

PRESENTACIÓN

El presente número de *Estudios de Filosofía* le rinde un homenaje a una de las culturas filosóficas más importantes de Occidente y se deja así constancia de la influencia que los griegos han ejercido sobre la filosofía en América Latina. Al dedicar este número a la filosofía griega, *Estudios de Filosofía* quiere contribuir con esta tarea común de promover el debate y la discusión crítica sobre esta tradición, para reconocer de este modo que la influencia de los grandes filósofos griegos es y ha sido un hecho y un punto de referencia obligatorios de los estudios filosóficos serios en nuestros contextos culturales.

En los últimos años el trabajo en filosofía antigua ha ido ocupando cada vez más espacio en las universidades latinoamericanas contribuyendo con ello a la consolidación de estos estudios y a la conformación de una importante comunidad académica en esta área del conocimiento. Este trabajo es llevado a cabo por profesionales de altas calidades y que gozan hoy de reconocimiento mundial. Los investigadores e investigadoras que trabajan en este campo en América Latina han conformado mediante el desarrollo de una serie de seminarios, congresos y publicaciones comunes, una red de conocimiento en este campo de la filosofía.

El artículo de Graciela Marcos aborda el tema de la crítica de Platón a oradores, poetas y sofistas. La autora muestra cómo la noción de imitación (*mimesis*) proporciona un hilo conductor que permite vincular los diferentes enfrentamientos de Platón ante quienes identifica como imitadores en *Gorgias*, en *República* y en el *Sofista*. Seguidamente el artículo de Jairo Iván Escobar Moncada titulado “¿Cómo se puede llegar tarde al conocimiento de las cosas? Sobre *lógos* y *ousía* en el *Cratilo* de Platón” discute la teoría platónica del lenguaje.

El artículo “La ceguera de los mortales. El filósofo: entre la burla humana o la envidia divina”, de María Cecilia Posada, reflexiona sobre la novedad introducida por los primeros filósofos en la forma de relacionarse con el mundo, a saber, un cambio en la mirada que se alejó de lo próximo e inmediato, para dirigirse contemplativamente hacia el todo.

Luego, el trabajo “La artimaña del canto. El rapsoda Homero o la parodia de la guerra” de Jorge Mario Mejía parte de algunos estudios filológicos contemporáneos sobre el significado del nombre *rapsoda*, para intentar derivar de allí la concepción de la poesía que Homero materializa en la *Iliada*.

El artículo “Inspiración y conocimiento en Homero y en el *Ion* de Platón, de Giselle von der Walde analiza los pasajes de Homero donde aflora su propia poética para mirar el origen de la tradición que une inspiración y *téchne*, y examina por qué para Platón es inaceptable esa posición y las consecuencias que ello trae para la valoración de lo literario. En el artículo sobre la teoría aristotélica de la responsabilidad de Francisco Bravo, se ofrece una reflexión sobre la relación entre voluntariedad, la elección y la responsabilidad en Aristóteles.

El artículo de Luz Gloria Cárdenas “Apariencia, opinión y retórica en Aristóteles” se ocupa del papel cognoscitivo que Aristóteles le concedió a la opinión en la construcción del saber.

El trabajo de Luis Alberto Fallas, “El individuo aristotélico. Entre la particularidad y la singularidad”, muestra que en el aristotelismo hay una fuerte tendencia universalista como fórmula para solventar las aporías que surgen de la individuación.

François Gagín expone las posiciones de Platón, Aristóteles y de la sicología estoica sobre lo que representa la experiencia griega de la pasión, en el trabajo titulado “Las pasiones en el estoicismo”.

En el artículo “Modos de conocimiento en Plotino”, María Isabel Santa Cruz muestra cómo Plotino se apoya en el tipo de conocimiento de la inteligencia, que le sirve de punto nodal, para articular los tres modos de conocimiento que caracterizan a los tres niveles de la realidad.

Concluimos esta selección de artículos en torno a la filosofía griega con el trabajo “Autoconciencia y autoconstitución del Nous. Una controversia en torno a Plotino y el escepticismo” de Raúl Gutiérrez Bustos, dedicado también a la filosofía de Plotino y a las cuestiones fundamentales de su teoría de la autoconciencia.

En la parte final de este número, *Estudios de Filosofía* publica una separata especial con cuatro ensayos de Ernst Tugendhat, uno de los más importantes filósofos alemanes del presente, que hacen parte de sus investigaciones sobre la fundamentación de la moral, y que fueron objeto de un ciclo de lecciones que impartiera el profesor Tugendhat en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia en el mes de marzo de 2006. Agradecemos al Dr. Ernst Tugendhat la gentileza de ceder estos trabajos para su publicación en castellano en *Estudios de Filosofía*.

Francisco Cortés Rodas
Universidad de Antioquia

LA CRÍTICA PLATÓNICA A ORADORES, POETAS Y SOFISTAS

Hitos en la conceptualización de la *mímesis**

Por: Graciela Elena Marcos de Pinotti
Universidad de Buenos Aires-CONICET
grelmarcos@gmail.com

Resumen. Este trabajo se ocupa de la crítica de Platón a oradores, poetas y sofistas. Su propósito es mostrar que independientemente de las características que singularizan una batalla de vasto alcance librada por el filósofo en tres frentes distintos, la noción de imitación (*mímesis*) proporciona un hilo conductor que permite vincular esos diferentes enfrentamientos y arrojar luz sobre la reacción de Platón ante quienes identifica, peyorativamente, como imitadores. La práctica adulatoria del orador en *Gorgias*, no menos que el quehacer del poeta puesto en tela de juicio en *República* y el del sofista en el diálogo homónimo tendrían, en efecto, una naturaleza mimética. Esto no impide reconocer, junto a los puntos de continuidad, diferencias significativas en los tratamientos de la *mímesis* que ofrecen los tres diálogos aquí considerados.

Palabras claves: Platón, *mímesis*, *Gorgias*, *República*, *Sofista*.

Plato's Criticism of Orator, Poets and Sophists. Milestones in the Conceptualization of *Mimesis*

Summary. This piece focuses on Plato's criticism of orators, poets and sophists. Its purpose is to show that independently of the characteristics that singularize a battle of a great impact, fought by the Philosopher in three different fronts, the notion of imitation (*mímesis*) provides a guiding thread that enables bringing together these three fights and throwing light on Plato's reaction to those whom he considers, despisingly, as imitators. The adulatory practice of the orator in *Gorgias*, no less than the work of the poet that is deeply questioned in the *Republic* and that of the sophist in the homonymous dialogue would have, in effect, a mimetical nature. This is not an impediment to recognize, besides the continuity aspects, significant differences in the treatments of *mimesis* that the three dialogues here considered offer.

Keywords: Plato, *Mimesis*, *Gorgias*, *Republic*, *Sophist*.

* El artículo se deriva mi proyecto de investigación 2004-2005 como investigadora del CONICET, titulado *Mímesis y lógos en Platón. Las críticas a oradores, poetas y sofistas*. Igualmente está ligado al proyecto de investigación trianual (del 30-09-04 al 30-09-07) PICT (2003) n.º 04-13866, financiado por la ANPCyT (Agencia Nacional de Producción Científica y Tecnológica) de Argentina, titulado *Ecos de la polémica Filosofía vs. sofística: phantasia y lógos en Platón. Aspectos doctrinales de la filosofía platónica a la luz de la polémica con Protágoras y Gorgias*, el cual dirijo. Este artículo es también una versión revisada y aumentada del trabajo leído en el Congreso Internacional de Filosofía Griega celebrado en Bucaramanga (Colombia) los días 27 al 29 de septiembre de 2004. Agradezco a los profesores Jairo Escobar Moncada y Pedro García Obando la generosa invitación a participar de tal evento y muy especialmente las sugerencias y comentarios recibidos entonces. Las secciones I y III de la presente versión recogen algunos de los planteamientos presentados respectivamente en el VII Symposium Platonicum (Würzburg, Alemania, 26 al 31 de julio de 2004) y en el XVIII Simposio Nacional de Estudios Clásicos (Mar del Plata, Argentina, 3 al 6 de noviembre de 2004).

Oradores, poetas y sofistas son un blanco frecuente contra el que Platón dirige sus dardos. Independientemente de las características que singularizan esta batalla de vasto alcance librada por el filósofo en tres frentes distintos, la noción de imitación (*mimesis*) proporciona un hilo conductor que vincula esos diferentes enfrentamientos y arroja luz sobre la reacción de Platón ante quienes identifica, peyorativamente, como imitadores. En efecto, la práctica adulatoria del orador tal como está presentada en el *Gorgias*, no menos que el quehacer del poeta puesto en tela de juicio en la *República* y el del sofista en el diálogo de este nombre, todos ellos tienen para Platón una naturaleza mimética. En lo que sigue, (I) comenzaré por examinar conjuntamente algunos pasajes del *Gorgias* y de la *República* dirigidos contra la retórica y la poesía respectivamente, con el propósito de mostrar sus puntos de contacto, pocas veces reconocidos, a la luz de los cuales es posible detectar en el *Gorgias*, cuanto menos en forma embrionaria, la concepción de la *mimesis* que Platón desarrollará en escritos posteriores. Seguidamente (II), me concentraré en la sección inicial del libro X de la *República*, esta vez para dirigir la atención a aquellos aspectos de la polémica platónica contra los poetas que apuntan al *Sofista* y anticipan aspectos cruciales de la batalla que Platón entabla aquí contra el personaje homónimo. Por último (III), aun cuando en la elaborada noción de *mimesis* del *Sofista* puedan reconocerse elementos ya presentes en la *República*, hemos de ver que Platón los retoma y desarrolla desde una perspectiva más fecunda, que convierte la noción de *mimesis*, definida ahora en términos de “producción de imágenes”, en llave de solución a las múltiples dificultades envueltas en la condena del quehacer sofístico. La innovación metodológica que representa la introducción del método de reunión y división como procedimiento definicional, a mi modo de ver, es determinante del éxito de la empresa que Platón se traza en el *Sofista*, permitiendo arribar a un concepto de *mimesis* más elaborado y de mayor alcance explicativo que el ofrecido en diálogos anteriores. Hacia el final de este trabajo, a modo de síntesis, puntualizaré los principales puntos de continuidad y también las diferencias más relevantes que acusan los diferentes tratamientos de la *mimesis* en los tres escritos mencionados.

Antes de emprender mi análisis, dos aclaraciones se imponen. Una es que en todos los casos que hemos de examinar, trátase de oradores, de sofistas o de poetas, el blanco de las críticas es un determinado tipo de *discurso*, una cierta manera de decir que distorsiona lo que las cosas son realmente con tal de persuadir al auditorio y que produce imágenes *habladas* (*eidola legómena*, *Sof.* 234c6) engañosas, lo que no impide a Platón asemejar la producción de tales imágenes a las fabricadas por la cosmética o por la pintura, imágenes no ya verbales sino visuales. Como es fácil prever, se ha puesto en tela de juicio tal analogía sobre la base de que no sería legítimo parangonar imágenes para cuya aprehensión son

determinantes los sentidos con aquellas que, al tener como vehículo el lenguaje, exceden el ámbito sensorial. Sin embargo, espero mostrar que a la luz de la noción platónica de imitación en tanto producción de imágenes, con énfasis justamente en el aspecto productivo que la define, la analogía platónica adquiere buen sentido y no es vulnerable a la crítica que tiende a dirigirsele. La otra cuestión que creo importante destacar es que por virulenta que sea su crítica a la imitación en la *República* o en el *Sofista*, para Platón hay una *mimesis* ideal, por así decirlo, una imitación que lo es de la realidad inteligible y que queda fuera de dicha crítica (*República* VI 500c–e). La misma vida filosófica es descrita como una imitación de la divinidad (*homoíosis theô*, *Teeteto* 176b1); el lenguaje (*lógos*), como una imitación de los seres a través de los nombres (*Cratilo* 430a–b). *Mimesis* es, incluso, uno de los términos elegidos en sus diálogos de madurez para dar cuenta ontológicamente de las cosas sensibles, imitaciones de las formas, que aspiran a la perfección del modelo sin alcanzarla nunca plenamente. No debe perderse de vista, pues, que en boca de Platón ‘*mimesis*’ tiene múltiples y ricos significados, no necesariamente negativos, aparte del que aflorará en los textos que hemos de considerar a continuación.

I

Es frecuente que Platón ponga en el banquillo de los acusados a la retórica cultivada por sofistas y oradores de la época. En el *Gorgias*, unos y otros son caracterizados como meros aduladores cuyas prácticas resultan tan nocivas al alma como la culinaria y la cosmética al cuerpo.¹ A continuación intentaré mostrar la estrecha vinculación que existe entre la crítica de conjunto del *Gorgias* a estas prácticas adulatorias y la que Platón dirige a la poesía en la *República*, cuyas referencias a la imitación (*mimesis*), al igual que el paralelismo trazado en el libro X entre pintura y poesía, en buena medida retoman y desarrollan elementos ya presentes en esas célebres analogías.

En *Gorgias* 463a–466a, en el marco de una prolija enumeración de las distintas formas de adulación, la descalificación que Platón hace de la retórica² apunta ante

1 La sofística tiene por antístrofa a la cosmética y la retórica a la culinaria, si bien en *Gorg.* 456c6–7 son presentadas como dos prácticas vecinas que comparten un mismo espacio y versan sobre los mismos asuntos. Sobre las relaciones de antístrofia cf. Rossi (2003), 290–291.

2 No de la retórica a secas sino de la practicada por sofistas y oradores, teniendo en cuenta que para el filósofo hay una buena retórica (cf. p.e. *Gorg.* 502e–503b) autora, también, de persuasión, pero un tipo de persuasión que está fundada en el conocimiento y que es ajena a la adulación. Una reivindicación del papel pedagógico de la persuasión en Platón, contrariamente a quienes la limitan a la producción de opinión, se encontrará en Murray (1988).

todo a despojarla del carácter de *téchne*, haciéndola consistir en un mero empirismo (*empeirían tina*), una rutina (*tribé*) encaminada a la producción de lo placentero con independencia de toda consideración acerca de lo bueno. La retórica no produce saber, se limita a decir lo que el auditorio escucha con placer, lo que puede cautivarlo, emocionarlo y hasta hechizarlo. La crítica platónica busca asimismo desenmascarar las diversas formas adulatorias como meras imágenes (*eidolon*, *Gorg.* 463d2, e4) de las artes en cuyo ámbito se inmiscuyen, fingiendo (*prospoieítai*, 464d1, d5) ser aquello que no son. La culinaria, ilustrará Platón, se oculta bajo la máscara (*hupókeitai*, 465b2) de la medicina así como la cosmética se esconde tras la gimnasia, confiriendo al cuerpo una salud y una belleza ilusorias, sólo aparentes. Similarmente, sofística y retórica en lo que concierne al alma son, a los ojos de Platón, meras imágenes, simulacros de la verdadera política, la primera una parodia del verdadero arte de legislar, la otra un simulacro de la práctica de la justicia. En estas analogías aparece perfilado el carácter usurpador de la imagen que ante el ojo inexperto pasa por ser el original del que sólo toma la apariencia, rasgo en el que Platón suele cargar las tintas al condenar la *mimesis*. Con frecuencia la cuestiona, en efecto, por abolir la distancia entre lo real y lo ficticio, por producir una semejanza de ser que pasa por real, un disfraz, una máscara que vela la verdad,³ y lo cierto es que las analogías trazadas en el *Gorgias* hacen hincapié, como luego la *República*, en este rasgo que permanecerá como uno de los más característicos de la imagen (*cf.* p.e. *Cratilo* 432b–c, *Sofista* 240a–b): en vez de semejar ópticamente al modelo, usurpa su lugar.

Son varios los elementos presentes en el marco de las críticas del *Gorgias* a las prácticas adulatorias que reaparecen en la que la *República* dirige a la poesía imitativa, p.e. la contraposición entre lo agradable y lo útil (*hedeía–ophelíme*, *Rep.* 607d8, e1), o el reconocimiento de que bajo la apariencia de un verdadero saber, puede esconderse una práctica engañosa que confiere a quien la realiza la apariencia de ser un conocedor cuando en realidad es un mero adulator o, en términos de la *República*, un vulgar imitador. En ambos casos, además, el ataque va dirigido contra ciertas prácticas que ejercen su influencia sobre quien carece de conocimiento, único antídoto contra la ilusión y el engaño. Mientras que en el *Gorgias* esto se ilustra mediante el ejemplo del cocinero que fácilmente triunfaría sobre el médico en caso de que ambos se enfrentaran delante de un tribunal de niños (464d–e, *cf.* 521e),⁴ en la *República* se enfatiza que el imitador consuma su engaño allí cuando tiene ante

3 Rodrigo (2001), 164.

4 Véase también *Gorg.* 456b–c, donde se afirma que es el orador quien consigue imponerse al médico, aun cuando sea éste y no aquél el que está en condiciones de prescribir al paciente en aras de su mejoramiento.

sí “a niños y hombres necios” (598c) incapaces de discernir “la ciencia, la ignorancia y la imitación” (598d).⁵ En ambos, además, la diferencia entre poseer un saber y ser un mero adulator o imitador se mide por la capacidad de producir o no un mejoramiento en el otro. Así en *Gorg.* 502e–503a, Platón opone la figura del buen orador, ese que busca “el mayor bien, tendiendo a que los ciudadanos se hagan mejores por sus discursos”, a la de aquellos que buscan complacerlos, “intentando solamente agradarlos, sin preocuparse para nada de sí, por ello, les hacen mejores o peores”. Una crítica semejante dirige la *República* al imitador, a Homero específicamente, cuyo papel de educador es puesto en tela de juicio sobre la base, precisamente, de que no ha podido mejorar a otros (*Rep.* 599e, 600c).

La crítica a la imitación en la *República* no está restringida, con todo, al libro X. De hecho el libro III despliega una variedad de significados de ‘*mimesis*’ que es importante traer a colación aquí, ya que a la luz de ellos se hace evidente el carácter mimético de la adulación (*kolakeía*) tal como la entiende el *Gorgias*.

En *Rep.* III, 392c–398b, fijados los temas o contenidos apropiados para educar a los guardianes en el estado perfecto, Platón pasa a discutir el estilo (*léxis*), el modo de decirlos, distinguiendo entonces la narración (*diégesis*), la imitación (*mimesis*) y el estilo mixto que combina a ambas, para pronunciarse decididamente por la primera, valorando la austeridad de las imágenes puestas al servicio de la narración antes que la exuberancia de los efectos de las voces y gestos imitativos.⁶ Advierte que en este último caso le es mucho más difícil al autor mantenerse a una conveniente distancia de las pasiones experimentadas por los personajes del relato. Al expresarse “por boca de otro”, acomodando “su modo de hablar al de aquel de quien nos ha advertido de antemano que va a tomar la palabra” (*Rep.* III, 393c), habría un abandono de sí y una identificación con lo representado que estima nefastos, como si en el curso de este proceso el imitador terminara por confundirse con aquello que imita o representa. En este contexto, ‘*mimesis*’ designa (i) el acto de composición *del autor* cuando en lugar, pues, de hablar en su nombre, se oculta

5 El blanco de la actividad engañadora del imitador no es, en efecto, el individuo que sabe, sino un niño o un hombre necio (*paidás ge kai áphronas anthrópous*, *Rep.* X 598c; cf. *Sof.* 234b8: *toús anoétous tón néon paidon*), un percipiente ingenuo, diríamos, que no es inmune al engaño de los sentidos. Me ocupo con algún detalle de esta cuestión, en conexión con el problema de las ilusiones de los sentidos formulado en *República* X, 602c–603c, en “*Mimesis* e ilusiones de los sentidos en *República* X. Observaciones a la crítica de Aristóteles a la *phantasia* platónica”, en: *Méthexis* XVIII (2005).

6 Sobre la preferencia estilística por el estilo narrativo directo en que el autor hace el relato en tercera persona y por el artificio que ello envuelve, que conformarían una “estética del distanciamiento” en oposición a una “estética de la ilusión”, véase Rodrigo (2001), 162–163.

bajo los personajes que crea, lo que no impide que más adelante Platón emplee el término para referirse (ii) al acto de aprendizaje y formación llevado a cabo por el *discípulo* (395c) y aun a (iii) la labor de interpretación del *actor* (398a).⁷ Más allá, sin embargo, de esta diversidad de situaciones en que puede darse el acto imitativo, lo que importa advertir es que el fundamento de la condena platónica a la imitación es siempre el mismo: envuelve una *asimilación al carácter imitado*, un *abandono de la propia naturaleza* en pos de asumir la del objeto representado.

Pues bien, tal sería precisamente, hasta donde alcanzo a ver, el rasgo propio de la retórica adulatoria (*kolakikês rhetorikês*) según la presenta Platón hacia el final del *Gorgias*, en el curso del intercambio entre Sócrates y Calicles. Se trata de una práctica servil porque comporta adoptar costumbres iguales a las del poderoso al que se busca adular, censurar y alabar las mismas cosas, decirle eso mismo que quiere escuchar, todo ello a costa de perder las cosas más preciadas y sin otro fin que agradarle para obtener su favor. Si de lo que se trata es de alcanzar poder —no ‘poder’ en sentido platónico, sino en el sentido corriente del término—⁸ y no ser víctima de injusticia, el camino a seguir no es otro que identificarse con el régimen existente (*tês huparchoúsen politeías*, 510a9), hacerse amigo del tirano y estar dispuesto a “dejarse mandar e inclinarse ante él” (*árchesthai ka hypokeîsthai to árchonti*, *Gorg.* 510d1), asemejándosele lo más posible (*cf. Gorg.* 510d8–10). No sorprende que en este contexto Platón eche mano del término ‘*mímesis*’, afirmando explícitamente que sobre el adulator recae el mayor mal porque su alma se corrompe como fruto de la imitación de su dueño y del ejercicio del poder (*di tèn mímesin tou despótou kai dúnamin*, 511a2–3).⁹ Estamos ante la misma acepción de ‘*mímesis*’ que, introducida en la discusión de la *República* a la altura del libro III, dominará la crítica a la poesía imitativa reservada al libro X, cuya afinidad con la crítica a la retórica en el diálogo que nos ocupa no ha recibido, en mi opinión, la atención merecida.¹⁰

El parentesco estrecho entre la crítica del *Gorgias* a la retórica y la que la *República* dirigirá a la poesía imitativa se ve confirmado en *Gorgias* 502b–d, donde

7 Sobre los múltiples significados de ‘imitación’ en el marco de la crítica de la *República* a la poesía *cf.* el lúcido análisis de Havelock (1994, 1963), 35–39.

8 Utilizo aquí términos como ‘poder’, ‘poderoso’, en sus significados corrientes y no en los que Platón les asignará en el diálogo que nos ocupa, donde ‘poder’ en sentido propio será aquel que se ejerce sobre las pasiones y ‘poderoso’, en consecuencia, designará al temperante.

9 El carácter de un hombre puede ser corrompido, como observa Dodds (1959), *n. ad loc.* 511a2, p. 345, no sólo por imitar un modelo malo, sino por el ejercicio del poder resultante.

10 Una excepción es Belfiore (1983), especialmente p. 47, nota 10, quien advierte una estrecha conexión entre ambas críticas, aunque no funda el paralelismo en la noción de *mímesis*.

Platón se refiere explícitamente a la poesía como una suerte de retórica. Esta referencia apoya la conexión entre ambos tratamientos¹¹ y nos invita a dirigir la atención al pasaje de *República X* en que el quehacer del poeta se describe en términos que hacen de él una suerte de pintor, artífice de un lenguaje cuya función meramente cosmética, ornamental, va dirigida a encubrir la pobreza expresiva que lo caracteriza. La terminología de este pasaje evoca claramente la empleada en *Gorgias* 465b3–6, en que Platón presenta a la cosmética como una práctica innoble “que engaña con apariencias, colores, pulimentos y vestidos” y procura una “belleza prestada” e ilusoria. Semejante caracterización, en virtud de las analogías que Platón ha trazado,¹² debe convenir de uno u otro modo al tipo de *discurso* propio de oradores y sofistas y no deja de ser significativo que tanto aquí como en el libro X de la *República* —en este caso a través de la célebre analogía entre el pintor y el poeta imitativo— Platón se deslice desde la producción de una imagen visual, caso de la cosmética o de la pintura, hacia la que en el *Sofista* quedará caracterizada inequívocamente como producción de “imágenes habladas” (*Sof.* 234c6, *eidola legómena*; e1, *en toîs lógois phantásmata*). Así como los artilugios verbales de sofistas y oradores son parangonados en el *Gorgias* a los de la culinaria y la cosmética, en *República X* el poeta es presentado como alguien que pone color a sus expresiones (601a4–5), a las que adorna a través del empleo de nombres y verbos (601a8). Despojadas de sus tintes musicales, las cosas dichas por ellos son comparables, al decir de Platón, a esos rostros jóvenes pero no bellos, si se los observa cuando han dejado atrás la juventud (*Rep.* 601b2–7). Del mismo modo, entonces, que el pintor produce efectos visuales engañosos, oradores y poetas confunden nuestra inteligencia con artificios verbales, imágenes que lejos de reproducir lo que es tal como es, distorsionan sus dimensiones reales para producir lo que en el *Sofista* ser definido como una mera apariencia o simulacro (*phántasma*).¹³ Desde este punto de vista, el quehacer del pintor, el del adulador y el del imitador presentan similitudes innegables y Platón no carece de razones para parangonarlos. Todos ellos producen imágenes alejadas de la verdad por contener elementos de engaño e ilusión. Sea que esas imágenes se capten a través del ojo como a través del oído, en ambos casos el alma, hechizada, queda confinada a la sensación, incapaz de elevarse al pensamiento o de reconocer un ámbito diferente del ámbito sensible.

11 *Cf.* en este sentido el comentario de Taylor (1956), 122.

12 Recuérdese que la sofística es a la legislación lo que la cosmética a la gimnasia, mientras que la retórica es a la práctica de la justicia lo que la culinaria a la medicina.

13 *Cf. Sofista* 235d–236c. En la sección III me referiré a la división del arte de producción de imágenes en producción de copias o semejanzas (*eikastiké*) y producción de apariencias o simulacros (*phantástiké*).

Hay indudables puntos de convergencia, como puede advertirse, entre la crítica del *Gorgias* a la adulación y la que la *República* dirige a la imitación, de donde no sorprende que Platón caracterice a cada práctica adulatoria como mera imagen (*eidolon*, *Gorg.* 463d2, e4) o simulacro de un arte que el adulator sólo finge poseer, anticipando el cargo que le hará al imitador en la *República* y aun en el *Sofista*. Esto no impedirá reconocer importantes diferencias, sin embargo, entre la conceptualización de la mimética en el *Gorgias* y la envuelta en las críticas a la imitación en *República* y *Sofista*; pero para ello necesitamos proseguir nuestro análisis.

II

Me detendré ahora en la sección inicial del libro X de la *República* (595a–602b), donde Platón retoma con nuevos bríos su crítica a la poesía imitativa.¹⁴ Si bien algunos aspectos de esta crítica acaban de ser relevados por su vinculación con la que el *Gorgias* dirige a las prácticas adulatorias, concentraré ahora mi atención en aquellos elementos de la polémica con los poetas que apuntan al *Sofista*, en cuya elaborada noción de *mimesis* reaparecen elementos que resultarán familiares al lector de la *República*.

Al inicio de una argumentación encaminada a mostrar que el producto del arte imitativo es ontológicamente precario por estar triplemente alejado de lo real (*trítos apò tês aletheías*, *Rep. X*, 599d2) —es en tal sentido mera apariencia, copia de una copia—, Platón anuncia que no se ha de admitir “de ningún modo” en la *polis* ideal “poesía alguna que sea imitativa”. Funda su exclusión en que las obras de los trágicos y los demás poetas imitativos “causan estragos en la mente (*dianoia*) de cuantos las oyen”¹⁵ a menos que posean como antídoto, como *pharmakon*, el conocimiento de su verdadera naturaleza. Inmediatamente (595b–c) hace explícito que el ataque ser contra Homero, “maestro y caudillo de todos los trágicos” y, en tal sentido, encarnación de la *paideia* tradicional, lo que no impide que haga expresar a Sócrates el “cariño y reverencia” que “desde niño siente por el poeta” (595c).

14 Sobre el diferente tratamiento de los libros II–III, en que Platón critica *cierta* poesía, y el que ofrecer el libro X, en que *toda* poesía es rechazada, véase Hwang (1981) y Nehamas (1982) 9, quien teme que “este conflicto no pueda ser finalmente eliminado”.

15 *Rep. X*, 595b–6. Nótese la referencia inequívoca a la poesía en tanto palabra hablada, esto es, presuponiendo que se entra en relación con ella *a través del oído* (no mediante la lectura). Véase también 605c, donde se alude al momento en que “oímos cómo Homero o cualquier otro de los autores trágicos imita a alguno de sus héroes”.

Notemos que a pesar de las críticas que le dirigirá, Platón se reconoce en la tradición homérica que lo educó, cuyo influjo y poder de seducción sin duda conoce bien.¹⁶

Pues bien, en *Rep.* X, 595e, con el propósito de explicar qué es la imitación, Sócrates sugiere “examinarlo partiendo del método acostumbrado” consistente en “poner una idea para cada multitud de cosas a las que damos un mismo nombre”.

El procedimiento aquí sugerido no es otro que el de “lo uno sobre lo múltiple”, que lleva a postular ideas de todos aquellos términos generales que usamos en nuestro lenguaje. De ahí que de inmediato se reconozca, frente a una “multitud de camas y una multitud de mesas”, que “las ideas relativas a esos muebles son dos: una idea de cama y otra idea de mesa” (596a9–b4), esto es, Platón se ve llevado a admitir ideas de artefactos cuya existencia, si atendemos al testimonio de Aristóteles, era cuanto menos motivo de discusión entre los académicos.¹⁷ Semejante admisión, a mi juicio, es producto de la perspectiva metodológica adoptada aquí, diferente de la que regirá en el *Sofista* la búsqueda de una definición del personaje que da nombre al diálogo. Éste, como el poeta de la *República*, terminará siendo parangonado al pintor y caracterizado también como imitador, sólo que su definición no provendrá ya de buscar la unidad de lo múltiple, sino de aplicar el procedimiento de reunión y división.

En el *Sofista*, es la singular relación que une al personaje homónimo con el filósofo lo que hace necesario, a la hora de definir al primero, apelar al procedimiento de división dicotómica. En razón de que filósofo y sofista aparecen revestidos de múltiples apariencias, asumiendo incluso la figura del otro, atender al nombre que se les asigna no sirve al intento de aprehender su naturaleza propia. La mayoría llama ‘filósofo’ al sofista y ‘sofista’ al verdadero filósofo, es incapaz de distinguirlos, de suerte que tales identificaciones son engañosas por encubrir diferencias que es menester hacer explícitas. La división dicotómica tiene justamente el cometido de desplegarlas, probando de paso que los nombres de que nos servimos en el lenguaje

16 Cf. 605c–d y 607c. La crítica del libro X a la poesía, destaca Halliwell (2002), 55, procede de quienes son amantes de Homero y están dispuestos a enjuiciarlo filosóficamente, es decir, está inspirada en un conocimiento profundo de la poesía.

17 Véase también *Cratilo* 389a. Algunos como Jenócrates negaban que hubiera tales Ideas de productos artificiales. Aristóteles acuerda en esto, por entender que la causa del artefacto es su representación en la mente del artífice. Cuando se subraya que la crítica del libro X de la *República* toma sentido a la luz de la teoría de las Ideas, suele omitirse que las únicas ideas que se mencionan allí son ideas cuya existencia los platónicos tuvieron dificultad en admitir. Acerca del problema de la existencia de formas de artefactos, una exposición muy completa de las distintas interpretaciones que ha merecido la afirmación aristotélica de que fueron rechazadas por los platónicos se hallará en Fine (1993), capítulo 6.

no son indicadores confiables de las realidades (*tò érgon*, *Sof.* 218c2; *tò prágma autò*, 218c4) que les subyacen. Se hace necesario recurrir a la división como procedimiento definicional, entonces, cuando no se trata propiamente de descubrir la unidad presente en una multiplicidad homónima, como el planteo de *República X* da a entender, sino más bien de discriminar, diferenciar elementos diversos que se presentan bajo la envoltura engañosa de una unidad puramente nominal. Puesto que el objeto cuya naturaleza se investiga es lo que es en virtud de las relaciones que lo vinculan a otras realidades, genérica o específicamente diferentes, a la hora de saber *qué es* será menester atender a lo que él *no es*. Definir con claridad qué es el sofista (*diorísasthai saphôs tí pot' estin...*, *Sof.* 217b2-3) comportará así conocer toda una red de relaciones que atrapa, también, al filósofo. El método de reunión y división ejercitado en el *Sofista* determina de este modo una primera diferencia con el que guía el tratamiento del arte imitativo al final de la *República*, diversidad metodológica que tendrá incidencia, podemos suponer, en las conceptualizaciones de la *mimesis* ofrecidas en uno y otro diálogo.

Retomemos el análisis de *República X*. El punto de partida adoptado conduce a una multiplicidad de camas y de mesas y a las correspondientes ideas de cama y de mesa. Mientras que el artesano manual fabrica aquellos objetos mirando a la idea correspondiente (*pròs tèn idéan blépon*, *Rep.* 596b), el imitador, el pintor en el ejemplo que ahora trae a colación Platón, se presenta como una suerte de mago prestidigitador capaz de “fabricar” no solo esos objetos debidos al artesano, sino “todo cuanto brota de la tierra y produce todos los seres vivos, incluido él mismo, y además de esto, la tierra y el cielo y los dioses y todo lo que hay en el cielo y bajo tierra en el Hades” (*Rep.* 596c). Este pasaje tiene un paralelo casi exacto en *Sofista* 234a, donde Platón se refiere también al imitador como alguien capaz de producir, mediante un único arte, todas las cosas: no sólo hombres, animales y plantas, sino también productor “del mar, del cielo, de la tierra, de los dioses y de todo lo que hay”. Se trata, claro está, de una fabricación de apariencias y no de cosas existentes en verdad (*phainómena, ou ónta*, *Rep. X* ; cf. 596e, 599a, 601b-c, etc.),¹⁸ por lo que la crítica a la obra del arte imitativa toma la forma de una crítica en nombre de la verdad contra la apariencia. Mientras que el fabricante de camas no fabrica la

18 Como bien observa Keuls (1978), 113, en 598b se afirma que pintor y poeta no imitan lo que es, lo verdadero, sino sus apariencias, pero en 599a “apariencias” (*phantásmata*) son los productos antes que los modelos artísticos. Es decir, en un caso la apariencia es el objeto *imitado*, que como tal preexiste al quehacer del imitador, en el otro caso es el producto resultante de la labor del artista imitativo. Nehamas (1982), p. 17, ve aquí una “vacilación lingüística” que Platón, afirma, no parece notar y sugeriría “que está pensando que el objeto y el producto de la imitación son algo así como el mismo objeto, sino numéricamente, al menos sí en cuanto al tipo”.

cama existente por sí (*hò ésti kine*) sino una cama determinada (*klínen tiná*), que como tal resultará también en cierta medida algo oscuro en comparación con la verdad, el imitador hace algo más alejado aún y más oscuro. Resultan así tres clases de camas: “una, la que existe en la naturaleza... fabricada por dios... Otra, la que hace el carpintero... Y otra, la que hace el pintor”. Divinidad, artesano manual, pintor, tales son “los tres maestros de estas tres clases de camas” (*Rep.* 595b).¹⁹

Podríamos sentirnos tentados a vincular este planteo al del final del *Sofista*, cuya séptima definición distingue, también, la artesanía divina de la humana y, dentro de ésta, la del artesano manual de la del mero imitador. Sin embargo, aquí se terminan las similitudes. En el *Sofista* no hay ya rastros de una “cama en sí, existente en la naturaleza” (597b) y fabricada por dios, sino que éste es productor de la naturaleza en su conjunto. Los seres vivos y los elementos de que se constituyen las cosas de nuestro mundo, cuya precariedad ontológica Platón enfatizaba una y otra vez en la *República*, haciéndolos descender al rango de meras copias, en esta sección del *Sofista* se elevan al rango de originales debidos a la producción *divina*, acompañados de imágenes que deben su existencia, también, al arte divino (*cf. Sof.* 265c, 266b). En lo que hace a la producción *humana* de originales e imágenes, en este caso la distinción del *Sofista* corresponde a la que encontramos ilustrada en *República X* mediante las figuras del carpintero y del pintor, i.e. artesano manual e imitador. Sin embargo, ya no se le objeta al primero la producción de algo que al ser diferente de lo que existe por sí no es real sino algo que meramente se le parece, sino que en lo que atañe al arte humano, dirá el *Sofista*, “al construir, se produce una casa real” (266d). Es decir, el producto del arte útil deja de concebirse como algo oscuro en relación con la verdad, para devenir un original. La perspectiva que domina la búsqueda de la definición del sofista en el diálogo de este nombre envuelve así una valoración positiva tanto del ámbito visible como de los productos del arte útil, lo cual marca una nueva diferencia con el planteo de la *República*.

19 Podríamos suponer que hay aquí envueltas tres técnicas o artes, a saber, la artesana divina, la humana y la imitativa. Sin embargo, en 601d se afirma que sobre todo objeto hay tres artes distintas que son “la de utilizarlo, la de fabricarlo y la de imitarlo”. En lugar, pues, de aludir al arte divino en conexión con la ‘cama en sí’ atendiendo a la cual operaría el artesano manual, como la afirmación de 595b haría suponer, Platón se refiere al usuario, que es propiamente quien orientará la labor del artesano. El conocimiento que éste posee no es, pues, de primera mano, sino que procede del usuario (*chrómenon*), el entendido (*eidós*), que le brinda información en la cual puede confiar. En una palabra, el artesano no construye mirando a la idea, como se afirmaba en 596b, sino que conoce por medio de otro, posee un mero “saber de oídas” que le permite alcanzar una opinión recta, no ya conocimiento acerca del objeto fabricado. Sobre la importancia que asume en los diálogos la figura conceptual del usuario, tal que el uso de una cosa puede reclamar la primacía frente a su producción y a su posesión, véase Wieland (1991), espec. 23–25.

En *Rep. X*, 598b, lo dicho a partir del ejemplo de la pintura se hace extensivo a la imitación en su conjunto, subrayándose cuán lejos está el arte imitativo de la verdad y cómo su capacidad de representar todo es inversamente proporcional a lo que alcanza, “muy poco de cada cosa”, nada más que una imagen (*eidolon*). El siguiente paso consistirá, en 598d, en aplicar lo dicho a la poesía, como si se tratase de un caso exactamente análogo al de la pintura.²⁰ Pero, ¿lo es realmente? En principio parece discutible que puedan aplicarse a la poesía las conclusiones que se siguen en el caso de la pintura.²¹ Un desplazamiento similar hemos visto en el *Gorgias*, al parangonar Platón sofística y cosmética, o retórica y culinaria, y vuelve a darse en el *Sofista*, al deslizarse desde la producción de imágenes visuales propia de la pintura a la producción de “imágenes habladas” (*eidola legómena*) cuyo vehículo son los discursos engañosos del sofista imitador. Al igual que en el pasaje de la *República* que nos ocupa, donde los términos de la comparación son las imágenes visuales de la pintura y las imágenes sonoras o auditivas del discurso poético,²² el tipo de paralelismo que traza Platón reclama alguna atención.

En principio, el célebre pasaje del libro V de la *República* en que se contraponen la figura del *philosophos*, amante del saber, a la del *philodóxos*, amante de opiniones, brinda un ejemplo claro de apelación a un modelo visual a la hora de explicar lo que más bien constituiría un modo de pensar y hablar. Los *philodóxoi* son caracterizados allí como aficionados a audiciones y espectáculos (*philékooi, philotheámones*), que incapaces de elevarse a la aprehensión de lo bello en sí mismo, gustan de las buenas voces, colores y formas y de todas las cosas elaboradas con estos elementos (*kalàs phonàs... da chróas kai schémata...*, 476b4–8; cf. 480a1–4). Esta terminología reaparece en el libro X, al acusar Platón al imitador por engañar a los que “sólo juzgan por los colores y las figuras” (*ek tón chrómaton de kai schemáton theoróusin*, 601a), lo cual indicaría que la crítica a la opinión en el libro V de la *República* no es independiente de la que el libro X hace a la imitación. Aquella va dirigida posiblemente contra el espacio mental y discursivo en el que la práctica de los imitadores ejerce su influencia, siendo los “amantes de opiniones” el destinatario privilegiado de los discursos forjados por los poetas, oradores, sofistas e imitadores en su conjunto. Si mi interpretación²³ es correcta, la crítica a la imitación

20 De hecho la poesía imitativa, en un lenguaje que evoca claramente el del *Gorgias*, es presentada aquí como “antístrofa” (605a9) de la pintura.

21 Cf. p.e. Bondeson (1972), 1–4.

22 A lo largo del libro X, en efecto, a diferencia de *Sof.* 234c6 en que se alude a lo hablado (*legómena*), la poesía es palabra *oída* (cf. *supra* n. 15). Platón acentúa el aspecto auditivo antes que el comprensivo, posiblemente por tratarse de un tipo de discurso que apela a lo emotivo antes que al elemento racional que hay en nosotros.

23 En este punto deudora de Havelock (1963), especialmente capítulo XIII.

confluye con la que Platón suele dirigir a la opinión, crítica ésta cuyo blanco es un modelo de conocimiento que privilegia la sensación y que queda confinado al ámbito visible, cambiante, como si la realidad se agotase en lo observable. En el interior de este modelo contra el cual Platón permanentemente reacciona en sus diálogos, que no exhorta a ir más allá de lo que los sentidos ofrecen, privilegiando al ojo y al oído como instrumentos de conocimiento, la enconada crítica que le merecen los imitadores cobra pleno sentido. En cuanto a las distintas analogías que Platón nos ofrece en ocasión de criticar el quehacer imitativo —retórica y culinaria, sofística y cosmética, poesía y pintura— cabría preguntar si su utilización envuelve una superación de esa mentalidad incapaz de ir más allá del testimonio de los sentidos, o muestra más bien que Platón, aun cuando la critique una y otra vez en sus diálogos, queda prisionero de ella. Veamos qué aporta el *Sofista*, último tramo de nuestro examen, a la dilucidación de esta cuestión.

III

En la concepción de la imagen que Platón elabora en este diálogo tardío, más precisamente la de un tipo especial de imagen que es la apariencia o simulacro (*phántasma*), volvemos a encontrar resonancias de la crítica de la *República* al “amante de opiniones”. Éste, en razón de su ineptitud para captar la distinción ontológica fundamental entre ideas y cosas, es caracterizado allí como alguien que vive en sueños. Pues “¿qué otra cosa es ensoñar sino el que uno, dormido o en vela, no tome lo que es semejante como tal semejanza de su semejante, sino como aquello mismo a que se asemeja?” (*Rep.* V, 476c). Hay aquí envuelta una concepción de la imagen como algo que no consigue distinguirse de su original, que usurpa ónticamente su lugar en vez de ser reconocido como meramente semejante. Esta concepción, según vimos, está envuelta en el tratamiento del *Gorgias* de las prácticas adulatorias —la cosmética, nos decía allí Platón, se oculta bajo la máscara de la gimnasia, la sofística usurpa el lugar del verdadero arte de legislar— y adquiere decisiva relevancia en el libro III de la *República*, fundando el rechazo de una estética de la ilusión a favor de una estética del distanciamiento, expurgada de cualquier rasgo imitativo. Ya en el libro X, acabamos de ver, la noción de imagen se convierte en la clave de la condena platónica del poeta imitativo, “fabricante de apariencias” que confunden y engañan a hombres inexpertos. Se trata de ver ahora, ya para cerrar nuestro examen, cómo es reelaborada en el *Sofista* la concepción de la imitación en tanto producción de imágenes, de la cual Platón distingue dos especies: por un lado, producción de copias o semejanzas (*eikónes*) y, por otro lado, producción de meras apariencias o simulacros (*phantásmata*).

Esta clasificación se da en el marco del séptimo intento de definir al sofista a través del procedimiento de reunión y división, tras seis definiciones que resultan insatisfactorias. En efecto, el sofista aparece (*phainetai*, *Sof.* 232a1–2) de tantas maneras —como cazador (i), mercader (ii), comerciante al por menor (iii), productor y vendedor (iv), atleta verbal (v) y aun como verdadero filósofo (vi)— que se hace necesario descubrir dónde confluyen todos los conocimientos y habilidades que presuntamente él posee. Es la quinta definición la que mejor delata su naturaleza: el sofista es un contradictor (*antilogikós*, *Sof.* 232b6), posee un arte que se pretende una capacidad suficiente para discutir sobre cualquier asunto, pero puesto que es imposible que un hombre sepa todo, la suya no será una sabiduría genuina sino aparente. Adjudicarle este tipo de saber —un pseudosaber que produce en sus discípulos la ilusoria creencia en la propia sabiduría— es tal vez lo más correcto, se afirma en *Sof.* 233d3, que se ha dicho sobre él. Es el momento en que la adquisitividad (*tò ktetikón*), base de todas las divisiones realizadas hasta allí, comienza a revelarse inesencial en lo tocante a la sofística, desplazándose la investigación hacia 235b desde lo “apresor” hasta lo “productor” (*tó poietikón*). En efecto, la técnica del sofista no consistir en una adquisición (*ktetiké*) o captura de algo dado, sino en una producción (*poíesis*), entendida como la capacidad de llevar a ser algo que previamente no era (*Sof.* 219a8–b6; cf. 265b8–10, *Symp.* 205b–c).

El desplazamiento hacia el género productivo da lugar al paralelo que nos interesa entre el sofista y el pintor,²⁴ quienes mediante sus artes respectivas y por mero juego se pretenden capaces de hacer y realizar todas las cosas. Ambos son imitadores de las cosas que son (*mimetès tôn ónton*, *Sof.* 235a1), embaucadores y fabricantes de un tipo especial de imágenes (*eidola*) que son los simulacros o apariencias (*phantásmata*). En un análisis que evoca claramente la crítica de *República X* a la imitación, Platón se apresura a dividir el género de la producción de imágenes en producción de copias o semejanzas (*eikónes*) y producción de apariencias o simulacros (*phantásmata*). La primera, *eikastiké*, se caracteriza como el arte de fabricar réplicas fieles a las proporciones del modelo que imitan (*katà tàs tou paradeígmatos summetrías*, *Sof.* 235d7–8). La *phantastiké*, en cambio, es el arte mediante el cual sofistas y artistas dejan de lado lo verdadero, para dar a sus productos no las proporciones reales (*alethinèn summetrían*, 235e7), sino aquellas que los hacen parecer bellos.²⁵ La producción de apariencias o simulacros conlleva así la deformación intencional de las características del original imitado, introduciendo con ello elementos de engaño e ilusión y operando una distorsión que únicamente la confrontación con el original pondría al descubierto.

24 Véase la fugaz aparición de esta analogía en *Protágoras* 312d.

25 La distinción entre *eikastiké* y *phantastiké* según se reproduzcan o no las proporciones verdaderas del modelo, observa Keuls (1978), 114, vale para la escultura pero no para la pintura, que sólo

La crítica a la imitación en el *Sofista* sigue lineamientos sin duda similares a los de la *República*, pero va más allá. Platón apela en ambos casos al ejemplo de la pintura, rechazando toda concesión a la percepción visual y condenando al artista que da a sus obras proporciones objetivamente erróneas con el solo propósito de complacer al ojo humano, para después deslizarse desde el terreno visual al verbal. Pero sólo en el *Sofista* enfatiza suficientemente que la imitación envuelve una producción, la que en el caso del quehacer sofístico lo es de imágenes habladas (*eídola legómena*) que desfiguran las realidades que dicen reflejar. Mediante apariencias en los discursos (*en toís lógois phantásmata*, *Sof* 234e1), el sofista produce falsedades. Esta distinción entre copias y apariencias cumple un papel decisivo a la hora de definir al sofista pues permite denunciar la falsedad inherente a su discurso, fruto de un arte que es parodia del arte del filósofo. En *Sof.* 236d4, sin embargo, la división del arte de producción de imágenes se interrumpe y no ser retomada sino al final del diálogo. De momento, la búsqueda no puede avanzar. Condenar al sofista como artífice de engaño, describir su actividad como producción de imágenes verbales engañosas, *phantásmata* en el terreno de los discursos, todo ello le resulta a Platón extremadamente problemático porque obliga a internarse en la ruta del no-ser, la ruta prohibida por Parménides, y consumir el ‘parricidio’. No puedo entrar ahora en esta cuestión, dados los límites fijados a este trabajo. Baste decir que la séptima definición (*Sof.* 264d10–268d5) confirmar que el arte del sofista es de índole productora más bien que apresora, rasgo que constituye, diría sin temor a exagerar, la clave de la solución platónica a las múltiples dificultades que se plantean en este complejo diálogo. De hecho, si dirigimos la atención a esta *poíesis* en que consiste la labor del sofista no menos que la del pintor, consigue disiparse la objeción que suele dirigirse contra la analogía platónica. Las críticas no se han hecho esperar, al punto de atribuirle al filósofo una confusión entre imágenes visuales e imágenes verbales, cuanto una asimilación inaceptable entre decir y ver.²⁶ Tales críticas no se sostienen, sin embargo, si, como creo, es en la *producción*

puede simular profundidad y es, pues, por naturaleza, una *phantastiké téchne*. En la misma dirección véase Villela–Petit (1991), 74–75, para quien *Sof.* 235d es un pasaje decisivo en el que Platón se ha deslizado desde el ejemplo de la pintura al de la escultura. La autora, siguiendo a R. Tobin, hace corresponder la verdadera *summetría* a la simetría geométrica y la simetría aparente a una simetría óptica (81 ss.). Tanto Demand (1975), 4, como Keuls (1978), 114–115, entienden que no hay en Platón una verdadera condena de la pintura.

26 Bondeson, W., “Plato’s *Sophist*: Falsehoods and Images”, *Apeiron* VI (1972) 1, p. 2, descalifica la analogía platónica por entender que ella convierte las imágenes verbales en imágenes “pintadas en palabras y las imágenes pictóricas en falsas, lo cual mostraría, afirma, cuán absurda es la asimilación”. Sobre los diversos sentidos, ontológico y verídico, en que una obra de arte puede decirse que es falsa, véase Belfiore, E. “Plato’s Greatest Accusation against Poetry”, *Canadian Journal of Philosophy. Suppl.* Vol. IX (1983), 40–41.

de imágenes, sean visuales o verbales, donde recae la atención de Platón. Su analogía no es propiamente entre decir y ver sino en todo caso entre decir y pintar, operaciones que no están llamadas a apresar algo existente sino a producir de ello una imagen, con lo cual pierden la relación de inmediatez que acciones tales como ver u oír guardan con las cosas que son. Al desplazar la atención desde el objeto hacia la *práxis* que lo constituye, la analogía adquiere buen sentido y logra dar cuenta de la verdadera naturaleza del discurso. Resultado de producir antes que de capturar algo que es, el *lógos* no es un espejo capaz de reproducir lo que se ofrece aquí y ahora a nuestra experiencia, ni un duplicado exacto de aquello a que se refiere y representa. Es apenas una imagen de las cosas que son, a las que se refiere para reproducirlas con mayor o menor fortuna.²⁷ Esta concepción del discurso (*lógos*), vale la pena subrayar antes de concluir este análisis, se alcanza sólo en el marco de la conceptualización de la imitación llevada a cabo en el *Sofista*, cuyo avance con respecto al planteo de la *República* parece indiscutible. Mientras que la técnica imitativa era situada allí por debajo de la técnica que fabrica un objeto, en el *Sofista* ambas están a un mismo nivel en tanto especies del género de la producción humana, siendo la distinción entre técnica adquisitiva y técnica productiva la que ocupa ahora el interés de Platón. Es decir, ya no interesa tanto diferenciar la imitación de la fabricación, cuanto subrayar que la primera es de carácter productivo más bien que apresor. No otra es la razón de que el método de división dicotómica sustituya el procedimiento de búsqueda preconizado en *República X*, que llevaba a dirigir la atención al objeto antes que a la operación que lo produce. Ese procedimiento, en la medida en que estaba encaminado a aprehender la unidad e identidad presente en lo múltiple, impedía en rigor la adecuada conceptualización de la imagen, presentándola 'cortada' de un original que era, a su vez, imagen de una Idea, planteo que daría razón a Aristóteles cuando cuestiona la multiplicación de entidades envuelta en la teoría de su maestro. En el *Sofista* no hay ya rastros de duplicación, ni tampoco imagen escindida de su original. Una y otro, aunque diferentes (*hétera*), habitan un territorio común: la oposición da paso a la alteridad.

* * *

A modo de conclusión, he de señalar los principales puntos de continuidad, como también las diferencias más salientes en la condena de la imitación envuelta en los pasajes analizados del *Gorgias*, la *República* y el *Sofista*, lo que puede ser de utilidad a la hora de fijar la posición de Platón acerca de la imitación.

27 De ahí que el filósofo mismo, allí cuando actúa en calidad de usuario del lenguaje y artífice de discursos verdaderos, se deje caracterizar como imitador. Si hay buena y mala imitación, después de todo, habrá buenos y malos imitadores, y el filósofo se contará indudablemente entre los primeros.

El primer punto digno de destacar es la diferente conceptualización de la mimética en el *Gorgias* con relación a la que desarrollan los otros dos diálogos. Vimos que Platón, aparentemente dispuesto al principio a reconocer estatus de *téchne* a la retórica, más tarde se lo rehúsa, haciéndola descender al rango de mero empirismo adulatorio. Tampoco la sofística, en rigor, ni ninguna de las prácticas adulatorias aludidas en el *Gorgias* alcanzan allí el rango de *téchne*. En el libro X de la *República*, en cambio, nuestro filósofo no rehúsa al imitador la posesión de una técnica, aunque subraya una y otra vez que aquella que imita un objeto está por debajo de la que lo fabrica y más aún de la de quien lo utiliza (cf. *Rep.* X 601d1–2). Y en el *Sofista*, acabamos de ver, se diría que va mucho más allá, pues no sólo reconoce al imitador la posesión de una *téchne* sino que precisa de qué naturaleza es ésta, subrayando su carácter productivo más bien que apresor. En suma, mientras que en el *Gorgias*, orador y sofista simulan detentar un arte que únicamente el verdadero político posee, en el *Sofista*, Platón está dispuesto a conceder que el personaje de este nombre posea, después de todo, un arte. Lo hace, sin embargo, sólo tras poner en juego una distinción entre arte adquisitiva y arte productiva de la que en el *Gorgias* parece estar bastante alejado,²⁸ y que constituye la llave de la solución a buena parte de las dificultades que se plantean en el diálogo.

A este avance del *Sofista* no es ajeno, a mi juicio —es el segundo punto que me interesa destacar— el empleo del método de reunión y división como procedimiento definicional, aplicado al quehacer del sofista, pero cuyos resultados se extienden al arte imitativo en general. Si bien la noción de imitación en términos de producción de imágenes aparece ya en la *República*, el procedimiento de búsqueda planteado allí en el libro X, encaminado a captar ‘la unidad de lo múltiple’, impide una adecuada conceptualización de la imagen. La perspectiva metodológica adoptada en el *Sofista*, en cambio, se encamina desde un comienzo a definir la *actividad* del sofista, trazando una distinción nítida entre adquisición y producción y encaminando la búsqueda en esta última dirección. Cuando se alcance la técnica de producción de imágenes habladas, más precisamente de apariencias en el dominio de los discursos, el éxito de la investigación habrá sido completo: la verdadera naturaleza, imitativa, del quehacer sofístico habrá quedado al descubierto.

En lo que atañe a la imagen, el producto de la imitación, en el *Sofista* ya no se la sitúa, como en la *República*, en un ámbito diferente del de su original, sino entremezclada con éste. En *Sof.* 240a4–c6 se la define en términos de alteridad: es

28 Habría que considerar si la concepción de la retórica en términos de su producto, como artesana de persuasión (*peithoús demiourgós*, *Gorg.* 453a2), permite acaso situarla dentro del género de las artes productivas del *Sofista*.

diferente (*héteron*) de aquello de que es imagen, en tal sentido no es, i.e. no se confunde con aquello de que es imagen, pero es de algún modo (*pós*), siendo su naturaleza una combinación, una *symploké* de ser y no ser. Esta noción de *symploké*, de combinación de diferentes (*hétera*), permite a Platón distinguir original e imagen dentro de un territorio común, en consonancia con la perspectiva combinativa y relacional que recorre el *Sofista* de cabo a punta y nutre una vasta serie de contraposiciones que serán allí magistralmente desarrolladas.²⁹ En todos los casos, el punto de vista del tardío Platón es que no hay propiamente contrariedad sino un sutil entretejimiento de los términos que intervienen en el contraste. Esto ya estaba presente, por cierto, en el *Gorgias*, donde vimos que Platón no asignaba a las prácticas adulatorias un ámbito autónomo de acción, antes bien, subrayaba que ellas invadían el de las técnicas cuya apariencia adoptaban —la culinaria, nos decía, se esconde tras la medicina, la cosmética se oculta tras la máscara de la gimnasia, del mismo modo que sofistas y oradores pasan por verdaderos políticos—. De esta singular vinculación, tan bien apuntada allí, entre original e imagen, entre conocedores y aduladores, entre el filósofo y sus imitadores, sin embargo no encontramos rastros en la República. Recién en el *Sofista*, suficientemente elaborada la concepción de una *téchne* productora de imágenes, Platón retoma los lineamientos apuntados en el *Gorgias* y hace un avance decisivo en la condena de la *mímesis*.

Bibliografía

- Belfiore, E. (1983). "Plato's greatest accusation against poetry", *Canadian Journal of Philosophy. Supplementary Volume*, IX, 39–62.
- Bondeson, W. (1972). "Plato's *Sophist*: falsehoods and images", *Apeiron* VI, 2, 1-6.
- Demand, N. (1975). "Plato and the painters", *Phoenix* XXIX, 1, 1–20.
- Dodds, E. (1958). *Plato, Gorgias*. Oxford, Oxford University Press.
- Fine, G. (1993). *On ideas. Aristotle's criticism of Plato's theory of forms*. Oxford, Clarendon, Chap. 6, 81–88.
- Gulley, N. (1954). "Plato's theory of recollection", *Classical Quarterly* IV, 194–213.
- Halliwel, S. (2002). *The aesthetics of mimesis. Ancient texts and modern problems*, Princeton U.P, Part I.

29 Piénsese tanto en la contraposición de original e imagen como la de ser y no ser, o aun en el contraste entre filósofo y sofista.

- Havelock, Eric A. (1963). *Preface to Plato*. Harvard U.P. Citado aquí en trad. española: *Prefacio a Platón*, Madrid, Visor, 1994.
- Keuls, E. C. (1978). *Plato and greek painting*. Leiden, Brill.
- Hwang, P. (1981). "Poetry in Plato's *Republic*", *Apeiron* XV, 1, 29–37.
- Murray, James S. (1988). "Plato on knowledge, persuasion and the art of rhetoric: *Gorgias* 452e–455a", *Ancient Philosophy* 8, 1–10.
- Nehamas, A. (1982). "Plato on imitation and poetry in *Republica X*", en: J. Moravcsik and P. Temko (eds.), *Plato on beauty, wisdom and the arts*, Totowa, N.J. Citado aquí en trad. española: "Sobre la imitación y la poesía en *República X*", trad. E. Ludueña, en AAVV, *Lecturas sobre Platón y Aristóteles VI*, Buenos Aires, OPFyL, 2003, pp. 5–33.
- Rodrigo, Pierre (2001). "Platon et l'art austère de la distanciation", en: Fattal, M. (ed.), *La philosophie de Platon*, tome I, Paris, L'Harmattan, pp. 139–165.
- Rossi, G. (2003). "¿Retórica o verdad? La 'tercera vía' de Platón", *Revista Latinoamericana de Filosofía* XXIX, nº 2, 285–316.
- Taylor, A. E. (1956). *Plato: the Man and his Work*, N. York, Dover Publications.
- Villela–Petit, M. (1991). "La question de l'image artistique dans le *Sophiste*", en: P. Aubenque et M. Narcy (eds.), *Études sur le sophiste de Platon*, Bibliopolis, 53–90.
- Wieland, W. (1991). "La crítica de Platón a la escritura y los límites de la comunicabilidad", *Méthexis* IV, 19–37.

¿CÓMO SE PUEDE LLEGAR TARDE AL CONOCIMIENTO DE LAS COSAS? Sobre *lógos* y *ousía* en el *Cratilo* de Platón

Por: Jairo Iván Escobar Moncada
Universidad de Antioquia
jiemco@yahoo.com

Resumen. *Me propongo discutir la teoría del lenguaje que Platón sostiene en este diálogo. Su punto de vista busca evitar tanto los peligros del enfoque naturalista de Cratilo como el convencionalista de Hermógenes, aunque considero que su posición es más cercana a Hermógenes, quien destaca el carácter práctico del lenguaje (387c ss.) El horizonte que guía su indagación es la relación epistémica entre lógos y cosa (on y pragma), esto es, la pregunta sobre qué me permite conocer el lenguaje de las cosas y del mundo. Las partes etimológicas del diálogo muestran que partir de la palabra atómica es erróneo, ya que una palabra desvinculada de la frase no crea conexión alguna entre lenguaje y mundo. Sólo podemos conocer o mostrar la esencia de algo mediante un entrelazamiento de palabras, en la que la oración es la unidad mínima significativa del lenguaje, a saber un sustantivo y un verbo. Por esto es importante, para mi lectura, el pasaje 432d11-433a1, en el cual se muestra el carácter indispensable del lógos para mostrar lo que una cosa verdaderamente es.*

Palabras claves: *lenguaje, mundo, praxis, lingüística, conocimiento.*

How Could You Arrive Late to the Knowledge of Things? On *Lógos* and *Ousia* in Plato's *Cratylus*

Summary. *I plan to discuss the Theory of Language that Plato expounds in this dialogue. His point of view tries to evade both the dangers of the Naturalist posture of Cratylus and those involved in Hermogenes' Conventionalist position, even though I believe that Plato's position is closer to that of Hermogenes: Language as a social praxis (387c ss.) The horizon which guides his question is the epistemic relation between logos and thing (on, pragma), that is, it enables one to know the Language of Things and the World. The etymological parts of the dialogue show that making a start from the atomic word is a mistake; a detached word of a phrase does not create any connection between the language and the world. We can only know the essence of something or show its essence by means of an entwining of words, since a sentence is the least unity with meaning in language, in which we entwine words, that is, a noun and a verb. Therefore, for my reading, the passage 432d11-433a1 is important, in which is shown the indispensable character of logos to show what a Thing is. Another question is if the essence can be plainly shown by means of language.*

Keywords: *Language, World, Praxis, Linguistics, Knowledge.*

A diferencia de otros diálogos, el *Cratilo* introduce directamente a un problema que ya se está discutiendo, a saber, sobre la relación entre nombres y cosas (*onómata* y *ónta*), visto desde la perspectiva de la corrección de los nombres, *orthótês tôn onomatôn*, o, más precisamente, sobre si los nombres o palabras del lenguaje representan adecuada y verdaderamente la naturaleza esencial de cada cosa y si esta corrección es *physei*, por naturaleza, que es la tesis de Cratilo, o por convención y acuerdo entre las personas (*xynthêkê kai homología*, 384d1)

o por uso y costumbre (*nómō kai éthei*, 384d7), que es la tesis de Hermógenes.¹ Aquí, para comenzar, hay dos problemas, qué significa *physei* y qué significa *nómō*, y esto espero aclararlo en el curso de este ensayo. Además en la presentación de la discusión hay un añadido que sorprende: la exactitud es natural tanto para griegos como para bárbaros (383b, 385e). Y digo sorprende, pues qué quiere decir que el nombre de cada cosa es exacto por naturaleza, ya que si esto es así, uno debería pensar que los nombres de las cosas deberían ser iguales tanto en griego como en los múltiples lenguajes diferentes al griego. De esto no es consciente Cratilo, y uno de los puntos centrales del diálogo es justamente mostrarlo. Ya Platón lo sabía: la multiplicidad de lenguajes existentes, las diferentes maneras de denominar con signos y sonidos las cosas en cada idioma, hace imposible sostener una exactitud por naturaleza de los nombres. Pero aquí hay algo más en juego en el planteamiento del problema que sólo surgirá en la marcha del diálogo: la relación entre lenguaje y realidad, entre *lógos* y *ousía*, pues cada lenguaje existente está enfrentado al problema filosófico de qué nos permite conocer éste respecto de las cosas, de la realidad. No otro es el problema filosófico aquí discutido: la relación cognoscitiva o gnoseológica entre lenguaje y realidad, esto es, si podemos hacer discursos verdaderos sobre ella.²

Para un oído moderno, el problema, como se discute desde el comienzo, puede parecer falsamente planteado, pues modernamente no se trata de la relación unívoca entre palabras y cosas, entre cada palabra y cada cosa, sino de una relación entre nuestro discurso lingüístico y el mundo, pero de esto, como lo mostraré luego, es bien consciente Platón, y una de las intenciones del diálogo es mostrar los límites de un planteamiento tal. Para él el problema del lenguaje no se reduce a una relación epistémica entre cada nombre y la cosa de la cual es nombre, sino entre nuestro discurso *lógos* y el mundo. En otras palabras, para Platón el lenguaje es un medio de conocimiento del mundo, más no el único, que tiene su núcleo en cada nombre o palabra, sino en la oración, en la proposición (432d–e; cf. *Soph.* 259e–264c.)

Como lo muestra el diálogo, hablar cognoscitivamente del mundo no consiste en decir nombres aislados, como si el conocimiento de Hermógenes, por ejemplo, se nos diera con la sola pronunciación de su nombre. La broma inicial (433b) que hace Cratilo con su nombre, a saber, que tal no le pertenece indica ya una lección

1 Para una reconstrucción de la dualidad *nomos-physis* se puede consultar el artículo “La antítesis sofística *nomos-Physis*”, en: Bravo (2001, 15–42).

2 En su ensayo “Las teorías del lenguaje en el *Cratilo* de Platón”, Bravo (2001, 43) dice: “nos inclinamos a creer que el problema de fondo de este diálogo es el problema de las condiciones teóricas (ontológicas, gnoseológicas y nomológicas) de la verdad”. Ver también Szaif (2001, 46 ss.).

del diálogo: los nombres, tomados aisladamente, no son vehículo del conocimiento. Bien puede decir que en este diálogo Platón ya anticipa la lección final del *Sofista* sobre la proposición como vehículo epistémico del mundo (261d–263d). Sólo el *lógos* nos permite realizar proposiciones falsas o verdaderas sobre el mundo y las cosas, y sobre qué sea un discurso verdadero o falso se dan criterios en este diálogo (385b–d).

