de la *Metafísica*" se expone con un mayor detenimiento la forma en que se da el trabajo de Aristóteles sobre las opiniones. En esta ocasión, sólo se mirarán las alusiones a Parménides.

<sup>8</sup> La profesora Suzanne Mansion en su artículo "Le rôle de l'exposé et la critique des philosophies antérieures chez Aristote", considera que mientras en el libro Alpha de la *Metafísica* el asunto a tratar es la teoría de las cuatro causas, en la *Física* será el número de los principios de la naturaleza.

<sup>9</sup> *Metafísica* 983b 5. Traducción de Valentín García Yebra. Gredos, Madrid, 1987.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



to de investigación puede establecer sin más los principios a partir de los cuales se harán las demostraciones; pero al ignorante, por el contrario, es preciso persuadirlo. Esto se logra mediante la refutación –ἐλεγχος–, en la que se le muestra la verdad de tales principios, al aparecer el absurdo de no admitirlos.

En este libro Alpha se mostrará a su vez cómo el interés retórico de persuadir mediante la refutación, permite reconocer por vía dialéctica los principios –ἀρχή–, las causas –αἰτία– y los elementos –στοιχείον– de la filosofía de la naturaleza, todos ellos necesarios para construir conocimiento y ciencia, “pues sólo creemos poseer conocimiento de cada cosa precisamente cuando reconocemos las causas primeras y los principios primeros hasta llegar a los elementos”<sup>21</sup>.

Se parte de la afirmación, la cual surge por medio de la inducción, de que: “Las cosas naturales están en movimiento, ya sean todas o algunas”<sup>22</sup>. Es preciso llamar la atención sobre la forma en que Aristóteles a partir de un principio de orden general sobre el conocimiento, enunciado de la siguiente manera: “Desde lo más cognoscible y claro para nosotros hasta lo más claro y cognoscible por naturaleza”<sup>23</sup>, procede, primero, a establecer el objeto de investigación, generalización de un hecho de observación por vía inductiva, y segundo, a la aclaración por vía de la refutación del camino dialéctico para acceder a los primeros principios, causas y elementos.

En el proceso de reconocimiento de los principios, causas y elementos de la filosofía de la naturaleza, Aristóteles alude de nuevo a Parménides al recoger las opiniones de los antiguos que, según él, hablaron del número de principios y del número de elementos. En cuanto al número de principios “tiene que ser necesariamente o uno o múltiple. Y si es uno, debe ser o bien inmóvil, como afirman Parménides y Meliso, o en movimiento como los Filósofos de la Naturaleza”<sup>24</sup>, en cuanto al número de elementos, “también los que investigan cuántas cosas son las que son: están buscando primero si es uno o múltiple aquello de que constan las cosas que son; y si es múltiple se preguntan si es finito o infinito de tal manera que lo que andan indagando es si el principio o el elemento es uno o múltiple”<sup>25</sup>.

En la primera afirmación que hace Aristóteles con respecto a Parménides lo coloca al lado de Meliso al considerar que la forma de razonamiento en que los dos llegan a hacer

<sup>21</sup> Física, 184a 10-14. Traducción de José Luis Calvo Martínez. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid, 1996.

<sup>22</sup> Física, 185a 10.

<sup>23</sup> Física, 184a 18.

<sup>24</sup> Física, 184b 15.

<sup>25</sup> Física, 184b 20.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Se puede entonces afirmar, desde las anteriores precisiones, que la conversación que realiza el filósofo con sus predecesores y contemporáneos no es un diálogo únicamente de tipo retórico que busca sólo legitimar sus propias teorías, sino un diálogo filosófico en el cual el interés por persuadir a un posible interlocutor imaginario –en este caso, se podría pensar en Parménides, o en Heráclito o Anaxágoras o en los sofistas Gorgias o Protágoras, o en un aprendiz– permite que los asuntos que aparecen en la conversación se descubran y en este proceso se perfilen y configuren como pensamiento filosófico. No es entonces posible pensar filosóficamente, sino a través de su expresión en un discurso que va mostrando a los otros, los perfiles de su propio pensamiento. Los perfiles se expresan mediante figuras de pensamiento, que muestran el esfuerzo del conocimiento por hacerse significativo. Es sobre estas figuras sobre las que se retorna, con el fin de acceder a la verdad de la cosa, mediante la depuración que realiza la dialéctica y es por este camino, por el que el filósofo accede a la configuración conceptual de su propio pensamiento sobre la cosa.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



tramos el modelo de libertad que persuade de que se puede seguir hablando del condenado a muerte por la enseñanza. Aunque es necesario reconocer que posiblemente Aristófanes tenía razón al afirmar que Sócrates fue sofista, no el maestro extranjero desarraigado e interesado en la fama y las bondades materiales de los atenienses, sino aquel que asume el compromiso de redefinir el mundo de sus discípulos con palabras de convencimiento, con gestos que superan incluso la misma retórica, con métodos que se enriquecen en la singularidad del conocedor, el engendrador del saber.

\* \* \*

El primer Sócrates de Platón, uno de los personajes más molestos e insidiosos de los que conocemos en los diálogos, no parece un formador de juventudes. Cualquiera se escandalizaría de verle llenando de aporías a niños imberbes, como sucede en el *Lisis* y en el *Cármides*, y contando cómo la primera razón que le llevó a ellos fue la atracción erótica. Aunque podemos intentar tener sobre todo presentes los ataques a personalidades como Hippias –el renombrado sofista–, Ión –el aclamado rapsoda– o Eutifrón –el modelo del defensor de la virtud–, por sus débiles opiniones, las comunes en la Atenas de fines del s. V y comienzos del IV a. C., embestidas que retratan el método de la duda y la purificación conceptual, pero que a su vez no quieren presentar las verdades más seguras para el cognoscente, ni siquiera las más aceptables socialmente.

Sócrates deja el amargo sabor de una duda que exige seguir conversando la mañana siguiente. Esa intriga que produce la incertidumbre ante las cosas que a todos nos parecían sencillas y determinadas. (¿Por qué me voy a preguntar sobre la felicidad, si ya está resuelta? Mira tu casa, tu familia, tu carrera, tus creencias). Mas aparece nuestro filósofo diciendo que ello no es suficiente, que ni siquiera la ciencia, la filosofía o la fe saben lo suficiente. Debe haber algo más que investigar.

Quienes hemos tenido relación con la escuela, sea desde el auditorio o desde la tribuna, hemos experimentado el fascinante encuentro con esos extraños espacios de negación y afirmación, de duda y suposición, de presente y futuro esperados pero no esperables (la espera de lo inesperable, dicho sea desde Heráclito el efesio<sup>6</sup>, debe ser lo esperable en los amigos de nuestra esperanza). Esos momentos especiales que exigen continuar al día de mañana, que abaten nuestra seguridad.

<sup>6</sup> Cf. Fragmento 18.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Es un hecho que tales trayectos, como bien lo expresa la *Carta VII*, se tradujeron en la obra del gran pensador ateniense en una dinamicidad doctrinal digna de mérito. Siendo esta gran obra, por su extensión, la empresa de mayor optimismo que hasta su madurez llega a realizar el padre de la Academia, se ve al interior mismo del diálogo un proceso de decaimiento de la doctrina que inicialmente parecía clave: hablamos del papel político de la filosofía. El signo más claro de esto es el pesimismo que vemos incrementarse en torno a la figura de un filósofo gobernante; tal como se hace evidente en Dioniso II, el aprendiz de filósofo que ya era rey. Platón va provocando en nosotros la impresión de que se puede llegar a convertir en un verdadero tirano, el peor de todos, dado que su capacidad de manejo del poder le permite substraerse de la inmediatez para hilar telas que atrapen los hechos, que conecten lo que parece inofensivo con opciones trágicas para casi todos, pero agradables al amante del poder.

Nosotros veníamos con relativa seguridad en nuestra barca filosófica que la verdad y la razón guiaban con el mayor tesón. Pero el timón pareció incapaz ante las aguas de nuestra historia, los esquemas se nos fueron convirtiendo en insuficientes. Por ello, a fin de cuentas, vuelve a aparecer el mito, el relato fantástico que da sentido a lo inmediato, que pule nuestros dispares lentes, que perfecciona nuestras esferas imperfectas.

En efecto, el "mito de Er" es la gran conclusión del diálogo, el recuento de un transporte maravilloso que lleva a un particular personaje oriental al encuentro con la otra vida, aquella en la que hay otro sol, otra luna, otra naturaleza, pero de una perfección suprema. Esta experiencia superior representa un salto al vacío, ante el escalón faltante de nuestra racionalidad<sup>16</sup>.

La obra platónica aquí, diríamos muy desde nuestro entender, muestra el estremecimiento de la seguridad de las ideas, por eso deberá dar paso al Parménides, el reinicio de la filosofía, cuyo signo más evidente es el sonreír de Zenón y su maestro ante las osadas intervenciones del rejuvenecido, acaso un poco infantilizado, Sócrates. Platón comienza un nuevo viaje a Siracusa, a sabiendas de que los eleáticos ya han trazado el camino, una senda que no obstante ha de ser superada por un nuevo pitagorismo, no sólo ilustrado, sino redefinido desde el rigor ontologista de la "harmonía".

Esto prepara nuestro nuevo Sócrates, en el que tal vez hemos podido confiar más, el que se describe en el *Teeteto*. No nos tiene por qué extrañar que aparezca descrita la doctrina pedagógica socrática hasta este momento. Platón necesitaba madurar suficiente su propio pensar.

<sup>16</sup> Tenemos que tener presentes, por supuesto, los mitos que recoge Platón en el *Gorgias* (523a y ss.), el *Fedón* (107c y ss.), entre otros.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



Estaríamos tentados de decir que esto es un mundo de privilegiados, pero ¿no es la educación la búsqueda de esta suerte de generación?, ¿no debería ser una posibilidad para todos y en cada una de las especialidades que nos toca enseñar? Una educación sin individuos, sin singulares irrepetibles, es una irrupción contra nuestra propia capacidad de trascender, es el olvido de nuestro propio ser.

\* \* \*

El *Teeteto*, de alguna manera lo decíamos atrás, tiene como meta la recuperación de los fundamentos de la ciencia –ἐπιστήμη–, nuestra máxima aspiración, y vemos que resulta de un proceder en el interior de nuestra seguridad. Pero volvemos a la insatisfacción y la aporía de los primeros diálogos. Así, Sócrates vuelve a indagar y nos lleva de nuevo a postular su “día siguiente”, hemos hecho el esfuerzo por originar una respuesta plena y feliz, pero ha sido insuficiente. No hemos hallado nuestro objetivo. Nuestras propuestas: la experiencia sensible (la física, la alimenticia, la biología, la meteórica; llámese como se quiera), nuestras opiniones ciertas (teorías, certezas, dogmas, fe; tantas más) y aún estas últimas respaldadas por un logos (sistemas, lógica, matemática, y mucho todavía), se muestran insuficientes. Ya ni siquiera estamos seguros de que una opinión pueda ser falsa, aunque lo sospechamos. Pero ahora sabemos qué tenemos que hacer. El maestro ha cumplido, su vida y su muerte tienen un verdadero significado.

Algunos quisieran que nuestro nuevo Sócrates fuera el viejo, que lo pudiésemos incluir en el espíritu inicial, donde la ironía y la docta ignorancia marcaban el paso. Pero ahora se ha perfeccionado el caminar, el *Teeteto* responde a las necesidades del Parménides, y abre el camino al *Sofista*, el sendero a una filosofía más arraigada en nuestro lenguaje, donde nuestro custodiado ser se convierte en género de lo existente, universal de nuestra comunicación, idea para nuestra representación.

Y el resultado es muy evidente: Platón se tiene que olvidar de su maestro, quien se ha convertido en un sofista más. Ahora la meta es otra, Sócrates gastó sus últimas fuerzas en mostrarnos su necesidad. La Magna Grecia viene a nuestro encuentro, ahora ella y su Elea vienen a purgar nuestras opiniones, a la expectativa de la verdad<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> Sócrates volverá a aparecer en el *Filéto* con una fuerza extraordinaria, aunque en realidad los que reconstruyen el camino que Elea parece haber “deconstruido” son los pitagóricos.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

φασίν οὖν οἱ Κυρηναῖκοι κριτήρια εἶναι τὰ πάθη καὶ μόνα καταλαμβάνεσθαι καὶ ἀδιάψευστα τυγχάνειν, τῶν δὲ πεποιηκότων τὰ πάθη μηδὲν εἶναι καταληπτὸν μηδὲ ἀδιάψευστον (SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.* VII 191).

[Dicen los cirenaicos que son las afecciones los criterios y solamente ellas son comprendidas (aprehendidas) y alcanzan a ser infalibles, mas ninguna de las cosas que las producen habrá de ser aprehendida ni infalible].

Esto, por supuesto, quiere decir que la derivación de nuestras sensaciones desde los referentes tiene en nosotros mismos, en nuestras particulares capacidades, una mediación que impide una verificación plausible:

οὕτω καὶ ἡμᾶς εὐλογώτατόν ἐστι πλέον τῶν οἰκείων παθῶν μηδὲν λαμβάνειν δύνασθαι (*idem* 193).

[Así, en lo que se refiere a nosotros es lo más razonable que no se pueda captar nada más allá de nuestras pasiones].

Las pruebas más simples de ello nos las ofrecen las mutaciones en la percepción de determinados objetos por parte de sujetos en condiciones distintas:

καθὰ γὰρ ὁ μὲν σκοτωθεὶς καὶ ἰκτεριῶν ὠχραντικῶς ὑπὸ πάντων κινεῖται, ὁ δὲ ὀφθαλμιῶν ἐρυθθαίνεται (*idem* 192).

[De este modo, el enceguedido y que padece ictericia marcha por todo viéndolo amarillo, y el de ojos inflamados enrojecido (ve todo)].

Esto implica, por supuesto, una suerte de relativismo, paralela a la que explica Platón en el *Teeteto*:

Φαντασία ἄρα καὶ αἴσθησις ταῦτόν ἐν τε θερμοῖς καὶ πάσι τοῖς τοιούτοις. οἷα γὰρ αἰσθάνεται ἕκαστος, τοιαῦτα ἑκάστῳ καὶ κινδυνεύει εἶναι (152c 1-3).

[La imaginación (la forma en que aparece) y la sensación al respecto de las cosas calientes y las demás de este género son lo mismo. Pues tal como cada uno percibe, así son para cada uno y parecen ser].

Pero en Aristipo nos inclinamos a pensar que la veracidad adquiere un lugar más relevante:

καὶ εἰ μὲν τὰ πάθη φαμὲν εἶναι φαινόμενα, πάντα τὰ φαινόμενα λεκτέον ἀληθῆ καὶ καταληπτά· εἰ δὲ τὰ ποιητικὰ τῶν παθῶν προσαγορεύομεν φαινόμενα, πάντα ἐστὶ τὰ φαινόμενα ψευδῆ καὶ πάντα ἀκατάληπτα (*Adv. Math.* VII 194).

[Si llamamos fenómenos (apareceres) a las pasiones, se ha de decir que todos ellos son verdaderos y comprensibles, mas si designamos fenómenos a las cosas que producen las pasiones, todos los fenómenos serían falsos e incomprensibles].



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



De sus opiniones ontológicas y epistemológicas conocemos fundamentalmente lo que le atribuye Aristóteles y, a partir de ello, opiniones semejantes que aparecen en Platón sin atribución directa; respecto a estas últimas hay múltiples discusiones que, sin embargo, no quisiéramos recalcar acá<sup>11</sup>. Para efectos prácticos vamos a optar por la clásica interpretación de Zeller del pensamiento del cínic (Op. cit.), retomada y resumida por Mondolfo<sup>12</sup>, ello porque nos es especialmente grata.

Ἀθροει δὴ περισκοπῶν μή τις τῶν ἀμυήτων ἐπακούη. εἰσὶν δὲ οὗτοι οἱ οὐδὲν ἄλλο οἰόμενοι εἶναι ἢ οὗ ἂν δύνωνται ἀπρὶξ τοῖν χεροῖν λαβέσθαι, πράξεις δὲ καὶ γενέσεις καὶ πᾶν τὸ ἀόρατον οὐκ ἀποδεχόμενοι ὡς ἐν οὐσίας μέρει (Teeteto 155e 3-6)<sup>13</sup>. [Mira examinando con cuidado que no esté escuchando alguno de los profanos (no iniciados). Son esos que creen que no existe otra cosa que aquello de lo cual pueden asirse firmemente con las manos, y no admiten en calidad de entidad a las acciones, las producciones y todo lo invisible].

Platón refuerza con tres adjetivos su versión, ellos son ἀντίτυποι (repelentes), σκληροί (penosos, tozudos) y ἀμούσοι (rudos, groseros), calificativos que corresponderían a nuestra imagen del cínic, ciertamente muy determinada por la figura de Diógenes de Sínope<sup>14</sup>. En ese sentido no vemos que sea ninguna exageración endilgarle esta doctrina a estos paradójicos personajes.

Conforme con el texto, podemos decir que estos filósofos, discrepantes del "verdadero socratismo" (de ahí su profano entender), llegan a negar toda elevación cognoscitiva, incluso todo dato no procedente de lo perceptible, pero no porque simplemente nos falle nuestra capacidad cognitiva, sino porque la realidad misma (que Platón determina como substancial o entitativa) no incluye esos posibles datos, relaciones, o cosas por el estilo.

Desde la mala intención de esta descripción, pareciera que los cínicos no darían crédito a las verdades de relación en lo existente, y así negarían sustento a la causalidad misma; en otras palabras, su propuesta sería un escepticismo radical que sólo concede ser y

<sup>11</sup> Sólo como un ejemplo, Vallejo Campos en la nota 109 de su versión del *Teeteto* (Gredos, 1988) cita una serie de autores (entre ellos, Hicken, Burnyeat, Campbell, McDowell, Rorty, etc.) que están persuadidos de que la doctrina de Antístenes no es un necesario reflejo presente en algunas de las referencias que hace Platón en este diálogo.

<sup>12</sup> En *El pensamiento antiguo* (v. I). Losada, Buenos Aires, 1983.

<sup>13</sup> Usamos la versión publicada por Oxford (establecida por Burnet), 1986.

<sup>14</sup> Este filósofo, que sin lugar a dudas es el abanderado más conocido del cinismo, para el posible período de redacción del *Teeteto* (368-365 a. C.) tendría al menos treinta años, lo cual permite creer que ya estaría muy cerca de Antístenes, quizás conformando una secta más que curiosa ("la secta del perro", como la titula García Gual en su texto sobre estos pensadores, Alianza Editorial, 1983).



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

yo puedo hacer una suerte de definición que simplemente uniría esas partes: banda roja, dos bandas azules y dos bandas blancas, etc.; en otras palabras, se haría una simple enumeración<sup>20</sup>. Aun así, no estamos en capacidad de llegar a la definición de cada parte; allí da cierto crédito Aristóteles a los cínicos, pues parece necio querer incluso llegar a definir elementos fundantes<sup>21</sup>.

La razón de negar comprensión o captación de la entidad o sustancia está en la multiplicidad de singularizaciones que produce. A menos, por supuesto, que lo que pretendamos es una determinación dogmática o probable, en cuyo caso su verosimilitud parece más un subterfugio que una verdadera respuesta.

En este nominalismo cada palabra debe decir la verdad<sup>22</sup>, porque debe corresponder a los singulares designados. Y aunque resulta toda una tentación seguir el juego de nuestro lenguaje, que incluye el manejo proposicional, y más aún trasladarlo a la realidad para determinarla o comprenderla, no sería consecuente con un singularismo suficientemente radical.

Sin embargo, por lo que aparece en las referencias vistas de Platón (*Teeteto* 202b-c) y Aristóteles (*Metafísica* H 3), Antístenes podría haber aceptado una suerte de definición de compuestos, en la que los elementos primarios, que serían los indefinibles, serían enumerados o relacionados. El problema obvio aquí estaría en los motivos de interconexión, pues pareciera funcionar solamente la yuxtaposición, pero la mayor parte de los compuestos no son mezclados así. El verde de una hoja no es fácilmente separable de los otros componentes, incluso podría hablarse de una suerte de relación intrínseca, lo cual es obviamente incomprensible; y si como este ejemplo serían la mayoría de los compuestos, tamaña dificultad tendríamos en aceptar este tipo de definición.

Aunque a los cínicos no les importase ser plenamente consecuentes, porque no se regirían por universos lógicos ni de sentido, creemos que no habrían optado por el establecimiento de definiciones. Su lenguaje debía ser meramente descriptivo, muy semejante al que tendría el Adán bíblico a disposición. Así, dada la realidad, nosotros la nominamos y

<sup>20</sup>El ejemplo tiene un defecto muy grande y es el uso de un sustantivo constante, banda, incluso con una categorización cualitativa. Quizás habría que inventar nombres únicos y propios para cada cosa en la bandera.

<sup>21</sup>Una palabra tiene significación, pero no cada una de sus partes, o al menos no al respecto del posible significado de la misma. En analogía dice Platón en el *Teeteto*:

νῦν δὲ ἀδύνατον εἶναι ὅτιοῦν τῶν πρώτων ῥηθῆναι λόγῳ... οὔτω δὲ τὰ μὲν στοιχεῖα ἄλογα καὶ ἀγνώστα εἶναι, αἰσθητὰ δέ· (202 a8-b1 y b5-6) [En cambio es imposible que cualquiera de los primeros (elementos) se exprese con un discurso racional... así los elementos resultan inexplicables e incognoscibles, aunque sí sean perceptibles].

<sup>22</sup>Cf. PROCLUSO. in *Crat.*, 37.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



En el proceso histórico del pitagorismo nunca faltó la dualidad ciencia-religión. Ambos elementos se matizaban y entretrejan con resultados positivos y eficaces para el movimiento mismo<sup>2</sup>. Sin embargo, no se presenta una equivalencia en el desarrollo de ambos elementos. En la mayoría de las ocasiones se enfatizaba en ciencia. En la época de Arquitas, posiblemente lo religioso no prevalecía de la misma manera, quizás no porque no se tratara de revivir, sino porque Pitágoras, el maestro de memoria, saber y actos prodigiosos, no podía influir tanto a casi un siglo de su muerte. De ahí que podamos considerar que personajes pitagóricos como Arquitas y Filolao no son tanto líderes religiosos como filósofos y científicos, y a pesar de ser personalidades de una mística atrayente, no llegarían a tener el mismo atractivo espiritual del viejo sabio de Samos.

En efecto, se marcará una diferencia fundamental entre las dos principales generaciones del pitagorismo, siendo la segunda el fruto de una evolución importante del movimiento. Así, la comunidad tarentina, a pesar de mantener ciertas rigurosidades, no tendrá las características religiosas del grupo establecido en Crotona por el propio Pitágoras, sino, más bien, constituirá una especie de comunidad científico-filosófica, cuyas principales conquistas serán atribuidas a la figura de Arquitas.

La ciencia que nos entrega este pitagorismo no se puede considerar fuera del proceso griego. Problemas como el de la duplicación del cubo, que veremos aquí, no se entien-

<sup>2</sup> Utilizamos el vocablo "movimiento" para hablar del pitagorismo en general sobre todo para no dejar la idea de escuela, que tal vez se pueda plasmar propiamente en grupos filosóficos del siglo IV a. C. y sin duda en el siglo siguiente.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Arquitas en sus *Diatribas* presenta una importante separación de la logística respecto a las ciencias fundamentales. A ella la convierte en el saber superior, casi una suerte de metaciencia, por cuanto se ocupa de cosas a las que las otras no pueden llegar. Se podría sostener que se ocupa de los principios epistemológicos, constituyendo el centro de saber científico o el presupuesto fundamental de éste. En palabras de García Junceda, “la logística, ajena por principio de todo matiz práctico, constituyó la ciencia de las ciencias, el saber primario y fundamental sobre el cual ha de asentarse cualquier otro saber”<sup>13</sup>.

El objeto de la logística es  $\acute{\omicron}$  λόγος, la expresión numérica relativa, como nos señala este mismo autor<sup>14</sup>. Por ello, el “logos” es proporción, en cuanto concepto relacional de tipo matemático. Nos remitimos a una “razón” que explica la realidad, una realidad analógica, proporcional, cuyas relaciones son en primer lugar numéricas.

Podríamos conjeturar que Arquitas nos está presentando un pequeño esbozo de lo que constituirán los *Segundos Analíticos* de Aristóteles, en la búsqueda de una suerte de lógica de la ciencia. Aunque evidentemente, el Estagirita no pone la primacía en la matemática, pues estaba quizás harto de sus discusiones contra el pitagorismo al interior de la Academia.

Generar una disciplina fundante del quehacer científico que sea especializada, pero que no se confunda con la aritmética o la geometría, es sin duda una perspectiva que abre un horizonte filosófico que sólo parece justificarse en este siglo IV a. C.

### *Principios epistemológicos*

Las ciencias en primera instancia tratan del número, entendido como un λόγος que permite expresar las relaciones que encontramos en la realidad perceptible. Las condiciones del conocimiento de lo numérico, no obstante, no están claramente determinadas, pues podríamos perfectamente partir de presupuestos religiosos básicos, como los tenía el grupo pitagórico, y con ello volver el trabajo científico una suerte de repetición dogmática de aquellos contenidos que la tradición había heredado.

El pasado del pitagorismo no era suficientemente alentador, dado que los grupos que habían logrado sobrevivir a la muerte de Pitágoras apenas lograban sumar cuotas de aclaración de lo enunciado por el maestro del movimiento. Un pensador tan importante como

<sup>13</sup>Op. cit. p. 84.

<sup>14</sup>Ibid., p. 85.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



La segunda media es una especie de modelo de perfección de relaciones:

ἀ γεωμετρικὰ δέ, ὅκκα ἔωντι οἶος ὁ πρᾶτος ποτὶ τὸν δεύτερον, καὶ ὁ δεύτερος ποτὶ τὸν τρίτον. τούτων δ' οἱ μείζονες ἴσον ποιούνται τὸ διάστημα καὶ οἱ μείους<sup>25</sup>.

(Se da la geométrica cuando sean iguales (el intervalo) del primer término al segundo y del segundo al tercero, de esos los más grandes y los más pequeños adoptan el intervalo en forma idéntica).

La igualdad aquí ya no depende de escalas ajenas a los elementos relacionados, sino que se establece bajo las condiciones de cada extremo con el medio, de manera que este último se adecúe a cada uno sin mella del otro. Esta es quizás la media por excelencia, la más perfecta. Por eso lo más complicado, que es el encontrar intervalos idénticos, en ésta se da plenamente. Si aplicamos números simples podemos verlo con claridad: 12 es a 6 como 6 a 3; en este caso tenemos una duplicación adecuada y simple. Los extremos se ajustan, se encuentran con el 6, de manera que casi se igualan.

La tercera y última proporción es bastante más compleja:

ἀ δ' ὑπεναντία, ἂν καλοῦμεν ἀρμονικάν, ὅκκα ἔωντι τοῖσι ὡς ὁ ρᾶτος ὅρος ὑπερέχει τοῦ δευτέρου αὐταύτου μέρει, τούτωι ὁ μέσος τοῦ τρίτου ὑπερέχει τοῦ τρίτου μέρει. γίνεται δ' ἐν ταύται τᾷ ἀναλογίαι τὸ τῶν μειζόνων ὄρων διάστημα μείζον, τὸ δὲ τῶν μειόνων μείον<sup>26</sup>.

(Se da la subcontraria, que llamamos harmónica, cuando sea tal que en la parte del mismo en que el primer término supera al segundo, en esa misma parte del tercero, el medio supera al tercero. Llega a ser mayor en esa misma analogía el intervalo de términos mayores y, por su parte, menor el de términos menores).

Si hablábamos de injusticia y desproporción en la primera, aquí esa parece más patente. Sin embargo, más bien se hace una suerte de medición de las condiciones específicas de los extremos, con una escala relativa a las partes, de manera que esa permita el establecimiento del punto central. Tal vez esto suene un poco oscuro, por eso volvamos a los números: 12 es a 8 como 8 es a 6. En este caso optamos por dividir en partes cada extremo: en un tercio de 12 (4) es mayor el mismo 12 que el 8, y el 8 supera en un tercio de 6 (2) a este número. Los números mayores van a tener intervalos mayores siempre.

<sup>25</sup> 2, 11-14.

<sup>26</sup> 2, 14-19.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

tos más sencillos (reglas corredizas de la misma clase de ciertos utensilios a los que conducen casi naturalmente determinadas medidas usuales)<sup>37</sup>.