Por otro lado, conviene recordar, como lo han destacado recientemente investigaciones, de Oehler y Kraus,³ que la teoría lingüística de Platón se ubica en una tradición que ya ha roto con la concepción de una unidad mágica entre nombre y cosa que es propia del pensamiento mítico. Las palabras o signos lingüísticos no son pensados ya como un calco de las cosas, y cuya enunciación natural nos podría dar un dominio sobre las cosas de las cuales son signos. El lenguaje no se limita a repetir exclusivamente lo dado, el lenguaje no nos pone en una relación directa con las cosas sensibles y tampoco nos ofrece un conocimiento directo e inmediato de ellas, que es la ilusión de Cratilo. Su función es mediar nuestra relación cognoscitiva con el mundo de las cosas sensibles. El lenguaje no es una copia transparente de las cosas del mundo. Esta relación indirecta del lenguaje con las cosas la piensa Platón con los conceptos de *eikôn* (imagen), *mimêsis* (mímesis), esencia de la cosa (*ousía*), definición (*lógos*), y discurso dialéctico, que juegan un papel importante no sólo en el *Cratilo*, sino también en el *Sofista* (234b1 ss.), en el símil de la línea de la *República* (509d1–511e5), y en el *Timeo*.

Pasos importantes en el quebrantamiento de la unidad entre nombre y cosa⁴ ya se encuentran en el pensamiento griego temprano, por ejemplo, en Parménides, para quien el lenguaje pertenece al reino de la apariencia, o en Heráclito, para quien la naturaleza no se revela en los nombres, pues a ella le gusta esconderse, como dice el fragmento 123. También es conocido el fragmento 48 en el que claramente se distingue entre nombre y significado: “nombre de arco (*biós*) es vida (*bios*), pero su obra es muerte”. Una misma palabra puede significar cosas contradictorias, y si esto es así ¿cómo creer en el poder cognoscitivo de las palabras? Importante es

3 Oehler (1998, 154–170); Kraus (1987, 168 ss.).

4 En lo siguiente me oriento especialmente por la exhaustiva investigación de Kraus (1987) y por las breves anotaciones de Oehler (1998, 154–170). Contra el último, mi intención es mostrar que Platón no defiende en el *Cratilo* una teoría del significado atomista, atada a la palabra aislada, solitaria. Esto es justamente lo que destruye Platón, y es el centro de la crítica a Cratilo y Hermógenes, quienes si representan, cada uno a su manera, esta visión atomista del lenguaje, pero sobre todo Cratilo.

también mencionar al sofista Gorgias de Leontino quien, tanto en su *Encomio de Helena* como en su tratado sobre el no-ser, de manera más clara que Heráclito, distinguió entre el nivel fonético y el nivel del significado, al vincular, dicho con Oehler, el lenguaje no primeramente con las cosas, sino con el contenido del pensamiento (*tà phronóúmena*), estableciendo así por primera vez el llamado “triángulo semiótico”,⁵ según el cual los nombres no nos relacionan directamente con las cosas, sino de modo mediado con lo que pensamos, que a su vez está mediado por los signos lingüísticos. Para Gorgias esto sirve para demostrar el fracaso de la comunicación y de la imposibilidad del lenguaje como medio para expresar la verdad. En términos de Gorgias, “el discurso no da cuenta de las cosas que existen. No comunicamos las cosas que existen, sino el discurso que es diferente de las cosas que existen” (cf. Sexto Emp., *Ad. math.*, VII, 84). De la diferencia entre discurso y ente, Gorgias deduce la incomunicabilidad de las cosas. Lo que comunicamos son palabras y estas no son las cosas y en caso de que pudiéramos comunicarnos sobre las cosas, esto no quiere decir que sean cognoscibles, y dado el caso feliz de su conocimiento, éste sería incomunicable.

Por último, para Demócrito (B1), el lenguaje oculta la naturaleza de las cosas. Nosotros sólo poseemos *eidôla*, imágenes perceptibles de las cosas, y estas imágenes subjetivas de las cosas son ocultadoras del ser verdadero de las mismas. Mediante un análisis, se debe partir de estas imágenes poco claras a unas más finas. Pero ir de lo oscuramente percibido y pensado, a lo más claro y más finamente pensado y analizado es trabajo del entendimiento. El entendimiento (*phrên*) debe refinar lo dado por los sentidos formulando determinaciones conceptuales. Para Aristóteles⁶ (*Metph.* 1087b19) Demócrito ha iniciado este camino: sólo sobre la base de determinaciones conceptuales puede el signo cumplir una función epistémica.

El *Cratilo*, que con razón es considerado como la primera reflexión sistemática sobre la relación entre lenguaje y mundo, es una respuesta crítica al horizonte brevemente delineado con anterioridad, y sobre todo una respuesta a la teoría de Gorgias de que el *lógos* no permite conocer nada, y en caso de permitirlo, lo logrado sería incomunicable. Para ello Platón va a discutir dos tesis importantes entonces en boga, la corrección natural y la corrección convencional del lenguaje.

5 Oehler (1998, 162 ss.). Kraus dice al respecto: “En conexión con su propia filosofía Platón ha desarrollado el primer modelo triádico lingüístico sobre el signo capaz de funcionar en la historia europea del espíritu. Por ello es él realmente el inventor del modelo triádico del signo y de aquella concepción que subyace al ‘triángulo semiótico’ moderno”. Citado por Oehler (1998, 163). Los tres pilares del del modelo platónico son el nombre, la cosa y la idea.

6 Citado por Oehler (1998, 160).

Cada tesis, además, la debate, en general, con el personaje del diálogo que sostiene la tesis contraria, a saber, con Cratilo, los límites de la teoría convencionalista y con Hermógenes, los límites de la naturalista. Veamos esto más en detalle.

La primera parte es un diálogo con Hermógenes, quien defiende una teoría convencionalista de los signos lingüísticos, a saber, que cada nombre es correcto, ya sea impuesto por un particular o una ciudad (*idiotês kai polis*, 385a). Hermógenes no es consciente del absurdo de su tesis que conduce a negar no sólo la posibilidad semántica de decir algo verdadero o falso, pues estos términos señalan una dimensión intersubjetiva, de la cual no da cuenta su teoría particularista, sino niega también la posibilidad de la comunicación, pues si cada persona puede llamar caballo a los que otros llaman hombre y viceversa, la comunicación se vuelve imposible.⁷ Cabe anotar que solo se refuta la primera parte de la afirmación de Hermógenes, la tesis particularista, pero la segunda parte, que cada ciudad puede denominar las cosas como quiera permanece intocada a lo largo del diálogo. Cada ciudad tiene su propio lenguaje, y no es motivo de disputa si lo que el griego llama *híppos*, caballo, es llamado, por ejemplo, “horse” por el bárbaro. Esto es algo que la argumentación naturalista de Cratilo no tiene en cuenta, la cual, y por otras razones, tampoco logra dar cuenta del carácter dialogal e intersubjetivo del lenguaje. En cualquier caso, el caballo es siempre la misma cosa, sigue siendo caballo, independientemente de como se lo designe en cada idioma (385e).

El siguiente paso dado por Sócrates consiste en sostener, lo cual es aceptado Hermógenes, que hay *logoi*, discursos, verdaderos y falsos: verdadero si el discurso habla de las cosas como son, y falso si habla de ellas como no son (385b). Para aclarar esto tomemos un ejemplo del diálogo, que está hacia el final (429e): si alguien, le pregunta Sócrates a Cratilo, se encontrara contigo y te dijera: “Salud, extranjero ateniense, Hermógenes, hijo de Esmicrion”, ¿qué diría tal persona? Para Cratilo, que tiene problemas con la idea de que los discursos puedan ser verdaderos o falsos, tal persona no emitiría más que sonidos vanos (429a) como si uno agitara un objeto de bronce golpeándolo. Para Sócrates, en cambio, la frase de tal persona es falsa, pues dice lo que no es sobre algo que es de *x* o *y* manera. En este caso, la persona en cuestión, Cratilo, es llamado Hermógenes, y esto sencillamente es falso. Es como si yo llamara caballo a algo que otros, en mi comunidad lingüística, llaman vaca, o rojo a lo que otros llaman azul. Y ciertamente puedo hacerlo, pero no puedo pretender ser entendido y que mis expresiones sean consideradas como verdaderas.

7 Cada cosa tendría tantos nombres, como se dice luego, como denominaciones particulares haya (385d).

Para los otros simplemente estaría produciendo sonidos vanos, incomprensibles y que, en el mejor de los casos, necesitan ser corregidos.

El siguiente movimiento de Sócrates es esencial, no sólo para todo el diálogo sino también para la filosofía platónica y, en general, para todo discurso epistémico. La idea es sencilla: cada cosa tiene una esencia que le es propia (386e9). Si se puede mostrar que cada cosa tiene una esencia propia, que es antológicamente independiente de nuestras denominaciones, entonces pasan dos cosas: 1. Se puede refutar a Protágoras, para quien las cosas (*chrêmata*) son como a cada uno le parece que son (386a). 2. No se puede afirmar que cada cosa se puede denominar como uno quiera, según se le aparezca a cada uno (385e–386a). De la refutación a Protágoras no me ocuparé, pues no es importante para la marcha de este ensayo. Esto se hace más en detalle en el *Teeteto* (152a, 172a, 177a ss.),⁸ pero aquí ya está el núcleo de tal refutación. La segunda afirmación necesita precisiones, pues está formulada con inexactitud, y el argumento es débil puesto que la esencia subsiste independientemente del nombre que se le dé. El argumento se vuelve fuerte cuando se muestra, más adelante, que la denominación caprichosa de las cosas implica la autoexclusión del lenguaje público aprendido y la imposibilidad de ser entendido.

En este lugar, el pensamiento sobre la esencia propia de cada cosa sirve para refutar, débilmente, la tesis hermogenesiana de que cada persona puede denominar las cosas como le venga en gana. Posteriormente será usada de nuevo para refutar a Cratilo y postular la teoría de las ideas. Sobre esto volveré luego, pero más importante es ahora comprender qué es lo que llama Sócrates “esencia”, esta desdichada palabra sobre la cual se ha vertido mucha tinta y, la cual, incluso, ha generado, y sigue generando, muchos dolores de cabeza a autores modernos y posmodernos, constructivistas o no, analíticos del lenguaje o no.⁹

Esta idea ya está presente en diálogos anteriores al Cratilo, pero aquí tiene un sabor especial justo porque aparece en un contexto en el que se investiga. Expresamente las relaciones entre lenguaje y realidad. Hermógenes entiende fácilmente de qué se trata. Sócrates se limita a apelar irónicamente a un hecho

8 Escobar Moncada (2003, 53–73)

9 Sobre el problema de la esencia considero importante el libro de Karl Heinz Haag (1985), quien lo reconstruye histórico–filosóficamente, y para quien Kant es quien logra darle la expresión definitiva en sus reflexiones sobre el fundamento inteligible de los fenómenos naturales en la *Crítica del Juicio*. Como pocos libros, el de Haag logra formular el problema de la esencia en su importancia para toda reflexión crítica que no quiera caer en las simplezas del positivismo o la metafísica abstracta, que en sus distintas versiones desde la antigua Grecia hasta nuestros días, encarnan variadas versiones de la llamada *prima philosophia*.

cotidiano: la existencia de hombres buenos y malos (386a), y cada uno de ellos actúa y se comporta de distinta manera: el bueno hace acciones buenas, el malo, malas y estas acciones revelan su esencia, más exactamente, su carácter, su forma de ser. Aquí puede uno tener dudas sobre el uso moral del concepto, pero los ejemplos siguientes precisan mejor el pensamiento de la esencia. Si queremos cortar algo, no podemos cortar como queramos y con lo que queramos, sino que debemos cortar según la naturaleza del cortar y de lo cortado, y con el instrumento adecuado para cortar (387a). La acción de cortar según esto es hacerlo de acuerdo a una opinión correcta (387b), esto es, respetando la naturaleza de la acción que voy a realizar. Si quiero cortar carne debo hacerlo con un cuchillo de metal y no de madera, pero debo además cortar de forma que lo cortado no sea maltratado en su naturaleza, pues corro el riesgo de que, mal cortada la carne, no sirva para el plato culinario que quiero preparar. Si quiero quemar, debo quemar con algo a cuya esencia le sea propio quemar. Esto es, que participe de alguna manera de la esencia del fuego. Cada cosa (*ón*) del universo tiene una esencia que les es propia, por ejemplo, el caballo la de ser caballo, la de la planta la de ser planta, al fuego le es propio quemar, al hielo enfriar, etc. Y esta esencia le es propia, lo quiera yo o no, pues no es creación de ningún hombre. En palabras de Sócrates: “es evidente que esas cosas tienen por sí mismas una propia esencia estable, no en relación a nosotros, ni en dependencia de nosotros, dejándonos tirar ya acá, ya allá por nuestra imaginación (*phantasmáti*), sino que por sí mismas mantienen con su propia esencia la relación que les es natural” (386e). A un caballo le es propio ser un caballo, y su esencia de caballo es estable, pues de no serlo, podría volverse vaca, por ejemplo, y al caballo le es propio estar en relación (*prós*) con su propia esencia, esto es, actuar como caballo, y no como otra cosa. Esto lo precisa Sócrates diciendo que a cada cosa le corresponde realizar acciones (*práxeis*) que le son propias, y estas acciones son “una cierta especie (*eídos*) de ser” (386e). Cada cosa tiene pues *eídos* y *ousía*, (forma y esencia) y actúa según ellos. El caballo no puede actuar más que como caballo, y el gato como gato.

Un último ejemplo, si queremos realizar la acción de tejer, debemos usar una lanzadera, y no cualquier lanzadera, sino una adecuada al tipo de tejido que se utiliza, ya sea tejido grueso o fino, o de lana, o de lino, etc. El instrumento debe tener la naturaleza (*physis*) que sea la más adecuada para su trabajo (389c). Y así con todos los instrumentos: “el que ha descubierto el instrumento apto para su naturaleza, para cada cosa debe dar su forma al material de que lo hace, no como él que quiere, sino como es natural que sea” (389c). Ahora bien, si la lanzadera se rompe, el artesano puede construir otra, pero no fijando su mirada en la rota sino en la forma (*eídos*) conforme a la cual fabricó la que se rompió (389b). Sobre los

conceptos de *eídos* y *ousía* volveré brevemente al final de este ensayo. Sólo quiero decir dos cosas: uno, que son utilizados como sinónimos, y dos, que su introducción no ofrece problemas de comprensión ni para Hermógenes ni Cratilo ni para el lector. Son introducidos sin necesidad de recurrir a entidades suprasensibles sino en relación con actividades que realizamos o podemos realizar cotidianamente con las cosas,¹⁰ o que estas realizan según su esencia.

Y aquí sucede algo sorprendente, sobre todo para quien piense que Platón es un archiidealista y que su concepción del lenguaje debería ser idealista.¹¹ Para él el lenguaje está incrustado en la praxis, una praxis mediante la cual nos hablamos de las cosas (*perì tà prágmata*, 387c9), y la de denominación (*onomázein*, 387c6), que es una parte del *legein* (del hablar), es también una acción, pues al denominar se dicen los nombres o palabras¹² (*légousin toús lógous*, 387c). Y el instrumento (*órganon*) de esta actividad o acción son los nombres (388a). El nombre es el instrumento con el cual denominamos y hablamos, y ¿qué hacemos con este instrumento en los discursos? Nos enseñamos las cosas los unos a los otros y las distinguimos (388b). “El nombre”, resume Sócrates “es un instrumento que sirve para instruir y para distinguir la esencia (*didaskalikòn kai diakritikòn tês ousías*), así como la lanzadera sirve para el tejido” (388b). Las palabras son pues instrumentos mediante los cuales nos enseñamos unos a otros, mediante la acción de denominación, las cosas y qué son las cosas en su esencia o forma. Cada palabra permite identificar y distinguir una cosa de otra y enseñarnos mutuamente cómo y qué son las cosas. Pero así como los instrumentos son fabricados por alguien: un artesano sabe hacer lanzaderas y otros muebles, y los fabrican guiados por un saber práctico y siguiendo la regla dada por el *eídos* o *ousía* tanto de la acción que deben ejecutar como del instrumento que se debe utilizar en la acción. Y ¿los nombres?, ¿podemos hablar de una fabricación de los nombres? Platón no dudó en hacerlo, e introduce el término del *nomothétês* (388e), del legislador lingüístico, quien es el demiurgo que

10 Aquí la palabra cosa designa tanto seres naturales como artefactos.

11 Sobre la problemática idea del lenguaje ideal (387d–390e) se puede consultar las breves reflexiones al respecto de Guthrie (1978, 31). Ver en el *Cratilo* un lenguaje ideal es una interpretación que no se apiada con el texto. Considero más cercano a la intención platónica resaltar un elemento pragmático en su concepción del lenguaje y de la dialéctica eidética. Wieland (1999, 224 ss.), Böhme (2000, 355). Esto se ve claramente en el hecho de que es el dialéctico, el utilizador de los nombres, quien debe orientar la actividad del artífice de los nombres (390d5).

12 Usaré indistintamente los términos de nombre o palabra. Hoy distinguimos entre ambos, pero Platón no lo hace, como lo muestra los diferentes usos que hace del término *ónoma* en el diálogo. Sobre esto el ensayo de Francisco Bravo “El status de *ónoma* en el *Cratilo* de Platón” en: Bravo (2001, 63–79).

hace los nombres (*ónomatourgos*, 389a), de acuerdo con la naturaleza de las cosas y las acciones, y los nombres, ha dicho líneas antes Sócrates, son suministrados por el *nómos* (388d), que Zaranka¹³ traduce por ley, pero que también significa, como lo indica él mismo en la nota once, uso o costumbre. Yo prefiero la traducción de uso uso o costumbre (*Gebrauch* o *Gewohnheit*) como hace Schleiermacher, traducción que me parece más acorde con la frase siguiente: el instructor se sirve de la obra del legislador cuando usa los nombres (*ónomati chrêtai*, 388e). Es el legislador quién establece el uso de los nombres, y lo hace, como lo hacen todos los otros artesanos mirando el *eídos* de cada cosa. El buen legislador, que es el artesano más escaso entre los hombres según Sócrates, conoce el *eídos* de las cosas —así como el artesano el de la lanzadera que va a fabricar— y gracias a tal conocimiento crea o establece los nombres utilizando los sonidos y las sílabas como sus materiales para hacer (389d). Pero así como no todos los hierros utilizados son iguales en su constitución y el instrumento sólo será bueno y útil si tiene la forma adecuada y está hecho del material más apropiado, tampoco todos los sonidos y sílabas son los mismos, y el hacedor de los nombres debe utilizar los más adecuados a su propósito. Esto le permite a Sócrates explicar por qué hay multiplicidad de palabras para las cosas, las de los griegos y los bárbaros, pero tanto unas como otras, son instrumentos adecuados para la instrucción y la distinción de las cosas. Cada legislador, sea griego o bárbaro hará bien su trabajo de fabricar nombres si lo hace teniendo en cuenta la forma de cada ser (390a). Para Platón todo lenguaje está bien hecho siempre y cuando permita ejecutar bien las funciones didascálicas y diacríticas para los cuales debe servir su uso.

Utilizando una figura típica de los diálogos, no es el legislador o el artesano de los nombres quien decide si tales nombres están bien hechos, sino el que los utiliza, a saber, el dialéctico, quien es definido como el que sabe interrogar y contestar (390c), que es otro de los usos del lenguaje, además de los usos didascálico y diacríticos antes mencionados. El hacedor de nombres realiza su trabajo bajo la vigilancia del dialéctico así como el fabricante de bridas bajo la supervisión del jinete, o el fabricante de lanzaderas bajo la supervisión del tejedor, pues son estos últimos los que deciden si las herramientas realizan bien el fin o fines para el cual fueron fabricadas.¹⁴

13 Zaranka (1983, 138).

14 No es el artesano sino quien va a utilizar lo hecho por él, quien decide si lo fabricado está bien hecho, si cumple cabalmente la función para la cual se diseñó. Sobre esta relación entre el saber técnico y el saber de uso siguen siendo valiosas las reflexiones de Wieland (1999, 297 ss.).

Esta figura del *nomothêtês* puede ser vista de dos maneras: o bien como una entidad metafísica trascendente, que garantizaría la corrección de los nombres, como Klaus Oehler en el artículo mencionado, pero si es así ¿para qué introducir al dialéctico como aquél que debe supervisar la producción de las palabras? Y ¿por qué, hacia el final, es presentado como alguien que puede equivocarse en su actividad denominadora (436b)? O bien simplemente es introducido, posición a la cual me inclino, para representar el elemento de contingencia, de azar, propio de cada lenguaje. Considero que tomar esta figura, como han hecho algunos intérpretes, como una figura real trascendente que en últimas sería garante de la corrección de los nombres no se apiada del texto ni responde a las preguntas formuladas anteriormente. Más bien podría pensarse que el lenguaje y sus partes, los nombres, llegaron a la existencia, como lo sugiere el contexto, por la actividad práctica de los hombres. Al hecho asombroso de que haya lenguaje, responde Platón con la no menos asombrosa hipótesis del *nomothêtês*, quien como ya dije, encarna la radical contingencia del hecho de que los hombres tengan *lógos*. El *nomothêtês* u onamaturgo me parece que representa, indirectamente, la actividad creativa de la *polis* toda: es ésta, junto con sus prácticas e instituciones, la que ha creado el lenguaje. No hay el creador aislado y solitario del lenguaje, sino una comunidad de seres humanos que se reúnen para establecer una *polis* y sus instituciones para sobrevivir frente a la naturaleza (Prot. 320d ss.). Por último Sócrates mismo desconfía de su inspirado saber en torno al *nomothêtês* y en su confiabilidad como garante de la exactitud natural de los nombres (384c, 436b).

Para fundamentar este tipo de corrección natural, con la intención de complacer a Cratilo, y responder las dudas de Hermógenes sobre la función del hacedor de los nombres como garante de su exactitud, Platón va a dedicar un buen número de las páginas siguientes a realizar etimologías que pretenden mostrar que las palabras son correctas por naturaleza. Estas dudas, por lo demás, son compartidas por Sócrates, al decir que él no sostiene ninguna afirmación sobre dicha exactitud (390e–391a). La gran mayoría de estas etimologías son falsas pero están hechas con mucho ingenio y gracia, y contienen indicaciones importantes para comprender términos centrales de la filosofía platónica. Pero, ¿cuál es el criterio de la corrección natural o mejor, por cuál criterio se guió el instituidor de los nombres? No se dice, peor se recurre a testimonios de Homero y los poetas, o, para deleite del heraclíteo Cratilo, se afirma que las palabras imitan el movimiento de la naturaleza, pues el rasgo esencial de ella, por el cual todo llega a ser, es el movimiento. Que esto es insuficiente, por no decir falso, queda demostrado al final con el intento socrático opuesto de mostrar que las palabras imitan el momento de estabilidad y quietud de la naturaleza, pues sin éstas, la naturaleza caería en el caos y lo informe. En últimas

ni siquiera el legislador de los nombres posee un criterio seguro, ni siquiera con la ayuda del dialéctico, para hacer con su material sonoro una correcta imitación de la esencia de cada cosa. Esta “comedia etimológica”, como la ha llamado John Sallis,¹⁵ o mejor, “sátira etimológica”, como la llama Keller, creo que pretende minar toda confianza en toda teoría de la corrección natural de las palabras, destruir la idea de que las palabras imitan adecuadamente la esencia de las cosas, y que la etimología puede ser un camino adecuado de investigación filosófica.¹⁶

Ahora quiero hablar de un concepto esencial del diálogo, el de *mímêsis*, que suele traducirse por imitación, a falta de mejor palabra. ¿Qué es imitación? Para aclarar el término Sócrates hace el experimento mental de suponer que nosotros carecemos de voz y lengua: si quisiéramos mostrarnos (*dêloûn*) las cosas unos a otros, “¿no intentaríamos señalarlas (*sêmeinein*) como ahora lo hacen los mudos con las manos, con la cabeza y con el resto del cuerpo?” (422e). Y si quisiéramos imitar lo alto y ligero, por ejemplo, “elevaríamos la mano hacia el cielo, imitando (*mimoúmenoî*) así la naturaleza misma (*physin*) de la cosa, si las cosas bajas y pesadas, las bajaríamos hacia el suelo. Y si quisiéramos mostrar a un caballo corriendo o a cualquier otro animal, sabes bien que haríamos nuestros cuerpos y nuestros gestos lo más posible semejantes (*homoióta´án*) a los de ellos” (423a). Nuestro cuerpo sería entonces el material con el cual trataríamos de mostrarnos unos a otros la esencia y acciones de las cosas. La palabra que utiliza Platón para mostrar es *dêloô*, que significa además hacer visible, manifestar, hacer ver, revelar, representar. En este contexto, la *mímêsis* sería la representación o manifestación de los rasgos propios de una cosa y de sus acciones con el material disponible en cada momento y en un medio determinado.

En la *mímêsis* siempre representamos, o manifestamos, algo mediante algo, que sería el instrumento de representación o de expresión (lenguaje, cuerpo, imagen, flauta). Esto lleva a la siguiente definición: “el nombre, como parece, es la imitación (*mímêma*) con la voz (*phônê*) de lo que se imita y el que imita nombra con la voz cuando imita” (423b). Pero esta definición es inexacta, pues entonces los imitadores de ovejas, gallos y demás animales serían denominadores, pero tal no es el caso. Lo característico de la *mímêsis* denominadora es que lo hace, como ya se dijo, con las letras y sílabas, que son los elementos últimos de cada nombre. El poder de imitación del nombre, su capacidad de manifestar la esencia, descansaría en estos elementos

15 Sallis (1996, 232).

16 Con Keller (2000, 304): “In the etymological section, we see that those who investigate the natural correctness of names are involved in an activity which is arbitrary, untrustworthy, and governed by rules designed to make the etymologist’s as easy as possible”.

últimos. Pero esto se muestra como una conjetura más, y además ridícula (425d1), como lo muestran las etimologías desarrolladas a partir 426c. Una misma letra, por ejemplo la *r* (*rô*) puede a la vez imitar el movimiento o la quietud, y la *l* (*lambda*) sirve para manifestar a la vez lo liso, lo suave y lo duro, etc. Pero si lo hace, si se lanza a realizar estas conjeturas es porque no hay, por ahora, otro expediente mejor para salvar la corrección natural, salvo que “a semejanza de los autores trágicos quienes, cuando están en una situación embarazosa recurren a las máquinas, levantando dioses por los aires, nosotros también salgamos del paso diciendo que los nombres primitivos (a partir de los cuales se derivan todos los otros nombres, 421c, jem) los establecieron los dioses y que por ello son correctos” (425d).

Pero no otra cosa es el *nomothêtês*, un *deus ex machina* con el cual se trata de salvar una hipótesis incorrecta: la llamada corrección natural de los nombres. Nada de esto es algo, dice Sócrates, sobre lo que valga la pena insistir (428a) y añade: “Mi buen Cratilo, hace tiempo que yo mismo estoy sorprendido de mi propia sabiduría y no me confío de ella” (428c). Y si Sócrates no confía en ella, ¿por qué nosotros, sus lectores, deberíamos confiar en ella y tomar al *nomothêtês* y las etimologías socráticas como un modelo de explicación platónico valedero? Aquí la ironía hay que saber interpretarla, esto es, seguirla.

Pero esto no satisface a Cratilo, quien ve desmoronarse ante sus ojos su teoría de la semejanza entre nombre y cosa. Pero lo que no se desmorona, creo, es la teoría de la palabra como *mímêsis* de las cosas, pues las palabras siguen siendo, sean o no correctas por naturaleza o por convención, formas de representación o de manifestación de las cosas, y con esto entro en la parte final de este ensayo.

La *mímêsis*, toda *mímêsis*, bien sea lingüística, musical o pictórica, es una producción de imágenes (*eikóna*, 430c, 431c, etc). Por otro lado la oración (*lógos*), como conjunto (*xyntesis*) de nombres y verbos, es también una imagen (431c).¹⁷ Con las palabras y las oraciones nos hacemos imágenes de las cosas y estas son verdaderas imitaciones si la cosa imitada es adecuadamente manifestada o expresada, y falsa si no lo es. Para ilustrar esto, Sócrates toma una *mímêsis* pictórica. Por ejemplo, si yo pinto un hombre, esta imagen es una *mímêsis* del hombre, y manifiesto o doy a entender algo verdadero si esta imagen se la atribuyo a un hombre y falsa si se la atribuyo a una mujer (430c). Lo mismo pasa si lo hago ya no con una imagen pictórica, sino con palabras: digo algo verdadero si atribuyo la palabra “hombre” a un hombre y falsa si se la atribuyo a una mujer (431a). La atribución es exacta si le atribuyo “a cada cosa lo que le conviene y le es semejante

17 Sobre la imagen y su relación con el lenguaje y la posibilidad del discurso falso, ver *Soph.* 235b ss., 259e ss.

(*prosêkon kaí hómoion apodidô*, 430c)". Si veo un hombre y le muestro el retrato de una mujer y le digo "éste es tu retrato", estoy manifestando algo que no le conviene y que no le es semejante, y lo mismo en el caso de las oraciones: si le digo a alguien que es mujer, "eres un varón", le estoy diciendo algo que no le conviene y que no le es semejante, es decir, algo inexacto y falso. Pero la imagen, la *mímêsis* no es una copia o calco de la cosa o representación idéntica a ella, y esto es difícil para Cratilo de aceptar. Si la imagen fuera idéntica a la cosa o una representación calcante de ella, como exige Cratilo, entonces habría una reduplicación de las cosas. La tesis de Cratilo no es falsa porque piense que las palabras y las oraciones son imágenes de las cosas, representaciones que nos hacemos de ellas con un material determinado (sonidos, colores, cuerpo) sino porque exige que la imagen mimética debe contener o representar todos los rasgos de cada cosa, en una especie de correspondencia uno a uno entre la cosa y la imagen mediante la cual es representada. De ser así, habría dos cosas (*prágmata*) y estaríamos representando cosas con cosas, pero las palabras y las oraciones no son cosas, sino los instrumentos que utilizamos para representarlas, distinguirlas y enseñarlas. Pero el lenguaje, el *lógos*, no es un instrumento en el sentido de que podamos dejarlo de lado, como dejamos un martillo luego de utilizarlo, sino que es una característica esencial de la existencia humana, y sin la cual el ser humano nada podría comprender de sí mismo y del mundo.

Imagina, le dice Sócrates a Cratilo, que un dios no sólo retrata tu color y forma, sino también hiciera todas las partes interiores de tu cuerpo, y te atribuyera el mismo color y delicadez tuya, y le diera calor y movimiento, y el alma y pensamiento tuyos, ¿qué tendríamos? "Dos Cratilos", responde Cratilo (432b-c). Una imagen nunca es una copia o calco de lo que es imagen. Por ello la traducción de *eikôn* como copia es falsa. Lo que importa de una imagen es que manifieste la impronta característica o diferenciadora (*typos*, 433a) de la cosa. Una imagen nunca debe ni puede tener las mismas propiedades de los objetos que representa (432d) y esto por varias razones: 1. Porque sería una reduplicación innecesaria de los seres del mundo. 2. Porque la imagen siempre se hace con un material que es distinto del material del cual está hecho la cosa representada (palabras, sonidos, colores, papel), ésta es siempre distinta de lo que representa, de otra cualidad que la cosa que se manifiesta o se expresa o se comunica a los otros. La imagen es siempre *otra* que la cosa que representa, pero tiene la aspiración de ser semejante a la cosa que representa. Y querer ser semejante no quiere decir otra cosa, con Platón, que preservar en la imagen, el *eîdos* o la *ousía* el *typos*, el objeto representado miméticamente. La imagen no puede ser nunca semejante a la cosa, al menos no en el sentido que lo exige Cratilo. Pero si esto es así Hermógenes tiene razón: el lenguaje se establece por convención.

Pero ¿qué entiende Platón por esto? Veámoslo con algo de detalle. Si yo te digo, le dice Sócrates a Cratilo, que algo es duro, entiendes lo que digo. Y Cratilo, responde: “lo entiendo, al menos por el uso (*ethos*), mi querido amigo” (434e). Y uso no es algo distinto de la convención, esto es, “que cuando pronuncio esta palabra, pienso aquella cosa, y tú sabes que yo pienso aquella cosa” (434e). Con la pronunciación de la palabra, recibo una representación (*dêlôma*) de la palabra “duro” (*sklerós*), que da a conocer a otro, o hace manifiesto para otro, que aquello de lo que estoy —o estamos— hablando tiene la cualidad de ser duro, pero, y esto es importante, la palabra “duro” no es dura ni sus letras últimas representan dureza. Contra Hermógenes, se destaca aquí el rasgo intersubjetivo del uso y la convención, por un lado. Por el otro, se señala el hecho de que el lenguaje, justo por el carácter intersubjetivo del uso y la convención, posibilita que dos hablantes se refieran a la misma cosa, y no a una representación caprichosa de ella. Como bien dice Szaif la referencia es el *prâgma*, no la representación subjetiva que cada hablante pueda tener de él.¹⁸ Por ello dice Sócrates que “yo pronuncio lo que tengo en mente por medio de lo distinto (*anomoíou*) y por ello ya no se puede decir que el modo de representación (*dêlôma*) sea la semejanza (*homióteta*), sino el uso (*ethos*)” (435b1). Esta última cita echa por el piso la teoría de la semejanza, pero no la de la *mímêsis* como forma de representación o expresión. Simplemente quiere decir que cuando representamos o exponemos por medio de las palabras y las oraciones las cosas del mundo, no estamos haciendo copias de ellas, ni reduplicándolas verbalmente, ni produciendo imágenes iguales uno a uno con lo representado, sino expresando representaciones intersubjetivas de ellas basadas en la convención y el uso aprendidas. Así las cosas, concluye Sócrates: “es necesario que la convención y el uso contribuyan hasta cierto punto a la representación de las cosas en las cuales pensamos cuando hablamos” (435b). En caso de poder sostenerse que hay una exactitud de los nombres, ésta necesitaría del “expediente vulgar de la convención” (435e), lo que en últimas significa decir que no hay tal exactitud.¹⁹

Y esto, que no se pueda mostrar que hay una corrección de las palabras, bien sea por naturaleza o por el uso, no es necesariamente malo o altamente lamentable. Al contrario, es este *lógos* lo que permite la elevación a la filosofía, la dialéctica de las ideas, la búsqueda de la verdad de las cosas más allá de las imágenes que nos hacemos de ellas. Si el lenguaje fuera cratíleamente perfecto, si cada nombre nos

18 Szaif (2001, 52)

19 Cf. Keller (2000, 305). Dudo en todo caso, como sugieren Keller y Bravo, que Sócrates conserve alguna simpatía por la teoría naturalista de Cratilo, como lo expresa en 435c, o mejor dicho, sabe que dicha simpatía es insostenible.

pusiera en bandeja la esencia de la cosa, la filosofía, y su instrumento, la dialéctica, serían inútiles. Sería hermoso, como dice Sócrates a continuación, que las palabras fueran representaciones bastante semejantes a las cosas y manifestaran así, inmediatamente, la esencia o forma de las cosas, pero no es tal el caso. El apego a la semejanza más bien genera embrollos, confusiones, es una hipótesis viscosa, resbaladiza (*glischra*, 435c4). Además esto sería, como ya se dijo, no sólo una reduplicación innecesaria de los entes, sino ante todo una hipótesis inútil gnoseológicamente, porque jamás un nombre, por correcto que pueda ser, ofrece o puede ofrecer el conocimiento de la esencia de la cosa, de su *eídos*, de su idea, que hace que ella sea lo que es y actúe de acuerdo con su esencia. La idea de Cratilo sobre el lenguaje es el sueño o la ilusión de toda teoría del conocimiento: que cada palabra revele la esencia de la cosa. Pero esto no sólo parece pereza, sino es el peor de los sueños gnoseológicos, a saber, tomar la imagen por la cosa misma. Confundir una con la otra es, como se sabe, querer seguir encerrado en la caverna. El primer paso de la dialéctica, sin el cual son imposibles los pasos subsiguientes, consiste en diferenciar entre la imagen de la cosa y la cosa considerada en sí misma. La conciencia de esta diferencia es, como lo muestra el símil de la línea, el comienzo de la filosofía. La palabra olmo nunca nos dará, por más que la pronunciamos mil veces, la esencia del olmo, aquello que lo hace ser distinto de los otros árboles, pero nunca, como dice el bello dicho castellano, debemos pedirles peras al olmo. Esto sería una acción contraria a su naturaleza, a su esencia, a su idea.

Pero si los nombres, y por ende las oraciones, antes bien parecen ocultar la esencia de las cosas, su verdad, ¿por dónde empezar para investigar y examinar las cosas (*zêteîn* y *eurískein*, 436a)? Esta es la pregunta que se discute a partir de 435e hasta el final. Me detendré brevemente en algunos momentos que considero centrales para comprender dicho pasaje final. Pero antes cabe anotar que ni en este diálogo ni en ningún otro, Platón da pie para pensar que el lenguaje sea un instrumento prescindible para pensar y comprender las cosas. Al contrario, sin las palabras, y su vinculación en oraciones, es imposible pensar o expresar nuestros pensamientos (*Phd.* 99e ss., *Crat.* 434e, *Tht.* 189e–190a, *Soph.* 263e–264a, *Phil.* 15d ss.).²⁰ La tesis cratilea de un lenguaje calcante, en el cual cada palabra ha absorbido en cada letra y sílaba las características esenciales de cada cosa hace imposible el pensamiento como búsqueda del conocimiento. Y la tesis caprichosa de Hermógenes

20 Ver Szaif (2001, 57).

niega lo más evidente: que el lenguaje no es una invención de individuos aislados. Nadie inventa su propio lenguaje, sino cada uno nace y crece, contingentemente, en un lenguaje ya establecido. Por ello el uso y la convención “tienen cierta autoridad (*kyros*) sobre la corrección de los nombres” (435c).

Como ya dije, el primer impedimento en la búsqueda del conocimiento consiste en tomar la imagen verbal, o cualquier imagen, por la cosa misma. El ascenso dialéctico comienza con el rompimiento del hechizo que identifica imagen verbal y cosa, en el abandono del estado mental inferior (en el símil de la línea se llama *eikasía*) que cree que en la palabra se manifiesta transparentemente la esencia del ente que se quiere comprender. La lección del *Cratilo*, creo, consiste justamente en quebrantar de modo definitivo la identidad entre imagen lingüística y cosa, y en criticar la opinión que presupone que la pregunta por la corrección de los nombres, sea natural o convencional, es la pregunta central filosófica en la pregunta por el lenguaje o, si se quiere, la pregunta está incorrectamente formulada. Como lo muestra la sátira que se hace de las etimologías, la pregunta no puede ser la pregunta por la corrección o semejanza de la palabra con la cosa, pues no hay manera de responder racionalmente esta pregunta, salvo que se considere racional recurrir a un *deus ex machina*. La pregunta más bien debe ser: ¿Cómo podemos hablar correctamente de las cosas, expresar correcta y adecuadamente el conocimiento que tenemos de ellas, con el lenguaje que tenemos, y no con alguno ideal, que de haberlo, sería el de un dios? La insistencia en la semejanza por parte de Cratilo es el lugar de nacimiento de toda oscuridad ontológica y gnoseológica. Esto es lo que causa que lleguemos tarde al conocimiento de las cosas, como se dice en 433a. Pero la afirmación de Hermógenes de que la convención y el uso pueden ser establecidos arbitrariamente por cualquier persona también nos retrasa, más de lo debido, en la búsqueda del conocimiento: desconoce en el carácter intersubjetivo del lenguaje cierta obligatoriedad del uso y la convención. Como lo muestra la “sátira etimológica”, hay bastante de arbitrariedad en la creación de cada palabra, pero una vez que se ha aprendido el lenguaje de la polis en la cual se creció, sus usos y convenciones no pueden ser cambiados arbitrariamente, so pena de caer en un aislamiento comunicativo absoluto. Se puede criticar ciertos usos del lenguaje, como hace Sócrates, pero dentro de las reglas del lenguaje aprendido. Sócrates, creo, tiene su simpatía racional más cerca de la tesis de Hermógenes que de la de Cratilo.

El ascenso dialéctico debe pues renunciar definitivamente a la creencia de que una fuerza sobrehumana, que Cratilo revive en 438c, fue la que instituyó los nombres primitivos de las cosas “de modo que son necesariamente correctos”. Pero esta necesidad es, para Sócrates, una ilusión, pues esto sería pensar que el dios o el semidios (*daimôn*) estableció los nombres contradiciéndose a sí mismo, pues ambos

¿Cómo se puede llegar tarde al conocimiento de las cosas?

criterios usados, el del movimiento y el del reposo, parecen igualmente aptos para fundamentar la rectitud de los nombres (438c). Pero tampoco es posible, para salvar el expediente de la semejanza, recurrir a otros nombres, “porque no los hay” (438d4). Y de haberlos, estarían sometidos a las mismas pruebas de refutación.

A la ilusión de Cratilo, Sócrates contesta con un sueño.²¹ Este sueño es que existe lo bello en sí, y lo bueno en sí, y de la misma manera para cada uno de los seres en particular (*hekaston tòn óntón*, 439c7). Este sueño está hecho con los materiales de todo el diálogo. Este sueño de algo en sí no es otra cosa que la ya mencionada esencia o *eídos* de la cosa, aquello que hace que cada cosa sea lo que es y se comparte y actúe como es. Además el *eídos* no cambia, y siempre está en sí mismo y siempre es el mismo, pues si cambiara el *eídos* de un ser particular, p.e. del olmo, este dejaría de ser olmo y podría volverse un peral. Y a este *eídos* nos referimos con un nombre,²² y este nombre no puede cambiar, ni por flujo natural ni por convención, pues si cambiara constantemente, el conocimiento y la comunicación se tornan imposibles (440 a–d).²³ Y esta esencia no se da a conocer, como ya se dijo, en el nombre y es en este contexto que hay que entender una afirmación de Sócrates que dice que debemos partir, para conocer las cosas y no llegar tarde a ellas, de la verdad o esencia de las cosas y no de las palabras (439a–b). Con ello no está diciendo que podamos conocer, humanos que estamos atados de manera esencial al *lógos*, por fuera de las palabras. Esto sólo podría hacerlo un dios. Simplemente quiere decir que jamás las palabras revelan inmediatamente la esencia de las cosas.

¿Cómo conocer entonces? Creo que 438e señala una vía: observando detenidamente las acciones de las cosas y tratando de expresar con la herramienta del lenguaje la esencia propia de ellas. No hay una esencia universal para todas las cosas, sino cada una tiene su impronta propia.

21 Para una discusión de esta idea del sueño en Platón y su papel en los diálogos ver Sallis (1996, 298 ss.).

22 Para Platón, como dice Szaif (2001, 54), “la unidad de la denominación prejuzga la unidad de un contenido esencial”. Sin la unidad que permite las denominaciones es imposible saber sobre qué se está pensando. Esto se expresa en Platón con la pregunta ¿Qué es *x*? *x* puede ser sustituido por barro, bondad, justicia, verdad, y el término que sustituya a *x* identifica el objeto sobre el cual se está pensando. Sin este requisito mínimo no es posible no sólo saber sobre qué se está pensando, ni tampoco ser refutado o dialogar con otros sobre algo. Para pensar se necesita primero saber sobre qué se piensa, y esto lo posibilita la palabra: ella abre el horizonte heurístico del pensamiento al fijar e identificar aquello que se va a investigar, p.e., ¿qué es virtud?

23 Aquí Platón anticipa la crítica al heraclitismo lingüístico y gnoseológico del *Teeteto* (155a–157b, 179d). Ver Escobar (2003, 53–73).

En palabras de Sócrates:

no exijas que él (el nombre) tenga todas las letras para que sea completamente semejante a aquello de lo cual es el nombre, sino permite que se le añada incluso la letra que no le pertenece; y si una letra, también una palabra en la oración; y si una palabra, que se le añada al discurso (*lógos*) también una oración, aunque ella no convenga a las cosas, y admite, sin embargo, que la cosa reciba su nombre y sea enunciada, con tal que allí esté presente la impronta de las cosas (*typos tou pragmatos*) sobre la cual gira el discurso (432e).

Así salva Platón la exactitud de la palabra y su pretensión de expresar la *ousía* o el *eídos* de la cosa. Ninguna palabra es exacta aisladamente, sino que necesita de otras para expresar la cosa de la manera más correctamente posible. Pero dice más: las palabras viven en la oración y las oraciones en el discurso. El *eídos* de la cosa únicamente está bien enunciado en un entrelazamiento de oraciones, el discurso. Lo logrado en este diálogo, creo, es la base para lo que vendrá después, a saber, que el conocimiento de las cosas tiene su lugar de nacimiento en la proposición más pequeña, como lo afirma explícitamente el *Sofista*, y lo que se ha llamado la dialéctica del Platón tardío, tiene como base lo ganado en la discusión sobre el lenguaje en el *Cratilo*. Pero desarrollar esto, sería tema de otro ensayo.

Bibliografía

- Böhme, Gernot. (2000). *Platons theoretische Philosophie*. Stuttgart, Weimar, Metzler Verlag.
- Bravo, Francisco. (2001). *Estudios de Filosofía Griega*. Caracas, Universidad Central de Venezuela.
- Combrie, I.M. (1979). *Análisis de las doctrinas de Platón. Tomo 2. Teoría del conocimiento y de la naturaleza*. Madrid, Alianza.
- Escobar, Moncada Jairo. (2003). “¿Somos acaso un caballo de madera? Sobre la percepción en el *Teeteto*”, en: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXIX No. 1
- Guthrie, W.K.C. (1978). *A History of Greek Philosophy. Vol. V The Plato and the Academy*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Haag, Karl-Heinz. (1985). *Der Fortschritt in der Philosophie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Keller, Simon. (2000). “An Interpretation of Plato’s *Cratylus*”, en: *Phronesis* XLV/4, 284–305.

¿Cómo se puede llegar tarde al conocimiento de las cosas?

- Kraus, Manfred. (1987). "Name und Sache. Ein Problem im frühgriechischen Denken". Amsterdam, *Studien zur antiken Philosophie* 14.
- Oehler, Klaus. (1998). "Platons Semiotik als Inszenierung der Ideen", en: *Amicus Plato magis amica veritas*. Festschrift für Wolfgang Wieland. Berlin–New York, Walter de Gruyter, 154–170.
- Sallis, John. (1996). *Being and Logos. Reading the Platonic Dialogues*. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.
- Soulez, Antonia. (1996). "Das Wesen der *phônê*. Die Relevanz eines phonetischen Symbolismus für eine Bedeutungslehre: *Kratylos*", en: Th. Kobusch und B. Mojsisch (Hrsg.), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Szaif, Jan. (2001). "Sprache, Bedeutung, Wahrheit. Überlegungen zu Platon und seinem Dialog *Kratylos*", en: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, Jahrgang 26, Heft 1, 45–60.
- Wieland, Wolfgang. (1999). *Platon und die Formen des Wissens*. 2. Aufl. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht.
- Zaranka, Jouzas. (1983). *Platón, Cratilo*. Trad. Juozas Zaranka. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

LA CEGUERA DE LOS MORTALES

El filósofo: entre la burla humana o la envidia divina

Por: **María Cecilia Posada González**
Universidad de Antioquia

Resumen. *Los primeros filósofos fueron muy conscientes de la novedad que introdujeron en la forma de relacionarse con el mundo, a saber, un cambio en la mirada que se alejó de lo próximo e inmediato, para dirigirse contemplativamente hacia el todo. Del predominio que la visión tenía en la lengua griega, surgieron términos y metáforas como la de la ceguera de los mortales, que no sólo ilustran el contraste entre el modo de vida cotidiano y el filosófico, sino que también lo dramatizan como la vieja anécdota sobre Tales. ¿Por qué, tanto ayer como hoy el filósofo es motivo de risa para la mayoría, mientras a sí mismo, se considera más bien objeto de la envidia de los dioses?*

Palabras claves: *ceguera, filósofo, teoría, visión, dioses, contemplación, risa.*

The Blindness of Mortals. The Philosopher: between Human Jest and Divine Envy

Summary. *The first Philosophers were very conscious of the novelty that they introduced in the way they related to the World, which is, a change in perspective that distanced from the close and the immediate, to approach everything contemplatively. From the predominance that vision had in the Greek tongue came terms and metaphors as the blindness of mortal people, which not only illustrate the contrast between the daily way of life and the philosophical one, but which dramatize it as the old anecdote on Thales. Why, both yesterday and today, is the Philosopher laughable for the majority, while, he considers himself object of the envy of the gods?*

Keywords: *Blindness, Philosopher, Theory, Vision, Gods, Contemplation, Laughter.*

*El pensador, si quiere recuperar la visión de lo grande, debe vendarse los ojos y apartarse en soledad, y si quiere escuchar la voz intemporal del ritmo propio de las cosas, debe taparse los oídos y alejarse del tumulto del presente. Con esta disposición sale al encuentro de los grandes problemas con los que tiene que enfrentarse, puesto que lo primero es ser capaz de verlos, es decir, estar en posesión de ese sentido de y para lo grande del que el hombre de hoy está mutilado.
El verdadero pensador parecerá un extraño: alza su voz para lanzar un mensaje que nunca formará parte de la opinión pública.
Nietzsche, "El mito"*

En su conferencia "La filosofía en la crisis de la humanidad europea", Husserl observa cómo el legado filosófico de los griegos, sólo de manera indirecta se presenta como un conjunto de doctrinas más o menos coherente pues, en esencia, se trata más bien de una "nueva praxis" que constituyó un nuevo tipo de ser humano, el hombre de la *theoría*, es decir, el hombre que habiendo suspendido su propia participación irreflexiva en la multiplicidad de prácticas en las que se encontraba, las situó ante su propia mirada como objeto de un saber desinteresado y crítico.

El concepto de *epistémē theoretiké*, lo introduce Aristóteles en el primer capítulo del libro “Alfa” de la *Metafísica*, partiendo de la definición de ciencia práctica, pues presenta la *theoría* como un modo de ese saber hacer que, a diferencia de las prácticas realizadas por mero hábito, sabe dar cuenta de lo que hace y, por tanto, puede ser transmitido del maestro al alumno. Aunque las experiencias sensitivas sean verdaderos conocimientos de lo particular, nunca pueden decirnos el porqué y por ello, no poseen categoría de saber ni son enseñables. En este contexto, la filosofía se entiende como la *epistémē* que se ocupa de todas las cosas sin poseer la ciencia específicamente particular de cada una de ellas y, en tanto es ciencia de los primeros principios y las primeras causas, se emprende por el deseo de saber y no por los resultados que de ella se obtienen. Con la investigación filosófica no se pretende ningún interés extraño a ella misma, asunto que hace de la filosofía la única ciencia independiente en tanto sólo ella se tiene a sí misma como razón última de su ser. Tras esta afirmación, Aristóteles agrega el siguiente comentario:

Por eso, y con razón, se considera como cosa no meramente humana la posesión de esta ciencia. Pues la naturaleza del hombre es esclava en tantos aspectos, que “sólo Dios”, como dice Simónides, “podría disfrutar de este precioso privilegio” (...) Si los poetas hablan con razón al decir que la divinidad es por naturaleza capaz de envidia, se daría ésta de manera especial con ocasión de la filosofía (*Met.* I, 2, 982 e).

Considerar que la filosofía es una ciencia “divina”, fue un común denominador del pensamiento antiguo y no sólo por las dos razones que Aristóteles anota de, por una parte, ser una ciencia que en alto grado la posee *Dios*, y por otra, ser un saber que trata de *cosas divinas*; sino también porque permite al hombre estar cerca de los dioses y alimentarse de lo divino, como opina Platón. En contraste con esta alta consideración que de su ocupación poseen los filósofos, está la reacción natural que el vulgo siente ante este modo de vida. Proverbial ha llegado a ser en la historia de la filosofía, la anécdota referida por Platón en el *Teeteto*, de la joven sirvienta tracia que se echó a reír al ver a Tales dar con sus huesos en un pozo, por mirar hacia arriba para contemplar las estrellas: “Con ironía de buen tono, se burlaba de su preocupación por conocer las cosas del cielo, cuando ni siquiera veía las que tenía ante sus pies”. Y admite Platón que esta burla viene bien a todos cuantos dedican su vida a la filosofía, pues estos hombres desconocen lo próximo y lo vecino. El filósofo “será motivo de risa para la mayoría, unas veces porque eleve demasiado alto su mirada y otras porque desconozca lo que ocurre delante de sí”. Lo que el vulgo no sabe, es que

el pensamiento del filósofo no siente la menor atracción por todo aquello que es pequeño y vano. Del ágora desconoce la ruta ya que su vuelo lo lleva por todas partes, como dice Píndaro, en la búsqueda de los abismos de la tierra y tratando de medir su dilatado campo más allá de los cielos (*Teet.* 173 e).

Se hace evidente que la filosofía, como toda “sabiduría”, involucra una *praxis* que en este caso es obra de un hombre desconocido antes no sólo en Tracia y los demás pueblos no helenos, sino también en Grecia. Este hombre nuevo, que según el punto de vista aristotélico suscitaría la envidia de los dioses, es en cambio objeto de burla por parte de la mayoría. Su *theoría* inaugura un sentido que no estaba presente “antes”, más aún, que está en conflicto con lo que había “antes”. De ello da fe, entre otras cosas, la altiva y aristocrática convicción de casi todos los primeros filósofos, de hablar una lengua inaudita para la mayoría. Sin duda una convicción paradójica como lo veremos, si tenemos en cuenta que la voz del filósofo fue la primera en dirigirse a todos en la *polis* con la pretensión de decir algo válido, públicamente verificable.

Nuestra tesis es que la “novedad” inaugurada en la historia del pensamiento por los primeros filósofos, y la razón por la cual su *praxis* se halla *entre la burla de los mortales o la envidia de los dioses*, se fundó en un cambio radical de la forma de dirigir la mirada a “la contemplación de lo real”. Algunos griegos liberaron sus ojos de la mera visión sensible, y se hicieron ciegos por sí mismos a las apariencias, para ver lo invisible. De las cegueras físicas con que los dioses habían regalado a los videntes y a los cantores, los filósofos pasaron a la ceguera metafórica, aplicada a las cosas visibles.

El término *theoreín*, no era originariamente un verbo; derivaba de un nombre más arcaico: *theorós*, que significa espectador. La mirada “teórica” en consecuencia, ha de comprenderse como un mirar no implicado, neutral; un indeterminado y puro acto de ver. Aquí el espectador mira por el placer de mirar. No es extraño entonces que Aristóteles haya atribuido al hombre como algo que le es natural, el deseo de saber, de contemplar. El *theorós* es quien da un paso atrás desde el mundo de las ocupaciones en el que se halla actuando como ser viviente, y coloca ese mundo ante sí, conformado como un “todo”, para contemplarlo como un espectáculo. Recordemos que en el pasaje del *Teeteto* al que hicimos antes alusión, Platón ejemplifica el desinterés del filósofo por los asuntos materiales, recalcando su capacidad de visión para el conjunto:

Cuando se le dice que alguien dispone de diez mil fanegas de tierra o aún más, cosa que se considera como una extraordinaria propiedad, apenas sí le da a esto la mínima importancia, habituado ya por naturaleza a abarcar la tierra toda con su mirada. Y si le ponderan la genealogía de alguno a quien se le atribuye la herencia de siete abuelos ricos, cree más bien que padece de embotamiento y miopía el que formula estas alabanzas, y que por falta de instrucción, no es capaz de dirigir la mirada al conjunto (*Teet.* 175a).

Es sabido que la palabra *theoría* como término prefilosófico, nombraba la delegación o embajada sagrada a los juegos, fiestas o cultos panhelénicos que se

celebraban en honor a los dioses. El *theorós* o miembro de esta delegación ubicada en un sitio de honor, especial para la contemplación de la fiesta, es entonces quien mejor comprende su sentido. Un apotegma pitagórico referido por Diógenes Laercio, dice lo siguiente:

La vida humana se parece a una asamblea de gente en los Juegos: así como unos acuden a ellos para competir, otros para comprar y vender, y otros, que son los mejores vienen en calidad de espectadores (*theataí*), de la misma manera en la vida, unos nacen esclavos de la gloria (*dóxa*), otros, cazadores de fortuna, y otros, filósofos amantes de la verdad.

La “nobleza” o superioridad del *theatés* radica en no participar en lo que acontece; en limitarse a observar el espectáculo. El espectador puede comprender la verdad de lo que versa el espectáculo, pero el precio es la retirada de toda participación en él. Retirada para situarse en una posición más allá del juego, he aquí la condición indispensable para comprender el significado de lo que se me brinda a la vista como todo. Al competidor, en cambio, lo que le interesa es la reputación u opinión (*dóxa*) del público espectador, y a los demás, con educación de “esclavos”, sólo el divertirse y el acumular riquezas.

Es pues el espectador, jamás el actor, quien puede conocer y comprender aquello que se ofrece como un espectáculo. Tal descubrimiento contribuyó, en gran medida, a la convicción de los filósofos griegos, de la superioridad de la vida contemplativa u observación simple, sobre las actividades ordinarias condicionadas por los deseos cotidianos. De este término *theatés* se derivó entonces, el concepto filosófico de “teoría” y, por siglos, la palabra “teorético” significó contemplativo, o sea, el observar algo desde fuera, desde una posición que implica un enfoque que se esconde a quienes participan en el espectáculo y lo hacen real.

Como para el pitagórico, así para Platón, “el educado en la libertad y que disfruta del ocio, el filósofo, parecerá un hombre que de nada sirve cuando haya de enfrentarse con menesteres serviles” (*Teet.* 175e). Pero si de perseguir la verdad se trata, entonces quien merecerá la rechifla no sólo de las mujeres tracias sino de los concedores “de la vida verdadera, patrimonio de los dioses y de los hombres felices”, será el hombre de alma pequeña, quien por falta de costumbre, se mostrará turbado y lleno de angustia en caso de que conducido a las alturas, deba considerar como *theatés*, las cosas más valiosas.

En la lengua griega el predominio de la visión está profundamente arraigado. El *idein* nombra el ver, y el *eidenai* (haber visto), el saber. Por algo, las metáforas procedentes del oído son muy raras en la historia de la filosofía, mientras las de la visión son constantes (como las del *eídos* de Platón). Y es que la vista nos ofrece una multiplicidad simultánea, a diferencia de los demás sentidos en especial el

oído, que construyen las unidades de lo múltiple por ellos percibidos, a partir de una secuencia temporal de sensaciones. La vista permite además, libertad de elección que depende del hecho de que, al ver, todavía no hemos sido reclamados por el objeto visto: al igual que yo le dejo ser a él, él me deja ser. Los otros sentidos, en cambio, me afectan de manera directa. El oído, el único rival posible que tiene la vista en la lucha por la preeminencia, se encuentra descalificado, justamente, porque se le viene encima a su objeto pasivo. Para oír, el oyente está a merced de algo o alguien que no es él mismo. Contrariamente, el funcionamiento adecuado de la vista impone la distancia.

Muy significativo resulta para la historia del pensamiento occidental, que Aristóteles inicie el libro "Alfa" de la *Metafísica*, con las siguientes palabras:

Todo hombre por naturaleza, apetece saber. Prueba de ello es el apego que tenemos a nuestras percepciones sensitivas; amamos estas percepciones por sí mismas, aun prescindiendo de su utilidad, especialmente las que derivan del sentido de la vista. Porque no sólo mirando a la vida práctica sino aún en el caso en que nada nos importe lo que tengamos que hacer, me atrevo a decir que estimamos las percepciones de la vista, antes que todas las de los demás sentidos. Y la razón de ello está en que la vista, con ventajas sobre los demás sentidos, nos da a conocer los objetos y nos revela los muchos rasgos diferenciales de las cosas

Puede decirse entonces que la pasión por ver, previa incluso en la gramática de la lengua griega a la sed de conocimiento, fue la actitud básica de los griegos frente al mundo. Todo lo que aparecía: la naturaleza y el orden armónico del cosmos, las cosas llegadas a ser por sí mismas y aquellas a las que la mano humana había llevado al ser, todo esto estaba allí para ser contemplado y admirado.

También la noción griega de lo divino se encuentra relacionada de manera muy estrecha con el primado del *theorein* pitagórico, de la contemplación sobre la acción. Según la religión homérica los dioses no eran trascendentes, no habitaban en un más allá infinito, sino en el cielo bronceo, su firme y eterna morada. Hombres y dioses se parecían, ambos eran de una misma clase y obtenían la vida de una madre común. Los dioses griegos como dice Heródoto, tenían la misma *physis* que los humanos; pero a pesar de la idéntica *anthropophysis*, poseían ciertas características superiores: a diferencia de los mortales, no perecían y disfrutaban de una "vida fácil". Libres de las necesidades de la vida mortal podían dedicarse a ser espectadores y contemplar desde lo alto del Olimpo los asuntos humanos. La pasión de los olímpicos por el carácter espectacular del mundo era una predisposición que compartían con sus hermanos terrenales.

Se suponía que todo lo existente era un espectáculo apropiado para los dioses en el que por supuesto, los hombres deseaban tener su parte. Sin espectadores el mundo sería imperfecto; el participante, absorto como está en cosas concretas y

apremiado por actividades urgentes, es incapaz de ver cómo las cosas del mundo y los acontecimientos particulares de la esfera de los asuntos humanos se adaptan y producen una armonía que, en sí misma, no se da a la percepción sensible y este invisible en lo visible permanecería desconocido para siempre si no hubiera un espectador que lo cuidase, lo admirase, ordenase las historias y las pusiese en palabras.

Sucede que el significado de lo que realmente acontece y aparece mientras está ocurriendo, se revela cuando ha desaparecido. El recuerdo, gracias al cual hacemos presente al espíritu lo que en la realidad está ausente y pasado, revela el significado en forma de una historia. Quien hace la revelación es ajeno a las apariencias; es ciego, está protegido frente a lo visible para poder “ver”, lo invisible. Y lo que ve con sus ojos ciegos y pone en palabras es la historia, no el hecho mismo ni al que actúa. Dice el propio Homero en el canto VIII de la *Odisea*, que

el aedo canta para los hombres y para los dioses aquello que la Musa, Mnemosine, que vela por la memoria, le ha inspirado. La Musa otorgó al aedo un mal y una gracia: le privó de la vista y le dio dulce voz.

En buena parte, lo que llevó a los filósofos griegos a una posición de mera contemplación, fue el sentido del *kalon*, la pura belleza de las apariencias. La *physis* era admirada como un bello espectáculo y la virtud humana, el *kalon k'agathon*, debía juzgarse por la actuación, por cómo se aparecía durante la acción. En el caso de Platón, por ejemplo, “la idea superior del bien”, fue vista como lo que residía en lo más luminoso del ser (*tou ontos phanótaton*).

Pero ¿hacia dónde dirige su mirada el filósofo? Al orden armónico que hay tras las cosas, al orden invisible en sí mismo del que el mundo de las apariencias nos ofrece un destello. *Las apariencias son una visión de lo oscuro (opsis gar ton adelon ta phainomena)*, en palabras de Anaxágoras. La filosofía se inicia con la toma de conciencia de este orden armónico invisible del cosmos que se manifiesta entre las cosas visibles familiares, como si éstas se hubieran hecho transparentes. El filósofo se maravilla ante *la armonía invisible* que, según Heráclito, es *superior a la visible*.

Cuando hoy pronunciamos la palabra “naturaleza” estamos concibiendo una realidad muy parcial, frente a lo que en la Antigua Grecia el término *physis* abarcó. Así, quien mira los fundamentos de las cosmovisiones comprende también que la griega no posee un concepto limitado de lo natural. Cuando un dios griego aparece, se producen cosas maravillosas pero nunca se le considera una fuerza capaz de realizar lo ilimitado. Los dioses griegos son una manifestación de la realidad que se expresa de mil maneras a nuestro alrededor. Son como una gran “forma” o “aspecto”

del mundo. Lo esencial en ellos no es el poder que poseen para consumir acciones, sino el ser que en su forma específica manifiestan. El estremecimiento que puede producir en los mortales su presencia, no proviene de lo inmenso o ilimitado de su poder sino de las profundidades de la experiencia natural. Son *physis*, naturaleza que se descubre, revela, o se hace presente, asombrándonos con su resplandor.

Bien es sabido que la cosmovisión griega encuentra su primera y máxima expresión en los poemas homéricos. Y aquí, lo que más admiración causa, es que lo divino se concibe con el más poderoso sentido de la realidad que haya existido. Hay divinidad en el mundo, como hay mundaneidad en las divinidades. Su templo es el mundo con su plétora vital y su agitación. Un cosmos lleno de dioses, ante cuya presencia el griego no distinguió un orden sobrenatural y otro natural como dos ámbitos opuestos. Estos dioses se manifiestan en el conjunto del universo a través de todo aquello que lleva la marca de superioridad o supremacía. Esta religión no necesita refutar el testimonio de las experiencias: en toda la riqueza de sus tonos oscuros y claros se unen las grandiosas imágenes de las deidades. Homero asombra, por su capacidad de ver el mundo en el esplendor de lo divino; no un mundo deseado, exigido o místicamente presente en episodios estáticos, sino el mundo donde hemos nacido, del que formamos parte, en el que nos encontramos implicados por nuestros sentidos y al que debemos, espiritualmente, toda plenitud y vivacidad. Las formas por las cuales este mundo se ha revelado al griego como divino, las encontramos en el Zeus que lleva la égida, que amontona las nubes y que se complace en lanzar rayos; en el flechador Apolo que lleva arco de plata; en la Atenea de brillantes ojos; en la Artemis que se complace en tirar flechas; en la dorada Afrodita. Formas todas, donde las manifestaciones de la *physis* se veneran. Estos dioses múltiples están en el mundo formando parte de él. No lo han creado; por el contrario, han nacido de él, constituyen sus manifestaciones de potencia y belleza.

En su Nemea VI, así canta Píndaro:

los dioses y los hombres tienen un mismo origen; una misma madre dio la vida a ambas razas. Lo que establece entre ellas una completa diferencia es el hecho de que el hombre carece de fuerza propia, en tanto que el cielo de bronce dura eternamente y es inmutable. En algo nos parecemos a ellos, por la forma del cuerpo y por nuestra alta razón; pero ignoramos hacia qué objeto el inflexible Destino nos impele sin cesar, día y noche.

Inmortalidad y sabiduría son el abismo que separa a dioses y hombres. Ellos son los *athánatoi*, los eternos, y nosotros, los *thanetoí*, los mortales. Los dioses no envejecen, mientras que a los hombres los agobia la penosa vejez. Su mansión, nunca afectada por tempestad, lluvia o nieve, está en lo alto con eterno resplandor.

Allí gozan de un festín permanente y se deleitan contemplando la vida de los mortales, o escuchando el canto que los aedos entonan sobre grandezas, penas y sufrimientos de los hombres. El gran contraste entre su modo de vida y el de los humanos nos lo presenta Homero, con lujo de detalles, en el mismísimo primer canto de la *Iliada*.

Una contienda entre dos importantísimos mortales ocasiona el tema de la cólera que el poeta se dispone a celebrar con su canto. El Atrida Agamenón va a arrebatarse a Aquiles la joven que como recompensa de guerra le concedieran los aqueos. El Périda, por su parte, enfrenta al rey de igual a igual, sin considerar el poder mayor que aquél ostenta. Entonces el prudente rey de los pilios, Néstor, interviene para llamarlos a la sensatez, y suplica al Atrida que deponga la cólera contra Aquiles quien en el combate es para los aqueos un fuerte antemural. Los consejos son desoídos por el altivo Agamenón quien envía por la joven a la tienda de Aquiles. El Périda ordena la entrega de la doncella, no sin antes invitar a los presentes a que recuerden para el mañana lo que ahora acaba de suceder. En el reverencial silencio de los heraldos, y en las casi proféticas palabras que Aquiles pronuncia, puede entonces el oyente intuir el verdadero peso de la expresión *cólera funesta*, y los *infinitos males a los aqueos* que en verdad se desatarán.

Y de la disputa entre dos mortales, los primeros de los dánaos, nos traslada el poeta al palacio de Zeus en el Olimpo, la morada de los sempiternos dioses. Un altercado entre Zeus y su esposa Hera, está a punto de malograr el festín divino. La celosa diosa sospecha de su esposo a quien ha visto conversar con Tetis, y teme le haya prometido para honrar a su hijo Aquiles, permitir una gran matanza de aqueos en manos de los belicosos teucros. Las sospechas de la esposa irritan al soberano olímpico, quien le ordena sentarse en silencio, bajo la amenaza de ponerle las manos encima, si no lo obedece. Ahora son los demás dioses celestiales los que se indignan ante el trato dado a la venerada Hera. Es entonces cuando interviene Hefestos con consejos a su madre. Funesto será lo que suceda, si los dioses se siguen disputando así por los mortales. Ni siquiera en el banquete, encontrarían placer. Que Hera no vuelva a disgustar con Zeus para que éste no la riña ni vuelva a turbar el festín divino. Seguidamente Hefestos ofrece una copa a su madre y escancia dulce néctar para las otras deidades. Una inextinguible risa se alza entre los dioses que hasta la noche celebraron el festín, alegrados con la hermosa cítara de Apolo y la linda voz del canto de las Musas.

Los grandes sucesos de la *Iliada* comienzan, pues, con el contraste de dos disputas: una en la esfera humana, que no fue posible solucionar; otra en la morada de los dioses, feliz y rápidamente resuelta. *El Atrida rey de hombres, y el divino*

Aquiles, se insultan y amenazan, se ultrajan y, finalmente, se enemistan; el consejo del hombre sabio es desatendido; la cólera del Pélida promete infinitas calamidades. El disgusto de los dioses en cambio, termina con una inextinguible risa y con la alegría de la música y el canto bello de las Musas. ¿Qué condujo a estos dos finales tan opuestos? Escuchemos las palabras de Aquiles en el momento de la entrega de Briseida:

Sed ambos testigos ante los bienaventurados dioses (*theon makáron*), ante los mortales hombres (*thnetón anthrópon*), y ante ese rey cruel, por si alguna vez tienen necesidad de mí para librarse de funestas calamidades. Porque él tiene el corazón poseído de furor y no sabe pensar (*oudé oíde noésai*) a la vez en lo futuro (*prósso*) y en lo pasado (*opisso*), a fin de que los aqueos se salven (*Il.* 338-344)

El sentido literal de las palabras griegas utilizadas por el poeta, es que Agamenón *no sabe ver* el tiempo, lo que está adelante y lo que está detrás. La visión noética que permite remontar el ahora para ver cómo el futuro pertenece al pasado, para ver que las calamidades del mañana son desatadas por las acciones pasadas, es lo que en este momento no percibe la mirada del rey de los aqueos. El furor no le permite ser espectador de los acontecimientos futuros que ahí mismo se están encadenando. Todos deben tenerlo presente y no olvidarlo advierte Aquiles, cuando mañana, el espectáculo de la derrota, la muerte y el sufrimiento en el campo aqueo, hagan despertar la visión de Agamenón y tenga que suplicar al mejor de los dánaos su retorno a la batalla.

Muy otra es la mirada de la diosa Hera. Descubrámosla en el consejo de su hijo Hefesto:

Cosas funestas, no tolerables, ocurrirán, si vosotros disputáis así por los mortales y promovéis alborotos entre los dioses. Prevalecerá lo peor y ni siquiera en el banquete se hallará placer. Yo aconsejo a mi madre, aunque ella ya posee entendimiento (*noeóuse*), que complazca a Zeus.

La diferencia entre la reacción final de Hera, la reina de las diosas, y la de Agamenón, el rey de hombres, está pues en la capacidad de *noeín* que la primera tiene y que al segundo le falta. Ella es *noeóuse*, la que tiene *noús*, visión, entendimiento o juicio; él, *oudé oíde*, no sabe *noésai*, pensar, no sabe ver. Precisamente es al *Noús*, el órgano al que los primeros filósofos atribuirán la contemplación del Todo: la heraclíteica *armoníe aphanés* (armonía invisible); el parmenídeo *agéneton* y *anólethron eon* (ingénito e imperecedero Ser).

La filosofía se inicia con la toma de conciencia de que existe un *kosmos*, un orden armónico del universo que se manifiesta a través de las apariencias visibles, ocultándose. El *Noús* permite el asombro u originario *thaumázein* del filosofar,

cuando “lo que se nos manifiesta” a los sentidos, *ta phainómena*, deja de ser visible, cual si se tornara transparente, dejando visible la armonía que ocultaba.

El *thaumázein* del filósofo no surge ante un ente individual y concreto sino ante el Todo o el Ser, ese algo invisible que sin embargo está indicado por las apariencias o señales en el cielo estrellado y en la tierra surcada de ríos y montañas. Invisible que se hace presente en el mundo visible, de un modo muy parecido al de los dioses homéricos: así como aparece Atenea a Aquiles en el canto primero de la *Iliada*: *oío phainoméne* aparecida sólo a él, *ton állon ou tis horáto*, de los demás ninguno la veía.

Muy probablemente los antiguos filósofos tomaron de los poemas homéricos, las imágenes que describen las especiales apariciones de los inmortales a los hombres, y homologaron en parte, los lenguajes de la poesía y de la filosofía. No pocos historiadores desde Cornford, han sostenido que la Filosofía griega sustituyó la religión olímpica, en tanto el Ser ingénito se convirtió en el reemplazo de los dioses del Olimpo. La inmortalidad, que tan afanosamente buscaron los agonísticos griegos en las alabanzas de los poetas, se convertirá con la aparición del nuevo hombre, el filósofo, en una búsqueda personal que nos lleve a situar nuestra morada, allí donde es posible con el *noús*, ser espectador de las cosas eternas. El hombre se asimila a lo divino, el Ser, gracias a la retirada noética, de las cosas perecederas. Para lograrlo, es preciso hacerse *compañero de inmortales aurigas* como Parménides, para viajar más allá de *las puertas de la Noche y del Día, lejos del camino trillado por los hombres, y hacerse así, vidente de la alétheia*.

El proceso es contemplar primero con el *Noús* y en silencio, aquello que no nace ni perece, luego hay que cumplir la orden de la diosa parmenídea, de *krínai lógo*, juzgar con el *logos* que pone en palabras lo visto. Este esfuerzo es lo que Aristóteles denomina *aletheúein*, decir sin ocultar nada. Puede afirmarse que el *noús* es el que permite participar en la contemplación de las cosas divinas o verdaderas, y que el *logos* es el destinado a decir “lo que es”. El problema es que ese atributo humano que es el *logos*, se aplica no sólo a *la verdad* sino también a “las opiniones de los mortales, que no encierran creencia verdadera” (Parménides Frag. I, 30).

En el primer momento contemplativo, la *alétheia* o manifestación del ser, se revela como algo inefable por definición: *a*, no; *létheia* cubierta, oculta, olvidada, oscura. Esta *alétheia del ser*, sólo puede comunicarse como metáfora visual, porque es “lo real” mismo. Esfera *eukykléos*, bien redonda, según Parménides; *to me dynón poté*, lo que no declina o se oculta, aquello de lo que no podemos ocultarnos, según

Heráclito. *Ese lugar suprasensible*, no cantado por poeta alguno, según Platón, pero magistralmente presentado por él en el *Fedro*, así:

Es algo como esto —ya que se ha de tener el coraje de decir la verdad, *to alethés*, y sobre todo cuando es de ella de la que se habla, *perí aletheías légonta*—: porque, incolora, informe, intangible, esa esencia, *ousía*, cuyo ser es realmente ser, *óntos oúsa*, vista, *theaté*, sólo por el entendimiento, *noo*, piloto del alma, y alrededor de la que crece el verdadero saber, *tes alethoús epistémes*, ocupa, precisamente, tal lugar (*Fedro* 247c).

El esfuerzo del filósofo es prácticamente un decir lo no decible, lo contemplable, porque el *on*, el ser, “es” en su *phainómenon*, como la *physis* que cautivó la mirada de los milesios; “es” en su móvil intimidad de desvelar y ocultar, de nacer iluminando, pero también de ocultarse en la noche, como tenebroso borde de lo nacido. Al hombre le corresponde acoger esta manifestación en un decir que no oculte lo evidente, que permita el emerger de la noche del olvido a la claridad de lo que sea dicho. Un decir veraz, que sepa dar en el blanco.

Según Heidegger, el *dialegésthai* platónico, posee en sí mismo una tendencia hacia un *noeín*, una visión. El significado básico de la dialéctica sería que se orienta hacia una visión, un desvelamiento, que prepara la intuición original mediante los discursos. El *logos* permanece unido a la visión. Si se separa de la evidencia dada en la intuición, entonces degenera en una cháchara que impide la visión. El *légein* está enraizado en el *horán*, el ver. *Noeín* indica el acto de intuición, la *nóesis*, en la que se ve en forma directa, sin mediación de proceso alguno de razonamiento discursivo. Las palabras, el razonado intercambio del discurso que se esfuerza por explicar, son débiles; no ofrecen más que “una pequeña ayuda para que de repente, cual si brotara de una centella, se haga la luz en el alma y se alimente por sí misma”, como lo dice el filósofo en su Carta VII. El resultado del *dialegésthai* se supone que es una intuición y no una conclusión; aparecerá de repente, tras un largo período de preguntas y respuestas, cuando brota la luz sobre la comprensión de cada objeto, y la *phrónesis* o inteligencia.

El filósofo dice “lo que es” en verdad, enuncia la armonía oculta bajo la armonía manifiesta, y la enuncia de tal modo que la verdad de su palabra tenga que ser universal y necesariamente reconocida por todo aquél que no se sustraiga a la discusión pública. El hecho de que la verdad del ente, a la que los mortales están expuestos desde y para siempre, sea dicha de un modo “lógico”, es en sí la “novedad” de los griegos. La filosofía como un entrar consciente y lúcido en un *pyr aeízoón*, un fuego siempre vivo, que “siempre fue, es y será” (Heráclito, frag. 30). Esta empresa no está al alcance de los *polloí*, esa multitud de durmientes o sordos que aún tomando parte (frag. 73) en los sucesos del mundo, no son conscientes ni tienen valor. Son los pocos, los despiertos y los que oyen, quienes son conscientes

y tienen valor. Estos, tienen frente a sí, como espectadores conscientes, el mismo *kosmos* sagrado “que no fue hecho por ninguno de los dioses ni por ninguno de los hombres” (frag. 30). Un cosmos en el que los “otros” continúan habitando sin consciencia y que desfiguran con sus discursos insensatos.

En el frag. 1 que probablemente iniciaba el escrito de Heráclito, el *logos* que distingue cada cosa según su naturaleza y muestra cómo es ella, es nombrado como un llevar a expresión aquello que la mayoría, los no iniciados en la vía filosófica, hacen sin consciencia. El *logos* de Heráclito expresa el *pyr aeízoon*, el *to me dynón poté*, a cuya llama y llamada todos los mortales, sin excepción, están expuestos, pero que la mayoría, similar en esto a una masa de sordos y ciegos, no asume como objeto de su decir, perseverando en una insuficiente sabiduría tradicional. El Efesio separa polémicamente su *logos* del decir de los poetas (“Homero es digno de ser expulsado de las competiciones y azotado, lo mismo que Arquíloco”, frag. 42), porque el filósofo trata de aprehender aquello en cuyo interior los poetas mismos veían, pero sin verlo ni oírlo en cuanto tal.

En este contexto hasta aquí planteado, puede comprenderse por qué Kant comparó el don del pensamiento especulativo con el que la diosa Hera otorgó a Tiresias. Cuéntase que la deidad lo privó primero de la vista y luego le otorgó el don de la profecía. Así, el pensamieto ha de tornarse ciego ante lo aportado por los sentidos, para que lo distante pueda manifestarse. En la distracción proverbial del filósofo, todo lo presente está ausente, porque algo realmente ausente está presente en su espíritu. El pensamiento, invierte las relaciones normales con lo sensible: aleja lo cercano que se manifiesta directamente a los sentidos y convierte en presente lo que en realidad está distante. El pensamiento anula las distancias temporales y las espaciales, como lo hacía también la memoria de las *Musas*.

Que los filósofos sigan pareciendo a las gentes, más objeto de burla que de envidia, parece entonces algo inevitable, ya que sin duda, “el desdén de lo presente y de lo instantáneo reside en la índole de la consideración filosófica” (Nietzsche, “Sobre el pathos de la verdad”). En correspondencia, la opinión de los filósofos sobre el común de las gentes, no suele ser la más considerada: “Mortales que nada ven, bicéfalos, pues la perplejidad dirige su extraviado noús” (Parménides, Frag. VI, 4-6); o en palabras de Heráclito: “No comprenden después de haber oído y se parecen a los sordos. A ellos se aplica el proverbio: ‘Presentes, están ausentes’” (Frag. 34). Hegel en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, comenta la vieja anécdota de lo sucedido al sabio milesio, con gran mordacidad: Hay “quienes como Tales no pueden caer en una zanja por la sencilla razón de que están metidos siempre en ella, sin acertar a levantar los ojos para mirar hacia arriba”.

Pero en la alegoría de la caverna que Platón nos presenta en su diálogo *La República*, la ceguera de los mortales para contemplar las cosas verdaderas, no tiene que ser permanente. Corresponde a la *paideia* el curarnos de lo que no es más que *aphrosyne*, ignorancia, o un estado de *apaideusia*. La educación puede liberar a quienes desde su nacimiento han estado siempre atados, de espaldas a la auténtica realidad (*tá mállon ónta*) sin poder lograr una contemplación (*théan*) de lo existente en el ámbito inteligible (*tó noetón tópon*). Claro que esta *paideia* de la que nos habla Platón, no es un poner el saber en el alma, como si de un poner la vista en ojos ciegos se tratara. El alma ya posee el poder de ver o aprender, sólo hay que virarla desde lo que tiene génesis y cambia, y que es lo que la mantiene a oscuras, para que poco a poco vaya haciéndose contempladora, *theoméne*, de lo que es, *toú óntos*.

No es entonces con la misma moneda que Platón responde a las risas de sus congéneres no filósofos. El alumno de Sócrates no sólo es comprensivo ante esta situación sino que también es capaz de sumarse a las risas de los simples mortales, admitiendo que quienes han acostumbrado sus ojos a contemplar las cosas divinas, cuando los dirigen a las humanas, se comportan tan torpe y desmañadamente, que es natural que queden en ridículo por su confusión. Pero una vez Platón desciende hasta los hombres comunes y se solidariza con su risa, intenta elevarlos invitándolos a distinguir dos razones diferentes de torpeza humana. Con su pedagógica reflexión terminamos nuestra ponencia.

Pero si alguien tiene sentido común (*noún*), recuerda que los ojos pueden ver confusamente por dos tipos de perturbaciones: uno al trasladarse de la luz a la tiniebla, y otro de la tiniebla a la luz; y al considerar que esto es lo que le sucede al alma, en lugar de reírse irracionalmente cuando la ve perturbada e incapacitada de mirar algo, habrá de examinar cuál de los dos casos es: si es que al salir de una vida luminosa ve confusamente por falta de hábito, o si, viniendo de una mayor ignorancia hacia lo más luminoso, es obnubilada por el resplandor. Así, en un caso se felicitará de lo que le sucede y de la vida a que accede; mientras en el otro se apiadará, y si se quiere reír de ella, su risa será menos absurda que si se descarga sobre el alma que desciende desde la luz (*República* 518a).

Bibliografía

Aristóteles. *Metafísica*. Madrid, Aguilar, 1973.

Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Vol. I. México, F.C.E., 1977.

Heidegger, Martín. *¿Qué significa pensar?* Buenos Aires, Nova, 1972.

Homero. *Iliada*. México, Porrúa, 1977.

Kirk y Raven. *Los filósofos presocráticos*. Madrid, Gredos, 1974.

Laercio, Diógenes. *Vidas de filósofos*. Vol. II. Barcelona, Iberia, 1962.

Nietzsche, Federico. *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*. Madrid, Arena libros, 1999.

Píndaro. *Himnos triunfales*. Barcelona, Iberia, 1968.

Platón. *Obras completas*. Madrid, Aguilar, 1977.

Ronchi, Rocco. *La verdad en el espejo*. Madrid, Akal, 1996.

LA ARTIMAÑA DEL CANTO

El rapsoda Homero o la parodia de la guerra*

Por: Jorge Mario Mejía Toro
Universidad de Antioquia
mejiatorojorge@yahoo.com

Resumen. *Partiendo de algunos estudios filológicos contemporáneos sobre el significado del nombre rapsoda, que recogen las interpretaciones más antiguas del mismo y llegan a vincularlo con el ardid, la trama y la artimaña, intentamos derivar la concepción de la poesía que Homero materializa en la Iliada, lo que exige entonces decidir si el rapsoda es el aedo compositor o sólo el recitador de la obra consumada. Y el sentido de su acto de coser cantos o cantar con un cayado depende, a su vez, de si la transmisión oral del poema equivale o no a la inexistencia de la composición escrita, y de si ésta es simple redacción y conservación o, antes bien, partitura esencial de la poesía.*

Palabras claves: Homero, Iliada, aedo, rapsoda, astucia, escritura, oficio, palabra, parodia.

The Cunning of Song. Homer the Rhapsodist or the Parody of War

Summary. *Starting from some contemporary philological studies on the meaning of the name rhapsodist, that busy themselves with the more ancient interpretations of the term and come to associate it with the ruse, the trick, cunning, we try to derivate the conception of the Poetry that Homer materializes in the Iliad, which implies then to decide if the rhapsodist is the oaele composer or only the reciter of the finished work. And the sense of his act as a knitting chants together or singing with a truncheon depends, in turn, on the fact of the oral transmission of the poem being equivalent or not to the inexistence of the written composition, and if this is a simple copying down and a conservation or, rather, an essential score of Poetry.*

Keywords: Homer, Iliad, Oaele, Rhapsodist, Cunning, Writing, Occupation, Word, Parody.

Preámbulo

Jenófanes y Heráclito precedieron a Platón en el cuestionamiento de la poesía de Homero. El primero, pese a su condición de rapsoda, critica la tradición mítica que sustentó desde siempre la épica, y, sobre todo, condena la antropomorfización homérica de los dioses. Acaso en la misma dirección, pero atacando de paso a Jenófanes como ejemplo de erudición que no enseña comprensión, Heráclito sentencia que Homero es digno de ser expulsado de las competiciones y azotado, y se ríe de que se lo tenga por “el más sabio de los griegos” pese a su manifiesta ignorancia de la dialéctica. Platón recoge el impulso de tales críticas e introduce el problema de quién (o qué) habla en la poesía y, por ende, la cuestión de su responsabilidad *ética*. Aristóteles, en fin, recupera el punto de vista de los sofistas (en especial de Gorgias, quien se maravillaba de la maestría formal de Homero) para plantear el problema decisivo de la responsabilidad *artística* de la poesía.

* Este artículo es un extracto de la investigación homónima ya terminada y presentada al CODI de la Universidad de Antioquia. El autor desea agradecer al “evaluador anónimo internacional” por sus correcciones, sugerencias y planteamientos, que enriquecieron sin duda el contenido del trabajo.

En la autodenominada época moderna es moneda corriente el lugar común que opone a Homero y a Arquíloco en los términos de artista “objetivo” y artista “subjetivo”, respectivamente. Nietzsche, si bien combate esa simplificación, lo hace de manera unilateral en tanto busca liberar de la misma al lírico, pero al precio de mantener al épico como artista “objetivo”: la concepción de Homero como cumbre del arte *naiv* (que Nietzsche toma de Schiller), descansa en último término en la unilateralidad que sostiene todo su planteamiento sobre el nacimiento de la tragedia “a partir del espíritu de la música”: la reducción de Apolo a dios de la claridad y la medida, en desmedro de la peculiar ambigüedad que lo caracteriza y que, por supuesto, no sería nada sin los contrarios de aquellas cualidades y sin otros rasgos como la crueldad y el uso de la flecha pestilente.

Cabría preguntar por qué a la poesía homérica se la cargó con pretensiones que no tenía y por qué, siendo poesía (¿es decir...?), padeció objeciones de toda clase, religiosas, políticas, morales, técnico—epistémicas y hasta filosóficas. No debe ser fortuito que una consideración distinta sobre los cantos homéricos haya partido del interés de los sofistas por el lenguaje y, en contrapeso, de la postura moral de Platón contra la absolutización del mismo. ¿Era de esperar que el siglo XX, al girar de nuevo hacia el lenguaje, emprendiera, por fin, el saludable propósito de descifrar los *funestos signos* de Homero?

¿No sería metodológicamente apropiado, e incluso respetuoso, preguntar al propio Homero qué pretendía con el canto y, en consecuencia, cómo concebía su oficio de cantor?

“Es imposible preguntar a Homero qué tenía en mente al componer sus poemas”, dice Sócrates en el *Hippias Menor*, y se refiere, por supuesto, a la ausencia fáctica del poeta. La *Apología* y el *Ion*, en cambio, atribuyen dicha imposibilidad a la inspiración en cuanto condición de la creación poética que despoja al autor de cualquier autoridad sobre el poema. Pero el manejo platónico de la inspiración acaso sea el primer intento de la filosofía por *contener* la movilidad proteica de la poesía. Entonces interrogar a Homero no puede consistir en hacerlo hablar sobre el poema, tampoco en averiguar lo que tenía en mente, sino en indagar lo que el poema como tal dice, por más inconcebible que esto suene a los oídos de quienes identifican la *transmisión oral* del canto y la ausencia de *composición escrita*.

Ahora bien, ¿qué dice Homero —esto es, su canto— acerca de la naturaleza del canto épico y del cantor que a ella corresponde? Nada. En la *Iliada* vemos al Pelida Aquiles tomando la bella fórminge para descansar por un momento de la que a tantos trajo la ruina, la ira odiosa (*Oh diosa, canta la ira del Pelida...*); también se nos habla de cantores que entonan fúnebres trenos en el duelo del héroe

de la resistencia troyana. Y también, en fin, aparece la monumental descripción de un escudo de guerra en la que el canto, diríamos, se regodea consigo mismo. En la *Odisea* escuchamos las canciones de los cantores ciegos Femio y Demódoco, pero su voz la oímos sólo en el canto de Homero, del mismo modo que en él se expresa en griego homérico el analfabeto Polifemo. Pero, aparte de eso, nada sobre el canto épico en cuanto tal. Nadie lo canta. ¿O es que Nadie podría ser el *alter ego* del cantor homérico?

Dado que el poeta homérico no canta sobre el canto, a diferencia de poetas de tiempos posteriores —narcisistas, según algunos—, no podemos dedicarnos a inventarios de archivista. Pero nuestro propósito sigue siendo, pese a todo, preguntar al canto homérico su naturaleza. La dificultad de la que esperamos salir airosos es análoga a la que Nadie sortea fingiendo protegerse del canto de las Sirenas para protegerse de su silencio (como dice Kafka con tanta maña): nosotros pretendemos escuchar la esencia del canto homérico en su silencio acerca de sí mismo.

Como Nadie hemos de recurrir, entonces, a la artimaña. Doble faz presenta nuestro cometido. Empezaremos por indagar en el nombre que define a Homero como cantor, el nombre *rapsoda*, que es preciso diferenciar del que designa al recitador de la épica consumada, heredero *oral* del singular *testamento* (del que, al parecer, resulta indigno, tentado como está por el prestigio reciente del actor —imitarlo le lleva al efectismo— y del comentarista —como si, para ser sofista, bastara con cobrar dinero—). Homero rapsoda: tendremos que preguntar si el poeta épico es cantor por su modo de tramar cantos, o bien por la índole de los cantos que trama. Nos apoyaremos (como en su *rhábdos* el cantor errante) en algunas investigaciones de carácter filológico que han discutido la composición del nombre *rapsoda* y han sacado conclusiones relativas al aspecto formal del quehacer épico. Pero tal vez debamos llevar la trama hasta el punto de involucrar el contenido de los cantos.

Después buscaremos la naturaleza del canto homérico en su celebración de los oficios, para saber cómo concibe el cantor su propio quehacer frente al de aquellos que hacen cosas, y si espera que su ejecución vagabunda obtenga el estatuto estable de cualquier trabajo al servicio de la comunidad. Y la buscaremos, así mismo, en su celebración de la palabra —tanto la del gobernante, el consejero, la asamblea, el guerrero, como la que no *traspasa el cerco de los dientes*, o se lamenta, o suplica, o se entrega, revés del hacer altisonante no menos que del callado—, de modo que, siguiendo las diversas modulaciones de los que dicen cosas, tanto en el espacio de lo público como en el de lo privado, demos con la semejanza y la diferencia entre la palabra que canta y la palabra cantada: entre el canto de la guerra y la guerra del canto.

El rapsoda

1

Rapsoda: ¿cantor de bastón?, ¿cantor que cose cantos? Que desde la antigüedad este nombre del poeta épico haya entrado en el terreno de las conjeturas es ya de por sí tan enigmático como que Sófocles llame a la Esfinge *perra aeda* (*skleras aoidou*, *Edipo Rey*, 36). Signos del enigma pueden ser los que siguen. Ante todo, aquel nombre no aparece en Homero y sí, en cambio, en Hesíodo. Las dos interpretaciones mencionadas arriba entre interrogantes, aparecen en Píndaro, quien dice, en su *Nemea II*, que “Es por Zeus precisamente por donde inician su proemio las más de las veces los Homéridas, aedos de versos hilvanados”.¹ Y en la *Ístmica IV*, a propósito de la celebración homérica de Áyax, dice: “Mas sin duda mantiene su gloria entre los hombres Homero quien, por haber exaltado todo su valor, enseñó a los venideros a cantarlo al son del báculo de los versos divinos”.² Platón, por su parte, llama rapsoda tanto al recitador Ion de Éfeso como al poeta Homero (y a Hesíodo). Y un tal Menekmos de Sikyon interpreta el *rhábdos* de Píndaro como la línea del verso, mientras que Filócoro rechaza esa acepción de la palabra y devuelve su necesidad al báculo, si no es al bastón.

El hecho de que el nombre sea ya enigmático a oídos de los antiguos es pretexto suficiente para que en tiempos menos remotos se hayan reanudado los intentos de aclararlo. Aunque todavía hay quienes consideran que la explicación de la palabra rapsoda como cantor de bastón está fuera de toda duda,³ la otra hipótesis ha alcanzado mayores desarrollos, acaso porque la explicación que entiende *rhapsōdós* como diferenciación frente a *kitharōdós* —en el sentido de que el cantor reemplaza el acompañamiento de la cítara por el del bastón—, no atiende al propósito probable de que el nombre exprese una determinada concepción del canto frente a las anteriores o a las contemporáneas.

Sin embargo, es válido aún hoy preguntar por el sentido del *rhábdos* —sea que entre o no en la composición de la palabra rapsoda—, en cuanto a si se queda en el plano de una exterioridad insignificante o si, antes bien, revela algo sobre la

1 Píndaro. *Epinicios*. Traducción, introducción y notas de Pedro Bádenas de la Peña y Alberto Bernabé Pajares. Madrid, Alianza, 1984, p. 197.

2 *Ibid.*, p. 268.

3 Schadewaldt, Wolfgang. *Von Homers Welt und Werk*. Stuttgart, 1951, p. 56. Citado por Bollack, Jean. *Poésie contre poésie. Celan et la littérature*. Paris, PUF, 2001, p. 184. Hay trad. cast. de Arnau Pons et al., en: J. B. *Poesía contra poesía. Celan y la literatura*. Madrid, Trotta, 2005 (véase esp. pp. 283-286).

actitud misma del cantor y, por ende, sobre el contenido y la forma de su canto. No cabe decir, por supuesto, que el rapsoda se acompaña de una varita mágica o del caduceo de Hermes o de una caña de pescar, acepciones todas de la palabra en cuestión. Tampoco es legítimo apoyarse, sin más, en la acepción de la línea. Lo singular empieza cuando parece igualmente posible acompañar al rapsoda de una vara (un palo) o de un bastón de mando (sea cetro, sea báculo). Si bien las ánforas griegas muestran algo que se parece más a la vara que al cetro, ello no impide que una cosa aluda a la otra (no en el artífice de la vasija sino en el rapsoda mismo), pero entonces habría que preguntar por el sentido de la alusión. Y de la respuesta a esta pregunta dependería la cuestión de la compañía que el *rhábdos* brinde al cantor: ¿marca el ritmo del canto?, ¿simboliza autoridad?, ¿es un cayado que dice algo frente al poder?, ¿es errancia que relativiza lo sedentario y sus frágiles centros?

En cuanto a la segunda hipótesis (rapsoda = cantor que cose cantos), remite el componente *rhaps-* al verbo *rháptein*. Si se parte de la comprobación de que todavía se carece de respuesta a la pregunta de cómo llegaron los declamadores profesionales de la epopeya homérica al extraño nombre de *rhapsódoi*, y además se traduce esta palabra por *Nähsänger* [cantores de costura],⁴ entonces parece presuponerse la diferencia entre rapsodas y aedos, entendidos éstos como creadores y aquellos como recitadores solamente, y se anticiparía también el sentido del nombre en cuestión, pese a la comprobación paralela de que todavía se ignora cuál sea propiamente su significado. En tanto la mencionada traducción opta por una de las acepciones del verbo *rháptein*, la de coser, cabe hacer aquí un planteamiento análogo al que se esbozó antes a propósito de *rhábdos*, esto es, preguntar cómo se entiende la actividad de coser.

Meyer rechaza la posibilidad de que el verbo permita considerar el quehacer del rapsoda como fragua de versos (*Verseschmieden*),⁵ porque considera inviable el paso de *dólon rháptein*, fraguar ardides o engaños, a *rháptein aoiden*, tramar cantos. ¿Tal vez esta conexión hace pensar en los rapsodas decadentes que manipulaban las dos grandes epopeyas homéricas con miras a la exhibición de su virtuosismo declamatorio, cuando de lo que se trata ahora es de establecer el sentido original del nombre que aquellos habrían usurpado? Sea como fuere, se considera más viable desde el punto de vista metódico privilegiar una connotación “positiva” o al menos “neutra”, como es la de coser. ¿En qué se apoya, en primer lugar, la elección de esta acepción?

4 Meyer, Eduard. “Die Rhapsoden und die homerischen Epen”. *Hermes*, 53, 1918, p. 330.

5 Bergk. *Griechische Literaturgeschichte*, I, p. 490. Citado por Meyer, E., en: *Op. cit.*, p. 331.

Se aduce como apoyo la vía de los exégetas anónimos de la antigüedad que refieren el verbo *rháptein* a la actividad de entrelazar las partes individuales del *épos*, o bien se concluye, partiendo de Dionysios de Argos, que los rapsodas cosían una a una aquellas piezas para restaurar la unidad perdida. Pero, sobre todo, se invoca la citada *Nemea* de Píndaro que califica a los homéridas de *rhaptôn epéôn aoidoi* (*Sänger genähter Epen* [cantores de *épe* cosidos]). Y de estos homéridas rapsodas se infiere, a su vez, la peculiaridad de la poesía que ellos recitaban: lo que les permitía declamar a petición tal o cual trozo, o una serie, o incluso, por decreto o sin él, una epopeya completa, era el hecho de que el poema había sido compuesto, en tanto destinado a la representación oral, mediante costuras que permitieran interrumpir y reanudar la declamación.⁶ En consecuencia, reciben el nombre de rapsodas tanto los que cosen los poemas como los que recitan fielmente lo ya cosido. La cofradía de los homéridas estaría en posesión y custodia de tales *rhaptà épe*, entendidos como *zusammengenähte Gedichte* [poemas entrecosidos] y, por lo tanto, concebidos como partes de una totalidad sui géneris.

Lo anterior supone haber decidido qué tenía en mente Píndaro al hablar de *épe*, puesto que *épos* puede significar, en este contexto, o bien palabra, o bien canto, canción, poesía (en especial, la épica), o bien verso (en especial, el hexámetro): *tà épe* es la epopeya o los versos. No en vano se ha propuesto que el nombre rapsoda no designa al acoplador de canciones (*Lieder*) que tiene en vista una epopeya, sino al acoplador de palabras para canciones, esto es, al poeta mismo.⁷

Ahora, la dificultad no radica solamente en la naturaleza de lo que se cose, sino en que se recurra al verbo *coser* para identificar un determinado modo de hacer poesía y de transmitirla. Por eso no es de extrañar que la explicación anterior haya inspirado una especie de variante peyorativa: el rapsoda como zurcidor o remendón que hace canciones uniendo retazos de poesía épica genuina, que hacer que se considera no sólo derivado sino incluso irrelevante desde ideas anacrónicas sobre la originalidad.⁸

En las conjeturas anteriores ha resultado determinante el poema de Píndaro que alude a los homéridas, de los que obviamente no formaba parte Homero, ni siquiera en el caso de que este legendario nombre designara una comunidad de

6 Wilamowitz, Ulrich. *Die Ilias und Homer*, pp. 107, 260, 322 ss. Citado por Meyer, E., en: *Op. cit.*, p. 332.

7 Bergk. *Op. cit.*, p. 489 s. Citado por Patzer, Harald, en: "Rhapsôdós", *Hermes*, 80, 1952, p. 319.

8 Schmid, W. *Geschichte der griechische Literatur*, I, 1929, p. 157. Citado por Patzer, H., en: *Op. cit.*, p. 318.

poetas. En cambio, la idea de buscar el origen de la enigmática designación en los poemas mismos, que los propios rapsodas homéridas atribuían a un cantor errante como ellos pero dotado de nombre (suponiendo que éste no fuera una especie de símbolo del anonimato), es mérito de Fränkel.⁹

En los poemas de Homero está presente de la manera más significativa el verbo *rháptein* en su otra acepción de urdir y tramar. Buscar el sentido del nombre rapsoda por esta otra vía puede ser tan discutible como buscarlo por la anterior, a menos que el propio texto homérico haga la conexión entre el don de la palabra, el don del canto, y las acepciones de urdir y tramar (lo que no hace con la acepción de coser). Se trata, pues, de legitimar la referencia del componente *raps-* a la trama y a la urdimbre de tal modo que no se caiga en una metáfora como la de “coser cantos”, privada de un término de comparación que proceda de la cosa misma. Fränkel llama la atención sobre el siguiente pasaje de la *Odisea*, representativo de la mencionada acepción, en el que Néstor dice a Telémaco:

Nueve años estuvimos *tramando* cosas malas contra ellos y poniendo a su alrededor *asechanzas* de toda clase, y apenas entonces puso fin el Cronión a nuestros trabajos. Allí no hubo nadie que en prudencia quisiese igualarse con el divinal Odiseo, con tu padre, que entre todos descollaba por sus *ardides* de todo género (*Od.* 3, 118 ss.).¹⁰

Aunque ya este pasaje sugiere que para contar nueve años de “ardides sin cuento” se requiere de alguien tan astuto como Ulises —el pasaje evidencia de hecho el parentesco entre el *mythesasthai* y la invención maquinadora—, la conexión explícita entre Ulises y el cantor la proporciona otro pasaje, en boca de Alcínoo:

¡Oh Odiseo! Al verte no sospechamos que seas un impostor ni un embustero, como otros muchos que cría la obscura tierra; los cuales, dispersos por doquier, *forjan* mentiras que nadie lograra descubrir: tú das belleza a las palabras, tienes excelente *ingenio* e hiciste la narración con tanta *habilidad* como un *aedo*, contándonos los deplorables trabajos de todos los argivos y de ti mismo (*Od.* 11, 363 ss.).¹¹

Basándose en estos dos pasajes —pese a que el segundo de ellos deja oír con mucha maña una descomunal ironía—, Fränkel propone para *rháptô aoiden* el significado de “*ich erfinde kunstreich ein Lied*” [invento ingeniosamente una canción], y concluye que: “El *rhapsôdós*, por lo tanto, no puede ser, como se ha conjeturado, alguien que entrelaza (*miteinander verknüpft*) declamaciones épicas,

9 Fränkel, Hermann. “Griechische Wörter” (Rhapsôdós), *Glotta*, 14, 1925, p. 3.

10 Homero. *La Odisea*. Trad. Luis Segalá Estalella. Barcelona, Verón, 1972, p. 30. Los subrayados son míos.

11 *Op. cit.*, p. 154. Los subrayados son míos.

sino el maestro (*Meister*) de su artesanía que, con elementos que él mismo no podría ni querría denominar, configura de manera creadora su canción".¹²

Patzer considera esencial el paso que dio Fränkel, pero se pregunta si determina de manera suficiente la naturaleza del nombre en cuestión. El contenido de los poemas atestigua a cabalidad la validez de la nueva perspectiva y, sin embargo, queda indiferenciado el ingenio del rapsoda frente al de otros astutos y, sobre todo, frente al de otros cantores: ¿no es también el lírico un "ingenioso inventor de canciones"?¹³ Para precisar la diferenciación se requiere determinar la forma de la trama rapsódica.

En poemas que tratan de la astucia para aniquilar (*Iliada*) y para sobrevivir (*Odisea*), ¿cuál podría ser la forma adecuada? La pregunta adquiere distinto matiz según se piense que el cantor celebra la astucia de sus personajes, o que frente a ella pone en juego su propia artimaña. La propuesta de Patzer parece suscribir la primera postura. Su punto de partida es el siguiente pasaje de la *Iliada*, en el que el troyano Anténor pondera la habilidad oratoria de Ulises cuando se trata de proyectar sagaces ingenios:

Pero cada vez que el muy ingenioso Ulises se levantaba,
se plantaba, miraba abajo, clavando los ojos en el suelo,
y el cetro no lo meneaba ni hacia atrás ni boca abajo,
sino que lo mantenía inmóvil, como si fuera un ignorante;
habrías dicho que era una persona enfurruñada o estúpida;
pero cuando ya dejaba salir del pecho su elevada voz
y sus palabras, parecidas a invernales copos de nieve,
entonces con Ulises no habría rivalizado ningún mortal (*Il.* III, 216 ss.).¹⁴

Al arte de la palabra suele relacionárselo con la capacidad de enardecer o inflamar el ánimo, de modo que la metáfora de los copos de nieve parece inapropiada. Pero, en realidad, recoge todo lo necesario para urdir planes y maquinarse asechanzas: frialdad, densidad, condensación, contundencia. Aquel que habla, que busca convencer, debe lograr que lo plural caiga, sin perder su consistencia, sobre cabezas frías.

12 *Op. cit.*, pp. 4 y 5. Cf. Fränkel, H. *Poesía y filosofía de la Grecia arcaica*. Trad. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. Madrid, Visor, 1993 (ed. al., 1962), p. 34, nota 19, donde el autor dice que la palabra "rapsoda" significa "inventor de canciones" y añade que "los recitadores posteriores debieron heredar este título de honor de sus antecesores los poetas". Fränkel remite aquí a su antiguo ensayo de 1925, acaso para mantener la relación de la invención rapsódica con la artimaña.

13 Patzer, H. *Op. cit.*, p. 320.

14 Homero. *Iliada*. Traducción, introducción y notas de Emilio Crespo Güemes. Madrid, Gredos, 1991, p. 158.

Si la artimaña se caracteriza por el rodeo —cuya imagen más propia es la red y la telaraña—; si en ella el rodeo no es ningún andarse por las ramas, sino que consiste en una pluralidad de preparativos sólidamente entrelazados; si su analogía no es cualquier tipo de coser o de tejer, como había mostrado ya Fränkel, sino aquellos que, paso a paso, logran una totalidad que se sostenga en sí misma,¹⁵ ¿cuál es, entonces, la artimaña épica que, cumpliendo con tales requerimientos, manifiesta la pluralidad de la realidad? “El *rhapsôdós* es el cantor que compone cantos en el modo de la ‘serie’, el ‘*Reihsänger*’ [cantor serial]”.¹⁶ Su rasgo característico no se traduce sólo en la serie de rapsodias que configuran la epopeya, antes bien cada verso suyo es ya una composición en serie. La artimaña rapsódica es “el arte de hacer surgir, con la plenitud de la sucesión sólidamente entretejida, una segunda realidad que convenza, no por razones, como hará una retórica posterior, sino por la contundencia (*Schlüssigkeit*) del contar”.¹⁷ El rapsoda es el cantor que cuenta.

Que la *Odisea* no pronuncie un juicio ético sobre la astucia y el engaño es comprensible porque en ese poema está en juego la supervivencia no sólo del “héroe” sino incluso del rapsoda mismo: la rapsodia parece haberse vuelto tan anacrónica como el guerrero en tiempos de paz (y la historia ha mostrado con creces a qué se entregan los guerreros vacantes). Con todo, la *Odisea* deja un extraño sabor en relación con los hombres astutos, a tal punto que no se necesita ser muy listo para ver a Ulises como a un engañador engañado. En cuanto a la *Iliada*, está por verse si no hace que los tramposos caigan en su propia trampa. Es cierto que el ardid responde al ardid, pero esto no implica que la artimaña del canto consagre la del guerrero.

2

Les marques de l'oralité ne sont pas signes que la poésie n'a pas été écrite.
Jean Bollack

En las anteriores conjeturas sobre el sentido del nombre *rapsoda* no se hace referencia a la cuestión de si el mañoso cantor compone sus poemas por escrito o en forma oral. Como es bien sabido, dos posiciones extremas se han disputado el botín homérico: la que asegura que la *Iliada* y la *Odisea* se compusieron y transmitieron de manera oral, y la que considera que estos poemas monumentales son inconcebibles sin la escritura. No han faltado tampoco, como suele suceder en las cosas humanas, algunas soluciones intermedias o conciliatorias, como aquella

15 *Ibid.*, p. 322.

16 *Ibid.*, p. 323.

17 *Ibid.*, p. 323.

18 Bollack, J. *La Grèce de personne*. Paris, Seuil, 1997, p. 382, nota 63.

que ve al poeta iletrado dictando sus canciones a un servicial y esmerado escriba. El silencio de las conjeturas que se mencionaron en el primer numeral tal vez se deba a que ellas consideran obvia la composición (y transmisión) oral de la poesía de Homero.

Gracias a los historiadores sabemos que en el período Micénico (1400-1200 a. C.), cuyos centros principales fueron Micenas, Argos y Pilos, existía una escritura silábica, hoy denominada "Lineal B". La destrucción de dicha civilización, al parecer por obra de los dorios, dio paso a los cuatrocientos años de la llamada Edad Media o Edad Oscura, en la que desapareció la escritura. Después de este período nos encontramos con que los griegos, diseminados en una vastísima extensión, y que no se llamaban a sí mismos griegos,

... usaban el mismo alfabeto, adaptado (allá por el año 800) de una antigua invención de los fenicios, sistema en el que los signos representaban, más que sílabas, los sonidos más simples del lenguaje, con lo que se posibilitaba una escritura completamente distinta de la "Lineal B" y se tenía un instrumento de expresión muy superior a aquél.¹⁹

La llamada Edad Oscura pone a los historiadores en el espinoso problema de conciliar analfabetismo y poemas homéricos. Hoy parece haber consenso en cuanto a la solución de tan paradójica coexistencia: "Tras la *Iliada* y la *Odisea*, sustentándolas como una urdimbre, yacen siglos de poesía oral, compuesta, recitada y transmitida por rapsodas profesionales sin la ayuda de una sola palabra escrita".²⁰

Por fortuna, la que había desaparecido sin dar razón ni dejar huella, regresa como por arte de magia, "bajo la forma maravillosamente flexible del alfabeto fonético", de suerte que ahora es posible "dar expresión permanente y recoger en largos rollos la poesía que había ido evolucionando durante los siglos de ignorancia de las letras."²¹ Pero creer que "Homero" se limitó a *transcribir* aquello que la poesía oral había ya hecho, es como creer que basta copiar archivos y periódicos para lograr una novela histórica.

La composición de la *Iliada* y la *Odisea* se data hoy en día entre finales del siglo IX y comienzos del VII. De la *Iliada*, en particular, se dice que fue compuesta poco antes del 700 a. C. y que se ignora cuándo fue "puesta por escrito": "... en todo caso, antes del 520 a. C. existía en Atenas un texto normalizado, que era el

19 Finley, Moses I. *Los griegos de la antigüedad*. Trad. J. M. García de la Mora. Barcelona, Labor, 1994, p. 17. "Los griegos mismos ignoraron que existiese una escritura 'Lineal B'" (p. 24).

20 *Op. cit.*, p. 19.

21 *Op. cit.*, p. 20.

usado en los certámenes consistentes en la recitación de la epopeya”.²² La *Odisea* sería posterior en varios decenios (de ahí que algunos propongan que Homero compuso el primer poema en su juventud y el segundo en la vejez). Finley no parece distinguir entre composición y escritura, como tampoco entre rapsoda y aedo (dice que Homero *produjo* los poemas), distinción que en Crespo, por el contrario, es explícita. Este mismo estudioso, aunque da la impresión de que no quisiera tomar partido en la discusión (¿bizantina?) entre oralidad y escritura, deja caer esta significativa observación:

... es seguro que el texto escrito, de haber existido desde el principio, no habría constituido el vehículo principal de difusión, sino una especie de tesoro custodiado por una cofradía del tipo de la de los homéridas de Quíos del siglo VI o un monumento ofrendado en algún santuario, como se indica expresamente del *Himno a Apolo* en el *Certamen de Homero y Hesíodo* (319 ss., Allen), custodiado en el santuario de Ártemis de Delos, del ejemplar de la obra de Heráclito en Diógenes Laercio, IX, 6, guardado en el templo de Ártemis de Éfeso, y de las máximas de los Siete Sabios en Platón, *Protágoras*, 343 a, expuestas en una inscripción en el templo de Apolo en Delfos.²³

Crespo argumenta que el nexo entre la escritura y la difusión de la obra literaria data de finales del siglo V a. de C. Argumento semejante esgrime Reale, siguiendo a Havelock, en relación con la “revolución” de la escritura y el papel capital que Platón habría desempeñado en ella. Reale considera como un hecho sabido que la cultura griega desde la edad homérica hasta el siglo V a. C. se basó “de manera predominante en la oralidad, tanto en lo concerniente a la presentación del mensaje al público cuanto a su transmisión y, con ello, a su conservación”.²⁴ Reale acepta como fecha del uso griego de la escritura alfabética el siglo VIII a. C. Y precisa:

Al comienzo, sin embargo, la escritura fue utilizada casi en forma exclusiva para objetivos de índole práctica, para textos de leyes y decretos, para catalogaciones, para las indicaciones sobre las tumbas y para datos grabados sobre los sepulcros, como también para disposiciones testamentarias. Sólo en un segundo momento la escritura se concretizó en forma de libro.²⁵

Cuando Reale afirma que los primeros textos “puestos por escrito” fueron los poemas de Homero (tal vez, dice, entre 700 y 650 a. C.), está suscribiendo la hipótesis de la composición oral de los mismos. Y añade: “Pero, al principio, estos

22 Crespo Güemes, Emilio. “Introducción”, en: *Iliada*, ed. cit., p. 7.

23 *Op. cit.*, p. 83.

24 Reale, Giovanni. *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*. Trad. Roberto Heraldo Bernet. Barcelona, Herder, 2001, p. 29.

25 *Ibid.*

textos escritos eran soportes de la oralidad, es decir, instrumentos de los cuales se servían los rapsodas para aprenderlos de memoria y luego recitarlos, estando así bien lejos de tener un público de lectores”.²⁶ En otras palabras, Reale no sólo sostiene la tesis de la composición oral de los poemas de Homero, sino que afirma, además, que éstos, una vez escritos, siguieron siendo orales. En cuanto a la conexión de escritura y público, tiene que ver precisamente con el argumento de Havelock que Reale comparte plenamente y que reza como sigue: “La clave del problema no radica en el empleo de caracteres escritos ni en el de objetos para la escritura —que es lo que suele atraer la atención de los estudiosos—, sino en la disponibilidad de lectores; y ésta depende de la universalización de las letras”.²⁷

¿No cae Havelock y, con él, Reale, en el peligro frente al cual este último previene, el de juzgar la novedad de la escritura con parámetros propios de nuestra milenaria costumbre de la misma? Para nosotros, en efecto, la escritura es inconcebible sin lectores (o, para decirlo con los términos modernos de Havelock, sólo es concebible como “tecnología de la comunicación”). Pero la escritura griega se caracterizó en su origen por el singular hecho de no estar destinada a “lectores” ni, mucho menos, a un “público”. Así la remota escritura de los escribas de Micenas; así el *Himno a Apolo*; así el libro de Heráclito; así las máximas de los Siete Sabios. Y así, tal es nuestra hipótesis, la *Iliada* y la *Odisea* (poema éste que constituye la primera *lectura* de aquél). Con una diferencia, cuya razón saltará a la vista en la segunda parte de este ensayo: los poemas de Homero no son escritura sagrada ni se custodian a la manera de los objetos de culto, pese a la sacralización que padecerán no sólo por parte de los homéridas sino de los griegos en general —con excepciones como las ya mencionadas, Hesíodo, Heráclito, Jenófanes, Platón—, e incluso por parte de sus pretendidos herederos. Antes de estar en función de cualquier “comunicación” a un “público”, la escritura de los poemas homéricos es su composición artística.

Si de la escritura homérica se trata, lo más indicado es acudir al propio Homero. Su única referencia al asunto se encuentra en la *Iliada* y dice así:

... y le entregó luctuosos signos (*semata lygrà*),
mortíferos la mayoría, que había grabado (*grápsas*) en una tablilla doble...
(*Il.* VI, 168 s.).

26 *Ibid.*, p. 30.

27 Havelock, E. A. *Prefacio a Platón*. Trad. Ramón Buenaventura. Madrid, Visor, 1994, p. 52. Citado por Reale, en: *Ibid.*

Kirk, quien acepta “provisionalmente y con la debida precaución, como lo han hecho muchos otros, que el siglo VIII es la fecha probable de composición de la *Iliada* —y quizá también, cerca de su fin, de la *Odisea*—”, pero admite que “no hay ninguna razón contundente que nos impida considerar que la época de la composición principal de la *Iliada* fue el final del siglo IX”,²⁸ piensa que estos versos describen algo de “naturaleza arcana” (p. 161). Páginas atrás había dicho:

La escritura es desconocida en el mundo que describe Homero (excepto en VI, 168 y ss., donde se la trata como algo misterioso): esto quizá se deba en parte a suposiciones de cantores de la Edad media iletrada, pero debe haber habido también arcaización consciente en una etapa posterior de la tradición; y los héroes de la época micénica reciente pueden haber sido a su vez iletrados y dejado la escritura en gran medida a sus escribas profesionales.²⁹

El pasaje de Homero remite a la época remota de los héroes míticos, en el sentido posterior de este término (que no en el homérico, pues aquí *mythos* significaba discurso, no en vano sus guerreros son sobre todo héroes de la palabra). Pero en aquella época el uso de la tablilla doble aparece como natural: Belerofontes no se extraña al verla, ni tampoco del encargo de llevarla a Licia. Y si en el mundo que describe Homero esa usanza fuera ya algo desconocido o arcano, Glauco —el que relata la historia— no la habría mencionado con tanta naturalidad, y Diomedes —el que la escucha— se habría mostrado perplejo o no habría entendido de qué le hablaba el otro. A menos que todo esto sea ejemplo de anacronismo inconsciente.

Que la referencia a la escritura aparezca una sola vez es comprensible, estaría fuera de lugar en un mundo de guerreros con tanta propensión a la oratoria. ¡Qué tal fanfarronear por escrito antes de batirse a duelo, en el sitio de Troya! Si tiene sentido mostrar al Pelida Aquiles entreteniendo la cólera con la *sonora fórminge*, sería en cambio absurdo mostrarlo enfrascado en el arte de escribir (a diferencia de aquel comandante que escribe a su rubia Margarete después de jugar con sus serpientes y antes de silbar a sus perros y a sus judíos).³⁰ En la *Iliada* hay un pasaje muy elocuente sobre la retórica en tiempos de guerra, el cual deja ver que, en este poema, el anacronismo no recae sobre la escritura, sino sobre la inclusión del don de la palabra en la formación del guerrero, y de la asamblea en el campo de batalla. Dice Fénix al rencoroso Aquiles:

28 Kirk, G. S. *Los poemas de Homero*. Trad. Eduardo J. Prieto. Barcelona, Paidós, 1985, p. 259.

29 *Op. cit.*, p. 142.

30 Celan, Paul. “Todesfuge”, *Gedichte*, I. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1986, p. 41.

Soy la escolta que te dio Peleo, el anciano conductor de carros,
aquel día en que te envió de Ftía ante Agamenón, cuando sólo
eras un niño ignorante aún del combate, que a todos iguala,
y de las asambleas, donde los hombres se hacen sobresalientes.
Por eso me despachó contigo, para que te enseñara todo eso,
a ser decidor de palabras y autor de hazañas (*Il. IX*, 438 ss.).

En el año de 1955 se encontró en una tumba de Ischia (Nápoles) una cratera que data aproximadamente del 720 a. C. Su inscripción dice:

Yo soy la cratera, útil para beber, de Néstor.
A quien beba de mí lo embargará inmediatamente
el deseo de Afrodita, la de la bella corona.

Esta inscripción en verso, que contiene la primera alusión escrita a los poemas homéricos, nos proporciona la certeza, según Vidal-Naquet, de que “los temas e incluso las formas de la poesía épica griega existían en una versión escrita en el siglo VIII antes de nuestra era”. Sin embargo, en relación con la cuestión de si existía “un vínculo real entre la práctica del canto poético y la escritura”, propone acudir al testimonio de los poemas mismos, es decir, precisamente al mencionado episodio de Belerofontes, del que concluye que “es muy revelador de una concepción un poco diabólica de la escritura”, cuya “función no es dejar constancia escrita de los poemas ni, como se hace a partir del siglo VII, de las leyes, sino transmitir un mensaje de muerte”.³¹ ¿Qué significa “un poco diabólica”? ¿Y es que la *Iliada* no transmite, en el lenguaje cifrado de la escritura, un mensaje de resistencia contra los administradores de la muerte? En una cosa podemos estar de acuerdo: no se trata de “función” ni de “dejar constancia escrita”: no se trata de una herramienta accesoria. Antes de ser vehículo de preservación, la escritura tiene que vérselas con lo escurridizo y aun inasible de su materia. La escritura es la composición del canto.

En un poema que trata de las más diversas artimañas, la referencia a la escritura es *única* en el sentido de incomparable e irrepetible. Es *deliberadamente* única. Ya la situación que la pone en juego (valga la expresión) tiene todo que ver con la astucia. Glauco, para salvar el pellejo, trama una genealogía —que inicia con Sísifo, *el más astuto de los hombres*— en la que Diomedes y él resultan unidos por las leyes de la hospitalidad. Diomedes cae, aparentemente, en la trampa, propone un “pacto de no agresión”. Pero el intercambio de armas al que invita a continuación revela que responde al ardid de Glauco con otro ardid:

31 Vidal-Naquet, Pierre. *El mundo de Homero*. Traducción de Daniel Zadunaisky. Buenos Aires, FCE, 2001, pp. 13-14.

“... Troquemos nuestras armas, que también éstos se enteren de que nos jactamos de ser huéspedes por nuestros padres.”
Tras pronunciar estas palabras, ambos saltaron del carro, se cogieron mutuamente las manos y sellaron su compromiso. Entonces Zeus Crónida hizo perder el juicio a Glauco, que con el Tidida Diomedes intercambió las armas, oro por bronce, unas que valían cien bueyes por otras de nueve (*Il.* VI, 230 ss.).

Zeus le hizo perder el juicio: es la fórmula a la que Homero recurre, con su nada escaso humor negro, para reírse del que comete una estupidez o cae en la propia trampa.

El episodio de la tablilla doble y sus signos funestos contiene, de manera ingeniosa, la concepción homérica de la escritura, de su escritura. Homero la anunciaba tal vez con otros desdoblamientos del relato. El manto doble que Helena teje, pero también trama o urde (*hyphainô*) (*Cf. Il.* XXII, 441; *Od.* 24, 230):

Hallóla en su aposento; estaba hilando un gran tejido,
un manto doble de púrpura, donde bordaba numerosas labores
de troyanos, domadores de potros, y de aqueos, de bronceína túnica,
que por causa suya estaban padeciendo a manos de Ares (*Il.* III, 125 ss.).

Pero la lectura que vea esta anticipación se expone al riesgo de suponer una metáfora, que es aquí la condición para hablar de alusión al doblez de la escritura. Y lo mismo ocurre con la palabra que cae como copos de nieve cuando Ulises maquina ardides (*Il.* III, 216 ss.; *Cf. Il.* XII, 156-158 y XIX, 357 s.), si se conjetura que alude a la implacable sucesión de la escritura. Ambos ejemplos *permitirían* hablar de la escritura homérica *como* manto de doble faz o *como* temporal de nieve, comparaciones en las que la diferencia prevalece sobre la semejanza: en Helena se trata de las dos caras de la bella moneda que, confesando su falsedad, espera revaluarse; en Ulises, de la ausencia de distancia frente a la oratoria guerrera, por más que él simule prescindir de la eficacia persuasiva del cetro. En cambio, en el episodio del hospitalario linaje, el poeta dice, literalmente —y con ello vela—, lo que su escritura es: contraseña, lenguaje cifrado. La astucia de *escribir cantos* es la astucia que opera tras todas las artimañas de que se vale el rapsoda para *descomponer* la máquina griega de guerra.

Rapsoda: cantor de versos cosidos. La costura hace referencia a la escritura, actividad entonces tan modesta como aquélla (sólo así se da el “término de comparación” cuya ausencia se objetó atrás). ¿Pero esta interpretación del nombre del cantor es independiente de la otra —rapsoda: cantor de cayado—, o ambas

visiones de la palabra guardan relación? ¿El rapsoda cambió la lira por el cayado, tal como Glauco dio oro por bronce? Eso quiere hacer creer. Se dice que Homero habría sido el primero en cambiar su instrumento musical por un símbolo de poder, el báculo, para subrayar la autoridad de la palabra y hacer ostentación de ella ante una comunidad y, a veces —eso sería lo peor—, hablar en nombre de ésta. Pero Homero, en realidad, no se ampara en un báculo, lo que hace es crear una imagen de la transitoriedad y fugacidad del poder: el cayado es la imagen invertida del cetro. Apoyándose en un cayado, el cantor errante celebra el cetro de los reyes y los guerreros: para no percibir la ironía hay que estar pagado de sí. Que era, en efecto, lo que ocurría.

El cantor errante no pertenecía, por supuesto, a la aristocracia griega, que —dicho sea de paso— siempre despreció la escritura. Ni pertenecía ni deseaba pertenecer a ella:

El cantor iba de lugar en lugar. Acudía a muchas puertas extrañas sin saber si se le abrirían. Si era admitido, probablemente permanecería en el umbral, en el lugar de los mendigos, esperando la invitación para sentarse en el salón. Así vemos largo tiempo la mesa de sesiones en el palacio real de Ítaca por los ojos de Ulises y desde la perspectiva del umbral. En gratitud por la hospitalidad, el cantor debía plegarse a cualquier indicación del amo y sus huéspedes para divertir a los comensales.

Este trato humillante lo debieron de experimentar los cantores con acritud pues se consideraban superiores a sus contratantes temporales tanto en educación como en maneras. Habiendo viajado mucho, como Ulises, habían aprendido “de la mente de muchos hombres” (1, 3). Cada página de la *Odisea* nos muestra sus sutiles distinciones.³²

De esta descripción debemos retener los hechos, no la valoración que se les da, cuyo tinte compasivo se evidencia en la conclusión que el autor saca un momento antes a propósito de la supuesta permanencia de Femio y Demódoco en las cortes de Ítaca y de los feacios: “Debe haber sido el sueño de cualquier cantor errante llegar a asentarse de modo permanente entre los cortesanos y gozar del respeto como ellos” (p. 29). Ese sueño tan lamentable delata, en realidad, el deseo de quienes pertenecen a esas tradiciones de “pensadores y poetas” que, como dice Nietzsche, “por desgracia, han sido muy a menudo los demasiado maleables cortesanos de sus seguidores y mecenas, así como perspicaces aduladores de poderes antiguos o de poderes nuevos y ascendentes”.³³ Entre los griegos se dio también ese arribismo con aquellos autores de poemas comodines que servían para alabar tanto al tirano.

32 Fränkel, H. *Poesía y filosofía de la Grecia arcaica*. *Op. cit.*, p. 29.

33 Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1972, pp. 118-119.

Pero Homero no pertenece a esa repugnante variedad de parásitos, su errancia activa y nunca autocompasiva se ríe de los prestigios de la vida sedentaria y de sus temerosos centros económicos y culturales. El cantor no es mendigo a la manera de Iro, sino a la manera de Ulises.

Como un escriba más, Homero se consagró a escribir el canto. Había descubierto una rara notación, una especie de *partitura* que le permitía componer de otro modo, partiendo y repartiendo más allá de la inmediatez de la voz y sus compromisos públicos. De ahí que los posteriores rapsodas se vieran en aprietos para recitar la totalidad interminable del poema, tan interminable como la guerra, y se rebajaran a perpetrar antologías efectistas.

Homero, pues, llevó la escritura al terreno del “espíritu”. Su revolución, sin par en Occidente, pasó desapercibida porque él transmitió de manera oral sus cantos escritos. Otra astucia suya que obedecía al mismo propósito de poner su invención a salvo del desprecio aristocrático de lo escrito, se revela en la decisión de ocultar su nombre de rapsoda bajo el de aedo. Y, por último, en el plano del propio autorretrato, custodia su invención creando la figura del cantor ciego, puro oído y memoria —y nada, por supuesto, de escritura—.

La artimaña por excelencia del rapsoda Homero consiste, pues, en pasar de contrabando la escritura haciéndola hablar. Platón rivaliza con Homero por la misma razón que Nietzsche con Sócrates: para luchar contra sí mismo. La crítica de Platón al “más divino de todos los poetas” es su enigma de Esfinge. Los términos de la crítica vienen a ser la formulación del acertijo. Cerca de adivinarlo quien se percata de que está en juego la oposición entre dos astucias que pretenden lo mismo: una *inscripción* de la oralidad que se enfrente a la retórica de la voz. Platón no se opone a Homero contraponiendo una escritura viva a una oralidad inerte, la recitación que “no entiende los sentidos ocultos” (Jenofonte). Simplemente, Platón ensaya otro modo de hacer hablar la escritura. Para preservarla del habla efectista.

La epopeya es la tierra natal de los griegos. Platón enseña que el regreso a ella es imposible. La filosofía es la imposibilidad de regresar. Pero ya Homero compone la *Odisea* —el relato del regreso de Ulises a su tierra natal— porque sospecha aquella imposibilidad: este poema demuestra que ni siquiera la epopeya puede volver a la epopeya. La vuelta revela la otra cara de la tragedia. Se requiere de la comedia para que la tragedia se vuelva *poesía*. Que la *Iliada* se vuelva *poesía* en la *Odisea* por boca de las Sirenas... Hay que poner en relación el episodio de Belerofontes y sus signos mortíferos con el episodio de las Sirenas y su canto mortífero. En la *Odisea*, el tiempo histórico hace presa en el tiempo épico. El poeta

introduce en su poema el efecto que ha observado durante la devastadora recitación de la *Iliada* a lo largo de varias jornadas. Que la *Iliada* se vuelva poesía en la *Odisea* es lo que mejor encarna el injerto del tiempo en el relato. El episodio central de las Sirenas indica que es temible el canto atravesado por el tiempo, el canto que corroe la ilusoria inmediatez que el aedo brindaba. El canto rapsódico, escrito.

En algún punto del universo existieron alguna vez unos animales racionales que se encontraron dos poemas escritos y a partir de entonces hicieron hasta lo imposible por devolverlos a la oralidad. Para acallarlos.

Rapsoda: ¿el que hilvana cantos? Sí. ¿El que los trama? Sí. ¿Con astucia? Sí. Pero su artimaña es la escritura. Rapsoda: ¿el que escribe con el cayado? Sí, el que escribe lo que canta. Contra todo poder, incluido el del canto.

La parodia

Contra el poder que siempre miente en nombre de la verdad.

Pedro Guerra

Los errantes —mendicantes, o extraños de difícil clasificación— podrían poner al desnudo la esencia del trabajo —la piedra de Sísifo, la *impúdica piedra* (*Od.* 11, 598)—, si no fuera porque desde siempre se los ha hecho aparecer como trabajadores de la miseria; al confinarlos afuera, lo exterior funciona como otro lugar cosmetológico de la *límpida tierra*, y en consecuencia pasa por útil y productivo. Hasta cierto punto, porque al afuera más remoto iríamos por un demiurgo, pero nadie traería un vagabundo (*Od.* 17, 387) que viniera a relativizar el centro y a parasitar la tan prestigiosa comunidad haciéndose pasar, precisamente, por demiurgo. El afuera, el errante, del recelo pretexto y disculpa.

Del afuera llega siempre el aedo, el cantor itinerante. Con lazarillo o sin él, podría ser un pícaro. ¿Se pretende trabajador público como cualquier otro? Su canto celebra la maña de los más diversos oficios, pero desliza jerarquías en aquello que el mortal hace con los pies y con las manos, e incluso en los inmortales que presiden tales actividades. Este cantor, que ni siquiera es de aquí, parece querer ubicarse más del lado de la orfebrería que de la carpintería o la tejeduría. Y más del lado de Atenea que de Hefesto. ¿Pretende una suerte de orfebrería sin fragua y sin yunque, sin sudor?

Dado el temor reverencial que inspiran los que vienen de afuera, ¿nos atreveremos a preguntarle qué produce? Pues vemos que, propiamente hablando,

no trabaja con las manos ni con los pies. A lo sumo podría decirse que con las manos se acompaña. Él dice que trabaja con la voz, y al cantar que un heraldo es *semejante a un dios en la voz* (*Il.* XIX, 250), parece cantarse y celebrarse a sí mismo (*Od.* 1, 371; 9, 4). Que sea él, entonces, quien diga su especie de producción. Gustoso elegirá su manera de cantar el escudo de Aquiles, que se diría forjado por la mente de Atenea sin recurrir, para el trabajo sucio, a Hefesto, a quien el aedo menciona para lavarse las manos.

Hizo figurar en él la tierra, el cielo y el mar,
el infatigable sol y la luna llena,
así como todos los astros que coronan el firmamento.