El texto que refiere la solución del Tarentino es el siguiente<sup>38</sup>:

Dadas dos líneas,  $\alpha\beta$  y  $\gamma$ , hallar dos medias proporcionales entre ellas. Sea un círculo  $\alpha\beta\delta\zeta$ , descrito sobre la mayor  $\alpha\delta$  [como diámetro] y la línea  $\alpha\beta$ , igual a  $\gamma$ , inscrita en él [como una cuerda], y prolongada hasta el punto  $\pi$  [de intersección con] la línea que toca el círculo [la tangente] en el punto  $\pi$ . Tracemos  $\beta\epsilon\zeta$ , paralela  $\alpha\pi\theta$ . Concibamos ahora un semicilindro alzado sobre el semicírculo  $\alpha\beta\delta$ , en ángulo recto [perpendicular] a él. También en ángulo recto con él tracemos, sobre la línea  $\alpha\delta$  [como diámetro], un semicírculo [situado en el paralelogramo del cilindro]. Hagamos ahora girar este semicírculo desde el punto  $\delta$  hacia  $\beta$ , quedando fija la extremidad  $\alpha$  del diámetro. Cortará en su círculo la superficie cilíndrica y describirá sobre ella una línea determinada (toral). Por otra parte, si al quedar fija la línea  $\alpha\delta$ , el triángulo  $\alpha\pi\delta$  gira con un movimiento contrario al del semicírculo, engendrará la superficie de un cono con la recta  $\alpha\pi$ , que en su circuito cortará la línea que acaba de ser descrita sobre el cilindro en un punto cualquiera. Al mismo tiempo el punto  $\beta$  describirá un semicírculo sobre la superficie del cono. En vez de encontrar líneas ( $\alpha\pi$  y toral), el semicírculo habrá tomado en el curso de su movimiento una posición como la de  $\delta'K\alpha$  y el triángulo, en su movimiento opuesto, una posición como  $\delta'\lambda\alpha$ . Sea  $K$  dicho lugar de convergencia,  $\beta\mu\zeta$ , el semicírculo descrito por  $\beta$  y  $\beta\zeta$ , su intersección con el círculo  $\beta\delta\zeta\alpha$ . Tracemos desde el punto  $K$  una perpendicular al plano del semicírculo  $\beta\delta\alpha$ ; ella caerá sobre la circunferencia del círculo, ya que el cilindro fue trazado perpendicularmente: sea  $K\iota$  esa perpendicular. Unamos los puntos  $\iota$  y  $\alpha$  por una recta que encuentra la línea  $\beta\zeta$  en el punto  $\theta$ . Llevemos la recta  $\alpha\lambda$  a que encuentre el semicírculo  $\beta\mu\zeta$  en el punto  $\mu$ ; tracemos las líneas  $K\delta'$ ,  $\mu\iota$ ,  $\mu\theta$ .

Como entonces cada uno de los semicírculos  $\delta'K\alpha$ ,  $\beta\mu\zeta$  está en ángulos rectos [perpendiculares] sobre el plano subyacente, su intersección  $\mu\theta$  también será en ángulos rectos en el plano del círculo. De igual manera, la línea  $\mu\theta$  en  $\beta\zeta$ . El rectángulo bajo las líneas  $\theta\beta$ ,  $\theta\zeta$ , que es [igual] al  $\theta\alpha$ ,  $\theta\iota$  es, pues, igual al cuadrado en  $\mu\theta$ . El triángulo  $\alpha\mu\iota$  es, en consecuencia, semejante a cada uno de los triángulos  $\mu\theta$ ,  $\mu\alpha\theta$ , y el ángulo  $\iota\mu\alpha$  es recto; pero el ángulo  $\delta'K\alpha$  también lo es. Por tanto, las líneas  $K\delta'$  y  $\mu\iota$  son paralelas.

Entonces, tenemos la proporción: como la línea  $\delta'\alpha$  es a  $\alpha K$ , o como  $K\alpha$  es a  $\alpha\iota$ , así la línea  $\iota\alpha$  es a  $\alpha\mu$  a causa de la similitud de los triángulos. Las cuatro líneas rectas

<sup>37</sup> Rey (1962), p. 184.

<sup>38</sup> Citamos con alguna revisión de nuestra parte de la traducción de Abel Rey (1962), pp. 184-185.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



Al pitagórico le interesaba un cálculo exacto y armónico de los intervalos, en cambio el aristoxeniano ponía como elemento fundamentador el oído. Por eso, las teorías de Arquitas, más que en el nivel cotidiano y práctico de la música, se deben comprender como el esfuerzo teórico por proporcionar las exactas magnitudes del sonido musical, esfuerzo que representa todo el trabajo que, desde el mismo Pitágoras, se venía realizando. Y, juzgando desde una época posterior a la escuela de Aristóxeno, es decir, después de que se habría teorizado alrededor de todos o casi todos los aspectos de la música, es evidente que los estudios pitagóricos se enmarcan en la ciencia acústica. No obstante, no se les puede dejar de reconocer sus importantes aportes en cuanto al cálculo de los intervalos, que ellos sistematizan específicamente.

Arquitas, según Ptolomeo<sup>46</sup>, se preocupó de la música mucho más que la mayoría de los pitagóricos. Sus trabajos principales son el cálculo de las proporciones musicales, la descripción de las consonancias y una teoría de la naturaleza del sonido. Especialmente importante es el primero, puesto que es lo más significativo que el pitagorismo entregó en este aspecto, al menos en toda la etapa antigua.

### *El cálculo de las proporciones musicales*

Afirma Ptolomeo que Arquitas:

πειράται μὲν τὸ κατὰ τὸν λόγον ἀκόλουθον διασώζειν οὐκ ἐν ταῖς συμφωνίαις μόνον ἀλλὰ καὶ ταῖς τῶν τετραχόρδων διαιρέσεσιν, ὡς οἰκείου τῆι φύσει τῶν ἐμμελῶν ὄντος τοῦ συμμετρου τῶν ὑπεροχῶν<sup>47</sup>.

(Se esforzó por mantener la continuidad según proporción, no sólo en las consonancias, sino también en las divisiones de los tetracordios, como es propio de la simetría de las proporcionalidades (o intervalos) por la naturaleza de las cosas armoniosas).

<sup>46</sup> Harm. 1, 13, p. 30, 9. Düring.

<sup>47</sup> PTOLEM. Harm. 1, 13, p. 30, 9. D-K 47 A 16.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

práctica, constituye una evolución teórica que sólo será retomada alrededor de dos siglos después, por parte de los pensadores alejandrinos.

En segundo lugar, los cálculos expuestos debían servir de base para la correcta afinación de la lira, aunque la posibilidad de tan grande exactitud era muy difícil. Por eso, las teorías pitagóricas se han considerado impracticables. Recordemos, en ese sentido, que hay una diferencia bien marcada frente a los aristoxenianos, quienes teorizan a partir, casi exclusivamente, de la práctica.

A pesar de eso, algunas evidencias de estos cálculos pueden probar que su creador no estaba lanzando teorías al aire y sin sentido. Por ejemplo, el hecho de que utilice la tercera mayor natural y no la pitagórica, y por otro lado la proposición para la distancia entre la *παρυπάτη* y la *ὑπάτη* de una misma proporción para los tres géneros. Ambos asuntos nos hacen pensar que Arquitas debió conocer muy bien no sólo las posibilidades de la lira, sino también la utilización práctica que se le daba. En ese sentido, se puede afirmar, por supuesto con reservas, que el esquema presentado por el tarentino depende de la realidad musical que le rodeaba. Por eso afirma Timpanaro: "Arquitas es el hombre de ciencia, que, sin embargo, conoce, y lo habíamos visto ya en varias ocasiones, la necesidad del dato experimental. Con él, la experiencia entra a formar parte de los conocimientos científicos, como control y confirmación de la teoría, que será en lo que resta por siempre preeminente"<sup>34</sup>.

En tercer lugar, vale recordar la simpática alusión de Platón (*República* 349e) sobre los músicos:

Δοκεῖ ἂν οὖν τις σοι, ὦ ἄριστε, μουσικὸς ἀνὴρ ἀρμοσπτόμενος λύραν ἐθέλειν μουσικοῦ ἀνδρὸς ἐν τῇ ἐπιτάσει καὶ ἀνέσει τῶν χορδῶν πλεονεκτεῖν ἢ ἀξιούειν".  
(En consecuencia, ¿te parece, querido amigo, que el músico armonizando (afinando) la lira desea sobrepasar a otro músico en la tensión y distensión de las cuerdas o ser más estimado?).

Esta pregunta de Sócrates a Trasímaco supone que el músico lo único que tiene que hacer para ejercer su arte con excelencia es tender y aflojar las cuerdas de su lira. Esto es, precisamente, lo que Arquitas está teorizando. Es evidente que el problema de la praxis musical es otro, tiene que ver con lo poético que ha pensado y cuestionado el mismo Platón, como más adelante veremos. Arquitas está proporcionando un esquema acústico, no un esquema musical.

<sup>34</sup> Op. cit., p. 310.

<sup>35</sup> ΠΛΑΤΩΝ. *República* 349e.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



τὰ μὲν ἰσχυρῶς ἀφιέμενα πρόσω φέρεται, τὰ δ' ἀσθενῶς, ἐγγύς (I, 44-45).  
 (Los enviados fuertemente son transportados lejos, mas los que lo son débilmente, cerca).

Así, presenta la idea primordial:

τοῖς γὰρ ἰσχυρῶς φερομένοις μᾶλλον ὑπακούει ὁ αἴρ' τοῖς δὲ ἀσθενῶς, ἥσσον (I, 45-46).  
 (Es decir, que el aire se somete más ante un sonido más fuerte, mientras que ante uno débil se somete menos).

Prestemos atención a esta última afirmación. Ya no se trata de pensar sólo en las cualidades inherentes al instrumento y a sus posibilidades acústicas, sino también de comprender cómo el sonido se transporta. Arquitas parece estar cerca de la idea de ondas de propagación o pequeñas partículas que se propagan a través del aire. Así, el punto que diferencia unos sonidos respecto de otros es su velocidad en el medio, de modo que el agudo depende de una velocidad mayor que la del grave, el que se distingue por una propagación, al parecer, menor. Se diferencia notablemente esta observación de aquélla en la que se decía que por el golpe rápido y fuerte se distinguían los sonidos agudos<sup>65</sup>. Contrario a esto, a nuestro pensador parece importarle más la velocidad con que el sonido se mueve en el aire.

Arquitas presenta también, en este texto, el hecho de que una propagación sonora provocada por un viento fuerte, produce un sonido agudo, en contraposición de la que lo es por uno débil, que produce uno grave. Habla del caso de un alejamiento del punto de emisión; en esta situación, nosotros

τῷ αὐτῷ φθεγξαμένῳ μέγα μὲν πόρρωθέν κ' ἀκούσαιμες (I, 51).  
 (Escucharíamos de lejos el sonido mayor de los emitidos).

En cambio, el menor ni estando más cerca podríamos percibirlo, ya que su propagación es distinta.

Después de esto, presenta el ejemplo del αὐλός<sup>66</sup>, luego el de los tambores que se tañían en las fiestas, y en seguida el de una caña. Este último ejemplo es el apropiado para afirmar que

<sup>65</sup> Cf. I, 35-38.

<sup>66</sup> Flauta con una embocadura semejante al actual clarinete.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

habla de la proporción epimoria o superparticular. En ésta se demuestra con bastante complejidad cómo no se puede introducir un medio proporcional en una proporción del tipo citado. Esto, que no vemos necesidad de explicitar más, demuestra que no hubo un descuido respecto de la aritmética por parte de Arquitas.

La escuela tarentina constituye, como lo hemos expresado antes, una comunidad científica que trabaja en el desarrollo más técnico posible de la ciencia griega. Su apertura a otras comunidades filosóficas y científicas –como la platónica, por ejemplo–, le hace tener una actitud más científica que la de cualquier otro grupo pitagórico anterior. Sus trabajos no presentan, en lo más mínimo, la aparente sencillez de muchas de las antiguas ciencias. Son, más bien, el signo de un esfuerzo realmente extraordinario que se plasma en grandes hallazgos y en buena cantidad de teorías de primer orden para este siglo IV.

Lo que hemos analizado hasta el momento es posiblemente el fruto no sólo del tesoro trabajo de Arquitas, sino también de sus discípulos. Ahora podemos recordar algo que es un aporte muy particular del gran estadista tarentino: sus inventos.

Arquitas, según relata Gelio (X, 12, 8)<sup>74</sup>, llegó a diseñar una paloma voladora con principios mecánicos. Tal paloma se sostenía por medio de contrapesos y se movía mediante la presión del aire encerrado en su interior. Sin embargo, la explicación de Gelio parece insuficiente. Como dice Timpanaro, “sobre el funcionamiento de la paloma voladora de Arquitas son varias las tentativas de explicación. Desgraciadamente, los datos que poseemos son muy escasos, y cada tentativa ha tenido mucho de arbitraria”<sup>75</sup>. Entre las explicaciones se destaca la de W. Schmidt, que cita la misma Timpanaro. Se imaginaba éste una paloma de madera repleta en su interior de aire comprimido, con un contrapeso disimulado; así, “abierta una válvula, al salir el aire comprimido pondría de inmediato en movimiento las alas, y la paloma, que había sido hecha más ligera que el contrapeso, se elevaría hasta una rama más alta, donde se detendría”<sup>76</sup>.

Lo que nos interesa de este invento no es en todo caso su funcionamiento, sino el hecho de que se le buscó una aplicación técnica al conocimiento científico. Esta paloma es el fruto de la puesta en práctica de teorías mecánicas y geométricas. Arquitas, como dice la autora italiana recién citada, “es el iniciador de aquella tendencia hacia la técnica que

<sup>74</sup> Testimonio 10a.

<sup>75</sup> *Op. cit.*, p. 290.

<sup>76</sup> *Idem*.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



le parecía ser el primero en distanciarse de la común representación de la técnica, conforme con la cual ella “es un medio y un hacer del hombre”<sup>4</sup>, visión que Heidegger denomina “determinación instrumental y antropológica de la técnica”. En Aristóteles, al menos en *Metafísica A 1–2* y en *Ética a Nicómaco VI 4*, la τέχνη aparece como un grado de saber que tiene el talante de virtud intelectual; no se trata de un medio para sobrevivir o para hacer “progresar” a la humanidad o de una simple manera de hacer, es un modo de saber que define nuestro ser, que manifiesta nuestra esencia.

Pero, ¿será ésta una propuesta realmente adecuada del pensamiento griego? Uno de los fines, quizás el principal, de estas páginas es cuestionar esta consideración. El medio para ello es el mar de la obra platónica, especialmente en lo que concierne al problema de la verdad; al creador de la Academia incluso nos hemos atrevido a releerle, hacia el final del capítulo, con ojos heideggerianos, otorgándonos la licencia del tiempo, pero fundados en la idea de que en Platón hay ventanas abiertas para fisgonear con Heidegger la esencia de la τέχνη<sup>5</sup>.

Quizás debimos haber dedicado muchas páginas en este capítulo a Aristóteles y pocas a Platón, como tal vez lo requería Heidegger, pero quisimos hacer lo contrario, convencidos de que la filosofía platónica no es un mero antecedente de Aristóteles, sino un presupuesto fundamental e insoslayable para él.

### *La lectura heideggeriana de los griegos*

La vuelta –*Keñre*– que Martin Heidegger impone a su pensamiento en los años 30’ marca una nueva búsqueda en su interpretación de la filosofía griega. El tema del ser sigue siendo la incógnita primordial, pero en este giro ya el “ser ahí” (*Dasein*), no es el factor determinante; la analítica del *Dasein* de *Ser y tiempo* da paso a una indagación del ser mismo sin

<sup>4</sup> MARTIN HEIDEGGER. *La pregunta por la técnica*, p. 56.

<sup>5</sup> *Ídem*.

<sup>6</sup> Recogeremos verdaderamente una pequeña parte del gran número de referencias al “arte” que hace PLATÓN. Según el ingente trabajo de L. BRANDWOOD, *A Word Index to Plato* (Manchester, 1975), la palabra τέχνη en sus distintas declinaciones y conformaciones aparece una gran cantidad de veces en los diálogos; por ejemplo sólo en nominativo singular se encuentra en los siguientes textos: *Eutifrón* 14e6; *Ión* 532e5, 533d1, 538b4, 540d4; *Protágoras* 322b3, 356d4, 357a2 y b4–5; *Cratilo* 423d8, 425a5, 435e2; *Eutídemo* 289c2, d6, 9, e3, 290b1, 5, 291c5, d7, e8; *Gorgias* 448e7, 449a1, 450b2, 451b1, 452a2, 454a9, 457a2, 462d8, 9, 463b3, 4, 477e7, 486b5, 500e5, 503d1, 510a6, 517e4; *Hippias Mayor* 282b3; *Fedón* 108d4; *Banquete* 202e8; *República* 332c7, 12, d2, 341d7, e4, 7, 342a1, b5, c4, 5, 346e4, 518d3, 522c8; *Teeteto* 151b1, 201a4, 210b8, c4; *Fedro* 260e4, 6, 261a7, e2, 266c3, 269d6, 272a7; *Sofista* 219c7, 234d1, 265a10; *Político* 259e1, 260c8, 267b4, 276c1, 282a8, 300e7, 311c1; *Filebo* 58c1, 61d8; *Leyes* 678d6, 892b3, 937e4, 938a3, 948d1. Tómese en cuenta que sólo en el caso acusativo dobla el número de apariciones.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

*nous* (la percepción); antes bien, esta correspondencia marcha a través y desacortada. A las *ortha*, a lo justo y su justeza, corresponde la recta percepción, y a lo bello corresponde lo desoculto, pues la esencia de lo bello consiste en ser lo *ekfanéstaton*<sup>18</sup>.

Con respecto a la justeza del mirar el pensamiento platónico reina a través de los tiempos. El mismo Aristóteles, su primer crítico, más bien aclara el camino al concebir la verdad como producto del entendimiento en su enunciar juzgativo; en el Estagirita:

La *alétheia*, como lo opuesto a *pseudos*, es decir, a lo falso en el sentido de lo no justo, es pensada como justeza<sup>19</sup>.

Así podemos decir de Tomás de Aquino, Descartes, Nietzsche y acaso del mismo Heidegger en su primera época.

El otro extremo, la belleza como desocultamiento, no parece tener mayores consecuencias, aunque resulta al fin de cuentas un crucial punto a desarrollar. En efecto, la *τέχνη* como arte en Heidegger nos depara la verdad, aunque su aporte no debe desdibujarse desde esteticismos o subjetivismos, sino asumirse desde la pregunta por el ser.

## b. Τέχνη y verdad

El ocultamiento del ser producido por la mutación en el concepto de verdad exige reconsiderar la "historia del ser". En esta historia ha habido momentos que trascienden la verdad impuesta, vislumbrando el sentido del ser. Dichos momentos, conforme con los mismos requerimientos que hemos conocido de Platón, son los propios del arte. Heidegger encuentra en algunas manifestaciones artísticas la revelación de la *ἀλήθεια* misma, pues "la esencia del arte es el poner-en-obra la verdad"<sup>20</sup>, precisamente en cuanto desocultamiento de lo existente.

Para poder explicitar este sentido del arte se debe recurrir a la lengua griega, pues la palabra correspondiente, *τέχνη*, parece abrir los significados más apropiados, aunque, como señala el mismo Heidegger, los helenos no llegaron a comprender todas las posibilidades de su idioma<sup>21</sup>. El vocablo *τέχνη* fue utilizado tanto para hablar del trabajo arte-

<sup>18</sup>"La doctrina de Platón acerca de la verdad", p. 53.

<sup>19</sup>*Ídem*.

<sup>20</sup>"El origen de la obra de arte". En *Sendas perdidas*, p. 59.

<sup>21</sup>Un ejemplo: "La esencia de la verdad como *ἀλήθεια* permanece impensada en el pensamiento de los griegos". *Ibid.*, p. 42.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



consecuencia, nos desentendemos directamente del tema de la verdad, aunque en última instancia y bajo los presupuestos heideggerianos no lo estamos haciendo.

### 1. Diálogos socráticos y medios

La relación de Platón con su maestro Sócrates en estos primeros escritos siempre ha dificultado su debida interpretación y delimitación doctrinal, partamos del presupuesto que hay una cierta unidad a propósito del tema que nos concierne; a quién pertenezcan las consideraciones, a otros toca definir<sup>29</sup>.

En la *Apología de Sócrates*, acaso el escrito de Platón que primero debe considerarse, se hace referencia a los χειροτέχναι<sup>30</sup> (artesanos u obreros manuales). Según relata Sócrates, en su indagación en busca de sabiduría, después de escuchar el Oráculo de Delfos, que le había señalado como el hombre más sabio, se había encontrado con estos hombres, los que tenían un conocimiento adecuado respecto de su quehacer, aunque ello les impedía ver más allá, al punto de que se creían suficientemente sabios. Sócrates se desilusionó al conocer su falta de sabiduría, puesto que él esperaba que ellos tuviesen πολλά καὶ ἐπισταμένου" (muchos y bellos conocimientos), mas su τέχνη no llegaba hasta allí, se limitaba a ofrecer soluciones específicas y consuetudinarias, las que podríamos subordinar a la ciudad y sus intereses.

En el *Cármides* (165c y ss.) Platón llega a homologar toda ciencia de lo particular, incluyendo aquellas "artes" que son productoras. La arquitectura, por ejemplo, es la ciencia de la construcción (ἐπιστήμη τοῦ οἰκοδομεῖν), aunque en última instancia es una disciplina que realiza obras. Aquí no queda muy clara aún la distinción entre τέχνη y ἐπιστήμη (¿acaso una diferenciación clara no aparecerá sino en la obra de Aristóteles?).

En particular diálogo *Íon* se encuentra un pasaje en el que parece censurarse al poeta desde el punto de vista pedagógico y social, aunque en la percepción del arte esto resulte casi una alabanza:

οὐ γὰρ τέχνη ταῦτα λέγουσιν ἀλλὰ θεία δυνάμει, ἐπεὶ, εἰ περὶ ἑνὸς τέχνη καλῶς ἠπίσταντο λέγειν, κἂν περὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων· (534 c 5-7).

<sup>29</sup> La controversia sobre el asunto va desde la tesis de que ΠΛΑΤΩΝ es un socrático en por lo menos 10 de sus diálogos (tesis sostenida, por ejemplo, por VLASTOS [cf. *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge, 1991], hasta suponer incluso que Sócrates es más bien de un personaje más, entramado en perspectiva al propio pensamiento platónico ΚΑΗΝ, Ch. *Plato and the Socratic Dialogue*).

<sup>30</sup> *Apologia Socratis* 22d.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Ante la propuesta gorgiana de la retórica como “artesana de la persuasión” (πειθους δημιουργός)<sup>42</sup>, Sócrates procura mostrar cómo cada una de las otras artes poseen un discurso persuasivo suficiente, ajeno completamente a la retórica. Esto es de suma importancia para Aristóteles, quien, como veremos un poco más adelante, destaca como característica esencial de la τέχνη su capacidad de enseñar.

En su enfrentamiento con Calicles, el gran representante de la conciencia política y social popular que decide atacar este mismo diálogo, Sócrates hace una distinción ejemplificada, que es fundamental:

καὶ ἐτίθηεν τῶν μὲν περὶ τὰ ἡδονὰ τὴν μαγειρικὴν ἐμπειρίαν ἀλλὰ οὐ τέχνην, τῶν δὲ περὶ τὸ ἀγαθὸν τὴν ἰατρικὴν τέχνην (500b 3-5).

(De las relativas a los placeres yo ponía la culinaria como experiencia y no como técnica, de las relativas al bien ponía la medicina como técnica).

La culinaria, que en otros sitios aparece como τέχνη<sup>43</sup>, aquí está tomada como la mera rutina que no examina su objeto, el placer que conlleva sus producciones, sólo se preocupa por los medios, sin conocer qué sea mejor o peor, sin mirar la bondad o maldad de su acto o del resultado del mismo. Ella es irracional, nada ha calculado, sólo conserva, por rutina y experiencia, el recuerdo de lo que suele suceder. Por el contrario, la medicina tiene un estudio cuidadoso de sus asuntos,

ἡ μὲν τούτου οὐ θεραπεύει καὶ τὴν φύσιν ἔσκεπται καὶ τὴν αἰτίαν ὧν πράττει, καὶ λόγον ἔχει τούτων ἐκάστου δοῦναι (501a 1-3).

(Ésta cuida de aquello suyo y ha examinado la naturaleza y la causa de aquellas cosas de las que se ocupa, y consigue dar razón de cada una de esas).

Como τέχνη, la medicina procura el bien mayor para el alma, está en constante consideración de lo mejor –βέλτιον–. Esta perspectiva quizá sea la decisiva para considerarla arte, aunque podemos añadir un dato más de gran significado: la búsqueda del bien lleva al artesano a estar atento a su obra, a encaminarla en lo posible al bien mayor, tratando de establecer un orden de materiales con un acoplamiento y un acomodo armónicos,

ἕως ἄν τὸ ἅπαν συστήσῃται τεταγμένον τε καὶ κεκοσμημένον (503e 8–504a1).

(Hasta que la totalidad de la obra la hubiese establecido convenida<sup>44</sup> y ordenada).

<sup>42</sup>Cf. *Gorg.* 453a.

<sup>43</sup>Cf. Por ejemplo *República* 332d.

<sup>44</sup>Es muy complicado traducir el verbo τάσσω aquí, que es sinónimo de κοσμέω, aunque tiene uso especialmente en el campo militar; algunos de sus significados son: “Colocar en orden de batalla”, “asignar un puesto”, etc.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



A las ciencias “gnósticas” (o teóricas) les podemos asignar el nombre de τέχναι<sup>59</sup>, a pesar de que esta categoría parece mejor corresponder a las prácticas, entre las que el “extranjero de Elea”, personaje principal en este diálogo, cita a la arquitectura (τεκτονικήν) y a toda obra de tipo manual (χειρουργίαν)<sup>60</sup>. La relación con el producir nos obliga a redundar un poco más en estas últimas:

ἐν ταῖς ἐνοῦσαν ὑμῶν τὴν ἐπιστήμην κέκτληται, καὶ συναποτελοῦσι τὰ γιγνόμενα ὑπ’ αὐτῶν σώματα πρότερον οὐκ ὄντα (258 d9–e2).

(Procuran un conocimiento que naturalmente estuviese en las obras y producen al mismo tiempo los cuerpos que nacen de ellas y que antes no existían)

Todas estas ciencias, prácticas y teóricas, sin embargo, deben distinguirse de la ciencia política –que la hemos visto atrás como una τέχνη– que a todas luces en este texto constituye el problema central. La política no hace (πράττειν), gobierna (ἄρχειν) el hacer<sup>61</sup>, de ahí su distancia respecto de las otras τέχναι ο ἐπιστήμαι.

En este mismo diálogo aparece una nueva explicación del mito prometeico<sup>62</sup>. Aquí se llega a estimar que las τέχναι son otorgadas al hombre ante una nueva situación existencial. Hubo una época –período de involución– en la que los hombres vivían en perfecta armonía con la naturaleza, mas todo cambió de rumbo –período de la evolución– y aquellos se convirtieron en víctimas de las garras de las fieras salvajes, con las que antes convivían; en este momento eran débiles y estaban indefensos, dado que no poseían ni los medios ni las artes (eran ἄτέχνοι) para su supervivencia. Entonces, la intervención divina en favor del hombre no se hizo esperar: el manejo técnico del fuego y las otras artes les son concedidas, no sin cierto dolo de parte de los donadores.

El principal cambio en esta descripción es sin lugar a dudas la exclusión de la τέχνη como una atribución connatural del ser humano. De aquí parece inferirse que las técnicas tienen razones históricas de nacimiento, esencialmente conforme a las necesidades que iban surgiendo. Este sería, sin duda, uno de los puntos claves por lo que Heidegger se decide por Aristóteles y no por Platón, quien aparecería como un teórico instrumentalista de la τέχνη.

<sup>59</sup> Cf. Pol. 258d 3-4.

<sup>60</sup> Cf. Pol. 258d 8-9.

<sup>61</sup> Pol. 305d 1-2.

<sup>62</sup> Cf. Pol. 274a.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

La palabra ἔξις puede traducirse como “hábito”, aunque mejor aún como “capacidad” y “constitución de la manera de ser”; de modo que, la τέχνη es una aptitud para realizar obras. El requisito siempre necesario de este “hacer” es esa razón verdadera –acaso una razón de desocultamiento–, que oriente por pasos seguros el obrar:

ἡ δ' ἀτεχνία τοῦναντίον μετὰ λόγου ψευδούς ποιητικὴ ἔξις<sup>70</sup> (VI 4, 6). (La falta de arte es la disposición de hacer cosas contrarias en correlación con una razón falsa).

Por eso el arte no es una producción cualquiera. En él se conjugan un esfuerzo por aplicar –τεχνάθειν– y un especular –θεωρεῖν–<sup>71</sup>. Precisamente la relación estrecha que tiene la τέχνη con la razón verdadera es el respaldo teórico que la convierte en virtud intelectual. Ejemplifiquemos:

τὸ δὴ ποιοῦν καὶ ὄθεν ἄρχεται ἡ κίνησις τοῦ ὑγιαίνειν, ἂν μὲν ἀπὸ τέχνης, τὸ εἶδος ἐστὶ τὸ ἐν τῇ ψυχῇ<sup>72</sup>.

(En lo que respecta al actuante y al por qué empieza el movimiento del recobrar la salud, si esto [acontece] por arte, se trata de la idea, precisamente la que se da en el alma).

Un aspecto más debemos recalcar a partir de la *Ética*: la τέχνη labora en lo contingente, esto es, realiza cosas que podrían existir o no. Ninguna de las producciones “artísticas” tiene procedencia natural (κατὰ φύσιν), pues no tienen en sí mismas la razón de su existencia<sup>73</sup>. La esfera de lo natural, por consiguiente, es ajena a la τέχνη; a pesar de lo cual quizás podríamos suponer que la φύσις y la τέχνη se descubren de forma análoga, precisamente por ser productoras:

τῶν δὲ γιγνομένων τὰ μὲν φύσει γίγνεται τὰ δὲ τέχνη τὰ δὲ ἀπὸ ταύτομάτου<sup>74</sup>.