Por si fuera poco, cantos de boda alzan su son, jóvenes bailarines dan vertiginosos giros, y flautas dobles y fórminges emiten su voz, las mujeres interrumpen las labores domésticas para curiosear, mientras en la plaza los hombres pleitean por la reparación que un asesino debe pagar y las gentes presionan con sus aclamaciones la decisión de los ancianos jueces. Dos ejércitos asedian una ciudad y, mientras resuelven si la saquean o se reparten el botín, los sitiados les tienden una emboscada. El ganado clama, los que aran llegan al término del campo, dan cada vez la media vuelta y un hombre se acerca a ofrecerles vino dulce como la miel. El que no trabaja, el rey, se siente tanto más feliz cuanto que puede erguir su cetro en silencio. Se oyen sonos deliciosos, canciones de cosecha, voces tenues, gritos rítmicos, bramidos de toro, rugidos de león: los no cultivados, los cultivadores, habitan al lado del mundo salvaje. Hay una pista de baile comparable a la que Dédalo construyera para Ariadna en la vasta Creta, mozos y doncellas bailan en círculo y en hilera, el laberinto de la sangre les tiende su trampa, y acróbatas con sus volteretas preludian la fiesta, presidida, naturalmente, por el aedo (*Il.* XVIII, 483 ss.).

El canto da relieve al escudo de modo tal que éste realce el canto. Con semejante escudo de seres en movimiento y sujetos al tiempo, Aquiles debe enfrentar a Héctor para vengar a su amigo Patroclo. Entonces uno está tentado de pensar que el aedo no se cuenta entre quienes hacen cosas, sino, más bien, entre quienes las dicen. Tal vez pueda decirse que es un trabajador de la palabra. Pero, ¿una palabra de qué clase?

Si el aedo errante que llega de afuera pretende los oficios públicos, le salen al paso demasiados rivales. Constructores, curanderos, timoneles, remeros, orfebres y hasta hilanderas y tejedoras: todos ellos, pese a la miseria que suele acompañarlos, podrían, si la ocasión lo exigiera, hacer ostentación de productos y resultados que los justificarían como trabajadores públicos. Por otro lado, aunque los artesanos hablan, como es apenas natural en el “bípedo sin plumas”, la palabra no los define

como artesanos. ¿Hay, en cambio, oficios que se definan por el trabajo de la palabra? ¿Hay un hacer que se lleve a cabo mediante la palabra? Si el cantor se pretendiera artesano de la palabra, ¿también le saldrían al paso tantos rivales?

Ni en la *Iliada* ni en la *Odisea* encontramos esa abstracción por lo general tan vacía como pretenciosa que se llama la Palabra. En las dos grandes epopeyas de Homero nunca se para de hablar. Los personajes hablan en la intimidad y en las asambleas; hablan con los demás y consigo mismos —hablan solos incluso cuando el otro que tienen al frente es vida que representa la inminencia de la muerte—; hablan antes, durante y después de las batallas y los enfrentamientos —los duelos entre guerreros a veces están precedidos de largos y solemnes discursos—; y si los combatientes anónimos reciben en silencio un nombre sólo cuando caen, los héroes de renombre no callan ni siquiera cuando su cabeza rueda ya por el polvo.

Y hay además, cuando nadie habla en su nombre, una voz sin nombre que va diciendo lo que pasa, y a la que el rapsoda Homero llama a veces Musa, para subrayar el anonimato errante que es su rasgo esencial. Pero tampoco en tales momentos oiremos decir que habla la Palabra, gracias a lo cual tanto más y mejor se la deja hablar. Explicitar la palabra tal vez sea signo de empobrecimiento ante la singular relación que hace que el más mortal de los mortales sea precisamente aquel que habla. El redoblamiento redundante de la palabra no se presenta ni siquiera en la *Odisea*, poema en el que el autorretrato del cantor pareciera delatar decadencia. Hay que esperar a que la filosofía, con la sobriedad y austeridad que pretenden diferenciarla de la poesía, haga entrar en escena un nuevo personaje, al que llama *Lógos*, para que el lenguaje deje de hablar en silencio y, paradójicamente, pierda la parquedad que ahora se invoca de dientes para afuera, e incluso despoje al mortal de su tragicómico destino de ser el que habla.

Los poemas homéricos saben de la palabra en las situaciones más concretas de la existencia, tan concretas como el silencio, el dolor, el ruego o el grito. La palabra que en presencia del otro libera la pena de su enquistamiento en el pensamiento (*Il.* I, 363), pero que en ausencia del otro tiene al pensamiento o al ánimo o al corazón como únicos interlocutores de su pesadumbre (*Il.* XI, 403; XVII, 90; XXI, 552; XXII, 98; *Od.* 6, 118); y también, la palabra y el pensamiento que se van haciendo con maña a medida que una y otro se toman recíprocamente por circunstancia de meditación (*Od.* 5, 182). La palabra que hasta permite luchar contra los inmortales y, al mismo tiempo, sabe que una simple asta la refuta (*Il.* XX, 367); pero también, la concordancia entre palabra y hecho que hace de un Ulises, según las *aladas palabras* de Atenea, un *perfecto varón de noble valor* (*Od.* 2, 271). La palabra que miente para incitar de verdad a la lucha (*Il.* IV, 404);

y la palabra que pregunta lo que ya sabe (*Il.* XIV, 475). Palabra la del canto, además, que dice lo suyo haciendo que las sombras de los muertos beban la sangre sombría (*Od.* 11, 96, 147, 232).

Así como Homero nunca deja que la palabra hable por fuera de la cavilación, el hecho, la verdad, la mentira —y sus extraños intercambios de lugar—, así tampoco la abstrae de la escucha, el mutismo, el estrépito. Mientras los troyanos marchan con algazara de pájaros, los aqueos salen a su encuentro respirando furor en silencio (*Il.* III, 2 ss.). Aunque lo temido haya ocurrido ya, la palabra que todavía lo teme puede ser tan terrible que quien la diga tenga que exclamar primero: *¡Ojalá no llegara a mis oídos lo que voy a decir!* (*Il.* XXII, 454). Pero también hay momentos en que la incertidumbre impele a invocar a los dioses para pedirles que nos escuchen y por ende nos vuelvan atentos a sus signos: *Dame oídos, ¡oh diosa!* (*Od.* 2, 262; 6, 324).

Y da mucho que pensar —es decir, no que proporcione abundantes contenidos de pensamiento, sino que provoca perplejidad— que sea el rapsoda de la *Odisea* quien presienta el peligro del canto: en el puro centro de la serie de las rapsodias que componen el poema, las Sirenas —a la distancia del grito humano— musitan su canción melosa que pone la trampa de la gloria, ese hechizador redoblamiento sin salida entre lo celebrado y su celebración:

Llega acá, de los dánaos honor, gloriosísimo Ulises,
de tu marcha refrena el ardor para oír nuestro canto,
porque nadie en su negro bajel pasa aquí sin que atienda
a esta voz que en dulzores de miel de los labios nos fluye.
Quien la escucha contento se va conociendo mil cosas:
los trabajos sabemos que allá por la Tróade y sus campos
de los dioses impuso el poder a troyanos y argivos
y aun aquello que ocurre por doquier en la tierra fecunda (*Od.* 12, 184 ss.).

El rapsoda compositor sabe ya el límite de su gloria, imposible parasitar eternamente la gloria de los sucesos. ¿O es el rapsoda posterior quien, recitador, teme aquí por el agotamiento del hospitalario poema? El oyente, por lo que a él toca, deberá escuchar con maña el canto, que ha tenido que volverse más mañoso que Ulises mañero: deberá hilar delgado en tales asuntos.

Todavía sin habla / ... semejante a un bello astro, se dice del hijo de Héctor en la *Ilíada* (*Il.* VI, 400 s.). Y en la *Odisea* los presentes pierden el habla cuando Ulises los hechiza con sus relatos, los mismos que componen la secuencia central del poema cuyo centro, como dijimos, es la canción tramposa de las *perpetuas*

cantoras. El primer poema supedita la veracidad del relato a la credibilidad de quien lo relata (*Il.* II, 80 ss.), o bien a la reiteración de lo ya sabido (*Il.* I, 365 ss.; cf. I, 17 ss.); en el segundo poema, en cambio, cuando el rey de los feacios distingue a Ulises de los embusteros errantes que pasan por sus dominios (*Od.* 11, 362 ss.), sospechamos que se ha puesto en movimiento un intercambio de astucias que sólo terminará con el ambiguo o pírrico triunfo de Ulises sobre los pretendientes de la *discreta* Penélope, doble mortal de la única que supera a Ulises en artimañas, la diosa Atenea. ¿El engañador de hombres engañado por su mujer, como piensan los artífices de algunas variantes del poema homérico?

La palabra homérica es palabra que escapa del cerco de los dientes (*Il.* IV, 350; *Od.* 3, 230); palabra que pone a prueba (*Il.* II, 73); que irrespetea y ofende (*Il.* II, 250; IV, 362; XX, 246); que impreca (*Il.* VI, 344); que persuade (*Il.* IX, 524; XV, 203); que jura en falso (*Il.* X, 332; *Od.* 10, 346); que inculpa (*Il.* XI, 653); que ruega (*Il.* XIV, 484; XVI, 46; *Od.* 12, 49). Sabe del hablar en vano (*Od.* 4, 836; 11, 464), y de lo que significa no haber escuchado la última palabra del ser querido (*Il.* XXIV, 744). Puede ser incisiva (*Od.* 8, 185) y desmedida (*Od.* 8, 408). Sabe que no hay medio paso entre la versatilidad y el parloteo, y que es loco disputar con los poderosos por medio de palabras desordenadas (*Il.* II, 212). Sabe que en la lengua de los mortales hay razones de toda índole y es copioso el *pasto de palabras* a cada lado del cerco: *Según hables, así oirás hablar de ti seguramente* (*Il.* XX, 250). No ignora que la opinión, siempre ambigua, divide (*Od.* 3, 150).

En fin, la poesía homérica sabe que es posible, hasta cierto punto, encontrar por sí mismo la palabra (*Od.* 3, 26), pero que esa palabra propia puede ser la del engaño (*Od.* 4, 416 ss.). Sabe que hay palabras del poder, palabras de poder y que el poder de la palabra es tal que aun a la palabra de los muertos se le imponen turnos (*Od.* 11, 232). Pero presente, más allá, una tierra de nadie en la que se mezclan, resuenan y retumban el vocerío, el rumor, la fama: entreoye, entonces, la funesta discordancia de la voz y la palabra. Aunque sabe que la Fama, mensajera de Zeus, insta a acudir y convoca (*Il.* II, 93), porque, venida del *blanco rayo*, esparce su voz por el mundo (*Od.* 1, 282); aunque sabe del gozo que rebosa en el alma *al sentir el rumor con que admiran las gentes* (*Od.* 6, 30), no ignora que el don de la fama sabe ser irónico (*Il.* VII, 299 ss.) y traducirse en desdicha. El rapsoda homologa al cantor con el dios (*Od.* 1, 371) y de este modo lo sitúa en una cercanía incómoda con el heraldo (*Il.* XIX, 250), de voz potente y palabra ajena. Al llegar a tierras desconocidas, Ulises se pregunta si encontrará hombres dotados de voz y de habla (*Od.* 6, 125): el rapsoda compositor —¿o es, ya, el recitador?— no sólo sabe de una voz privada de palabra, tiene también la certeza de una voz que vacía la palabra y se vuelve autónoma. Poder culto de la voz que es la contraparte del tartamudeo “bárbaro”.

La discordancia de palabra y voz se convierte, en la *Odisea*, en el peligro del predominio de la voz sobre la palabra. ¿Algo de esto dejan oír las Sirenas? No parece fortuito que en este último poema el rapsoda ponga en juego un autorretrato del cantor.

Carecería de sentido decir, pues, que el aedo pretende la Palabra, si este nombre mayúsculo, tautológico, se emplaza en la vacuidad de la abstracción. Pero tampoco tiene sentido afirmar que pretende la palabra que ofende, o jura, o ruega, o escapa. Por él sabemos de todas estas posibilidades de la palabra, así como de sus extraños entrecruzamientos. ¿Entonces no las pretende? Por él supimos de las artesanías y, sin embargo, su manera de celebrarlas delataba una jerarquía y con ella una pretensión. Tal vez el rapsoda Homero se vale ahora del aedo para ir en busca del linaje de tales jerarquías.

El aedo viene, errante, de afuera y ve de mimetizarse: primero pasa por demiurgo, por una rara especie de orfebre. Sin embargo, en vista de tantos y tan competentes rivales, se pretende artesano de la palabra. ¿Pero quién no pretende a esta hembra, tan doncella y aseñorada? Más bien el aedo, con su celebración de la presencia ubicua y omnipotente de la palabra, ambiciona una pretensión más específica, sí, pero también de mayor rango. En el amplio espectro que canta, no predomina en absoluto la palabra solitaria, íntima, privada. No estamos ante un Aquiles del canto, rumiante de su rencor de recámara. Al llegar a este calvero del afuera, el errante ve de mimetizarse entre quienes detentan la palabra pública. Pero el rapsoda no es de los que ignoran el reparto de los dones:

Mas no es posible que hayas podido reunir en ti todo a la vez;
pues la divinidad ha otorgado a uno las hazañas bélicas,
a otro la danza, a otro la cítara y el canto,
y a otro Zeus, de ancha voz, le infunde en el pecho juicio
y cordura (*Il. XIII, 729 ss.*).

Y el rapsoda no ignora tampoco que el mortal que así habla, lejos de ser neutral, se incluye entre quienes han recibido el don del juicio y la cordura. La comprobación de que un don conlleva la carencia de otros dones, el rapsoda la pone también, por idéntica razón, en boca de uno de sus personajes:

... bien se ve que los dioses no dieron a todos los hombres
por entero sus gracias, talento, facundia y belleza.
Es el uno de aspecto mezquino y en cambio le colma
de perfecta hermosura algún dios sus discursos; los otros
arrobados le observan y él habla seguro en la plaza
con modesta dulzura; distínguese así en la asamblea

y le miran como a una deidad cuando pasa entre el pueblo.
Hay tal otro que iguala en belleza a los dioses sin muerte,
mas sus dichos están desprovistos de gracia... (Od. 8, 167 ss.).

Quién quita que el aedo, mediante el rodeo del reparto divino de los dones, se proponga erigir la palabra pública del canto en una suerte de don supremo que permita poseer de algún modo los demás dones. Veamos.

La palabra pública no es la palabra del público. O tal vez sí lo sea, en tanto dice lo que el público quiere oír. Se dirige a la multitud, al gran número, que ni siquiera tiene que ser numeroso, porque dicha palabra atañe a lo que es multitudinario en cada quien. El público de la palabra pública no parece ser siempre el mismo, ya enmudece de asombro y respeto, ya de temor o cobardía. En el mejor de los casos, esto se debería a que la palabra de marras se divide en varias modalidades: la eleva el consejero, dentro y fuera del consejo, así como los participantes de la asamblea, y la transmite el heraldo. Es la palabra del discurso, la propuesta, el plan, la deliberación, la sentencia.

De la asamblea son propios el alboroto y el bullicio, el griterío y el clamor, y para hacer silencio puede ser necesaria la pugna sonora de nueve heraldos (Il. II, 95 ss.). La algarabía es tanto más notoria si a la asamblea la antecede el *consejo de magnánimos ancianos* (Il. II, 53 s.), en el que reinan el orden, el silencio respetuoso y la sabiduría de la vida. Se dice que la palabra del consejero Néstor fluía *más dulce que la miel* (Il. I, 249). A su voz se la llama con el mismo epíteto que la *Odisea* pondrá a la voz de las Sirenas: *meliflua*, como si la voz fuera para el mortal lo mismo que el fuego para el cadáver. Pero, en tiempo de guerra, los consejeros son valiosos, aunque la vejez los haya retirado del combate, porque se asemejan a *las cigarras que por el bosque, / posadas sobre un árbol, emiten su voz de lirio* (Il. III, 150 ss.), la voz clara de quien puede ya mirar hacia delante y hacia atrás. No en vano en la apreciación de un consejo debe prevalecer su sensatez sobre el linaje de quien lo da (Il. XIV, 126 s.). Y, no obstante, por más que prestar oídos a un consejo pudiera evitarnos *la maligna parca [ker] de la negra muerte*, desoírlo bien puede obedecer a un designio superior al de los hombres (Il. XVI, 686 ss.).

El consejo y la asamblea tienen el propósito común de someter las propuestas a la deliberación para decidir *cómo obrar, por si el pensamiento / logra algo* incluso cuando *los hechos están patentes, y ni siquiera / el propio Zeus altitonante puede imaginar algo para mudarlos* (Il. XIV, 53 ss.), deliberación cuyo vehículo es el discurso, que el orador inicia invocando la voz del ánimo o del alma. Esta apelación al ánimo no basta, sin embargo. De Telémaco, *largo en discursos* (Od. 2, 200), su madre dice que es *inexperto en trabajos, novato en disputas* (Od. 4, 818), es decir,

en consecuencia, torpe aún en obra y palabra (no ha salido todavía del hogar en busca de noticias —*cantos*— sobre su padre); el varón Equeneo, al contrario, entre los feacios el que cuenta más años, es *distinguido en hablar y perito en los usos antiguos* (*Od.* 7, 157).

Quien toma la palabra pública empuña el cetro, cuyo poder no procede del que lo fabricó con esmero, tachonándolo de áureos clavos, Hefesto, sino de Zeus parricida (*Il.* II, 101 s.), de modo que simboliza la administración de la justicia y la salvaguarda de las leyes en el incierto poder de la fuerza (*Il.* I, 238 s.), siempre en deuda. A veces alguien termina su intervención arrojando el cetro al suelo, como retando al siguiente orador a que hable después de agacharse hasta la tierra: así ocurre tras el encolerizado juramento de Aquiles al comienzo de la *Iliada* (I, 245), y el irritado discurso de Telémaco al comienzo de la *Odisea* (2, 80), con lo que ambos poemas se ponen bajo el signo de una impugnación de la justicia imperante. Pero tal como pasaba con el ánimo, el cetro tampoco garantiza la eficacia de la palabra pública.

Como el cetro y el ánimo, el discurso mismo tiene su límite. Es más propio de la paz; la guerra lo obliga a la brevedad y, aun breve, ha de contar con el desdén del combatiente: *Los brazos deciden en la guerra, y las palabras en el consejo./ Por eso no hay que amontonar palabras, sino luchar* (*Il.* XVI, 630 s.). Pero no hay que extrañarse si el que afirma esto, se entrega, antes y después, a largos discursos. El rapsoda Homero sabrá cómo obrar ante la retórica heroica que profesan los administradores de la guerra —y no sólo la atinente a la “muerte bella”—. Pero tampoco debemos extrañarnos de que su auditorio griego no se diera por aludido, ni tampoco aquel que se compone de quienes se creen albaceas de Grecia: antes de ser especialistas, cantaron en coro estúpidas canciones de soldados. En nombre de los “valores castrenses” castran la *Iliada*.

Si el aedo pretendiera la palabra pública, sus rivales serían los reyes, los consejeros, los oradores, los generales, los heraldos, los sacerdotes, los adivinos e intérpretes de presagios y sueños. ¿Qué pueden ostentar estos hombres públicos para desalentar al advenedizo? Algo que sin ser concreto como el objeto artesanal, parece tener más peso: el poder, el mando, la autoridad. “Si no puedes contra ellos, úneteles”: muchos poetas de la Grecia antigua —para no mencionar a los de hoy— suscribirían esta divisa. En efecto, proporcionar a los reyes y a los señores un linaje divino es una constante de la tradición poética griega. Naturalmente, el favor se hacía a esos reyes y señores a cuya corte llegaba el poeta, quien, para tal efecto, solía disponer de una especie de molde maleable, recurso similar, qué curioso, al de los autores de poemas amorosos. Y cada poeta reprochaba al otro aquello en que

él mismo incurría. Toda esta miseria poético-política motivó la burla de los comediantes, en especial de Aristófanes, cuyo desprecio del servilismo de sus colegas anticipa el de Platón.³⁴

Recapitulemos. Errante que siempre está llegando, el aedo ve de mimetizarse entre quienes hacen cosas, y para ello celebra el trabajo de sus rivales, los artesanos. Dicha celebración es de tal tenor que el cantor podría superar al mejor de los orfebres, y por ello mismo delatarse, si no fuera porque esa espléndida cratera que sale de su boca no puede nunca volver a ella repleta de vino, pues no se diferencia en nada del tonel de las Danaides. Entonces el aedo ve de mimetizarse entre quienes dicen cosas. Pese al cambio de rango, persiste en el mismo procedimiento, celebra la excelencia de todos aquellos pastores que llevan a pacer a los mortales al *pasto de palabras*. Sin embargo, por más que hable como ellos, el aedo carece de mando.

En su auxilio vendrá algo que aprendió entre quienes habitan el reino de la necesidad: hacer de la carencia, virtud. Convertirá en poder la impotencia de su palabra. Y unirá a esto algo que aprendió en el reino de la opulencia: la falsificación del origen. Invocará, pues, la divinidad de su palabra cantora. “Sí, carezco de poder personal —dirá—, pero la palabra que habla por mi boca viene de los dioses. De nada soy autor y, pese a eso, divina es la autoridad de lo que digo”. Tampoco aquí le faltarán rivales, precisamente aquellos que han inspirado su nuevo expediente: los mismos reyes, los sacerdotes, los adivinos. También aquí estará siempre en entredicho. Pero con esta nueva mimesis del aedo, el rapsoda podrá llegar al umbral de lo que busca. Mimetizar al aedo entre los que hacen cosas le enseñó la insuficiencia de su método. Mimetizarlo entre los que dicen cosas le enseñó a perfeccionar el método de la división para determinar los diversos tipos y alcances de la palabra privada y pública. Ahora, en fin, con la mimesis del aedo entre quienes invocan la divinidad de sus palabras, tendrá la perspectiva apropiada para desmontar la confabulación de los poderes humano y divino, característica del estamento que pone en juego, de la manera más perversa, todos los estratos del hacer y del decir, dado que su producción es la paradoja por antonomasia, la producción de la destrucción. El rapsoda Homero se propone, en otras palabras, desvelar la genealogía del linaje guerrero. Rapsoda es aquel aedo que opone resistencia a la complicidad del canto y la muerte, de la canción heroica y la masacre.

34 Dalfen, Joachim. *Polis und Poiesis. Die Auseinandersetzung mit der Dichtung bei Platon und seinen Zeitgenossen*. München, Fink Verlag, Humanistische Bibliothek, Band 17, 1974.

Homero no deja duda acerca de la postura del poema frente a la guerra. “¿Quién no censuraría [o despreciaría (*ónomai*)] esa horrenda comunidad de troyanos y aqueos, unos junto a otros mordiendo el polvo?”, pregunta al final del Canto Cuarto. Y no pone la respuesta en boca de ningún personaje, tampoco en boca de las Musas, sino que responde por su propia boca, se *responsabiliza* de sus palabras: “Sólo aquel —responde, pues, el rapsoda Homero— que pudiera circular (¿o danzar?) (*dineúô*), indemne, por entre la matanza” (*Il.* IV, 539 ss.), se confabularía con ella.

Cabe preguntar si las detalladas descripciones de la matanza contradicen la tesis de un Homero que lucha contra la idealización de la guerra. ¿Delatan deleite en la saña? ¿Debería evitarlas, por pudor? Si tal hiciera, no aparecería en su real magnitud lo que él pone en cuestión. Sin mencionar que el poeta debe mostrar que sabe de lo que habla: que la flecha silba y la lanza zumba. Debe, pues, cumplir con las exigencias de lo que una poética posterior, inspirada en él, llama adecuado o apropiado (*prépon*). Decir que Homero sólo describe heridas que provoquen la muerte inmediata, y no heridas que entrañen una penosa agonía, es una consideración que presupone en la *Iliada* el propósito de celebrar la guerra y el heroísmo guerrero y, a partir de ese supuesto, busca atenuantes a favor del poeta, en pro de la “ingenuidad” (*Naivität*) que le atribuyen los “sentimentales”. Los interminables cantos que dejan ver hasta el cansancio la crueldad de la batalla son para Homero ocasión de ir dejando caer ciertos detalles que introducen pequeñas pero irreversibles distancias frente a ese imperio de lo general (y de los generales).

Pero, sobre todo, tales rapsodias muestran esa pérdida de todo punto de referencia que acaece en la guerra. Aunque el recitador profesional supeditaba su canto a la ocasión, su oyente debió experimentar un abrumador efecto de desorientación semejante al que padecían los combatientes. Igual le ocurre al lector actual: uno no retiene nada, ni quién cae ni a manos de quién, ni quién ha muerto ni quién sigue con vida (en este sentido, las incongruencias y las equivocaciones del rapsoda en cuanto a la “continuidad” del poema, podrían no ser tales). Las abundantísimas reiteraciones de Homero se proponen demostrar la imposibilidad de hacer memoria en la guerra y con la guerra. Semejan el flujo y reflujo del mar. Acaso un espectador divino vea allí algo semejante al modo como los niños juegan al fútbol: ambos bandos persiguen el balón, cuando lo alcanzan se apiñan alrededor de él, pero entonces alguien lo chuta y de nuevo todos salen disparados tras él. Pero quienes no nos encontramos ni pretendemos ni queremos encontrarnos en el palco de los carroñeros dioses griegos, vemos el más apropiado símil de la guerra en estos versos del rapsoda:

... Apolo delante
iba con la muy venerable égida y demolía el muro de los aqueos
con gran facilidad, como la arena junto al mar un niño
cuando, nada más fabricar con ella pueriles juguetes,
vuelve en su juego a desbaratarlos con las manos y los pies (*Il. XV, 360 ss.*).

La gratuidad de la destrucción del hombre, que la guerra encarna, queda así inscrita en el poema que magnifica en apariencia el heroísmo. Que ciertos auditorios se deleitaran con las innumerables y —necesariamente— reiterativas escenas de batallas, no prueba en absoluto que el propósito del vidente rapsoda fuera deleitar o recrear con ellas, a expensas de las masacres.

El “nudo” de la *Iliada* es, pues, la dispersión de la batalla. Tras los cantos que dejan ver los entretelones de la guerra, siempre intestina, y los cantos que entretejen el revés de su transcurso, vienen los episodios que ahondan en la inminencia eterna del desenlace. En ellos, Homero sigue mofándose de los dioses —es decir, de la casta sacerdotal—, de los augures, de la retórica guerrera, de los que salen al encuentro de la muerte profiriendo palabras solemnes, de la grotesca caída de quienes creen en el valor de luchar hasta vencer o morir. Su humor negro no se contenta con los epitafios lapidarios que sellan el destino de los vasallos, también erosiona el renombre de los señores. Ni siquiera Patroclo, que muere en lugar de Aquiles, escapa a la insaciable ironía de las cosas. ¿Por qué no arde la pira funeraria que corona su cadáver? Porque los vientos, de juega, quieren cada uno sentar a su lado a la mensajera que les lleva la súplica de los deudos (*Il. XXIII, 192 ss.*).

Pero los cantos finales dicen que en la guerra sólo gana la muerte. La vuelta del escudo que el divino cojo fabrica para el pueril Aquiles, nos ayudará a defender el final.³⁵

Nada más formar se entabló la lucha en las riberas del río,
y unos a otros se arrojaban las picas, guarnecidas de bronce.
Allí intervenían la Disputa y el Tumulto, y la funesta Parca (*Ker*),
que sujetaba a un recién herido vivo y a otro no herido,
arrastraba de los pies a otro muerto en medio de la turba
y llevaba a hombros un vestido enrojecido de sangre humana.
Todos intervenían y luchaban igual que mortales vivos
y arrastraban los cadáveres de los muertos de ambos bandos (*Il. XVIII, 533 ss.*).³⁶

35 Para ciertos detalles que anticipaban ya la certidumbre de un Homero crítico de la guerra, remito a mi “Cenotafio”, en: *Estudios de filosofía*, N° 26, agosto de 2002, Universidad de Antioquia, Medellín.

36 Un análisis minucioso del escudo de Aquiles, desde la perspectiva de la relación naturaleza-cultura, en: Redfield, James. *La tragedia de Héctor*. Trad. Antonio J. Desmonts. Barcelona, Destino, 1992.

El escudo del Contrahecho es espejo de la guerra y del poema que la canta para desencantarla: los hombres de guerra, en efecto, luchan *igual que mortales vivos*. La funesta *Ker* no los censura ni desprecia. Homero, rapsoda, parodia la creencia en ese espectral modo de asemejarse a la vida. La guerra es causa perdida: Eurípides se da cuenta —seguramente leyendo a Homero— que la Helena de Troya era un simulacro.

Se puede estar de acuerdo con Havelock y Reale en que lo determinante en el inicio de la escritura griega no es el uso de caracteres ni tampoco la existencia de cosas por escribir. Pero, a diferencia de ellos, hemos pensado que tampoco es decisiva la presencia de un auditorio. La escritura homérica no consiste ni en poner algo por escrito ni en recurrir a un instrumento de difusión. El arte homérico de la escritura es la composición del poema, esto es, la determinada articulación de cada una de sus partes, sean éstas los versos, las estrofas o las rapsodias. Es la diferencia básica entre el rapsoda compositor y el rapsoda sólo recitador. Éste, subordinado a competiciones y jueces, privilegia el efecto de la parte, que concibe, en consecuencia, como algo patético, general y generalizable, asimilable al falso supuesto de la celebración poética del heroísmo, el poder, la casta guerrera. El rapsoda compositor, en cambio, privilegia el efecto del todo en cuanto todo singular y singularizable, entretejido de finos detalles, crítico, corrosivo, burlón.

El lenguaje de la poesía —la escritura— nace con el cuestionamiento homérico de todos los poderes humanos y divinos. La tablilla doble del episodio de Belerofontes indica que el desciframiento tiene que ir hasta la otra parte de la contraseña y ver, más allá de la tan aparente celebración de la guerra y los guerreros, una descomunal parodia que no deja títere con cabeza. Signos mortíferos los del propósito poético incontenible de matar la guerra y, sobre todo, las deplorables canciones heroicas, a la vez que la superstición “religiosa” que alimenta el poder siempre mancomunado de gobernantes y sacerdotes.

La *Iliada* funda la poesía como resistencia. Es el primer poema contra la guerra, contra el poder guerrero y sacerdotal: contra la eterna guerra santa. Lejos de fundar la religión griega, es el primer ateísmo. Contra la retórica del heroísmo y de los dioses oficiales, cultiva el cantor lo subterráneo de la escritura, siempre recelado por los estamentos dominantes.

Bibliografía básica

Homero. *Iliada*. Madrid, Gredos, 1991.

_____. *Iliada* (griego-castellano). México, UNAM, 1996-1997.

_____. *La Odisea*. Barcelona, Verón, 1972.

Complementaria

Bergk. *Griechische Literaturgeschichte*, I (sin referencia bibliográfica).

Bollack, Jean. *La Grèce de personne*. Paris, Seuil, 1997.

_____. *Poesía contra poesía. Celan y la literatura*. Madrid, Trotta, 2005.

Celan, Paul. "Todesfuge", *Gedichte*, I. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1986.

Crespo Güemes, Emilio. "Introducción", *Iliada* (ed. cit.).

Dalfen, Joachim. *Polis und Poiesis. Die Auseinandersetzung mit der Dichtung bei Platon und seinen Zeitgenossen*. München, Fink Verlag, Humanistische Bibliothek, Band 17, 1974.

Finley, Moses I. *Los griegos de la antigüedad*. Barcelona, Labor, 1994.

Fränkel, Hermann. "Griechische Wörter" (Rhapsôdós), *Glotta*, 14, 1925.

_____. *Poesía y filosofía de la Grecia arcaica*, Madrid, Visor, 1993.

Havelock, E. A. *Prefacio a Platón*. Madrid, Visor, 1994.

Kirk, G. S. *Los poemas de Homero*. Barcelona, Paidós, 1985.

Mejía T., Jorge M. "Cenotafio", *Estudios de filosofía*, N° 26, agosto de 2002, Universidad de Antioquia, Medellín.

Meyer, Eduard. "Die Rhapsoden und die homerischen Epen", *Hermes*, 53, 1918.

Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Madrid, Alianza, 1972.

Patzer, Harald. "Rhapsôdós", *Hermes*, 80, 1952.

Píndaro. *Epinicios*. Madrid, Alianza, 1984.

Reale, Giovanni. *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*. Barcelona, Herder, 2001.

- Redfield, James. *La tragedia de Héctor*. Barcelona, Destino, 1992.
- Schadewaldt, Wolfgang. *Von Homers Welt und Werk*, Stuttgart, 1951.
- Schmid, W. *Geschichte der griechische Literatur*, I, 1929.
- Vidal-Naquet, Pierre. *El mundo de Homero*. Buenos Aires, FCE, 2001.
- Wilamowitz, Ulrich. *Die Ilias und Homer* (sin referencia bibliográfica).

INSPIRACIÓN Y CONOCIMIENTO EN HOMERO Y EN EL *ION* DE PLATÓN*

Por: Giselle Monique von der Walde Uribe
Universidad de los Andes
gvdwalde@gmail.com

Resumen. *En la tradición preplatónica el poeta tiene cierta inspiración, cierto don que le permite acceder a cierto tipo de conocimiento proporcionado por la Musa y a la vez posee una técnica que le permite transmitir ese conocimiento a su público. En el Ion, Platón aborda el problema de la relación entre inspiración y técnica en la poesía y concluye que no pueden ir juntas. El presente artículo se propone analizar los pasajes de Homero donde aflora su propia poética para mirar el origen de la tradición que une inspiración y técnica, y examinar luego por qué para Platón es inaceptable esa posición y las consecuencias que ello trae para la valoración de lo literario.*

Palabras claves: *Filosofía griega, Platón, poéticas, teoría literaria*

Inspiration and Knowledge in Homer and in Plato's *Ion*

Summary. *In the Preplatonic Tradition poets have a certain inspiration, a certain gift that allows them to acquire certain kind of knowledge which is provided to them by the Muses, but they also possess a technique that enables them to pass that knowledge to their audience. In Ion, Plato approaches the problem of the relation between Inspiration and Technique in Poetry, and he concludes that they cannot go together. This paper analyzes passages of Homer where his own Poetics surfaces, with the purpose of seeing the origins of the tradition that unites Inspiration and Technique, and then to examine why Plato doesn't accept it, and the consequences that this position has on the valuation of Literary Creations.*

Keywords: *Greek Philosophy, Plato, Poetics, Literary Theory.*

En griego la palabra *poíesis* tiene un sentido mucho más amplio que nuestra palabra *poesía*. En sentido extenso quiere decir producción, creación, fabricación y en uno más restringido *poesía*, poema o composición poética. En la tradición griega el poeta es un inspirado por las Musas que posee una técnica o habilidad para poner esa inspiración divina en bellas palabras y, aunque Heródoto (2, 53) es el primero en usar el término "*poietés*" para referirse al poeta, desde épocas homéricas es claro que el poeta es un sabio, pues es capaz de generar bellos productos a partir de su habilidad técnica, aunque sus temas y conocimientos provengan de la inspiración.

* Este artículo hace del proyecto *Poéticas presocráticas*, el cual fue iniciado en 2004 y actualmente está en curso. Es financiado por la Universidad de los Andes y se encuentra registrado en el GrupLAC como *Poéticas: dramaturgos, poetas y filósofos reflexionan sobre las artes*, del cual soy directora.

Además, desde el nacimiento de la poesía en Grecia con los poemas épicos de Homero y Hesíodo, el poeta fue considerado un maestro ético y la poesía gozó de alta estima, por combinar el placer y el lenguaje agradable junto con la educación. Esta función pedagógica no se perdió y con el nacimiento de nuevas formas en la época arcaica, como la poesía lírica y la gnómica, el poeta era apreciado por sus consejos y guías; igualmente los dramaturgos del siglo V eran considerados maestros. En todas las épocas de la literatura griega se esperó del poeta la instrucción ética, y el estudio de Homero y Hesíodo y la asistencia a los concursos de poesía y al teatro eran parte esencial de la formación de los ciudadanos. Los poetas eran, pues, los verdaderos maestros de Grecia.

En la tradición griega es entonces claro que el poeta es un inspirado y, en el caso concreto de Homero, esa inspiración es portadora de un cierto tipo de conocimiento y a la vez produce placer y deleite en el público. Por otro lado, aunque Hesíodo es escéptico frente al conocimiento que puede producir la poesía, cree que su efecto terapéutico es don de las Musas, es producto de inspiración, y, por tanto, el poeta beneficia a su público (*Teogonía*, 94-104).

La poesía contiene ese elemento de encantación, cercano a la magia, que seduce y estimula produciendo placer. Pero además desde la óptica pedagógica, la poesía, como la hicieron los griegos, da guías de conducta y también invita a reflexionar sobre el mundo y sobre uno mismo. Este poder de enseñar agradablemente fue lo que le dio su indiscutible lugar de primacía en el mundo griego.

No hay duda, pues, de que en la tradición preplatónica el poeta tiene cierta inspiración, cierto don que le permite acceder a cierto tipo de conocimiento proporcionado por la Musa y a la vez posee una técnica que le permite transmitir ese conocimiento a su público.

En el presente artículo, me propongo analizar los pasajes de Homero donde aflora su propia poética para mirar el origen de esa tradición y examinar luego por qué para Platón son inaceptables algunas de esas posiciones y las consecuencias que ello trae para la valoración de lo literario. En este caso, como en muchos otros, Platón enfrenta su pasado y pone en duda supuestos incuestionados por su cultura.

La inspiración en Homero

La *Iliada*, como todos sabemos, comienza con una invocación a la Musa, en la cual el poeta le pide que relate la cólera de Aquiles. En el Canto 2 hay una nueva invocación, justo antes del Catálogo de naves, en la cual se refiere a las Musas en

plural y les atribuye saberlo todo, a diferencia de los mortales que oímos todo por rumores y no sabemos nada con certeza (2, 484). En ese mismo canto, verso 760, invoca a la Musa para que hable sobre los atridas y en 11, 218, le invoca de nuevo para que hable del primer troyano que se opuso a Agamenón.

De estas múltiples apelaciones a la Musa o Musas, nos interesa especialmente la invocación de 2, 484, que según la traducción de Pulido Silva, dice:

¡Decidme musas, que tenéis vuestras moradas en el Olimpo porque vosotras sois diosas y presenciáis todos los acontecimientos y lo sabéis todo!, mientras nosotros sólo conocemos lo que se oye decir y no sabemos nada. Decidme quiénes son los guías y jefes de los dánaos. De la masa no podría yo hablar, ni siquiera decir sus nombres, así tuviese diez lenguas, diez bocas, una voz indestructible y un corazón de bronce en mi pecho, a no ser que vosotras ¡Musas del Olimpo!, hijas de Zeus que lleva la égida, me recordaran a todos los que llegaron a Ilion. Yo en cambio nombraré a los jefes de las naves y el total de las mismas.

Homero establece claramente la distinción entre lo que las Musas saben y cómo lo saben y lo que saben los mortales. Las Musas conocen directamente todo lo que sucede y por tanto todo lo saben, mientras que los mortales conocen todo por rumores, de oídas y se asume, que no saben nada. Sólo una experiencia de primera mano proporciona conocimiento. Pero, si esto es así, entonces ¿qué sabe y qué transmite el poeta: rumores o conocimientos? Para responder a ese interrogante es necesario ver cómo entiende Homero en sus poemas la inspiración poética y la relación con el público.

En *Odisea* 8, el aedo feacio Demódoco es llamado para agasajar a Odiseo en el banquete de bienvenida que le prepara Alcínoo, y el aedo canta la disputa entre Odiseo y Aquiles (43-98). Más adelante se le invita a que demuestre a Odiseo las grandes habilidades de los feacios en el canto y la poesía. Demódoco canta sobre los amores de Ares y Afrodita (265-365). Finalmente Odiseo le dice:

Demódoco, muy por encima de todos los mortales te alabo: seguro que te han enseñado Musa, la hija de Zeus, o Apolo. Pues con mucha belleza cantas el destino de los aqueos —cuánto hicieron y sufrieron y cuánto soportaron— como si tú mismo lo hubieras presenciado o lo hubieras escuchado de otro allí presente (485-492) (traducción de José Luis Calvo).

Decide poner a prueba al aedo y le pide que cante la caída de Troya y la estratagema del caballo con la advertencia de que: “Si me narras esto como te corresponde, yo diré bien alto a todos los hombres que la divinidad te ha concedido benigna el divino canto” (496-498).

El buen poeta es, pues, aquel que narra las cosas tal como sucedieron, como si hubiera sido testigo de los hechos o tuviera información fiel de ellos, y esto es precisamente lo que las Musas saben hacer, según el pasaje citado de la *Iliada*. Las

Musas otorgan al poeta su saber de primera mano y él lo reproduce para los demás mortales, de tal manera que produce en sus oyentes conocimiento de hechos del pasado.

No hay duda de que para Homero la poesía es portadora de conocimiento que es fiable y no simples rumores como los que alimentan el resto del decir de los mortales. La Musa ha presenciado directamente todos los sucesos y, por tanto, tiene un conocimiento distinto al de los hombres, lo cual conduce a la pregunta de cómo transmite la Musa ese conocimiento, dado que no conocemos esos sucesos como ella.

Es aquí donde aparece el poeta como inspirado y como intermediario entre la divinidad y los hombres. Como se ve en la cita de *Odisea* 8, 496, es la Musa quien otorga al poeta su canto (ver también 8, 44 y 62); pero en ningún momento se insinúa que el poeta tenga que estar fuera de sí o en estado de posesión para adquirir este don. El poeta recibe de la Musa un don y en ese sentido es pasivo, es un simple intermediario entre lo que las Musas saben y cantan y los mortales.

Por otro lado, como se ve en la cita de *Iliada* 2, las Musas traen cosas al recuerdo del poeta, pero tanto el comienzo de la *Iliada* como el de la *Odisea* muestran que es el poeta quien solicita de la Musa inspiración y quien propone el tema, es decir el poeta es activo y no está simplemente sujeto a la inspiración divina:

¡Canta, diosa la funesta cólera de Aquiles... (*Il* 1, 1).

Cuéntame, Musa, la historia del hombre de muchos senderos... (*Od.* 1,1).

Esto lo corrobora *Odisea* 22, 347-348; 11, 368 y 17, 382. En el canto 22, el aedo Femio, quien ha sido obligado por la fuerza a cantar ante los pretendientes, pide a Odiseo, con las siguientes palabras, que no lo mate:

Te suplico asido a tus rodillas. Odiseo. Respétame y ten compasión de mi. Seguro que tendrás dolor en el futuro si matas a un aedo, a mi, que canto a dioses y hombres. Yo he aprendido por mi mismo, pero un dios ha soplado en mi mente toda clase de cantos.

En el canto 11, en medio de la narración que está haciendo Odiseo de todas sus aventuras, Alcínoo interviene y le dice:

Odiseo, al mirarte de ningún modo sospechamos que seas impostor y mentiroso (...). Por el contrario, hay en ti una como belleza de palabras y buen juicio, y nos has narrado sabiamente tu historia, como un aedo (...) (362-368).

Por su parte, en el canto 17, se incluye al aedo como uno de los profesionales alabados por sus habilidades técnicas, como uno de los *demioergoi*. Cuando el pretendiente Antínoo reprocha al porquero Eumeo por traer al palacio a un vagabundo más, en este caso Odiseo disfrazado, el porquero trata de sustentar que Odiseo no es un vagabundo cualquiera y dice:

Antínoo con ser noble no dices palabras justas. Pues ¿quién sale a traer de fuera un forastero como no sea uno de los servidores del pueblo (*demioergoi*), un adivino, un curador de enfermedades o un trabajador de la madera, o incluso un aedo inspirado que complazca con sus cantos? (382-385).

No es claro en estos pasajes, ni en general en Homero, en qué consiste esa mencionada habilidad y sabiduría del poeta, pero indudablemente el poeta posee un arte, aunque sea autoenseñado y no producto de un saber universal y transmisible. Es el caso de Femio, quien recibe inspiración, pero también posee un conocimiento y una habilidad propias, que parecen ser la sabiduría del poeta a la que alude Alcínoo y que se evidencia en la lista de Eumeo que acabamos de leer.

El poeta es pues, simultáneamente, pasivo y activo, posee un don divino, pero requiere saber y maestría de su arte; y aunque no es claro el origen y forma de ese don divino, la actividad del poeta descarta el que sea irracional o maniaco. El hecho de recibir conocimientos de la Musa no lo hace un poseso ni lo saca de sí mismo, como pretenderá Platón en el *Ion*.

Homero nos habla de un tipo de saber divino, de primera mano, que el poeta transmite a los demás mortales y permite inferir que su público entonces también accede a ese saber divino. Pero, claramente la función de la poesía no es simplemente transmitir un tipo de saber, sino que Homero insiste en la capacidad que esta tiene de producir placer.

En el Canto 9 de la *Iliada*, cuando la delegación de aqueos va a tratar de convencer a Aquiles de que retorne al combate dice:

Llegaron a las tiendas y bajeles de los mirmidones y hallaron a Aquiles complaciendo su espíritu con una cítara de claro sonido, cuyo puente era de plata y que había tomado cuando asoló Eetión. Con ella deleitaba su espíritu y cantaba las hazañas famosas de los héroes (184-189).

Aquiles se complace y deleita con la poesía y con el canto de las hazañas de héroes famosos (*kléa ándron*), su saber es el de los mortales y no el de las Musas, pero ejerce un poder benéfico a través del canto, deleita y distrae.

Pero además, la poesía tiene para Homero la finalidad de producir placer a través del encantamiento que ejerce en el oyente. Así, por ejemplo, en *Odisea* 1, 335, Penélope pide a Femio un canto diciéndole: “Femio, sabes otros muchos cantos, hechizo (*thelktéria*) de los mortales (...)”; y en *Odisea* 8 Alcínoo pide que llamen al aedo Demódoco “a quien la divinidad ha otorgado el canto para deleitar (*térpein*) siempre que su ánimo lo empuja a cantar” (44-45). Más adelante se dice que Demódoco es el aedo “a quien la musa amó mucho y le había dado lo bueno y lo malo: le privó de los ojos, pero le concedió el dulce (*hèdeian*) canto” (63). En el

Canto 17 el porquero Eumeo cuenta que el forastero, o sea Odiseo, durante tres días y noches le ha relatado sus desgracias y que “como un hombre contempla embelesado a un aedo que canta inspirado por los dioses y conoce versos deseables para los hombres —y estos desean escucharle sin cesar siempre que se pone a cantar—, así me ha hechizado éste sentado en mi morada” (519-22). En *Odisea* 11, una vez Odiseo termina de narrar a los feacios su descenso al Hades, “todos enmudecieron en medio del silencio, y estaban poseídos como por un hechizo en el sombrío palacio” (334).

La poesía indudablemente tiene un poder hechizante, cercano a la magia, que nuevamente acerca al poeta y a su auditorio a esferas no mundanas. La poesía hechiza, encanta, deleita, es dulce y, más que consolar, como en Hesíodo, para Homero es fuente de placer. La poesía tiene gran poder de seducción y es capaz de instruir deleitando, lo cual la hace excepcional como fuente de saber.

La tradición griega no perdió de vista esta doble capacidad de la poesía y por ello tuvo siempre en alta estima a sus poetas. Pero Platón en este tema va a poner en duda su tradición lo cual nos lleva a preguntarnos qué es lo que él ve de inconveniente en este cuadro de la poesía en el *Ion*.

El *Ion*

El *Ion* es el primer diálogo de Platón donde encontramos una discusión con la poesía y sus pretensiones. En este diálogo Platón no le disputa todavía al poeta su lugar privilegiado en la sociedad, pero sí expresa sus dudas sobre el carácter cognoscitivo de la poesía. El *Ion* debió ser compuesto hacia el 390 a.C., nueve años después de la muerte de Sócrates, y es considerado, junto con la *Apología* y el *Critón*, uno de los primeros escritos de Platón. No deja de ser significativo que Platón dedique uno de sus primeros diálogos a este tema.

En la *Apología* afirma Sócrates que no encontró en los poetas la sabiduría que él buscaba, pues ellos dicen cosas hermosas sin saber lo que dicen y añade: “(...) me di cuenta, en poco tiempo, de que no hacían por sabiduría lo que hacían, sino por ciertas dotes naturales y en estado de inspiración como los adivinos y los que recitan oráculos”; y, peor aún “(...) me di cuenta de que ellos, a causa de la poesía, creían también ser sabios respecto a las demás cosas sobre las que no lo eran” (22c).

El *Ion* parece ser un desarrollo de esas dos tesis de la *Apología*, y pretende mostrar que la inspiración no va unida al conocimiento y que, aunque de la

inspiración poética pueden salir bellos productos, el poeta no puede seguir siendo llamado sabio, en el sentido de quien domina una técnica y saca resultados de ella. Este será el puesto que Platón le disputará al poeta en la *República* y el *Fedro*.

Por otro lado, en el *Ion* ya hay una primera aproximación al problema ético y no sólo al cognoscitivo. Al producir el poeta o el rapsoda en el oyente un estado psicológico similar al de los personajes o situaciones que canta, por esa triple cadena de magnetismo de la que habla la segunda parte del diálogo (535e), despierta entusiasmo y posesión divina en su público y por ende irracionalidad. Este será uno de los argumentos centrales de la *República* contra la poesía, pero en el *Ion* se ocupa más Platón de la naturaleza de la poesía que de sus efectos.

Con estas precisiones podemos proceder a mirar qué nos dice el *Ion* sobre la inspiración poética.

El *Ion* inicialmente es una indagación acerca de la *téchne* o falta de *téchne* que posee el rapsoda al recitar e interpretar poesía de manera correcta y bella, concretamente la homérica, y a ello están dedicadas lo que se considera la primera parte del diálogo (530a-533c) y la tercera (536d-542a). La parte central (533c-536d) se presenta como una explicación de por qué Ion puede recitar a Homero y hablar de su poesía de manera correcta aunque no posee *téchne* alguna, e introduce una teoría acerca de la naturaleza de la poesía y su carácter inspirado.

Un primer aspecto que resalta es el de por qué Platón escoge al rapsoda y no al poeta mismo para hacer su crítica inicial a la poesía. El rapsoda cumple una doble función como recitador e interprete de poemas. Por un lado, es una especie de actor que recita emocionalmente a Homero y espera despertar esas emociones en su público y, por otro, es una especie de crítico literario, que puede discutir y aclarar lo que dice el poeta. El poeta, en cambio, es juzgado a la luz de la calidad de su poesía, pero no de su capacidad de explicar lo que dice. En este sentido, como a Platón lo que le interesa es mostrar que la poesía y el discurso sobre la poesía no pueden ser clasificados como un tipo de conocimiento, el rapsoda es un mejor ejemplo que el poeta, aunque él va a equiparar, finalmente, al poeta con el rapsoda y a ambos les atribuirá falta de *téchne* (532c y 533e).

La primera y tercera parte se concentran en la *téchne* del rapsoda y Sócrates enuncia lo que él considera que es la habilidad que debe poseer quien interpreta o hace discursos sobre alguna *téchne* específica. El problema central es entonces qué tipo de *téchne* posee el rapsoda para poder entender lo que dice el poeta.

La *téchne* del rapsoda o del crítico de arte en general debe poseer principios generalizables a todo su arte y no a un sólo autor (530b-533c). Además, debe tener

un objeto específico. Quien posee una técnica está mejor capacitado para juzgar los buenos y los malos productos de dicha técnica (532c-533c). Por ejemplo, el crítico de arte, aquel que posee la *téchne* para juzgar pinturas, es quien puede dar razón de los buenos y malos productos del arte del pintor. Igualmente, quien domina una *téchne* con su objeto específico, por ejemplo el adivino o el auriga, está mejor capacitado que el rapsoda para juzgar la rectitud de lo que dice Homero con respecto a esa *téchne* misma (536d-541d).

Indudablemente Ion no posee las mencionadas habilidades, pues es incapaz de hablar de todos los poetas y sólo sabe hablar bien de Homero. Es decir, no posee un saber universal sobre la *téchne* de la poesía. Por otro lado, Ion pretende saber acerca de todos los temas de los que habla Homero y conocer todas las técnicas que él menciona, lo cual Sócrates le demuestra como imposible. Sin embargo, Ion es incapaz de precisar sobre qué versa específicamente su arte.

Estos argumentos demuestran que Ion carece de *téchne*, pero no dan respuesta a por qué habla tan bella y fácilmente de Homero, tema que se desarrolla en la parte central del diálogo, que es la fundamental para nuestros propósitos. En esta sección ya no se centra Sócrates exclusivamente en el arte del rapsoda, sino que se detiene en la *téchne* del poeta e intenta demostrar que ambos carecen de *téchne*. Para ello Platón introduce el tema de la naturaleza de la poesía, donde se pone en evidencia su posición ambigua frente a ésta, pues a la vez que ataca las pretensiones de conocimiento del poeta, elogia la actividad poética y valora su estado de posesión divina.

En esta sección se añade al problema de la *téchne* el problema estético. Ion se niega a aceptar la tesis socrática de que quien domina una *téchne* es capaz de distinguir los buenos y los malos productos de esa *téchne* específica. Argumenta que aunque Sócrates pueda tener razón, él personalmente es reconocido como el mejor al hablar de Homero, pero es incapaz de hablar de los otros poetas, aunque hacerlo debería ser parte de su *téchne* (533c).

Para explicar esto, Sócrates insiste en que la capacidad que tiene Ion de hablar bellamente sobre Homero no proviene de una *téchne*, sino de una fuerza divina parecida a la piedra magnética o imán. Y así como un imán atrae muchos anillos de hierro y estos anillos a su vez atraen a otros, la Musa crea inspirados (*enthéous*) y estos a su vez atraen a otros en este entusiasmo. Ello permite concluir que los buenos poetas épicos no componen bellos poemas (*kalà poiémata*) por poseer una técnica, sino por estar endiosados (*éntheoi*) y poseídos (*katechómenoi*) por la Musa. Igualmente, los poetas líricos componen en estado de posesión báquica.

En el pasaje inmediatamente anterior a este, Sócrates ha hablado de la *téchne* del escultor, la del músico y la del pintor y ha aceptado que estas artes tienen productos

bellos. En cambio, en el pasaje que nos concierne sólo al poeta se le atribuye inspiración divina y falta de *téchne*. Es decir, no se está proponiendo una teoría del arte en general, sino una explicación de la poesía, que requiere un tratamiento distinto al de las demás artes y que no puede justificar sus bellos productos de la misma forma que los otros artistas.

Esta distinción es la que da pie para la evocadora definición del poeta que Platón presenta a continuación:

Y es verdad lo que dicen. Porque es una cosa leve, alada y sagrada el poeta, y no está en condiciones de poetizar antes de que esté endiosado (*éntheós*), demente (*ékphron*) y no habite ya más en él la inteligencia (*ho nois*). Mientras posea ese don, le es imposible al hombre poetizar y profetizar (534 b).

Platón no negará que tanto la poesía como el trabajo del rapsoda poseen una dosis de habilidad y son oficios, pues compara con otros el arte del poeta, pero no puede aceptar que sean un arte o técnica (*téchne*) ni una ciencia (*epistéme*), pues esto implica un saber y un poder dar razón, que el poeta no posee por depender de la inspiración de la Musa y el rapsoda tampoco, por depender de la inspiración del poeta. Pero, todavía se podría creer que aunque estén inspirados y locos en el momento de componer, podrían luego dar razón de su arte. Sin embargo, Sócrates insiste en la carencia de *téchne*, pues no puede aceptar que de un proceso irracional surja una explicación racional, ya que una *téchne* demanda no sólo resultados, sino poder dar razón del proceso.

Los poetas se especializan en un tipo de poesía y en ciertos temas, según los inspire la Musa, y de lo demás no saben nada (534b-d). Ahora, según el discurso de Sócrates, se parecen a profetas y adivinos: son intérpretes de los dioses y poseídos por ellos (534e). Pero si el poeta es intérprete de los dioses y el rapsoda es intérprete del poeta, el rapsoda debe encontrarse en el mismo estado que el poeta, ya que es un intérprete de intérpretes y debe transmitir no sólo las palabras del poeta, sino los estados de ánimo que éste plasma (535a-e). De esta manera, la locura y posesión del poeta se extienden a los espectadores, completándose así la cadena del imán (536a). Esta cadena explica, entonces, el por qué Ion puede recitar a Homero con tanto entusiasmo sin tener *téchne* alguna.

Ion no queda convencido de que él recite a Homero en estado de delirio, y Sócrates vuelve al punto inicial de que Ion no es un experto en los temas de los que trata Homero (536d-539d). Toda técnica es especializada y los que saben algo es en virtud de una técnica específica y además saben de eso, pero no de otras técnicas. Ahora bien, Ion es un rapsoda y como tal debería ser capaz de hablar sobre los pasajes de Homero que tratan del arte del rapsoda y sólo sobre eso (539e-541e); pero Ion insiste en que el rapsoda está en capacidad de estudiar y juzgar todas las

artes que menciona Homero. Sin embargo, como ya dijimos, en cada arte que aparece en Homero hay expertos mejores que los rapsodas. Ion se ve acorralado y decide que el arte que conoce el rapsoda es el de un general (539d), lo que escandaliza a Sócrates, pues si el rapsoda es lo mismo que un general, Ion, en vez de andar por ahí recitando, debería estar conduciendo los ejércitos (541 b-c).

El diálogo concluye aporéticamente: Si Ion posee una ciencia y una técnica, es injusto al no mostrárselas a Sócrates; si no las posee, entonces es un ser endiosado y no es responsable de lo que dice. Por cualquiera de los dos lados Ion pierde, pues o es deshonesto y, por tanto, no está cumpliendo con la exigencia de transmisibilidad de su arte, o está poseído y, por tanto no tiene arte ni responsabilidad. Ion opta, naturalmente, por lo segundo. Pero esta no es una conclusión definitiva y Platón tendrá mucho más que decir sobre la inspiración y sobre los poetas.

Como muestra Penelope Murray, hay dos afirmaciones sorprendentes de Platón en el diálogo: 1) el poeta carece de *téchne* (533e) y 2) dice lo que dice por estar poseído (534a), es decir, el poeta compone en estado de locura (534c-d). Platón va a asociar inspiración con locura báquica y profética de una manera inédita en su tradición, y de ahí va a deducir la falta de *téchne* del poeta y el rapsoda. Platón enfatiza el carácter pasivo e irracional del proceso poético y, además, lo extiende al rapsoda y al público.

Es indudable, como hemos visto, que en la tradición griega el poeta es considerado como un inspirado, como alguien que ve, a través de la Musa, más allá de lo que los hombres normales ven. Por eso, precisamente no se le pide al poeta justificación de lo que dice. El *Ion* nos da una prueba de ello con el irónico ejemplo de Tínicos de Calcis, quien nunca compuso nada digno, excepto un peán hermoso que él mismo atribuyó a las Musas (534d). Ello muestra que un mal poeta puede componer un buen poema y que no se necesita arte ni conocimiento, sino ser escogido e inspirado por la Musa.

La situación de Homero parece ser similar. Las Musas son portadoras de información, como en el caso de cuántas naves fueron a Troya o de su conocimiento de la caída de Ilión. Ellas transmiten un conocimiento de los sucesos, un saber fáctico y de primera mano, pero desde la perspectiva platónica no se puede llamar a esto conocimiento, puesto que no dan razón de su saber ni tienen una *téchne* que permita verificar la veracidad o falsedad de su relato.

Así, no es en el problema de la inspiración donde Platón innova, sino en el de la locura y posesión y en el de la falta de *téchne*, y lo que hay que preguntar es por qué Platón pone la poesía al nivel del éxtasis báquico o del frenesí profético.

Para Platón conocer es un proceso netamente racional, y en la medida que logra demostrar que el poeta carece de conocimiento, debe confinarlo al lugar de lo irracional representado por esos entusiasmos proféticos y dionisiacos. Con ello pone en duda la alta estima educativa en la que los griegos tienen la poesía, y comienza a demarcar los límites entre poesía y filosofía.

La poesía no parece ser portadora de conocimiento, pero ello no sitúa todavía al poeta en el nivel inmoral y falso en que será colocado en la *República*. El poeta sigue siendo alguien cercano a la divinidad y una especie de elegido, lo que lo hace diferente a los demás artesanos. En ese sentido, donde Platón se aparta de Homero es en la pretensión de que inspiración y conocimiento van juntos, pero no en la de que el poeta está poseído por la divinidad.

Con esto pone en evidencia que el valor de la poesía no está en su origen divino, sino en la capacidad de poder ser discutida discursivamente, cosa que ni el poeta ni el rapsoda pueden hacer. Ello implica que la crítica literaria no puede estar en manos del poeta ni de sus tradicionales intérpretes, y que si la poesía ha de seguir siendo educativa, su interpretación debe pasar a manos de alguien que sepa dar razón de ella.

Sin embargo, a pesar de que Platón presenta un cuadro nuevo de la poesía y sus efectos, no podemos concluir que el *Ion* sea simplemente una crítica a ella y a sus pretensiones cognoscitivas. En este diálogo, como en el libro X de la *República* y en el *Fedro*, aflora también una valoración de la poesía y un llamado a que sea algo más que instrucción pasiva y deleite.

Como primera medida, al distinguir Platón la poesía de los demás oficios, debido a su falta de *téchne*, está reconociendo que el poeta está a un nivel distinto de los demás artistas, precisamente por ser inspirado y que por tanto está más cerca de lo divino. La poesía pues no pierde su lugar de privilegio, aunque pierda su carácter cognoscitivo, y mantiene ese halo de ser la forma artística por excelencia que se conserva hasta nuestros días.

Por otro lado, coincide Platón con Homero en que el poeta acerca a los hombres a la divinidad. La triple cadena del imán, que transfiere el estado de posesión y endiosamiento del poeta hasta su público, hace de él un intermediario entre los dioses y los hombres. Y aunque Platón difiere de Homero en tanto considera que el poeta es pasivo, se acerca a él al ver a los oyentes hechizados y encantados. Por tanto, no niega el carácter seductor de la poesía. Igualmente deja claro que el intérprete del poeta no requiere conocimiento alguno, sino que también depende de la elección divina.

Frente a Homero quien considera que su arte es producto de *téchne* y a la vez de inspiración y que aporta conocimiento de hechos del pasado y a la vez deleite, Platón insinúa ya que la poesía debe ser un conocimiento reflexivo y racional, lo cual obliga a pensar en el oficio del poeta. Nos impulsa a considerar la poesía como *téchne* y como un quehacer que demanda gran trabajo y laboriosidad, y no simple inspiración divina y, por otro lado, obliga al lector u oyente a buscar en la poesía algo más que efectos emocionales.

Estos puntos reflejan que el *Ion* no es del todo una condena a la poesía, como pretenden autores como Ferrari, quien considera que Platón es hostil a la poesía por que al ser esta en el mundo griego ante todo representación, ejerce un efecto teatral que más que producir conocimiento y comprensión hace pasivo a su auditorio (p. 93). Tampoco parece ser un elogio a la poesía y la inspiración, como pretende Somville (p. 346), sino que el *Ion* refleja ya la gran ambigüedad que Platón mantendrá a lo largo de su obra respecto a la poesía.

Para Platón el carácter hechizante y seductor de la poesía es muy atractivo y no debemos perder de vista que Platón también es un poeta que escribe dramas filosóficos, que utiliza mitos y alegorías para poner de relieve puntos centrales de su doctrina, que inventa mitos y que apela a lo divino y extramundano en la conformación de la vida filosófica, especialmente en sus teorías de la inmortalidad del alma.

Pero, por otro lado, como gran parte de la tradición filosófica anterior a él, especialmente a partir de Jenófanes y Heráclito, Platón se enfrenta al problema de la autoridad del poeta como sabio, y de la poesía como portadora de conocimientos verdaderos, y pretende disputarle al poeta su lugar de privilegio. Sin embargo, no puede desprenderse tan fácilmente de los recursos y los temas de la poesía.

El *Ion*, entonces, nos muestra cómo Platón comienza a apropiarse de su tradición y a darle un giro y un debate a ciertos supuestos incuestionados. Ante el supuesto homérico de que la inspiración va unida al conocimiento, Platón demuestra en este diálogo que no necesariamente van juntos y con ello inaugura la disputa entre poesía y filosofía, que permea gran parte de la discusión estética occidental.

Bibliografía

- Asmis, E. *Plato on Poetic Creativity*, en: Kraut, R. (Ed.). *The Cambridge Companion to Plato*. NY, Cambridge Univ Pr, 1993 pp. 338-364.
- Ferrari, G. R. F. *Plato and Poetry*, en: G. Kennedy (Ed.) *The Cambridge History of Literary Criticism*. Cambridge Univ Pr., 1989, pp. 92-148.

- Homero. *La Iliada*. Trad. A. Pulido Silva. México, Secretaría de Educación Pública, 1986 (Tomo I).
- _____. *Odisea*. Trad. José Luis Calvo. Madrid, Cátedra, 1992.
- Janaway, C. *Images of Excellence. Plato's Critique of the Arts*. Oxford, Clarendon, 1995.
- Ledbetter, G. *Poetics before Plato*. Princeton Univ. Press, 2002.
- Morgan, K. *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*. Cambridge Univ. Press, 2000.
- Murdoch, I. *The Fire and the Sun. Why Plato banished the artists*. Oxford Univ. Press, 1977.
- Murray, P. "Inspiration and 'Mimesis' in Plato". *Apeiron*, 25(4), 27-46, D 92 *Plato on Poetry*. Cambridge Univ. Press, 1998.
- Nussbaum, M. *The Fragility of goodness*. Cambridge Univ. Press., 1995
- Platón. *Ion*. Trad. E. Lledó. Madrid, Gredos, 1981 (Tomo I).
- Roochnik, D. *Of Art and Wisdom. Plato's Understanding of Téchne*. The Pennsylvania State Univ., 1996.
- Sikes, E. E. *The Greek View of Poetry*. N. Y., Barnes and Noble, 1969 (1ra ed. 1931).
- Somville, P. "Poética". En Brunschwig, J. y Lloyd, G. (Eds.) *El saber griego*. Diccionario Crítico. Madrid, Akal, 2000 (1ra ed. 1996) pp. 345-353.

TEORÍA ARISTOTÉLICA DE LA RESPONSABILIDAD

Por: **Francisco Bravo Vivar**
Universidad Central de Venezuela
fbravo@cantv.net

Resumen. *Uno de los principales esfuerzos de la ética aristotélica es la evaluación de las acciones y pasiones humanas. Para ser virtuosas, éstas deben ser loables, es decir, dignas de ser elogiadas por la comunidad a la que pertenece el agente. Pero para ser loables deben ser, a la vez, voluntarias y responsables. ¿Son las condiciones de la responsabilidad las mismas que las de la voluntariedad? Creo que, para Aristóteles, la voluntariedad es sólo la primera condición de la responsabilidad. La segunda, tan necesaria como la primera, es la elección. Para mostrarlo, analizo las condiciones de una y otra, señalando lo que las condiciones de la elección añaden a las de la voluntariedad. Aristóteles las desarrolla en debate con la ética griega que le precede, principalmente con la de su maestro.*

Palabras claves: voluntariedad, responsabilidad, fuerza, ignorancia, elección.

Aristotelian Theory of Responsibility

Summary. *One of the main efforts of Aristotelian Ethics is the evaluation of human actions and passions. In order to be virtuous, they ought to be praiseworthy, that is to say, they must deserve the praise of the community to which the agent belongs. Now, in order to be praiseworthy, they ought to be voluntary (ἐκούσια) and responsible. Are the conditions of responsibility those of willfulness? I believe that for Aristotle, willfulness is only the first condition of responsibility. The other condition, as essential and explicit as the first one, is election (προαίρεσις). I then analyse the conditions of each, pointing out what the conditions of election add to the conditions of willfulness, mainly in Nicomachean Ethics III, 1-5 and VI, 1-4, but also in Eudemian Ethics. Aristotle develops them while discussing the foregoing Greek Ethics, especially the Ethics of his Master.*

Keywords: Willfulness, Responsibility, Force, Ignorance, Election.

‘Responsabilidad’ designa la capacidad y el deber de un sujeto de reconocer y aceptar las consecuencias de sus actos moral, civil o penalmente. Nos interesa aquí la responsabilidad de índole moral.¹ Lo que explícitamente averigua Aristóteles a propósito de ella no parecen ser las condiciones de la *responsabilidad*, sino de la *voluntariedad*.² Su interés central es la evaluación de las acciones (πράξεις) y pasiones (πάθη) humanas. Cree que, para saber si ellas son virtuosas (σπουδαία), hay que determinar si son loables (ἐπαινετά). Ahora bien, para ser loables deben ser voluntarias.³ ¿Bajo qué condiciones lo son? ¿Son éstas las mismas que las

* Este artículo, aunque fue cedido por el autor para su publicación en *Estudios de Filosofía*, apareció también publicado en *Revista Episteme NS* del Instituto de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela en el vol. 24 n.º 2 de 2004.

1 Cf. A. Lalande, *Dictionnaire technique et critique de la philosophie*, p. 926.

2 Cf. *EN* III, 1.

3 *EN*, III 1, 1109b 31: καὶ ἐπὶ μὲν τοῖς ἐκούσίοις ἐπαινῶν καὶ ψόγον.

requeridas para que sean responsables? ¿Es alguien responsable de su acción sólo por el hecho de haberla realizado voluntaria, es decir, espontáneamente? T. Irwin⁴ plantea el mismo problema cuando pregunta “en qué medida la teoría aristotélica de la acción voluntaria es una buena teoría de la responsabilidad”. Mi hipótesis inicial es que lo es sólo a medias. Que, para ser responsable, la acción voluntaria (ἐκούσια), realizable incluso por los animales y los niños,⁵ debe ser además elegida (προαιρετή), pues, según Aristóteles, la elección (προαίρεσις) es la causa eficiente, no sólo de la acción responsable, sino de la acción como tal.⁶ Claro que todo lo elegido es voluntario, pero el Estagirita sostiene que estos dos términos no son conmensurables, sino que el segundo es más extenso que el primero.⁷ Podemos, pues, decir que una acción voluntaria es responsable si y sólo si es elegida o deliberadamente deseada.⁸ La teoría aristotélica de la responsabilidad implica, pues, no sólo una teoría de la acción voluntaria, sino también una teoría de la elección. T. Irwin cree que la primera, única que considera explícita en la filosofía aristotélica de los asuntos humanos, ya es una teoría de la responsabilidad, pero incompleta y en varios puntos incoherente. La llama teoría “simple”, en oposición a otra “compleja”, que estaría implícita en el análisis de la elección. Creo, por mi parte, que la voluntariedad es, para Aristóteles, sólo la primera condición de la responsabilidad; la segunda, tan decisiva y explícita como la primera, es la elección.

1. Responsabilidad y voluntariedad

Partamos, pues, del supuesto de que las condiciones generales de la acción responsable son la voluntariedad y la elección. ¿Cuáles son las condiciones de la voluntariedad?

4 T. Irwin. “Reason and Responsibility in Aristotle”, en: A.O. Rorty, *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley, U. of California Press, 1980, p. 118.

5 Cf. *EN*, III, 1, 1111 b 8–9.

6 *EN*, VI, 2, 1139a 32–34: πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις (ὄθεν ἢ κίνησις ἀλλ’ οὐχ οὖ ἔνεκα τινος), προαιρέσεως δὲ ὄρεξις καὶ λόγος ὁ ἔνεκα τινος: la causa de la acción (causa eficiente, no final) es la elección, y la causa de la elección es el deseo y el pensamiento en vista del fin.

7 Cf. *EN* III, 1, 1111b 8. Ya en *EE* (1226b 34) advierte el autor que “todo aquello que se elige deliberadamente es voluntario, aunque no siempre lo voluntario es objeto de elección deliberada”.

8 *EN*, VI, 2, 1139a: ὥστ’ ἐπειδὴ ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ ἔξις προαιρετικὴ, ἡ δὲ προαίρεσις ὄρεξις βουλευτικὴ: de ahí que, puesto que la virtud moral es un hábito electivo y la elección un deseo deliberado...

1.1 El término 'voluntario'

'Voluntario' (del latín '*voluntas*') es, en Aristóteles, una mala traducción de los términos griegos 'ἔκων' y 'ἐκούσιος'. El primero se aplica al *agente* que actúa espontáneamente, y se opone a 'ἄκων', que se aplica al que actúa a su pesar. El segundo se refiere al *acto* cumplido espontáneamente y se opone a 'ἀκούσιος', lo cumplido a su pesar. Así, todos estos términos tienen que ver con el deseo. Traducirlos por 'voluntario' e 'involuntario' daría a entender que dependen, no del deseo, sino de la voluntad, y que el Estagirita ha desarrollado una filosofía de la voluntad, especialmente la tesis de que hay una facultad que lleva este nombre.⁹ No faltan los que lo interpretan así.¹⁰ Pero si nos atenemos a la división (bipartita o tripartita) del alma, propugnada por Platón y su discípulo, es claro que los términos en cuestión sólo tienen sentido en el dominio del alma irracional (ἄλογον) y se vinculan, no con la voluntad, que sobre todo desde Tomás de Aquino, es vista como una facultad racional,¹¹ sino con el deseo, situado en la parte irracional del alma. Según Aristóteles, el género del deseo (ὄρεξις) abarca tres especies, que son el deseo concupiscible o apetito (ἐπιθυμία), el irascible o pasión (θυμός) y el racional (βούλησις).¹² La ubicación de las dos primeras en el alma irracional

9 Es lo que G. Ryle llama "The myth of Volitions" y que él espera refutar: "to refute the doctrine that there exists a Faculty, immaterial Organ or Ministry, corresponding to the theory's descriptions of the 'Will'" (*The Concept of Mind*, Hutcjinson, Penguin Books, 1949, p. 61).

10 J. Ferrater Mora (*Diccionario de Filosofía*, II, Buenos Aires, Sudamericana, 1975, p. 920), por ejemplo, asegura con aplomo que "la relación entre voluntad y deseo fue ya tratada a fondo dentro de la filosofía antigua, especialmente en Platón y Aristóteles".

11 Como observan R.A. Gauthier & Y. Jolif. *L'Éthique à Nicomaque*. Louvain-Paris, 1970, p. 188, nada más evidente que la distancia entre la noción rudimentaria de ἔκων (de buena gana), que Aristóteles da en *EN* 1111a 22-24 (τὸ ἐκούσιον... οὗ ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδότει τὰ καθ' ἑκάστα ἐν οἷς ἡ πράξις) y la elaborada por Tomás de Aquino para "explicar" la aristotélica (cf. *S. Th.* I-II, q. 6, a. 1 y 2). El Aquinatense pone como principio que lo voluntario es una propiedad de la acción, la cual, por su parte, es una actividad *racional* (a. 1 sed contra). Hemos súbitamente en el dominio de lo racional, al que Aristóteles no se había elevado en ningún momento. La exégesis de Tomás de Aquino tiene como finalidad mantenernos en él a cualquier precio, aunque sea éste el contrasentido. Sostiene, pues, con el Estagirita que lo "voluntario" procede de un principio interior, pero no atiende tanto a este aspecto como al elemento "conocimiento", que Aristóteles ha introducido en su definición. El conocimiento al que éste se refiere es, en realidad, el de las "circunstancias" de la acción. Poco importa: para su comentarista, el conocimiento del que se trata es el del *fin* de la acción en tanto fin, que, como tal, no puede ser sino un acto de la razón. Éste y sólo éste es el que suscita en el sujeto un apetito del fin, y este apetito no es otro que la "voluntad".

12 Cf. *De anima* II, 3, 414b 2.

(ἄλογον) está fuera de toda duda. No así la del deseo racional, que en algunos *loci* pertenece al alma irracional¹³ y en otros a la racional.¹⁴ Bien vistas las cosas, no podría ubicarse en la segunda, pues es una especie del deseo y éste, genéricamente considerado, pertenece a la parte irracional del alma. Si se lo llama “racional” no es porque lo sea *ex natura sua*, sino por su capacidad de colaborar con la razón. Así se explica que intérpretes como A. Gauthier e Y. Jolif¹⁵ se nieguen a traducir los términos en cuestión por ‘voluntario’ e ‘involuntario’ y viertan ἔκων y ἐκούσιος por ‘*de son plein gré*’ (de buena gana) y ἄκων y ἀκούσιος por ‘*malgré lui*’ (a su pesar). Como apuntan estos autores, las palabras utilizadas por Aristóteles “aún no son términos técnicos” sino “familiares”, con un sentido vago y variopinto. Para el Estagirita, obrar ἔκων es por lo menos dos cosas: (a) hacer algo de buena gana, con gusto; (b) ser responsable de ello, digno de alabanza si lo hecho es bueno, o de reproche si es malo. Lo más problemático de este doble uso es que Aristóteles pasa constantemente del primero al segundo, o a la inversa. En *EN* III, 1, 1110a7 ss, por ejemplo, la cuestión planteada es doble:¹⁶ (1) ¿Se obra de buena gana cuando se comete una acción mala en vista de un bien mayor o para evitar un mal mayor? (2) ¿Se es responsable de ello? Así, los mismos términos sirven para plantear problemas de voluntariedad y responsabilidad. Pero en ningún caso se alude a una facultad llamada voluntad, como pretenden algunos intérpretes.¹⁷ Obstante, utilizaremos, por simple comodidad y tomando las debidas precauciones, los términos ‘voluntario’ e ‘involuntario’, consagrados por el uso.

13 Cf. *Top.*, IV, 5, 126a 12–13 y *De anima* III, 9, 432b 5.

14 Cf. *Pol.*, VII, 15, 1334b 20.

15 R.A. Gauthier & Y. Jolif, *Op. cit.*, p. 170

16 *Ibid.*, p. 172.

17 Cf. Ferrater Mora, *Op. cit.*, p. 920. En Platón y Aristóteles, βούλημα no significa ‘voluntad’ en tanto facultad, sino ‘designio’, ‘intención’. En *Leyes* 769d 1–2, la pregunta τοιοῦτον δοκεῖ σοι τὸ τοῦ μομοθέτου βουλήμ’ εἶναι; se traduce por: ¿no crees que es ésta la intención del legislador? Cf. también *Tim.* 26a 6, *Fil.* 41e 2 y *Leyes* 769d 2 y 802c. El significado de designio e intención se repite en Aristóteles, por ejemplo, en *EN* II, 1, 1103b 7 y en *Pol.* 1317a 35. Otro término que en Platón y Aristóteles suele traducirse por ‘voluntad’ es βούλησις, pero la traducción más adecuada de este término es, una vez más, designio o intención en Platón (*Prot.* 344b, *Crat.* 420d y 421b, *Gorg.* 509d 2, *Banq.* 205a 5, *Fil.* 41e 7, *Leyes* 668c 8, 687e 7, 688c 1, 733b 8, 734c 1, 904c 1, 932b 3, *Carta VII* 331a 2, 336c 4) y deseo racional en Aristóteles (*EN* I, 1, 1094a 2, etc.).

1.2 Las condiciones de la voluntariedad

De las condiciones de la voluntariedad se ocupa Aristóteles en sus tres *Éticas*, aunque el análisis de *EE* difiere del de *EN* y la *GE* no suele verse como salida de su propia mano.¹⁸

1.2.1 El análisis de *Ética a Eudemo*

En *EE* se aboca al problema de toda psicología que, como la platónica y la aristotélica, divide el alma en facultades y funciones antagónicas entre sí: por un lado, el pensamiento; por otro, el deseo. Si ellos se oponen entre sí y el sujeto consta de ambos, parece que nunca puede éste obrar voluntariamente (ἐκουσίως), pues siempre sufrirá la presión (βία) de una de ellas. ¿Cuál es, pues, el principio de la voluntariedad? El supuesto *a priori* es que una de estas dos facultades. Para decidir cuál de ellas, Aristóteles procede por eliminación.

(1) Elimina, ante todo, la facultad del *deseo*. Lo hace combatiendo la doctrina tradicional de la ἀκρασία o debilidad de carácter, que explicaba este fenómeno psico-moral como un dejarse vencer por las pasiones.¹⁹ Sócrates retoma esta explicación tradicional de la ἀκρασία, concentrándola en la fórmula “dejarse vencer por el placer” (ὑπὸ τῶν ἡδονῶν ἡττᾶσθαι):²⁰ el incontinente es tal porque se deja vencer por el placer. Pero su intención es refutarla y explicar la incontinencia como resultado de la ignorancia (ἀμαθία).²¹ Lo mismo hará Platón en *Leyes IX* (863b y 864a). Aristóteles, por su parte, empieza suponiendo que el acto voluntario ha de realizarse “por deseo, por elección deliberada, o por discurso racional (ἢ κατ’ ὄρεξιν ἢ κατὰ προαίρεσιν ἢ κατὰ διάνοιαν)”.²² Para excluir que se realice por

18 Cf. R.A. Gauthier. *La morale d'Aristote*. Paris, P.U.F., 1973, p. 23.

19 Eurípides es el porta voz de esta tradición en el siglo V. Sus héroes se excusan del mal que han cometido alegando que no lo hicieron de buena gana (οὐκ ἔκων), sino impelidos por la violencia (βία) de las pasiones: del placer (*Hipólito* 382), sobre todo del placer del amor (*Medea* 530), pero también de la cólera (*Medea* 1079). He aquí cómo se expresa Medea en la tragedia del mismo nombre (1077–1079): “Soy vencida por el mal! / Comprendo bien la enormidad del mal que voy a hacer. / pero la cólera (θύμος) es más fuerte que mis reflexiones”. Las palabras de Fedra en el *Hipólito* (380–383) no son menos significativas: “Sabemos y conocemos el bien. / Pero no nos damos la molestia de hacerlo, los unos por pereza, / los otros por preferir a lo bello un placer, / que tomamos en otra parte”.

20 *Prot.* 352e 6; cf. 352e 1, 353c 2, 354e 7, 355a 8.

21 *Prot.* 357d 1.

22 *EE*, 1224a 5–7.

deseo (ὄρεξις), descarta ante todo el *concupiscible* (ἐπιθυμία),²³ aduciendo el fenómeno de la incontinencia. Incontinente es el que, “movido por el apetito (δι’ ἐπιθυμίαν), obra en contra de lo que considera lo mejor (τὸ γὰρ παρ’ ὃ οἶεται βέλτιστον εἶναι πράττειν)”.²⁴ Si nos atenemos a la primera parte de esta definición y a la hipótesis del deseo, el ἀκρατής obraría voluntariamente, pues es movido por el apetito. Ahora bien, “todo lo que se hace voluntariamente (ἔκων), se hace queriéndolo (βουλόμενος)” y “nadie quiere lo que considera un mal”. Pero es esto precisamente lo que hace el incontinente, conforme a la segunda parte de la definición: actúa contra lo que considera lo mejor y, por tanto, quiere lo que cree que es un mal. La contradicción es evidente: por un lado, el incontinente hace lo que desea, pues es movido por el apetito, y, por otro, “no hace lo que desea (οὐχ ἄβούλεται ποιεῖ)”; “obra (pues) a la vez voluntaria e involuntariamente, (τὸν αὐτὸν ἐκόντα καὶ ἄκοντα πράττειν), lo cual es imposible”.²⁵ Queda así excluido que obrar voluntariamente sea obrar *por apetito* (ἐπιθυμία). ¿Lo es obrar *por ira* (θυμῶ)? Aristóteles elimina esta hipótesis²⁶ alegando que “el mismo razonamiento vale para la ira, porque hay también, según parece, una continencia e incontinencia de la ira, como la hay del apetito” (ἀκρασία γὰρ καὶ ἐγκράτεια καὶ θυμοῦ δοκεῖ εἶναι ὡσπερ καὶ ἐπιθυμίας).²⁷ La conclusión general de esta parte es que “lo voluntario no es obrar según el deseo, ni lo involuntario obrar contra el deseo”.²⁸

(2) Queda por ver si lo voluntario es obrar por *elección* (κατὰ προαίρεσιν). Aristóteles sostiene que la elección (προαίρεσις) no se identifica con el acto de querer (βούλησις), pues muchas cosas son queridas *súbitamente* (ἐξαίφνης), mientras que la elección se hace *deliberadamente*.²⁹ Según esto, la elección es inseparable de la deliberación. Y es lo que sostiene más adelante, cuando afirma que “la elección es un deseo deliberativo de cosas que están en nuestro poder”.³⁰ Parece, pues, claro que lo *voluntario* tampoco se identifica con lo *elegido*. Pero la insistencia con que el autor vincula la elección con la deliberación, concebida por *EN* como un ejercicio del pensamiento en vista del fin,³¹ vuelve aún más extraña la

23 En *EN* combatiré tanto la explicación tradicional (III, 1) como la socrática (III, 2).

24 *EE* 1223b 8–9.

25 *EE* 1223b 6–11.

26 *Cf. EE* 1223b 11.

27 *EE* 1223b 18–20.

28 *EE* 1223b 38–39: ὅτι μὲν τοίνυν οὐκ ἔστι τὸ ἐκούσιον τὸ κατὰ ὄρεξιν πράττειν οὐδ’ ἀκούσιον τὸ παρὰ τὴν ὄρεξιν φανερόν.

29 *Cf. EE* 1224a 3–4.

30 *EE* 1226b 18–19: ὁ προαίρεσις μὲν ἐστὶν ὄρεξις τῶν ἐφ’ αὐτῷ βουλευτική.

31 *Cf. EN* VI, 2, 1139a 34.

caracterización final de la voluntariedad en *EE*: no la vincula con la elección (o deseo deliberado), como podría esperarse, sino con el pensamiento. En efecto:

(3) Puesto que lo voluntario no es lo hecho por deseo ni por elección, “sólo queda que consiste en actuar de acuerdo con cierto tipo de pensamiento (λείπεται ἐν τῷ διανοούμενόν πῶς πράττειν εἶναι τὸ ἐκούσιον)”.³² Pero *EE* es incapaz de fundamentar esta conclusión flagrantemente intelectualista. Para empezar, no aclara qué significa ‘actuar en conformidad con cierto tipo de pensamiento’, y esto ni siquiera cuando repite esta expresión con una ligera variante: ya que “lo voluntario (τὸ ἐκούσιον) no ha sido definido ni por el deseo ni por la elección deliberada (οὔτε τι ὀρέξει οὔτε τι προαιρέσει) —escribe— no queda más que definirlo por el discurso racional (τὸ κατὰ τὴν διάνοιαν)”.³³ Así, según *EE*, sólo cierto tipo de pensamiento es condición necesaria y suficiente de voluntariedad. Siendo así, ni los niños ni los animales pueden realizar actos voluntarios. Tampoco los adultos, cuando sus actos son determinados por el deseo o por la elección. Pero esto va en contra de lo que es doctrina común en otros lugares. Hay que preguntar, además, si *διάνοια* ejerce violencia (*βία*) sobre el deseo; y más en general, si *βία* puede ejercerse desde dentro del agente. Dijimos que fue el punto de vista de escritores como Eurípides, que explicaba la incontinencia (*ἀκρασία*) como un dejarse vencer por las pasiones. También Platón atribuye violencia irrazonada (*ἄλογιστῶ βία*)³⁴ a la cólera (*θυμός*) y aún más al placer (*ἡδονή*), capaz de disfrazarla;³⁵ y lo hace a tal punto, que compara al hombre con una marioneta movida por las cuerdas de los deseos.³⁶ Sócrates transfiere esta función al conocimiento, “capaz de gobernar al hombre de tal modo, que quien conoce el bien y el mal se niega invenciblemente a hacer cualquier cosa contra las prescripciones de la ciencia”.³⁷ Aristóteles tiene que enfrentar esta tradición determinista para la cual ninguna acción es *ἐκούσια*. Involuntariamente (*ἐκουσίως*) procede, en efecto, tanto el que actúa conforme al pensamiento (*κατὰ διάνοιαν*) en contra del deseo (*παρὰ ὄρεξιν*), como el que obra conforme al deseo en contra del pensamiento.

¿Cuál es, pues, la respuesta de *EE* a este problema heredado de la tradición helénica? *In abstracto*, se le abrían dos posibilidades: (1) Sostener que, cuando el

32 *EE* 1224a 7–8.

33 *EE* 1225a 38–1225b 1.

34 *Leyes* 863b 4.

35 *Leyes* 863b.

36 *Cf. Leyes* I 644d 7 ss; 645b 1, d 1; VII 804b 3.

37 *Prot.* 352c 3–4.

principio de la acción está *dentro* (ἐντοσθεν) del agente, como el deseo y el pensamiento, aquél no puede proceder βίᾳ, por la fuerza, que sólo puede ejercerse desde fuera (ἔξωθεν) del agente. (2) Desarrollar una teoría que permita resolver el problema en discusión. Todo indica que esta obra adopta la segunda alternativa. Reconoce, ante todo, que hay razones para sostener que tanto el continente (que actúa contra el deseo) como el incontinente (que obra contra la razón), actúan por fuerza (βίᾳ) y, en consecuencia, a su pesar (ἄκων ο ἄκουσίως).³⁸ Pero —y ésta es la solución de la época— este lenguaje sólo conviene a cada una de las partes (racional o irracional) del alma, no al alma ni al agente en su conjunto: “el alma como un todo (ἡ δ’ ὅλη ... ψυχὴ), tanto la del incontinente como la del continente, —escribe el autor— obra voluntariamente (ἐκούσα) y ninguna de ellas por presión (βίᾳ δ’ οὐδέτερος), sino sólo uno de los elementos ahí presentes”³⁹ tomado por separado. Aristóteles ha solucionado así el problema de la aparente violencia ejercida desde dentro del agente. Sin esta solución, la acción voluntaria sería imposible de explicar. Una vez lograda en *EE*, *EN* se contentará con aludir a ella⁴⁰ y centrará su atención en las condiciones de la voluntariedad.

1.2.2 El análisis de *Ética a Nicómaco*

El examen de *EE* se resume en este párrafo de 1225b8–9: “así, todo aquello que estando en el poder de cada uno no hacerlo, lo hace sin embargo, no por ignorancia y por sí mismo (μὴ ἀγνοῶν καὶ δι’ αὐτόν), es algo necesariamente voluntario (ἐκούσια ταῦτ’ ἀνάγκη εἶναι), y en esto consiste lo voluntario (καὶ τὸ ἐκούσιον τοῦτ’ ἐστίν)”. Según este texto, A hace voluntariamente X si, y sólo si A hace X: (a) por sí mismo, (b) pudiendo no hacerlo, (c) sin ignorar sus circunstancias.⁴¹ El análisis de *EN* atiende, no a las condiciones de la voluntariedad señaladas por *EE*, sino de la involuntariedad; o como diría

38 *EE* 1224b 22–24: ὥστε τὸ μὲν βίᾳ ἐκάτερον φάναι ποιεῖν ἔχει λόγον, καὶ διὰ τὴν ὄρεξιν καὶ διὰ τὸν λογισμὸν ἐκάτερον ἄκοντα ποτὲ πράττειν.

39 *EE* 1224b 28–30.

40 *EN* III, 3, 1111a 24–111b 3 prueba someramente que es un error decir que son involuntarias (ἀκούσται) las acciones hechas por θυμός ο por ἐπιθυμία.

41 *EE* 1225b 5–6: “lo que se hace ignorando la persona, el instrumento o la naturaleza del acto, se hace por ignorancia”. La *GE* privilegia la ausencia de la fuerza, pero sin olvidar el requisito del conocimiento: “lo voluntario es lo que hacemos sin estar compelidos a hacerlo (μὴ ἀναγκαζομένοι) (1187b 34–36), mientras que lo involuntario (τὸ ἀκούσιον) es “lo hecho por necesidad, por fuerza ο, en tercer lugar, sin conocimiento” (1188b 26–27).

J.L. Austin,⁴² a las “excusas” de la voluntariedad.⁴³ Su pregunta crucial es la siguiente: ¿cuándo las acciones son involuntarias? La respuesta esquemática no deja lugar a duda: δοκεῖ δὲ ἀκούσια εἶναι τὰ βία ἢ δι’ ἄγνοιαν γινόμενα: generalmente se admite que son involuntarias las acciones realizadas por fuerza o por ignorancia.⁴⁴

a. La excusa de la fuerza (βία)

Aristóteles distingue la *fuerza* propiamente dicha (βία), ejercida desde fuera (ἔξωθεν) del agente, y la *compulsión* (ἀνάγκη), que presiona (ἀναγκάζει) desde dentro (ἔντοσθεν). Oponiéndose a la tradición representada por Eurípides y aceptada por Platón, excluye la compulsión como excusa de la voluntariedad. He aquí su argumentación: “aplicar el término ‘forzado’ (βίαιος) a actos hechos por placer o en vista de nobles objetivos (...) es declarar toda acción forzada (πάντα ἄν εἴη οὕτω βίαια), pues el placer y la nobleza confieren, entre ambos, los motivos de todas las acciones”.⁴⁵ Además, actuar por fuerza y sin querer (βία καὶ ἄκοντες) es doloroso (λυπηρῶς), mientras que realizar acciones por su carácter placentero o su nobleza se acompaña de placer (μεθ’ ἡδονῆς).⁴⁶ La conclusión se impone: “un acto es forzado sólo cuando se origina fuera del agente y éste no contribuye para él en nada”.⁴⁷ Según este texto, βία es tal *stricto sensu* si y sólo si: (a) se ejerce desde fuera del agente, (b) sin ninguna colaboración del mismo.⁴⁸ El autor la ilustra con una persona que es arrastrada por una tempestad o por gentes que la retienen en su poder. A partir de estos criterios, niega categóricamente que sean forzadas las acciones realizadas por placer o en vista de nobles ideales. Reconoce, en cambio, ciertas acciones “mixtas” (μικταί: 1110a11), compuestas de involuntariedad y voluntariedad. Tales, entre otras, las de quien realiza acciones innobles para evitar que un tirano haga daño a sus hijos; o las de los pasajeros de

42 J.L. Austin. “A plea for excuses”, en: A.R. White, *The Philosophy of Action*, Oxford, OUP, 1968, pp. 19–42.

43 Cf. *EN* III, 1, 1109b 35–1111b 30.

44 *EN* 1109b 35–1110a 1.

45 *EN* 1110b 9–13.

46 *EN* 1110b 12–14.

47 *EN* 1110b 16–17.

48 O como insiste en *EN* 1110a 1–3: “un acto es forzado cuando su origen es externo (βίαιον δὲ οὐ ἢ ἀρχὴ ἔξωθεν) y de tal naturaleza que el agente, que se comporta de manera puramente pasiva, no contribuye en nada para su realización (ἐν ἧ μηδὲν συμβάλλεται ὁ πράττων)”.

un barco atrapado en una tormenta, que arrojan sus mercancías para evitar que aquél se hunda. El autor analiza detenidamente estas acciones “mixtas”, por las dificultades que implica su voluntariedad. Da por sentado que el fin de una acción varía a tenor de sus otras circunstancias.⁴⁹ Normalmente, nadie arrojaría sus bienes al mar; pero en las circunstancias descritas, esta opción es *elegida* (αίρεται γὰρ εἰσι τότε ὅτε πράττονται)⁵⁰ y es por tanto *voluntaria*, pues “el origen del movimiento (...) se halla en el agente”.⁵¹ Aristóteles insiste: “cuando las acciones intrínsecamente involuntarias (ἀ δὲ καθ’ αὐτὰ μὲν ἀκούσια ἐστὶ) son, no obstante, en ciertas circunstancias, deliberadamente elegidas (αίρεται) con preferencia a otras, y cuando su origen se halla dentro del agente (ἐν τῷ πράττοντι), han de decirse intrínsecamente involuntarias (καθ’ αὐτὰ μὲν ἀκούσια ἐστὶ), aunque voluntarias en las circunstancias actuales (νῦν δὲ καὶ ἀντὶ τῶνδε ἐκούσια)”.⁵² Vistas globalmente, “se parecen más a las voluntarias (εἰκόμασι δὲ μᾶλλον ἐκούσιοις)” que a las involuntarias.

b. La excusa de la ignorancia (ἄγνοια)

El análisis de esta excusa es aún más minucioso que el de la violencia. Se debe, sin duda, a que tiene que descartar una postura socrático–platónica. En efecto, después de haberle quitado al incontinente (ἀκρατής) la excusa tradicional y popular de la violencia ejercida por el deseo, el Estagirita va a quitarle al malvado (μοχθερός) a excusa socrática de la ignorancia sin distinciones. Hay, cierto, una ignorancia que excusa de la voluntariedad; pero también hay otra que la deja intacta e incluso la vigoriza.⁵³ ¿Cuál es cada una de ellas?

b.1 Ignorancia general y particular

Aristóteles distingue, ante todo, la ignorancia de lo *universal* (ἡ καθόλου)⁵⁴ y de lo *particular* (ἡ καθ’ ἐκάστα).⁵⁵ La primera (EN 1110b 21 y 28–29) es la

49 EN 1110a 14: τὸ δὲ τέλος τῆς πράξεως κατὰ τὸν καιρὸν ἐστίν.

50 EN 1110a 13.

51 EN 1110a 16–19.

52 EN 1110b 5–8.

53 Cf. Gauthier–Jolif, *Op. cit.*, 182.

54 EN 1110b 32.

55 EN 1111a 1.

ignorancia de lo que se debe hacer o evitar con miras a la propia felicidad; en suma, la de los primeros principios de la vida moral. La segunda es “la ignorancia de las particularidades de la acción (ἡ καθ’ ἑκάστα, ἐν οἷς καὶ περὶ ἃ ἡ πράξις)”,⁵⁶ es decir, de las *circunstancias* en que ella se realiza. Según el famoso texto de *EN* 111a 4–6, éstas conciernen al *sujeto* (τίς τε δὴ), al mismo *acto* (τι), al *objeto* (περὶ τί ἢ ἐν τίνι πράττει), a veces al *instrumento* con que se realiza (ἐνίοτε δὲ καὶ τίνι), por ejemplo, una herramienta, al *fin* en vista del cual se lleva a cabo (καὶ ἔνεκα τίνος), por ejemplo, salvar la vida de alguien, y al *modo* (καὶ πῶς) como se realiza, por ejemplo, suave o violentamente.⁵⁷ Dos de estas circunstancias son las principales (κυριώτατα), según el autor: el acto mismo, e.d. su índole peculiar, y el resultado que de él se persigue (ὁ καὶ οὗ ἔνεκα).⁵⁸ El acto de *decir algo* puede constituir una información (a) o la revelación de un secreto (b); y puede ocurrir que, por ignorar que se trata de un secreto, A haga (b) sin quererlo. El acto de *disparar* sobre un blanco puede ser un acto de destreza (α), una cacería (β) si el objeto es una liebre, o un asesinato (γ), sí éste es una persona;⁵⁹ y puede ocurrir que A haga (γ) sin quererlo, por ignorar que el blanco es una persona. En cuanto al resultado que se busca, A puede suministrar una bebida a B con la intención de curar su dolencia, y causarle, en cambio, la muerte, por ignorar que aquélla es un veneno.

b.2 La ignorancia que excusa

¿Cuál de estos dos tipos de ignorancia excusa de la voluntariedad? No la general. Y es que este tipo de ignorancia no es una simple ἄγνοια, sino una ἄμαρτία, una falta cometida contra los propios intereses. Consiste en creer que se debe hacer el mal y omitir el bien. Por ejemplo, que hay que seducir a la esposa del vecino,

56 *EN* 1111a 1.

57 La dificultad de entender estas circunstancias y el modo en que su ignorancia incide en la no-voluntariedad del acto ha sido señalada por intérpretes como J.L. Ackrill (“Aristotle on action”, en: A.O. Rorty, *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, U. of California Press, 1980, pp. 97ss). Gauthier–Jolif (*Op. Cit.*, 184–186) muestran, además, la variedad de sus interpretaciones. Boecio (*De differentiis topicis*, IV: PL, 64, 1212–1213) y los exégetas medievales añaden una a las seis circunstancias señaladas por Aristóteles y las enumera así: la persona (πρόσωπον = τίς), la cosa hecha (πράγμα = τι), el instrumento (ὄργανον = τίνι), el lugar (τόπος = ποῦ), el tiempo (χρόνος = πότε), la manera (τρόπος = πῶς) y el móvil (αἰτία = διὰ τί). Es conocido el verso nemotécnico con el que los comentaristas medievales las reunían: “*quis, quibus, ubi/ quibus auxiliis/ cur, quomodo, quando*”.

58 *EN* 1111a 18–19.

59 *Cf. EN* 1111a 9.

alegando que falta en la lista de “conquistas”. Como tal, es un hábito propio del malvado (κακός, πονηρός) y difiere tanto de la virtud (ἀρετή) como de la incontinencia (ἀκρασία). Su causa no es la ignorancia, sino el vicio (μοχθηρία), que, según el Estagirita, “pervierte la mente y hace que se tenga una visión falsa acerca de los primeros principios de la conducta”.⁶⁰

Puede, en cambio, destruir la voluntariedad y excusar de ella la ignorancia de lo particular. Para decidir si lo hace de hecho, Aristóteles distingue entre acción *por* ignorancia (δι’ ἄγνοιαν) y acción *en* ignorancia (τοῦ ἄγνοῦντα).⁶¹ Un ejemplo de la primera es la del que dispara sobre un objeto creyendo que es una liebre y no un hombre. La segunda es ilustrada con la del ebrio que insulta a un transeúnte sin saber que es el alcalde de la ciudad. Para el autor, sólo el primer tipo de ignorancia es *causa* de la acción y *puede* excusar de la voluntariedad. Si A no ignorara que el blanco es un hombre, tal vez no disparara sobre él. Pero para que este tipo de ignorancia la destruya de hecho, una nueva condición es necesaria, a saber, que la acción por ignorancia vaya seguida de la compunción del agente. Puede ocurrir que A, después de disparar sobre el objeto que cree ser una liebre y resulta ser su enemigo, se alegre de haber dado cuenta de este último; *eo ipso*, su acción, involuntaria hasta ese momento, se cargaría de voluntariedad. Aristóteles escribe al respecto: “quien ha actuado por ignorancia (δι’ ἄγνοιαν) y no siente ninguna compunción por lo que ha hecho, no puede, cierto, decirse que ha actuado voluntariamente, pues no fue consciente de su acción; pero tampoco que ha obrado involuntariamente, pues no está triste por lo que hizo”.⁶²

De lo dicho se concluye que la ignorancia excusa de la voluntariedad si y sólo si: (1) es ignorancia de lo particular; (2) es causa de la acción, que se realiza δι’ ἄγνοιαν; (3) no excita la compunción del agente.

c. ¿Qué es la acción voluntaria?

El análisis de las condiciones de la involuntariedad de *EN* permite al autor definir la voluntariedad, que es para él la primera condición de posibilidad de la acción responsable. *EN* III, 3, 1111a 22–24 lo hace en estos términos: “siendo la acción involuntaria la realizada por fuerza (βία) o por ignorancia (δι’ ἄγνοιαν),

60 *EN* VI, 13, 1144a 34–35: διαστρέφει γὰρ ἡ μοχθηρία καὶ διαψεύδεται ποιεῖ περὶ τὰς πρακτικὰς ἀρχάς.

61 *EN* 1110b 26.

62 *EN* 1110b 20–22.

la acción voluntaria (ἐκούσιον) parece ser una acción cuyo origen se halla en el agente (οὐ ἢ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ) que conoce las circunstancias particulares en que está actuando (εἰδότητι τὰ καθ' ἑκάστα ἐν οἷς πράξις)".⁶³ T. Irwin⁶⁴ la formaliza en estos términos:

(7)⁶⁵ A hace voluntariamente X sii: (a) A cree que X es F, (b) X es F, (c) Las creencias y los deseos de A hacen que A haga X.

Según Irwin, esta definición sintetiza la que llama teoría "simple" de la responsabilidad. Su crítica de la misma es que, según ella, A hace X a la vez voluntaria e involuntariamente. Puede ocurrir, en efecto, que X sea F y G y que A crea que es sólo F; que, por ejemplo, el objeto con que golpea a B sea una piedra pómez y lleve hierro en su seno. Por creer que es sólo piedra pómez, su acción de golpear a B será voluntaria en tanto simple golpe e involuntaria en tanto golpe mortal. Esto muestra, según Irwin, la incoherencia de la teoría "simple". Tal incoherencia volvería a darse en las réplicas del Estagirita a ciertas objeciones a su teoría. La primera se produce cuando niega que las acciones hechas por apetito (ἐπιθυμία) o por pasión (θυμῶ) sean involuntarias. Si lo fueren, argumenta, los animales y los niños serían incapaces de acciones voluntarias, lo cual es absurdo.⁶⁶ La segunda ocurre cuando distingue la acción voluntaria de la acción por elección: según Aristóteles, los animales y los niños son capaces de la primera, pero no de la segunda.⁶⁷ Objeción de Irwin: atribuir voluntariedad a los animales y los niños es, sin duda, razonable, pues ellos satisfacen la definición anterior (7) de "voluntario". Pero también es peligroso, pues Aristóteles sostiene también que las acciones son loables o reprochables si y sólo si son voluntarias. ¿Son loables o reprochables las de los animales y los niños? Aunque no puede encontrar un lugar en que Aristóteles afirme que éstos no son responsables de sus actos, está seguro de que, para él, no son susceptibles de sanciones ni legales ni morales; como no lo son ni los dementes ni los bestiales, que parecen al margen de la virtud y el vicio.⁶⁸ Se diría, pues, que el Estagirita sostiene a la vez las tres siguientes proposiciones:

(8) A es responsable de hacer X (e.d., susceptible de alabanza o de reproche por hacerlo) si y sólo si A hace X voluntariamente;

63 En términos similares se expresa Aristóteles en *EN* V, 8, 1135a 24–25.

64 Irwin, *Op. Cit.*, p.124.

65 El (7) corresponde al número de las fórmulas definicionales que propone.

66 *Cf. EN* 1111a 24–26.

67 *EN* 1111b 6–7; *EE* 1223b 40–1224a 4.

68 *Cf. EN* 1148b 19–31; 1149b 22–1150a 5.

(9) Los animales y los niños obran voluntariamente;

(10) Los animales y los niños no son responsables de sus acciones.

Irwin⁶⁹ cree que las proposiciones (8) – (10) son incompatibles entre sí y que la explicación aristotélica de la acción voluntaria y responsable remata en una contradicción. ¿Es ello verdad? Lo sería si las condiciones de la voluntariedad se identificaran con las de la responsabilidad, como cree Tomás de Aquino,⁷⁰ y si la teoría “simple” fuera la versión explícita de la concepción aristotélica de la responsabilidad. Creo que no ocurre ni lo uno ni lo otro. Creo, en particular, que la proposición (8) de Irwin sólo contiene la primera condición de la acción responsable, la voluntariedad. ¿La satisfacen los animales y los niños, como se desprendería de la proposición (9)? En particular, ¿creen ellos, en cada caso, que X es F? La respuesta exige tener presente la doctrina aristotélica de los grados del conocimiento.⁷¹ Es pertinente, al respecto, el comentario de Tomás de Aquino. Según él, hay, ante todo, un conocimiento *perfecto* del fin, seguido del voluntario perfectamente racional: una vez aprehendido el fin, el sujeto puede, deliberando sobre el fin y los medios que a él conducen, moverse o no moverse hacia el fin. Pero también hay un conocimiento *imperfecto* del fin, seguido de un voluntario imperfectamente racional: una vez aprehendido el fin, el sujeto no delibera, sino que va a él de un solo golpe. El primero no puede darse en los sujetos que carecen de razón; el segundo, por el contrario, puede existir en los animales, “*et hoc modo voluntarium attribuitur animalibus brutis, inquantum scilicet per cognitionem aliquam moventur in finem*”,⁷² a saber, mediante un conocimiento sensible.

2. Responsabilidad y elección

Me propongo demostrar, en esta parte, que la teoría “simple” no es una teoría de la responsabilidad sino de la voluntariedad y, como tal, sólo una parte de la primera. En ningún lugar afirma Aristóteles que las condiciones de la responsabilidad se identifican con las de la voluntariedad. Por el contrario, al terminar el análisis de las últimas, *EN* pasa a abordar la que, según creo, es la segunda condición de la responsabilidad, a saber, la elección (*προαίρεσις*): “habiendo

69 Irwin, *Op. Cit.*, p. 125.

70 Tomás de Aquino cree, en efecto, que la voluntariedad es condición necesaria y suficiente de la responsabilidad. *Cf.* en particular *S. Th.* I-IIae, q. 6, a 2 in corp.

71 *Cf.* por ejemplo *Met.* I, 1.

72 *S. Th.* I-II q. 6, a. 2 in corp.

definido la acción voluntaria e involuntaria —escribe— tenemos que examinar a continuación la naturaleza de la *elección* (περὶ προαιρέσεως ἔπεται διελθεῖν), que parece estar íntimamente vinculada con la virtud y ofrecer un test del carácter más seguro que la acción”.⁷³ Para Aristóteles “es evidente que la *elección* es un movimiento *voluntario* (ἡ προαίρεσις δὴ ἐκούσιον μὲν φαίνεται)”; “pero —añade— los dos términos (a saber, αἰρετόν y ἐκούσιον) no son sinónimos (οὐ ταὐτὸν δέ), sino que el segundo es más extenso (ἐπὶ πλέον) que el primero”.⁷⁴ En otras palabras, todo lo elegido es voluntario, pero no todo lo voluntario es elegido.⁷⁵ Un análisis de la elección mostrará esto con claridad.

2.1 Naturaleza de la elección

En la época de Aristóteles, el sentido más frecuente de προαίρεσις era el *objetivo* de “cosa elegida”, pero también se daba el *subjetivo* de “acción de elegir”.⁷⁶ De este vocablo aún raro y de sentido indeciso, hará Aristóteles un término técnico, central en su filosofía de la acción y de los asuntos humanos. ¿Qué es para él la elección o decisión? ¿Cuáles son sus condiciones de posibilidad? ¿Cómo incide en la responsabilidad de las acciones?

Antes de responder a la primera pregunta, empieza criticando las opiniones de sus predecesores. Primero, la de quienes la identifican con el *deseo* (ὄρεξις) bajo una de sus tres formas.⁷⁷ No puede identificarse con el apetito (ἐπιθυμία) ni con la ira (θυμός), pues éstos también son experimentados por los animales y los incontinentes, que no actúan por elección.⁷⁸ Tampoco se identifica con el deseo racional (βούλησις), pues, a diferencia de éste, que puede girar en torno a lo imposible (tal el de ser inmortales, por ejemplo), la elección recae en lo que se halla en nuestro poder.⁷⁹ Además, *deseamos* de preferencia los fines (por ejemplo, ser ricos o felices), mientras que *elegimos* los medios que a ellos conducen.⁸⁰

73 EN III, 2, 1111b 4–6.

74 EN 1111b 7–8.

75 EN 1112a 14–15: (τὸ προαιρετόν) ἐκούσιον μὲν δὲ φαίνεται, τὸ δ' ἐκούσιον οὐ πᾶν προαιρετόν.

76 Cf. Gauthier–Jolif, *Op. cit.*, p. 190.

77 EN 1111b 11–12; cf. *De an.* II, 3, 414b 2.

78 Cf. EN 1111b 13–17.

79 EN 1111b 21: προαίρεσις μὲν γὰρ οὐκ ἔστι τῶν ἀδυνάτων.

80 EN 1111b 27–28. Posteriormente veremos, sin embargo, que Aristóteles distingue entre el deseo primario, espontáneo y dirigido al fin, y el deliberado, que gira en torno a los medios y se identifica

Otros conciben la elección como una especie de *opinión* (δόξα).⁸¹ Contra ellos objeta que cualquier cosa —lo eterno, lo imposible, lo que depende y lo que no depende de nosotros— puede ser objeto de opinión, mientras que objeto de elección es sólo lo que se halla en nuestras manos. Además, la opinión se caracteriza por ser verdadera o falsa, mientras que la elección por ser buena o mala. En fin, nuestro carácter se constituye, no por las opiniones que profesamos, sino por lo bueno o lo malo que elegimos. Y es que la opinión se mantiene en un nivel puramente cognoscitivo, averiguando qué es X y para quien y cómo puede ser ventajoso, mientras que la elección incide en la acción en tanto causa eficiente de ella; es, por tanto, práctica. De ahí la diferencia de lo que elogiamos o vituperamos en una y otra: en la elección, su acierto o desacierto; en la opinión, su correspondencia o no-correspondencia con lo real. Por darse en órdenes diferentes, florecen también en clases diferentes de personas. No suele ocurrir, en efecto, que el mismo sujeto destaque por igual en sus decisiones y en sus opiniones: el incontinente, por ejemplo, es capaz de formarse las mejores opiniones y, sin embargo, incapaz, a causa de su maldad, de elegir las mejores acciones (διὰ κακίαν δ' αἰρεῖσθαι οὐχ ἅ δεῖ).⁸² ¿Qué queda, pues, tras la refutación de las hipótesis del deseo y la opinión? ¿Cuál es el género y la diferencia específica de la elección (τί οὖν ἡ ποιόν τί ἐστίν;)?⁸³ No duda Aristóteles que la elección pertenece al *género* de lo voluntario (ἐκούσιον μὲν δὴ φαίνεται),⁸⁴ vinculado con el deseo y, por tanto, con el orden de lo afectivo. Empieza, pues, dando la mano a los emotivistas de su época, que tendían a identificarla con el deseo. Pero señala de inmediato que “no todo lo voluntario es elegido (τὸ δ' ἐκούσιον οὐ πᾶν προαιρετόν)”.⁸⁵ ¿Cuál es, pues, su *diferencia específica*? No otra que la deliberación (βούλευσις). Define, pues, la προαίρεσις como “un acto voluntario precedido de deliberación (τὸ προβεβουλευμένον)”. Implica, en efecto, razonamiento y cierto tipo de pensamiento (ἢ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγου καὶ διανοίας).⁸⁶ Al reconocerlo, Aristóteles da la mano al cognitivismo y propugna una simbiosis entre éste y el emotivismo. Tal simbiosis es aún más palmaria en *EN VI, 2*, común a *EN* y *EE*. Según este *locus*, “la elección implica

con la elección (cf. *EN VI, 2*, 1139a 23–24). El primero de ellos está a la raíz de lo “voluntario”, mientras que el segundo constituye la razón formal de lo elegido.

81 Cf. *EN* 1111b 31 ss.

82 *EN* 1112a 10.

83 *EN* 1112a 13.

84 *EN* 1112a 14.

85 *EN* 1112a 15.

86 *EN* 1112a 16.

necesariamente tanto intelecto y pensamiento como cierta disposición de carácter”.⁸⁷ *Pensamiento*, pues consiste en deliberación sobre los medios para el fin. Pero, aclara de inmediato, “el pensamiento por sí mismo no mueve nada (διάνοια δ’ αὐτὴ οὐθὲν κινεῖ)”,⁸⁸ sino el pensamiento movido por el *deseo* del fin. La elección es, de este modo, tanto *un pensamiento que desea* (ὄρεκτικὸς νοῦς) como *un deseo que piensa* (ὄρεξις διανοητική)⁸⁹ y puede definirse como “un deseo deliberado de cosas que están en nuestro poder (βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ’ ἡμῖν)”.⁹⁰ Con estas fórmulas, que diríamos al límite de lo poético, Aristóteles da una fisonomía peculiar a su filosofía de los asuntos humanos y resuelve *avant la lettre* el conflicto antiguo y moderno entre emotivismo y cognitivismo.

2.2 Las condiciones de la elección

¿Cuáles son, pues, las condiciones de la elección que es, por su parte, la segunda condición de la responsabilidad? Algunas tienen que ver con el sujeto, otras con el objeto de la προαίρεσις. Las llamaremos, por comodidad, “subjetivas” y “objetivas”.

a. Condiciones “subjetivas”

Desde el punto de vista del sujeto, la condición esencial de la elección es la deliberación.⁹¹ A diferencia de la investigación (ζήτεσις), que averigua si algo existe y qué es, la βούλευσις pregunta cómo se hace y se alcanza algo. Aunque es primariamente una actividad del intelecto práctico, éste es previamente movido por el deseo del fin. Tiene, pues, como con-causas el deseo y el pensamiento práctico. Tal secuencia causal se hace patente en la explicación aristotélica de la acción. Según *EN VI, 2* (1139a 32–34), “la causa de la acción (πράξεως μὲν οὖν ἀρχή) —no final, sino eficiente (ὄθεν ἢ κίνησις ἀλλ’ οὐχ οὗ ἕνεκα)— es la elección, mientras que la causa de la elección es el deseo y el pensamiento en vista de algo (προαιρέσεως δὲ ὄρεξις καὶ λόγος ὁ ἕνεκα τινος). Según esta definición, que es, a mi modo de ver, el núcleo de la filosofía aristotélica de la acción, la causa

87 *EN VI, 2*, 1139a 34–35: διὸ οὐτ’ ἄνευ νοῦ καὶ διανοίας οὐτ’ ἄνευ ἠθικῆς ἐστὶν ἔξεως ἢ προαίρεσις.

88 *EN VI, 2*, 1139a 36.

89 *EN VI, 2*, 1139b 5.

90 *EN III, 3*, 1113a 11–12.

91 De ella se ocupa *EN III, 3*, 1112a 18–1113a 8.

eficiente de la elección no es ni sólo el deseo, ni sólo el pensamiento práctico, sino los dos a la vez, unidos en el acto de la deliberación.

No duda Aristóteles sobre la *función causal* del deseo. Según *De anima*, el deseo es la capacidad del alma que causa movimiento.⁹² Pero *De motu animalium* precisa que su causalidad es, a su vez, causada⁹³ y, por cierto, por una causa final, que es el bien.⁹⁴ Esto vale para toda clase de deseo. En cuanto al racional (βούλησις), que es un deseo razonado y razonable (λογιστικὴ ὄρεξις),⁹⁵ sólo tiene un fin adecuado, a saber, el fin último o bien supremo del hombre. Pero tanto éste como el concupiscible y el irascible poseen, además, cierto *carácter proposicional*. Todos son, en efecto, una especie de *afirmación*, que, como sabemos, es una de las funciones esenciales de la proposición. Según *De anima* (431 a 8–14), tanto el deseo como la afirmación son modos de aceptar algo. Para la *EN*, “la prosecución y la evitación en la esfera del deseo corresponden a la afirmación y la negación en la esfera del intelecto.”⁹⁶ Su índole proposicional explica, sin duda, que pueda intervenir como con-causa de la elección.

La segunda con-causa de la προαίρεσις es el pensamiento. No el pensamiento teórico, que por sí mismo no mueve nada,⁹⁷ sino λόγος ὁ ἔνεκα τινος, el pensamiento en vista de algo.⁹⁸ Una vez movido por el deseo, el pensamiento delibera sobre los medios para alcanzarlo. Su actividad propia es, pues, la deliberación, aunque con el concurso paralelo del deseo. La estructura propia de la deliberación es el *silogismo práctico*. En cada uno de sus momentos —premisas y conclusión— intervienen las dos con-causas, aunque en cada uno predomina una de ellas. En la premisa mayor predomina la actividad del deseo, ya que en ella se establece el fin; por ejemplo, el de protegerse del frío. En la premisa menor predomina la actividad del intelecto práctico, pues en ella se enuncian los medios para el fin propuesto. En la conclusión, que es, según creo, el lugar propio, no de

92 *De an.* 433 a 31: ὅτι μὲν οὖν ἡ τοιαύτη δύναμις κινεῖ τῆς ψυχῆς ἢ καλουμένη ὄρεξις, φανερόν.

93 *De motu an.* 700b 36–701 a 1: Τὸ μὲν οὖν πρῶτον οὐ κινούμενον κινεῖ, ἢ δὲ ὄρεξις καὶ τὸ ορεκτικὸν κινούμενον κινεῖ.

94 *Cf. EN* II, 2 y 7; I, 1, 1094a 2.

95 *Rhet.* I, 10, 1369a 2.

96 *EN* 1139a 21–23: ἐστὶ δ’ ὅπερ ἐν διανοίᾳ κατάφασις καὶ ἀπόφασις, τοῦτ’ ἐν ὄρεξει δίωξις καὶ φύγη.

97 *EN* 1139a 36.

98 *EN* 1139a 36. *Cf.* 1139b 1.

la acción, sino de la elección, no puede faltar la actividad del intelecto, que es la facultad de la inferencia; pero lo que la vuelve práctica, vinculándola con la πράξις, es su aceptación por parte del deseo. De ahí que la elección misma sea definida por Aristóteles como “un deseo deliberado de las cosas que están en nuestro poder”.⁹⁹ No discutiré aquí los problemas relativos al silogismo práctico, particularmente el concerniente al *status* y la necesidad de la conclusión.¹⁰⁰ Lo más importante aquí es la simbiosis de deseo y pensamiento práctico como condición “subjetiva” de posibilidad de la elección. Ésta es evidente en el siguiente texto de EN III, 3 (1113a 12): “eligiendo, pues, a partir de la deliberación (ἐκ τοῦ βουλευέσθαι γὰρ κρίναντες), deseamos en conformidad con la deliberación (ὁρεγόμεθα κατὰ τὴν βούλευσιν)”. Gracias a la deliberación, el deseo primitivo, puramente emotivo y constitutivo de la voluntariedad, se “racionaliza” y deviene en razón formal de la elección.

b. Condiciones “objetivas”

La importancia causal de la deliberación respecto a la elección es tal que Aristóteles llega a identificar el objeto de las dos: “lo elegido es lo mismo que lo deliberado (βουλευτὸν δὲ καὶ προαιρετὸν τὸ αὐτό)”.¹⁰¹ Nada, pues, de extrañar que las condiciones “objetivas” de la elección coincidan con las condiciones “objetivas” de la deliberación. Aristóteles¹⁰² advierte que no deliberamos sobre todas las cosas, sino sólo sobre las que:

- (1) están en nuestro poder (περὶ τῶν ἐφ’ ἡμῖν· 1112a 31),
- (2) pertenecen al dominio de la acción (πρακτῶν· 1112a 31);
- (3) son realizables por nosotros (δι’ ἡμῶν· 1112b 3);
- (4) no ocurren siempre de la misma manera (μὴ ὅσαυτῶς ἀεὶ· 1112b 4).

99 EN 1113a 11–12: ὄντος δὴ τοῦ προαιρετοῦ βουλευτοῦ ὁρεκτοῦ τῶν ἐφ’ ἡμῖν, καὶ ἡ προαίρεσις ἂν εἴη βουλευτιῆ ὄρεξις τῶν ἐφ’ ἡμῖν.

100 ¿Cuál es el *status* de la conclusión? ¿Es ésta una simple proposición? ¿O es ya acción? ¿O hay que identificarla con la elección? ¿Cómo compaginar la necesidad de la conclusión y el fenómeno de la debilidad de carácter? Cf. mi libro: *Ética y Razón*, Caracas, Monte Ávila, 1992, pp. 205–212 y mi ensayo “La naturaleza de la acción según Aristóteles”, en: *Estudios de filosofía griega*, Caracas, CEP–FHE, 2001, pp. 337ss.

101 EN 1113a 3–4.

102 Cf. EN 1112a 18 – 1113b 8.

La primera de estas condiciones se formula en los mismos términos con respecto a la elección: “puesto que el objeto de elección es algo en nuestro poder que deseamos después de una deliberación (ὄντος δὴ τοῦ προαιρετοῦ βουλευτοῦ ὀρεκτοῦ τῶν ἐφ’ ἡμῖν), la elección será un deseo deliberado de cosas que están en nuestro poder (καὶ ἡ προαίρεσις ἄν εἴη βουλευτιῆ ὄρεξις τῶν ἐφ’ ἡμῖν)”.¹⁰³ De las condiciones (1)–(4) se sigue que no deliberamos¹⁰⁴ ni elegimos¹⁰⁵ fines, sino medios. En particular, no deliberamos ni elegimos el fin último del hombre, insito en la naturaleza humana,¹⁰⁶ sino los medios para alcanzarlo. También se sigue que en cuanto el intelecto práctico descubre los medios necesarios y suficientes para el fin, la elección (no la acción) se sigue inmediata y necesariamente.

2.3 Elección y acción responsable

La elección es, pues, elección de medios para un fin.¹⁰⁷ Como tal, constituye la *intención moral* del agente. Pero se podría objetar que la intención, por su naturaleza, gira en torno a *fines*, mientras que, según *EN* 1113b 3, la deliberación y la elección giran en torno a *medios*. Para solucionar esta dificultad, algunos señalan que, para *EN* 1144a 20–21, la elección versa sobre el fin, y para *EN* 1145a 7ss, ella abarca fines y medios. Pero esta pretendida solución sólo tiende a mostrar una incoherencia en la concepción aristotélica de la elección. Mucho más plausible es el matiz introducido por Gauthier–Jolif.¹⁰⁸ Según ellos, lo que Aristóteles intenta señalar, al sostener que el deseo gira en torno al fin y la elección en torno a los medios, es la ineficacia práctica del primero y la eficacia ordinaria de la segunda. También la elección apunta al fin, aunque atiende *hic et nunc* a los medios para alcanzarlo; en contraste, el deseo puede versar sobre cosas imposibles, como la inmortalidad del alma. Nada impide, pues, que la elección represente la intención moral del agente. El fin de la elección es la acción, constitutiva de la felicidad humana. Así, si la elección es la causa eficiente de la acción,¹⁰⁹ la acción es, por

103 *EN* 1113a 9–12.

104 *EN* 1112b 13: βουλευόμεθα δ’ οὐ περὶ τῶν τελῶν, ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη. *Cf.* 1111b 27; 1113a 15; 1112b 34; 1113b 2.

105 *EN* 1113b 3: ὄντος δὴ βουλευτοῦ μὲν τοῦ τέλους, βουλευτῶν δὲ καὶ προαιρετῶν τῶν πρὸς τὸ τέλος.

106 *Cf.* *EN* I, 7, 1097b 22–1098a 15.

107 En efecto, lo elegido se identifica con lo deliberado (1113a 3–4); además, “deseamos de preferencia los fines, pero elegimos los medios que a ellos conducen (1111b 27–28; 1112b 34). *Cf.* también 1113b 3.

108 Gauthier–Jolif, *Op. Cit.*, pp. 195–196.

109 *Cf.* *EN* VI, 2, 1139a 32.

su lado, la causa final de la elección.¹¹⁰ Lo importante, en relación con la responsabilidad, es que la elección es causa, no sólo de la acción *responsable*, sino de la *acción* misma como tal. Sin ella no hay acción y menos acción responsable. Podemos, pues, decir, sin necesidad de invocar una “teoría compleja” que, según la teoría aristotélica de la acción, la elección es, no sólo causa *eficiente* de la acción, sino también causa *formal* de la responsabilidad. Una acción es responsable si y sólo si es elegida. También podemos decir que su causa *material* es la voluntariedad, que, como sabemos, descansa en el deseo.¹¹¹ La siguiente definición, ligeramente diferente de la (11) de Irwin,¹¹² recoge lo principal de estos diversos elementos:

La condición (a) incluye animales, niños y ciertos adultos anormales, mientras que (b) los excluye. Y los excluye por ser incapaces de alterar sus deseos: limitáanse a poseerlos y a obrar según ellos. Sus actos son, pues, voluntarios (nacen del deseo), pero no responsables (no proceden de la elección). Para que sean responsables, tendrían que alterar los deseos que los mueven, mediante la deliberación. Pero ésta exige, no sólo deseo racional, sino también razonamiento práctico, que faltan en los miembros de esta clase. Los animales, en particular, no poseen aprehensión universal (ὀλόληψις), sino sólo imaginación y memoria particulares. Es por ello que no pueden ser ni incontinentes,¹¹³ ni continentes, ni virtuosos, ni viciosos. Aristóteles niega a los animales, no sólo la acción responsable, sino la acción (πράξις) *tout court*.¹¹⁴ Una y otra son patrimonio de los seres humanos adultos y normales.

En concordancia con la definición anterior, H.H. Joachim¹¹⁵ comenta que “un acto es *imputado* a alguien sólo si procede de su decisión deliberada”. En

110 Este razonamiento muestra, por otra parte, que la conclusión del Silogismo Práctico no es ni una simple proposición, como en cualquier otro silogismo, ni una acción, como parecerían darlo a entender ciertos textos del Estagirita. Cf. mis *Estudios de Filosofía Griega*, “La naturaleza de la acción según Aristóteles”, *Op. Cit.*, Cf. EN VII 1152b 5–6 y *Las ambigüedades del placer. Ensayo sobre el placer en la filosofía de Platón*, Sankt Augustin (Alemania), Academia Verlag, 2003, p. 234.

111 Este aspecto se halla en plena correspondencia con la tesis aristotélica según la cual el placer y el dolor son la materia de la vida moral.

112 Irwin, *Op. Cit.*, p. 125.

113 Cf. EN 1147b 3–5.

114 Cf. EN VI, 2, 1139a 18–20: δῆλον δὲ τῷ τὰ θηρία αἰσθεσιν μὲν ἔχειν, πράξεως δὲ μὴ κοινθνεῖν. Esto parece contradecir a EN III, 2, 1111b 8, según la cual los animales y los niños actúan de buena gana. Pero textos paralelos de EE (1225b 26–28) muestran que el primero de estos *loci*, a diferencia del segundo, toma ‘πράξις’ en sentido estricto. Similar es la postura de MM 1189a 1–4.

115 H.H. Joachim, *Nicomachean Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1951, p. 51.

otras palabras, “alguien es causa eficiente de su acción sólo en la medida en que actúa ἐκ προαιρέσεως”.¹¹⁶ Similar es el punto de vista de Burneo.¹¹⁷ T. Irwin cree, en contra de ellos, que esta definición es excesivamente fuerte y restrictiva; que la decisión *efectiva* de realizar una acción es, ciertamente, condición *suficiente*, pero no condición *necesaria* para que X sea responsable de ella. Para que X sea alabado o vituperado por su acción —argumenta— basta con que la haga voluntariamente. E invoca el siguiente texto de *EN V*, 8 (1135a 19–23): “si un acto es o no un acto de injusticia o de justicia depende de si es voluntario o involuntario (τῷ ἐκούσίῳ καὶ ἄκούσίῳ). Si es voluntario, el agente es vituperado, y sólo en tal caso la acción es un acto de injusticia. Es, pues, posible que un acto sea injusto sin ser un acto de injusticia, y ello ocurre cuando falta la voluntariedad”.¹¹⁸ En la interpretación de Irwin, este pasaje implicaría que los animales y los niños pueden cometer actos de injusticia, pues, según Aristóteles, realizan actos voluntarios o movidos por el deseo. Siendo esto inaceptable, es necesario que leamos el texto en cuestión en el contexto de la teoría que estamos analizando. En particular, no podemos decir, tras los análisis anteriores, que las condiciones de la voluntariedad coinciden con las de la responsabilidad. ¿Cómo entender, pues, el texto de *EN V*, 8? Irwin parece recurrir a la teoría “simple”: según ella —sostiene— “voluntary action without decision can be responsible”.¹¹⁹ Basta con que el sujeto tenga la *capacidad* de elegir lo deseado. Pero esta capacidad implica ya, en cierta manera, la existencia de la elección. No basta, pues, la simple voluntariedad. Es, empero, plausible sostener que la elección puede no darse en acto, sino sólo en potencia, como simple capacidad. Los animales y los niños carecen de esta *capacidad*, y sólo la poseen los adultos normales. Podemos, pues, reformular la definición (15) de T. Irwin en los siguientes términos: A es responsable de hacer X si:

- (a) A hace voluntariamente X;
- (b) A es capaz de elegir efectivamente X.

Según esta definición de la acción responsable, lo que hace de A un agente responsable no es necesariamente su *acto* de elegir, sino su *capacidad* para hacerlo. ¿En qué consiste esta capacidad? Según parece, en la idoneidad para desarrollar un silogismo práctico. ¿Para *construirlo* por uno mismo, o para *reconocer* el que otro

116 Joachim, *Op. cit.*, p. 96.

117 J. Burnet. *The Ethics of Aristotle*. London, 1900, pp. 109, 122ss.

118 *EN III*, 1, 1111a 22ss.

119 Irwin, *Op. cit.*, p. 131.

podiera construir? ¿Es toda elección precedida de un silogismo práctico? Estas y otras preguntas quedan simplemente planteadas. Ellas muestran cuán perfectible es la teoría aristotélica de la responsabilidad, que es, por otra parte, no sólo una teoría suficiente, sino abierta. En ella cabe, entre otros, el debate del problema de la libertad, fundamento ontológico de la responsabilidad. En ausencia de una teoría explícita de la libertad psicológica desarrollada por Aristóteles, cabe preguntar si él es un determinista o un libertario en materia de responsabilidad.¹²⁰ Pero éste y los otros problemas antes aludidos exceden los límites, ya excesivamente largos, de la presente exposición.

Bibliografía

- Ackill, J.L. "Aristotle on action", en: Rorty, A.O., *Essays on Aristotle's ethics*, Berkley.
- Austin, J.L. "A plea for excuses", en: White, A.R., *The philosophy of action*, Oxford, OUP, 1968.
- Bravo, Francisco. *Ética y razón*. Caracas, Monte Ávila, 1992.
- _____. "La naturaleza de la acción según Aristóteles", en: *Estudios de Filosofía Griega*, Caracas, CEP-FHE, 2001.
- _____. *Las ambigüedades del placer. Ensayo sobre el placer en la filosofía de Platón*. Sankt Augustin (Alemania), Academia Verlag, 2003.
- Burnet, J. *The ethics of Aristotle*. London, 1900.
- Ferrater Mora, F. *Diccionario de Filosofía II*. Buenos Aires, Editorial Suramericana, 1975.
- Gauthier, R.A; Jolif, Y. *L'Éthique à Nicomaque II*. Louvain-Paris, 1970.
- Gauthier, R.A. *La morale d'Aristote*. Paris, PUF, 1973.
- Hardie, W. "Aristotle on the free will problem", *Philosophy*, 43 (1968) 274-278.