(De las cosas generadas, unas lo son por naturaleza, otras por arte y otras por casualidad).

En el inicio de la *Metafísica* (A, I) Aristóteles presenta una gradación del saber (εἰδέναι), que parece la culminación aclaratoria de lo que es la τέχνη en el nivel epistemológico. Cinco son los modos de saber: αἴσθησις —sensación—, ἐμπειρία —experiencia—, τέχνη,

<sup>70</sup> *Ibid.*, VI, 4, 6.

<sup>71</sup> *Ibid.*, VI, 4, 4.

<sup>72</sup> ARISTÓTELES. *Metaphysicorum liber VII*, 7, 1032 b 21–23. Edición trilingüe por Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 2ª ed. (2ª reimpresión), 1990.

<sup>73</sup> Cf. *Ética N.* VI, 4, 4.

<sup>74</sup> *Metaph.* VII, 7, 1032 a 12–13.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



CAPÍTULO OCTAVO

HACIA UNA ESTÉTICA DE LO SINGULAR  
EN EL PENSAMIENTO DE PLATÓN



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

visto atrás, tanto designa el quehacer artesanal cuanto el artístico, aún más, que incluye determinados oficios e industrias que un artista moderno subordinaría a la categoría incluso de meras ἐμπειρίαι (capacidades prácticas). Aunque, como nos explicaba Heidegger<sup>13</sup>, ello no implica pérdida para el arte en general, en la medida en que lo que se reconoce fundamentalmente es su relación cognitiva más que la práctica, lo cual favorece el acercamiento al tema de la verdad que tanto conmueve el ánimo de los estetas<sup>14</sup>. El artista griego es un ciudadano más en la polis, no es un favorito de los dioses, aquel privilegio ante la comunidad que un romántico, como Schlegel, le otorga sería inexplicable. Tal vez se quiera mirar en el "poetizar" el verbo más adecuado para la comprensión del arte, pero eso puede resultar incluso más complejo (ποιέω, por ejemplo, igualmente tiene significados que tienen que ver con obras manufacturadas); ciertamente se llama ποίημα a la creación del poeta, aunque del mismo modo se habla de una estatua o un mueble, algunos de los cuales no son en general expresiones desinteresadas o intuiciones puras de un intelecto deshistorizado.

Pero no por ello se puede sostener que el griego desacredita el trabajo de sus poetas o el de sus más importantes arquitectos o escultores; es muy evidente que el papel de Homero o de los trágicos es "fundamental" o, si se quiere, fundacional. Por eso la explicación que la filosofía ofrece del fenómeno artístico es, curiosamente, casi impecable y sustantiva, incluso en unos pensadores aparentemente tan intolerantes como nuestro Sócrates<sup>15</sup>.

En Platón podemos encontrar una cantidad significativa de referencias a la τέχνη artística, muchas de las cuales no dejan muy bien parada esta capacidad humana de hacer y comprender<sup>16</sup>. Esto resulta especialmente evidente en la *República*, libro X, donde el arte resulta ser una estéril imitación de lo que a su vez es una imitación, las cosas perceptibles; frente al artesano práctico, que asume la tarea de fabricar una cama lo más cercana posible a la eidética, el artista recrea no los arquetipos, sino la sensibilidad misma, tal como si eso tuviese valor ontológico. Más aún, el técnico del arte podría intentar, como en el caso de la poesía, ofrecernos rasgos de la vida y obra de las divinidades, pero no hace más que jugar con ellas, otorgándoles caracteres humanos, no por cierto los mejores.

<sup>13</sup> Cf. "El origen de la obra de arte", en *Caminos del bosque*.

<sup>14</sup> Es muy evidente que el tema de verdad compete a toda esfera hermenéutica, en consecuencia a cada individuo que interprete y comunique. Por supuesto, en Grecia no cabrían privilegios gnoseológicos en individuos que desarrollen determinadas técnicas, como las artísticas. No obstante, en la obra platónica el papel de la técnica va en aumento y parece llegar a su máximo cometido en el *Político*.

<sup>15</sup> Como se pudo ver en nuestra lectura de Sócrates, creemos que el hijo de Sofronisco representa muy diversas posiciones en la obra platónica, por eso conviene pensar en plural cuando nos referimos a él.

<sup>16</sup> Hemos visto en nuestro apartado sobre la técnica que no es apropiado sostener una tesis negativa extrema a propósito del papel de la capacidad artística, en especial si tenemos en cuenta que incluso la deidad creadora, el demiurgo del *Timeo*, no es más que un artesano con amplios conocimientos eidéticos.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



### *Adquisición y producción (asimilar e interpretar)*

Surge ahora un problema básico que exige aunque sea una toma de posición inicial: ¿quién puede decir del arte? Evidentemente cuantos estamos cerca de los textos filosóficos tendemos a creer que son nuestros criterios los que cuentan –la ventaja de las alocuciones de la filosofía es su capacidad sofística de hacerse creer, aunque sea circunstancialmente–. El parecer de los artistas no nos suele complacer sino en la medida en que éstos son capaces de alejarse de su propia labor. Pese a ello el arte es sumamente exigente desde el punto de vista técnico de una y otra parte<sup>23</sup>, las palabras de aclaración del artista abren perspectivas, a menos que les creamos plenamente, en cuyo caso cerrarían muchos senderos posibles. Esto, sin embargo, no puede favorecer al filósofo, cuyo poder de convencimiento no suele ser suficiente<sup>24</sup>.

Platón empezó siendo poeta, para luego convertirse en maestro de la prosa, por eso puede asumir los dos papeles, aunque por lo común le veamos como un espectador del fenómeno de lo bello<sup>25</sup>. Él estaba plenamente consciente de que se debe establecer la diferencia; mas valga el siguiente texto como una especie de expresión de la distinción y la conjunción:

τινας λογοποιούς, οἱ τοῖς ἰδίοις λόγοις, οἷς αὐτοὶ ποιούσιν, οὐκ ἐπίστανται χρῆσθαι, ὥσπερ οἱ λυροποιοὶ ταῖς λύραις, ἀλλὰ καὶ ἐνταῦθα ἄλλοι δυνατοὶ χρῆσθαι οἷς ἐκεῖνοι ἤργασαντο, οἱ λογοποιεῖν αὐτοὶ ἀδύνατοι· δῆλον οὖν ὅτι καὶ περὶ λόγους χωρὶς ἢ τοῦ ποιεῖν τέχνη καὶ ἢ τοῦ χρῆσθαι (Eutidemo 289d).  
(Algunos creadores de discursos no saben hacer uso de los propios discursos que ellos mismos crearon, como los fabricantes de liras con éstas, sin embargo allí mismo otros son capaces de usar los que aquellos elaboraron, pero les es imposible hacerlos. Es evidente que respecto de los discursos la técnica de crear se da de manera separada de la de utilizar).

De forma evidente se establece aquí lo que unos años más tarde desarrollará sistemáticamente el Extranjero de Elea en el *Sofista* (219a): la totalidad de las técnicas (τέχναι) se

<sup>23</sup>Al artista se exige siempre más, pero mirar arte no es nada sencillo, de hecho es todo un "arte", quizás porque éste es a su vez una técnica de mirar, un modo especialmente fructífero de observar la realidad. (Cf. BERTOLT BRECHT, "Observación del arte y arte de la observación", México, 1939. [En A. SÁNCHEZ V., *Antología de textos de estética y teoría del arte*. UNAM, 1972]).

<sup>24</sup>En el decir de Gadamer la interpretación hermenéutica siempre deja abiertos senderos a la comprensión, aunque todavía vivimos de esa actitud moderna de decirlo todo hasta sus últimas consecuencias.

<sup>25</sup>En la clasificación de posibles encarnaciones de las almas en el *Fedro* (248d-e), el poeta, que es un imitador, ocupa un sexto lugar, apenas por sobre artesanos, campesinos, sofistas, demagogos y tiranos. En cambio en primer lugar se encuentra el hombre que llega a ser amigo del saber, de la belleza o "músico" [de las Musas], y de temperamento amoroso (ἀνδρὸς γενησομένου φιλοσόφου ἢ φιλοκάλου ἢ μουσικῶν τινος καὶ ἐρωτικῶν).



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Ἔρως, ἔστι δὲ τῶν καλῶν, ὡς σὺ φήσῃς (204d 3) (el Amor, por otra parte, es de las cosas bellas, como tú dices). Es precisamente allí donde nacen nuestras primeras aspiraciones, en un deseo que todos parecemos compartir (205a). Y ese amor es el que nos permite disponernos en la búsqueda de la bondad y la felicidad, siendo que es el deseo (ἡ ἐπιθυμία) de tales cosas (205d).

El amor tiene un momento cumbre, que es fácilmente distinguible del común deseo, instante clave que muestra una intensidad (ἡ σύντασις) y una diligencia o premura (ἡ σπουδή) (206b) que difícilmente acaten freno: ἔστι γὰρ τοῦτο τόκος ἐν καλῷ καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν. (206b 7-8) (Esto es el parto en lo bello que se da en el cuerpo y en el alma). Un parto unido a la generación (γυνήσις) (206e), como quien luego de su esfuerzo procreador contempla el nacer del fruto de sus entrañas y extasiado en amor se goza en él.

Este acontecer resulta gracias al favorecimiento de la belleza:

Μοῖρα οὖν καὶ Εἰλείθυια<sup>31</sup> ἡ Καλλονὴ ἐστὶ τῇ γενέσει. διὰ ταῦτα ὅταν μὲν καλῷ προσπελάζῃ τὸ κυοῦν, ἴλεών τε γίγνεται καὶ εὐφραινόμενον διαχεῖται καὶ τίκτει τε καὶ γεννᾷ (206d 2-5).

[La Belleza es la Moira y la Iltiya para la generación. Por esas cosas cuando alguno estando preñado se acerca a lo bello, le llega a ser propicio, se disuelve en regocijo, da a luz y engendra].

Una cosa fea, al contrario, hace que renuncie a su intención de parir, no se produce la feliz liberación, siendo sin embargo que los dolores de parto continúan (206d-e).

Pero –incluso al más sencillo de los mortales le surgirían ahora mismo estas preguntas– ¿cómo puede embarazarse un hombre?, ¿qué va a parir? La respuesta puede darse desde la estética: el acercamiento a lo bello contemplable permite una suerte de coito –Afrodita sigue presente en las posibilidades de Eros– que con una extraordinaria rapidez y efectividad productora lleva a la generación y al parto. Aunque en todo esto parece haber una trampa: de previo el amante tiene casi conformado lo que puede engendrar (de hecho ya está preñado), sólo le falta la piedra de toque, la belleza a imitar<sup>32</sup>, aquella con la cual puede compartir su amor. Y, en efecto, alcanzada la misma, pare, mas no algo ajeno a la misma belleza, sino aquello con lo que nos encantan las Musas: el Arte.

<sup>31</sup> La Moira es la suerte. Iltiya, la divinidad que protege los partos.

<sup>32</sup> Nótese que usamos el modelo explicativo típico de la *República* para hablar del arte, con la diferencia de que no es una "mera imitación". La μίμεισις aquí está determinada por las condiciones de inteligibilidad de la belleza, porque el encuentro de lo eidético y lo material está plasmado en lo segundo, es evidentemente corporal.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



dado ya: se trata de ese miedo y anonadamiento que produce lo singular –que luego veremos convertidos en espanto y terror en la palinodia socrática–, aquellas emociones que alienan nuestro ser.

El discurso de Diotima es, por eso mismo, demasiado idealista: podemos huir de los barrotes y los castigos de la cárcel corporal. De esta manera desvirtúa la realidad. Platón se retractará muy pronto, precisamente en nuestro siguiente paso, el *Fedro*<sup>44</sup>. Allí el amor vuelve a los altares y nosotros, los singulares enamorados, nos vamos con él, aunque ello no sea más que una hermosa ilusión.

El diálogo del Sócrates que sale de su ciudad –una irrupción en la naturaleza inexplicable– y camina a orillas de aguas que corren y desdican, pero con gracilidad –Heráclito ya no llora, como Demócrito, ríe–, con su amado Fedro<sup>45</sup>, reproduce dos momentos inolvidables en la historia del pensamiento. Uno que tendemos a exaltar como el más platónico, el que resulta de la retórica respuesta de la racionalidad socrática a las débiles e insulsas palabras de Lisias<sup>46</sup>, que curiosamente habían deslumbrado a su compañero. En este discurso se presenta una versión negativa de las relaciones amorosas y su pasionalidad y sensibilidad, según la cual el amor y la esclavitud parecen ir juntos siempre. Con palabras supuestamente inspiradas, Sócrates resume aquella actitud racionalista y “seca” de la *República*, y la de tantos otros diálogos anteriores en los que se confía en la divina racionalidad para poder superar las odiosas pasiones<sup>47</sup>. Aun más, Diotima, nuestra anterior heroína, quizás podría haber sido también una propiciadora adecuada para semejante discurso, si tomamos en cuenta que la gradación amorosa supone una ruptura con el singular original y una superación total de lo sensible. Aunque Sócrates atribuyó su alocución a un tal Fedro de Mirriunte –demo de la costa de Atenas–, un hijo de la Ática que tanto amaba. Su discurso, no se puede decir lo contrario, es ciertamente bello; veamos la exquisita definición del amor:

ἡ γὰρ ἄνευ λόγου δόξης ἐπὶ τὸ ὀρθὸν ὀρμώσης κρατήσασα ἐπιθυμία πρὸς ἡδονὴν ἀχθείσα κάλλους, καὶ ὑπὸ αὐτῶν ἐαυτῆς συγγενῶν ἐπιθυμιῶν ἐπὶ σωματίων κάλλος ἐρρωμένως ῥωσθείσα νικήσασα ἀγωγῇ, ἀπ’ αὐτῆς τῆς ῥώμης ἐπιθυμίαν λαβοῦσα, ἔρως ἐκλήθη (238b 7-c 4).

<sup>44</sup> Cf. MARTHA NUSSBAUM. “No es cierto ese decir: locura, razón y retractación en el *Fedro*”. En: *La fragilidad del bien*. Visor, Madrid, 1995.

<sup>45</sup> Los argumentos de Nussbaum, apoyada en Ryle y Hackforth especialmente, a favor de que aquí se representa el amor de Platón por Dión de Siracusa, aquél que le hizo visitar su ciudad incluso en las más inseguras de las condiciones, son más que persuasivos.

<sup>46</sup> Cf. 230e-234c. El discurso de Sócrates es apenas más largo (237a-241d), incluso está entrecortado.

<sup>47</sup> Los lugares son muchos, pero sobresale la enorme cantidad de páginas de ataque a Calicles en el *Gorgias*. Esta embestida, como se ha dicho hasta la saciedad, tiene como objeto la corrupta sociedad política ateniense y se convierte en una especie de estandarte para el discipulado que empezaba a seguir a PLATÓN.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

de las cosas dignas de amarse [κάλλος... ὥστ' ἐκφανέστατον εἶναι καὶ ἐρασμιώτατον.] (250d 7-e 1). Por ello son únicamente las cosas bellas las que nos permiten solazarnos en lo perfecto. Ellas son las que nos arrebatan, las que nos hacen experimentar un sentimiento de veneración (σέβεται), porque son cual deidades.

Pero, ¿qué cosas bellas? Platón ejemplifica:

θεοειδὲς πρόσωπον... κάλλος εὖ μεμιμημένον ἢ τινα σώματος ιδέαν (251a 2-3)<sup>61</sup>.  
(Un rostro deiforme... que imita bien lo bello o alguna forma [ideal] de cuerpo).

Aunque un poco después señala que se trata de τὸ ποῦ παιδὸς κάλλος (251c 6) (lo bello de un niño [joven]).

Así, según sigue el relato, a quien está en acción contemplativa frente a lo bello le acontece lo siguiente:

πρῶτον μὲν ἔφριξε καὶ τι τῶν τότε ὑπῆλθεν αὐτὸν δειμάτων, εἶτα προσορῶν ὡς θεὸν σέβεται (251a 3-5).  
(En primer lugar se estremece y alguno de los terrores de antes le penetran [seducen], y entonces, mirándole, le reverencia cual dios).

Es tal su estupor que sería capaz de hacer sacrificios en honor de esta apariencia que ama, aunque no se atreve para no parecer loco, pese a lo que inmediatamente le ocurre:

ιδόντα δ' αὐτὸν οἶον ἐκ τῆς φρίκης μεταβολή τε καὶ ἰδρῶς καὶ θερμότης ἀήθης λαμβάνει (251a 7-b 1).  
(Del mismo espectador [vidente], en cuanto ha salido del estremecimiento [escalofrío o temor sagrado], se apoderan un cambio, un sudor y un calor inusitado).

Se trata de ese metabolismo (transformación) que posibilita la germinación de su naturaleza alada (τοῦ πτεροῦ φύσις) (251b 3)<sup>62</sup>, que le reconcilia con su ser.

Al encontrarnos con lo bello, éste envía una suerte de emanación (ἀπορροή) de su naturaleza, una especie de flujo de pequeñas partículas (μέρη ἐπιόντα καὶ ῥέοντα) (251c 6-

<sup>61</sup> Las palabras πρόσωπον e ιδέαν destacan apariencias, lo que se muestra, lo superficial.

<sup>62</sup> Platón utiliza una imagen muy simpática para hablar de este proceso: es un padecimiento análogo a la dentición, en la cual también se da un periodo previo febril y de desasosiego, que luego deja paso a evidentes resultados (251c). Pero la imagen más constante es más bien biológica: las alas surgen como las plantas.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



se han aprovechado de sus especiales virtudes, pues es un alma tierna y sagrada (impecable o virgen) [ἀπαλὴν καὶ ἄβατον ψυχὴν], disposiciones que permiten un entusiasmo excelso. Esta locura

ἐγείρουσα καὶ ἐκβακχεύουσα κατὰ τε ᾠδὰς καὶ κατὰ τὴν ἄλλην ποίησιν, μυρία τῶν παλαιῶν ἔργα κοσμοῦσα τοῖς ἐπιγιγνομένοις παιδεύει (245a 3-5).

(Al despertarla [al alma] y llevarla a los cantos y a la otra creación, haciéndola celebrar miles de hechos de los antiguos, educa a los que hayan de venir).

Así, persuade a los demás hombres con la belleza, pese a que estemos tan seguros de que el poeta es un demente. Ya decíamos atrás que si estuviera cuerdo (σωφρονούντος), no sería más que un creador imperfecto [ἀτελής] (245a).

El arrobamiento del poeta ahora no avergüenza a Platón, los años le han enseñado a alejarse un poco de esa mágica pero contradictoria presencia de su maestro, demasiado divina para ser humana. La palinodia del *Fedro* no es más que esa reconciliación con su tendencia juvenil a la poesía. Mas su arte de la prosa, el resultado de un esfuerzo de síntesis entre su racionalidad y pasionalidad, ya está consolidado a plenitud, la filosofía ahora dialoga y encanta. Él es el nuevo poeta del pensamiento, después de Jenófanes, Parménides y Empédocles, la Magna Grecia le ha abierto los ojos y los oídos, y ahora escucha una música que no puede acallar, es maravillosa, la canta la deidad. Ella será su portador.

La preparación para el encuentro con el mundo de las armonías exigía pasos firmes y seguros, los hemos conocido como el período crítico de la obra platónica, la etapa en que Elea toma las riendas y lleva a un nuevo filosofar, firme en el lenguaje y en una dialéctica que divide y clasifica. Sólo en medio de esa dureza se puede de nuevo volver a Siracusa, aunque sea confiando demasiado en imposibles. Y cómo no haberlo sabido desde antes: el proyecto político fracasó, Dioniso el joven era una falsa esperanza, y Platón un optimista confeso. Será por ello que pudo confiar en Arquitas: el pitagorismo, el imán original, estaba muy cerca para el auxilio. Ahora sí, tenemos que respirar muy profundo para poder cantar la canción a la naturaleza, el *Timeo*, el diálogo que paradójicamente vuelve a pensar desde la *República*<sup>74</sup>.

comedia), Μελοποιμένη (la que canta) (de la tragedia), Τερψιχόρη (la que ama el baile) (de la danza y el canto coral), Ἐρατώ (la deliciosa) (de la poesía lírica que se acompaña con la lira), Πολύμνια (la de variados himnos) (de la poesía sacra), Οὐρανίη (la celestial) (de la astronomía) y Καλλιόπη (la de bella voz) (de la épica y la elocuencia).

<sup>74</sup> Pensamos en la referencia al diálogo en el mismo *Timeo* (17b-19a), que por cierto ha llevado a un buen número de filólogos y filósofos contemporáneos a colocarlo en una época bastante cercana a la *República*; no obstante, desde nuestra perspectiva sus características filosóficas responden a otras condiciones que parecen tener lugar más bien en la fase final de la vida del ateniense. La polémica en los



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Todavía alguno se preguntará por qué habremos de recurrir a dos mundos en la consideración de nuestra realidad. A decir verdad se hace necesario hacer un esfuerzo analítico por dividir los problemas –cosa que habíamos aprendido metódicamente en el *Sofista* y reafirmado en el *Político*<sup>82</sup>–, la explicación a partir de allí se hace posible, de otra manera no pasaríamos de la descripción fenoménica, lo cual no deja de ser una insuficiencia. Es esto mismo lo que nos obliga a distinguir dualmente el mismo universo:

δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔννοον... γενέσθαι (*Timeo* 30b).  
 (Es necesario decir que el cosmos llegó a ser un viviente que piensa y tiene alma).

Alma y cuerpo son los elementos que concebimos, en este paralelismo que se asume para con nuestro mismo ser. Por fin el hillozoísmo milesio empieza a reconocerse en su verdadero sentido: Tales tenía razón, todo está lleno de dioses<sup>83</sup>.

El mundo tiene un cuerpo que había de ser visible y tangible, que resulta de una proporción adecuada: la que corresponde a la media geométrica pitagórica<sup>84</sup>, aquella dada entre los cuatro elementos, en donde fuego y tierra se vinculan a la perfección por agua y aire. Se trata de un cuerpo que tiene una forma perfecta, siendo una esfera pulida perfectamente, lisa e idéntica por todos sitios, que es indestructible, que no se conecta con nada –pues nada hay más allá de ella–, que es completo en sí, que vive para sí y se autoabastece<sup>85</sup>. Características todas que Platón encuentra en el ser parmenídeo.

La singular belleza de este ser, sin embargo, no adquiere sentido ni plenitud sino bajo la potestad de un principio que le supera en magnificencia, precisamente el elemento que veníamos a tratar de explicar: el alma del mundo.

Para quienes se acercan por primera vez al *Timeo* constituye una gran sorpresa, que por lo común produce una suerte de frustración, la exposición platónica de este “elemento” cósmico. Las primeras afirmaciones son simples y hasta creíbles: el alma del mundo, como la nuestra, es la señora y guía de esta corporeidad que vemos manifestada en el cosmos. Ella fue ligeramente anterior al cuerpo, en la medida en que sería lo primero pensado y constituido por el demiurgo, pero era una creación que no tenía un fin en sí misma, ella estaba dispuesta para conformar un σύνολον –totalidad conjunta– con el cuerpo completo, una relación perfecta que había de realizarse desde el centro hasta todos los extremos de lo

<sup>82</sup> En el *Fedro* se establece con toda claridad la dialéctica como reunión de lo disperso y división por géneros y especies (cf. 265e y ss.).

<sup>83</sup> DK A 22.

<sup>84</sup> Cf. la tercera sección del capítulo sobre Arquitas.

<sup>85</sup> Cf. *Timeo* 30c-34b.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



Así, el lúdico entrelazamiento de lo mismo y lo otro, acaso la sustancia que tan gravemente discute Aristóteles<sup>93</sup>, un poco ilusamente lo resuelve el pitagórico con una tercera determinación, una nueva representación. El medio será el lenguaje de los números, aunque peca de facilitar demasiado estas relaciones. Quizás la armonía resulta una construcción hermosa, tan dialéctica como improbable, aunque es un acercamiento que deja planteada la necesidad de la indagación.

La simplicidad del crotoniata llega a postular en los mismos primeros números el problema de que hablamos:

ὁ γὰρ μὲν ἀριθμὸς ἔχει δύο μὲν ἴδια εἶδη, περισσὸν καὶ ἄρτιον, τρίτον δὲ ἀπ' ἀμφοτέρων μειχθέντων ἀρτιοπέριπτον· ἑκατέρω δὲ τῷ εἶδεος πολλαὶ μορφαί, ἅς ἕκαστον αὐταυτὸ σημαίνει (DK 44 B5).

(El número tiene dos clases particulares: impar y par; y una tercera derivada de ambas clases que se han mezclado, par-impar, y de una y de otra de las clases hay muchas formas, que cada cosa indica por sí misma).

La intencionalidad platónica queda todavía más explícita. El impar representaría la noción de lo mismo, el par la contraparte y el par-impar evidentemente la armonía buscada. Aquí damos un paso filosófico fundamental, pues estos números se vuelven categorías ontológicas primordiales que signan toda realidad, aunque permitiendo una multiplicidad de formas o realizaciones. Ello querría decir que incluso lo mismo estaría vertido de posibilidad, cosa que ya era evidente en lo par y la interrelación.

Aristóteles ha dado una mano para entender que el pitagorismo no pretendía establecer una dualidad trascendencia-inmanencia, como la describe Platón a partir de la deificación de lo mismo y la materialización de lo otro<sup>94</sup>; con ello la lectura se nos simplifica un poco más: estos números signan “las discreciones” y “los continuos” a que nos vemos enfrentados en la cotidianidad, la armonía es el resultado de la conjugación entre la aritmética y la geometría.

Aquí debemos volver nuestros ojos ante lo que maravillaba a los adeptos al pitagorismo:

τί ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς ματεῖον; τετρακτὺς. ὅπερ ἐστὶν ἡ ἀρμονία, ἐν ἣν αἱ Ζειρήνες (DK58 C 4. Iambl. V. P. 82).

(¿Qué es el oráculo de Delfos? La tetractys, que es la armonía, en la que participan las Sirenas).

<sup>93</sup> Cf. *Metafísica* VII.

<sup>94</sup> Cf. *Ibíd.*, I 5.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Así, podemos ver cómo la línea de intervalos por duplicación no produce ningún problema, pues se trata de tres octavas divididas con cuartas justas y quintas:

1    4/3    3/2    2    8/3    3    4    16/3    6    8

Al concebir los intervalos triples partimos de la misma tónica, y por ende se produce una escala distinta, la relación armónica tiene que sonar muy diferente:

1    3/2    2    3    9/2    6    9    27/2    18    27

Es justo ponerlas en una sola línea, para tener una perspectiva más adecuada:

1    4/3    3/2    2    8/3    3    4    9/2    16/3    6    8    9    27/2    18    27

Decía el *Fedro* que el Cielo último es completamente uno, es el singular por excelencia. Es común que pensemos en algo agudo como lo que está más arriba. Por eso tal vez sea oportuno también pensar en una distribución interválica de agudo a grave, de modo que se cumplan algunas correspondencias con nuestra imaginaria:

1    4/3    3/2    2    8/3    3    4    9/2    16/3    6    8    9    27/2    18    27

En el griego "agudo" (ὄξύς) es sinónimo de sutil, elevado, brillante, etc., en tanto que grave (βαρύς) lo es de pesado, penoso, violento, etc. Aunque la relación con la velocidad es un



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



más parece imposible, que más es un juego, una extraordinaria y encantadora presencia estética que está llamada a ser disfrutada en la escucha. Una presencia para ser relatada, con un mito verosímil, paralelo al juego de los tonos y sus velocidades, quizás para ser programada, como quien juega a crear universos virtuales, aunque más para ser contemplada desde la filosofía, pero no cualquiera sino una que esté ansiosa por adorar la belleza.

El gran ser vivo, el cosmos, cuya vitalidad parece seguir abriendo sus posibilidades entitativas, en la medida en que el movimiento harmónico perennemente asume la riqueza, o pobreza, de la materialidad y su cambio, es la expresión de la perfección, pero también de la infinitud, aquella irracional necesidad que engendra nuestra inseguridad. La entidad del gran organismo universal es la manifestación de una singularidad pura e irrepetible, aquella que se mira en su composición sólo para ser concebida intelectivamente, pues realmente sigue siendo simple. Mas el pensar del ser, que quizá intenta encontrar esa unidad, al no ser más que una suerte de percepción, se pierde en la magia del sonido, el secreto a voces de la naturaleza, una expresión que graciosamente juega entre una movilidad incesante y una mismicidad acabada.

Ahora vemos enlazadas las diferencias entre los supuestos extremos de la filosofía. Parménides reaparece con una fuerza extraordinaria, lo mismo que Heráclito, pero ninguno de manera tan categórica como Pitágoras, el bicéfalo menospreciado, un farsante que deja la impresión de saber muchas cosas sin entender. Pero tiene que ser paradójico que la persuasión se una al *Discurso del Fuego* en el poema que este demiurgo canta, más aún cuando seguimos efectivamente sin una capacidad de intelección digna. Podríamos callar ya, pero la tentación de las palabras no nos lo permite.