120 Cf. a este respecto, los trabajos de P.M. Huby. "The first discovery of the free will problem", *Philosophy*, 42 (1967) 553-562; W. Hardie. "Aristotle on the free will problem", *Philosophy*, 43 (1968) 274-278.

- Huby, P.M. "The first discovery of the free will problem", *Philosophy*, 42 (1967) 553–562.
- Irwin T. "Reason and responsibility in Aristotle", en: Rorty, A.O., *Essais on Aristotle's ethics*, Berkley, University of California Press, 1980.
- Joachim, J.J. *Nichomachean Ethics*. Oxford, Oxford University Press, 1951.
- Lalande, A. *Dictionnaire technique et critique de la philosophie*.
- Ryle, G. *The concept of mind*. Hutcjinson, Penguin Books, 1949.

APARIENCIA, OPINIÓN Y RETÓRICA EN ARISTÓTELES*

Por: Luz Gloria Cárdenas Mejía
Universidad de Antioquia
lcardenas@carios.udea.edu.co

Resumen. *Diversos tratadistas del siglo XX han reconocido el importante papel cognoscitivo que Aristóteles le concedió a la opinión en la construcción del saber. Se mostrará que las diversas interpretaciones propuestas giran en torno a la discusión sobre cómo se entiende la relación o la posible identificación entre opinión (doxa) y apariencia (phainomena). A partir de dichas nociones se propone ver de qué manera Aristóteles las integra a su teoría sobre la retórica. Mediante el ejercicio retórico los miembros de una determinada comunidad deliberan, juzgan o reconocen lo que se considera justo, conveniente o digno, cuando examinan determinados casos que se les presentan a su consideración. La retórica se presenta como un arte en el que se conjugan opinión y apariencia. Mediante éste se persuade y se construye experiencia común (formas de ver, actuar y sentir) y de esta manera se hace polis.*

Palabras claves: *Aristóteles, retórica, opinión, apariencia, comunidad.*

Appearance, Opinion, and Rhetoric in Aristotle

Summary. *Various specialists of the Twentieth Century have recognized the important cognoscitive role that Aristotle gave to opinion in the construction of knowledge. This paper shows that the diverse posed interpretations are about the discussion on how the relationship between opinion (doxa) and appearance (phainomena) is understood or how the possible identification of them is grasped. Using these notions as a starting point a proposal is made to see how Aristotle integrates them in his theory of Rhetoric. Through a rhetorical exercise the members of a determinate community deliberate, judge or recognize what is considered fair, convenient or worthy, when they examine certain cases that are presented to their consideration. Rhetoric is presented as an art in which opinion and appearance are combined. Through this art persuasion is brought on and a common experience is constructed (ways of seeing, of acting, of feeling) and in this way the polis is made.*

Keywords: *Aristotle, Rethoric, Opinion, Appearance, Community.*

Recientemente se han venido realizando una serie de discusiones, en las que participan lingüistas, literatos y filósofos sobre la relación entre retórica y pragmática.¹ En el campo de estas discusiones G.-E. Safarti presenta una interesante reflexión sobre los aspectos epistemológicos y conceptuales de una teoría de la

* Este artículo es derivado del proyecto de investigación doctoral *La retórica, las pasiones y la persuasión*, actualmente en ejecución. Está adscrito al programa de Doctorado en Filosofía del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia.

1 Ver *Après Perelman: Quelles politiques pour les nouvelles rhétorique*. Textes réunis et présentés pour Roselyn Koren et Ruth Amossy. Paris, L'Harmattan, 2002.

doxa.² En este trabajo encontramos una sugestiva afirmación respecto a lo que la tradición filosófica ha venido considerando a partir de Aristóteles. Se ha “acostumbrado a distinguir dos nociones de sentido común. La primera —deducible de la reflexión sobre los “sensibles comunes”— remite a una racionalidad común, en principio a una facultad organizadora de los datos de la percepción; mientras que la segunda —deducible de la reflexión sobre la *doxa*— remite a la opinión común”.³ Sentido común es entonces facultad organizadora y opinión común; con ellas, dos perspectivas de estudio se abrieron para la filosofía, una desde una teoría del conocimiento que indaga por las facultades, la otra una teoría de la génesis de la conciencia social que pregunta por la eficacia de las creencias comunes.

Nos proponemos indagar sobre tal diferencia en Aristóteles y sus posibles implicaciones en una teoría sobre la retórica. Partiremos de los supuestos siguientes: Los razonamientos retóricos parten de opiniones generalmente admitidas, con ellos se busca persuadir a un auditorio, que en el caso de Aristóteles está claramente determinado, la asamblea, el estrado judicial y las ceremonias públicas. Dado lo anterior, se puede pensar que la retórica se encuentra vinculada a una teoría de la génesis de la conciencia social; pero a su vez es claro que la inquietud de Aristóteles es comprender cómo es posible la persuasión, lo cual nos lleva necesariamente a una teoría del conocimiento. Desde esta última perspectiva es interesante recoger una serie de investigaciones que se han venido realizando en filosofía sobre el valor cognoscitivo de la opinión (*doxa*) y, con ella, sobre las apariencias (*phainomena*), pues al parecer, estas dos nociones se encuentran vinculadas desde su aparición en el pensamiento griego y en la mayoría de los casos no han sido diferenciadas. Esto nos llevaría a preguntarnos por la descripción que realiza Aristóteles de las facultades y por el origen de las apariencias, si en ellas tiene algún papel lo que se puede denominar facultad organizadora y cuál es su vínculo, si lo hay, con la opinión.

Valor cognoscitivo de la opinión

En 1935 P. Regis publica su libro *L'opinion selon Aristote*, su interés es mostrar el valor que la opinión tiene “en los diferentes dominios del pensamiento aristotélico. Es ahí donde se verá toda la importancia de esta noción epistemológica y el papel realmente crucial que tiene en la noética aristotélica, e igualmente en otras partes

2 Safarti, G-E. “Aspects épistémologiques et conceptuels d’une théorie linguistique de la *doxa*”, en: *Après Perelman: Quelles politiques pour les nouvelles rhétorique*. Textes réunis et présentés pour Roselyn Koren et Ruth Amossy. Paris, L’Harmattan, 2002, pp. 57-90.

3 *Ibidem*, p. 62.

tanto morales como lógicas de su filosofía”.⁴ En la primera parte se establece cómo los pensadores griegos anteriores llegaron a negar el valor cognoscitivo de la *doxa*. Los primeros fisiólogos, quienes tenían una concepción mecanicista y fisiológica de las operaciones vitales, vinculaban la opinión a la sensación; los pitagóricos, gracias a su simbolismo del número, desprenden la opinión de la sensación y unen esta última a la intelección; los sofistas disocian definitivamente la sensación y el intelecto, “la opinión entonces se vuelve realmente intelectual, aunque se mantiene sometida a las influencias de las pasiones y del λόγος, que con su magnetismo fuertemente potente se transforma de acuerdo a sus deseos”.⁵ Con Sócrates la humanidad recibe la definición como instrumento de saber, medio por el cual se accede a la esencia; con esto, según lo afirma P. Regis, se hace posible para Platón discriminar la noción de opinión de aquellas que le son cercanas y situarla en el conjunto de los procesos gnoseológicos del espíritu humano, donde se diferencian la *sensación* de la *opinión* y ésta de la *ciencia*: “επιστήμη y δόξα son separadas como el ser es separado de su sombra, el εἶδος de εικῶν. La *ciencia* se ocupa del ser, la *opinión* de su sombra”.⁶ Es entonces con Aristóteles que la opinión recupera su valor gnoseológico. El libro de Regis lo demuestra magistralmente con un examen minucioso del lugar que ella ocupa en la construcción del saber:

Su espíritu teleológico se niega a considerar como contrario a la naturaleza lo que es un don de la naturaleza. Así, lejos de concebir el conocimiento sensible como un obstáculo al deseo de saber natural de toda alma, él lo hace punto de partida. Su genio realista se eleva contra el a-realismo de su maestro: lo que nace, lo que deviene, la materia, el movimiento, las apariencias, todo esto pertenece al ser auténtico, todo esto es objeto del pensamiento y riqueza para nuestra inteligencia; son los accidentes de la substancia, lo contingente bajo sus dos formas, συμβεβηκός y ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ; por todas partes se descubre el ser que se oculta bajo las apariencias, y dónde la desbordante riqueza se revela mediante esta multitud de proyecciones exteriores de su propia realidad.⁷

La opinión es en Aristóteles una sombra ontológica, una imagen dinámica, una apariencia real; para Regis es un instrumento metodológico importante que permite el acceso al conocimiento verdadero.

Sin embargo, Suzanne Mansion no está del todo de acuerdo con la interpretación realizada por el P. Regis. En su libro *Le jugement d'existence chez*

4 Regis O.M., L.G. *L'opinion selon Aristote*. Paris, Ottawa, Librairie Philosophique J. Vrin, Inst d'Etudes Médiévales, 1935, p. 7.

5 *Ibidem*, p. 270.

6 *Ibidem*, p. 270.

7 *Ibidem*, p. 271.

*Aristote*⁸ de 1946 demuestra que no es posible para Aristóteles la ciencia, sino se parte de que el objeto existe, “un objeto que no es real, que es pura ficción de espíritu, no tiene esencia, pues antes de ser este o aquel, debe ser. La definición de un objeto que es en realidad no-ser, es solamente una explicación de su nombre. La ciencia no se puede contentar con un pseudo-objeto de esta clase, le es necesario un objeto real”.⁹ Esta existencia es condición de acceso a la esencia, condición no significa que la ciencia se realiza sobre los singulares, sino que permite acceder a la esencia, principio desde el cual se construye la ciencia, lo necesario. Mansion, no admite que pueda hacerse ciencia desde lo contingente, con ello asegura que Aristóteles se mantiene fiel a su maestro Platón, para quien existía una separación tajante entre opinión y *episteme*. La diferencia entre estos dos filósofos radica en que para Aristóteles, sobre un mismo objeto se puede construir ciencia o darse una opinión, pero por dos sujetos diversos. Para Mansion la opinión no tendría el valor cognoscitivo que le adjudica el P. Regis. La distinción que éste propone de lo contingente, entre *συμβεβηκός*, lo accidental, que por supuesto no es objeto de ciencia, y *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*, lo que ocurre habitualmente, identificado con lo verosímil, *εἰκός*, y lo probable, *ἔνδοξος*, que sí permitiría un acceso desde lo contingente a lo necesario, no es posible para Mansion. Quien tiene conocimiento científico parte de la captación de la esencia, quien lo hace desde lo contingente se queda en la apariencia. Para Mansion el conocimiento de los fenómenos habituales, *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*, que se revelan exclusivamente a la opinión,

no tienen de ninguna manera la necesidad requerida por la ciencia. Son sin embargo demasiado habituales para pasar desapercibidos. El conocimiento vulgar los registra y el fruto de sus observaciones se expresa en juicios universales, empíricos, que tienen, todos, el carácter exigido por la definición del juicio de opinión. Estas sentencias, donde se resumen la sabiduría popular y la experiencia de siglos, no pretenden ni la certeza, ni la precisión de los juicios científicos, son premisas que encuentran siempre los silogismos dialécticos. Estos adagios pueden ser tomados por defecto en tal o cual caso particular, puesto que ellos enuncian en forma general las conexiones que se presentan habitualmente entre ciertos hechos: estos son verdaderamente juicios probables.¹⁰

No se desconoce que ellos sean objeto de la dialéctica y que en alguna medida preparen el camino para la elucidación de los primeros principios; ellos preparan pero no son su acceso. Es así que Mansion vincula en el pensamiento aristotélico opinión y apariencia, al afirmar que ésta sólo puede expresarse mediante sí misma.

8 Mansion, Suzanne. *Le jugement d'existence chez Aristote*. Louvain, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1976

9 *Ibidem*, p. 254.

10 *Ibidem*, pp. 122-123.

Por su parte Le Blond, con su libro *Logique et méthode*¹¹ de 1939 vuelve a poner en discusión el papel de la opinión en la construcción del saber en Aristóteles; esta vez, desde el punto de vista del método. Con él se inauguran una serie de discusiones, las cuales según nos lo recuerda Pierre Aubenque, se suscitan por la observación de Hegel según la cual Aristóteles no utiliza el silogismo descrito en los *Analíticos* en sus diversas investigaciones. Le Blond se pregunta por los esquemas de pensamiento utilizados por Aristóteles, con esto se declara deudor del trabajo de los estructuralistas. La pregunta de nuevo es, cómo se da el paso de “un no-saber (probabilidad, plausibilidad, opinión) a un saber propiamente dicho”.¹² Si se da tal paso, cómo se produce, y si es así, ¿cuál es el valor cognoscitivo que se le otorga a la opinión? Con el fin de responder a tales inquietudes Le Blond introduce la distinción entre experiencia personal y experiencia indirecta de las opiniones. La primera, según él, tiene que ver con la observación: “la experiencia, la observación de la apariencia sensible tiene su lugar evidentemente como culminación de todas las teorías y de todos los razonamientos: es el acuerdo con los hechos, los cuales pretenden explicar, los que los consagran definitivamente o los condenan”;¹³ la experiencia indirecta de las opiniones es otro recurso utilizado por Aristóteles, pero en últimas responde al mismo criterio de valoración de la experiencia, las opiniones de los sabios son el resultado de una buena educación y de largos esfuerzos, no son sabios sino los que con la vejez han adquirido poco a poco la mirada afinada por la experiencia;¹⁴ pero igualmente se le da un alto valor a las creencias comunes, aún a las supersticiones, si éstas son ampliamente difundidas y son acuerdos logrados a través del tiempo. Se le concede, también un cierto peso a la experiencia de los que se han dedicado a un oficio, carpinteros, pescadores, agricultores, igualmente a los proverbios, en los que se consigna la sabiduría popular alcanzada durante años y a los relatos de los poetas, todos ellos son objeto de examen por parte de Aristóteles e importantes instrumentos metodológicos. Con la distinción propuesta entre experiencia directa, e indirecta se separa claramente observación empírica de opiniones, lo que nos llevaría a indagar por el valor de verdad que se concedería a cada una. Las dos son para Le Blond, instrumentos metodológicos que permite confrontar y elucidar las adquisiciones del saber. Por esta razón, no son propiamente punto de partida de la *episteme*, cómo si lo aseguraba el P. Regis.

11 Le Blond, J. M. *Logique et Méthode chez Aristote*. Paris, Ed. Librairie Philosophique J. Vrin, 1996.

12 *Ibidem*, p. 33

13 *Ibidem*, p. 239.

14 *Cf. ibidem*, p. 251.

En 1955 son convocados diversos estudiosos de la obra de Aristóteles a un coloquio sobre este tema en la Universidad Católica de Lovaina. Allí, Owen presenta un importante trabajo sobre las apariencias o fenómenos, *τι θέναι τα φαινόμενα*.¹⁵ En éste, asegura que el término *phainomena* adquiere diversas significaciones en la obra de Aristóteles. Por ejemplo, en los *Analíticos Primeros* se afirma que la experiencia es la que proporciona los fundamentos a la ciencia, de suerte que cuando los "*phainomena* se comprendieron adecuadamente se descubrieron las pruebas en astronomía";¹⁶ pero si esto es así en la astronomía y en la biología, no lo es, según Owen siguiendo en esto a Mgr. Mansion, en el caso de la Física, pues allí lo que se realiza es un trabajo de análisis más o menos detallado de los conceptos, los cuales, son guiados e ilustrados frecuentemente por datos de la experiencia. No ocurre lo mismo en la *Ética Nicomaquea*; los *phainomena* allí no tienen nada que ver con la experiencia así entendida, sino con las opiniones admitidas, las *ἔνδοξα*, lo cual Owen sustenta con la siguiente afirmación de Aristóteles: "Como en los demás casos, deberemos, después de establecer los *phainomena* comenzar por considerar las dificultades, y si es posible pasar a reivindicar todas las concepciones comunes sobre esos estados de la mente, o por lo menos la mayoría de ellas y las más importantes".¹⁷ Así, *phainomena* también alude a cosas diversas cuando se utiliza la *ἐπαγωγή*, y esto de acuerdo a la función que realiza en la ciencia, a saber, establecer los principios partiendo de los datos de la percepción, y en la dialéctica, hacer uso de las *ἔνδοξα*. Igualmente sucede cuando utiliza las aporías. En biología y en meteorología se recurre a hechos empíricos, a explicaciones de tales hechos o a cómo ajustar un hecho a una hipótesis empírica. En el caso de la ética, las aporías expresan más bien enigmas lógicos al examinarse lo que se dice Owen también distingue como Le Blond, observaciones empíricas de opiniones generalmente admitidas (*ἔνδοξα*) pero al llamar la atención sobre que un mismo término (*phainomena*) es utilizado por Aristóteles para referirse a la observación y a las opiniones, introduce nuevos elementos y distinciones en su uso metodológico.

Las observaciones precisas de Owen permiten a Martha Nussbaum introducir una nueva interpretación que ha generado amplias polémicas en la actualidad. En su libro *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*¹⁸

15 Owens, G.E.L. "τι θέναι τα φαινόμενα" En: *Aristote et les problèmes de méthode*. Communications présentées au Symposium Aristotelicum tenu a Lovain. Louvain, Paris 1960-1961. pp. 83-103. Se utiliza la traducción elaborada por Nidia Astrid Londoño Lopera.

16 Citado por Owens. *Analíticos Primeros* I, 30, 46 a 17-22., p.84.

17 Citado por Owens. *Ética Nicomaquea* VII 1, 1145 b 2-6 p. 85.

18 Nussbaum, M. *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid, Visor, 1995.

de 1986 afirma que no existe tal ambigüedad en la utilización del término *phainomena* por parte de Aristóteles, tal como lo asegura Owen; dicha interpretación se da por haber asumido una perspectiva baconiana; para Nussbaum,

en lugar de la nítida distinción baconiana entre datos de percepción y creencias comunes, encontramos en Aristóteles y en sus predecesores un concepto laxo y amplio de “experiencia”, esto es, el modo o modos en que un observador humano ve e interpreta el mundo utilizando sus facultades cognoscitivas.¹⁹

Nussbaum se dedica a tratar de demostrar cómo Aristóteles utiliza lo que ella denomina el método de las apariencias. La perspectiva asumida por ella pasa de un enfoque baconiano a un enfoque interpretativo al establecer que la experiencia debe ser entendida como la forma en que un humano ve e interpreta el mundo; la autora parte de la idea, seguida por numerosos pensadores contemporáneos, de que en general el conocimiento es ya interpretación. Con esto se asegura que tanto la observación empírica (Owen) o la experiencia directa (Le Blond) como las opiniones generalmente admitidas (*endoxa*) (Owen) o experiencia indirecta (Le Blond) son interpretaciones.

Si sólo hay ciencia de lo que existe, tal como lo afirma Mansion, si lo que *es* es lo que existe, según la famosa afirmación de Parménides, si la ciencia es de lo que es, la esencia, y de lo que aparece sólo tenemos opiniones, y si con ello se separa el camino que lleva a la *episteme* y el emitir opiniones, no se podría entender por qué Aristóteles recurre, tal como numerosos tratadistas lo han mostrado, a las opiniones, a las distintas formas de decir; para él esto hace parte de un método —el cual describe en los *Tópicos*— mediante el cual es posible razonar sobre cualquier problema a partir de opiniones generalmente admitidas; examinar los problemas no quiere decir que mediante este método accedamos al conocimiento, pues sabe Aristóteles que la dialéctica es sólo un método de elucidación, y que es con la filosofía que construimos conocimiento; allí las observaciones empíricas adquieren también un valor metodológico importante, pues no se trata, como bien lo dice Mansion, de simples nombres sino de lo que existe.

Admitiremos con Nussbaum que los *phainomena* son en sentido general interpretaciones, pues aceptamos que tanto las observaciones empíricas, como las denomina Owen, y las opiniones lo son. Nuestra investigación partirá de las precisiones que hasta este momento han sido establecidas sobre la opinión y la apariencia y trataremos de precisar el valor cognoscitivo que a ellas adjudica Aristóteles en la retórica. Una primera precisión se impone: los anteriores tratadistas

19 *Ibidem*, p. 320.

constatan el valor cognoscitivo que le concede Aristóteles a las apariencias (experiencia en sentido amplio) en la construcción del saber, en el caso de la retórica, Aristóteles indagará por el valor que se les concede a la hora de persuadir.

Retórica, opinión y apariencia

La retórica no es una ciencia: es una τέχνη. Aristóteles no pretende enseñar cómo hacer discursos persuasivos, sino, y esta es una pretensión eminentemente teórica, saber por qué se persuade mediante el discurso retórico. Esto exige, lo que Safarti llama una teoría de las facultades y de la génesis de la consciencia social. El espacio en el cual el discurso retórico sucede es la *polis*. “La comunidad perfecta de varias aldeas es la *polis*, que tiene, por así decirlo, el más alto grado de autarquía: se forma para vivir y existe para vivir bien”.²⁰ Es a la política, ciencia arquitectónica, a la que le corresponde el conocimiento de este bien: “en efecto, ella es la que regula qué ciencias son necesarias en las ciudades y cuáles ha de aprender cada uno y hasta qué extremo. Vemos, además, que las facultades más estimadas le están subordinadas, como la estrategia, la economía, la retórica”.²¹ Con la retórica se contribuye a la vida buena, es un tipo de discurso que utiliza razonamientos contruidos con opiniones generalmente admitidas, con los cuales se busca persuadir a quienes habitan en la *polis* sobre la justicia o injusticia, lo conveniente o inconveniente o lo digno de ser alabado o censurado de una acción humana realizada o por realizar. Dado que la retórica se construye con opiniones, es importante determinar cuál es su valor cognoscitivo y el papel que ésta juega en la persuasión.

Los animales y los seres humanos perciben el placer y el dolor:

El mero sonido es indicación de placer o dolor, que pertenece también 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 injusto. Y es característico del hombre frente al resto de los animales, que él sólo tenga percepción del bien y del mal, de lo justo e injusto, y otros valores; pues bien, la común posesión de éstos es lo que forma casa y *polis*.²²

Los seres humanos que viven en la *polis* ponen en común sus nociones de lo justo y lo bueno cuando mediante la retórica evalúan sus acciones, las cuales suceden en lugares, en tiempos determinados y bajo circunstancias específicas; es por esto

20 Aristóteles. *Politeia*. Prólogo, versión directa del original griego y notas por Manuel Briceño Jáuregui, S. J., Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1989, 1252 b

21 Aristóteles. *Ética Nicomaquea*, I, 1, 1094 b 1-4.

22 *Politeia*, 1253 a.

que en toda evaluación se considera lo que es oportuno y conveniente en ese lugar y en ese momento; pero esto a la vez supone que cada acción es significada al ser interpretada por observadores que comparten con otros de su comunidad, formas de ver el mundo, nociones de lo justo, bueno o digno. Cada uno de los elementos antes enunciados tendrían que ser componentes de la persuasión.

La retórica es la “facultad de teorizar lo que es adecuado en cada caso para convencer”.²³ Su método, a saber, las pruebas por persuasión son de “tres especies: unas residen en el talante del que habla, otras en predisponer al oyente de alguna manera y las últimas, en el discurso mismo, merced a lo que este demuestra o parece demostrar”.²⁴ Con cada una de éstas, el orador dispone y construye comunidad con su auditorio desde lo que comparte y se admite como valioso. Así, se persuade cuando quien habla se presenta a sí mismo como digno de crédito, y cuando el oyente es dispuesto de manera adecuada mediante el discurso a escuchar y asentir y cuando el tema del discurso es convenientemente presentado. Los razonamientos retóricos se construyen desde la admisión de determinadas opiniones, admisión que como sucede en el caso de la verdad con los razonamientos científicos, se transmite de las premisas a la conclusión; pero así como en la ciencia se dan falsos razonamientos, en la retórica éstos pueden ser contruidos falsamente o haciendo aparecer como admisible algo que no lo es. El engaño, en el razonamiento retórico, aparece así como fuente de manipulación en la polis.

Entender cómo es posible engañar a otros supone admitir que se da una diferencia entre lo que es, lo cual siempre es verdadero, y lo que aparece, que puede ser sombra o simulacro; tal diferenciación supone que nos podemos equivocar, ver lo que realmente no vemos. Si queremos protegernos del error y en el caso de la retórica de la manipulación, es necesario comprender cómo es posible el error. Aristóteles dice: los antiguos no lograron explicar el error (*ἀπάτη*),

deberían haber ofrecido además y simultáneamente una explicación satisfactoria del error, puesto que éste es más frecuente aún en los animales y el alma permanece en él más tiempo (que en la verdad). De sus teorías resulta necesariamente al respecto que o bien —como algunos dicen— todas las apariencias son verdaderas o bien el error consiste en el contacto con lo desemejante ya que éste es lo contrario de conocer lo semejante con lo semejante.²⁵

23 Aristóteles. *Retórica*, Traducción de Quintín Racionero, Madrid, Gredos, 1994, I, 2, 1355 b 25 1-2.

24 *Ibidem*, I, 2, 1356 a.1-4.

25 Aristóteles. *Acercas del alma*, traducción de Tomás Calvo Martínez. Madrid, Gredos, 1988, III, 3, 427 b 1-5.

El error sólo puede ser explicado al entender qué tipo de actividades realiza el alma y qué discierne ($\kappa\rho\acute{\iota}\nu\omega$) y reconoce ($\gamma\nu\omega\rho\acute{\iota}\xi\omega$) cada una de ellas. El alma se define por dos notas diferenciales: “el movimiento local y la actividad de inteligir y pensar”.²⁶ Aunque en la traducción al español de Tomás Calvo no aparece la sensación ($\alpha\acute{\iota}\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$) al lado de la intelección ($\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$) y del pensamiento ($\phi\rho\rho\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$) ésta si aparece en el texto griego y en la traducción francesa de Tricot.

Con la sensación cada sentido discierne el sensible que le corresponde; “llamo, por lo demás, propio a aquel objeto que no puede ser percibido por ninguna otra sensación y en torno al cual no es posible sufrir error, por ejemplo la visión del color, la audición del sonido y la gustación del sabor”,²⁷ pero sí puede equivocarse acerca de qué es o dónde está el objeto coloreado, “qué es o dónde está el objeto sonoro”.²⁸ Para Aristóteles los sentidos no son fuente del error, su origen se encuentra en la falsedad ($\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$) que aparece con la imaginación: “las sensaciones son siempre verdaderas mientras que las imágenes son en su mayoría falsas”.²⁹ La imaginación es un “movimiento producido por la sensación en acto”³⁰ y es la fuente de las imágenes.

La ciencia, el entendimiento y la sensación son siempre verdaderas; la opinión, por el contrario, puede ser verdadera o falsa, pero a diferencia de la imaginación ésta “va siempre acompañada de convicción —no es, desde luego, posible mantener una opinión si no se está convencido— y en ninguna bestia se da convicción a pesar de que muchas de ellas poseen imaginación. Además toda opinión implica convicción, la convicción implica haber sido persuadido y la persuasión implica la palabra”.³¹ La mayoría de los animales, al no tener opiniones, realizan multitud de conductas gracias a las imágenes, pues gracias a ellas es como si se viera o el alimento o el cobijo o la pareja para ir en su búsqueda: “la palabra ‘imaginación’ (*phantasia*) deriva de la palabra ‘luz’ (*pháos*) puesto que no es posible ver sin luz”.³²

Se puede decir igualmente que lo que nos aparece (*phainomena*) es una suerte de visión. Aristóteles en el libro Gamma de la *Metafísica* dice: “lo aparente es

26 *Ibidem*, I, 3, 427 a 17-19.

27 *Ibidem*, II, 6, 418 a 11-13.

28 *Ibidem*, II, 6, 418 a 15-16.

29 *Ibidem*, III, 3, 428 a 11-12.

30 *Ibidem*, III, 3, 429 a 1-2.

31 *Ibidem*, III, 3, 428 a 22-23

32 *Ibidem*, III, 3, 429 a 3-4.

aparente para alguien; de suerte que el que dice que todas las cosas aparentes son verdaderas, convierte todos los entes en relativos. Por eso deben observar los que en el razonamiento buscan la fuerza, y al mismo tiempo pretenden someterse al razonamiento, que no se debe decir que lo que aparece es, sino que es lo que es lo que parece a aquel a quien parece y cuando parece y en cuanto y como parece”.³³ Lo que aparece a alguien y se dice no puede ser identificado con lo que se dice que es, pues, es evidente que se dan opiniones contradictorias sobre lo que aparece, a unos lo mismo les aparece como dulce a otros lo contrario; por consiguiente, no habría lugar para la verdad. Pero no todas las formas de enjuiciar (υπόληψις) “ciencia, opinión, prudencia y sus contrarios”³⁴ tienen la misma relación con la verdad, la ciencia (ἐπιστήμη) es verdadera, la opinión (δόξα) verdadera o falsa y la prudencia (φρόνησις) recta.

Pero mediante los razonamientos retóricos también es posible discernir: “La retórica tiene por objeto formar un juicio (dado que también se juzgan las deliberaciones y la propia acción judicial es un acto de juicio)”.³⁵ Es verdad que el razonamiento retórico se construye con opiniones, pero no con la opinión de alguien, sino con aquellas que han sido generalmente admitidas por una clase, pues ningún arte se ocupa de lo singular: “tampoco la retórica aporta un conocimiento teórico sobre lo que es plausible de un modo singular —por ejemplo, respecto de Sócrates o Hipias— sino lo que es respecto de una clase”.³⁶ Lo que es plausible o creíble (πιθανός) o que parece creíble para una clase, no es lo relativo, pero tampoco es lo que es, y esto se debe al tipo de objeto sobre el que versan sus razonamientos, las acciones humanas: “son pocas las proposiciones necesarias a partir de las cuales se componen los silogismos retóricos (en efecto, la mayor parte de los asuntos sobre los que se requieren juicios y especulaciones podrían ser de otra manera, ya que, por una parte, damos consejo y especulamos sobre lo que implica acción y las acciones son de este género...)”.³⁷ Lo que puede ser de otra manera es contingente; con la acción ciertamente se puede dar lo accidental (συμβεβηκός) pero la mayoría de veces se pueden establecer ciertas regularidades (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ) desde las cuales se pueden elaborar clasificaciones y determinadas generalizaciones, de las cuales decimos que son probables o verosímiles (εἰκός). La mayoría de las

33 Aristóteles. *Metafísica*. Traducción de Valetín García Yebra. Madrid, Gredos, 1987, 1011 a 19-24.

34 *Acerca del Alma*, op. cit., III, 3, 427 b 25-26.

35 *Retórica*, op. cit., II, 1, 1377 b 22-23.

36 *Ibidem*, I, 2, 1356 b 33-35.

37 *Ibidem*, I, 2, 1357 a 23-27.

proposiciones de que hablan los entimemas (silogismos retóricos) se dicen de probabilidades y de signos “porque lo probable es lo que sucede la mayoría de las veces, pero no absolutamente, como algunos afirman; sino lo que, tratando de cosas que también puede ser de otra manera, guardan con aquello respecto de lo cual es probable la misma relación como la de lo universal respecto a lo particular. Y en cuanto a los signos, unos guardan una relación como la de lo individual a lo universal y, otros, como la de lo universal a lo particular”.³⁸ Hablar de signos implica ser capaces de interpretar indicios respecto a lo que ya ha ocurrido así en otros casos. Es por esto que las opiniones generalmente admitidas, al referirse a lo que ocurre la mayoría de las veces son verosímiles y por lo tanto son persuasivas; lo que ha ocurrido, o ha sucedido o se ha comportado de la misma manera es predecible que de la misma manera haya ocurrido en el pasado y que así sucederá en el futuro. Con este conocimiento que es compartido por una comunidad, y que procede de su experiencia, es posible realizar evaluaciones y tomar decisiones en comunidad sobre nuestras acciones.

En sentido estricto la persuasión no es un conocimiento sólo contemplativo, sino que además debe generar una determinada disposición para la acción; no basta saber para actuar, es preciso que algo nos mueva: “el movimiento en cuestión tiene lugar siempre por un fin y va acompañado ya de imaginación, ya de deseo, puesto que el animal que ni desea algo ni huye de algo, no se mueve a no ser violentamente”;³⁹ acompañan al deseo el placer y el dolor: “en el sujeto que se da la sensación se dan también el placer y el dolor —lo placentero y lo doloroso—, luego si se dan también estos procesos, se da también el apetito, ya que éste no es sino el deseo de lo placentero”.⁴⁰ Somos afectados de diferentes maneras según las pasiones que nos acompañan, las cuales se suscitan en nosotros dependiendo del estado en que nos encontremos, del objeto y de las acciones u omisiones de los otros. Para Aristóteles ellas son “ciertamente las causantes de que los hombres se hagan volubles y cambien en lo relativo a los juicios en cuanto que de ellas se sigue pesar y placer”;⁴¹ así que “cuando lo percibido es placentero o doloroso, la facultad sensitiva —como si de este modo estuviera afirmándolo o negándolo— lo persigue o se aleja de ello. Placer y dolor son el acto del término medio en que consiste la sensibilidad para lo bueno y lo malo en cuanto tales”.⁴²

38 *Ibidem*, I,2, 1357 a 34-35 1357 b 1-3.

39 *Acerca del alma*, op.cit., III, 9, 432 b 15-17.

40 *Ibidem*, II, 3 414 b 3-5.

41 *Retórica*, op. cit., II,1, 1378 a 22- 23.

42 *Acerca del alma*, op. cit., III, 7 431 a 9-11.

Las pasiones hacen parte de lo irracional del alma, pero son capaces de escuchar la palabra; para M. Nussbaum que “como Platón, Aristóteles piensa que las pasiones no sólo se distinguen por el sentimiento, sino también, y ello es más importante, por el tipo de juicios u opiniones internos que corresponde a cada una. Una pasión aristotélica típica se define como la composición de un sentimiento placentero o doloroso y un tipo de opinión sobre el mundo. Por ejemplo la cólera la forma un sentimiento penoso y la opinión de haber sido perjudicado. El vínculo entre sentimiento y opinión no es incidental; esta es el fundamento de aquél. Si el agente descubriese que su creencia era falsa, el sentimiento desaparecería; o en todo caso, no seguiría siendo un elemento constitutivo de la pasión”.⁴³

Para ser persuadido es necesario entonces someter una acción que sucede en un tiempo, en un lugar y bajo circunstancias específicas, a ser interpretada por una comunidad, la cual lo hace cuando narra los hechos desde sus específicas formas de ver el mundo. Una vez así interpretada puede ser evaluada, lo cual significa dar razones que permitan decidir sobre si tal acción es justa, conveniente o digna. Evaluar con razones quiere decir estar dispuestos a formar comunidad sobre lo justo, bueno o conveniente, pero no sólo racionalmente, sino poder disponer a los miembros de dicha comunidad para que deseen y actúen en correspondencia con ello, lo que supone sentir y estar dispuesto a actuar en el momento y tiempo adecuado y oportuno. Vemos así como la retórica es un arte en el que se conjugan opinión y apariencia, sobre la que Aristóteles elabora una teoría sobre cómo se persuade mediante el discurso y se forma *polis*; aquí no se trata propiamente de utilizar metódicamente los *phainomena* para elucidar el camino que lleva a la ciencia, sino elaborar una teoría sobre los *phainomena*, de cómo el ser humano construye experiencia común (formas de ver, actuar y sentir) y hace *polis*.

Bibliografía

Aristóteles. *Acerca del alma*. Traducción de Tomás Calvo Martínez. Madrid, Gredos, 1988.

_____. *Ética Nicomaquea. Ética Eudemia*. Traducción de Julio Pallí Bonet. Madrid, Gredos, 1998.

_____. *Metafísica*. Traducción de Valetín García Yebra. Madrid, Gredos, 1987.

43 Nussbaum, *op. cit.*, p. 475.

- _____. *Politeia*. Prólogo, versión directa del original griego y notas por Manuel Briceño Jáuregui, S. J., Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1989.
- _____. *Retórica*, Traducción de Quintín Racionero. Madrid, Gredos, 1994.
- Safarti, E.G. *Après Perelman: Quelles politiques pour les nouvelles rhétorique*. Textes réunis et présentés pour Roselyn Koren et Ruth Amossy. Paris, L'Harmattan, 2002.
- Le Blond, J. M. *Logique et Méthode chez Aristote*. Paris, Ed. Librairie Philosophique J. Vrin., 1996.
- Mansion, Suzanne. *Le jugement d'existence chez Aristote*. Louvain, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1976.
- Nussbaum, M. *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid, Visor, 1995.
- Owens, G.E.L. "τι θέναι τα φαινόμενα" En: *Aristote et le problèmes de méthode*. Communications présentées au Symposium Aristotelicum tenu a Lovain. Louvain- Paris, 1960-1961.
- Regis O.M., L.G. *L'opinion selon Aristote*. Paris, Ottawa, Librairie Philosophique J. Vrin, Innst d'Etudes Médiévales, 1935.

EL INDIVIDUO ARISTOTÉLICO Entre la particularidad y la singularidad*

Por: Luis Alberto Fallas López
Universidad de Costa Rica
lfallas@cariari.ucr.ac.cr

Resumen. *Se hace una revisión del uso e implicaciones de la expresión καθ' ἕκαστον en buena parte de la obra aristotélica —interesan de manera especial en este estudio los tratados que conforman el Organon, pero sin dejar de lado textos ontológicos, cosmológicos, éticos, políticos y biológicos del filósofo—. Dicha fórmula designa al individuo en la lógica discursiva del Estagirita, pero los modos en que se va comprendiendo no son completamente congruentes; así, se pasa de un singularismo, que supone una identidad única e insustituible, por ende incognoscible por parte de la ciencia, a un particularismo, esto es, una visión desde una perspectiva universalista que convierte a los individuos en partícipes de condiciones comunes, con lo cual los problemas cognitivos se solventan, aunque la potencia de la individuación, que podría estar en su pretendida singularidad, queda suspendida. Es pretensión fundamental de este trabajo mostrar cómo en el aristotelismo hay una fuerte tendencia universalista como fórmula para solventar las aporías que surgen de la individuación, y que por ende es el formalismo, surgido en el platonismo sin duda, el que habrá de definir los modos por excelencia de acceso a lo real tangible.*

Palabras claves: *Aristóteles, individuo, singular, particular, conocimiento, entidad.*

The Aristotelian individual. Between Particularity and Singularity

Summary. *A revision of the use and implications of the expression καθ' ἕκαστον in a great part of the aristotelian work is made. The treatises that make up the Organon have an especial interest in this study, but the ontological, cosmological, ethical, political and biological texts are not left aside. The said formula designates the individual in the Discursive Logic of the Stagirite, but the ways in which it is understood are not completely congruent; therefore there is a change from a singularism, that entails a unique and irreplaceable identity, and therefore unknowable for a part of science, to a particularism, this is, a vision from an universalist perspective that converts Individuals in participants of common conditions, with which the cognitive problems are solved, even though the Potency of Individuation, which could be in its pretended singularity, is left suspended. A fundamental pretense of this paper is to show how in Aristotelianism there is a strong universalist tendency as a formula to solve the apories that arise from Individuation, and that therefore it is Formalism, which no doubt arouse from Platonism, which is to define the modes par excellence of access to the real tangible.*

Keywords: *Aristotle, Individual, Singular, Particular, Knowledge, Entity.*

οὐδεμία δὲ τέχνη σκοπεῖ τὸ καθ' ἕκαστον
(*Retórica* 1356b 30)

* Este artículo formó parte de la investigación denominada *Gnoseología de lo singular en la obra filosófica de Aristóteles*, realizada entre el 01 de diciembre de 2002 y el 31 de diciembre de 2004, financiada por la Universidad de Costa Rica, registrada con código 743-A2-177 en la Vicerrectoría de Investigación de esta institución.

Si fuera posible en nuestras proposiciones observacionales identificar objetos, sin que por ello tendiéramos a encuadrarlos en cualificaciones universalistas, esto es, en la medida en que los pudiéramos mantener en su singularidad, quizás tendríamos que valernos con exclusividad de nombres propios. Un aristotélico vería esto, a lo mejor, como un paso en falso en el desarrollo de cualquier modo de comprensión, pues se estaría gestando una ruptura con el principio elemental de la categorematicidad de lo real. Pero esto no puede significar que tal lenguaje sea descartable; menos aún cuando, como en el presente caso, se lo piensa en un sentido genérico, convirtiendo su propia singularidad en una *propiedad* reconocible. De cualquier modo, lo presente singular exige ser identificado y, en la medida de lo posible, “respetado” en su “ser propio”.¹

En este trabajo nos interesa una de las fórmulas de clarificación de tal “identidad”: καθ’ ἕκαστον, que el Estagirita usa para mencionar aquellas cosas a las que cabría nominar precisamente con nombres propios.² Esta expresión se traduciría literalmente como “en, según o conforme con, cada uno”,³ aunque se comprende que habla más bien de los individuos o los particulares.⁴ La *individuación*

-
- 1 Conforme con W. Leszl. “Knowledge of the universal and knowledge of the particular in Aristotle” (*The Review of Metaphysics* XXVI, 2 (102), dec., 1972, pp. 278–313), el poner énfasis en lo individual como problema de singularidad provendría de una lectura platonizante, en la medida en que se parte de la búsqueda de una entidad separada completamente, tal como las Formas —esto no correspondería directamente a lo que el Estagirita habría postulado para su lectura de *lo que es* (cf. de manera especial pp. 294–298)—. Tenemos que reconocer que efectivamente la pregunta por lo singular la hemos iniciado en trabajos anteriores con Platón, pero aquí queremos destacar los problemas que conlleva para el Estagirita sostener una doctrina que proponga como ámbito epistemológico lo óntico en sí y por sí, y cómo esto se intenta superar con un universalismo no trascendentista.
 - 2 Valga señalar que hay antecedentes en el uso de καθ’ ἕκαστον como individuo en Platón que pueden hacernos suponer que la cuestión terminológica y conceptual habría surgido en la Academia: cf. *Menón* 87e5; *República* 436b1, 487c5, 577c2–3; *Teeteto* 188a1–2; *Sofista* 217b2, 235c6, 259b5, c8; *Timeo* 26c7, 49b4; *Leyes* 668c4, 723b5, 926e6–7. Con todo la misma fórmula en Tucídides también se utiliza con este sentido: cf. I 36, 3, 2; 133, 1, 9; 141, 2, 2; II 41, 1, 2; 60, 2, 2; V 85, 1, 6.
 - 3 J. J. Mulhern, en “‘Universalmente’, ‘universal’, ‘el universal’” (*Teorema*, 5 (2), Universidad de Valencia 1975, pp. 277–286), sostiene que en general καθ’ ἕκαστον tiene uso adverbial, más que como sustantivo o adjetivo, aunque estos son factibles. Para este autor, la condición adverbial permite que se pueda utilizar para signar universales (como las especies) en calidad de particulares, sin que por ello se entre en contradicción; esto mismo ocurriría con la fórmula καθ’ ὅλου o καθόλου, que signa lo universal.
 - 4 Moerbeke en su versión de la *Metafísica* traduce en general καθ’ ἕκαστον por “singular”. En inglés, para señalar tres ejemplos, Ross en la *Metafísica* traduce comúnmente por “individual”;

puede no ser una comprensión plena de lo que se estaría hablando, si es que se la deba entender etimológicamente: como lo ἀμερες o lo ἄπειρον, es decir, en cuanto se piense en su no-divisibilidad; sólo lo sería en cuanto permita designar objetos últimos en la realidad sensible, y por ello les quepa la categorización de “entidades” o “substancias” primeras —οὐσίαι—. ⁵

Nos interesa aquí ver cuál es el límite de cognoscibilidad y comprensibilidad que tales “individuos” puedan tener para un filósofo que parte de la necesidad de asirse de la realidad concreta, frente a los avatares eidetistas o formalistas que habían llevado a sus colegas en la Academia a perder la necesaria cercanía a la realidad concreta, como problema central de toda ontología.

Mas nos enfrentamos a una disyuntiva cuyos alcances no resultan completamente claros: por un lado, no parece posible ni deseable cognitivamente que asumamos a los καθ' ἕκαστα como objetos estrictos de una indagación epistémica. Pero, por otro lado, ellos son los elementos que constituyen realmente *lo que es*, pues bien sabemos que las οὐσίαι segundas no existen fuera de éstos.

Bien lo confirma el mismo Aristóteles en la *Retórica*: la τέχνη no puede estar a la expectativa de esos singulares (cf. 1356b30), como si fuese posible o “realista” ofrecer una medicina específica para Sócrates —si las compañías farmacéuticas actuales alcanzaran este nivel de singularización, que acaso sea una meta económica interesante, aún así tendrían que valerse de experimentaciones y modelaciones universalistas—. La razón parece clara: τὸ δ' καθ' ἕκαστον ἄπειρον καὶ οὐκ ἐπιστητόν (1356b 32–3); no habría manera de responder a tal indeterminación sin caer ya en un convencionalismo —sólo curamos a los que

Jenkinson en *Analíticos primeros* también utiliza esta palabra, aunque también habla de “particular” (cf. 68b20); Rhys Roberts en su versión de la *Retórica* usa sobre todo “particular”, por otro lado en 1378a33 usa la fórmula “particular individual” (versiones en *Great Books of the Western World*. Encyclopaedia Británica, INC, 1952). La traducción de Reale de la *Metafísica* suele proponer “individuo”, aunque de manera especial refuerza con “individuo particolare” (Vita e Pensiero, Milano, 1993). A nuestro modo de ver, la cuestión necesita una clarificación estricta, para no llevar a confusiones al lector: en más de una ocasión se ve la necesidad de distinguir entre *singular*, o sea aquello que es único en sentido estricto, *particular*, es decir, lo que se puede concebir como parte de una clase o género, e *individuo*, que sería aquello uno tal que es en y por sí, por lo que resulta indivisible respecto de su ser propio; aunque el griego se limite a utilizar una sola fórmula.

- 5 La primacía categorial de la οὐσία le hace tener una naturaleza difícil de dilucidar, pues no debería poder considerarse como una cuestión universalizable. Sobre este tema preferimos reservarnos nuestro juicio a fin de tratarlo con el cuidado que merece en otro trabajo.

tengan el dinero para ser considerados verdaderos pacientes—, o en un indeterminismo escéptico poco adecuado —no curamos a nadie, pues no los conocemos a cada uno en todos sus alcances—. Así, el Estagirita tiene muy claro que la retórica no va a referirse a los singulares, por plausibles e interesantes que sean; ella habrá de plantearse en términos universalistas, si es que quiere ofrecer soluciones de comprensión efectivas (*cf.* libro I, cap. I).

Mas no por ello queda excluida toda perspectiva singularista, pues a fin de cuentas cuando intentamos situar los límites de la propia universalidad, que sin duda serían lo que el filósofo denomina τὸ κατὰ μέρος (lo particular, esto es, el partícipe individual de un género o una especie), llegamos a tocar de una u otra forma esos singulares⁶ sea porque los situamos en una vía universalista —el individuo se ve como un ejemplo— o porque se asume que estos son prioritarios en su ser, más allá de las posibilidades cognitivas o reflexivas que nuestros universos de intelección les asignen: “en orden a lo útil, más importantes que los hechos universales son los singulares [τὰ καθ’ ἕκαστα τῶν πραγμάτων]” (1393a18). Por otra parte, es evidente que la propia retórica, como cualquier otra técnica, tendrá que habérselas con casos concretos: *nadie se encoleriza con géneros, sino con individuos, como Cleón*, afirma en el cap. II del libro II (*cf.* 1378a32–34), y ya conocemos la preponderancia que tiene la comprensión de nuestras emociones en la generación de los discursos; por mucho esfuerzo que hagamos por crear actitudes de los escuchas que sean perfectamente generales, las más fructíferas son las que nos mueven ante casos concretos —en correspondencia con esto, se necesitaría determinar cuáles son las pasiones más singularistas: por ejemplo, el odio se adecua mejor con lo genérico [*aquella odia a los hombres*] (*cf.* cap. IV, libro II)—.

El problema de esta cuestión, con todo, como se señala por otra parte en la *Poética*, está en la indeterminada cantidad de posibilidades que se ofrecen a quien pretende ir caso por caso; una labor que resultaría imposible por su exceso (*cf.* cap. IV). Esto, por supuesto, nos recuerda aquella distinción elemental del cap. IX de esta obra entre la poesía y la historia: mientras esta última podría afirmar que se preocupa por lo καθ’ ἕκαστον, la primera, que es de una naturaleza más filosófica al tratar lo posible verosímil que ha de acontecer, tiene por objeto lo universal. Así, poco o nada importa qué es lo que efectivamente ha hecho o ha pasado un individuo como Alcibíades, pues no nos podrá servir realmente cuando acometamos la

6 Se puede ver un curioso paralelismo entre estos extremos según los cita en 1357b 2–11: καθ’ ἕκαστον, τὸ καθόλου, τὸ καθόλου, τὸ κατὰ μέρος. Aquí Aristóteles no ve problema en relacionar y distinguir los tres niveles, aunque el individuo se mire en perspectiva a sus cualificaciones.

búsqueda de la naturaleza de *lo que es* —el ser en el sentido más exigente para el cognoscente: el que se aplica a todos, o al menos a muchos—.

La radicalidad de este juicio, no obstante, no puede hacernos olvidar que en la misma poesía hay formas que divergen de este principio, como es el caso de la yámbica, cuyos alcances son sin duda inferiores respecto a la comedia o a la tragedia. Mas, de todos modos, parece que la filosofía tendría que asumir una posición similar a esta poesía, y de esta manera dejar por fuera las excentricidades que hacen especiales a los individuos, a menos que éstas sean vistas como condiciones universalizables por la vía de la diferenciación.

Así pues, en las siguientes páginas, quisiéramos asumir con algún cuidado este problema, remitidos primordialmente a los usos que nuestro filósofo hace de la expresión καθ' ἑκάστων, sobre los que podemos adelantar que no parecen consistentes, por cuanto muchas veces se presenta como equivalente a lo τόδε τι (“esto determinado”), animándonos a pensar en singularidad, y otras tantas parece corresponder a lo ἐν μέρει, como si la clave de la individualidad fuera la razón no de su οὐσία, sino de sus relaciones categoriales.⁷

Para poder hacer esto con algún orden, optamos por partir de las primeras obras lógicas, seguir por la *Metafísica* y la *Física*, las obras cosmológicas, las biológicas, pasar a las relativas a la cuestión moral y la política, para finalmente ir a los textos de madurez en lógica, que creemos que brindan una imagen más definitiva de la cuestión.⁸

Obras lógicas iniciales

El libro de las *Categorías* constituye probablemente la obra en que con más rotundidad se señalan las relaciones entre la universalidad y los καθ' ἑκάστα,

7 Una objeción perfectamente válida a este tipo de abordaje del *corpus* aristotélico es la necesidad de ubicar de un modo cuidadosamente contextual los pasajes que presenta el filósofo. Bien sabemos que el lenguaje y las formas de expresión de los razonamientos suyos se remiten a problemas que ameritan distintas modalidades de acceso: no es lo mismo presentar dilemas o aporías, como las que se encuentran en el libro B de la *Metafísica* o en los *Tópicos*, que ofrecer resoluciones comprensivas o incluso técnicas, al modo de la *Física* o los *Analíticos*. Con todo, quisiéramos reflejar lo más exhaustivamente posible los usos de una expresión que, como varias otras, tiene un sentido claramente técnico y específico en la mayor parte de sus presencias. Es obvio que el tema del individuo va mucho más allá de lo que pretendemos alcanzar aquí, pero esperamos encontrar suficientes datos para poder ofrecer al menos una lectura primaria.

8 Hay varios niveles de problematicidad de lo individual en Aristóteles, según destaca Philippe Caspar en “*Le problème de l'individu chez Aristote*” (*Le Revue philosophique de Louvain*, 84

tal como si fuesen estos últimos la razón de ser de los propios universales: “animal se predica de hombre y, por ende, también del hombre individual (του τινὸς ἀνθρώπου), pues si no se predicara de ninguno de los hombres individuales, tampoco se predicaría del todo del hombre” (2a36–2b1). Esta relación no es de manera alguna una cuestión lingüística o conceptual, sino que se trata de un asunto óntico: “si no estuviera en alguno de los cuerpos singulares (τινι των καθ’ ἕκαστα), tampoco estaría en el cuerpo en general” (2b2–3). Esto supone que se ha de dar un grado de referencialidad fundamental, que trae a la multiplicidad las entidades segundas, sobre todo para validar nuestro propio conocimiento. Así, hablando de los casos singulares, en el desarrollo del capítulo sobre la “relación”, afirma: “si uno sabe con precisión (οἶδεν ἀφωρισμένος) de un *esto* (τόδε τι) que es doble, también sabe directamente (εὐθύς) con precisión de qué cosa es doble” (8b4–6). Aquí se entiende que la propia condición de ser doble se volvería inalcanzable sin establecer esta referencia. Por supuesto, en este texto se nos permite ver la equiparación del καθ’ ἕκαστον con lo τόδε τι, signo de su singularización; pero además nos aporta un dato fundamental epistemológico: la referencia a los entes mismos confiere seguridad y precisión cognitiva. Diríamos que a mayor cercanía a lo individual, mayor certeza.

No obstante, este tratado no parece completamente consistente con una versión “particularista” como la que hemos descrito, pues al enfrentar el tema de la cualidad vuelve sobre un principio que no resulta oportuno para una visión universalizante: lo concreto no se dice de nada otro, si es que cumple en sentido estricto con su propia condición de concreto —των δὲ καθ’ ἕκαστα οὐδὲν αὐτὸ ὅπερ ἔστιν ἑτέρου λέγεται (11a 26–7)—. Mas el problema de esta concreción es que no parece estar completamente definida: ¿en qué momento se pasa de ser un particular a un singular?, ¿debe toda concreción ser excluida de lo universal, aunque sea una cuestión de comprensión —podría darse el caso de que encontráramos (o imagináramos) personajes raros, que no correspondan a nadie—? Aquí el propio

(62), 1986): 1. el más fundamental, que es la elucidación de la estructura ontológica de la substancia primera en el marco de la composición hilemórfica de las substancias; 2. las diversas realidades naturales, que tiene que ver con los trabajos físicos; 3. las relaciones individuos–universales, que se presenta en el nivel lógico; 4. la ininteligibilidad del individuo, desde la perspectiva epistemológica; y, finalmente, 5. la compleja articulación entre individuo y persona, que se refleja en problemas éticos, jurídicos y políticos (cf. pp. 175–177). Nuestro trabajo pone énfasis en la cuestión del conocimiento de lo individual, pero esto no se puede desligar de los otros problemas, que van enriqueciendo la cuestión con modalidades complejas y no tan resolutivas como suele esperarse del Estagirita; por eso hemos visto la necesidad de abordar prácticamente toda la obra del filósofo griego.

Aristóteles no parece usar el lenguaje de un modo adecuado, pues habla de una concreción que no se remitiría a individuos específicos, sino de “conocimientos singulares” (αἱ καθ’ ἕκαστα ἐπιστήμαι), incluso afirma: “nos llaman conocedores por tener alguno de los conocimientos singulares” (11a33–34). Y si las concreciones pueden estar en niveles no ónticos, la problemática se complicaría casi hasta la infinitud.

Mas lo cierto es que con esto nos introducimos en una de las variables de uso más comunes de la fórmula en estudio, que es la del señalamiento de casos de un género cualquiera. Un buen ejemplo de esto puede ser la distinción del cap. XI entre bueno y malo que se lleva a los *singulares*: salud–enfermedad, justicia–injusticia, valentía–cobardía, etc. (cf. 13b37 ss.). La razón de ello está en que es esta misma expresión la que explicita lo distributivo (*según, en, respecto a cada uno*), que se puede ver infinidad de veces en todo el *Corpus*. Distinguir esta distributividad de la particularización es difícil, pero quizás se sostendría en la medida en que la primera está en un nivel más conceptual y/o incluso meramente lingüístico; de esta manera, se desvincula de las pretensiones ontologistas que pretendemos juzgar. Por ello no la consideraremos en detalle aquí.

Los *Tópicos*, que en general suelen complicar el trabajo del lector por sus carácter aporemático, en lo que respecta al uso de καθ’ ἕκαστον es bastante unitario, pues se vincula principalmente con la ἐπαγωγή, término que, no obstante, genera al menos dos lecturas: la *inducción*, traducción usual conforme con la cual se trataría de un tipo de procesamiento de información que comienza en el encuentro con los casos, para acabar en las especies o géneros; y la *comprobación*⁹ que supone un mecanismo justificatorio de las propuestas universalistas, o, si se quiere, un medio de aclaración y distinción de los conceptos. Mas, de cualquier manera que se vea, lo central está en que se da un encuentro con los singulares, por lo que debería explicarse cuál en el valor efectivo de tales individuos para la perspectiva del universalista.

La primera referencia que relaciona nuestra cuestión con la ἐπαγωγή es precisamente la definición de esta última: “el camino desde las cosas singulares (καθ’ ἕκαστα) hasta lo universal” (105a13–14). Este mecanismo, como aclara de inmediato, resulta más convincente (πιθανώτερον) y claro (σαφέστερον), más

9 Esta traducción la propone Candel Sanmartín (Madrid, Gredos, 1982; cf. de manera especial su nota 21 en esta versión del texto). Sobre este punto H. Zagal, en *Retórica, inducción y ciencia en Aristóteles* (México, Universidad Panamericana, 1993), asume que se trataría más bien de un proceso de ascenso y descenso, no una mera comprobación, y destaca de manera fundamental el que no se puede asimilar a la verificación o contrastación empírica del neopositivismo (cf. pp. 54–7).

accesible a la sensación y más común para los cognoscentes comunes (a16–18). En estos últimos aspectos habría que recalcar un poco, pues los singulares considerados deberían ser obvios por ser percibidos por cualquier cognoscente, aunque bien sabemos que se necesita determinar cuál es el camino efectivo que se ha de seguir en un proceso perceptivo: ¿a qué se accede inmediatamente?, ¿lo *ente en sí*?, ¿lo *perceptible formalizable*, esto es, universalizable? Más aún, ¿se puede llegar sin ningún parámetro?, ¿es factible un conocimiento desnudo, al estilo del proyecto fenomenológico contemporáneo?

La respuesta a estas cuestiones la podríamos entresacar en el capítulo final del libro I:

[la consideración de lo semejante es útil] para los argumentos por comprobación porque juzgamos oportuno comprobar [ἐπάγειν] lo universal mediante la comprobación por casos singulares [καθ' ἕκαστα] sobre la base de las semejanzas [των ὁμοίων]: pues no es fácil comprobar sin percibir las semejanzas (108b9–12).

Esto nos lleva a suponer que la razón de la universalidad de lo percibido no se funda en *este en sí*, sino en aquello que de eso se puede ver como correspondiente a los otros entes.

Obviamente esto nos hace dejar por fuera lo de suyo que especifica lo καθ' ἕκαστον, pero también delimita lo que podríamos concebir de la cosa, pues lo buscado se traslada al ámbito de lo entitativo estricto. Mas para pensar en ello, se tiene que reforzar la noción de la predicación, la cual se introduce un poco más adelante en el texto: “es útil también observar [ἐπιβλέπειν] los casos singulares en los que se ha dicho que algo se da [ὑπάρχειν] o no, como en los problemas universales” (120a32–34). La individualidad, según esto, se encuentra dispuesta para la recepción de lo genérico, y es ello lo que interesa percibir; aunque curiosamente aquí parece suponerse que es necesario ver cómo es que se da la aplicación. Esto nos podría situar frente a la *diferencia* como la cuestión clave en la propia consideración de lo individual: ¿cómo se comporta tal característica en tales o cuales circunstancias o individuos? Mas en general nuestro filósofo opta por lo común; la llegada a la casuística resulta aclaratoria de posibilidades, incluso desde la perspectiva de la pura predicación (cf. 154a16–18), pero nada más.¹⁰

10 Como bien señala Zagal: “a lo largo de los *Tópicos* no se recoge un solo caso nítido y contundente en que *hékaston* designe a un individuo singular y concreto. El *hékaston* presenta siempre un mínimo grado de generalidad; i. e., el *hékaston* designa el particular” (*Op. cit.*, p. 87).

Conocer observando [ἐπιβλέπειν] supone siempre esta universalidad, mas habría que ver en qué momento ésta se hace evidente. En este sentido el libro VIII nos lleva a pensar que se procede de lo individual a lo general, sobre todo porque resulta más evidente lo primero que lo segundo:

Comprobando [ἐπάγοντα], a partir de los casos singulares [των καθ' ἕκαστον], lo universal, y, a partir de las cosas conocidas [γνωρίμων], las desconocidas; ahora bien, las cosas sensibles son las más conocidas, simplemente o para la mayoría (156a4–7).

Según esto, los individuos singulares se asumen como las cosas inmediatas, pero en su condición de ser parte de totalidades comprensibles, presentes aquí mismo en la comunidad de la predicación.

Así pues, los *Tópicos* siguen en la perspectiva particularista, con una visión un tanto simplista de lo individual, que se suma simplemente a lo comprensible, sin mayores problematizaciones: “hay, pues, que aceptar todas las cuestiones singulares [τὰ μὲν καθ' ἕκαστα], con tal que sean verdaderas y plausibles [ἔνδοξα]” (160a39–b1). Al ser pensado en términos de verdad y plausibilidad, por supuesto, se nos lleva a ámbitos de índole predicativo, más que a una sistemática comprobación de todos y cada uno de los eventos considerables posibles.¹¹

En las *Refutaciones sofísticas* nos encontramos una posición equivalente al texto anterior, con una aclaración que puede resultar muy significativa: es en la consideración de los ἐπι μερῶν, los particulares, que se da el paso a la singularización, pero ésta no dista de lo universal de esos y de hecho es casi un dato evidente. “Cuando, en una [argumentación] sobre cuestiones particulares, uno concede lo singular [τὸ καθ' ἕκαστον], es frecuente que el que hace la comprobación no deba preguntar sobre lo universal sino servirse de ello como ya concedido (174a33–35).” Esto pese a que un poco más adelante (178b37 ss.) se señalará una necesaria diferenciación entre los singulares y los géneros o los *en sí* comunes, que nos lleva a sustentar una clara distinción entre el τόδε τι y lo que se denominaría como *tal* [τοιοῦδε], que corresponde a un *esto* con una determinación común.

De estas primeras obras del Estagirita, pues, vale destacar la importancia que tiene el particularismo en la comprensión y uso del καθ' ἕκαστον. Es cierto que se encuentran referencias a realidades comprensibles en y por sí, sobre todo en la medida en que éstas son distinguibles o separables de lo demás; pero el filósofo

11 Zagal es más contundente que nosotros en la consideración del papel de los individuos en esta obra aristotélica: “A lo largo de los *Tópicos* no se recoge un solo caso nítido y contundente en que hékaston designe a un individuo singular y concreto. El hékaston presenta siempre un mínimo grado de generalidad; i. e., el hékaston designa el particular” (*Op. cit.*, p. 87).

está en búsqueda de las razones que las relacionan, que las pueden unificar o asemejar, para alcanzar la clarificación que se pierde en una perspectiva singularista. Es notable, por demás, la presencia del tema de la ἐπαγωγή, en especial porque habla de la vinculación que Aristóteles quiere mantener con las *entidades*, pero impera una visión comprobacionista, o al menos una búsqueda constante de fundamentación de nuestras razones universales en todo lo indagable; así, no se ve problemático el encuentro con los entes mismos: en última instancia nada queda fuera de nuestras posibilidades cognitivas, de nuestra discursividad y plausibilidad.

Textos ontológicos

Para hacer un repaso de la *Metafísica* y la *Física* en lo que respecta a la cuestión del καθ' ἑκάστων, preferimos realizar una lectura unificada, a la vista de que ofrecen perspectivas que pueden concatenarse sin mayor dificultad. Bien sabemos que los objetos de estudio de la segunda son también parte de lo que la primera podría tocar, de modo que habría de esperarse una visión al menos analogable; aunque en lo que respecta a la consideración de los individuos el texto fundamental es sin duda la *Metafísica*.

Varios problemas relacionados con lo καθ' ἑκάστων en estas obras valdría destacar: lo primero, que no es de modo alguno fácil identificar y determinar el objeto del que estamos hablando; en segundo lugar, el conocimiento de ello pende de relacionarlo con la universalidad, con lo cual, como hemos destacado atrás, parece perder su naturaleza propia; tercero, una razón fundamental para pensar en ello está en establecer su lugar en la consideración de *lo que es*; finalmente, es posible establecer otro tipo de relaciones para esto que no tengan que ver exclusivamente con cuestiones cognitivas, como serían las propias de la causalidad.

Al comienzo del libro A de la *Metafísica* se hace referencia a lo καθ' ἑκάστων como aquello que define la naturaleza propia de los individuos, como Sócrates (*cf.* 981a9), aquellos que son conocidos en la experiencia sensible; pero no hablamos sencillamente de los que tengan autonomía o automoción, sino de toda cosa posible. De ahí, que cuando se discute con los platónicos su doctrina de la separación de las Formas, una de las razones fundamentales para rechazarla es el que hayan confundido los niveles, suponiendo que lo universal pudiese tener la condición de la individuación al modo en que aquí se despliega; es evidentemente necesario distinguir entre lo genérico y lo individual (*cf.* 995b31). Los *idealistas* de la Academia pensaron los principios mismos como cosas, esto bajo la presunción de que su identificación les hacía individuos en el sentido más estricto (*cf.* 996a10;

1086a34). Ciertamente es un problema saber de qué cosas se habla cuando se refiere a un principio (cf. 999a19), pues en general entendemos que lo numéricamente uno es singular [τὸ γὰρ ἀριθμῶ ἓν ἢ τὸ καθ' ἕκαστον λέγειν διαφέρει οὐθέν (999b33–34)], por lo que es natural que se piense que lo formal se constituya como lo hacen los individuos; pero lo cierto es que sólo los sensibles son realidades en sentido estricto.

Mas en ello, como resulta evidente, el mismo Aristóteles no es plenamente congruente en el uso de los términos, como se hace patente en este pasaje sólo un poco posterior: εἰ δὲ μὴ ἔστι τι ἓν αὐτὸ μηδ' αὐτὸ ὄν, σχολη τῶν γε ἄλλων τι ἂν εἶη παρὰ τὰ λεγόμενα καθ' ἕκαστα (si no existe un uno en sí [mismo] ni un ente en sí [mismo], menos aún habrá más allá de las cosas que se llaman *singulares* alguna de esas otras cosas [1001a22–24]). Lo *uno mismo* tendría que ser numéricamente uno, y por ende *singular*, para que sea factible en la comprensión de las unidades (cf. 1052a32–35, donde se entiende que lo uno implica indivisibilidad y que la singularidad es uno de los sentidos de lo uno), pero, al no poder existir aparte, no puede ser considerado un καθ' ἕκαστον. En cualquier caso, introduce esto una de las aporías que valen destacar en este libro B, de hecho la que lo cierra: si los principios no son uno *esto* individual, no son determinables, y su cognición se complica; mas si lo son, no resultan cognoscibles epistémicamente, pues no serían universales (cf. 1003a5 ss.). La respuesta será la que ya hemos visto: no pueden ser realidades en el mismo sentido que las cosas (cf. 1040a8–9), pues sabemos que resulta absurdo para la propia propuesta de un mundo paralelo (cf. 1079a2). Mas eso no significa que se deje de utilizar el lenguaje *individualista* para hablar de ellos, e incluso llegue el momento en que no se sepa en qué nivel nos manejamos cuando nos referimos a los καθ' ἕκαστα (cf., por ejemplo, 1053a25, 1065a29, así como *Física* 184b12).