### *En diálogo con Gadamer: lo bello es juego, símbolo y fiesta*

Al principio de este capítulo anunciamos demasiadas cuestiones, incluso pensamos que podíamos ofrecer una alternativa a la gnoseología de lo singular. Creemos haber dado algunos pasos, ya sabemos al menos que el arte en Platón vale y que el singular se divide en él de una forma que desconcierta y maravilla. Pero necesitamos un poco más de opinión para nuestros sensibles corceles, ya sabemos que la ambrosía está muy lejos de nuestras posibilidades:

λέλεκται σχεδὸν ὅσα θεῖά ἐστι, τὰ δὲ ἀνθρώπινα νῦν ἡμῖν οὐκ εἴρηται, δεῖ δὲ ἀνθρώποις γὰρ διαλεγόμεθα ἀλλ' οὐ θεοῖς<sup>106</sup>.

<sup>106</sup> 732 e 1-3.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

La ventaja enorme del oído interno<sup>121</sup> es que no tiene intérpretes justicieros que fiscalicen su labor. El grave problema que allí se maneja es el sentido de unidad que solemos atribuir a esa instancia y que desdichadamente no parece consistente<sup>122</sup>.

ἔλεγον 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' ἀληθεί (República 603a 10-b 4).

(Dije que la pintura y, en general, la mimética, aparta lejos su trabajo respecto de la verdad, se relaciona con aquello de nosotros que está lejos de la inteligencia y sin ninguna razón sana ni verdadera es su compañera y amiga).

La dureza de estas palabras todavía nos pone a dudar, —especialmente después de la reconciliación con este texto que hemos visto al inicio del *Timeo*— casi nos lleva a rechazar el carácter mimético que el mismo Aristóteles recalcó en el arte, en la medida en que significa un empobrecimiento de nuestro conocimiento y de nuestro ser en general. Aunque más nos exige replantear el problema del objeto imitado. Es evidente que para imitar la realidad hay muchos medios superiores, y en todo caso su imitación sería innecesaria a menos que nuestro propósito sea la memoria del acontecimiento. Cuando en el *Banquete* Diotima nos explicaba cuáles eran los niveles de acercamiento a la Belleza en sí<sup>123</sup>, intentaba hacernos creer que el amor a la inmediatez de un solo cuerpo, que nos hace engendrar en él bellos razonamientos (ἐνταῦθα γειννᾶν λόγους καλοῦς)<sup>124</sup>, exige una búsqueda de universalidad, en la medida en que ese que tenemos al frente no cumple con la plenitud de la forma (εἶδος), por eso se refiere a una especie de culminación que estaría en el inmenso mar de lo bello (τὸ πολὺ πέλαγος τοῦ καλοῦ). Es muy evidente que la apertura de horizonte (o de mundo o de comprensión) del que habla no es alcanzable desde las posibilidades sensibles inmediatas, ni siquiera en la contemplación del género de los muchachos hermosos. Por eso el presente, que a fin de cuentas es despreciado por su inutilidad en sí mismo, es el único referente bello de que nos podemos valer, de manera que él tendría que servir de representante de aquella plenitud, ser símbolo:

<sup>121</sup> Cf. GADAMER, H-G. "La voz y el lenguaje". En: *Arte y verdad de la palabra*, Paidós, 1998.

<sup>122</sup> Estamos pensando en las consideraciones sobre la conciencia de la Filosofía de la Mente de los últimos años (cf. el capítulo siguiente, donde intentamos representar un diálogo entre Daniel Dennett y los miembros de la Academia).

<sup>123</sup> 210a y ss.

<sup>124</sup> El texto habla de un personaje joven, evidentemente en la medida en que se trata éste de una construcción pensada en vistas de una perspectiva pedagógica.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



de pasada vimos atrás y que recoge tanto ese carácter grupal cuanto el singular, el rito de los Coribantes (Κορύβαντες), al que hace diversas referencias Platón<sup>140</sup>. Según parece se trataba de un culto en el que lo fundamental es una especie de catarsis de tipo médico que conseguía curar determinadas perturbaciones mentales<sup>141</sup>. Entre sus partes se destacaban una especie de diagnóstico musical, apoyado por el uso de la flauta y el tambor, y una danza por la que divinidades que estaban apaciguadas despertaban en los sujetos<sup>142</sup>. Sabemos que los cultos místicos estaban muy difundidos en las clases bajas de Atenas, pero por la forma en que lo cita Platón sin duda algunos ciudadanos de estirpe, acaso él mismo, habrían participado por lo menos de éste.

Así, al inicio del *Fedro* Sócrates expresa su alegría por verse acompañado por un τὸν συγκορυβαντιῶντα<sup>143</sup> como él, pues su compañero es uno de esos que buscan enfermizamente escuchar discursos (τῷ νοσοῦντι περὶ λόγων ἀκοήν). En otras palabras, una hermenéutica de los textos o los fenómenos artísticos –como eran efectivamente los discursos retóricos de la Grecia clásica– exige una especie de inmersión cuasi-mistérica en ellos, un estado de frenesí en el que la música y la danza propician un espacio y un tiempo nuevos. Semejantes actos no son propios de un ser plenamente llevado por la justicia y la debida proporción, sino más bien lo son de un grupo de maniáticos que juntos celebran un paradójico encuentro con lo divino. No obstante, los ritos coribánticos eran propios de grupos numerosos de fieles, mientras aquí –como es oportuno por el tipo de amor a describir– más bien Sócrates propone a Fedro gozar de la misma forma pero un poco más en privado, en un diálogo singular sólo rodeados por aquella naturaleza maravillosa<sup>144</sup>.

La meta primera era quedar a expensas del discurso, fuera de sí, esto es, estar, como dice Gadamer, en “posibilidad positiva de asistir a algo por entero”<sup>145</sup>, contemplando como maniáticos desde el olvido de nosotros mismos. La catarsis musical había de arrastrarnos, de manera que no podíamos apartarnos de lo que escuchábamos. Allí éramos espectadores, pero también intérpretes e incluso creadores.

<sup>140</sup> Cf. *Eutidemo* 277d-e, *Leyes* 790d-791a, *Critón* 54d, *Íón* 534b, *Banquete* 215e, etc.

<sup>141</sup> Cf. *Leyes* 790e.

<sup>142</sup> Las citas de Platón no son tan claras como para determinar si eran los fieles o los sacerdotes los que ejecutaban tales danzas. Cf. *Doors*. *Op. cit.* p. 99.

<sup>143</sup> 228c 2. Suele traducirse por “compañero de delirio coribántico” (MARÍA ARAUJO. Edición Aguilar, 1993). E. Lledó dice más bien “compañero de su entusiasmo” (Gredos, 1986). La preposición de este verbo nos da la idea de una participación comunitaria, quizás sea oportuno pensar que la comunidad en la Academia era la referencial del acto místico.

<sup>144</sup> 229b.

<sup>145</sup> VM I, p. 171.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Ayer me encaminé con Daniel Dennett<sup>1</sup> hacia la Academia platónica, a buscar al Sócrates muerto ya, pero vivo en el intenso interrogar filosófico. Ya de plano se sabe que cuando uno va acompañando a un sofista –espero que nuestro filósofo de la mente no se pueda ofender por este calificativo<sup>2</sup>– es porque rinde pleitesía a su conocimiento y a su capacidad retórica, que lo ha llevado ante muchos combates, ante disputas que parecen no tener salida; eso quizás sea cierto, aunque nosotros más le instigamos para que les presentara sus tesis más radicales, pues sabíamos que allí se le escucharía con atención y que a lo mejor tendría

<sup>1</sup> Célebre autor de *BRAINSTORMS: Philosophical essays on Mind and Psychology*, *The Mind's I* y, por supuesto, *Consciousness explained*, texto desde el cual están pensadas las ideas que de él se recogen en este diálogo (utilizamos la edición española: *La conciencia explicada. Una teoría interdisciplinar*. Ediciones Paidós, Barcelona, 1995).

<sup>2</sup> Evidentemente la situación filosófica de los sofistas, después de la recuperación de imagen en nuestro siglo XX, es muy ventajosa. Sólo para reforzar esta representación vale recordar que los sofistas no sólo eran un grupo agresivo desde perspectivas relativistas o pragmático-políticas, sino que también fueron impulsores fundamentales del Siglo de las Luces (evidentemente V a. C.). En este último sentido, podríamos creer que Dennett todavía es capaz de manejar el doble discurso que remite el pensamiento a lo narrativo social y a su vez proclama la veracidad de muchos de los descubrimientos procedentes de otros lares, propiamente de las ciencias modernas, ello traducido en un lenguaje suficientemente comprensible y atractivo como para convencer a los más. En la sofística no había una necesaria subordinación de lo filosófico a lo retórico, aunque a veces quiera proclamarse tal tesis, así como no la hay en nuestro filósofo; pero ciertamente el texto que tenemos presente es una explicación más atractiva que exhaustiva. Para publicitar los nuevos saberes que trae, que tal vez ya no escandalizarían a los filósofos de la Academia en la medida en que los sofistas ya no serían una fuerza filosófica significativa en Grecia, será necesario hacer uso de mecanismos comunicativos semejantes.

Suponemos que Platón no se rasgaría las vestiduras frente a Dennett, la razón es muy simple: su Sócrates es un recuperador de las antiguas tradiciones que por diversos medios intenta recuperar. Para esta época hablar de tesis materialistas o relativistas condenables es irrisorio, los ataques a los sofistas por parte del ateniense son para volver atrás, cuando su enseñanza no había hecho tanta mella en la polis.

Cuando intentamos hacer una comparación no pensamos en un sofista que sea digno exclusivamente de la mofa filosófica; no estaríamos recordando a un Dionisodoro o un Eutidemo, los pancratiastas que derrotan a Sócrates (cf. *Eutidemo*), sino tal vez a un *Protágoras* o un *Gorgias*. Aunque esto puede resultar un poco excesivo, por el significado tan extraordinario de estos últimos pensadores. Dennett es un buen sofista: un buen maestro y un gran contendiente; todavía está por verse si llegaría un Platón contemporáneo a dedicarle un diálogo, como lo hiciera con aquéllos el gran maestro de la Academia.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



Y volvieron a presentarse las caras sonrientes:

—¿Cómo pretende éste —decía uno— hacernos superar un dualismo, que por supuesto ninguno sostiene en su radicalidad más que metafóricamente, si ni siquiera su principal arma, la ciencia experiencial, le da suficiente poder de persuasión?

Entonces, Dennett, un tanto molesto, proclamó:

—Mi propuesta es filosófica, es un esbozo tentativo, un nuevo modelo de conciencia que asume la tarea de romper la barrera de lo inescrutable, de lo que en principio sólo podemos hablar con imágenes, como las que ha usado el escolarca de esta institución, aquí presente, Platón.

Si mal no recuerdo fue en este momento en que Eudoxo decidió salir de la sala con algunos de sus discípulos. Ellos habían pasado la noche dedicados a la observación de los movimientos planetarios; la verdad es que no sólo les movía el sueño, sino también una indiferencia bastante marcada hacia los problemas de la psique; su ausencia en todo caso no hizo mella en el interés de los demás.

Entretanto, la mayor parte creyó oportuno recostarse adecuadamente, pues la jornada iba a ser larga y laboriosa. Y prosiguió el sofista:

—La famosa sustancia mental, que es sin duda sorprendente y rica en matices y posibilidades, se ha estudiado en mi tierra con gran ahínco y los neurofisiólogos han dado pasos agigantados en ese sentido, pero yo quiero ofrecerles una explicación desde el punto de vista funcionalista. Esto pueda ser que me haga acercarme a posiciones anti-materialistas, pero la verdad es que los que conozco como "materialistas" más bien pierden su batuta cuando empiezan a dirigir músicos que ejecutan en silencio, al punto de que se detienen ante eso que suponen lo inexpugnable.

A los presentes estas últimas palabras les hizo caer en cuenta de que había que empezar a cuestionar con cuidado al proponente, especialmente porque podría llegar a terminar proclamando un discurso de plaza pública en un lugar donde por encima de todo impera el diálogo racional de partes en discordancia que tienen proyectos y posibilidades concretas. Por eso pidieron un receso, a fin de atemperar las cuestiones que podrían ser útiles en ese momento para ellos.

Yo aproveché para acercármeles y logré escuchar mientras alguno decía:

—Ciertamente es un sofista interesante, pero su pretensión es demasiado elevada, sería mejor que le exigiéramos definir sus posiciones epistemológicas, luego si se quiere podría seguir hasta donde mejor estime. Así podríamos aprovechar para verle resol-



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

cista de Descartes y su detención en la glándula pineal. Aunque no se imaginaban aún que el sofista preparaba el desmembramiento de la noción de individualidad anímica.

Acabada la aclaración, decidió continuar su alegato:

—Una fenomenología, como venía diciendo, no puede ayudarnos a comprender nuestros mecanismos conscientes. Tendemos a reproducir curiosamente imágenes erróneas de lo que ocurre realmente en el cerebro, tanto si hablamos de lo externo, cuanto de lo interno. Cuando hablamos de nuestra impresión de los afectos también cometemos el desdén de creer que son una cuestión inanalizable, como si fuese una intimidad tal que romperla sea desbaratar nuestro ser individual. El afecto es tan descriptible como una comprensión.

Al escuchar estas últimas palabras el auditorio enmudeció, mientras Dennett sonreía plácidamente. El problema de la singularidad estaba empezando a discutirse por esos días, ello les llevaba a interesarse, pero más aún la insinuación de que las pasiones se pudieran explicar con la racionalidad. La tensión entre *lóγος* y *ἔπος* no es un asunto que un platónico pueda superar fácilmente. Mas contuvieron en ese momento su propia pasionalidad, en espera de que el tema que se había concertado terminara por aparecer.

—Superar el fenomenismo —prosiguió Dennett— en estos ámbitos es imprescindible. No sólo porque pueda producir exabruptos de parte de quienes se quieren demasiado, elevándose al nivel de divinidades intrínsecas e inexpugnables, sino también porque fácilmente nos convertimos en relativistas. Protágoras no estaba completamente equivocado, pues en efecto somos una suma de circunstancias y nuestra individualidad es un presupuesto que necesitamos construir, pero un relativismo extremo no resuelve nuestras preguntas más radicales sobre la conciencia, si no que las deja de lado. Yo les propongo primero superar la mera descripción de lo dado en nuestras experiencias, y, en consecuencia, tratar de acceder a las causas y efectos de las experiencias conscientes.

Quizás fui yo el único que entendió el ataque del sofista al psicologismo y a la fenomenología, la verdad es que no valía tratar en ese momento de poner trabas al discurso, pero mucho hubiese disfrutado asumir la defensa de la perspectiva de la Gestalt para ver las respuestas del filósofo de la mente. Los demás, estaban prácticamente de acuerdo con el programa inicial, aunque algunos que todavía sostenían la divinidad del alma no dejaban de murmurar con un cierto enfado.

—Lo ideal —prosiguió el sofista— sería poder ofrecer una descripción objetiva y física de lo que se da en la conciencia, pero los sujetos se nos insubordinarían, y no se sentirían representados, siendo ellos la principal razón de estudio. De manera que debe-



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



Aristóteles, que de alguna manera se vio mezclado en el asunto, casi se sintió forzado a intervenir, y así lo hizo:

—Queridos amigos, no hemos reparado aún en un elemento clave dentro de nuestra discusión: ¿se pretende encontrar con esta metodología la esencia del ser humano? Tengo que reconocer que mi formación en esta casa de estudios me ha llevado a esta pregunta clave, pero todavía no siento que la respuesta esté muy clara aquí mismo. En estos días tenemos muy presente el relato de las edades del hombre, que nos mueve a pensar en tiempos en que no se tenían nuestras actuales condiciones, sino que ya se era mejor, ya se era peor<sup>12</sup>. La raza de los Atlántidas, según contaba Critias, era notablemente superior a la nuestra, tan llena de vilezas e insuficiencias; la desgracia, no obstante, ha hecho que no les llegáramos a conocer. No creo que esa historicidad que relativizaría nuestros juicios sea una respuesta a nuestra naturaleza, pero al menos hace preguntas. Tengo la impresión que ante una objeción como ésta, el método de nuestro contertulio no ofrece muchas alternativas.

—Por el Can —dijo el viejo platónico que seguía interviniendo—, que no había reparado en esa esencial disquisición que este bello joven nos recuerda. ¡Tú, Aristóteles, pese a que eres forastero en estas tierras, pareces un hijo de esa raza magnífica que para desgracia de Grecia hubo de morir tragada por las fauces del gran Océano!... Ahora refuerzas mi interrogar: ¿puede alguien atreverse a superar el trágico destino del tiempo, ese río que arrastra nuestras vidas y nos lleva por parajes inusitados, llevándonos al sentido último de nuestro ser?

Dennett, un poco molesto, respondió:

—Siento que la pregunta por la historicidad de lo humano, que yo he también considerado, no puede extrapolarse tanto como para hablar de un sentido último. Yo no he venido, ni estoy interesado, en hacer una ontología acabada y absoluta. Quiero estudiar su discurso pero para superarlo, para ofrecer una alternativa justificable ante los ojos de una ciencia empírica.

—Y ¿quién te ha negado —observó Espeusipo— la posibilidad de seguir siendo materialista?

—En realidad yo no pertenecería al materialismo en general —explicó Dennett—, pues lo que estimo fundamental es explicar los procesos cognitivos, en una perspectiva funcionalista. No creo que esto lo pueda resolver una descripción de las condiciones materiales que hay en el cerebro.

—¿Eso quiere decir que optarías por explicar la organización formal de lo anímico? —le preguntó Espeusipo—.

<sup>12</sup>Cf. *Político* 268d y ss.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

que se rija siempre según lo mismo, que presente los conocimientos que dicen cómo es en efecto "lo que es", no queremos ofrecer opiniones, queremos la verdad. Si hay que desechar la realidad sensible tenemos que justificar cada paso que en ese sentido vayamos a dar.

Nos bastaría que te dedicaras a esta cuestión, y, si todavía dejas tus impresiones sobre lo que significaría la singularidad en el nivel eidético, quedaríamos sin duda más complacidos.

Dennett, con la perspectiva un poco más clara, inició su respuesta con bastante radicalidad:

—El problema de lo singular me parece que es un mal enfoque, basado fundamentalmente en un fenomenismo inadecuado. Voy a tratar dos cuestiones que me parecen que darán razones para la superación de la incertidumbre que les preocupa. Lo primero es el problema de la organización de la información y lo segundo el desarrollo del lenguaje.

El cerebro, creo que ya lo he dicho con claridad antes, no es un mecanismo perfecto, aún más, no sigue un criterio proyectado por la naturaleza o una divinidad, no es sino el fruto de un proceso muy largo de adecuación al medio, que se ha ido articulando de una manera caótica, conforme a la lucha con la multiplicidad de informaciones provenientes de los estímulos externos. Lo que sucede en su interior es sumamente complejo, en primer lugar por la cantidad de notas sensibles que le llegan constantemente y en segundo lugar por las secuencias que de por sí están allí elaboradas, algunas de las cuales son muy determinantes. Tomemos un simple ejemplo: ahora ven ustedes mi barba, las informaciones que les llegan son múltiples: ya hace rato se dieron cuenta de que ahí estaba, pero ahora la determinarán mejor, la verán llena de canas, aunque también les llegan datos de algunos pocos vellos de un tono más oscuro, y si me muevo, como en este momento, ustedes tendrán algún problema en mantener una imagen fija, pues empiezan a trabajar otras perspectivas. Todo esto únicamente mirando, pero les aseguro que se siente, incluso que huele, suena y tiene sabor, aunque les pido por favor que no hagan la prueba. Los datos que recibe el cerebro en la percepción sensible son enormes y allí son procesados a velocidades muy grandes, desdichadamente nuestra capacidad de comunicación no es instantánea, sino que sigue los pasos que físicamente se pueden realizar, lo cual significa que no tengamos, en el nivel que ustedes quieran, una conciencia plena y constante de lo que estamos percibiendo, aunque curiosamente nos hemos acostumbrado a pensar que todo está perfectamente conectado y es continuo.

—¿Significa eso —preguntó un joven que estaba junto a Espeusipo— que todo se da intermitentemente y que, por tanto, los atomistas tenían razón?

—De cierta manera sí —dijo él—, pero la realidad material, conforme con nuestras condiciones de percepción, es tal como la vemos, sólo que mucho más compleja y rica, y si no me lo creen, pueden empezar a fijarse en cada detalle que tiene, y verán cómo por pura economía cognitiva nos los saltamos sin problema alguno.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



La conciencia no estaba hecha para ser teleológica, esta es quizás una mejora tardía, producto del reconocimiento evolutivo de su eficiencia. Por eso es que la conciencia no es ningún mecanismo perfecto, así como no lo son nuestras ideas, ni nuestras habituaciones, ni menos aun nuestro cerebro, que no ha tenido más que superar su ineficiencia comunicativa y directriz con una serie de parches que permiten simular que todo anda bien, cuando en realidad todo lo que hacemos es suponerlo.

La reacción de unos y otros no se hizo esperar. No sé decir cuántos quisieron intervenir en ese momento. Como aquello resultaba tan caótico para el sofista, decidieron que uno solo asumiera la discusión de aquí en adelante. Fue Espeusipo el que oportunamente se ofreció para servir de contraparte. Él tenía la benevolencia de Platón, y aunque no gozaba del prestigio que Aristóteles tenía entre los más jóvenes, era un digno contendiente. De todos modos, por si lo llegase a necesitar, decidió acercarse a su maestro, para que le auxiliase en las cuestiones más complejas.

—El relato que nos ofreces —dijo el mismo— tiene muchos elementos que rescatar, casi tantos como los que veo extraviados. Sin embargo, no hemos llegado hasta aquí para tomar un partido ontológico o antropológico como para que se tenga que discutir cada parte de tu alocución. Me remitiré de nuevo a lo gnoseológico, que todavía no veo resuelto.

Si mal no he entendido, tu hombre no es más que un animal producto de un proceso caótico, un ser obligado a ordenarse por las leyes del mercado, donde azar y necesidad —no Temis, por cierto— se vinculan siendo promotoras de una justicia que respalda al más fuerte. Tal vez te llegues a respaldar en el pensamiento de Calicles, aquel impetuoso personaje ateniense que, como tantos otros, sostenía que era el derecho del más fuerte el que debía prevalecer; supongo que apreciarás su perspectiva en general, pese a las excentricidades políticas que conlleva. Me haces también recordar el pensamiento de Empédocles, con la enorme diferencia de que supongo que no llegarás a sostener su retorno a la unidad. Pero ninguno tan cercano a tus doctrinas como Demócrito, no sólo por su atomismo, que parece seguir marcando tu pensamiento, sino también por el concepto de movimiento que sostienes. Quisiera saber si este juicio sería ajustado. Según el atomista los sentidos en última instancia nos tienen que engañar, porque evidentemente no pueden mostrar las cosas tal y como son, pues 'lo que es' es el átomo y por lo ínfimo de su tamaño no llegamos a conocerlo en sentido estricto. Por otra parte, la sensación, que se explica por procesos mecánicos de encuentro con particulares conformaciones atómicas, es mutable, pues los seres vivos cambian su temperamento según las afecciones y según la edad, lo cual hace concebir la disposición como la causa de la representación<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> Cf. DIELS-KRANZ. D 68 A 135.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Fue este el momento en que el grupo de académicos se sintieron más llamados a colaborar en el proyecto. No sé si fue el intento retórico el de Dennett por atraerlos, pero la actitud de distancia que la mayor parte tenía se tornó en cercanía.

—Les aseguro —dijo Dennett— que la heterofenomenología me ha enseñado a buscar en lugares adecuados y me he encontrado con razones suficientes para dudar de nuestra absolutización de la conciencia, de su unidad, de su pureza. Ahora sé que en mi cerebro se dan luchas intestinas, y que los desenlaces son en su mayor parte repentinos. Y mi ciudad y mi ejército están desperdigados, pero por alguna razón adquieren un cierto orden, incluso todo parece confabularse para convertirse en un solo individuo. Permítanme reintentar una elaboración que resulte más plausible.

El mundo de nuestros fenómenos, aquel que describimos al inicio de este largo día, es el fruto de una ingeniería de lo mental equivocada. Nadie los ve, no se pueden transformar en nada que se parezca a ellos, lo que debe ocurrir simplemente es que las estimulaciones de objetos externos provocan reacciones que entre más fuertes producirán cadenas de estímulo-respuesta tanto en nuestros sensores cuanto en los módulos de conducción de la información, de manera que llegarán al cerebro y allí se iniciará un proceso increíblemente complejo de cadenas de comunicación, que ciertamente está determinado por la habituación que hayamos desarrollado. Como los informes son tantos y sumamente complejos, son los mayoritarios los que tendrán acogida significativa; aquí debemos seguir dos principios: a mayor estimulación mayor información y las noticias de una multitud sólo se pueden determinar por una sana economía de parte del órgano receptor: si hay buen producto, habrá buen intercambio, si viene con defectos o mal promocionado, simplemente no lo tomamos en cuenta. En general parece que vamos acostumbrándonos a enfrentar esta invasión de fenicios que nos ofrecen toda clase de artículos, y el mercado empieza de suyo a clausurar ciertas rutas para determinados productos, ya porque no se venden adecuadamente ya porque cuando se introdujo no hubo acogida alguna, y así se van determinando líneas de mejor expectativa y respuesta, que se van convirtiendo en protocolos que acogen los datos y los llevan a donde es posible atenderlos. Un producto nuevo es todo un problema, y si no sigue rutas trazadas o introduce nuevas, prácticamente no se venderá. Lo curioso de nuestro mercado es que los productos se transforman radicalmente, quizás se transmutan en dinero manejable en instancias ulteriores. En general, como regla ferial, se hace necesario que los protocolos de alguna manera se correlacionen; no obstante ello parece bastante complicado, dado el natural caos que regía la estimulación, pero sería algo así como empezar a generar una especie de liga de ciudades como la que ha logrado regentar en algunas épocas esta hermosa ciudad de Atenas. Se sabe que estas ligas son muy débiles, pues por uno y otro sitio surgen intereses contrapuestos, a veces incluso no se llega más que una suerte de pacto de no-agresión, lo cual ya es bastante. En el cerebro determinados juegos de protocolo se convierten en cosa de diario, y por



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



hemos saltado el problema de singularidad. La crisis de la dialéctica como visión nos tiene que llevar a dar una respuesta y me parece que no hay otra más a mano.

La respuesta de Espeusipo generó halagos de parte de muchos de los presentes. Platón se mantenía en silencio sin ofrecer un asentimiento claro a las palabras de su sucesor más probable. Esa actitud fue interpretada de una manera impresionante por un viejo que había pasado desapercibido hasta entonces y que ofreció estas palabras:

—Has aprendido muy bien el discurso de nuestro escolarca, querido Espeusipo, pero abusas de él. Difícilmente alguno de nosotros sea capaz de creer que un discurso técnico permita recluir la singularidad en el silencio. Si dejamos la impresión de que todo está solucionado, que lo que resta, como dice el distinguido extranjero que nos acompaña, no es más que declarar la verdad en poderosas narraciones, relativizar todo a lo que la retórica haga convincente, es olvidar nuestro sentido último, es renunciar a la filosofía, es convertirnos en sofistas que proclaman sus verdades a los cuatro vientos como si con el aplauso alcanzasen la esencia última de la realidad. Al inicio escuchamos unas palabras que espero sigan causándonos sorpresa y una frívola sonrisa, decía este particular sofista que nos acompaña que venía a develar el último misterio que quedaba en la realidad. Por el Can que todavía el misterio de mi ser sigue oscurecido, que todavía estoy muy lejos de desentrañar mi alma. Mi querido hermano y amigo Platón ha ofrecido en esta casa respuestas que quizás resulten adecuadas, en la medida en que no encierran sino que abren, en la medida en que lo dicen todo y entendemos que queda más. Nuestro ser, sin embargo, se deja llenar de sentidos, y a ratos disfrutamos de jugar con ellos, y solucionamos con narraciones posibles su afrenta a la dolosa realidad, pero la faena es muy extraña: el alma sigue vertida de singularidad. El mito sigue siendo la única solución, pero, amigos míos, es sólo para sentirnos tranquilos, para que no callemos del todo en la afrenta a su plenitud. La filosofía sigue siendo un estado de locura en el que retamos a la simplicidad a que aparezca, y la juzgamos y la contamos, pero cuán insuficientes se vuelven las palabras cuando uno ha sido capaz de saltar la valla de los titiriteros y ha logrado acostumar su vista a la luz de "lo que es". Tal vez estaré viejo, y dirán muchos que estoy buscando dioses que consuelen mis debilidades, pero créanme, todavía me gozo en el disfrute de lo bello, aunque no sea más que para imitarlo ilusoriamente con mis pobres palabras. Ya quisiera yo poder romper con mi mundo de la narración y dejarme llevar por esa locura que decanta la singularidad, pero no lo puedo hacer y aborrezco tener que darle alguna razón a estos simplistas que sin haber llegado a la cima se devuelven para mostrarnos el camino, que mitifican sin ser capaces siquiera de enloquecer de amor por lo inenarrable.