De todos modos, el problema principal está quizás en el orden lingüístico, pues en general se mantiene la tesis de que los individuos en el sentido más estricto son aquellos entes que no se dicen de nada otro (cf., por ejemplo, 1017b33–1018a4; 1045b6–7); de ahí que al tratar el problema de la entidad en el libro Z se le equipare a ésta, lo mismo que al ὑποκείμενον en tanto represente a la misma (cf. 1028a26–27), así como al τόδε τι (cf. 1038b25–27). En esta perspectiva se entiende como aquello que encontramos en nuestro acceso a la realidad hilemórfica: καθ' ἕκαστον δ' ἐκ τῆς ἐσχάτης ὕλης ὁ Σωκράτης ἤδη ἐστίν [en lo individual Sócrates procede al punto de la materia última] (1035b30–31). Es esa materialidad, en principio, la razón de su determinación individual (cf. 1035b22–23), aunque esta última sólo se pueda entender en su condición de tercero incluyente (cf. 1070a12). Por eso, lo

καθ' ἕκαστον no puede ser sino el ente sensible (cf. 1077a6, 1078b36–1079a2, así como 1086a37–1086b2), aquel que realmente se puede concebir en su separación o distinción respecto de todo lo otro:

Si alguno, pues, no admite que las entidades son separables, y de igual modo el que se diga que lo son los entes singulares [τὰ καθ' ἕκαστα τῶν ὄντων], anula la entidad como la queremos referir (1086b16–19).

¿Qué puede significar esta separación? La respuesta más simple está en la situación espacial (cf. 1092a18–20), pero habrá que ver si con esto llega hasta la expresión de la más fuerte singularidad.

En la *Física* se aporta, a propósito de la determinación de cuáles son los singulares, un elemento conceptual que resulta por demás significativo y corresponde con la perspectiva inmanentista que hemos visto: se ha de distinguir lo genérico o universal frente a lo individual por su simplicidad —ἀπλῶς— (cf. 195b13–15, 202b27, 261b4–5).¹² Tal condición lo convierte en un *singular ideal*, pues podría definirse sólo por sí y no por nada otro, aunque evidentemente esto no llevaría a que se le considere separable, excepto desde la perspectiva intelectual. La simplicidad corresponde con la identidad numérica de la que hablábamos atrás, y sería lo más adecuado para definir un individuo, mas no en el sentido en que el Estagirita lo piensa, pues sólo existen separadamente los compuestos, los entes sensibles, sea que se asuman como realidades unitarias o cuando menos en su condición de numéricamente distinguibles.¹³

Determinar los singulares, de cualquier modo, debería depender en última instancia de nominaciones propias. Ya hemos visto cómo los individuos se refieren precisamente por su nombre, como el tantas veces citado Sócrates o Calias, aunque también se pueden mencionar objetos que resultan únicos, como el cosmos o el sol; pero en general los singulares no son nominados, como lo señala el filósofo a propósito de los círculos —διὰ τὸ μὴ εἶναι ἴδιον ὄνομα τοῖς καθ' ἕκαστον— (1035b2–3), por lo que nos valemos de la homonimia. Es evidente que frente a una multitud indeterminada, sea por su número o contingencia, de objetos que nominar, la tarea es imposible. Por ello, se justifica una concepción tan radical como la que establece en el cap. XV del libro Z:

12 Curiosamente este adverbio es traducido en español en 195b15 como “singularmente” por parte de G. R. de Echandía (Gredos, 1995) y J. L. Calvo (CSIC, 1996), sin duda considerando la condición de unitario de lo genérico frente a lo compuesto.

13 En el análisis de las aporías del movimiento de Zenón, específicamente en la respuesta al imposible tránsito por las infinitas mitades de una distancia, Aristóteles habla de una enumeración de realidades que siendo conceptuales se pueden ver en su individualidad (cf. 233a21–26).

No hay definición ni demostración de los entes sensibles singulares [τῶν οὐσιῶν τῶν αἰσθητῶν τῶν καθ' ἕκαστα], puesto que tienen una materia cuya naturaleza es tal que pueden ser y no (1039b27–30).

Esto tiene que ver con la imposibilidad de atender a la infinitud como objeto discriminable, pero también con la manera en que se concibe el saber, problema al que podemos ahora dedicarnos con más cuidado.

Hemos descrito atrás la cuestión de la ἐπαγωγή, como una suerte de estrategia de apropiación de la realidad sensible por medios universales. La perspectiva que se asoma en los textos que ahora consideramos no se aleja de ello, aunque específicamente al comienzo mismo de la *Física* se hace una aclaración metodológica que puede ser crucial para la valoración de lo individual: es necesario ir de lo más cognoscible a lo más confuso, de lo más claro a lo más oscuro, y en esto es evidente que es mejor empezar no por la especificidad, sino por la generalidad, como cuando nos acercamos a un objeto cualquiera, el cual preferiblemente habrá de ser valorado como un todo antes de ir a sus partes; por ello “ἐκ τῶν καθόλου ἐπὶ τὰ καθ' ἕκαστα δεῖ προῖέναι” [es necesario ir de lo universal a los individuos] (184a23). Esto haría que el conocimiento sea más un problema de comprobación que de efectiva construcción, pero lo más significativo para nosotros sería el que la individualidad tendría que asumirse como una determinación comprensible en un conjunto, como “parte de” y no como un algo de suyo que en su distinción exija ser sólo en sí y por sí.

Así, en la *Metafísica*, curiosamente también al comienzo de esta, se señala la necesidad de que el conocimiento universal tenga relación efectiva con lo individual:

Si alguien [un médico] tuviera la teoría [λόγος] careciendo de la experiencia, y conociera lo universal, pero a su vez desconociera al individuo [καθ' ἕκαστον] que en esto se encuentra, se equivocará muchas veces en su cura, ya que lo que se trata de curar es el individuo (981a20–224).

Mas, ¿se trata de una mera aplicación de los criterios establecidos para todos o se asumirá la perspectiva específica del paciente? La respuesta más adecuada está siempre en los niveles cognitivos superiores. Ya sabemos que el sabio no tiene por qué llegar hasta los niveles últimos de particularidad, si es que efectivamente es poseedor de sofía (cf. 982a8–10), por lo que podríamos igualmente inferir que en la vinculación con los individuos el conocimiento no tiene la obligación de ir hasta los detalles, siendo que se concibe la realidad en una perspectiva de totalidad, que es la que puede dar efectivos frutos de saber.

En consecuencia, la aporía octava del libro B, que destaca el problema de considerar la condición del individuo como objeto de la ciencia, siendo que es

infinito, y que sirve para justificar la existencia aparte de los géneros y especies (*cf.* 999a24–b24 y 1060a3–6), no tiene por qué resultar irresoluble. El conocimiento efectivo es un proceso de apropiación de los individuos en el que éstos se ven desde las perspectivas del particularismo, como entidades que participan de géneros que existen aquí y ahora, y que serán sólo separables en la medida en que las concibamos en una identidad de tipo especulativo, como el fruto de una intelección.

De manera que sí hay un encuentro con los individuos, pero este sólo se da en su condición de particulares, pues “no es necesario buscar una definición de todo, sino que, a veces, basta con visualizar lo análogo [τὸ ἀνάλογον συννοεῖν]” (1048a36–37). Es en este sentido en que se explica la propia ἐπαγωγή, como lo ha dicho sólo una línea atrás el pensador. Y es que en tal analogía se da una suerte de concatenación adecuada de lo universal y lo singular que nos persuade de la necesidad de lo primero y la correspondencia de lo segundo con lo que se le prescribe; la diferencia que se podría querer representar no haría sino resaltar la necesidad de mantener los lazos que identifican a la cosa.

Y, como ya decíamos antes, es en esta realidad presente aquí y ahora donde se deben encontrar las razones mismas de la universalidad. Si un proceso cognitivo tiene dificultades, ello estriba precisamente en saber encontrar cuáles son las condiciones que reúnen a los individuos. Es sin duda un problema que tiene que ver con la misma propuesta socrática del universalismo, donde “poco más o menos ocurre que las [entidades] universales y las singulares [τὰς καθ’ ἕκαστον] son las mismas naturalezas” (1086b10–11). Mas esto no quita mérito a tal pretensión cognitiva, sino que la hace tortuosa y exigente —aunque mucho más compleja sería si los universales pudiesen existir aparte, pues ello dispararía hasta el infinito los objetos de nuestro conocer y lo convertiría en una tarea absurda (*cf.* 1086b20–21)—. Algo similar ocurriría si todo fuese singular y nada moviese a considerar analogía, pues “conocemos todas las cosas en esto: en cuanto haya algo uno, idéntico [ταυτόν] y universal” (999a28–29). Así, en última instancia, los καθ’ ἕκαστα en estricto sentido no permiten ἐπιστήμη, pues ésta trata lo universal o sus correlatos, los particulares (*cf.* 1003a14).

Mas, sería necesario explicar cuáles son las condiciones del acceso cognitivo, para ver aún la posibilidad de decir algo más sobre los individuos en sí. A este propósito sería necesario ver las fórmulas no necesariamente racionales de acceso a las entidades.

Como lo hemos dicho con insistencia atrás, los objetos sensibles son los singulares por excelencia, en la medida en que cumplen con la condición de la separación que se ha propuesto para lo individual, y, por ende, debe ser la sensación

el modo de conocimiento primero que se asumiría para acceder a ellos.¹⁴ Así, aunque la perspectiva universal sería el modelo privilegiado para llegar a lo inmediato, porque sus nociones abarcan [περιέχειν] las cosas, al predicarse de todas y cada una (cf. 1023b30–31), en última instancia se mantienen unas diferencias oscurecidas para el ojo racional, y es esto lo que hace que se conciban en su mismidad: ἐν ἅπαντα εἶναι ὡς ἕκαστον [las totalidades son uno tal cual singular] (b31). Si no fuera así, de éstos podría tenerse conocimiento pleno y determinaciones suficientes; pero, como bien sabemos,

Del compuesto, como este círculo y cualquiera de los singulares [τῶν καθ' ἕκαστά τινος], sea sensible o inteligible —llamo inteligibles, por ejemplo, a los matemáticos, y sensibles, por ejemplo, a los de bronce y los de madera— de éstos no hay definición [ὀρισμός] (1036a2–5).¹⁵

La sensación, en este sentido, informa de excentricidades que no interesan siquiera como problema de género, pues resultan demasiado triviales para quien busca un saber satisfactorio, o evaden nuestra particular manera de mirar racional. Su captación [γνωρίζονται] es sólo un decir, porque en realidad no somos capaces de asumirlas en su estricto ser.

Mas, ¿habrían de interesar los singulares sin más? Las consideraciones científicas no son las únicas que cabe realizar, es necesario traer a colación lo que suponemos más específico. En esto es posible pensar no sólo en el mero contacto sensible, sino también en la experiencia: ἡ μὲν ἐμπειρία τῶν καθ' ἕκαστόν ἐστι γνῶσις (981a15–16). Son de su incumbencia las acciones [πράξεις] y las generaciones [γενέσεις]. Y es que, en efecto, el médico curará a Calias, no a un género (18–19). En esto debemos tener presente, por supuesto, que no estamos frente a un *amigo de las formas*, sino ante un pensador de la inmanencia que sabe que lo de formal que pueda existir debe estar en lo presente, sea que se mire como resultado de una concreción racionalizable o no.

Con todo, ello no significa que su pensamiento, al menos en estas obras, se recargue de fórmulas empiristas o inmanentistas, por el contrario las marcas de la universalidad son las que definen el trayecto cognitivo. Esto se refleja no sólo en ese constante uso del καθ' ἕκαστον como mero particular, es decir, como una fórmula de individuación de cualquier género (cf., por ejemplo, 1013b34, hablando de efectos singulares, y 1035b19, explicitando tipos de animales); sino también en la noción de compuesto que utiliza constantemente para explicar a los entes

14 Cf. 981b11, 1018b33, 1036a3–7; además *Física* 189a6.

15 Este texto es muy ilustrativo de la apertura con que habla Aristóteles de los καθ' ἕκαστα, pues se entiende que habrían conceptos, como es este caso de los círculos, que cabría considerarlos tales.

sensibles, bajo la presunción de que en las entidades se reúnen los universales como sus componentes (*cf.* 1035b27–10). El mantener la idea de una entidad última que esté siempre un poco más acá, o más allá, sea para que sirva de sostén, lingüístico o real, de los universales, o algo mucho más fundante, no deja de ser más una elucubración, o quizás una fórmula de respuesta al enigma del sujeto en Platón,¹⁶ que en cualquier caso queda para ser discutida desde la perspectiva de la cuestión de la entidad.

Todavía cabría considerar las posibilidades de relación de los individuos, ya sea con lo universal, que ya sabemos que son obvias, dado que serían parte fundamental de su darse, o con los otros individuos, que cabrían para justificar las similitudes o analogías que propician la lectura genérica, pero que también permiten pensar en un nivel que puede tener un carácter más individual. Es claro que los καθ' ἑκάστα se relacionan entre sí, como se afirma en la *Física*: “los que contienen particularidad son causa siempre de los particulares [τὰ καθ' ἑκάστον]” (195a32),¹⁷ lo cual se hace evidente en acontecimientos que nos son inmediatos, como el que *este* médico cure a *este* paciente (*cf.* 195b18–19). Pero el caso es que nuestro filósofo asume que el producto de lo individual no puede más que ser a su vez individual, aunque nosotros tratemos de ver relaciones complejas en todo ello:

Para las cosas de la misma especie son distintos [los principios], pero no en la especie, sino que son algo distinto según su individualidad [τῶν καθ' ἑκάστον ἄλλο]: tu materia, tu forma y tu haberte movido y los míos, aunque son los mismos por lo que respecta a la razón universal [καθόλου δὲ λόγῳ] (1071a27–29).

De esta manera, la realidad se puede ver desde su condición de particular, por lo que respecta a una lectura explicativa y, si se quiere, racional–discursiva, pero también desde la perspectiva de su singularidad, como el producto de una concatenación que se explica desde sí misma [ἀρχὴ γὰρ τὸ καθ' ἑκάστον τῶν καθ' ἑκάστον (1071a20–21)],¹⁸ y que quizás sea explotable desde más de una lectura. No puede ser una mera reiteración la insistencia aristotélica en distinguir la visión universalista de la singularista: el individuo presente tiene acaso más problemas que soluciones para cualquiera que lo desee mirar con atención.

16 *Cf.*, entre otros textos, G. B. Matthews y S. M. Cohen, “The one and many”, *Review of Metaphysics* 21 (4), 1968, pp. 637–655; Gail Fine, “Relational entities” (*Archiv für Geschichte der Philosophie* 65 (3), 1983,); M. McPherran, “Plato’s particulars” (*Southern Journal of Philosophy* XXVI, 4, 1988); y F. C. White, “Plato’s middle dialogues and the independence of particulars” (*The Philosophical Quarterly* V, 27 (108), 1977).

17 Aquí es evidente la necesidad de evitar traducir καθ' ἑκάστον por singular.

18 *Cf.* también 1070a28, así como *Física* 195b25.

Desde la cosmología y la biología

Bajo la consideración de que el trabajo de Aristóteles más específico con los entes sensibles estaría en sus múltiples estudios biológicos y en algunos de los otros trabajos físicos, se esperaría que, si es que no hubiese una debida teorización de la naturaleza de lo individual en éstos, al menos se presentaría una clarificación metodológica de cómo se accede a ello. El resultado de nuestra lectura nos ha llevado a corroborar que efectivamente es posible concebir nuestro problema, aunque es el particularismo que hemos descrito de manera insistente el que parece representar la fórmula eficaz para hablar de *lo que es* aquí.

Ya hemos insistido atrás en que el Estagirita reconoce que los objetos externos son propiamente los καθ' ἑκάστα (*cf. De anima* 417b27), y en esto no nos vamos a encontrar grandes novedades en estas obras, aunque vale destacar dos aspectos que justifican la individuación, y acaso la acercan a la singularidad de una manera significativa: primero, la atomicidad, y segundo, su temporalidad.

En *De partibus animalium* se dice expresamente que hay una relación fundamental entre la atomicidad y καθ' ἑκάστον (644a30–33), confirmando quizás la tesis de que la “individualidad” sería correlativa a su no divisibilidad; incluso se afirma: οὐσία τὸ τῷ εἶδει ἄτομον,¹⁹ con lo cual se insiste en la determinabilidad de lo existente desde la perspectiva de lo formal. Si optáramos por una comprensión formalista, aquí estaríamos en el límite último, el estadio final al que debe poder llegar una fidedigna descripción racional; y en correspondencia con ello lo que cabría teóricamente sería mantenernos siempre a cierta distancia, la que proporciona la universalidad, del objeto mismo. No obstante, se asume, al menos en forma hipotética, que sobre ello se podría teorizar desde su separación: εἴ τις δύναιτο περὶ τῶν ἑκάστον καὶ ἀτόμων τῷ εἶδει χωρὶς [si algo se puede dar separadamente respecto de los individuos y los que son indivisibles en especie] (644a30–31). Con todo, en la ejemplificación que inmediatamente se presenta, esta propuesta, que bien justificaría una evaluación de la singularidad misma, da a entender que se piensa no en términos de individuos de una especie, sino de especies de un género.²⁰

19 Ogle traduce estas palabras así: “*the ultimate species represent the real existences*”. Esta versión es quizás muy libre, pero sí refleja lo que interesa destacar aquí a propósito del individuo como lugar último, teórica y realmente separable.

20 El uso de καθ' ἑκάστον como individuo de un género, del nivel que sea, es muy común en las obras que ahora tratamos. *Cf. De anima* 414b32, 424a17; *De sensu et sensibilibus* 436b12, *De generatione animalium* 763b15; *De partibus animalium* 639a18, a26, b5, 642b5, b35, 643b26,

Esto, por supuesto, evidencia que la propia οὐσία, y no sólo καθ' ἕκαστον, se puede elevar a niveles que distan significativamente de lo concreto en cuanto tal.

En *De generatione animalium*, hablando sobre la subsistencia eterna de las especies (731b31–35), señala una obviedad que, pese a ser tal, es significativa: los individuos —que aquí son descritos en su condición de numerables (b33) y además como ἡ οὐσία τῶν ὄντων ἐν τῷ καθ' ἕκαστον (b 34)— no pueden ser eternos; señal muy clara de que se está ahora pensando no las especies, sino en los singulares. Este rasgo de la temporalidad podría ser el factor que nos permite con mayor seguridad distinguir los niveles, mas no es un énfasis que guste para un tipo de estudio biológico como el que consideramos, de modo que la cuestión se deja nada más afirmada. Habría, aún así, que rescatar esta aprehensión de la concretitud como uno de los factores por excelencia que permiten separar las propias entidades.

Sobre la aprehensión de los sensibles, en estas obras no se hace mayor diferencia: se reitera el medio, la percepción, como aquella actividad que en “acto” [κατ' ἐνέργειαν] está a la expectativa de los individuos (*cf. De anima* 417b22); y, por otra parte, se destaca que es ello un lugar deseable para la debida consideración científica, como se afirma al comienzo del *De motu animalium*:

Es necesario captar esto [la cuestión de la moción] no sólo en lo racional, sino también en los individuos sensibles [ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα καὶ τῶν αἰσθητῶν], a través de los cuales [δι' ἅπερ] indagamos [ζητοῦμεν] las razones universales, y en esos creemos que es necesario armonizar las mismas (698a11–14).

Y es que precisamente el proceso más importante en la consideración de los individuos pone casi todo su peso en la traída de los mismos a teorías sustentables. Esto no es necesariamente complejo, si es que se cuenta con elementos de juicio universales eficientes (*cf. De generatione et corruptione* 331a20–22), es decir, de previo se lleva un instrumental teórico adecuado y correspondiente (*cf. ídem* 335a27–28).

El tipo de concreción particularista se puede ver en un pasaje del libro III (cap. XI) del *De anima*, donde el filósofo compara el juicio [ὑπόληψις] o razonamiento [λόγος] de carácter universal con el relativo a lo individual: “uno dice que es necesario que tal cosa realice tal otra, el otro que esto haga tal cosa [τόδε τοιόνδε], y que yo sea tal” (434a18–19). En otras palabras, lo que permite identificar a un individuo en sí es su darse presente, pero en calidad de *tal*, es decir,

b29, 644a10, 644b6, 645b11, 697b27; *Historia animalium* 490b32, 505b31, 539b15; además *Meteorológica* 389b23 y 390b15; *De generatione et corruptione* 318a8 y 322a18; finalmente, *De caelo* 310a5.

correlacionado con una especie determinada, que actúa [πράττειν] aquí y ahora. Llegamos a las cosas mismas, pero las enunciamos a partir de su condición de particulares.

No obstante, se mantiene constante la distinción entre καθόλου y καθ' ἕκαστον, no simplemente como dos instancias de aplicación conceptual (cf. *De generatione animalium* 768a7–9), sino como un modo de ver las notables dificultades que se pueden dar en los procesos de comprensión (cf. *Historia animalium* 550a6–7). Mas, ¿cómo se entiende esto en sus extremos, los propios individuos? La cuestión parece resolverse en una perspectiva acaso platonizante: se trata de mantener un criterio genérico, al cual se ha de adicionar la diferencia como principio individualizante.

Esta diferencia, según una ejemplificación relativa a los movimientos en el *De caelo* (cf. 276b29–277a4), deberá remitirse a la cuestión numérica²¹ y su multiplicidad, pues los particulares son indistintos: ὁμοίως γὰρ ἅπαντα κατ' εἶδος ἀδιάφορα ἀλλήλων, ἀριθμῶ δ' ἕτερον ὅτιοῦν ὅτουοῦν [pues todas las cosas son igualmente indiferentes por la forma unas de otras, pero en cuanto al número cualquiera es diverso de cualquier otro] (277a3–4). Aunque esto no parece aclarar la cuestión como quisiéramos, puesto que a lo sumo nos devuelve al problema de lo uno como valor fundante de la identidad de lo dado, siendo esta una categorización que se equipararía con la presunción de la “mismidad” de la οὐσία.

Quizás una propuesta más significativa la podemos ver en *De generatione animalium*, específicamente en el capítulo 3 del libro IV (cf. 767b29–768a2), donde se sostiene que lo propio e individual es lo que debería marcar la diferencia —lo peculiar del animal—, y esto sería la entidad. El individuo se entendería como el resultado del encuentro de una serie de características particulares, es decir, propias de la especie correspondiente, con la misma οὐσία, la razón unificante del ser. Si tal entidad fuese una especie de núcleo enlazador o de centro de gravitación de lo genérico, y suponemos que es la misma la formulación del principio de individuación o singularización, la proximidad a que hace referencia el pasaje podría ser una razón de *individuación o diferencia* primordial: sólo determinadas características cabría considerar, primero por razón de las posibilidades entitativas efectivas, y segundo por la misma concreción. El individuo concreto, nuestro καθ' ἕκαστον, sería la οὐσία más las características que se pueden dar en y para ésta,

21 Cf. esta misma concepción en *Metafisica* 1018a12–15.

unas especificidades que explican su naturaleza, pero que sólo allí caben entenderse realmente. Esto se demuestra de una manera palpable cuando nos enfrentamos a las diversificaciones que van introduciendo en la multiplicidad de generaciones:

Al fin, así pues, se confunden [los caracteres], de tal modo que no se parecen a ninguno de los familiares ni los de su género, sino que sólo les queda como común el ser hombre. De esto último es causa el que ello acompaña [ἀκολουθεῖ] a todos los individuos (768b10–14).

De esta manera, en última instancia la singularización introduce una multitud de resultados que sin duda exigen una reformulación, o reconsideración al menos, de los géneros que se estarían conjugando en los nuevos seres.

De cualquier modo, si es que mantenemos el referente conceptual del *Sofista* de Platón, la diferencia —διαφορά— exigiría una comprensión formalista, que no correspondería adecuadamente al nivel de singularidad que supone la οὐσία, como se hace especialmente evidente en el capítulo 13 del segundo libro de los *Analíticos posteriores*. Encontrar una diferenciación es establecer una “especificidad”, esto es, una particularización, cuyo darse podría ser totalmente novedoso, de modo que su singularidad estaría en el marco de una relación siempre formal, y, por ende, no supondría el sentido último de la entidad, que, como bien sabemos, es intransferible.

Un aporte paralelo a éste, con un sentido más positivo para nuestros intereses, nos ofrece todavía el *De caelo*, al introducir un problema muy significativo a propósito de la determinación de las entidades: ¿qué pasa con aquellas cosas a las que nada universal parece añadirseles, o, puesto en otro sentido, “ἐὰν μὴ δυνώμεθα νοῆσαι μηδὲ λαβεῖν ἄλλο τι παρὰ τὸ καθ’ ἕκαστον” [si no nos es posible pensar ni captar algo distinto de lo individual] (278a5–6)? Esto evidentemente habla de aquellos individuos que son únicos, sólo su ser presente —su ser τόδε τι— es la realización de su potencia. Aristóteles menciona un ejemplo posible: un círculo cuyo ser es únicamente *éste* que se percibe en un acto; pero la cuestión lleva al caso por excelencia: el οὐρανός.

Por la misma descripción que hace el filósofo, resulta evidente que la cosa singular es conocida por una captación sensible, pero además es concebible (νοῆσαι). En este sentido, nos podemos hallar frente a un problema de índole no sólo material, sino también formal: ¿se puede pensar en una formalidad que no se realice más que una sola vez y, no obstante, siga siendo una especie? Ya sabemos que las especies no son separables, pero en este caso estaríamos ante el paradójico caso de que un universal es exclusivo, de modo que deberíamos suponer que su formalidad y esta formalidad materializada son exactamente las mismas. La pregunta evidente que surge es si valdría efectivamente la estrategia universalista para explicar lo

dado, a la vista de que todo lo que tendríamos que hacer es describir la inmediatez que se va manifestando. Hablar de *pensar*, en este sentido, resulta casi un exceso, pues lo único que cabría sería percibir y reflejar tal percepción.

Así, en efecto, el cielo es una entidad que es única, pese a que pueda contener una indefinida cantidad de géneros y especies, y es percibida; de modo que “τῶν καθ’ ἕκαστον ἄν εἴη” (278a10–11). Cabría hipotéticamente establecer la forma de éste: οὐρανὸς ἀπλῶς (278a13), pero este *tal*, que se entiende ὡς εἶδος καὶ μορφή (a14), y *éste*, que se da mezclado con la materia, no podrían distinguirse realmente, no sólo porque no hay separación de las formas respecto de lo real sensible, sino también porque no hay otras realizaciones posibles paralelas de la forma *cielo*, dado que el presente agota la totalidad de la materia [οὗτος ἐξ ἀπάσης ἐστὶ τῆς ὕλης, ὥσπερ ἔστιν (278a27–28)]: “en general de cuantos la entidad se da en una materia como substrato [ὑποκειμένη], ninguno es posible que llegue a ser sin que tenga [disponible] alguna materia” (278b1–3).

¿Será este acaparamiento de la materia la condición última de la singularidad de los individuos en cuanto entidades? Esta podría ser una hipótesis explicativa de la propia individuación, pues más allá de que al acercarse a la entidad lo formal se individualice y que, por ende, tome unas condiciones intransferibles realmente, esto es, dadas sólo aquí y ahora; podría afirmarse que la misma concreción es imposible en estas mismas condiciones, al no haber la misma materia con exactitud.²² Ciertamente la explicación formalista se mantendría, pues de hecho enfrentamos un sinnúmero de individuos, cuando menos analogables, cuando más, idénticos; pero tal identidad no puede hacernos olvidar que su materialidad es intransferible en el mismo sentido presente. ¿Será posible, de esta manera, atribuir a la materialidad la razón de la singularización? Parece que no quedaría otra opción, pero aún debemos enfrentar otras “formalizaciones” que nos sujetan a más posibilidades.

La ética y la política

El aporte más notorio de las obras éticas y la *Política* a esta indagación está determinado por el carácter práctico que tienen sus cuestiones, que ciertamente suponen el desarrollo de estructuras racionales para su aplicabilidad, pero que también asumen la necesidad de dar cuenta de lo concreto en cuanto tal. Esto podría

22 Valga considerar el pasaje final del capítulo 8 del libro VII de la *Metafísica*: “Así el todo, esta forma [εἶδος] en estas carnes y en estos huesos, es Calias y Sócrates: son algo otro por la materia [pues es otra] y son lo mismo por la forma [pues la forma es indivisible]” (1034a5–8).

de nuevo ofrecer un conjunto de fórmulas particularistas, en línea con lo que hemos visto de un modo bastante generalizado atrás y, no obstante, se deja una perspectiva más abierta, menos determinante, bajo la suposición de que la legislación, sea política o moral, no puede pasar por encima de lo real sin mirar sus dificultades, sean diferencias clasificables o no.

Es evidente que las cuestiones que competen a estas “ciencias prácticas” son relativas a las individuaciones. Como se afirma en *Magna moralia*: ἐκ μὲν τῶν καθ’ ἕκαστα τὸ φιλεῖν γνωρίζεται [la amistad se reconoce en las individuaciones] (2, 11, 4, 3–4), con lo cual podría estarse refiriendo a casos, pormenores o circunstancias que se reconocen como propios de esta relación humana, pero también supone que es en el conjunto de variaciones, sean particulares o no, donde se descubre su naturaleza.

Ello supone, evidentemente, que tales individuaciones son reconocibles o examinables; de hecho esto se establece como condición cuando se juzga a un ser humano por sus actos (cf. *Ética nicomaquea* 1123b33). Pero proponer tal asunto como una meta cognitiva es inadecuado:

Siendo las cosas que suceden [συμβαινόντων] muchas y teniendo diferencias de toda clase, y correspondiendo [συνικνουμένων] unas más y otras menos, parece largo e indeterminado distinguir las en su individualidad [καθ’ ἕκαστον μὲν διαρεῖν] (1101b24–27).

Esto lo reconoce el filósofo de un modo enfático en el capítulo 2 del libro II de esta obra citada, donde afirma que un περὶ τῶν πρακτῶν λόγος no puede ser preciso [ἀκριβῶς], debe tender a establecer tipos [τύποι]; así, un περὶ τῶν καθ’ ἕκαστα λόγος no se funda en un arte o una regla: “es necesario que los mismos que actúan siempre observen lo conveniente ocasional [καιρόν]” (1104a8–9). Por consiguiente, habríamos de renunciar a lo circunstancial, para centrar nuestras expectativas cognitivas en las formalizaciones.

En efecto, como lo señala el pensador al comienzo del libro II de la *Magna moralia*, para quien pretenda acceder a estas cuestiones, y más aún para quien esté llamado a legislar al respecto de ello, no queda otra opción que establecer criterios universales, pese a que podría expresamente desear determinarlas hasta sus últimos detalles. La razón de ello estriba en que es de algún modo vencido [αἰρούμενος] por la complejidad de su singularidad (cf. 2, 1, 1, 7–8). Mas, como dirá unos capítulos después, sí se logran especificidades en un discurso general, aunque no sea más que una articulación de particularidades: “una vez que hemos hablado en particular [κατὰ μέρος] sobre cada una de las virtudes, restaría al establecer lo universal expresarnos en forma resumida sobre sus individuaciones [τὰ καθ’ ἕκαστα]” (2, 9, 1, 1–4).

En la perspectiva de la *Política*, se opta por una visión análoga a ésta: deberíamos incluir como objetos de estudio a los individuos, que resultan lo paralelo a lo comunitario (cf. 1325b15) y simple (cf. 1313a18–19); mas esto volvería inabarcable su desarrollo. Así, aunque no se niega que podría ser meritorio establecer exhaustivamente la naturaleza que se analiza, como se señala a propósito de las cuestiones musicales en el libro VIII (7) —éstas quedarían para el estudio minucioso y detallado (ἢ καθ' ἕκαστον ἀκριβολογία) de los especialistas (cf. 1341b29–31)—, es preferible contenerse e ir a lo tópico, como lo hará el propio filósofo en el tratado.

Con todo, como se reafirma en la *Ética nicomaquea*, aunque es natural que tendamos a suponer una opacidad casi insuperable en los individuos —πολλάί γὰρ διαφοραὶ εἰσὶν ἐν τοῖς καθ' ἕκαστα [pues hay muchas diferencias en los individuos] (1110b8–9)—, sobre todo desde la perspectiva de quien quiere prever todos los casos; sin embargo, es factible ir enfrentando los individuos, precisamente cuando se asume la tarea de la aplicación práctica de las universalizaciones (cf. 1110b31–1111a1).

Mas, ¿cómo se conoce efectivamente lo individual? La *Ética* vuelve sobre la vía que hemos reconocido atrás: los individuos se acceden por la percepción; pero también añade un medio que permite ampliar las posibilidades cognitivas: la intuición [νοῦς]. Respecto a la primera podría afirmarse que no habría de ser un nivel de alta estima, pues en ello no nos diferenciamos de los animales, los que a lo sumo alcanzan a representarse y recordar lo individual (1147b3–5). Es evidente, por supuesto, que gozamos de niveles superiores al mero contacto en el acceso a los objetos sensibles: sabemos que se emiten juicios sobre la inmediatez, no al modo de la deliberación, pero sí al menos procuramos determinar lo que acontece (cf. 1112b33–1113a2). En este proceso, que aún se podría asumir como parte de la mera percepción, se destaca quizás como el problema más significativo la multiplicidad de acontecimientos individuales que se encuentran, al punto de que incluso con la participación de la razón se nos presentan notables dificultades para asumir lo que aparece con toda evidencia: “[no es fácil determinar] ningún otro de los objetos sensibles. Tales cosas están en los individuos, y su distinción [κρίσις] está en las percepciones” (1109b21–23). Es obvio que, si para esto se hace uso de la experiencia, la técnica o alguna de las otras disposiciones intelectuales que pueden auxiliarnos frente a lo inmediato, no podríamos suponer un encuentro con lo individual en sí y por sí en un sentido pleno y “puro”; mas la insistencia del filósofo en que no hay suficiente preparación racional frente a la indeterminación de los casos es significativa como para considerar tal posibilidad abierta.

A propósito de la intuición, o intelección, nos remitimos al problema de cómo se captan los principios que habrían de aplicarse en la vida práctica, que deberían considerarse en su condición de simples y únicos en su respectividad, pese a la señalada complejidad de su particularización. Estima el pensador, en el capítulo 11 del libro VI de la *Ética*, que las distintas disposiciones intelectuales en última instancia deben ser capaces de tratar lo último e individual [ἔσχατα καὶ καθ' ἕκαστα] —se refiere aquí al juicio [γνώμη], la comprensión [σύνεσις], la prudencia [φρόνησις] y la intelección [νοῦς]—. Todas éstas nos permiten valorar las condiciones de los propios actos desde la perspectiva unificadora de lo “simple”, pero a su vez apreciar la propia inmediatez, no sólo desde la universalidad, sino también en su darse mismo. Así, aunque la labor es “intelectiva”, se procura apreciar cosas que están en el extremo contrario a la universalidad:

Todas las cosas prácticas son de las individuales y últimas. De este modo, el prudente es necesario que conozca estas mismas cosas; también la comprensión y el juicio son relativos a las cosas prácticas, pero esas que son últimas (1143a32–35).

Con todo, la σύνεσις tiene una carga de “confluencia” y “encuentro” —términos con los que incluso se puede traducir— que deja la impresión de reforzar la vinculación con un determinismo formalista; y acaso en esa misma línea se puede ver la γνώμη, pese a ser un término que se utiliza con una mayor cantidad de sentidos (razón, pensamiento, buen sentido, espíritu, carácter, opinión, entre otros); mas no ocurre así con el νοῦς —la φρόνησις la veremos un poco más adelante—. Se entiende que esta *intuición* es una especie de “visión” —relacionada con el verbo νοέω—, como un acto que realizamos frente a un objeto específico, acto que, en principio, sería de carácter pasivo, por cuanto se está a la expectativa de algo no predeterminado, en la medida en que no se parte de un proceso de racionalización:

La intuición es propia de los límites [ὅρων] primeros y los últimos, y no el razonamiento [λόγος]; por un lado, en las demostraciones es propia de los límites primeros e inmóviles; por otro, en las cosas prácticas lo es de lo último, lo posible [*contingente* —ἐνδεχομένων—] y la otra premisa [*la menor*] (1143a36–b3).

Intuir, en este sentido, es enfrentar cognitivamente los límites de lo comprensible. Pero el hecho de que el último texto citado se refiera al proceso lógico, como si el objeto primero del νοῦς fuera la fundamentación de la premisa universal, y el segundo el de la segunda, la “otra”, como la menciona el texto, nos deja más bien frente a una visión en perspectiva a lo racional. De hecho en esta línea sigue el filósofo su explicación: “pues son los principios por cuyo motivo se dan estos mismos: desde los individuos (*se deducen*) los universales” (1143b4–5)

y añade: “de esos es necesario tener percepción [αἴσθησις], y esta es la intuición” (b5). De esta forma, el objeto es auscultado en una perspectiva abstraccionista; su mismidad no interesa sino en la medida en que obra sentidos para la flexión silogística.

Mas, ¿significa ello que nuestra intuición no tiene efectiva relación con la realidad en sí? En principio no debería ser así, por cuanto estamos llamados a valorar los actos que efectivamente ocurren, no los que presumimos que han de pasar, en la medida en que de éstos somos efectivamente los dueños (cf. 1114b31–1115a1); aunque bien sabemos que esto no es un proceder simple ni prejuzgable, como lo señala el propio pensador páginas atrás:

Cuánto y cómo se desvía el censurable no es fácil que se haya ofrecido en su discurso [λόγῳ], pues la decisión [κρίσις] está en individualidades [καθ' ἕκαστα] y en la percepción (1126b2–4).²³

Pero para tener una idea más clara de cómo ha de hacerse esta deliberación es indispensable considerar el complejo tema de la φρόνησις, de la que nos interesa destacar sólo algunos matices generales.

Una persona prudente, como claramente destaca el Estagirita en sus capítulos 7 y 8 del libro VI de la *Ética nicomaquea*, sabe qué es lo que le conviene a sí misma, esto es, aquello que le es posible efectivamente y es bueno, τὸ πρακτὸν ἀγαθόν. En este sentido, se trata de un saber que nos resuelve la vida cotidiana, o al menos nos permite tener un discernimiento adecuado y una aplicación de éste que se podría considerar como el saber más oportuno.

¿Será, pues, la φρόνησις la “sabiduría” que nos convendría citar para comprender lo individual? En principio, no hablaríamos de una σοφία, disposición que corresponde a un saber epistémico y noético de lo más honroso y que prescinde de aquello que podemos llevar a cabo (1141b2–3); sino que es aquel saber relativo a nuestra cotidianidad, nuestras circunstancias propias. De este modo, debería tener por objeto nuestros καθ' ἕκαστα; mas esto sólo lo es en parte, en la medida en que es práctica. Así, su espectro de trabajo es amplio: οὐδ' ἐστὶν ἡ φρόνησις τῶν καθόλου μόνον, ἀλλὰ δεῖ καὶ τὰ καθ' ἕκαστα γνωρίζειν [no es la prudencia solo propia de las universalizaciones, sino que también es necesario que conozca los individuos] (1141b14–15).

23 Valga anotar que un panegírico o encomio sería un discurso sobre acciones individuales (καθ' ἕκαστα), como lo señala el filósofo en la *Ética Eudemia* (cap. 1, libro II, 1219b14–16).

El acceso a la individuación que le otorga a la φρόνησις su faceta práctica permite que se adquiriera experiencia [ἐμπειρία] (cf. 1142a14–15), con la cual desaparece la común extrañeza frente a la cotidianidad que nos resulta tantas veces difícil de discernir. Pero, como es obvio, este saber práctico, por distinto que sea de lo científico y cercano que esté a los extremos sensibles (1142a23–25), a fin de cuentas está a mitad de camino entre lo universal y lo singular, constituyendo formalizaciones prácticas que habrían de hacer comprensiblemente particulares nuestros acontecimientos. Si lo que nos sucediese fuera radicalmente singular, no se podría ofrecer alternativa; pero incluso las experiencias más personales pueden situarse en un contexto general, o uno común de la propia persona. El prudente actúa en correspondencia con sus mejores opciones, las que le enseña una formalización que se acopla efectivamente a su ser mismo.

Con todo, deberíamos considerar el problema de la aplicación de cualesquiera principios, teorías, prácticas y demás a lo cotidiano, por cuanto exige una debida confrontación de lo que la realidad individual podría permitir. Esto se expresa de forma clara en un ejemplo caro al Estagirita, la práctica médica:

Es evidente que el médico no examina así [de modo universal] la salud, sino la del hombre, más quizás la de éste (τὴν τοῦδε); pues se es médico del individuo [καθ' ἕκαστον γὰρ ἰατρῶει] (1097a11–13).

Esto mismo se explica de un modo más cuidadoso en la *Magna moralia*, donde se plantea en términos del saber: nosotros no poseemos la ciencia de la medicina, pues, pese a que conocemos cuáles son las características de las medicinas y las curaciones, en el encuentro con los individuales no tenemos un conocimiento adecuado, como sí lo ha de tener el médico: “de igual modo el médico que sabe lo bueno para alguien, cuándo y cómo estará dispuesto; en esto está ahora la ciencia [ἐπιστήμη] médica” (2.3.6.8–10). Si estuviéramos a la vista de una medicina realmente singularizada, obviamente la posición de Aristóteles supondría que se habrían de tener en cuenta en efecto las condiciones propias y, acaso exclusivas, del paciente; aunque parece más bien que lo que se logra es asociar el saber genérico a los casos específicos por la vía de un debido reconocimiento, esto es, una exploración que sabe ubicar el mal que se padece en la especie que se está en capacidad de curar. Pero, en cualquier caso, estaríamos frente a un evidente saber que necesita concretarse, y ojalá de tal manera que sea efectivo precisamente allí, en el encuentro con el paciente mismo:

Pareciera que se refiere con más exactitud [ἐξακριβοῦσθαι] al individuo cuando su cuidado es de carácter propio [ιδίας τῆς ἐπιμελείας γινομένης]; pues cada uno logra en mayor medida lo conveniente (*Ética nic.* 1180b11–13).

Como lo muestra este ejemplo, lo que exige una πράξις, aunque en este caso se le haya llamado ciencia, es siempre el encuentro con los individuos (cf. 1110b6–7 y 1111a23–24), y esto se ve más en el orden de la aplicación de criterios externos que de lo que pueda darse en específico en el ser concreto; mas, no parece tratarse de una simple reposición del modelo particularista, en la que la determinación de lo genérico es suficiente, sino que exige una revisión cada vez novedosa de las posibilidades que plantean los individuos. Por eso, el mismo pensador reconoce las notables dificultades que conlleva la concreción de lo que se establece como practicable o la lectura de los aconteceres sensibles:

No es, pues, fácil determinar cómo, a quién, por cuáles cosas y cuanto tiempo se ha de irritar uno... no es fácil delimitar con la razón hasta qué punto y en cuánto es alguien censurable, pues no es nada distinto de los entes sensibles (1109b14–16 y 20–22).

Mas esto se hace curiosamente complicado con las cuestiones legales y sus consecuencias prácticas (cf. 1134b 18–24), así como en lo político, pues parece el lugar natural de lo particular: “sólo estos [*los políticos*] actúan como los obreros manuales [χειροτέχναι]” (1141b29).

En efecto, en la medida en que la ley establecida en cualesquiera de los regímenes políticos sea de carácter universal, y por ello esté por encima de todo, es imposible que pueda cumplir con todos los casos potenciales, de manera que ello habría de quedar en manos de los gobernantes, esos χειροτέχναι a los que se refiere Aristóteles en el último texto citado, las cuestiones del día a día: τῶν δὲ καθ’ ἕκαστα τὰς ἀρχάς, καὶ ταύτην πολιτείαν κρίνειν [la misma política determina los principios de las cosas individuales] (*Política* 1292a33–34). En este sentido, bien conocemos los excesos que se suelen cometer y que el mismo Estagirita plantea;²⁴ mas lo que interesa es destacar cómo las diferencias tampoco son legislables, por muy pormenorizada que haya de ser la legislación.

Con todo, se ha de establecer un criterio de poder básico que justifica el mismo Estado: a fin de cuentas no se puede otorgar primacía a lo diverso en su distinción respecto de lo uno. Tanto en ética como en política habrá un imperio que sustentar, sea el de la ley o el de la norma moral, y lo que se deberá exigir a sus sustentantes es una capacidad de convertir aquello que resulta singular en particular. Es precisamente en ese encuentro con lo concreto donde se mide la capacidad efectiva tanto del universal como de su sostenedor; como señala el filósofo, hablando

24 Cf. 1269a11–12 y 1286a7–30.

sobre la naturaleza del justo medio: δῆλον δὲ ἔσται μᾶλλον καὶ καθ' ἕκαστον σκοποῦσιν [será evidente sobre todo al mirar (las virtudes) lo individual] (*Magna moralia* 1, 22, 2, 1–2). Y la idea de las propuestas filosóficas en estos entornos es que se pueda ofrecer una alternativa genérica que produzca bien a todos y cada uno, esto es, los atraiga a una formalización que les sea beneficiosa realmente: “pues el que todos sean buenos comprende que lo sea cada uno [τῶ καθ' ἕκαστον]” (*Política* 1332a38). Incluso esto se puede decir de acciones que no sean necesariamente estatales, como cuando se considera la educación individualizada, que termina haciendo plenamente buena a la persona (cf. *Ética nic.* 1130b26–27).

Como señala nuestro pensador en el capítulo 7 del libro II de la *Ética*:

Es necesario no sólo hablar de esto [la cuestión de la virtud] universalmente, sino armonizado con los individuos [τοῖς καθ' ἕκαστα ἐφαρμόττειν], pues en las razones referidas a las prácticas las universales son las más comunes; mas las particulares [οἱ δ' ἐπὶ μέρος] son las más verdaderas, por cuanto las prácticas se refieren a los individuos, y es necesario concordarlas con éstos (1107a28–32).

Así, aunque exista una disposición a ir a la realidad singular, en última instancia interesa considerarla en su particularidad, incluso esta idea de carácter musical de hacer armonizar el planteamiento genérico con las variables no es otra cosa que buscar una aplicación fuerte de la universalidad. A fin de cuentas esto es lo que nos diferencia de los otros seres animados, que penden de una perspectiva singularista que no puede captar la misma razón de la conveniencia (cf. 1147a25–b5).

Así pues, podríamos sostener con relativa seguridad que sigue imperando en estos escritos ético–políticos el particularismo como fórmula comprensiva, incluso al analogar las propias expresiones ἐν μέρος y καθ' ἕκαστον,²⁵ y además, si se piensa en términos tanto de aplicabilidad como de establecimiento de géneros, se encuentran correlatos entre τὸ καθόλου y καθ' ἕκαστα,²⁶ y llegados a éstos como límites últimos, no queda otra cosa que referirlos a una discursividad particularista, o sea, una instancia mediadora que genera relaciones entre las supuestas entidades que habrían de ser vistas como algo de suyo.

Determinaciones en los *Analíticos* y *De interpretatione*

Sustentar como definitiva una obra sobre la cuestión de la individualidad es una tarea osada, que preferimos evitar, pero nos parece que los textos que culminan

25 Cf. también 1147a2–4.

26 Cf. 1135a5–8 y 1142a20–23.

las investigaciones lógicas del Estagirita ofrecen un panorama de lo que pudo ver más claro en su madurez filosófica, acaso con soluciones a diversos enigmas que quizás ya deberían darse por superados. Específicamente, la cuestión que nos compete se ve de algún modo definida en sus alcances. Al menos así lo parece en los *Primeros analíticos*, obra con la que culminaremos este recorrido general que hacemos sobre el problema conceptual del καθ' ἑκάστων.

Al comienzo del capítulo VII del *De interpretatione*, el filósofo nos recuerda una distinción que para nosotros es fundamental, aunque sea aparentemente la más elemental:

Llamo universal a aquello que se predica [κατηγορεῖσθαι] de muchos, y singular [καθ' ἑκάστων] a lo que no; como hombre es de los universales y Calias de los singulares" (17a39–b3).

En términos de categorematicidad es obvio que un objeto en sí y por sí no podría decirse de otros, dado que sus relaciones significativas no podrían ir más allá de su ser propio; pero esto no nos aclara con exactitud cuál es la naturaleza de tal entidad, y más bien nos lleva a pensar que estaría en correlación potencial con el universal, en la medida en que sería el paralelo focal que permitiría la atribución que abre la universalidad. De hecho, inmediatamente el texto aclara que en tal singular se pueden dar [ὑπάρχειν] cosas (cf. b2–3), como si tratáramos de sujetos abiertos a la predicación y no necesariamente de entidades pensadas en y por sí. La intransitividad de lo singular no sería óbice para que no jugara un papel en la lógica.

En dicho sentido, en este texto el filósofo no ve problema alguno en establecer atributos de singulares: "Sócrates es blanco" (cf. 17b28–29 y 18a2), pese a que los que por excelencia serían objeto de atribución son los propios universales: "el hombre es blanco". Así, en el capítulo 9 se señala que de los singulares —insistimos en traducir ahora καθ' ἑκάστων como singular por el referente conceptual que hemos citado arriba— puede haber tanto afirmación [κατάφασις] como negación [ἀπόφασις]. Mas habría que ver cuál sería el poder de *asimilación singularista* que tendría el sujeto que recibe tales predicaciones: si, en principio, el problema en realidad está en la propia categorización y su validación en la realidad posible, podríamos suponer que la entidad misma no se tocaría. El que Sócrates sea blanco o negro se expresaría a la vista sobre todo de la blancura o negrura que conocemos en general, aunque también en su comparación con la entidad a la que se las atribuimos, pero no tendría que ser una determinación exclusiva o única. En esto quizás Aristóteles introduce el individuo singular con alguna ligereza, por cuanto las atribuciones más adecuadamente manejables en su lógica serían las *particulares* y las universales.

Mas, de cualquier manera, el pensador destaca similitudes entre las atribuciones que se hacen a universales y singulares (cf. 18b26–31); pese a que supone también que las afirmaciones sobre éstos deben distinguirse en ciertos casos de manera muy clara, como ocurre en aserciones invertidas: si se dice “¿es acaso Sócrates sabio? No; luego, Sócrates es no sabio”. Esto tiene validez por cuanto podría ser que este hombre concreto sea tal; pero si se dice “¿es todo hombre sabio? No; luego, todo hombre es no-sabio?”, estaríamos haciendo una generalización impropia y falsa (cf. 20a23–30). El traslado de un nivel al otro, por tanto, no puede darse sin mirar sus posibles consecuencias. En esta línea veremos cómo llega un momento en que Aristóteles se deja tentar por la fortaleza comprensiva de su formalismo lógico.

El panorama que ofrecen los *Analíticos posteriores* no es distinto de lo que hemos visto atrás: se destaca de nuevo una tendencia al particularismo, aunque su principal aporte clarificador está en la consideración de la ἐπαγωγή, cuestión que en estos textos termina por definirse a favor de un tránsito desde la perspectiva universal a la individualidad.²⁷

Según el Estagirita, la mera percepción no proporciona universalidad, pues ésta no puede verse, pese a que ἐκ γὰρ τῶν καθ' ἕκαστα πλειόνων τὸ καθόλου δῆλον [desde muchos individuos se hace evidente lo universal] (88a4–5). Mas, el encuentro mismo por la vía sensible aporta la naturaleza de esa individualidad: αἰσθάνεσθαι μὲν γὰρ ἀνάγκη καθ' ἕκαστον [pues es necesario percibir lo singular] (87b 37–38). De hecho son estas cosas que percibimos las “anteriores y más conocidas [γνωριμώτερα] para nosotros” (72a1–2), pues evidentemente son las más cercanas [ἐγγυτάτω], mientras las universales habrán de ser un resultado ulterior y lejano (cf. 72a4–5). Con todo, ¿qué es lo que nos resulta tan patente?, ¿la singularidad misma?, ¿los rasgos particulares que nos han de llevar inexorablemente al otro estadio cognitivo? Aún más, ¿existe una verdadera oposición entre universal y singular (cf. 72a5)?

No creemos equivocarnos al afirmar que Aristóteles, mirado desde nuestra modernidad, asume casi *ingenuamente* el conocimiento en el nivel de la percepción, pues para él tenemos a la vista la entidad singular misma: ἐνταῦθα γὰρ τὸ μὲν ὅτι τῶν αἰσθητικῶν εἰδέναι [pues aquí (ocurre que) se conoce el qué de las cosas

27 Una visión unilateral —logicista, por ejemplo— de la ἐπαγωγή en Aristóteles no parece conveniente establecerla, como destaca Zagal en sus conclusiones (*Op. cit.*, pp. 359–371); pero es obvio que un capítulo como el II 19 de los *Analíticos* es casi paradigmático, al menos en su problemática.

perceptibles] (79a2–3). Pero, esto no significa que suponga con la misma simplicidad que conozcamos plenamente la entidad, pues la perspectiva que se ha de asumir frente a lo dado es la de un *inductivista*: habrá de ser posible edificar un pensar universalista a la luz de esa multiplicidad que se conoce específicamente en determinados lugares comunes. Aunque la partida desde el dato sensible no es tan sencilla: es preciso tener una capacidad de lectura perceptiva, o, si se quiere, conocimiento previo. Al menos así se comprende la cuestión cognitiva al comienzo mismo de este tratado: “todo aprendizaje y todo conocimiento dianoético [μάθησις διανοητική] surge de un saber [γνώσεως] preexistente” (71a 1–2); aunque el ejemplo que ofrece de inmediato el Estagirita explicita esto con la anterioridad del conocimiento particular frente al universal (cf. 71c8–9). La cuestión es que en lo singular se evidencia [δηλον] lo genérico (cf. 71a8), de manera que su saber tiene esta perspectiva: voy a fijarme en aquello que es lo *característico* de ese *en sí*, esto es, lo que lo identifica como parte de una naturaleza determinada.

Mas, ¿significa ello que habremos de apelar siempre a un *a priori*, al modo del formalismo platónico? Casi podría serlo, pero el filósofo admite una posibilidad distinta: la simultaneidad, esto es, tomar conocimiento de lo que se nos presenta en el aquí y el ahora sin “previo aviso” [τῶν δὲ καὶ ἅμα λαμβάνοντα τὴν γνῶσιν (71a17–18)]. En este caso llegaríamos a conformar un estado de la cuestión por su primera, y acaso única, presentación.

A este propósito señala:

En efecto el conocimiento [μάθησις] de algunas cosas se da de este modo, y no se llega a saber a través del medio; así ocurre precisamente con cuantas cosas son de las singulares [καθ' ἕκαστα] y no están en un sujeto (71a21–24).

¿Es esto un reconocimiento de lo singular mismo? Se supone que se estaría accediendo a lo que no cabe en otro sujeto, la entidad, de manera que no se consideraría universalizable. Así, si es que no pendemos de una reminiscencia, lo cual es un presupuesto en principio fundamental del aristotelismo, se alcanzaría en las primeras etapas de todo saber una suerte de acceso a los acontecimientos realmente en su individualidad.²⁸

28 El acceso epagógico en Aristóteles, según estima Thomas V. Upton, supone la aprehensión del ser en sí de la cosa y no solo su orden a la universalidad: “since it is suggested in Aristotle’s account of induction that epagōge and nous apprehend not only those attributes that belong to their subjects *kata pantos* but also (and more importantly) those attributes that inhere as part of the thing itself, i. e., *kath’hauto* (for all truly *kath’hauto* attributes belong to their subjects *ex anankes*: 73b16ff [Post. Anal.]), truly universal premises can result from induction” (“A note on Aristotelian epagōge”. *Phronesis* XXVI, 2, 1981, p. 175).

No obstante, este énfasis singularista no parece corresponder con otros pasajes en la obra, pues se sigue pensando en términos de relaciones *particulares*: “lo universal no es algo que esté más allá de los singulares” (85a31), y es ello lo que efectivamente preocupa desde el punto de vista cognitivo. Una ἐπαγωγή en el sentido estricto es una comprobación, en la que se evidencian unas condiciones que “muestran no qué es algo, sino que es o no [algo]” (92a38–b 1). Así, se comprende que no pueda demostrarse la entidad, así como tampoco se puede definir.²⁹

Con todo, es innegable que enfrentamos en la percepción los mismos singulares, y que sería por un descuido excesivo en una perspectiva universalista el que no nos fijásemos en ellos (*cf.* 79a5–6); pero esto no puede ser sino una vía universalista: cuando se procede a demostrar algo [ἀποδείξεις] se parte de cuestiones universales, pero éstas no se pueden ofrecer sin pasar por un proceso de comprobación [ἐπαγωγή], y ello se hace frente a lo sensible (*cf.* capítulo 18, libro I). Si mi objeto de estudio incluso tuviese que ser la misma individualidad, no queda otra cosa que reproducir este esquema y dejar para otra ocasión distinta las posibles extrañezas que vayan más allá de lo razonable o cognoscible, esto es, lo comprobable en la vía del universal.

Aristóteles ratifica esto al final del tratado con gran claridad:

Al presentarse uno de los indiferenciados [ἀδιαφόρων],³⁰ en primer lugar [surge] lo universal en el alma [pues se percibe el individuo (τὸ καθ' ἕκαστον), pero la sensación es de lo universal (ἢ δ' αἰσθησις τοῦ καθόλου ἐστίν), como del hombre y no de Calias el hombre]; se presenta de nuevo entre estos [los universales], hasta que se presentan las cosas indivisibles³¹ y las universales; como por ejemplo tal animal [se presenta], hasta que [surge] el animal, y asimismo en este [nivel].³² Es evidente que para nosotros es necesario conocer las primeras cosas por la comprobación [ἀπαγωγή], porque la sensación origina lo universal (100a15–b5).

29 *Cf.* el capítulo 7 de libro II de *Anal. post.*

30 Sin duda se trataría de los individuos que no han sido determinados ni genérica ni específicamente.

31 Aquí estaría de nuevo mencionando a los individuos, con un término más adecuado incluso para nuestros intereses conceptuales.

32 Hemos traducido el verbo ἵσθημι insistentemente como “presentarse”; aunque entendemos que la imagen militar que parece reproducir el filósofo se podría expresar mejor con “detenerse”. Así Candel S.: los singulares se detienen hasta que lo hace un género (o un jefe que los determina), luego se puede seguir dando un proceso similar pero con los propios géneros, y así sucesivamente.

Así pues, hablar de singularidad en los individuos es más bien un énfasis no querido, pues se conciben en su carácter de particulares. Y es en este contexto donde se entiende que Aristóteles asuma con evidente simplicidad nuestro problema: “es más fácil determinar [ὀρίσασθαι] lo individual que lo universal, puesto que es necesario pasar de los individuos a los universales” (97b28–29). Se trataría de llegar a decir tan solo qué carácter tiene el objeto: no su naturaleza última como individuo, sino aquella que realmente lo hace asequible para nosotros. En esto cabe considerar la cuestión causal, que es el problema fundamental de todo proceso explicativo, y siempre existen posibilidades de enlazar las consideraciones sobre las entidades, aunque en el extremo no queda otra cosa que remitirnos a la evidencia que podemos constatar en lo ulterior.³³

Mas todo esto nos lleva a pensar que el traslado en el uso de la fórmula “καθ’ ἕκαστον” a cualesquiera individuaciones es una posibilidad, o acaso una necesidad, no sólo lingüística, sino también conceptual: hablamos de “cada caso” de un género en cualquier nivel que sea considerable (cf. 74a7–8), pero además los mismos individuos estarían sujetos a coordenadas particularistas que hacen inviable una absolutización de su darse aquí y ahora. Todavía más, la propia fórmula distributiva, de la que Aristóteles se valió para introducir el concepto, se puede mantener con algún sentido para todos: “cada individuo”, como cualquier “cada”, está siempre abierto a la perspectiva de la particularización, o al contrario, todo individuo en última instancia se ha de describir por ser parte de un conjunto. La distinción entre lo distributivo y lo particular no sería más que por un cierto énfasis cuantitativo: “cada uno tiene X”, “uno que tiene X”; aunque la distribución evidentemente supone la seguridad de que todos los “tales” tengan la X.³⁴

La cuestión de las relaciones entre los individuos, sean por la vía de la universalización o de la distribución, también se destaca en los *Primeros analíticos* (cf. 46a16), igual que el uso de καθ’ ἕκαστον en niveles no sensibles (cf. 46a17); pese a que allí de nuevo nos podemos encontrar con esta expresión en su función individualizadora (cf. 43a6–27), cuando se destaca que habla de aquello que no puede predicarse en un sentido veritativo universal de nada otro (26), aunque sí pueda ser un sujeto de predicación (39–40), lo cual no es lo mismo evidentemente que consignarla como una fórmula particularista.

Mas de esta obra, cumbre del pensamiento lógico del Estagirita, vale destacar específicamente dos aspectos: cómo se conoce lo singular y su traslado al lenguaje

33 Cf. capítulo 18 libro II.

34 Cf. el particular uso de καθ’ ἕκαστον en 99a 18.

formalista o universalista. Lo primero tiene que ver con la respuesta al pensamiento platónico de la reminiscencia, lo segundo con la posibilidad efectiva de utilización del dato individual en tanto que tal.

En el contexto del análisis del error en el proceso de razonamiento silogístico (capítulo 21, libro II) Aristóteles se refiere a la complicación que implica el encuentro con lo concreto (67a5–b11), llegando a una suposición que sería de primera importancia para esta investigación: habrá de existir una ἐπιστήμη καθ' ἕκαστον. Sabemos que referido a lo universal, un saber de naturaleza epistémico supone un grado de certeza completa, pero uno que se refiera a lo real concreto difícilmente se puede lograr, a menos que se haya obtenido plenamente antes. El caso es que para saber si todos los individuos cumplen con cierta condición, es necesario ir a la realidad misma, para ver si es ello cierto. No existe un conocimiento previo como el que defiende el *Menón* platónico (cf. 67a21–22), es necesario asumir con rigor “lo que es”:

En modo alguno se llega a conocer de previo lo individual [καθ' ἕκαστον], sino que se alcanza por comprobación el conocimiento de los particulares [τῆ ἐπαγωγῆ λαμβάνειν τὴν τῶν κατὰ μέρος ἐπιστήμην] cual si fuesen reconocidos [ἀναγνωρίζοντας] (67a22–24).

En este sentido, podría hablarse de un proceso de mayor acogida de los individuos, aunque tal encuentro con éstos, como se hace evidente por el uso de los términos, se puede realizar efectivamente gracias a la configuración que permite el particularismo. Sí se va a lo concreto, pero en la medida en que sea distinguible como una “concreción” de lo universal:

Por medio del [conocimiento] de lo universal contemplamos los particulares [θεωροῦμεν τὰ ἐν μέρει], no sabemos por medio del que les es propio [οἰκεία] (67a27–28).

Así pues, hay una correspondencia suficiente entre ἐν μέρει y καθ' ἕκαστον. La suposición de que existe algo, para decirlo en términos kantianos, *nouménico*, que sea la aspiración cognitiva primaria, no parece concebible; tendría que remitirse quizás sólo al problema del lenguaje, asumido a modo de sujeto, aunque ello nos llevaría al problema de la entidad. Con todo, habría que ver hasta qué punto es posible constituir una ciencia que pueda dar cuenta efectiva de todo ser concreto, en todas sus posibilidades.

En este sentido nos encontramos sólo un poco más adelante con una afirmación llamativa por su optimismo cognitivo: “es necesario pensar Γ como lo que está compuesto desde todos los individuos, pues la comprobación se da a través de todos” (68b27–29). Se refiere específicamente a un silogismo en el que el tercer término no es una cuestión de carácter universal o un asunto particular,

como la posesión de una condición cualquiera (ser griego, mortal, etc.), sino que se trata de una referencia a todos y cada uno de los casos concretos que existen. El Estagirita se atreve, de esta manera, a trasladarse al plano de lo *real* desde el lógico, como si su aplicabilidad fuese un paso normal o natural; pero comete sin duda un exceso: ¿cómo podría alguien llegar a referirse a todos los individuos posibles con rigor, si no los ha considerado a todos y cada uno? De este modo, como señala Candel S.,³⁵ comete una imprudencia propia del que confía en exceso de las posibilidades que le ofrece el nuevo instrumento del silogismo. La consideración de los casos es más un asunto de seguridad, o más aún de carácter pedagógico para explicitar lo que formalmente se ha comprendido;³⁶ y, por supuesto, referirse a los individuos en sí no sería más que un error metodológico, que sólo tendría justificación en la medida en que pretendamos una exhaustividad imposible e innecesaria.

Acopio

La atención a lo καθ' ἑκάστων podría parecer la respuesta más rotunda al proyecto platónico de constituir un modelo formalista de aprehensión de lo real, en la medida en que se convierte en criterio, o razón, fundante desde la perspectiva gnoseológica, además de referente último siempre necesario en la explicitación de lo real en sentido estricto; pero después de este recorrido por las diferentes obras del Estagirita podemos dejar por descartada esta impresión, sobre todo si pensamos en la versión singularista de esta fórmula griega que nos hace pensar en individuos concretos y únicos como Sócrates. Quizás se podría suponer que inicialmente hay una reivindicación de lo presente e inmediato, como aquello a lo que ha de recurrirse en la sustentación de toda teorización; pero conforme se van situando las ocasiones en que ello habría de resultar crucial, se va tomando conciencia de que realmente no interesa.

Por supuesto, para quien pretende superar un trascendentismo con un aseguramiento categoremático de lo inmanente desde sí, tener que reconocer que tal objeto no puede ser una meta efectiva de estudio en su mismidad, parece un golpe al valor de su propuesta metodológica; mas, la cuestión no debería ser así: Aristóteles cree que su ἐπαγωγή es un trato ajustado a *lo que es*. Ciertamente, se reconocen las dificultades de lo presente: separabilidad, infinitud, atomicidad,

35 Cf. la citada nota 448 de traducción a la obra.

36 Cf. nuestro trabajo "Presencia y comprensión del τóδε τι en el *Organon* de Aristóteles", *Hypnos* 10 (13), 2005.

excentricidad; pero podemos suponer que existe la posibilidad de ser *prudentes* desde el punto de vista cognitivo; de modo que no se tiene por qué imponer cargas formales a la realidad que no le corresponden. La materialidad, acaso la razón misma de la singularidad, no es óbice para que se pueda establecer una formalidad que explique lo que se da con suficiente propiedad. En ello ya sabemos que quizás lo que nos puede hacer falta es establecer las diferencias con el mayor detalle posible; en última instancia todo podría ser asumido desde las categorías relacionantes.