Las oscuras palabras del anciano fueron oídas con veneración incluso por el mismo Platón. A decir verdad todavía no soy capaz de explicar su sentido, pero nos hicieron callar a todos, y salimos de ahí en silencio mientras la luz del día daba paso a una oscuridad que empezaba a ser alumbrada sólo por una pequeña antorcha que dirigía nuestro camino.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

de su tiempo y como filosofía viviente, jamás hecha rígida. Con relación a sus vínculos con el pensamiento de Platón, anota:

La historia del aristotelismo nos ha acostumbrado a creer en la existencia de una filosofía aristotélica llevada a cabo en forma consecuente como contraposición a la filosofía platónica. Intérpretes recientes quieren persuadirnos de que las manifiestas contradicciones en el pensamiento de Aristóteles se pueden aclarar mediante la conjetura de que avanzó de un estadio de evolución 'idealista a uno 'realista, dicho en otra forma: que al principio de su actividad filosófica se interesó por la 'filosofía teórica de las cosas primeras' (metafísica), para volver en los años posteriores a la investigación empírica en biología y zoología, a la investigación de archivos y semejantes. Esta construcción de su desarrollo es, a mi parecer, falsa. Aun cuando Aristóteles se apoya en la experiencia y en el *consensus omnium*, y aduce hechos empíricos como medio de demostración, sin embargo, siempre domina en él el elemento especulativo. Su biología es, por regla general, una biología filosófica. Entre sus escritos no hay ninguno tan rico en observaciones sagaces, pero a la vez tan filosófico-especulativo en el más alto grado como el escrito sobre la generación de los animales<sup>5</sup>.

Para Düring, a diferencia de la tesis propuesta por Jaeger, en la obra de Aristóteles se percibe el poderoso influjo de Platón sobre su pensamiento. Aun las partes más esenciales de su filosofía, las que se pueden considerar específicamente aristotélicas, están indisolublemente fundidas con la herencia espiritual de Platón. Para él, Aristóteles sólo "quiso liberar a la filosofía platónica de los elementos en su opinión irracionales, complementarla y perfeccionarla, dándole nuevas dimensiones"<sup>6</sup>. De esta manera a diferencia de lo planteado por Jaeger, Aristóteles continúa más bien la obra de Platón; en este sentido más bien se habla de una comunidad de espíritu.

En 1959 Hans Krämer publica su libro *Arete bei Platon und Aristotels* en Heidelberg. En éste afirma que existen claros indicios de la existencia de una doctrina oral de Platón, no consignada en sus *Diálogos*. Él, junto con otros pensadores alemanes, los cuales reseña Cherniss en *El enigma de la Academia*, demuestra esta tesis además con algunas referencias encontradas en la obra de Aristóteles. Cherniss, se muestra escéptico frente a tales afirmaciones, lo cual lo lleva a asegurar:

Con el fin de salvaguardar la integridad de ciertas alusiones e interpretaciones de Aristóteles, la crítica especializada ha establecido la hipótesis de una doctrina

<sup>5</sup>INGEMAR DÖRING. *Aristóteles*. Universidad Nacional Autónoma, México, 1990, p. 8.

<sup>6</sup>*Ibid.*, p. 9.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



el fin por el que debe hacerse cada cosa. Y este es el bien de cada una, y, en definitiva, el bien supremo de la naturaleza toda<sup>24</sup>.

Establecer cuáles son los primeros principios y las causas es la tarea de la sabiduría, pues sólo a partir de éstas conocemos las cosas. Aristóteles determinará que esto se hace posible sólo desde su teoría de las cuatro causas, la cual enuncia de la siguiente manera:

Puesto que, evidentemente, es preciso adquirir la ciencia de las primeras causas (decimos, en efecto, que sabemos una cosa cuando creemos conocer su causa primera), y las causas se dividen en cuatro, una de las cuales decimos que es la substancia y la esencia (pues el porqué se reduce al concepto último, y el porqué primero es causa y principio); otra es la materia o el sujeto; la tercera, aquella de donde procede el principio del movimiento, y la cuarta, la que se opone a ésta, es decir, la causa final o el bien (pues éste es el fin de cualquier generación y movimiento)<sup>25</sup>.

Expuesta la teoría, Aristóteles considera necesario explicarla mediante el examen de las opiniones de sus predecesores y contemporáneos. Se procederá entonces a explicitar en qué consiste tal procedimiento con el fin de acceder a la forma de la argumentación y al contenido teórico que éste permite expresar.

En la revista *Les études philosophiques* de julio-septiembre de 1997 aparece un artículo de Marie-Hélène Gauthier-Muzellec titulado "*Aristote et les commencements de la Métaphysique (Métaphysique A2): méthode dialectique et paradigme méthodologique*". En este artículo se muestra que en el libro A2 de la *Metafísica*, existen algunas indicaciones a partir de las cuales es posible establecer algunas reglas que pueden ser utilizadas para la actualización de las diversas posiciones teóricas, que surgen de la misma potencialidad conceptual ofrecida por la obra de Aristóteles. Por lo tanto este libro puede ser utilizado como paradigma de lectura. Una de estas indicaciones tiene que ver con la forma en que se desarrolla y construye una tesis a partir del examen de las opiniones, en este caso, el papel que se le asigna a la sabiduría: La búsqueda de la causa final, *πρώτον κινούν ακίνητον*. Mientras en el libro A1 Aristóteles identifica qué es la sabiduría, en A2 organiza tal identificación desde sus características, lo cual se realiza a través de dos tipos de procedimientos: la confirmación de la opinión común, a saber, la sabiduría es la ciencia de los primeros principios y causas, y al mismo tiempo desde la afirmación de una tesis (paradoja) que no surge de la opinión común a saber la sabiduría es la ciencia de la causa final.

En lo que sigue se mostrará que la tesis (paradoja) además de que se mantiene en los capítulos siguientes, se continúa su recomposición desde el examen de la teoría de las

<sup>24</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*. Traducción de Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1ª reimpresión revisada, 1987, pp. 982 a 30- 982b 5.

<sup>25</sup> *Metafísica*, 983a 25.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Desde las anteriores inquietudes se intenta mostrar que el modelo construido por Platón sólo permite considerar las representaciones mentales más bien que las cosas. Esto lleva, si se lo sigue, a suponer y a hablar sobre cosas que no existen y de esta manera a perder de vista las cosas mismas. Este esfuerzo de explicación desde las ideas se convierte, finalmente, en frases vacías que en últimas nada dicen de las cosas manifiestas y de esta manera toda investigación sobre la naturaleza es suprimida. Al hacer evidente, además, que los dos tipos de causa no son suficientes para dar una explicación del movimiento y el cambio en las cosas, le permite a Aristóteles avanzar sobre lo ya logrado en cuanto a la determinación de la quiddidad y de la causa material a una mejor elaboración de estos dos tipos de causa, pero a la vez hacia la configuración de su teoría de las cuatro causas.

Se podría afirmar que bastaría, frente a la insuficiencia encontrada, incluir una tercera causa que explique como tal el movimiento, desde lo que lo origina, su causa eficiente. Pero desde la perspectiva de Aristóteles, de hecho desarrollada ya en su reflexión sobre la naturaleza, para comprender de manera suficiente las cosas sensibles, en las que, la observación así lo muestra, se da una determinada forma de movimiento o de cambio, o al menos unas determinadas posibilidades y no otras, lo lleva a incluir una cuarta causa, que como tal ordena y determina la comprensión de las demás causas y que permitirá por lo tanto una comprensión adecuada de las cosas sensibles. Así lo indica, aunque no lo desarrolla, al final del libro Alpha de la *Metafísica* al referirse a la teoría de Platón, pues aquella "según vemos, es causa para las ciencias, por la cual actúa todo entendimiento y toda naturaleza, tampoco a esta causa, de la cual decimos que es uno de los principios, la tocan para nada las especies"<sup>34</sup>.

Desde las anteriores inquietudes se puede plantear la siguiente hipótesis: Aristóteles trata de construir un modelo que permita hablar de las cosas, mediante el cual puedan ser diferenciados claramente las representaciones mentales, los entes matemáticos y las cosas sensibles. Una de las tareas fundamentales tiene que ver con la distinción de las diversas acepciones que se utilizan para hablar sobre las cosas, pues de esta manera accedemos a la forma en que concebimos las cosas, y por lo tanto son una de las indicaciones que se deben examinar para acceder a lo que las cosas son; pero no bastaría esto; es igualmente necesario construir un modelo teórico, no desde la idea de imitación, como los pitagóricos, ni desde la participación como en Platón, sino desde la analogía, en el cual no se de la confusión entre el modelo y las cosas sensibles. A la vez es preciso recurrir a la para-

<sup>34</sup> *Metafísica*, 992a 30



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



ser orientado hacia la verdad; τὸ ὅμοιον se constituye entonces en un puente que permite atravesar las dificultades con el fin de acceder al conocimiento verdadero, pues, según afirma Aristóteles, no basta poner de manifiesto un hecho, como lo hacen los presocráticos al utilizar la semejanza como un principio, sino que se debe hacer manifiesta la causa, fin al que debe tender el conocimiento científico.

### *Semejanza y formas discursivas*

Con el fin de iniciar cualquier investigación es preciso determinar cuáles son los medios discursivos adecuados para el examen de las dificultades y para acceder en cada caso a cada objeto. En Aristóteles se encuentra una serie de tratados en los cuales se reflexiona sobre las diferentes modalidades discursivas, que permiten acceder al conocimiento. En uno de estos tratados, los *Analíticos Segundos*, Aristóteles enuncia el tipo de preguntas con las cuales se inicia la investigación, clasificándolas en cuatro, a saber: el *qué*, el *por qué*, *si es y qué es*<sup>10</sup>. Así se van configurando las diferentes formas discursivas. En los *Tópicos* se describen los procedimientos adecuados para razonar sobre cualquier problema<sup>11</sup> –πρόβλημα– que se presente y se distinguen dos formas de razonar: los *argumentos* –λόγοι– y los *silogismos* –συλλογισμός– o *razonamientos*. Estos silogismos dialécticos deben distinguirse de los científicos pues no parten de principios, axiomas ni definiciones, se construyen a partir de opiniones generalmente admitidas; los argumentos –λόγοι– no tienen propiamente carácter conclusivo, pero no están exentos de valor argumentativo: “los argumentos surgen de las proposiciones; y aquello sobre lo que versan los razonamientos son los problemas”<sup>12</sup>.

Una vez establecido esto, se procede a determinar cómo se construyen adecuadamente las formas de razonar, lo primero es: “tomar las proposiciones, distinguir de cuántas maneras se dice cada cosa, encontrar las diferencias, y observar lo semejante”<sup>13</sup>, es así como las semejanzas –τὸ ὅμοιον– aparecen como uno de los procedimientos que se utilizan en la construcción de los razonamientos, y éstas son especialmente útiles para los argumentos por comprobación –ἐπαγωγή–, para los razonamientos a partir de una hipótesis –ὑπόθεσις– y para las definiciones –ὀρισμός–.

<sup>10</sup> τὸ ὅτι, τὸ διότι, εἰ ἔστι, τί ἔστι.

<sup>11</sup> Véase la definición de problema en el capítulo dedicado a la configuración del discurso filosófico.

<sup>12</sup> ARISTÓTELES. *Tópicos*. Traducción de Miguel Candel Sanmartín, Gredos, Madrid, 2ª reimpresión, 1994, 101b 15.

<sup>13</sup> ARISTÓTELES. *Analíticos segundos*. Traducción de Miguel Candel Sanmartín, Gredos, Madrid, 1988, 105 a 25.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

descrita como un movimiento producido por la sensación, el cual produce imágenes –φαντάσματα– que no son todavía discurso, pero sí la fuente de juicios y opiniones: “podemos imaginar a voluntad –es posible en efecto crear ficciones y contemplarlas como hacen los que ordenan las ideas nemotécnicamente creando imágenes”<sup>30</sup>.

En la medida en que es un movimiento producido por la sensación, las imágenes serán diferentes de acuerdo a los sensibles de los cuales procede. Si son producidas por los sensibles propios, sea la sensación actual o no, es siempre verdadera, pero si procede de la percepción de los sensibles comunes o de los accidentales, puede ser falsa así esté o no presente la sensación. En *Acerca de la memoria*, se precisan un poco más las características de la imagen. Para ello se recurre a la analogía con el dibujo: de la misma forma en que en el dibujo se puede distinguir la figura de la imagen, asimismo podemos hacer una distinción de la forma en que se pueden considerar estas imágenes, es así como: “en la medida en que se le considera por sí misma, es un objeto de contemplación o una imagen, pero, en la medida en que se la considere como de otra cosa, es como una copia y un recordatorio”<sup>31</sup>. En la descripción de este proceso se vincula la imaginación con el pensamiento, al ser objeto de contemplación, y con la sensación al ser copia o recordatorio. A partir de lo anterior se puede establecer cómo el error tiene que ver tanto con la correspondencia entre lo sensible y la copia, y además con la consideración de las imágenes, en cuanto tales, por el entendimiento.

Pero no es específicamente en la fantasía donde se encuentra la explicación de cómo se da el proceso de la semejanza –τὸ ὅμοιον–, pues ella provee sólo las imágenes. Es necesario todavía avanzar hacia la descripción de la memoria y reminiscencia para poder explicar cómo se da la semejanza.

### *La memoria*

En el pequeño tratado sobre la memoria –μνήμη–, se establecen propiamente los vínculos entre fantasía y memoria. Esta última es descrita como un estado o afección de la sensación o del juicio cuando ha pasado el tiempo. Sólo los animales que perciben el tiempo tienen memoria –μνήμη–, lo cual tiene que ver con lo que ha pasado y no con lo presente ni con lo que está por venir. “Cuando se tiene conocimiento y sensación sin hechos

<sup>30</sup> *Acerca del Alma*, 427b 20.

<sup>31</sup> ARISTÓTELES. *Acerca de la memoria*. Traducción de Ernesto La Croce y Alberto Bernabé Pajares, Gredos, Madrid, 1987, 450b 25.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



dialéctica. De lo anterior se podría concluir que la discusión que realiza Aristóteles con su oponente se reduce a una simple demostración de refinamiento en la técnica de destrucción de argumentos y no cumpliría ningún papel en establecer los principios sobre los cuales sería posible la construcción del conocimiento.

Lo que se tratará de mostrar, en contra de la anterior conclusión, es precisamente que la discusión es un procedimiento indispensable para enunciar los principios, para hacer aparecer su necesidad y con ello asegurar la posibilidad de avanzar en la construcción del conocimiento y por lo tanto de edificar un saber.

Perelman Ch. y Olbrechts-Tyteca L., en el *Tratado de la Argumentación*, precisan otra significación de la discusión:

El que cede no debe haber sido vencido en una justa erística, sino que se supone que se ha inclinado ante la evidencia de la verdad; pues el diálogo, tal como se entiende aquí, no debe constituir un debate, en el que las convicciones establecidas y opuestas las defiendan sus partidarios respectivos, sino una discusión, en la que los interlocutores busquen honestamente y sin ideas preconcebidas la mejor solución a un problema controvertido. Oponiendo el punto de vista erístico al punto de vista heurístico, ciertos autores contemporáneos presentan la discusión como el instrumento ideal para llegar a conclusiones objetivamente válidas<sup>1</sup>.

Es este punto de vista heurístico el que se pretende resaltar, al mostrar la forma en que la discusión hace parte también del diálogo que establece el filósofo con otros pensadores y mediante el cual configura su propio pensamiento. Discusión con los sofistas, diálogo con los presocráticos, constituirían momentos, entre otros, de un proceso único de construcción de la filosofía.

La discusión aparece suscitada por la formulación de un problema. Para ser formulado se requiere que sea "el resultado de un proceso de abstracción por medio del cual se aborde la pregunta de modo que pueda tratarse y decidirse"<sup>2</sup>. Precisamente en Aristóteles, ya en los *Tópicos* se ve, como propósito de estudio "encontrar un método a partir del cual podamos razonar sobre todo problema que se nos proponga, a partir de cosas plausibles"<sup>3</sup>; pero como se ve por la anterior afirmación, no se trata de la forma de abordar todo tipo de problemas,

<sup>1</sup>PERELMAN CH. Y OLBRECHTS-TYTECA L. *Tratado de la Argumentación*. Gredos, Madrid, 1989, p. 81. A pie de página se cita la obra de A.C. BAIRD. *Argumentation, Discussion and Debate*, p. 307.

<sup>2</sup>HERMAN KRINGS, HANS MICHAEL BAUMGARTNER, CRISTOPH WILD y otros. Editorial Herder, Barcelona, 1977, p. 191.

<sup>3</sup>ARISTÓTELES. *Tópicos*. Traducción de Miguel Candel Sanmartín. Gredos, Madrid, 1994. 100 a 20.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

### El logos apofántico - λόγος ἀποφαντικός

A partir de la anterior explicación se comprende cómo opera lo simbólico, lo sígnico y la semejanza en la constitución de la significación; pero todavía no se logra comprender cómo hacer que esta significación sea verdadera. Aristóteles en el tratado *Sobre la interpretación*, se plantea una diferencia fundamental con respecto a los enunciados significativos, que lo lleva directamente a plantearse el problema de la verdad.

Todo enunciado es significativo, pero no como un instrumento natural, sino por convención, como ya se ha dicho, ahora bien, no todo enunciado es asertivo, sino sólo aquel en que se da la verdad o la falsedad: y no en todos se da; v.g.: la plegaria es un enunciado, pero no es ni verdadero ni falso. Dejemos de lado esos otros —ya que su examen es más propio de la retórica o de la poética—, ya que el objeto del presente estudio es el enunciado asertivo<sup>33</sup>.

¿De qué manera en el enunciado asertivo se expresa la verdad o la falsedad?

Pero, así como en el alma hay, a veces, una noción sin que signifique verdad o falsedad y, otras veces, la hay también, de modo que necesariamente ha de darse en ella de las dos cosas, así también ocurre en el sonido: en efecto lo falso y lo verdadero giran en torno a la composición y la división. Así, pues los nombres y los verbos, por sí mismos, se asemejan a la noción sin composición ni división, v.g.: hombre o blanco, cuando no se añade nada más: pues aún no son ni falsos ni verdaderos. De esto hay un ejemplo significativo: en efecto, el ciervo-cabrío significa algo, pero no es verdadero ni falso, a menos que se añada el ser o el no ser, sin más o con arreglo al tiempo<sup>34</sup>.

La verdad se expresa, mediante el enunciado asertivo, añadiendo el ser y el no ser; pero para ella ser expresada, y de esta manera hacerse significativa, se requiere que el pensamiento vuelva sobre lo que compone y divide lo que por semejanza, (la cual integra procesos de diferencia y de identidad) conoce de las cosas, sus relaciones. La diferencia entonces es instaurada entre noción *-νόημα-*, que alude al contenido del pensamiento, significación *-σημαντικός-*, que remite a la comprensión tal como se expresa a otros, y la verdad *-ἀλήθεια-*, la cual sólo puede ser proferida cuando se añade el ser o el no-ser al enunciado.

<sup>33</sup> *Sobre la Interpretación*, 17a 8.

<sup>34</sup> *Ibíd.*, 16a 10-15.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



Sólo en la medida en que toda afirmación o negación, se supedita a la esencia, y con ello a su referencia, la unidad, se hace posible la constitución de un logo verdadero. Pues si mediante la afirmación y la negación no se puede unir o separar lo que le pertenece o no a las cosas, no sería posible distinguir unas cosas de otras, luego no existiría nada y ¿cómo, entonces, dice Aristóteles, puede hablar o andar lo que no existe? La realidad es primera y el discurso segundo. Y si esto es así, se pone de manifiesto que toda afirmación o negación en la enunciación es o verdadera o falsa, pues "no es posible afirmar y negar con verdad simultáneamente una misma cosa"<sup>50</sup>. Y esto lo sabemos porque todos nosotros nos vemos abocados, en nuestra experiencia cotidiana, a decidir hacer unas cosas y otras no: "¿Por qué, en efecto, camina hacia Mégara y no está quieto cuando es preciso caminar? ¿Y por qué al rayar el alba, no avanza hacia un pozo o hacia un precipicio, si por azar los encuentra, sino que claramente los evita, como quien no cree igualmente que el caer sea bueno y no bueno? Es, pues, evidente que considera mejor lo uno y no mejor lo otro. Y si es así, también considerará necesariamente que tal cosa es hombre y tal no-hombre"<sup>51</sup>.

El saber sólo es posible constituirlo, si aceptamos esta verdad, que corresponde a este sabernos de carácter antipredicativo. Efectivamente, hablamos, significamos, definimos, razonamos, caminamos y nos vemos forzados continuamente a tomar decisiones, simplemente porque existimos y con nosotros los demás y el mundo. Pero aunque no sabemos de manera absoluta, debido a la constitución de nuestra naturaleza, la verdad se nos presenta siempre como algo que deseamos alcanzar y al menos siempre sabemos que hay ciertas afirmaciones o negaciones que se acercan más a la verdad: "Además aunque todas las cosas fuesen en sumo grado así y no así, el más y el menos es inherente a la naturaleza de los entes. No afirmamos, en efecto, que dos y tres son igualmente pares, ni yerra igualmente el que cree que cuatro son cinco y el que cree que son mil"<sup>52</sup>. La forma en la que aparece este sabernos, es lo que permite afirmar a Jan Lukasiewicz, que el principio de no-contradicción, sólo puede valer como una suposición, solamente posible de ser justificada por consideraciones de orden 'práctico-éticas'<sup>53</sup>.

De esta manera mediante la refutación aparece con claridad la verdad de los principios, en el espacio mismo de nuestra constitución como seres que vivimos, actuamos, producimos y pensamos, es esto lo que se nos revela delante de nosotros por obra de la

<sup>50</sup>Ibid., 1008b.

<sup>51</sup>Ibid., 1008b 20-24.

<sup>52</sup>Ibid., 1008b 32-36.

<sup>53</sup>Citado por TOMAS DE PRAETERE. "La justification du principe de non-contradiction". En: *Revue Philosophique de Louvain*. N° 1 Fevrier 1998, p. 51.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



organización política, de hecho cada polis se organiza de una determinada manera. Por lo tanto será un buen ciudadano aquel que cumple a cabalidad con estas funciones y por lo tanto su virtud dependerá de la especificidad de ellas. A diferencia de la virtud del ciudadano, la propia del hombre de bien que es independiente de la forma de organización de la polis, pertenece a todo ser humano en general. Por esto no necesariamente la virtud del ciudadano coincide con la del hombre de bien, la coincidencia de ambas virtudes es una exigencia que debe ser cumplida por el que gobierna la polis, pues él debe conducir la comunidad hacia el bien y hacia la felicidad. Se observa entonces que en Aristóteles la virtud del hombre de bien se determina en relación con la recta razón (su bien), la del ciudadano con relación al fiel cumplimiento de su función dentro de la organización política (el bien de la comunidad política), la del gobernante, como conjunción de ambas, en orientar la comunidad política (el bien del hombre y el bien de la comunidad).

Para lograr el bien *–ἀγαθόν–* y la felicidad *–εὐδαιμονία–* de cada uno de los hombres y de la comunidad política es preciso determinar qué tipo de organización política es la más apropiada para cumplir con el fin propuesto. Aristóteles a diferencia de su maestro Platón, quien había propuesto un modelo de organización política, investiga las formas en que se organizan y se han organizado las distintas polis, con el fin de establecer sus posibles desviaciones o no de acuerdo a lo que se considera lo recto en determinadas circunstancias específicas, con el fin de no tomar al hombre como debería ser, sino como es. La medida de lo recto está dada por los siguientes criterios: que ella sea una comunidad de hombres libres, que sus leyes sean justas, y que siempre se busque el bien común. Una de las mejores formas posibles de organización, al parecer, es la denominada por él *politeia*, pues en ésta gobierna la mayoría pero siempre orientada por el bien común.

### *La retórica*

La naturaleza, como hemos dicho, no hace nada sin algún propósito y el hombre es el único de los animales dotado de palabras. El mero sonido es indicación de placer o dolor, que pertenece a los otros animales (su naturaleza los capacita para percibir el placer y el dolor y significarlo a los demás). Pero el lenguaje sirve para expresar aquello que es conveniente o nocivo, lo justo o lo injusto. Y es característico del hombre frente al resto de animales, que él sólo tenga percepción del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y otros valores; pues bien, la común posesión de éstos es lo que forma casa y polis<sup>27</sup>.

<sup>27</sup> La Política, 1253a.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Según la interpretación que hace Paul Ricoeur sobre la tragedia griega, la forma en que ésta se encuentra configurada, permite: aprender lo universal que la trama engendra por su sola composición, (como es el caso, por ejemplo, de Edipo); acceder a lo creíble verosímil y obtener su goce más propio al unir conocimiento, imaginación y sentimiento. Es decir, permite al espectador poner "su inteligencia, sus emociones purgadas, su goce, unidos a la obra y a la cultura que ésta crea"<sup>40</sup>.

A partir de lo anterior se puede decir que mientras la retórica persuade con el fin de propiciar o disponer a una determinada acción, la poética, al convertir en poema el obrar y el padecer humanos, forma nuestra capacidad para seguir y construir un relato, desde el cual nos es posible acceder a la construcción de un sentido para la vida humana. Igualmente accedemos a través de la historia narrada a la comprensión de nuestros sentimientos y por medio de ella a la purgación del temor y la compasión. Nos atemorizamos por lo que igualmente nos puede suceder y sentimos compasión por lo que le sucede a otros. De esta manera conocemos por medio de estos sentimientos lo que nos vincula y nos hace a todos igualmente humanos. Es esto lo que nos permite pensar que no se trata entonces de construir una comunidad para dioses, pues tal vez ni siquiera ellos la necesitan, sino una comunidad para seres humanos de carne y hueso, cuya fragilidad es expresada de manera extraordinaria en la tragedia griega.

Es así como no basta entonces concebir la estructura, poner los cimientos para configurar la obra de la polis, sino que es preciso además saber quiénes son los que la habitan y qué clase de vida desean; pero así mismo se requiere a través de la palabra y la acción construir las formas singulares y apropiadas de convivencia. Es entonces preciso, formar el intelecto, moldear el carácter, poner en común creencias y valores, coordinar acciones, formar los sentimientos, configurar sentido, crear comunidad, fortalecer los lazos, regular las relaciones, promover la justicia, en orden a establecer una comunidad política buena y feliz.

<sup>40</sup> PAUL RICOEUR. *Tiempo y narración*. Op. cit., p. 112.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



sobre la configuración del discurso filosófico en Aristóteles pretende seguir esta orientación con el fin de mostrar, cómo las descripciones que realiza Aristóteles se enmarcarían más bien, en las concepciones contemporáneas heredadas del pensamiento de Benveniste, para quien el discurso es un acontecimiento de significación y no desde las que piensan la lengua como un hecho, tal como la concibió Saussure a comienzos del siglo XX. Sólo a partir de que tal idea sobre el discurso existe ya en Aristóteles, será posible explicar la precisión de determinadas nociones con las que se caracterizan y se describen cada una de las formas discursivas. En Aristóteles se encuentra una primera caracterización del enunciado como discurso en el tratado *Sobre la Interpretación* y de los demás discursos en *Analíticos Primeros*, *Analíticos posteriores*, *Tópicos*, *Refutaciones Sofísticas*, *Retórica* y *Poética*.

En el tratado *Sobre la interpretación* se afirma: "el habla detiene el pensamiento y el que escucha descansa"<sup>7</sup>. Esto, según el traductor de la edición de Gredos Miguel Candel Sanmartín, significa detener el pensamiento sobre un significado determinado. Con la palabra, al detenerse el pensamiento, se hace figura, se presenta su expresión significativa; este acontecimiento permite al pensamiento volver sobre sí mismo, desencadenando nuevos pensamientos y nuevas determinaciones. Al producirse una significación con el enunciado, se da por lo tanto un acontecimiento discursivo y no tan sólo un hecho de lengua. Paul Ricoeur, al retomar la caracterización de Benveniste del discurso como acontecimiento, hace de la significación su punto de partida para la elaboración, desde una perspectiva hermenéutica, de una teoría del discurso. Desde allí se traza una nueva ruta en la investigación sobre el pensamiento de Aristóteles. Esta es la ruta que se pretende seguir en este capítulo.

En esta ruta se indicará que al Ricoeur explicitar, desde su teoría del discurso, las distinciones elaboradas por Aristóteles, le es posible, primero, precisar diferentes modalidades discursivas: científica, dialéctica, retórica, poética y especulativa; segundo, construir su teoría de las intersecciones del discurso y tercero, reflexionar sobre la manera en que se produce el conocimiento filosófico.

### *Tipos de discurso*

En esta primera parte se procede a caracterizar, según lo propuesto por Aristóteles, diferentes tipos de discurso en los que el pensamiento hasta entonces se venía conformando: científico, dialéctico, retórico y poético. En cada uno de ellos se señalarán las diferentes nociones e instrumentos que aparecen a la reflexión, por medio del análisis de las distintas

<sup>7</sup> ARISTÓTELES. *Tratados de lógica sobre la interpretación*. Traducción de Miguel Candel Sanmartín. Gredos, Madrid, 1988, 16b 20.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

conocido en el terreno de la filosofía, v.g.: que no es posible contradecir, tal como dijo Antístenes, o que todo se mueve, según Heráclito, o que lo *que es* es uno, tal como dice Meliso (en efecto, el prestar atención a un individuo cualquiera que profiriera opiniones contrarias a las habituales sería una simpleza); o aquellas cuestiones acerca de las cuales tenemos algún argumento contrario a las opiniones habituales, v.g.: que no todo lo que es es generado o eterno: en efecto, un músico que sea letrado lo es sin haber sido engendrado y sin ser eterno: pues esto, aunque a alguno no le resulte plausible, podría serlo por tener argumentos a su favor<sup>37</sup>. Aristóteles concluye de lo anterior que actualmente todos los problemas dialécticos son tesis, pues sólo se examina aquello en lo que se encuentra una dificultad y se precisa de un argumento, y esto se da, cuando existen discrepancias o bien de los sabios con respecto a la mayoría o entre ellos mismos “la tesis es también un problema; pero no todo problema es una tesis, pues algunos problemas son tales que no tenemos ni una opinión ni otra acerca de ellos”<sup>38</sup>.

Caracterizados los problemas y las proposiciones dialécticas se procede a determinar la forma en que se deben examinar los problemas. Esto se hace a partir de dos tipos de argumentos: la comprobación, camino de las cosas singulares hasta lo universal, y los razonamientos, en los que se utiliza los siguientes instrumentos, los cuales permiten llevarlos a buen término: la forma correcta de elegir las proposiciones, las formas de distinguir de cuántas maneras se dice cada cosa, los procedimientos para encontrar las diferencias y la observación de lo semejante. Estos instrumentos se utilizan en los enunciados que son clasificados en lugares: lugares del accidente, del género, de lo propio y de la definición.

Una vez establecidos los elementos, los instrumentos y los lugares, Aristóteles describe la forma de ordenar la discusión, a lo cual llama práctica dialéctica: “Tras esto, hay que tratar del orden y la manera como se debe preguntar”<sup>39</sup>. En esta última parte se describen estructuras y reglas que se incluyen dentro de lo que hoy se conoce como argumentación. Esta descripción rigurosa de una técnica de discusión permite mostrar el valor que se le da a la correcta utilización de los argumentos y de la manera adecuada de ordenarlos, proponiendo con esto un método para el examen de los problemas.

Esta descripción elaborada por Aristóteles, no se hace como en el caso del razonamiento demostrativo, sobre el procedimiento que se utilizaba en las matemáticas y la geometría, sino sobre una técnica *-τέχνη-* que en sus inicios aparece como un ejercicio

<sup>37</sup> *Tópicos*, 104b 20-30.

<sup>38</sup> *Tópicos*, 104b 30.

<sup>39</sup> *Tópicos*, 155b.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



mediante, la caracterización de los personajes, de las pasiones que los afectan y de las acciones que cada uno realiza. En este ir y venir de la unidad de una vida, a los personajes, sus acciones e interrelaciones, se estructuran los hechos, se articula la trama y con ellos surge la fábula que así se compone; fábula que muestra el transcurso de una vida, en el caso de la tragedia, de la felicidad a la desgracia, suscitando en quien la contempla sentimientos de terror y compasión.

Esta construcción y composición de una figura por medio de la cual una vida se convierte en una obra, es a lo que Paul Ricoeur denomina *configuración*. Es el trabajo de pensamiento que el creador de tragedias realiza y en virtud del cual la hace aparecer. La figura mediante la cual revestimos los acontecimientos que nos suceden y que nos aparecen caóticamente unos detrás de otros y unos al lado de otros, son los materiales con los cuales construimos y componemos tanto los relatos de ficción como los históricos. Por medio de estas figuras damos significación a los diversos sucesos que nos ocurren y vamos así forjando el sentido de nuestra vida, que no es otro que la existencia con otros (nuestros antecesores, contemporáneos y los que están por venir).

### *La configuración*

Si la configuración es el modo en que aparecen las distintas obras, ¿es posible utilizar este modo para referirnos a la filosofía? Ricoeur, al referirse a la configuración encuentra, que Louis O. Mink, teórico de la historia, realiza una exploración por lo que este término significa. La configuración fue para Boecio una forma de comprensión, derivada de la idea de *totum simul*, la cual como tal, sólo puede ser adjudicada a Dios, pues únicamente Él puede tener tan elevada comprensión de la totalidad.

Con el fin de lograr una adecuada precisión de lo que se entiende por configuración, se precisa que la comprensión requiere, en general de "el acto de aprender juntos en un solo acto mental cosas que no se experimentan juntas o que incluso no se pueden experimentar así, porque están separadas en el tiempo, en el espacio o desde un punto de vista lógico. La capacidad de producir este acto es la condición necesaria (aunque no suficiente) de la comprensión". Para Louis O. Mink, existen tres modos de la comprensión: teórico, categorial, configurante.

Según el teórico los objetos se 'comprenden' como casos o ejemplos de una teoría general: el sistema de Laplace representa el tipo ideal de este modo. Para el categorial, demasiado a menudo confundido con el anterior, comprender un objeto es determinar de qué tipo de objeto proviene, qué sistema de conceptos *aprimi* da



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



condiciones azarosas que determinan nuestra naturaleza. El problema más significativo a este propósito es que el epicúreo está necesitado de una liberación filosófica en todos los órdenes: si se debilita un flanco, es complicado mantener consistentemente su doctrina general.

### *Antecedentes*

Ante el monismo eleático las respuestas en filosofía de la naturaleza se complican enormemente. La sugestiva unificación entre el νοεῖν –pensar– y el εἶναι –ser– establecida por Parménides abre un camino insoslayable para cualquier pensador que trate de resolver el problema del Todo. Y aunque se le quiera valorar como estático e “idealista”, este monismo se volverá paradigmático en la física posterior, la que quedó marcada por la tendencia a formular ontologías.

χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' εἶναι ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,  
μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν<sup>2</sup>.

(Necesario es decir y pensar que lo que es realmente existe, pues el ser es, mas la nada no es).

La vía del ser es el único camino inteligible, es la ruta por la que nos damos cuenta de cómo son las cosas realmente. Allí la verdad se nos manifiesta con singular belleza, encontramos al ente que

οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πάν,  
ἓν, συνεχές<sup>3</sup>.

(No habría sido ni será jamás, puesto que ahora es todo, uno y continuo al mismo tiempo).

Es lo uno que siempre es igual, que no nace ni perece, lleno y continuo, inmutable dentro de los límites de unas poderosas cadenas que lo sostienen, como dice metafóricamente el extraordinario poema.

La verdad del pensamiento, la que realmente cuenta, nos deja perplejos, porque lo que constatamos en nuestra cotidiana experiencia no corresponde aparentemente a su desvelamiento. Por eso quedamos en una peligrosa disyuntiva: o aceptamos la razón y

<sup>2</sup> PARMÉNIDES. *Sobre la naturaleza*. Fr. 6, Simplicio, in *Phys.* 86, 27.

<sup>3</sup> *Ibid.*, fr. 8, 5.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



(No existe nada dentro que se modifique. Pues más allá de la totalidad no existe nada que entrando al mismo efectuara un cambio).

### *Átomos y vacío*

Planteados esos tres principios, Epicuro deja el eleatismo y pasa al atomismo:

τὸ πᾶν ἐστὶ σώματα καὶ τόπος<sup>28</sup>.  
(La totalidad es cuerpo y espacio).

Con esta especie de dualismo, que en realidad podría no serlo, porque lo que cuenta es sólo lo corpóreo, tenemos resuelto el problema de la justificación de los fenómenos. La sensación nos muestra un universo cambiante, que se genera y se corrompe, cuya esencia parece no ser más que un continuo movimiento; esto, como lo hemos dicho atrás, rompe con la razón eleática, pero lo que sucede propiamente no está a nuestra vista, se intuye con esa misma razón. El ser verdadero de las cosas se esconde en la ínfima pequeñez, en lo infracorpóreo.

El vacío, que es espacio y un tipo de naturaleza impalpable, viene a dar posibilidades a los corpúsculos, a proporcionar el lugar para el movimiento, lo único "valioso" que pueden hacer éstos:

εἰ δὲ μὴ ἦν ὁ κενὸν καὶ χώραν καὶ ἀναφῆ φύσιν ὀνομάζομεν, οὐκ ἂν εἶχε τὰ σώματα ὅπου ἦν οὐδὲ δι' οὗ ἐκινεῖτο, καθάπερ φαίνεται κινούμενα<sup>29</sup>.  
(Si no existía aquello que designamos como vacío, intervalo y naturaleza impalpable, no habrían estado los cuerpos donde estaban ni [aquello] en lo que se movían, tal como evidentemente se mueven).

Pero también este vacío es, como dice M. Rodríguez, "el verdadero principio de contingencia en este sistema, puesto que a partir de él surge la pluralidad y consiguientemente la destructibilidad"<sup>30</sup>.

Es el que justifica las apariencias sensibles que cuestionaban los eleatas.

No podemos olvidar que, como buen seguidor del atomismo, Epicuro sostiene la infinitud de este espacio, que lo conceptualiza como isotrópico y que, por eso, no tiene por qué

<sup>28</sup> *Ídem*.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 40.

<sup>30</sup> M. RODRÍGUEZ. *El materialismo de Epicuro y Lucrecio*. Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 1989, p. 174.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

¿Acaso podemos hablar de continuas tentativas, victorias y fracasos en dichas conformaciones? A pesar de que se habla de un proceso mecánico y azaroso, la naturaleza no muestra un irracional sistema de desarrollo, aunque en ocasiones no comprendamos su acción.

Una vez asociados, los átomos no dejan de moverse, dado que siempre tienen espacio suficiente; por eso, hay una continua transformación en estos compuestos, mutación que provoca a veces su misma disolución.

Así, en este cosmos –que es sólo uno de los posibles, dado que hay innumerable cantidad de ellos– prima lo cuantitativo por sobre lo cualitativo; es más, las cualidades no son sino producto de la unificación de esos criterios: figura, orden y disposición<sup>45</sup>.

Ante tal configuración, es el azar –τύχη– la verdadera causa de todas las cosas, el único agente que actúa en el universo. Frente a éste, la Ἀνάγκη –Necesidad– parmenídea se pregona como la modeladora de lo ínfimo, del átomo, y del absoluto, el Todo, el que permanece siempre igual, inalterable en su materia y energía.

### *Apuntes finales*

Epicuro no rompe con la racionalidad que había propuesto Parménides, así como no lo hacen casi ninguno de los físicos que le antecedieron, dialoga con ella, pese a todas las intrigas en contra de los filósofos que le atribuyen<sup>46</sup>.

En el Jardín quedaba claro que el pensamiento de Platón, al que ya se había enfrentado Demócrito, era realmente enemigo de la “verdad”, sobre todo si tomamos en cuenta el desprecio que aquél había mostrado en múltiples manifestaciones por nuestro mundo sensible. Sabemos que el maestro de Samos tampoco apreciaba a Aristóteles, quien junto a su maestro, habría de generar un organicismo teleológico para la estructuración del cosmos que era nefasto para la intelección de la realidad. Como ya el atomismo anterior lo había hecho, los epicúreos enfrentan esta tesis en forma drástica, descartando no sólo la finalidad en el cosmos, sino también su vitalidad de corte sobrenatural o espiritual. Aunque, como hemos visto, las tentaciones de estas filosofías, también marcadas por Parménides y el pluralismo, para bien o para mal le habían hecho caer en más de una ocasión. Por muy consecuente que se sintiera en su “materialismo”

<sup>45</sup> Obviamente es una significativa omisión el que Epicuro no tomara en cuenta la implementación de un modelo matemático de interpretación de la realidad. Es muy posible que las posiciones filosóficas de los amigos de la matemática –como los platónicos– influyera en ello.

<sup>46</sup> Cf. DIÓGENES LAERCIO, X, 8.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



No se vaya a engañar el lector: un trabajo exhaustivo no va a encontrar. A lo sumo nos asomamos para mirar de reojo la enorme riqueza de ambos mundos. El tema del placer, como es obvio, podría llevarnos a indagar una multiplicidad de posibilidades, con ejemplificaciones de las más diversas. Pero nuestra intención es mucho más austera: simplemente quisiéramos encontrar concepciones generales y sus correlatos, que suelen ser algunos ejemplos y valoraciones de diverso tipo.

Tampoco se crea que vamos en busca de paralelismos, al modo como los quiso encontrar Filón el alejandrino. Somos perfectamente conscientes de la lejanía entre ambos pueblos. Aunque quizás sí nos dejamos apabullar por la múltiple riqueza conceptual que aporta la filosofía griega a la indagación de esta realidad tan importante en la vida humana, al punto de que lleguemos en algún momento a clasificar las posturas hebreas desde sus esquemas; a fin de cuentas este es un trabajo de filosofía y el griego es especialista en estos menesteres.

Con todo, no pretendemos en modo alguno enfrentar a Grecia y a Israel como si fuesen la misma cosa. Sería iluso pretender sacar provecho para la filosofía y mostrar derrotada la cultura que fundamenta la religión más importante en Occidente. Es bien sabido que el hebreo es poco dado a la generalización, que su lengua prácticamente no presenta abstracciones, mientras que esa ha sido una de las puntas de lanza del mundo griego. A pesar de eso, sí es meta de estas páginas encontrar las mayores cercanías entre estos dos universos, quizás porque resultan dos de los presupuestos fundamentales del mundo occidental, porque unidos llegan hasta nosotros.

Partimos con una convicción preliminar, que de alguna manera u otra pretendemos probar: el placer entre los griegos del período clásico y los hebreos antiguos no tiene una valoración negativa, al contrario resulta un elemento fundamental de la existencia humana que debe no sólo ser conocido y entendido, sino también disponerse para un mejor vivir.

## *El placer –ἡδονή– en la filosofía griega*

### 1. El atomismo democríteo

La preocupación por el placer como problema ético posiblemente nace con Heráclito, a quien se atribuyen diversos fragmentos en los que ataca con grave dureza a los ignaros hombres que viven en perspectiva a los placeres corporales<sup>2</sup>. Pero no es sino con el atomismo que

<sup>2</sup> El tema se encuentra en fragmentos como los siguientes: 9, 37, 13, 29. Recordemos sólo un breve texto citado por Alberto Magno (*De Veget. VI 401*): *Si felicitas esset in delectationibus corporis, boves felices diceremus, cum inveniant orobum ad comedendum.*



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

placer es un fenómeno complejo, que tanto incluye aquellos hechos bochornosos que significan a οἱ ἄρα φρονήσεως καὶ ἀρετῆς ἄπειροι (los desconocedores de la inteligencia y la virtud), amigos de festines y excesos, como aquellos momentos o acciones que corresponden a un alma que se enmarca en la filosofía. Aquí mismo nos encontramos con una percepción muy particular del placer: la realidad del mismo pende de la realidad de su objeto:

τὸ τῶ ὄντι καὶ τῶν ὄντων πληρούμενον μᾶλλον μᾶλλον ὄντως τε καὶ ἀληθεστέρως χαίρειν ἂν ποιοῖ ἡδονῇ ἀληθείᾳ.<sup>37</sup>

(Lo que se llena más en el ser y desde los entes lograría más real y verdaderamente gozar de un placer verdadero).

Así, podemos hablar de cosas placenteras y cosas que sólo aparentan serlo, pero que en realidad no son más que una falsa ilusión. Esta doctrina se ve modificada en el *Filebo*, según el cual el placer no está con propiedad en el objeto.

Sin más preámbulo vayamos a este otro diálogo que a nuestro tema se dedica en buena parte. *Filebo*, el personaje, que es "la encarnación de un hedonismo dogmático"<sup>38</sup>, resulta el motivador de una polémica más para Sócrates, sólo que él en la conversación no aparece sino como un oyente, que apenas expresa unas pocas palabras. En su lugar responde como interlocutor Protarco, un joven que se cree hedonista, aunque lejos está de ser un aguerrido y conveniente contrincante. Sócrates vuelve a aparecer, pero no con su característica ironía de la mayoría de los primeros diálogos, ahora deja de poner en graves dificultades a su contrincante, para empezar a defender y desarrollar su propia tesis.

El diálogo se inicia con una distinción que ya conocíamos: *Filebo* cree que el placer es siempre bueno para todo viviente, en tanto que Sócrates sostiene que eso es falso, pues de mayor valor y categoría son las cualidades intelectuales humanas<sup>39</sup>. El definirse en esta dualidad es importante, pues bien determinado ha de quedar el camino que nos lleva a la vida feliz.

La primera cuestión que encontramos al enfrentar el placer es la falta de precisión en el uso de esta misma palabra, cosa que ya veíamos en la *República*. Los hedonistas, quizás de mala fe, suelen manipularla sin distinguirla con claridad. Se trata de un término equívoco que carga con contrarios, lo cual nos obliga a mirar la maldad o bondad de sus objetos para definirlo. Para resolver este asunto Sócrates introduce la consideración de lo uno y lo múltiple, llegando a conclusiones poco claras para su interlocutor, pero de algún modo descifrables.

<sup>37</sup> 585d-e. Texto griego tomado de la edición bilingüe de José Pabón y Manuel Fernández de la *República* (tomo III). Madrid, 1981.

<sup>38</sup> GUTHRIE. *Op. cit.*, p. 212.

<sup>39</sup> Τὸ φρονεῖν -inteligir práctico-, τὸ νοεῖν -pensar-, τὸ μεμνήσθαι -rememorar-, δόξα ὀρθή -opinión recta-, ἀληθεῖς λογισμοὶ -razonamientos verdaderos-.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



generación". En respuesta Aristóteles haciendo una suerte de "fenomenología" de los placeres llega a esta consideración:

διὸ καὶ οὐ καλῶς ἔχει τὸ αἰσθητὴν γένεσιν φάναι εἶναι τὴν ἡδονήν, ἀλλὰ μάλλον λεκτέον ἐνέργειαν τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως, ἀντὶ δὲ τοῦ αἰσθητὴν ἀνεμπόδιστον<sup>56</sup>. (Por lo cual, no está bien que se diga que el placer es una generación sensible, más bien se ha de decir que es un acto de la disposición conforme a la naturaleza y frente a ello habría de ser una [generación] sensible libre).

En todo caso, habría goces que no son generaciones, a pesar de que suelen acompañarse de ellas. En realidad los placeres no son procesos sino actividades y fines que se unen a nuestras facultades, sin que haya detrimento de éstas; muchos de ellos, incluso, sirven para completar un bien, para darle plenitud con el gozo.

El placer no es malo en sí; incluso al hombre que se entrega a excesos, le parecen buenas sus acciones, aunque le provoquen ulterior o inmediatamente sufrimientos. Pero bien sabemos que muchos placeres no son convenientes a nuestro bienestar: es necesario evitar los extremos. Con mucha más razón un hombre prudente y sabio deberá huir de esos placeres corporales que invitan a la pérdida de la racionalidad debida:

διὸ ὁ σώφρων φεύγει ταύτας, ἐπεὶ εἰσὶν ἡδοναὶ καὶ σώφρονος<sup>57</sup>. (Por ello el prudente huye de esos mismos, pues son sus placeres los [propios] del prudente).

La vida dichosa, la del sabio prudente, tiene gran relación con el placer. Y si en este individuo especial puede ser una suerte de plenitud, así como en la vida de los otros hombres y en la de los animales, ¿cómo no llegar a pensar que puede resultar el bien supremo (τὸ ἄριστον ἀγαθόν)? Quizás, como expresa Ross,

en el fondo todos persiguen no el placer que creen perseguir, sino el placer mismo, porque todos<sup>58</sup> tienen algo de divino<sup>59</sup>.

Aristóteles terminando este séptimo libro hace unas distinciones que resultan importantes: por un lado, hay placeres accidentales, que suelen ser un remedio para determinados males, y esenciales o naturales, aquellos que son de suyo agradables,

<sup>56</sup> VII, 12, 3.

<sup>57</sup> VII, 12, 7.

<sup>58</sup> Aquí habla en especial de los animales.

<sup>59</sup> W. D. Ross. *Aristóteles*. Buenos Aires, 1957, p. 323.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

El epicureísmo no es un tipo de ascetismo, no hay mortificación ni represión de los deseos, pero la austeridad es evidente; se dice que el Jardín (κέπος) no era más que una pequeña casa con un huerto, lugar donde cosechaban posiblemente habas, alimento común de la comunidad. Tampoco es una suerte de libertinaje<sup>83</sup>, como se le quiso ver durante siglos. Es un camino intermedio en el que el problema central es el cálculo (συμμέτρησης) de lo conveniente a nuestra felicidad.

Como bien sabemos, todo placer es un bien y todo dolor, en cambio, un mal para nuestra naturaleza<sup>84</sup>, no queda pues sino saber sopesar los mayores beneficios. Una vida feliz no se alcanza sino mediante ese

νήφων λογισμὸς καὶ τὰς αἰτίας ἐξερευνῶν πάσης αἰρέσεως καὶ φυγῆς<sup>85</sup>.  
(Sobrio razonamiento que examina las causas de toda elección y evasión).

Este cálculo utilitarista es imprescindible, porque el placer no puede ser llevado a extremos sin que cause dolor. Un buen raciocinio nos permite medir las consecuencias, cosa que no puede hacer el cuerpo, el cual tiende a buscar cada vez mayor disfrute.

Son los límites que establece la inteligencia los que nos lleva a postular la bondad de la austeridad: en lo poco está lo mejor:

ἐὰν μὴ ἔχωμεν τὰ πολλά, τοῖς ὀλίγοις ἀρκώμεθα, πεπεισμένοι γνησίως ὅτι ἥδιστα πολυτελείας ἀπολαύουσιν οἱ ἥκιστα ταύτης δεόμενοι<sup>86</sup>. (Si no tenemos muchas cosas, nos contentamos con pocas, persuadidos auténticamente de que disfrutan lo más grato de la abundancia quienes necesitan lo menos de ella).

Esto, como era de imaginarse, implicaba el establecimiento en el Jardín de un régimen austero, en el que, por ejemplo, las comidas debían ser sencillas y sin lujos, buscando tener sólo unos pocos refinamientos:

<sup>83</sup> ὅταν οἶν λέγωμεν ἡδονὴν τέλος ὑπάρχειν, οὐ τὰς τῶν ἀσώτων ἡδονὰς καὶ τὰς ἐν ἀπολαύσει κειμένας λέγομεν (En consecuencia, cuando decimos que el placer es el fin, no hablamos de los placeres de los desenfrenados ni de los que permanecen en el disfrute). [Epistula ad Menoecum 131, 8-9. Ed. Arrighetti].

<sup>84</sup> Cf. *Ibid.*, 129.

<sup>85</sup> *Ibid.*, 132, 3-4.

<sup>86</sup> *Ibid.*, 130, 6-8.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



plo, la lengua es el medio por el cual se conversa, sea para transmitir o bien ocultar las intenciones del corazón<sup>98</sup>:

con el fruto de la boca se sacia el hombre su vientre,  
con los frutos de sus labios se sacia.  
Muerte y vida están en poder de la lengua,  
el que la ama comerá su fruto (*Proverbios* 18, 20-21)<sup>99</sup>.

Esto hace que la expresión de la espiritualidad, que tal vez sea lo que más nos acerca a lo trascendente, se dé por medios sensibles, corporales:

el hebreo es carnal porque tiene la inteligencia de lo que hay que conocer en lo sensible<sup>100</sup>.

Con mucha mayor razón, las otras expresiones del hombre tienen asiento en su propio cuerpo.

En correspondencia con esto, no se justifica de manera alguna un dualismo antropológico, en el que se vaya a menospreciar lo corporal. La religiosidad misma se da y se debe expresar por medio de la "carne" (*basar*):

quitaré de su carne el corazón de piedra y les daré un corazón de carne, para que caminen según mis preceptos, observen mis normas y las pongan en práctica y así sean mi pueblo y yo sea su Dios (*Ezequiel* 11, 19-20).

Al pensar en el placer quisiéramos que el hebreo nos señalara un órgano que sintetice toda la serie de expresiones que signamos con tal palabra, pero no parece haberlo. Quizás lo más cercano a ello sea lo que el hebreo llama *napas*, palabra comúnmente traducida por "alma" y que más bien significa "todo el conjunto del hombre y en especial en relación con su aliento"<sup>101</sup>. *Napas* puede ser la garganta, que es un órgano difícil de saciar:

Toda la preocupación del hombre es por su boca  
pero el *napas* no se sacia (*Eclesiastés* 6, 7)<sup>102</sup>.

<sup>98</sup> Cf. MOURLON. *Op. cit.*, p. 10-12.

<sup>99</sup> Las citas bíblicas están tomadas, excepto cuando se señale lo contrario, de la edición de la *Biblia de Jerusalén*. Bilbao, 1987.

<sup>100</sup> CLAUDE TRESMONTANT. *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*. Madrid, 1962, p. 151.

<sup>101</sup> WOLFF. *Op. cit.*, p. 25.

<sup>102</sup> Versión de WOLFF. *Op. cit.*, p. 27.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

múltiples maneras; desde considerar que describe el amor mutuo entre Dios y su pueblo, o Cristo y su Iglesia, hasta decir que se trata de una reproducción del ritual cananeo del matrimonio divino, en el culto de Istar y Tammuz<sup>116</sup>. Pero a nosotros, que no somos ni especialistas en este campo ni mucho menos aun, no nos queda más que tomarlo en la literalidad.

Se trata de un grupo de poemas, describirlo o resumirlo es casi necio; por eso nada más resaltemos algunos de los placeres allí prodigados. Como poemas de amor que son, no es sino el erotismo lo principal que describen:

¡Que me bese con los besos de su boca!  
Mejores son que el vino tus amores (1, 2).

Sumado a ello el placer sexual:

Puro verdor es nuestro lecho (1, 16).

Yo os conjuro,  
hijas de Jerusalén,  
por las gacelas, por las ciervas del campo,  
no despertéis, no desveléis el amor,  
hasta que le plazca (3, 5).

De mañana iremos a las viñas,  
veremos si la vid está en cierne,  
si las yemas se abren,  
y si florecen los granados.  
Allí te entregaré el don de mis amores (7,13).

A estos añadamos los gozos que se producen por medio de nuestros sentidos:

mejores al olfato tus perfumes (1, 3).

Déjame oír tu voz,  
porque tu voz es dulce (2,14).

Miel virgen destilan  
tus labios, novia mía.  
Hay miel y leche  
debajo de tu lengua (4, 11).

<sup>116</sup> Refiere la *Biblia de Jerusalén*, p. 911.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



El pensamiento cínico se tradujo a cotidianidad en la paradójica figura de Diógenes de Sínope, ese personaje que siendo odiado y despreciado por muchos, produjo a su vez una profunda admiración en tantos otros, como el mismo Alejandro el Grande, para quien constituía un prototipo de ser humano<sup>1</sup>. Y Diógenes signó de manera extraordinaria el futuro de la filosofía, una vez caídas las falsas promesas, ya morales, o metafísicas, o políticas, que a la vera del camino se nos venían ofreciendo. Él, mejor quizás que ninguno, hizo trizas desde el ámbito filosófico la imagen del poder absoluto de la polis, y no por proponer un nuevo marco jurídico o social, sino por socavar todas sus seguridades, ridiculizar sus ideales e irrumpir con la búsqueda, a la luz de una humilde lámpara, del verdadero hombre: la persona humana, el gran descubrimiento del helenismo.

Para quienes vivieron el dificultoso deterioro de la Atenas clásica hacia finales del siglo IV no había ya refugio en el enarbolado sistema, sino sólo en sí mismos y en quienes tenían más cerca. Así, el atardecer de la polis no fue sino el amanecer a una nueva valoración del individuo singular que somos cada uno. El nuevo mundo, fruto posiblemente de los sueños imperiales que Filipo el macedónico inculcó en su hijo (¿acaso reconstituidos por Aristóteles?), no parecía dejar espacios de poder a los hombres justos o al menos a la más inteligente aristocracia. Cualquier pensador medianamente sabio entendería que un espacio en la vida pública significaría (¿acaso como hoy?) un descrédito memorable. Si ya de por sí eso le parecía casi un hecho a Platón, después de conocer a los "grandes" demócratas de su época y al mismo Dioniso II de Siracusa, cuánto más lo sería en tiempos en que Atenas habría perdido su anteriormente natural posición hegemónica.

<sup>1</sup> Cf. DIÓGENES LAERCIO VI, 32.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Con todo, resulta fundamental poner coto a la individualidad. Nada enfatiza tanto Cicerón, el divulgador del pensamiento paneciano, como ello. Pero esto mismo se da con una relativización muy marcada:

*Sic enim est faciendum, tu contra universam naturam nihil contendamus, ea tamen conservata, propriam nostram sequamur, tamen nos studia nostra nostrae naturae regula metiamur; neque enim attinet naturae repugnare nec quicquam sequi, quod adsequi non queas* (I, 31, 110).

[Así pues, se ha de actuar para que nada pretendamos contra la naturaleza universal, antes conservadas estas cosas, sigamos la propia nuestra, de modo que, aún cuando otras cosas sean más imponentes y mejores, no obstante midamos nuestras aspiraciones con la regla de nuestra naturaleza; pues no se puede llegar a ir contra la naturaleza ni perseguir alguna cosa que no puedas alcanzar].

Querer ser buenos ciudadanos, honestas personas y tantas opciones que gustan de popularidad entre los impulsores de la ética (y sobre todo la política), son posibilidades sumamente singulares; de modo que sobran las palabras cuando queremos establecer parámetros y absolutos para los demás. Aunque es esa particular conjunción entre los dos rostros, humano y singular, la que parece mejorable. Para ello Panecio añade una persona más, ésta mediada y determinada a fin de cuentas por la realidad que vivimos:

*Ac duabus iis personis, quas supra dixi, tertia adiungitur quam aliqui aut tempus imponit; quarta etiam, quam nobismet ipsi iudicio nostro accomodamus* (XXXII 115).

[Y a estas dos personas, de las que hablamos antes, se adjunta una tercera que algunos acontecimientos y el tiempo impone, y una cuarta que adaptamos por nuestro juicio a nosotros mismos].

Los principios o reglas de moralidad, los grandes ideales de la vida humana, se traen a la realidad en un acto volitivo por el que se hace una especie de acomodo o adaptación a nuestra singular personalidad. Todavía aquí la sombra de lo singular, que acaso sea la causa fundamental del pecado y el error, sigue a nuestro lado, no obstante la presencia de universales queridos.

La tercera persona, quizás la más fácil de interpretar, pone en el tapete la importancia del contexto temporal y espacial. En ello Panecio nos recuerda que la realidad de nuestra vida está regulada por casualidades; aún más,

*regna, imperia, nobilitas, honores, divitiae, opes aequae, quae sunt his contraria, in casu sita, temporibus gubernantur* (I, 32, 115)

[reinos, imperios, nobleza, honores, riquezas; lo mismo que obras que son contrarias a éstas, situadas al azar, son regidas por los tiempos].



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



razón los adquirirían en actividades mucho más pasionales como la política o la religión. Se supone que originalmente se reunieron en pequeños grupos con cierta sistematicidad, pero su particular aristocracia –los aristócratas nuevos nunca resultan agradables– les llevó a verdaderos desastres, como divisiones internas (la más conocida: matemáticos y acusmáticos), y sobre todo como lo fue el famoso incendio en casa del atleta Milón –provocado por un seguidor excluido–, lugar en el que murió posiblemente la generación más importante de sus seguidores –incluso pudo fallecer allí el mismo Pitágoras (¡vaya usted a saber cuántas veces había reencarnado!)–. Los pocos discípulos que sobrevivieron, aparentemente, tuvieron la virtud no sólo de mantener el espíritu y desarrollar nuevas comunidades, sino también de poner por escrito lo mejor de la doctrina filosófica, la que aquí hemos tratado de reseñar desde la figura de Arquitas. Con todo, por las palabras de Aristóteles sabemos que empezó a reinar una dispersión significativa y, peor aún, una vuelta al oscurantismo. Así, no llegamos a tener noticias de pitagóricos sino hasta que aparece este personaje del que venimos a hablar ahora, el filósofo que posiblemente abre las puertas para que resurja el movimiento, que tiempo después será de nuevo reconocido en los primeros niveles intelectuales, con figuras como Apolonio de Tiana y Moderato de Gades (s. I d. C.), además de Nicómaco de Gerasa y Teón de Esmirna (s. II), entre otros.

Por las condiciones que caracterizaron a los primeros grupos, es posible que este neopitagorismo, a pesar de estar tan lejos en el tiempo, recogiera las costumbres y doctrinas de tipo religioso más importantes, más aun que las filosóficas. Precisamente su novedad fue la divulgación de los grandes misterios, los que ya no tenían por qué apenar a ningún filósofo. Así, la tendencia más fuerte fue la mística, la mántica, la ascética, la magia, etc. Los tiempos eran otros, la filosofía daba pasos de novedad que todavía nos impactan.

Nigidio es un antecedente fundamental de ese neopitagorismo que encontrará en el pensamiento platónico su aliado principal, y que conforma un grupo, con personajes como Numenio de Apamea, Plutarco de Queronea y Apuleyo de Madaura, que abrirán las puertas al último gran movimiento filosófico griego, el neoplatonismo.

## Roma

Es difícil apreciar desde la perspectiva helénica los aportes a la filosofía por parte de los latinos del siglo I a. C. Si bien los romanos toman las categorías, el lenguaje y las formas de los griegos para adentrarse en la aventura filosófica, su colaboración no se ha dejado ver como la mejor. Del encuentro de culturas que significó la conquista de Oriente



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

## ÍNDICE DE MATERIAS

- Accidente, 286, [293](#), 314, 348, [350](#).  
Acción, 322-329, 331-334, 341, 342, 351, 352, 354-356, [362](#), 363, 402, 403.  
Acto, 52, 73, 291-293, 363, 403, 404.  
Afecciones, [95](#), [293](#), 308-310, 312, 333.  
Agnición, 332.  
ἀλήθεια, 141, [142](#), 145, [146](#), 149, 156, 164, 165.  
Alma, 141, 143, 145, [146](#), 149, 156, 164, 165, 186-  
[188](#), [192](#), [196](#), 197, 207, 224, 226, [229](#), 231,  
234, 237, 252, 254, 256, 257, [259](#), 284, 289-291,  
295, 296, 308-310, 312, 322, 324, 341, 374, 378,  
[395](#), [399](#), [405](#), [406](#), [410](#), [423](#).  
Trasmigración de las almas, 432, 436.  
Amistad, 327, 328.  
Amor, 86, 88, 171, 178-181, 183-185, 187, 190,  
210, [212](#), [259](#), 332, 369, 403, 404, 415-418.  
Analogía, 267, [293](#), 294, 297, 298, 359, 361, 436.  
Antinomias, [368](#).  
Antropología, [245](#).  
Aporías, [81](#), [89](#), 266, 270, 337, 338, 358, 359, 363.  
Arte, 141, [146](#), 151, [154](#), 156, 157, [162](#), 163, 171-  
173, 175-181, 183, 190, 191, 208-210, 213-215,  
217, 290, 322-324, 326, 333, 338, 339, 341, 342,  
346, 354, 357, 440.  
Ascetismo, 432, [433](#).  
Asertivo, [311](#), [313-316](#).  
Ataraxia, 389, 408, 409.  
Átomo, [372](#), 373, [377-384](#).  
Basar, [411](#).  
Belleza, 145, [146](#), 160, 161, 171, 173, 174, 175,  
[176](#), 178, [180-183](#), 186-188, 190-192, 207, [208](#),  
210, [212](#), 213, 217, 218, [259](#), [368](#), 391, 398,  
408, 409.  
Bien, 97, [154](#), 160, [272](#), 322, 324-332, 252, 393,-  
396, 398-403, 405-408, 414, 415, 427.  
Cantidad, 72, 73, 112.  
Caos, 250.  
Categorías, 77, 73, 100, 101, 287, 361, 432, [433](#).  
Causas, 48, [67-69](#), [71-73](#), 159, 163, 271-279, 287,  
289-290, 294, 322, 325.  
Causa material, 69, 276-278.  
    Causa eficiente, 69, [278](#).  
    Causa final, 69, [272-274](#).  
    Causas primeras, [71](#), [272](#).  
Cerebro, 226, 227, [229](#), [233](#), 235-239, 241-245,  
247-249, 251-256.  
Certeza, [38](#), 60, 96.  
Ciencia, 70, [71](#), [81](#), 86, [89](#), [109-113](#), 115, [137](#),  
138, 156, 163, 194, 230, [239](#), 240, 250, 255,  
258, 271, [272](#), 274, [278](#), 279, 290, 303, 323,  
324, 338-342, 345, 346, 355, 357-359, 361, 432,  
440.  
Ciencias teóricas, 157, [158](#), 324, 324, [356](#).  
Ciencias prácticas, 157, [158](#), 324, 325.  
Conocimiento científico, [285](#), 294, 342, 345,  
346, 357.

- Cinismo, 98, [421](#).
- Comedia, 332.
- Comunidad, 321, 323, 327-334, 351.
- Concepto, 65, 66, 69, 70, 94, 116, 120, 263, 264, 270, [272](#), 275, 277, 284, 286, 288, 295, 296, 303, 344, 358, 361, 362, 363.
- Conceptual, 66, 68, [75](#), 97.
- Conceptos categoriales, 287, [356](#).
- Conceptos de reflexion, 287, 294, 296, 308, [316](#), 326, 327, 337, 339, [340](#), 344.
- Conciencia, 223-225, 227-231, 234-236, [239](#), 241, 243-246, 248-258, 292.
- Configuración, 64, 73-75, 321, [334](#), 338, [340](#), 346, [356](#), [357](#), [361](#), [362](#), [363](#).
- Contrarios, Contradicción, [16](#), [18](#), [20](#), [22](#), [23](#), [27](#), [30](#), [43](#), 48, 290, 291, 304, 306, 315, 380.
- Conocimiento, Cognoscente, Gnoseológico, 38-[40](#), [42](#), [44](#), 48, 49, 51-54, 57, [58](#), 64, [71](#), 74, [75](#), [81](#), [86](#), [87](#), [93](#), [99](#), 104, 111, [113](#), 114, 116, 135, 136, 143, 145, 152, 157, 169, 171, [172](#), 174, 181, 191, [208](#), 213, 222, 226, [233](#), 238-242, [245-247](#), 252, 258, 268, 273, 284, [285](#), 289, 290, [293](#), 296, 297, [302](#), 303, 307, 312, 313, [324](#), [334](#), [340](#), 341, 348, 397, 404, 422.
- Contingencia, [40](#), 52, [162](#), 181, [324](#), 376, [377](#).
- Corrupción, [12](#), [16](#), 68, [377](#), 406.
- Cosmos, 57, [58](#), 68, 69, 110, 373, 376, 378, 382-384.
- Cosmología, 57, 369.
- Cosmogonía, [13](#).
- Cualidad, 72, 73, 291, 380, 381, 383.
- Cuerpo, Corporalidad, 100, [196](#), 197, [212](#), 234, 254-256, 371, 373, 374, [377-380](#), 382, 397, 404, 405, [407](#), [408](#), [410](#), [411](#), [416](#), [418](#), [423](#).
- Deducción, 289.
- Definición, 286, 288, 313-315, 347, 348, [350](#).
- Demiurgo, [196](#), 197, [200](#), 202, 207, 214.
- Demostración, Demostrativo, 70, [71](#), 122, [265](#), [285](#), 286, 305, 312, 234, 342-346, 350.
- Devenir, [15](#), [16](#), [27](#), [397](#).
- Díada, 112, 277.
- Diálogo, [63-67](#), 73-75, 82-86, 267, 268, 301, [302](#), 339, 358, 360, 363, 384.
- Diálogo retórico, 65.
- Diálogo filosófico, 65.
- Dialéctica, [16](#), [20](#), [24](#), [25](#), [27](#), [28](#), [30](#), [31](#), [67](#), [68](#), [71-75](#), 143, 149, 169, 174, 181, 193, 199, 215, 222, 250, [259](#), 263, 267-270, [272](#), [273](#), [276](#), [283](#), 287, 288, 301, 302-306, 339, [340](#), 343, 346-355, 357, 359, 360, 363.
- Didáctica, 84, 87.
- Diferencia, 73, 290, 297, 372.
- Dilema, 242, 307, 315.
- Discurso, Forma discursiva, [63](#), 74, [75](#), 82, 84, 153, 183, [184](#), 191, 216, 255, 256, [259](#), 266, 268, 283-285, 287-289, 292, 294-296, 315, 331, 332, 338-343, 351-353, 357, 358, 360, 363.
- Discusión, 301-304, 312, 313, 331, 346-350.
- Dualismo, [225](#), 248, [377](#), [411](#), 432.
- Duda, [81](#), [87](#), 94.
- Educación, 87, [89](#), 144.
- Eidético, 86, 173, 175, 181, 187, 207, 213, 214, [239](#), 255, 258.
- εἶδος, 145, 147, 149.
- Elementos, [17](#), [68](#), [69](#), [71-73](#), 101, [103](#), [274](#), [276](#), [350](#), [361](#), [369](#), [370](#), [372](#).
- Empírico, 122, 132, 138.
- Ente, [16](#), [17](#), 46, 47, 49-51, 57, [67](#), 69, 70, 144, 145, 147, 149, 198, 274, 276-278, 283, 303, 312, 313, 314, [316](#), [324](#), 341, 358-361, [368](#), 372, [395](#).
- Entidad, 72, 73, 101-103, 198, 246.
- Entendimiento, 228, 258, 266, 269, 271, 360, 363.
- Entimema, 320, 321.
- ἐπιστήμη, 136, [137](#), [142](#), [146](#), 148, 149, [150](#).
- Erístico, 66, 276, [311](#).
- Erotismo, 73, [162](#), 379.
- Especie, 256, 257, 258, 262, [316](#).
- Escepticismo, [89](#), 384.

- Esencia, [14](#), [35](#), [38](#), [42](#), [43](#), 47, 48, 84, 98, 252, 287, 288, 289, 361.
- Estoicismo, 384, 386.
- Epagogé, [259](#), 263, 264, [265](#).
- Epistemológico, Epistémico, 60, 93, 96, [99](#), 114, 123, 151, 223, [225](#), 240, 242, 250, 257, 381, 392.
- Equivocidad, 359, 361.
- Ética, 97, 104, 105, 257, 322, 324, 325, 329, 360, 367, 384, [388](#), 389, 392, 404, 414, 424, [426](#).
- Estética, 169, 170, 171, 174, 175, 178, 179, [180](#), [188](#), 190, 191, 208, 209.
- Existencia, 307, 376, 396, 425.
- Experiencia, [129](#), [162](#), 163, [265](#), 289, 290, 295, 325, 363, 397.
- Facultades, [54](#), 289, 290, 291, 292, 322, 323, 326, 351, 401.
- Fantasía, 292, [293](#), 294.
- Felicidad, [81](#), 97, 321, 322, 329, [330](#), 332, 355, [356](#), 384, 389, 392, 406, [407](#), 408.
- Fenómeno, 69, 70, [95](#), 135, 136, 232, 240, 241, 242, [251](#), 284, 289, [377](#), 379, 387, [395](#), 398, 413, 436.
- Fenomismo, 93, 94, 97, [229](#), [239](#).
- Fenomenología, 226, 227, [229](#), 230, 235, 363, 400.
- Fenotipos, 243, 244.
- Finito, [58](#), [71](#).
- Forma, 291, 292, 338.
- φύσις, [15](#), 148, 161, [162](#).
- Generación, [12](#), [14](#), [15](#), [16](#), 45, 68, 375, 376, [377](#), [401](#), [402](#), [406](#).
- Géneros, 101, 286, 287, 303, 324, 346, 348, [350](#), 357, 358, 359, 361, 329.
- Genotipos, 243.
- Hábito, 294.
- Harmonía, [17](#), [19](#), [85](#), 130, 131, 174, [192](#), 194, 195, 199, [200](#), 201, 202, 205, 207, [208](#), 274, 326, 354, 355, 394, 432, 436, 438, 440.
- Hedonismo, 93, 97, 394, [395](#), 402, 409, 414, 415, 417, 418.
- Hermenéutica, 141, 175, 178, 209, [216](#), 267, 295, [340](#), 363.
- Heurístico, [302](#).
- Historia, 333, [334](#), [356](#), 357.
- Idea, 274, 276, 277, 292.
- Identidad, [23](#), 53, 56, 66, 287, 290, 297, 344, 360, 361, 376.
- Imaginación, [35](#), [43](#), 49, [50](#), 88, [95](#), 292, 295, 322, 325, 326, 334, 375, 405.
- Imágenes, 228, [229](#), 235, 236, [239](#), 292, [293](#), 294, 295.
- Imitación, [362](#).
- Indeterminado, [12](#), [13](#), [48](#), 199.
- Inducción, Inductivo, [71](#), 346, 353.
- Indicios, 72, 73.
- Individuo, Individual [89](#), 93, 100, 104, [229](#), 230, 238, 244, 425, [426](#).
- Inferencia, 249, 294.
- Infinito, [12](#), [13](#), [18](#), 48, 49, [50](#), 52, [58](#), [71](#), 198, [208](#), 246, 292, 312, [372](#), [377](#), 378, 379, 380, 396, 397.
- Injusticia, [15](#), [328](#), [330](#), [331](#), [352](#).
- Inteligencia, [58](#), [293](#), 394, 396, 397, 399, [407](#), 418.
- Intelecto, 56, 295, [311](#), 323, 324, 325, 326, [334](#), 406, 432.
- Interpretación, 66, 230, 256, 263, 273, 308, 358, 363.
- Intuición, [39](#), 290, 342, 345.
- Ironía, 82, [89](#), 94.
- Juego, [208](#), 210, 211, 214, 217, 218.
- Juicio, 288, 292, [293](#), 326, 357.
- Justicia, Justo, [12](#), [15](#), [16](#), [24](#), [28](#), [38](#), [50](#), 145, 157, [216](#), 230, 327, 328, 329, [330](#), 331, 332, [334](#), [352](#), [360](#), [371](#), 425, 440.
- Lenguaje, 96, 101, 102, [103](#), 104, 224, 230, [239](#), 244, 248, 249, 250, 252, 296, 308, 309, 339, [340](#), 354, [433](#).

- Lenguaje proposicional, 101, [103](#), 104.  
 Ley, [38](#), 328, 329, [330](#), 343.  
 Lógica (O), [20](#), [21](#), 110, [113](#), 119, 266, 267, 296, 339, 356, 357, 371, 376.  
 Logística, 110, [113](#), 132, 136.  
 λόγος, 65, 118, 161, 164, 171, 309.  
 Logos, [21](#), [24](#), [28](#), [113](#), 178, 308, 313, 315, 343.  
 Lo Mismo, 195, 197, 198, 199, 202, 205, 207.  
 Lo Otro, 195, 197, 198, 199, 202, 205, 207.
- Materia (Materialistas), [272](#), 277, 292, 384, 418, 431.  
 Memas, 244, 246, 248, 249, 254, 255.  
 Memoria, 236, 237, 290, [293](#), 294, 322, 405.  
 Mente, 226, 228, [229](#), 231, [233](#), 236, 237, [251](#), 255.  
 Metafísica (O), [20](#), [36](#), 60, 93, 112, [265](#), 367, 424.  
 Metáfora, 228, 283, 297, 359, 363.  
 Método, 86, 232, [233](#), 234, 236, 268, 269, 301, [302](#), 346, 347, 348, [350](#), 354.  
 Mito, 65, 80, [85](#), 339.  
 Mónada, 112, 130.  
 Moral, 94, 104, 274, 329, 399, 414, 424, [426](#), 427, 432.  
 Movimiento, [18](#), [24](#), [29](#), [68](#), [69](#), [71](#), [80](#), 112, 134, 135, 136, 207, [208](#), 211, 246, [272](#), 273, 274, 275, 277, [278](#), 288, 292, 325, 326, 360, 362, 370, 371, 372, 373, [377](#), 378, 380, 381, 393, 398, 401, 402, 405, 406, 438.  
 Multiplicidad, [30](#), 56, 59, 69, [71](#), 102, [103](#), 181, 194, 198, 240, 395.  
 Música, 112, 115, 116, 118, 123, 124, [125](#), 136, 432.
- Napas, [411](#), [412](#).  
 Nada, [26](#), 198, [368](#), 369, 370, 376.  
 Naturaleza, [24](#), [43](#), 48, [50](#), [67](#), 68, 69, 70, [71](#), 72, 73, 105, 116, 148, [162](#), [208](#), 234, 277, [278](#), 289, 294, 306, 341, 358, [368](#), 369, [377](#), [383](#), 423, 424, [426](#), 436.  
 Necesario, Necesidad, [15](#), [24](#), [40](#), [43](#), 45, 48, 49, [50](#), 52, 59, 60, 194, 198, [208](#), 230, [245](#), 250, [302](#), 304, 305, 312, 314, 342, 343, 352, 353, [368](#), 373, 376, 379, 384, 408, 425.
- No-Ser, [18](#), [19](#), [43](#), 47, 49, 174, 198, 246, 306, [311](#), [313](#), [314](#), [368](#), [369](#), [371](#), [372](#), [376](#).  
 Nombre, 102, 104, 309, 313, 314, 354.  
 Nominalismo, 101, [103](#), 104.  
 νοῦς, 53, [146](#), 151.  
 Número, [17](#), [18](#), [19](#), [58](#), 110, 111, 112, 114, 116, 118, 119, 127, 134, 153, 197, 198, 199, 200, 203, 274, 275, 276, 292, 344, 397, 432, 436.
- Ontología, Ontológico (A), [14](#), [15](#), [16](#), [18](#), [19](#), [21](#), [24](#), [25](#), [26](#), [28](#), [55](#), [58](#), [85](#), [99](#), 104, 118, 144, 145, 165, 171, [172](#), 230, [233](#), [245](#), 339, 359, 360, 363, 367, [368](#), 384.  
 Orden, 250, 275, 359, 378, 382, [383](#).  
 Opinión, [35](#), [41](#), [43](#), 57, [58](#), 64, 65, 66, [67](#), 68, 69, 70, [71](#), [81](#), [89](#), 98, [99](#), 157, 185, 194, 226, 227, 230, 234, [239](#), 258, 263, 267, 268, 269, 270, [272](#), 273, 274, [278](#), 284, 292, 303, 305, 306, 307, 321, 326, 332, 342, 347, 349, [350](#), 351, 353, 358, 363, 397, 400, 408.  
 Opuestos, [22](#), [23](#).
- Panteísmo, 384.  
 Paradoja (Paradoxa), 263, 268, 270, 271, [272](#), 273, 274, [278](#), 301, 304, 305, 306, 309, [316](#), 321, 337, 338, 349, 363, 369, 440.  
 Pasiones, [95](#), 96, 326, 352, [356](#), 415, 418, 423.  
 παιδεία, 80, 144.  
 Pedagógico, [85](#), 88.  
 Pensamiento (Pensar), 55, [58](#), 66, 191, 228, 231, 242, 248, 249, 250, 252, [293](#), 294, 295, 296, 310, 331, 339, [340](#), 341, 342, 345, 355, 359, [368](#), 381, 424.  
 Percepción, [95](#), 96, [99](#), 132, 136, 145, [239](#), 247, 248, 291, 289.  
 Persuasión, 65, [71](#), 73, 74, [75](#), 88, [154](#), 170, 197, 198, 199, [208](#), [225](#), 283, 288, 331, 332, 351, 352, 357, [407](#).  
 Pitagorismo, 431, 432, 436, 438, 439.



- Placer, 97, 98, 325, 326, [330](#), 387, [388](#), 389, 390, 392, 393, 394, [395](#), 396, 397, 398, 399, 400, [401](#), 402, 403, 404, 405, 406, [407](#), 408, 409, 410, 411, 412, 413, 417.
- Pluralidad, 55, [58](#), 69, 102, 114, 369, 371, [377](#), 378.
- Poética, 271, [311](#), 321, 322, 332, 333, [334](#), 338, 339, [340](#), 354, 357, 358, 359, 361, [362](#), 363.
- ποίησις, 148, 152, 161.
- Política, 97, 257, 321, 322, 324, 327, 329, [330](#), 332, 351, 426, 432, 434.
- Politeia, 329, [330](#).
- Polis, [172](#), 321, 322, 324, 327, 329, [330](#), 331, 332, 334, 351, 421.
- Posible, [43](#), 230, 315, 315, 333.
- Posmodernidad, 82.
- Potencia, 73, 291, 292, 363.
- Principio, [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [17](#), [21](#), [23](#), [26](#), [27](#), [45](#), 48, 53, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 115, 174, 198, [200](#), 226, 238, 271, [272](#), 273, 274, [278](#), 283, 284, [285](#), 287, 288, 289, 290, 292, 295, 301, [302](#), 303, 305, [311](#), 312, 314, 315, [316](#), 322, 324, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 355, 357, 361, 370, 374, [377](#), 379, 425, [426](#).
- Principio de identidad, 301, 369.
- Principio de no-contradicción, [23](#), [27](#), 53, 66, 198, 301, 304, 312, 316, 369.
- Principio de tercero excluído, 53, 301, 304, 305.
- Problema, 266, 267, 268, 269, 270, 283, [285](#), 287, [302](#), 303, 337, 338, 346, 347, 348, 349, [350](#), 351, 359.
- Propio, 286, 287, 348, [350](#).
- Prudencia, 323, 327, 390, 400, [401](#).
- Psiqué, Psíquico, Psicología, [225](#), 228, [229](#), 230, 236, 252, 256, 289, 297.
- Quiddidad, 274, 275, 276, 277.
- Realidad, 101, [103](#), 111, 112, [113](#), 131, 240, 258, [259](#), 307, 310, 314, 315, 375, 381, 397, [426](#).
- Recuerdo, 82, [293](#), 294.
- Refutación, [71](#), 72, 73, 82, 301, 304, 305, 312, 314, 316.
- Relativismo, [95](#), 96, [229](#).
- Relato, [85](#), [334](#).
- Religión, [109](#), [113](#), 339, 431, 432, 433.
- Reminiscencia, [293](#), 294, 296.
- Representación, 332, 354, 357.
- Retórico (A), 65, [67](#), 68, 70, [71](#), 73, 74, [75](#), [81](#), 84, 153, [154](#), 157, 226, 270, 271, 288, 307, 308, [311](#), 321, 322, [330](#), 331, 332, [334](#), 339, [340](#), [351](#), [353](#), [354](#), [355](#), [357](#).
- Discurso retórico deliberativo, 331, 341, 351, 352.
- Discurso retórico judicial, 331, 352.
- Discurso retórico epidéctico, 331, 352.
- Razón, Racionalidad, Razonamiento, 52, 57, 60, [71](#), [84](#), [85](#), [86](#), [87](#), [95](#), [113](#), 115, 118, 122, 123, 124, 161, 194, [245](#), 249, 254, 255, 258, 269, 270, 273, 284, [285](#), 286, 287, 288, 289, 290, 292, 294, 295, [302](#), 304, 313, 314, 323, 324, 325, 326, 327, [330](#), 331, 333, 341, 342, 343, 344, 345, 347, 348, 349, [350](#), 351, 353, 355, [368](#), 369, 374, [377](#), 378, 380, [383](#), [407](#), 423.
- Sabiduría, Saber, 68, 70, 80, 93, 98, 111, [113](#), 147, 149, [162](#), 163, 227, 249, 271, [272](#), 273, 287, 290, 301, 303, 304, 306, 308, 312, 313, 314, [316](#), 323, 324, 338, 339, 341, 342, 344, 346, 351, 357, 358, 361, 396, 401, 427.
- Semejanza, 73, 207, 283, 284, [285](#), 286, 287, 288, 289, 290, 291, [293](#), 294, 295, 296, 297, 309, [311](#), [341](#), [350](#), [353](#), 360, 361, 373.
- Sentidos, [54](#), 69, 82, 227, [245](#), 247, 289, 291, 292, 310, 334, 371, 376.
- Sentido común, 104, 292, [293](#), 381.
- Sensación, [54](#), 55, [95](#), 96, 97, [162](#), 290, 291, 292, 289, 294, 295, 322, 369, [377](#), 380, 392, 397, 423.
- Sensible 56, 189, 226, 238, [239](#), 240, 246, 253, 255, 273, 274, 276, 277, [278](#), 292, 326, 371, 376, 377, 378, 383, 410, 411.
- Sensualista, 381, [416](#).

- Ser, [13](#), [18](#), [19](#), [26](#), [40](#), [43](#), 45, 46, 47, 49, 51, 52, 66, 70, 102, 141, [142](#), 143, 145, [146](#), 147, 148, 160, 161, 174, 197, 198, 238, 246, 256, 266, 286, 297, 306, 307, 309, [311](#), 313, 314, 338, 348, 359, 361, 363, [368](#), 375, 376, 397, 424.
- Significación, 74, 248, 249, 296, 297, 301, 308, 309, 310, [311](#), 312, 313, 314, 326, [340](#), 346, 358, 360.
- Silogismo, [285](#), 287, 288, 352.
- Símbolo, [212](#), 213, 214, 215, 217, 218, 308, 309, 310, 311.
- Singular, Singularidad, [39](#), 48, 52, 56, 57, 87, 88, 93, 96, 97, 98, 100, 101, 102, [103](#), 104, 138, 169, 171, 174, 175, 177, 181, 183, [184](#), 187, 191, 198, 205, 208, 209, 210, 211, 213, 214, 217, 218, 223, [229](#), 237, 238, [239](#), 240, 242, 247, 248, 250, 252, 254, 255, 257, 258, [259](#), 271, 288, [324](#), 326, 329, 346, [350](#), 392, [421](#), [422](#), [425](#), [426](#), [427](#).
- Sofística, 84.
- Sujeto, Subjetivo, 240, [272](#).
- Sustancia, [16](#), 46, 48, 49, [50](#), 51, 102, [103](#), 199, [272](#), [275](#), [277](#), [314](#).
- τέχνη, 124, 141, [142](#), 143, [146](#), 147, 148, 149, [150](#), 151, 152, 153, [154](#), 155, 157, 157, [158](#), 159, 160, 161, [162](#), 163, 164, 165, 207.
- Técnica, 82, 86, 88, [137](#), 141, [142](#), 148, 149, 151, [154](#), 164, 165, 177, 250, 258, [302](#), [350](#), 354, 359.
- Teoría, 68, 70, [75](#), 82, 88, 124, [125](#), 128, [129](#), 138, 190, 240, 254, 256, 264, [265](#), 268, [272](#), 275, 276, [278](#), 344, 358.
- Teoría de las cuatro causas, 68, 73, 271, [272](#), 274, 277, 301.
- Teoría empirista, 124.
- Teoría de la significación, 301, 308, 309.
- Tiempo, [16](#), [52](#), [98](#), [241](#), [293](#), 325, 378, 381, 382, 402, [426](#).
- τὸ ἄπειρον, [12](#), [13](#), [14](#), [15](#).
- Todo, 45, 59, 69, 72, 369, 371, 376, [377](#).
- Tragedias, 332, 333, [334](#), 339, 354, 355, [356](#).
- Universal, [15](#), [84](#), [93](#), [94](#), [97](#), 100, 101, 104, 118, 174, 175, 181, 238, 255, 273, 274, [285](#), 287, 288, 290, 295, 326, 329, [334](#), 346, 349, [350](#), 353, 370, 371, 426.
- Universos lógicos, [103](#).
- Uno, Unidad, [18](#), [30](#), [58](#), [68](#), [69](#), [71](#), [72](#), [73](#), [96](#), 130, 181, 194, 198, 238, 240, 246, 248, 252, 256, 292, 314, 315, 344, 346, 355, 359, 360, 361, 378, [395](#).
- Valores, 105, 330, 331, 332, 334, 351.
- Verosimilitud, [95](#), [103](#), 197, 198, [208](#), 243, 269, 305, 331, 334, 347.
- Verdad, [28](#), [36](#), [37](#), [38](#), [39](#), [41](#), 45, 52, [54](#), 55, 56, 57, [58](#), 59, 64, 65, [67](#), 68, 73, 74, [75](#), 80, 81, 82, 82, 84, 85, 89, 99, 101, [103](#), 141, [142](#), 143, 144, 145, [146](#), 147, 148, [150](#), 151, 157, 160, 164, 165, [172](#), 194, 195, 198, 209, 213, 214, 230, [239](#), 252, [259](#), 267, 268, 269, 273, 274, 284, [285](#), 287, 289, 295, 297, [302](#), 303, 304, 305, 307, 308, [311](#), 312, 313, 314, 315, [316](#), 323, [324](#), 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 352, [368](#), [383](#), 398.
- Vicio, 399, 424.
- Vida, 290, 322, 327, 329, 332, 355, [356](#), 363, 371, 384, 387, 405, 425, [426](#), 440.
- Virtud, 105, 323, 325, 326, 327, 328, [330](#), 394, 409, 425, 427.

## ÍNDICE ONOMÁSTICO

- AECIO, [12](#), [59](#), [372](#), [373](#), [382](#).  
AELIAN, [98](#), [392](#).  
AFRODITA, [179](#), [180](#).  
AGATÓN, [179](#).  
ALBERTO MAGNO, [388](#).  
ALCIBÍADES, [80](#), [190](#).  
ALEJANDRO EL GRANDE, [421](#).  
ALLMAN, [122](#).  
AMINTAS DIOQUETO, [53](#).  
ANAXÁGORAS DE CLAZÓMENAS, [75](#), [105](#), [199](#),  
[246](#), [284](#), [370](#), [378](#).  
ANAXIMANDRO, [11-16](#), [21](#), [30](#), [50](#), [207](#), [432](#).  
ANAXÍMENES, [13](#), [30](#).  
ANTÍSTENES, [80](#), [93](#), [98](#), [101-103](#), [228](#), [269](#),  
[306](#), [350](#).  
APOLONIO DE TIANA, [433](#).  
APULEYO DE MADAURA, [433](#).  
AQUINO, TOMÁS DE, [146](#).  
ARAUJO, MARÍA, [216](#).  
ARENT, HANNAH, [332](#).  
ARETA, [391](#).  
ARISTIPO DE CIRENE, [93](#), [94](#), [97](#), [391](#).  
ARISTIPO EL JÓVEN, [391](#).  
ARISTOCLES, [393](#).  
ARISTÓFANES, [79](#), [81](#), [213](#).  
ARISTÓN, [238](#).  
ARISTÓTELES, [6](#), [7](#), [13](#), [14](#), [17](#), [20](#), [27](#), [28](#), [30](#),  
[54](#), [55](#), [61](#), [63-74](#), [84](#), [99](#), [100](#), [103](#), [113](#),  
[124](#), [132](#), [135](#), [139](#), [141](#), [142](#), [146](#), [149](#),  
[150](#), [154](#), [158](#), [161](#), [162](#), [164](#), [165](#), [173](#),  
[198](#), [200](#), [212](#), [222](#), [228](#), [230](#), [232](#), [233](#),  
[240](#), [245](#), [247-250](#), [253](#), [254](#), [257](#), [258](#),  
[261](#), [263-279](#), [281](#), [283-285](#), [288-292](#), [294-](#)  
[298](#), [301-306](#), [308-317](#), [321-327](#), [329-333](#),  
[335](#), [337-344](#), [346-351](#), [353-355](#), [357-363](#),  
[369](#), [370](#), [372](#), [374](#), [378](#), [380](#), [382](#), [383](#),  
[398](#), [399](#), [400-403](#), [405](#), [418](#), [421](#), [422](#),  
[432-434](#).  
ARISTÓXENO DE TARENTO, [124](#).  
ARNOLD, [423](#).  
ARQUITAS DE TARENTO, [7](#), [107](#), [109-115](#), [118-](#)  
[120](#), [122-138](#), [192](#), [193](#), [202](#), [432](#), [433](#).  
ATENEA, [152](#).  
AUBENQUE, PIERRE, [263](#), [266](#), [267](#), [306](#), [307](#),  
[309](#), [310](#), [338](#), [358](#).  
AULO GELIO, [435](#).  
  
BACCOU, ROBERT, [138](#).  
BACH, JUAN SEBASTIÁN, [211](#).

- BAILLY, A., 47.  
 BARNES, I., [11](#), [17](#), [21](#), [25](#), [30](#), [60](#), [390](#).  
 BAUMGARTNER, HANS MICHAEL, 268.  
 BEETHOVEN, LUDWIG VAN, 211.  
 BENVENISTE, 65, [340](#).  
 BERNABÉ PAJARES, ALBERTO, 295.  
 BERNARDINI, AMALIA, [7](#).  
 BOECIO, 136, 356.  
 BONAPARTE, NAPOLEÓN, 211.  
 BRANDWOOD, L., [142](#).  
 BRECHT, BERTOLT, [176](#).  
 BURKERT, W., [37](#).  
 BURNET, 79.  
 BURNYEAT, [99](#).
- CALICLES, 97, [154](#), [245](#), [257](#), [394](#).  
 CAMPBELL, [99](#).  
 CANDEL SANMARTÍN, MIGUEL, 287, [340](#).  
 CAPPELLETTI, ÁNGEL, [7](#), 370, 376, 378.  
 CARCHIA, GIANNI, 65, 74, 307.  
 CÁRDENAS, LUZ GLORIA, [6](#).  
 CARNEADES, 422.  
 CARO, TITO LUCRECIO, 367, 369-371, 374, 375, 379, 380, 382.  
 CATILINA, 436.  
 CENSORINO, [12](#).  
 CICERÓN, MARCO TULLIO, 271, 422, [426](#), 427, 431, 434, 435.  
 CÍNICOS, [7](#), 91, 94, 98, [99](#), [103](#).  
 CIRENAICOS, [7](#), 91, 94, [95](#), 191, 393, 394.  
 CLAZOMENE, 370.  
 CLEANTES DE ASSOS, 384.  
 CLEMENTE, 424.  
 CLINIAS, 177.  
 COLLI, GIORGIO, 65, 74, 301, 304.  
 CORIBANTES, 185, 216, 218.
- CORONADO, GUILLERMO, [7](#).  
 CRATILO, [23](#), 152, 274.  
 CRISIPO DE SOLES, 422, 427.  
 CRITIAS, [233](#).  
 CRITÓN, 177.  
 CHERNISS, HARNOLD, 263, [265-267](#).
- D'AREZZO, GUIDO, 206.  
 DAVID, 417.  
 DE VOGEL, 98, 392-394, 424.  
 DEMÓCRATES, 390.  
 DEMÓCRITO DE ABDERA, [184](#), 242, [245](#), 246, 367, 371, 372, 375, 379, 380, 383, 389, 391, 418.  
 DENNETT, DANIEL, [6](#), [221-230](#), 232-236, 238-243, 247-252, 254-257, 400.  
 DERRIDA, 308.  
 DESCARTES, RENÉ, [146](#), [222](#), [229](#).  
 DIÁCONO, PAULO, 206.  
 DÍDIMO, 130, 128.  
 DIELS, HERMANN, [37](#), 131, 218.  
 DINA, 412.  
 DIÓGENES DE OENOANDA, 382.  
 DIÓGENES DE SÍNOPE, [99](#), [421](#).  
 DIÓGENES LAERCIO, 97, 98, 114, 391.  
 DIÓN DE SIRACUSA, [184](#), 210.  
 DIONISIO, 288.  
 DIONISO II DE SIRACUSA, [192](#), 193, [421](#).  
 DIONISODORO, 177.  
 DIOTIMA, 175, 179, [184](#), 185, 212.  
 DODDS, [216](#).  
 DÜRING, INGEMAR, 263-267.
- ECHAVARRÍA, SAÚL, [7](#).  
 EGGERS LAN, CONRADO, [13](#), 55.  
 EMPÉDOCLES, 114, [192](#), [245](#), 369, 378.

- EPICURO DE SAMOS, 367, 374, 375, [377-383](#),  
 404, 405, 408, 409, 418.  
 ERATÓSTENES, 128.  
 EROS, 178, [180](#).  
 ESCILA, 308.  
 ESPEUSIPO, [6](#), [7](#), 219, 222, 223, 227, [233](#), 235,  
 237-239, 241, 242, [245-248](#), 250, 252-257,  
[259](#), 400.  
 ESQUINES, 94.  
 ESTESÍCORO DE HÍMERA, 185.  
 ESTILPÓN, 94.  
 ESTOBEO, 110.  
 ESTRABÓN, 59.  
 EUDOXO, 134, 222, 225, 402.  
 EUTIDEMO, 82, 151, 164, [176](#), 177.  
 EUTIFRÓN, [81](#).  
 EUTIMIO, MARTINO, 292.
- FALLAS, LUIS ALBERTO, [7](#).  
 FEDRO, 86, 155, 156, 165, 171, 174, 175, [184](#),  
 185, 191-193, 204, 210, 215, 216.  
 FENARETA, 79, 80, 86, 87.  
 FERNÁNDEZ, MANUEL, [395](#), 399.  
 FILEBO, 174, 394-396.  
 FILIPO, [421](#).  
 FILOLAO DE CROTONA, [109](#), 114, 115, 124, 193,  
 199, 201, 432.  
 FILÓN EL ALEJANDRINO, [388](#).
- GADAMER, HANS-GEORG, [5](#), [63-67](#), 70, 177,  
 178, [208-210](#), 213-217, 263, 267, 284, 296,  
 297, [362](#).  
 GARCÍA BACCA, JUAN D., 110.  
 GARCÍA GUAL, 374.  
 GARCÍA JUNCEDA, JUAN A., 110, [113](#), 116, 118.  
 GARCÍA RÚA, 380.  
 GARCÍA YEBRA, VALENTÍN, 275.
- GARCÍA, CARLOS, 375, 404.  
 GASSENDI, PIERRE, 374.  
 GAUTHIER-MUZELLEC, MARIE-HÉLÈNE, [272](#),  
 273.  
 GELIO, [137](#), [435](#).  
 GENTILE, GIOVANNI, [43](#).  
 GESTALT, [229](#), [362](#).  
 GIARDELLI, 423.  
 GIGON, OLFO, [15](#), [16](#).  
 GLAUCÓN DE TEOS, 354.  
 GÓMEZ ESPELOSÍN, JAVIER, 271.  
 GÓMEZ, YULDER A., [7](#).  
 GÓMEZ-LOBO, ALFONSO, [37](#).  
 GORGAS, 74, [75](#), 80, 83, 84, 153, 164, 307, 308,  
 310, 394.  
 GRUPO  $\mu$ , 270.  
 GUTHRIE, W. A., [17](#), 100, 389, 394-396, 398, 399.
- HABERMAS, JÜRGEN, 329.  
 HACKFORTH, [184](#).  
 HECATEO, [21](#).  
 HEFESTOS, 152.  
 HEGEL, GEORGE WILHEM FRIEDERICH, 65, 267,  
 307, 361-363.  
 HEGESIAS, 391.  
 HEIDEGGER, MARTIN, [6](#), [7](#), 66, 139, 141-146,  
 148, 149, [158](#), 161, 164, 165, [172](#), [209](#),  
 338, 361.  
 HERÁCLITO, [11](#), [20](#), [21-25](#), [28](#), [30](#), 66, [75](#), 80,  
[81](#), 111, [184](#), [208](#), [269](#), [274](#), [306](#), [350](#), [388](#),  
 440.  
 HERCULANO, 374.  
 HERÓDOTO, 367, 373, 375.  
 HERRERA, ARNOLDO, 82.  
 HERRERO LLORENTE, 206.  
 HESÍODO, [14](#), [21](#), [69](#).

- HICKEN, [99](#).  
 HIERÓN DE ALEJANDRÍA, 138.  
 HIPASO DE METAPONTO, 131.  
 HIPIAS, [81](#), 173.  
 HIPÓCRATES DE QUÍOS, 119.  
 HIPÓLITO, [12](#), [14](#).  
 HOBBS, TOMÁS, 322.  
 HOMERO, [13](#), 151, [172](#), [256](#), [271](#).  
 HUIZINGA, 351.  
 HUSSERL, EDMUND, 297.
- IMSCHOOT, P., 412.  
 IÓN DE QUÍOS, [81](#), [432](#).  
 ISÓCRATES, [43](#).  
 ISTAR, [416](#).
- JACOB, 412.  
 JAEGER, WERNER, 263-267, 309.  
 JAMOR, 412.  
 JARAMILLO, ANA, [7](#).  
 JENÓFANES, [21](#), [192](#).  
 JENOFONTE, 79, 236.  
 JULIÁ, VICTORIA E., [13](#), [43](#).
- KAHN, CH., 79.  
 KIRK, [22](#), 114.  
 KRÄMER, HANS, 263, [265-267](#), 287.  
 KRANZ, 131, 218.  
 KRINGS, HERMANN, 268, [302](#).  
 KUHN, 266.
- LAPLACE, [356](#).  
 LÁSCARIS, C., 51.  
 LASOS DE HERMIONE, 131.  
 LAYDA, 392.
- LEAL, FERNANDO, [7](#).  
 LEGRAIN, MICHEL, 410.  
 LEIBNIZ, 222.  
 LEUCIPO DE MILETO, 367.  
 LIUZZI, DORA, 436-439.  
 LÓPEZ EIRE, ANTONIO, 308.  
 LÓPEZ QUINTÁS, A., 183.  
 LUCANO, 437.  
 LUKASIEWICZ, JAN, [316](#).
- MANSION, AGUSTÍN, 288.  
 MANSION, SUZANNE, [67](#).  
 MAQUIAVELO, NICOLÁS, 322.  
 MARCOVICH, M., [15](#), [22](#).  
 MAS, OSCAR, [7](#).  
 MÁSMELA ARROYAVE, CARLOS, [7](#).  
 MATHERON, ALEXANDRE, 53.  
 MCDWELL, [99](#).  
 MEJÍA ESCOBAR, LUIS ANTONIO, [7](#).  
 MELISO, [71](#), 72, 198, 269, 306, [350](#), 369, 371, 372.  
 MERLEAU-PONTY, MAURICE, 362, 363.  
 MILÓN, [433](#).  
 MINK, LOUIS O., [356](#).  
 MODERATO DE GADES, [433](#).  
 MOERBEKE, GUILLERMO DE, 163.  
 MONDOLFO, RODOLFO, [99](#), 138.  
 MOURLON, PIERRE, 410.  
 MUÑOZ, ELIZABETH, 425.
- NAUSÍFANES DE TEOS, 404.  
 NEQUEPSO-PETOSIRIDE, 437.  
 NESTLE, W., 136.  
 NICÓMACO DE GERASA, [433](#).  
 NIETZSCHE, FRIEDERICH, [146](#).

- NIGIDIO FÍGULO, [7](#), 429, 431, 434-436.  
 NUMENIO DE APAMEA, [433](#).  
 NUSSBAUM, MARTA, [184](#), 185, 190.  
 NUYENS, FRANÇOIS, 264.
- OCTAVIO, 436, 437.  
 ODISEO, [38](#).  
 OHOLIBÁ, 413.  
 OLBRECHTS-TYTECA, LUCIE, [302](#).  
 ORFEO, [38](#).  
 OWEN, G. E., 193.
- PABÓN, JOSÉ, [395](#), 399.  
 PALAMEDES, [29](#), [30](#), 378.  
 PANECIO DE RODAS, [7](#), 419, 422.  
 PANECIO EL ESTÓICO, 8.  
 PÁNFILO, 404.  
 PARMÉNIDES, [6](#), [7](#), [23](#), [25](#), [28-30](#), [33](#), [35](#), 37-  
[40](#), [42](#), [44](#), [46](#), 48, [50](#), 51, 53-55, 57, 59-61,  
[63-75](#), [85](#), [89](#), 170, 171, 175, [192](#), 193,  
 198, [208](#), 218, 246, 257, [368](#), 369, 371,  
 378, [383](#).  
 PENÉLOPE, 250.  
 PERELMAN, CHAÏM, [302](#).  
 PERICLES, 114.  
 PIRRÓN, 404.  
 PISÍSTRATO, 288.  
 PITÁGORAS DE SAMOS, [17](#), [19](#), [20](#), [21](#), [109](#), [113](#),  
 115, 124-126, 130, 208, 431, 432, 433,  
 440.  
 PLATÓN, [6](#), [7](#), [20](#), [23](#), [30](#), [38](#), 55, 66, 74, 80,  
[81](#), [83-86](#), [89](#), [93-95](#), [97](#), [99-101](#), [103](#), 111,  
 114, 118-120, [129](#), 138, 139, 141-150, 153,  
 155, [158](#), 160, 161, 163-165, [167](#), 171-178,  
 181-184, 187, [188](#), 190-193, [196](#), [200](#), 203,  
 205, 206, [208-210](#), [216](#), 222-228, 230, 231,  
 234, 237, 238, [245](#), 246, 249, 254, 258,  
[259](#), 261, 263-268, 274, 276-278, 284, 287,  
[330](#), 331, 357, 359, 370, 374, [383](#), 392,  
 394, 396-400, 405, 418, [421](#), 422, 434.
- PLOTINO, 202.  
 PLUTARCO DE QUERONEA, [433](#).  
 POHLENZ, 423.  
 POLO, 153.  
 POPPER, KARL, [12](#).  
 PORFIRIO, 110, 130, 132, 134, 135.  
 POSIDONIO DE APAMEA, 422.  
 PRAETERE DE, TOMAS, 304, 305.  
 PRESOCRÁTICOS, [11](#), [12](#), [14](#), [28](#), [30](#), [31](#), 60, 66,  
 267, 277, 284, [285](#), 301, [302](#), 341, 374,  
 432.  
 PRÓDICO, 83.  
 PROMETEO, 148, 152, 164.  
 PROTÁGORAS, [75](#), 80, 83, 84, 151, 152, [154](#),  
[229](#), 258, 394.  
 PROTARCO, [395](#), 397.  
 PSEUDO PLUTARCO, [12](#).  
 PTOLOMEO, [125](#), 131.
- QUEVEDO, FRANCISCO DE, 418.  
 QUIMERA, 308.
- RAVEN, [22](#), 114.  
 REALE, GIOVANNI, 263, 266, 267.  
 REY, ABEL, 118, 120, 122.  
 RICOEUR, PAUL, [5](#), [7](#), 263, 267, 270, 284, 286,  
 296, 297, 298, 303, 313, 325, 331, [334](#),  
 337-340, 355-363.  
 RIST, 425.  
 ROBINSON, 193.  
 RODRÍGUEZ, M., [377](#), 380.  
 RONCHI, RONCO, 65, 307.  
 RORTY, RICHARD, 111, 333.  
 ROSALES, AMÁN, [7](#).

- ROSS, W. D., [401](#).  
 RYLE, [184](#).
- SALAZAR, ADOLFO, 124, 127.  
 SALOMÓN, 417.  
 SÁNCHEZ, A., [176](#).  
 SAUSSURE, FERDINAND DE, [340](#).  
 SCHLEGEL, [172](#).  
 SCHLEIERMACHER, 266.  
 SCHMIDT, W., [137](#).  
 SCHOFIELD, [22](#), 114.  
 SCHOPENHAUER, ARTUR, [36](#).  
 SEBASTIAN, FLORENCIO, 55.  
 SÉNECA, [29](#).  
 SEXTO EMPÍRICO, [19](#), [25](#), [95](#), 307.  
 SIMIAS, 94.  
 SIMPLICIO DE CILICIA, [14](#), [25](#).  
 SIOUEM, 412.  
 SMYRN, THEO, 134.  
 SÓCRATES DE JENOFONTE, [7](#), [35](#), 74, 77, 79-89,  
 93, 94, [129](#), [150](#), 151, 153-156, 171, [172](#),  
 175, 177, 179, [184-186](#), 191, 195, 216,  
 217, 221, 222, 226, 238, 274, 391, 395-  
 397.  
 SOFISTAS, [29](#), [75](#), 156, 177, 222, [259](#), 269,  
[302](#), [306](#), [308](#), [309](#), [315](#), [331](#), [351](#).  
 SOFRONISCO, 79.  
 SPINOZA, BARUCH, [5](#), [35](#), [36](#), [38-41](#), [43](#), 46-49,  
 51, 56, 57, 59, 60, 369.
- TALES DE MILETO, [13](#), [14](#), [196](#).  
 TAMMUZ, [416](#).  
 TAYLOR, 79.
- TEÁGENES, 288.  
 TEODORO EL ATEO, 86, 391.  
 TEOFRASTO, 55.  
 TEÓN DE ESMIRNA, 132, 134, [433](#).  
 TESTARD, M., 423.  
 THOMSON, GEORGE, [24](#).  
 TIMEO DE LOCRES, 193.  
 TIMPANARO CARDINI, MARÍA, 112, [129](#), 135,  
[137](#).  
 TOVAR, A., 79.  
 TRASÍMACO, [129](#), 155.  
 TRESMONTANT, CLAUDE, [411](#).
- VAN STRAATEN, 424.  
 VARGAS GUILLÉN, GERMÁN, [7](#), 333.  
 VARRÓN, 435.  
 VLASTOS, [150](#).  
 VON ARNIM, 423.  
 VON RAD, GERHARD, 414.  
 VUILLEMIN, JULLES, 267, 358, 359.
- WILDE, CHRISTOPH, 268.  
 WITTGENSTEIN, LUDWIG, 307.  
 WOLFF, HANS, 410.
- YARZA, SEBASTIÁN, 143.
- ZAGAL ARRENGUÍN, HÉCTOR, 345.  
 ZELLER, [99](#), 104.  
 ZENÓN DE HELEA, [25](#), [28-30](#), [35](#), [85](#), 199, 270,  
 369, 372, 378, 410.  
 ZUBIRI, XAVIER, 53, [162](#).  
 ZÚÑIGA, JOSÉ FRANCISCO, 10.



## BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES. *Acerca del Alma*. Traducción de Tomás Calvo Martínez. Madrid, Gredos, 1988; *Acerca de la memoria*. Traducción de Ernesto La Croce y Alberto Bernabé Pajares, Gredos, Madrid, 1987; "Analíticos Posteriores". En: *Tratados de Lógica*. Traducción de Miguel Candel Sanmartín. Gredos, Madrid, 1988; "Analíticos segundos". En: *Tratados de Lógica*. Traducción de Miguel Candel Sanmartín Gredos, Madrid, 1988; *Ética a Nicómaco*. Centro de Estudios Constitucionales de España, Madrid, 1994; *Ética nicomaquea*. Texto por Jean Voilquin, Librairie Garnier Frères, Paris, 1950; *Física*. Traducción de Marcelo D. Boeri. Editorial Biblos, Buenos Aires, 1993 (También traducción de José Luis Calvo Martínez. Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid, Madrid, 1996); *La Política*. Traducción de Manuel Briceño Jáuregui, S.J. Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, 1989; *Metafísica*. Traducción de Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, primera reimpresión, 1987; *Poética*. Traducción de Valentín García Yebra. Gredos, Madrid, 1992 (También traducción de Angel J. Cappelletti. Monte Ávila Editores, Caracas, 1990), "Refutaciones Sofísticas". En: *Tratados de Lógica*. Traducción de Miguel Candel Sanmartín, Gredos, Madrid, 2ª reimpresión, 1994; *Retórica*. Traducción de Antonio Tovar. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1990 (También traducción de Quintín Racionero. Gredos, Madrid, 1994); "Sobre la Interpretación". En: *Tratados de Lógica*. Traducción de Miguel Candel Sanmartín. Gredos, Madrid, 1988; "Tópicos". En: *Tratados de Lógica*. Traducción de Miguel Candel Sanmartín, Gredos, Madrid, 2ª reimpresión, 1994; *Problemata*. Reimer (ed. Bekker), Berlín, 1831.
- AGARAY TUSSELL, NARCÉS. *Origen y decadencia del Logos. Giorgio Colli y la afirmación del pensamiento trágico*. Ántropos, Barcelona, 1993.
- ALEGRE GORRI, ANTONIO. *Estudios sobre los presocráticos*. Ántropos, Barcelona, 1985.
- AUBENQUE, PIERRE. *Le problème de l'être chez Aristote*. Presses Universitaires de France, París, 1962; "Sur la notion aristotélicienne d'aporie". En: *Aristote et les problemèmes de méthode. Communications présentées au Symposium Aristotelicum tenu a Lovain*. Louvain-París 1960-1961, pp. 3-19.
- ARENDT, HANNAH. *La condición humana*. Paidós, Barcelona, 1993.
- BACCOU, ROBERT. *Historie de la Scienze Grecque (De Thales a Socrate)*. Aubier, Editions Montaigne, París, 1951.
- BARNES, JONATHAN. *Los presocráticos*. Cátedra, Madrid, 1992.
- BAILLY A. *Dictionnaire Grec-Français*. Librairie Hachette, París, 1950.
- BEUCHOT, MAURICIO. *La retórica como pragmática y hermenéutica*. Ántropos, Barcelona, 1998.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

## VERSIONES UTILIZADAS

### *Apología de Sócrates.*

Gredos, Madrid, 1981 (trad. Calonge)

World Library (edición electrónica), 1994 [trad. Jowett (1871)]

### *Banquete*

Gredos, Madrid, 1986 (trad. Martínez H.)

Labor, Barcelona, 1994 (trad. Gil)

### *Cartas*

Gredos, Madrid, 1992 (trad. Zaragoza)

### *Crátilo*

Gredos, Madrid, 1983 (trad. J. L. Calvo)

UNAM, México, 1988 (trad. Ute Schmidt)

### *Critón*

Gredos, Madrid, 1981 (trad. Calonge)

### *Eutidemo*

Gredos, Madrid, 1983 (trad. Olivieri)

### *Fedón*

Cambridge, 1984 [1911] (edición y notas de Burnet)

Eudeba, Buenos Aires, 1993 (trad. y notas Eggers Lan)

Gredos, Madrid, 1986 (trad. García Gual)

Labor, Barcelona, 1994 (trad. Gil)

### *Fedro*

Gredos, Madrid, 1986 (trad. Lledó Íñigo)

Labor, Barcelona, 1994 (trad. Gil)

Aguilar, Madrid, 1966 (trad. Araujo)

### *Filebo*

Gredos, Madrid, 1992 (trad. López Salvá)

Rusconi, Milano, 1995 (a cura di M. Migliori)

*En diálogo con los griegos* es el fruto de la investigación realizada por Luis Alberto Fallas L., profesor de la Universidad de Costa Rica, y Luz Gloria Cárdenas M., catedrática de la Universidad de Antioquia. Estos dos autores establecen un diálogo entre los filósofos griegos y las corrientes del pensamiento contemporáneo. En su compañía indagan sobre una tradición, que, aunque lejana, sigue vigente hoy, pues renueva nuestras preguntas y abre perspectivas de estudio en el campo de la filosofía.

La obra estudia, de manera especial, las ideas de Platón, Parménides, Epicuro y Aristóteles pero, al mismo tiempo, se vuelve sobre autores que, pese a no ser tan difundidos, aportan sentidos significativos para nuestro filosofar; entre ellos, Antístenes de Atenas, Aristipo de Cirene, Arquitas de Tarento, Panecio de Rodas y Nigidio Figulo.

Esta propuesta de lectura de la filosofía griega pretende contribuir a la comprensión de un pensamiento, en el cual estamos inscritos por el solo hecho de ser occidentales. El esfuerzo suscitado por entrar en diálogo con ella puede hacer o no que nos reconozcamos, pero sin duda conducirá al lector a descubrir nuevas posibilidades de investigación, de comprensión y de construcción del pensamiento filosófico.

ISBN: 958-692-376-2



  
SAN PABLO



UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA  
NACIONAL  
*Escuela de educadores*