Así pues, la razón de la separación óptica de las entidades individuales, que en algún momento nos llevó a pensar en singularidad, puede ser asumida desde muy diversas perspectivas, esto es, relaciones: los brazos y piernas que el cosmos platónico, en correspondencia con el ente parmenídeo, no podía poseer.³⁷

Desde esa acogida de lo otro en lo uno, o acaso determinación, adquieren sentido nuestros medios cognitivos más *inmediatistas*: αἴσθησις y νοῦς dos instancias que están enlazadas a procesos racionales, y lingüísticos, que dan un sentido incluso a aquello que pueda parecer completamente ajeno. Por ello, podemos decir que la ontología se concatena con la lógica, haciendo de las relaciones, sean inferenciales o no, la razón misma de todo lo que es. Y así, el mismo lenguaje encuentra plena justificación: καθ' ἕκαστα es una individuación concebida a partir de la distributividad, sea en el plano de lo atributivo o de la determinación supuestamente última de lo entitativo.

Si el ser es esa singularidad histórica, y material, que detenta un devenir inenarrable y siempre lejano a nuestro razonar, podemos repetir con Heidegger que aquí su olvido se ha manifestado sin lugar a dudas. Mas no queremos dejar de sentirnos tentados por esos constantes reconocimientos del filósofo de Estagira de que siempre hay algo más allá de lo que podemos atrapar con nuestras poderosas técnicas: no todo es comprobable, ni todo racional. Si damos soluciones, sean estructuraciones formales o descripciones de lo evidente, es porque optamos por no callar. En esto al filósofo no le queda más remedio que seguir pensando desde ese proyecto que se recoge en el pensar platónico: *lo que es* termina huyendo de lo uno, y es en la pluralidad que se reúne con la identidad³⁸ donde nos habremos de poder de algún modo todos refugiar.³⁹

37 Cf. *Timeo* 33b–34a.

38 Cf. Hipótesis III del *Parménides* II (155e–157b).

39 Esta lectura de la cuestión está lejos de una versión como la de Zagal, para quien hay un correspondencia adecuada, y acaso necesaria, entre el conocimiento singular y el universal, los que se unen en la ἐπαγωγή (cf. pp. 216–225). A nuestro modo de ver, confrontar y reconocer lo

Bibliografía

Aristotelis. *Analytica priora et posteriora*. Oxford, Clarendon Press, 1964 (ed. Ross).

Versión española en Gredos, Madrid, 1988 (traductor Candel Sanmartín).

Versión inglesa en: *Great Books of the Western World*. Trad. Jenkinson. London, Encyclopædia Británica, 1952.

_____. *De anima*. Oxford, Clarendon Press, 1961.

_____. *Acerca del alma*. Trad. T. Calvo. Madrid, Gredos, 2000.

_____. *Categoriæ et liber de interpretatione*. Oxford, Clarendon Press, 1966.

_____. *De caelo*. Paris, Les Belles Lettres, 1965.

_____. *De generatione animalium*. Oxford, Clarendon Press, 1972.

_____. *De generatione et corruptione*. Paris, Les Belles Lettres, 1966.

_____. *De partibus animalium*. Paris, Les Belles Lettres, 1966.

Versión inglesa por Ogle (*Great Books...*).

_____. *Ethica eudemia*. Amsterdam, Hakkert, 1967.

_____. *Ethica nicomachea*. Oxford, Clarendon Press, 1962.

_____. *Historia animalium*. Paris, Les Belles Lettres, 1969.

_____. *Magna moralia*. Cambridge, Harvard, 1969.

_____. *Metaphysica*. Oxford, Clarendon Press, 1970 (1924 y 1953).

_____. *Metafísica*. Trad. T. Calvo. Gredos, Madrid, 2000;

_____. *Metafísica*. Trad. A. García Y. Madrid, Gredos, 1996

Versión italiana de Reale, con un ensayo introductorio y comentario, en tres tomos, Vita e Pensiero, Milán, 1995.

singular no se trata simplemente de afirmar que *eso de ahí* existe y es a lo que me refiero al predicar, más bien implica un compromiso efectivo con esas indeterminaciones que permiten siempre, y ojalá así lo fuera, nuevos universos de comprensión o, al menos, narración.

- _____. *Meteorologicorum libri quatuor*. Cambridge, Harvard, 1967.
- _____. *Parva naturalia*. Oxford, Clarendon Press, 1970.
- _____. *Physica*. Oxford, Clarendon Press, 1966.
- _____. *Física*. Trad. G. R. de Echandía. Madrid, Gredos, 1995
- _____. *Física*. Trad. J. L. Calvo. Madrid, CSIC, 1996.
- _____. *Politica*. Oxford, Clarendon Press, 1964.
- _____. *Rhetorica*. Oxford, Clarendon Press, 1964.
- _____. *Topica et sophisticus elenchi*. Oxford, Clarendon Press, 1970.
- _____. *Tópicos y refutaciones sofísticas*. Trad. Candel S., Gredos, Madrid, 1982.
- Caspar, Philippe. "Le probleme de l'individu chez Aristote", *Revue Philosophique de Louvain*, 84, 1986, pp. 173–186.
- Düring, I. *Aristóteles*. México, UNAM, 1990.
- Fallas, L. "Presencia y comprensión del *toivde ti* en el *Organon* de Aristóteles", *Hypnos* 10 (13), 2005, pp. 25–37.
- Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega*. Vol. VI. Madrid, Gredos, 1984–1993.
- G. B. Matthews; S. M. Cohen. "The one and many", *Review of Metaphysics* 21 (4), 1968, pp. 637–655.
- Gail Fine. "Relational entities", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 65, 1983, pp. 225–249.
- Inciarte, Fernando. "La identidad del sujeto individual según Aristóteles", *Anuario Filosófico*, 26 (2), 1993, pp. 289–302.
- Jaeger, W. *Aristóteles*. México, Fondo de Cultura Económica, 1995 (1923).
- Joja, Athanase. "Katholou et kath' hekasto chez Aristote", *Philosophie et Logique*, 16, 1972, pp. 43–57.
- Jones, Barrington. "Individuals in Aristotle's *Categories*", *Phronesis*, 17, 1972, pp. 107–123.
- Lear, J. *Aristóteles. El deseo de comprender*. Madrid, Alianza, 1994.

- W. Leszl, "Knowledge of the universal and knowledge of the particular in Aristotle", *The Review of Metaphysics* XXVI, 2 (102), dec., 1972, pp. 278–313.
- Mulhern, J. J. *Teorema*, 5 (2), Universidad de Valencia, 1975, pp. 277–286.
- McPherran, M. "Plato's particulars", *Southern Journal of Philosophy* XXVI, 4, 1988, pp. 527–553
- Nussbaum, M. *La fragilidad del bien*. Madrid, Visor, 1995 [1986].
- Owen, G. E. L. *Logic, Science, and Dialectic*. Cornell, Ithaca, 1986, pp. 192–3.
- Raju, P. T. "The nature of the individual", *Review of Metaphysics*, 17, 1963, pp. 33–48.
- White, F. C., "Plato's middle dialogues and the independence of particulars", *The Philosophical Quarterly*, 27 (108), 1977, pp. 193–213.
- Yu, Jiyuan, "'Tode Ti' and 'Toionde' in Metaphysics Z", *Philosophical Inquiry*, 16(3–4), 1994, pp. 1–25.
- Zagal, H. *Retórica, inducción y ciencia en Aristóteles*. México, Universidad Panamericana, 1993.

LAS PASIONES EN EL ESTOICISMO*

Por: **François Gabriel Antoine Gagin**
Universidad del Valle
frgagin@hotmail.com

Resumen. *Después de unas reflexiones generales sobre lo que representa la experiencia griega de la pasión, se consideran las posiciones de Platón y Aristóteles para luego subrayar, en forma de contrapunto, la originalidad de la sicología estoica que, al no considerar la presencia de una irracionalidad inherente al alma humana, define la pasión como resultante de un error de juicio. Estas enfermedades del alma que, en una perspectiva estoica, son las pasiones revelan una incomprensión y un desacuerdo del hombre con su entorno incapaz de vivir el presente. El discurso físico, propedeútico de la ética, es revelador de la conducta virtuosa librada de las pasiones.*

Palabras claves: *pasión, filosofía, política, enfermedad anímica, ataraxia.*

Passions in Stoicisms

Summary. *After a few general considerations on what the Greek experience of passion represents, the position of Plato and Aristotle is considered to further underline in a contrapunctual manner, the originality of Stoic Psychology which, doing without the presence of an irrationality inherent to the human soul, defines a Passion as a result of an error in judgement. These sicknesses of the soul which, in a stoical perspective, are the passions, reveal an incomprehension and a disagreement of man with his surrounding, and is incapable of living in the present. The physical discourse, propaedeutical of Ethics, is revealing of the virtuous conduct free of passions.*

Keywords: *Passion, Philosophy, Politics, Animical Sickness, Ataraxia.*

Las pasiones aparecen a nuestra conciencia como unas rupturas de equilibrio. El hombre normal fija su atención sobre los diversos objetos que se ofrecen a sus sentidos, su espíritu agita diversos pensamientos. Pero el avaro no piensa sino en su oro, el jugador en su ganancia, el enamorado en su amada. Todo lo que no es el objeto de su pasión le parece al apasionado indiferente, todo lo que no linda o recuerda ese objeto le hace nacer las emociones más vivas: de esto dependen su alegría o su desesperanza. Asimismo, su inteligencia no se emplea sino a justificar la pasión, o a elaborar designios que la favorecen. Su voluntad no tiene otro fin que servirla.¹

La cita que abre en forma de exergo nuestra disertación está puesta aquí para recordarnos la importancia de las pasiones en tanto ellas son constitutivas de nuestra

* Este artículo hace parte de la investigación *Una estética de las pasiones en el estoicismo* registrada en la Universidad del Valle y ha sido objeto de discusión académica dentro de la línea Daimôn del Grupo Praxis del Departamento de Filosofía de dicha Universidad.

1 Alquié, Ferdinand. *Le désir d'éternité*. París, PUF, 1943, p. 17.

condición humana. Los griegos no lo olvidaron, ellos quienes ponen al hombre en el corazón del cuestionamiento humano. Ya los géneros épicos, antes del advenimiento de la filosofía, resaltaron las pasiones humanas y divinas que son a la vez el motor de la acción y la pérdida de quienes las reivindican. Se sabe que la pasión encierra en sí algo de *hybris*, de desmesura o de pérdida del *metron*, de la justa medida. Es la cólera, pasión que engendra unas terribles consecuencias, la que abre el canto I de la *Iliada*. La cólera del hijo de Pelea, Aquiles, que canta Homero es causa de “incontables dolores” e impulsa el desarrollo de todo el poema.

En general los filósofos griegos no gustaron mucho de las pasiones porque se suelen oponer a la razón, *logos*. La pasión es relativa a lo singular mientras la razón a lo universal.² La pasión fluctúa y cambia como la *doxa*, la opinión y ¿cómo podría asentarse un *vivir bien* sobre algo inestable como lo es, por excelencia, la pasión? Pero, ¿cómo ignorarla si ella es la marca de la diferencia entre los hombres? Que se nos muestra a la pasión, a la ira por ejemplo, y siempre se nos designará a la acción de tal o cual hombre en un determinado acontecimiento, en un determinado escenario donde se advierte la presencia del otro que asiste o sufre los gestos del hombre iracundo. Pero al presenciar la pasión según esta perspectiva, entendemos, en un modo comparativo, que el valor semántico del término emoción es menor. De por sí la pasión es compleja. Su uso semántico es complejo. Por supuesto, esta complejidad es una causa feliz de la *problematización* filosófica de la noción (¿o concepto?) a lo largo de su historia. En la huella de la palabra pasión se hace patente las multiplicidades de unos términos griegos que no traducen literal y comúnmente lo que solemos entender cuando decimos u oímos que éste se dejó llevar por la pasión o que aquella tiene pasión por la música; aunque debemos advertirlo desde ya, estas expresiones, “dejarse llevar por la pasión” o “tener pasión por algo”, implican la palabra de juicio inherente a la naturaleza humana en relación con otra que es la facultad de representación. Ambas facultades, quizás confundidas, fueron advertidas por los filósofos antiguos cuando intentaron describir el “proceso pasional” (o proceso cognitivo).

Pathos parece ser el término central alrededor del cual se agrupan otros como *pathema* o *epithumia*; de hecho, la dificultad de traducir en latín esa terminología revela que la experiencia de la pasión es una experiencia filosófica rica de sentido.³

2 “Como muy a menudo es el caso, los griegos fueron los primeros en teorizar el concepto [de pasión]. Vieron en él el revés de lo universal y lo asimilaron a la diferencia, la que opone a los individuos entre sí o a veces los acerca, en todo caso lo que los singulariza”. Meyer, M. *Les passions ne sont plus ce qu'elles étaient*. Bruselas, Labor, 1998, p. 9.

3 Cf. Cicerón, *Disputas tuscultas*, III, IV, 7. San Agustín. *La Ciudad de Dios*, IX, 4.

La idea de *dolor* o de *sufrimiento* está presente en el término *pathos*; en este sentido *pathein* en Homero significa *soportar un tratamiento o estar castigado*. Más allá del sentido físico existe un sentido moral. El verbo *penthein*, de misma raíz que *pathein*, significa *estar en duelo, llorar un muerto*. *Pathema* es la experiencia sufrida como el dolor o la enfermedad; es un estado pasivo que se expresa bajo este término, pero esta pasividad —opuesta a *poeimata*— encierra en sí una *significación*. *Pathos* no es solamente el contrapunto de *poiema* (Platón) o *poiesis* (Aristóteles), algo que perturbaría el movimiento natural o la acción dramática o poiética. No se trata únicamente de designar lo caótico en oposición a lo cósmico, lo irracional a lo racional, la pasividad a la acción. A través de la noción de *pathos*, irreductible a una pasión del alma concebida como un estado psicológico, lo que tiende a ser elucidado es la significación de la pasividad del hombre. Es así como el *pathos* encuentra su expresión privilegiada en la tragedia, en lo que es la manifestación de un sentido superior: manifestación del dominio de la divinidad sobre el hombre, y de la existencia de un orden superior que sobrepasa de manera irremediable al individuo; mientras el individuo no hace el ensayo del *pathos*, ignora ese orden superior. De hecho, hay una correspondencia estrecha entre la existencia trágica del hombre, es decir una existencia patética y el vivir filosóficamente.⁴ El *pathos* se vuelve entonces el momento de reconocimiento de la significación del *drama*, de la acción, es el momento de *verdad*. Lo que concurre a lo *patético* puede traducirse en términos de “diagnóstico” puesto que el “sujeto” se revela a sí mismo en relación con su entorno. En lo patético, la filosofía estará (siempre) presente; basta recordar la analogía terapéutica entre la medicina y la filosofía: la primera intenta curar los cuerpos enfermos mientras, la segunda las almas enfermas de sus pasiones.⁵

Con el *pathos* no se trata de pintar a un hombre irremediablemente culpable —en oposición a la culpa cristiana— sino significar la existencia de un orden superior que lo sobrepasa abrazándola —es la inmanencia griega—. El *pathos* se distingue, estrictamente hablando, de la *pasión* por lo que se remite al origen y a las condiciones de existencia de una individualidad que la totalidad sobrepasa. Con el *pathos* se pueden afirmar las posibilidades de la acción individual. El *pathos* constituye el límite de lo dramático, en lo que las posibilidades de acción del individuo están limitadas por una potencia que lo sobrepasa; de repente, la atención conlleva tanto sobre la significación de la imposibilidad de la acción como sobre las emociones y sentimientos que provoca esta imposibilidad. El sufrir no es mero sufrir puesto

4 Si se considera que la experiencia *mítica* se prolonga con el advenimiento de la *polis* y el culto del *logos*.

5 Esta analogía está muy presente en la filosofía helenística. Véase a continuación nuestra presentación estoica de las pasiones.

que obliga a un cierto desapego o, por lo menos, obliga a una suerte de pensamiento. Es a partir de ese ejercicio del pensamiento que podríamos hablar de una potencia activa del *pathos*. El *pathos* obliga a contemplar esta significación. Es así como el *pathos* llega a ser una categoría *estética* que es particularmente relativa al teatro; esta categoría corresponde, bajo el nombre de *patético*, a lo que por medio del espectáculo o de la expresión del infortunio excita las pasiones y las emociones vivas tales como la tristeza, la indignación, el terror, la compasión, el temor. Lo patético se distingue de lo melodramático, entonces, en lo que no remite el espectador a su dolor sino al hecho de que su emoción tiene una significación que trasciende su subjetividad y lo devuelve a una realidad que es imprescindible. Por medio de la significación que tiene el *pathos*, la pasión puede tener un sentido de verdad por lo que remite a una actitud de contemplación que arranca el individuo a su mera subjetividad. Del griego al latín, el valor semántico de la noción de pasión se enriquece con unas significaciones tales como *sufrimiento*, *infortunio*, *enfermedad*, *deseo*, *movimiento-conmoción*, *afecto*, *concupiscencia*, etc. En realidad la pasión es reveladora de una paradoja: si bien, por un lado, el sujeto sufre de una acción exterior, por otro está implicado en el movimiento pasional. Esta paradoja tenía que ser resuelta por medio del *logos*, so pena de la pérdida del “sujeto”. La pasión requiere de la razón para pensarla, pero asimismo la pasión impide el pleno desarrollo de la facultad racional. En el cruce de las opiniones, la pasión se hace patente y el filósofo debe asumirla para superarla. De una manera sofocleana, digamos que cuando la violencia de las pasiones mengua y su fuerza se amortigua, el hombre se ve libre de un pelotón de tiranos enfurecidos. Lo anterior resume toda la ambivalencia del ejercicio racional que practicaban —y todavía practican— los filósofos sobre la pasión.

Los filósofos debían interrogarse por la pasión que hace y deshace paradójicamente las conductas humanas entorno de los mejores regímenes de vida. En efecto, la vida en la *polis* es el escenario propicio donde se advierte a todos el papel de primer rango que ocupa la pasión, o mejor dicho, el hombre apasionado. La historia de Grecia ofrece numerosos ejemplos de las fluctuaciones *políticas* y *públicas* engendradas por deliberaciones y actos apasionados. Quizá sea Alcibiades quien mejor ilustra, por su *modus vivendi*, el carácter apasionado del ateniense. ¿No es el joven aristócrata quien persuada a la muchedumbre de dotar de tripulación, en plena guerra del Peloponeso, la mayor flota hasta ahora concebida con el fin de hacer una alianza poderosa con los tiranos de la Gran Grecia (sur de Italia y Sicilia)? El objetivo, en verdad, es tanto tener la victoria definitiva sobre Lacedemonia como apoderarse de las riquezas occidentales y, así, tener el dominio de toda la cuenca mediterránea. Pero las ruedas de la Fortuna giran de manera repentina. En una

noche todos los *hermes* protectores de hogares están mutilados. Corre un rumor general infundado: se trata de una traición interna, una conspiración política encabezada por Alcibiades. Un juicio se emite y se ordena a Alcibiades regresar para recibir su condena.⁶ En el ámbito político, la pasión es demasiado notable para ser ignorada por los filósofos. Pero sus efectos bien pueden perder la *polis* y al filósofo. La condena a muerte de Sócrates implica una *crisis* de la *polis* que Platón supo analizar. Una reflexión de tipo psicológica y, a la vez, política permite entender el carácter *irracional*⁷ de la pasión como también su imperio sobre el modo de comportarse públicamente. Literalmente, la pasión (*pathos*) es lo que se sufre (*paschô*).⁸ La pasión implica una tensión para el *sujeto* o el *individuo* que la vive.⁹ Paradójicamente la pasión pierde al *individuo* y lo define. La filosofía no podía contentarse con describir el carácter contradictorio que la pasión encierra para el individuo. Sin negarla, la filosofía tenía que proponer una escala de valores, un árbitro o un plano superior de la realidad para superar o resolver las tensiones inherentes al apasionado so pena de condenar la aspiración del hombre a la sabiduría (*sophia*) o a la contemplación (*theoria*); es decir so pena de condenar la filosofía misma.

Es Sócrates quien en la *República* encierra la pasión dentro del límite del *dialegein* filosófico y promueve así una suerte de explicación que permite al filósofo, si no eliminarla, por lo menos cohabitar con ella, es decir soportarla:¹⁰

6 Sobre la vida de Alcibiades ilustrativo del talento político ateniense, cf. De Romilly, Jacqueline. *Alcibiade*. París, ed. Du Fallois, 1995.

7 Entendido ese adjetivo en el sentido de algo que se opone al imperio del *logos*.

8 “Afección (*pathos*) se llama, en un sentido, la cualidad según la cual cabe alterarse, como lo blanco y lo negro, lo dulce y lo amargo, la pesadez y la ligereza, y las demás cosas tales; en otro sentido, los actos e incluso las alteraciones de estas cualidades. Además, entre éstas, más bien las alteraciones de estas cualidades. Así mismo, entre éstas, más bien las alteraciones y movimientos dañinos, y sobre todo los daños penosos. Todavía se llaman afecciones los infortunios y penas grandes.” Aristóteles. *Metafísica*, 1022 b 15. Trad. V. García Yebra. Madrid, Gredos, 1987.

9 Anotemos la dificultad de emplear unas nociones que los griegos no pensaron: las de *sujeto* e *individuo*, nociones propias de la modernidad. Sobre la pérdida del sujeto, véase, entre otras referencias, Platón. *República*, 440 b. Trad. J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano. Barcelona, Altaya, 1993: “¿Y no advertimos también en muchas otras ocasiones (...), cuando las concupiscencias tratan de hacer fuerza a alguno contra la razón, que él [Leoncio, hijo de Aglayón] se insulta a sí mismo y se irrita contra aquello que la fuerza en su interior y que, como en una reyerta entre los enemigos, la cólera se hace en el tal aliada de la razón?”.

10 En un sentido físico y moral. “Soportar la pasión” es llegar a ser un soporte para la pasión; mi cuerpo hace la experiencia de la pasión. Es por medio de mí que ella es. Pero “soportar la pasión” es también sufrir *moralmente* sus efectos.

El alma del sediento, pues, en cuanto tiene sed no desea otra cosa que beber y a ello tiende y hacia ello se lanza. —Evidentemente. Por tanto, si algo alguna vez la retiene en su sed tendrá que haber en ella alguna cosa distinta de aquella que siente la sed y la impulsa como a una bestia a que beba, porque, como decíamos, una misma cosa no puede hacer lo que es contrario en la misma parte de sí misma, en relación con el mismo objeto y al mismo tiempo.¹¹

La tensión provocada por el efecto de la pasión conlleva a una escisión. En nombre de la unidad y de la coherencia de todo orden que cultivan los griegos, Platón preserva la unidad del alma —es decir del individuo— al proponer su división en racional e irracional.¹² Es el principio de contradicción el que revela varios elementos síquicos en un *sujeto* conflictivo, dicho de otra manera, cuando un *sujeto* afirma para sí la existencia de un conflicto:

Es claro que un mismo ser no admitirá el hacer o sufrir cosas contrarias al mismo tiempo, en la misma parte de sí mismo y con relación al mismo objeto; de modo que, si hallamos que en dichos elementos ocurre eso, vendremos a saber que no son uno solo, sino varios.¹³

Más precisamente, Platón opone en el alma el deseo, relativo al cuerpo, al *logos*. Inevitablemente se presencia la ya tradicional oposición entre cuerpo y alma, y el ejercicio del “morir a lo sensible” que hace prevalecer al elemento racional sobre lo concupiscible y el irascible, condición *sine qua non* para un vivir *virtuoso*.¹⁴ Por vía de consecuencia la armonía (racional) de las tres funciones del alma promoverá el equilibrio justo de las fuerzas en presencia de la *polis*.

Si bien Aristóteles intenta bajar las Ideas e imprimirlas en la materia y aunque otorga un papel mucho más positivo a las pasiones, comporta con su maestro la gran composición del alma en una parte racional y otra irracional. Su atención

11 Platón. *Rep.*, *op. Cit.*, 439 b.

12 “¿Y hemos de reconocer que algunos que tienen sed no quieren beber? Por cierto, —dijo— muchos y en muchas ocasiones. —¿Y qué —pregunté yo— podría decirse acerca de esto? ¿Que no hay en sus almas algo que les impulsa a beber y algo que los retiene, esto último diferente y más poderoso que aquello? —Así me parece —dijo. —¿Y esto que los retiene de tales cosas no nace, cuando nace, del razonamiento, y aquellos otros impulsos que les mueven y arrastran no les vienen, por el contrario, de sus padecimientos y enfermedades? —Tal se muestra. —No sin razón, pues —dije—, juzgaremos que son dos cosas diferentes la una de la otra, llamando, a aquello con que razona, *lo racional del alma* (*to logistikon tês psychês*), y a aquello con que desea y siente hambre y sed y queda perturbada por los demás apetitos, *lo irracional y concupiscible* (*alogiston te kai epithymêtikon*), bien avenidos con ciertos hartazgos y placeres”. Platón. *Rep.*, *op. cit.*, 439 c-e. Las cursivas son nuestras.

13 Platón. *Rep.*, *op. cit.*, 436 b.

14 Cf. Platón. *Fedón*, 66 b-67 a.

prestada a los hechos de contingencias que circunscriben la vida humana le permite tener una aprehensión de la pasión que implica necesariamente al otro: conozco mi pasión en la mirada del otro. Las pasiones son intersubjetivas como lo son las relaciones humanas. Y si el lenguaje es *kaírico*, como bien lo pretendían los sofistas, una *retórica de las pasiones* es ampliamente justificada. El orador deberá tener en cuenta las pasiones ajenas para que su discurso tenga eficacia. Esta *retórica de las pasiones* desemboca en una *política de las pasiones* si es verdad que la virtud “consiste en la verdad correspondiente al deseo, al deseo correcto”.¹⁵ Abolida la idea del Bien platónico, la felicidad hecha de múltiples bienes es “una actividad conforme a la virtud”,¹⁶ entienden un cultivo de las disposiciones propias a cada uno (*êthos*) para una actualización de los deseos regulados por el justo medio en vista de lo mejor, es decir en vista de una felicidad abigarrada y rica en acciones. La parte pasional del alma es reconocida y regulada tanto en el fundador de la Academia como en el del Liceo. De hecho, ¿no es la política una prolongación *natural* de la ética? ¿No dijo Aristóteles que el bien [el soberano bien] es la competencia de la ciencia soberana y más que todas arquitectónica, la cual es, con evidencia, la ciencia política? Y de reiterar el Estagirita que en el momento en que la política se sirve de las demás ciencias prácticas y legisla sobre lo que debe hacerse y lo que debe evitarse, el fin que le es propio abraza los de todas las otras ciencias, al punto de ser por excelencia el bien humano.¹⁷

Frente a la tradición filosófica de índole *metafísica*, los estoicos trazan una línea de fractura. Al vivir una *crisis* sin precedentes la *polis* deja de ser, en tiempos alejandrinos, un modelo que canaliza las orientaciones filosóficas. El hombre debe recobrar una libertad, que ya no puede ser calificada de *política*, y forjarse un nuevo destino. El tirano deja de ser el monarca; no es el otro la causa de mi pasión sino yo mismo, y el sufrimiento de la pasión es comparable al sufrimiento del cuerpo bajo el efecto de una enfermedad. A diferencia de los epicúreos, los estoicos no evitan el dolor refugiándose en el culto del placer. Placer y dolor son reacciones equívocas en relación con el mundo externo porque supondrían unos juicios de valores (buenos o malos) que el hombre en tanto que parte del Todo (*physis* o *cosmos*) no puede emitir so pena de volverse, precisamente, apasionado, es decir, infeliz y esclavo.¹⁸ Indirectamente el conocimiento de las pasiones implica una re-apropiación del “conócete a ti mismo” y, de igual manera, implican un

15 Cf. Aristóteles. *Ética Nicomaquea*, 1139 a 30.

16 *Ibid.*, 1098 b 30.

17 *Ibid.*, 1094 a 25-1094 b 8.

18 Cf. Epicteto. *Manual*, § 1.

conocimiento de las condiciones ontológicas que preceden la existencia humana: un saber físico propedéutico de un saber ético es, de esta manera, justificado.¹⁹

Este conocimiento, lo advertimos, no es gratuito. No es el saber por el saber, no son unas disciplinas autónomas que se bastan a sí mismas: no es la física por la física, o la lógica por la lógica. Ninguna ciencia teórica sabría inspirar a los filósofos helenísticos. El horizonte del discurso y del quehacer filosófico es la *ataraxia*, la tranquilidad anímica, o si se prefiere, la felicidad. Pero la felicidad no se adquiere sin una libertad de espíritu que los griegos llamaron *scholê* y los romanos *otium*. La independencia de espíritu que no depende de tal o cual régimen político (o *politeia*) se adquiere, en gran parte, gracias a un conocimiento de las posibilidades y del límite del *logos* humano. Plantear la búsqueda de la felicidad en estos términos equivale a reconocer que la razón se encuentra afectada cuando el hombre despropósito (desprovisto?) de cánones juzga al azar de suerte que las acciones que derivan de unos juicios débiles bien pueden provocar la insensatez o la locura. De uno depende, en gran medida, preservar su salud síquica. Y para preservar su salud síquica, nada vale tanto como “la medicina del alma”.²⁰ La expresión ciceroniana está precedida en las *Tusculanas*, texto de orientación estoica, por una presentación de las pasiones en tanto que ellas son enfermedades del alma; inevitablemente se

19 Sobre la aprehensión estoica del “conócete a ti mismo” y sobre el vínculo entre el discurso físico y ético, véase nuestras consideraciones: “Conócete a ti mismo: lecturas del socratismo” y “La naturaleza según el estoicismo y el epicureísmo”; Gagin, F. *¿Una ética en tiempos de crisis? Ensayos sobre estoicismo*, Cali, Univalle-Colciencias, 2003, pp. 33-51 y 77-98.

20 Cicerón, *Disputas tusculanas*, III, III, 6. Trad. J. Pimentel Álvarez. México, Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum mexicana (UNAM), 1987.

“¿Cuál, Bruto, juzgaría yo que es la causa de por qué, aunque constamos de ánimo y cuerpo, se haya buscado un arte con el objeto de curar y conservar el cuerpo, y su utilidad haya sido atribuida a la invención de los dioses inmortales, mientras que la *medicina del ánimo* (*animi medicina*) ni ha sido tan deseada antes de inventarse, ni tan cultivada después que fue conocida, ni tan grata y aceptable para muchos, e inclusive sospechosa y molesta para los más? ¿Acaso porque juzgamos con el ánimo la gravedad y el dolor del cuerpo, y no sentimos con el cuerpo el morbo del ánimo? Así ocurre que el ánimo juzga sobre sí mismo cuando está enfermo aquello mismo con lo que se juzga.

Y si la naturaleza nos hubiera engendrado tales, que pudiéramos penetrarla y mirarla a ella misma y, con esta *óptima guía*, *recorrer el curso de la vida* (*optima duce cursum vitae*), seguramente no habría motivo para que alguien no buscara una razón y doctrina. Pero en realidad nos ha dado párvulos fuegucillos los cuales nosotros, depravados por las malas costumbres y opiniones, los extinguimos tan pronto que en ninguna parte aparece la luz de la naturaleza. En efecto, están innatas en nuestra índole las semillas de las virtudes, que si pudieran desarrollarse, *la naturaleza misma nos conduciría a la vida dichosa* (*ipsa nos ad beatam vitam natura perduceret*). *Ibid.*, III, I, 1-2. Las cursivas son nuestras.

perfila la famosa oposición entre vicio y virtud, entre el apasionado y el sabio que tanto confundió las escuelas filosóficas adversas:

A. –Me parece que la aflicción cae sobre el sabio. M. –¿Acaso también las demás perturbaciones del ánimo: los miedos, los deseos, las iracundias? En efecto, más o menos de este género son las cosas que los griegos llaman *páthê*. Yo podría llamarlas “morbo” y esto sería palabra por palabra, pero no respondería a nuestro uso, pues compadecerse, envidiar, exultar, alegrarse, a todas esas cosas los griegos las llaman morbos, movimientos del ánimo que no obtemperan la razón; mas nosotros a estos mismos movimientos del ánimo agitado, con rectitud los llamaríamos, como opino, perturbaciones, mientras que morbos no estaría conforme con el uso de manera suficiente, a no ser que a ti te parezca otra cosa.[...]

A todas esas perturbaciones del ánimo, los filósofos las llaman morbos y niegan que todo estulto carezca de estos morbos. Mas quienes se hallan en el morbo no están sanos, y los ánimos de todos los incipientes se hallan en el morbo; luego todos los incipientes son insanos. En efecto, creían que la sanidad de los ánimos está puesta en cierta tranquilidad y constancia. A la mente vacía de estas cosas la llamaron insania, por el hecho de que en el ánimo perturbado, al igual que en el cuerpo, no puede haber sanidad (...).

Así resulta que la sapiencia es la sanidad del ánimo; mientras que la insipiente, una especie de falta de salud, por así decir que es insania y también demencia.²¹

Resulta de esta presentación que, para los estoicos, y a diferencia de Platón y Aristóteles, las pasiones son *del* alma y no *en* el alma. Dicho de otra manera, son productos del libre uso de las representaciones (*phantasiai*), esas imágenes que, gracias a los datos sensibles, provienen de objetos externos y se imprimen en el alma tal como el matasellos en la cera. Esto no depende en absoluto de nosotros como un dato que es inherente a nuestra naturaleza predestinada por la acción del *logos* universal en el mundo. Y, por otra parte, ¿cómo negar que la sensación no sea siempre verdadera? Negarlo sería negar nuestro cuerpo, nuestros afectos y la *finitud* de nuestra existencia.²² Negarlo sería negar nuestras experiencias corpóreas ya que el cuerpo es soporte de la sensación: ¿cómo representarse la sensación fuera de un ser que la sufre o, por lo menos, la recibe? Pero depende de nosotros el asentimiento que damos a tal o cual *representación*. De hecho, asentir implica haber realizado una apropiación, la cual es posible porque la *representación* se acompaña de una percepción de ella misma que manifiesta su relación o no con nosotros. De ahí un cierto carácter natural, pero no menos voluntario, del asentimiento (*synkatathesis*). El asentimiento que es, de hecho, un juicio emitido será calificado de bueno o “natural” cuando éste repose sobre una comprensión

21 *Ibíd.* III, IV-V.

22 Con el término de finitud, queremos resaltar, en oposición a la vida divina, el ser mortal de los hombres.

(*katalepsis*) de la relación entre nosotros y la cosa representada; y esto implica concordancia entre nosotros y el mundo. De nuevo se justifica, en el estoicismo, un saber físico vinculado al conocerse a sí mismo. Pero un asentimiento que no procede de una *comprensión* de la relación entre nosotros y lo representado no es bueno, no es natural, es contra *natura*, contra la naturaleza y la Naturaleza; propiamente es ciego. Y esto es lo que ocurre en caso de la pasión, un movimiento *irracional* del alma, resultado de una adhesión a una mera opinión. Frente a la *doxa* que fácilmente engendra en un alma débil la insensatez, el sabio posee y vive la virtud si es verdad que ella es, según un *dogma* estoico, “una coherencia del alma consigo misma”. El “vivir de acuerdo con la naturaleza”, máxima que funda las sabias aspiraciones de la Stoa, implica no solamente la adhesión a un discurso virtuoso, porque incita a la virtud, sino también un vivir virtuoso, que es un acuerdo constante y reiterado con lo propio del hombre. La *comprensión* bien encaminada se vuelve *virtud* y la virtud que es un cuerpo —podríamos decir un cuerpo de discursos y prácticas como cuando uno suele emplear la expresión “un cuerpo de doctrina” que se vive en carne y hueso, razón por la cual el hombre, aun si no participa de la filosofía— reconoce al sabio como un ser de excepción para imitar y elogiar. Es a este precio que se explica, para nosotros, los modelos éticos que proceden de la actitud socrática.

Reiterémonos: la locura, enfermedad del espíritu, se opone a la salud, tranquilidad del alma. Esta posición le permite a Cicerón presentar una aparente paradoja: la *insania* (locura) es un estado más contra naturaleza que el *furor* (locura furiosa aparentada a la *ira*):

Puesto que es necesario que se entienda que están sanos aquellos cuya mente no está perturbada por ningún movimiento como el morbo, quienes, por el contrario, están afectados, es necesario que éstos se llamen “insanos”. Y así, nada mejor que lo que está en el uso del lenguaje latino, cuando decimos que “han salido de su potestad” aquellos que, desfrenados, son transportados o por el deseo o por la iracundia: aunque la iracundia misma es parte del deseo. En efecto, así se define la iracundia: el deseo de vengarse. Por consiguiente, de quienes han salido de su potestad se dice esto porque no están bajo la potestad de la mente, a la cual fue atribuido por la naturaleza todo el reino del ánimo (...). Pensaron que la estulticia, aunque carente de constancia, esto es, de sanidad, podía sin embargo cumplir la mediocridad de los deberes y el temor común y ordinario de la vida. En cambio, consideraron que el furor es la ceguedad de la mente para todas las cosas; lo cual, aunque parece que es más grave que la insania, sin embargo es de tal naturaleza que el furor puede caer sobre el sabio, mientras que la insania no puede.²³

¿Qué distingue la *insania* del *furor*? Éste implica una adhesión del alma, aparentada a la cólera, y por lo tanto implica un uso de las representaciones, aunque

23 Cicerón. *Disputas tusculanas*, op. cit., III, V, 11.

sea un mal uso. Mientras ésa se revela como una pérdida de las facultades inteligibles o como una privación de la luz;²⁴ ya no hay un uso real de las representaciones, las cuales atraviesan al sujeto sin que pueda percibir su relación con él. El *agente* se volvió paciente y su vida una sombra mientras el filósofo con esfuerzos y paciencia puede aspirar a vivir su vida.

Insistamos, en que la Stoa rechaza la idea de una *potencia*, principio de la producción de las pasiones. Es, ante todo, una cuestión de juicio. A diferencia de los socráticos mayores, hay una implicación total del *logos* en los asuntos pasionales; la pasión (*pathos*) y la razón (*logos*) no se oponen ni se enfrentan, pues son dos aspectos de una misma alma. ¿Cómo pretender, al presentar así las cosas, marcar una diferencia de naturaleza entre la parte irracional del alma y la racional (es decir entre una *supuesta* parte irracional y racional)? En realidad ambas partes, confundidas en una, forman lo que los estoicos designan como el *hegemonikon*, la parte maestra del alma, el cual ya no se sitúa en la cabeza sino en el pecho, más precisamente en el corazón, lugar tradicional del impulso. Así se concilia, en una concepción unitaria del siquismo humano, aptitud impulsiva y facultad pensante. No hay exactamente un *logos* modelo, un *orthos logos*, una recta razón, noción que el platonismo impulsó. Si bien el *hegemonikon* es el elemento dominador del alma, puede, sin embargo, engendrar según sus disposiciones el vicio o la virtud. Lo siguiente advierte que el estoicismo es una filosofía de la responsabilidad. El apasionado es tan responsable de sus actos como el sabio. El apasionado, el *phaulos*, no podría descargar su responsabilidad sobre una fatalidad inherente a su condición y, por vía de consecuencia, no podría ser el objeto de una miserable conmiseración (aunque sí de una compasión) por parte del sabio. He aquí una fractura entre el comportamiento que adopta el sabio y el santo frente a la miseria del prójimo. En el estoicismo la redención de los *pecados* pasa exclusivamente por uno mismo (respecto al conocimiento de los *dogmas* y a la coherencia manifestada en palabras y gestos en la vida del sabio). El sufrimiento y la muerte del prójimo, si bien son penosos, no son un mal porque estos *acontecimientos* no dependen exclusivamente de nosotros. Considerarlos como tales es incurrir en contra del curso natural de las cosas. Esta rebeldía contra *natura* está condenada a un fracaso asegurado. Nuestra *finitud*, en tanto que hombres, nos impide cambiar rotundamente el orden *exterior* de las cosas. En nada se asemeja el estoicismo a unos discursos o prácticas morales, pues la

24 Crisipo define de ese modo la representación: "La fantasía [o representación, *phantasia*] recibe su nombre de la luz (*phôs*); porque así como la luz se muestra a sí misma y a las otras cosas —las que se contienen en su campo—, así también la fantasía se manifiesta a sí misma y a lo que la causa". Aecio. *Plac.*, IV, 12, 2. Citado por Elorduy, E. *El estoicismo*. Madrid, Gredos, 1972, p. 35.

moral procede siempre de una insatisfacción e incompreensión con la existencia. Es en el dominio de lo *interior* (de lo síquico —recordando la distinción entre lo que depende de uno y lo que no—) que reside el oficio y la labor del filósofo. Uno es la propia materia de su obrar porque, en definitiva, todo es asunto de juicio; de ahí el entendimiento de la filosofía como una *technê tou biou* o un *ars vitae*.

En este punto del análisis es preciso especificar más esta noción de juicio recordando la clasificación que los estoicos proponen de las pasiones. Sobre aquello, la mención que hace el doxógrafo es patente:

Dicen [los estoicos] que de las cosas falsas sobreviene perversión en la mente, y de ella brotan muchas pasiones o perturbaciones y motivos de inconstancia. Según Zenón, la perturbación o pasión es un movimiento del alma, irracional y contra la naturaleza; o bien un ímpetu exorbitante. Según Hecatón, en el libro II *de las pasiones*, y Zenón en su libro del mismo asunto, hay cuatro géneros de pasiones supremas, que son: el dolor, el temor, la concupiscencia y el deleite. Son de sentir que las perturbaciones o pasiones son también juicios o discernimientos (...).

Que el dolor es una contracción irracional del ánimo. Sus *especies* son la misericordia, la envidia, la emulación, los celos, la angustia, la tristeza, la pena y la confusión (...).

Que el temor es la privación del mal que amenaza. Refiérense al temor del miedo, la ignavia, la vergüenza, el terror, el tumulto, la agonía (...). La concupiscencia es un apetito irracional. Se ordenan a él la indigencia, el odio, la contienda, la ira, el amor, el rencor, la furia (...).

El deleite es un movimiento irracional del ánimo acerca de lo que parece apetecible. Contiene bajo de sí la delectación o halago, el gozo del mal ajeno, el divertimento y la disolución. (...)

Dicen que hay *tres* afecciones buenas del ánimo, el regocijo, la precaución y la voluntad. Que el regocijo es contrario al deleite, puesto que es un movimiento racional. Que la precaución lo es al miedo, siendo una racional declinación del peligro. Así el sabio nunca teme, sino que se precave. Y que la voluntad es contraria a la concupiscencia, puesto que aquélla es un deseo racional (...) Dicen que el sabio está sin pasiones por hallarse libre de caídas.²⁵

He aquí una clasificación cuadripartita —dolor, temor, concupiscencia y deleite— que prevalece sobre la tradicional distinción entre lo concupiscible y lo irascible. Lo notable es que la clasificación reposa sobre unos criterios *genéticos* que dan razón de las subespecies de pasiones. Al parecer la observación empírica prevalece sobre el método deductivo, pero no se trata específicamente de un tratamiento empírico que procedería de la mera *doxa*, se trata de conocer la naturaleza y la *razón* de las pasiones, razón en tanto que causa pero también razón en tanto que el impulso es de orden *racional*. El principio de la división se elabora a partir de la definición estoica de las pasiones en tanto que se forman a partir de una

25 Diógenes Laercio. *Vidas y sentencias de los filósofos más ilustres*, VII, 110 -117. Trad. J. Ortiz y Sanz. México, Porrúa, 1998. Las cursivas son nuestras.

opinión que nos hace considerar su relación a nosotros como buena o mala, inmediata o próxima. Una doble dicotomía se desdibuja entre las representaciones que están acompañadas del futuro: el placer corresponde a la opinión que nos presenta el bien como presente, el deseo aspira al bien presentado como futuro. A estos supuestos bienes se oponen supuestos males: el dolor es la representación de un mal presente y el temor la de un mal futuro. Presenciamos que la actitud estoica será la de vivir el presente en un modo presente, que es otro modo de decir el “vivir de acuerdo con la naturaleza”. No es el bien (supuesto) o el mal (supuesto) los que son presentes, ni siquiera el acontecimiento sino la opinión (o el juicio). Con los estoicos, “el *logos* está vinculado al tiempo. La acción del *recuerdo* y de la *espera*, observada en el campo de lo pasional, conduce a los estoicos a tener una nueva mirada sobre la función anticipadora y sobre la memoria. Esta última, que Platón asociaba a lo divino, y Aristóteles a la simple sensación, pertenece en realidad a la *inteligencia*”.²⁶ Precisemos que al mencionar el término *inteligencia* se distingue, por un lado, la *razón recta de la naturaleza* (razón inmanente a la naturaleza) que todo lo penetra y que llega a ser *ciencia* en el sabio (o *conciencia*, si queremos); y por otro, la *inteligencia* es la razón que no difiere de la pasión. En definitiva, sólo para el apasionado vale la afirmación que la pasión es un juicio, porque para él pasión y razón son los dos aspectos de una misma alma. El dolor es más contrario a la naturaleza porque “diluye” el alma en la aflicción, y más que cualquiera impide ver la realidad presente. Opuestas a las cuatro *pathê* se opone solamente tres buenas afecciones. ¿En efecto, cómo podría encontrarse en el sabio alguna equivalencia al dolor o a la tristeza? Si es preciso oponer dos tipos de afectividad, la una pasional, la otra compatible con el ser dueño de sí, ésta (el ser dueño de sí) no puede matizarse de tristeza ya que la tristeza se opone a cualquier forma de tranquilidad, serenidad y control. La *ataraxia* y la *apathia*, que son una promesa de felicidad y libertad, implican unas erradicaciones de las pasiones.

A manera de colofón, digamos en pocas palabras que una experiencia y definición de las pasiones pasa necesariamente por un diálogo entre estoicos y otras escuelas —la filosofía es un diálogo del alma consigo misma en relación con otras—. En oposición con los socráticos mayores —Platón y Aristóteles— los estoicos desarrollan su sicología original en un lugar de referencia que ya no es la *polis* sino la *cosmopolis*. De ahí su disposición a catalogar los hombres como sabios o apasionados según el grado de acuerdo de conformidad benévola con el mundo. Lo anterior no impide unos deberes con los otros, aun si son apasionados, y unas prácticas terapéuticas para curar o aliviar esas enfermedades del alma que son las pasiones.

26 Daraki, M. *Une religiosité sans Dieu, essai sur les stoïciens d'Athènes et saint Augustin*. Paris, La découverte, 1989, p. 76.

MODOS DE CONOCIMIENTO EN PLOTINO*

Por: **María Isabel Santa Cruz**
Universidad de Buenos Aires-CONICET
maritasantacruz@aol.com

Resumen. *Tras una breve introducción destinada a recordar las grandes líneas del sistema plotiniano, el trabajo analiza tres modos de conocimiento o de aprehensión que caracterizan a los tres niveles de la realidad o hipóstasis. En el nivel de la inteligencia, nous, al que se denomina nivel noético, se verifica un tipo de conocimiento genuino, que es el autoconocimiento. En el nivel del alma, psyché, nivel dianoético, se da un conocimiento de tipo discursivo que sólo en sentido secundario y derivado es conocimiento de sí. Por fin, en el nivel de lo Uno, tò hén, nivel supranoético, puede hablarse de un conocimiento de sí sólo en sentido traslaticio y "eminencial", puesto que el primer principio de la realidad, que es absoluta unidad, al no tener duplicidad alguna, en sentido estricto no puede tener pensamiento, ni siquiera de sí mismo, pero, al mismo tiempo, no es algo inerte, sino absoluta plenitud. El trabajo intenta mostrar cómo Plotino se apoya en el tipo de conocimiento de la inteligencia, que le sirve de punto nodal, para articular los tres modos de conocimiento y para caracterizar un "infra-autoconocimiento", el del alma, y un "supra-autoconocimiento", el de lo Uno.*

Palabras claves: *Plotino, modos de conocimiento, Uno, inteligencia, alma, autoconocimiento.*

Ways to Knowledge in Plotinus

Summary. *After a brief introduction destined to bring mind the great lineaments of the Plotinian System, this paper analyzes three ways of knowledge or of apprehension that characterize the three levels of reality or hypostasis. On the level of intelligence, nous, which is determined as nouetical level, is verified a type of genuine knowledge, which is auto-knowledge. At the level of the soul, psyché, the dianoetical level, there is a type of knowledge of a discursive type that only in a secondary sense and in a derivated one is knowledge of itself. Lastly, on the level of the One, tò hén, the supranoetical level, can we speak of a knowledge of the self only in the traslaticious sense and "eminential", since the first principle of reality, which is absolute unity, having no duplicity whatsoever, in a strict sense cannot have thought, not even of the self, but, at the same time, is not inherent, but is absolute fullness. This paper tries to show how Plotinus finds support in the type of knowledge of the intelligence, which serves him as a central point, to articulate the three types of knowledge and to characterize an "infra-self-knowledge", that of the soul, and a "supra-self-knowledge", that of the One.*

Keywords: *Plotinus, Ways of knowledge, One, Intelligence, Soul, Self-knowledge.*

Introducción

La influencia de Plotino ha sido probablemente tan profunda como la de Platón o la de Aristóteles. Pese a ello, los filósofos —o algunos pretendidos

* Este artículo está vinculado a dos trabajos de investigación, ambos en ejecución. El primero de ellos se titula *Estrategias de interpretación y de argumentación en Platón, Aristóteles y Plotino*, [Proyecto UBACYT F-077 (2004-2007)], financiado por la Universidad de Buenos Aires, y el segundo, *Causa y explicación en el platonismo y el aristotelismo. Tradición antigua y recepción medieval*, financiado por el CONICET PIP 5736 (2006-2008).

filósofos— del siglo XX y XXI, que hacen uso, más de una vez desaprensivo y acrítico, de Platón y de Aristóteles, poco o nada se ocupan de él. Por cierto, un conocimiento más o menos preciso de las *Enéadas* parece ser patrimonio de especialistas en estudios clásicos, y en particular de quienes se han interesado por el pensamiento griego tardío. Ello se debe, probablemente, a múltiples razones de diferente índole. Entre ellas está el hecho de que el pensamiento de Plotino es difícil, y sus escritos, en muchos puntos oscuros, presentan las ideas de modo totalmente asistemático. Como afirma Lloyd Gerson, no sin razón, “Las *Enéadas* están escritas en un estilo altamente comprimido, a veces oscuro, y en ellas dialéctica, exégesis, alegoría y argumento técnico a menudo se entrelazan de modo perturbador. Se trata de una obra exótica, tanto en forma como en contenido”.¹ Por lo demás, los no especialistas, muchos de los cuales lo descartan a priori, pueden tener una visión simplista y estereotipada de Plotino, al que suelen considerar como un pensador ecléctico y/o dogmático, que no ofrece una adecuada argumentación. Tales juicios pueden tener como base el conocimiento de algunos textos o pasajes expresivos o de tono “entusiasta”, que recurren a metáforas o alegorías, pero quienes emiten tales juicios muestran desconocimiento de las largas y complejas exposiciones especulativas y abstractas, que ocupan mucha mayor extensión y que son, por lo menos, igualmente importantes y probablemente más importantes.² Piénsese, para poner sólo un ejemplo, en los extensos y difíciles tratados VI 1, VI 2 y VI 3, sobre los géneros del ser. Dichos especialistas desconocen también que una lectura comprensiva de las *Enéadas* requiere tener en cuenta cómo enfrenta Plotino a sus predecesores, especialmente a Platón, cómo los lee y cuál es la naturaleza del método filosófico exegético que aplica.³

Tras estas breves observaciones preliminares —que han rozado problemas que no abordaré aquí y que serían dignos de un extenso tratamiento— entraré en el tema que he elegido para esta comunicación: la caracterización plotiniana de diferentes modos de conocimiento. Mi propósito es a la vez ambicioso y modesto. Ambicioso, porque toca un aspecto crucial en la filosofía de Plotino. Modesto, porque, tras recordar brevemente las líneas generales del pensamiento plotiniano, me limitaré a examinar un conjunto acotado de textos de las *Enéadas*, establecer algunas comparaciones y extraer algunas conclusiones.

1 Gerson, L. *Plotinus*, London and New York, Routledge, 1994, p. 17.

2 Cf. las observaciones de H. Oosthout, *Modes of Knowledge and the Transcendental. An Introduction to Plotinus Ennead 5.3 [49]*, Amsterdam-Philadelphia, B. R. Grüner, 1991, pp. 4-10.

3 De este aspecto me he ocupado en “Plotin face à Platon. Un exemple d’exégèse plotinienne” (*Ennéade VI 8 [39]*, 18), en: Fatal, M. (ed.), *Études sur Plotin*, Paris, L’Harmattan, 2000, pp. 193-216.

“Me esfuerzo por conducir lo divino que hay en mí a lo divino que hay en el universo”, cuenta Porfirio que fueron las palabras de Plotino en el momento de su muerte (*Vita*, 2, 26-27). A lo largo de las *Enéadas* es recurrente este tema de la conversión del alma, de su retorno al principio y origen. Pero esta preocupación por la ἐπιστροφή, por la recuperación del yo más íntimo a través del conocimiento y de la práctica de la virtud, está en estrecha conexión e interdependencia con el otro gran tema recurrente en la obra plotiniana: el de la procesión, la πρόοδος o, como suele llamársela, la emanación. En efecto, Plotino dedica buena parte de sus escritos a explicar la naturaleza y la estructura de la realidad en su conjunto. Reflexión moral y reflexión metafísica son en Plotino las dos caras de la misma moneda.

La lectura de las *Enéadas* permite advertir que Plotino quiere que sus lectores comprendan su modo de concebir la estructura de la realidad y, a la vez, la naturaleza íntima del hombre y que para lograrlo se vale de dos procedimientos diferentes o, podríamos decir, de dos aspectos complementarios de un mismo método, ambos filosóficos más que místicos o religiosos:⁴ uno es el movimiento de procesión o de descenso que lleva a cabo la realidad a partir de la unidad; el otro es la descripción del ascenso del alma, de su conversión purificadora hacia su fuente. Ambos aspectos se hallan a menudo tan imbricados que no es siempre fácil poder separarlos en los textos; y ello se comprende, en la medida en que el camino de ascenso del alma consiste en cierto modo en rehacer en sentido inverso el proceso que la realidad en su conjunto cumple al proceder.

Plotino concibe la realidad como un dinamismo de naturaleza espiritual. La realidad es una continua producción de lo inferior por lo superior, producción que se verifica mediante la contemplación. Más aun, la contemplación, la θεωρία, es producción, es ποίησις.⁵ Todo cuanto existe tiene un punto de partida, un primer productor que paradójicamente produce sin producir, permaneciendo en sí mismo. Es unidad y unicidad absoluta, más allá de toda dualidad. Cuanto surge de él surge sin que él lo quiera, ni se incline, ni se lo proponga. La perfección misma que le es propia hace que algo surja de él, como un desborde. El primer producto nacido de lo Uno, en dos etapas (procesión y conversión), es la Inteligencia, primer grado o nivel en que se estructura la realidad después de lo Uno. De la autocontemplación de la Inteligencia procede el alma, segundo grado o nivel en que se estructura, de modo más múltiple y complejo, la realidad. Y el alma, a su vez, produce como imagen de sí misma las formas que estarán en lo sensible, y produce, además,

4 Cf. Oosthout, H., *op. cit.*, p. 6.

5 Cf. especialmente el tratado III 8.

como “soporte” de esas formas la materia, último escalón de la realidad, carente ya de vida y de capacidad productora, carente de pensamiento, “cadáver adornado”, oscuridad, impasibilidad. Como la realidad es de naturaleza espiritual, cada nivel ontológico es simultáneamente un nivel en que el pensamiento o el conocimiento se estructuran de determinadas maneras, cada vez más múltiples, más complejas y cada vez más imperfectas. Así pues, cada nivel ontológico es asimismo un nivel noético o teorético.

A este movimiento de despliegue le corresponde aquel otro, el de repliegue, que debe cumplir el alma humana, la gran viajera, encargada de retornar a su fuente, mediante una progresiva simplificación y unificación. La estructura propia del universo como un todo es propia también del ser humano, que contiene en sí los mismos niveles ontológicos y noéticos. No debe olvidarse que para Plotino el alma humana, que posee la misma naturaleza que la de la realidad en su conjunto, aunque inteligible es intermediaria, una suerte de puente tendido entre lo inteligible y lo sensible y que su “conversión”, su ἐπιστροφή, es a la vez cognoscitiva y moral, teórica y práctica.

He recordado a grandes trazos la doctrina de las hipóstasis para poner en contexto el tratamiento que de los diferentes modos de conocimiento nos ofrece Plotino. No es mi intención hacer un estudio exhaustivo. Me limitaré acá a establecer la diferencia entre tres modos de conocimiento, de pensamiento o de aprehensión que se verifican en los tres niveles diferentes de la realidad y del alma humana. Llamaré nivel supranoético al que corresponde a lo Uno, τὸ ἓν, nivel noético al de la inteligencia, νοῦς, y nivel dianoético al del alma, ψυχή. Comenzaré encarando, por motivos que ofreceré más adelante, el nivel noético y el modo de conocimiento que le es propio. Pasaré luego al nivel dianoético y dejaré para el final el nivel supranoético. Haré luego algunas breves consideraciones finales.

El nivel noético

Conviene aclarar de entrada que para Plotino conocer es una noción más amplia que pensar, porque la percepción o la opinión son también modos de conocer, pero pensar es conocer. Resulta muy difícil, si no imposible, trazar en los textos una distinción entre el vocabulario del νοεῖν y el del γιγνώσκειν ο γνωρίζειν. En efecto, basta leer rápidamente el capítulo 1 del tratado V 3,⁶ en cuyo título

6 V 3, 49 en el orden cronológico, lleva por título Περὶ τῶν γνωριστικῶν ὑποστάσεων καὶ τοῦ ἐπέκεινα.

aparece γνωρίζειν, para advertir que comienza haciendo referencia al νοεῖν, empleado como sinónimo del γιγνώσκειν.

La inteligencia, νοῦς, representa la aparición de la primera multiplicidad, pero de una multiplicidad que es unidad. Ella es “lo uno-que-es” (y Plotino retoma acá la segunda hipótesis del *Parménides* de Platón), es “uno-múltiple” (V 3,15,11; V 4,1,21; V 1,8,26). Es primer pensamiento, primera vida y primer ser, tríada cuya fuente es sin duda el *Sofista* de Platón.⁷ “El ser es pleno cuando asume la forma del pensar y del vivir. Pensar, vivir y ser se dan entonces simultáneamente en lo que es. Si algo es, también es inteligencia, y, si es inteligencia, también es: pensar y ser se dan conjuntamente. Múltiple y no uno es, en consecuencia, el pensar; a cuanto no es múltiple no debe corresponderle el pensar” (V 6,6,20-25). La actividad de la inteligencia consiste en pensar, νοεῖν, y el objeto de su pensar es ella misma. “La facultad de pensar (τὸ φρονεῖν) no es en ella un añadido; si piensa (νοεῖ) algo piensa por sí misma y si posee algo lo posee por sí misma. Pero si piensa por sí misma y desde sí misma, ella es lo que ella piensa...ella piensa los seres (τὰ ὄντα) y los hace existir; ella es, pues, los seres. Tendrá, entonces, que pensarlos como algo que se halla en alguna otra parte, o bien como algo que está en ella misma y por ende idénticos a ella. Que estén en alguna otra parte es a las claras imposible. En efecto, ¿dónde podrían estar? Tendrá pues que pensarlos como idénticos a ella y en ella misma” (V 9,5,4-16). Y esos ὄντα constitutivos de la inteligencia son la pluralidad de formas inteligibles, una suerte de transposición del mundo platónico de las Ideas, podríamos decir.

Citemos otros dos textos. “El ser de la inteligencia es acto (ἐνέργεια) y nada hay hacia lo que ese acto tienda; tiende, pues, hacia sí misma. Al pensarse (νοῶν) a sí misma, tiende hacia sí misma y ejerce su acto sobre sí misma” (V 3,7,18-20). La inteligencia se piensa a sí misma porque piensa su propio acto.

“Lo que se piensa a sí mismo, en razón de su propio ser, no está separado “de lo pensado”, sino que, por estar unido a sí mismo, se ve a sí mismo. Ambos términos resultan, en consecuencia, una unidad. Lo que se piensa a sí mismo piensa en mayor grado porque posee lo que piensa y piensa de un modo primario porque lo pensante debe ser tanto unidad como dualidad. Si no fuesen una unidad, lo pensante y lo pensado serían diferentes (lo pensante no sería entonces pensante en sentido primario, porque si tuviese pensamiento de otra cosa no sería lo primariamente pensante: no

7 Cf. el artículo ya clásico de Hadot, P. “Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin”, en *Sources de Plotin, Entretiens sur l'Antiquité Classique*, 5, Vandoeuvres-Genève, 21-29 août 1957, Fondation Hardt, 1960, pp. 107-157.

poseería como algo propio lo que él piensa y, en consecuencia, no se pensaría a sí mismo. Si, en cambio, posee lo que piensa como algo propio y piensa, entonces, en modo primordial, ambos términos serán una unidad; en consecuencia, ambos deben ser una unidad). Si, en cambio, lo pensante y lo pensado fuesen una unidad, pero no fuesen, además, dos términos, lo pensante no poseería lo que él piensa y, en consecuencia, tampoco sería pensante. Simple y no simple ha de ser, entonces, lo que se piensa a sí mismo” (V 6,1,4-14). La inteligencia “es dos porque piensa, pero porque se piensa a sí misma es uno” (V 6,1,24).

En el tratado V 3⁸ Plotino afirma una y otra vez que conocimiento en sentido propio y primario (κυριώτερον: V 3,6,3) es el autoconocimiento, dado que éste no requiere de nada exterior a sí mismo (V 6,1,4-11; V 3,13,12-16). Pensamiento de sí mismo es pensar en sentido primario: κυρίως ἔστι νοεῖν: V 3,13,14). La inteligencia posee el autoconocimiento y Plotino insiste en la identificación entre la inteligencia y el inteligible, entre νοῦς y νοητόν, pero, además, entre la inteligencia y su acto, entre νοῦς y νόησις. Ser, objeto de intelección, inteligencia y acto intelectual no son sino uno. “Para pensar, debe haber una inteligencia que piensa, además, esta inteligencia debe tener un objeto inteligible (νοητόν) y, en fin, si se trata del ser pensante en sentido primario, debe tener ese objeto inteligible en sí misma” (V 6,2,2-5).

Esta idea del pensamiento que se piensa a sí mismo, así como aquella otra de la interioridad de los objetos inteligibles en la inteligencia, tienen clara raíz en la concepción aristotélica del primer motor inmóvil, puro pensamiento de sí mismo, νόησις νοήσεως. Pero para Plotino este pensamiento del pensamiento no puede ocupar el primer rango en la realidad, porque aunque inteligencia e inteligible constituyan una unidad, el pensar encierra, por su propia naturaleza una dualidad: lo que piensa y lo pensado. Por encima de la inteligencia está el primer principio que no encierra ninguna duplicidad y que es absoluta unidad.

Ahora bien, decir que la inteligencia se piensa a sí misma es lo mismo que decir que se autocontempla, tal como Plotino insiste en III 8. Este tratado, número

8 Además del libro de Oosthout antes citado, señalo dos importantes y detallados comentarios a este tratado: Beierwaltes, W., *'Selbsterkenntnis': Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotin Enneade V, 3. Text, Übersetzung, Interpretation, Erläuterungen*, Frankfurt/Main, Klostermann, 1991 (hay trad. italiana) y, más reciente, Ham, B., *Traité 49 (V, 3). Les Écrits de Plotin publiés dans l'ordre chronologique*, intr., trad., comm. et notes, sous la dir. de P. Hadot, Paris, Éd. du Cerf, 2000. Remito también a los trabajos compilados por Monique Dixsaut en *La connaissance de soi. Études sur le traité 49 de Plotin*, Paris, Vrin, 2002. Para el plan, la estructura y temas del tratado, ver los artículos, incluidos en ese volumen, de C. D'Ancona Costa, “Plan du traité” (pp. 173-177) y de L. Lavaud, “Structure et thèmes du traité 49” (pp. 179-207).

30 en el orden cronológico y uno de los cuatro escritos contra los gnósticos,⁹ está dedicado a la noción de contemplación, θεωρία. Allí Plotino recalca el carácter productivo de la contemplación.¹⁰ Hay grados de producción y hay grados de contemplación. No es mi interés detenerme en los detalles de este tratado, donde Plotino comienza presentando el tipo de contemplación que es propio de la naturaleza, de la φύσις, para ir elevándose de grado en grado hasta llegar al principio supremo, lo Uno.

El acto de pensar es un acto de contemplación, y la de la inteligencia es la primera de las contemplaciones de esa cadena de ellas que producen todo el despliegue de lo real. La unidad de sujeto contemplante y objeto de contemplación no es resultado de una “apropiación” del objeto llevada a cabo por el sujeto contemplante, sino que es una unidad “esencial” o “sustancial” (οὐσία), pues “es lo mismo ser y pensar”, dice Plotino citando el fragmento 3 de Parménides (III 8,8,7-8). Para verse y conocerse a sí misma, la inteligencia no debe salir de sí, porque ejerce la contemplación de un objeto que coincide con ella, un objeto que le está inmediatamente presente. Su visión es, pues, directa e “intuitiva”. No debe llevar a cabo ningún tipo de “procedimiento” intelectual para conocerse a sí misma. No tiene necesidad de demostración (ἀπόδειξις) ni de prueba (πίστις), sino que es evidente para sí misma (ἐναργῆς αὐτὸς αὐτῷ) (V 5,2,14-15). Su conocimiento es su conversión (ἐπιστροφή) hacia sí misma (V 3,6,40ss), el pensar que le es propio consiste en una visión noético-intuitiva de sí misma. En verdad, la inteligencia aspira a pensar lo Uno, pero no logra pensarlo en sí mismo y lo que ella piensa es lo Uno traspuesto, espejado en ella. “Es así que esta inteligencia múltiple, cuando intenta pensar lo que está más allá, lo piensa como una unidad; pero aunque quiere apresararlo en su simplicidad, acaba siempre por recibir en sí misma algo diferente que se ha pluralizado: se dirigió hacia él no como inteligencia sino como una visión que aún no veía, y esa visión acabó poseyendo lo que ella misma pluralizó” (V 3,11,1-5). La inteligencia multiplica lo uno y la conversión hacia lo Uno acaba siendo una autoconversión. Sólo puede aprehender a lo Uno en sí misma, precisamente porque es inteligencia y no absoluta simplicidad.

9 Cf. Cilento, V. *Paideia antignostica. Ricostruzione d'un unico scritto da Enneadi III 8, V 8, V 5, II 9*, Biblioteca nazionale, Serie di classici greci e latini. Testi con commento filologico, 9, Firenze, Le Monnier, 1971.

10 Sobre la contemplación, cf. Cilento, V. “Contemplazione”, en *Saggi su Plotino*, Milano, U. Murcia & Co., 1973, pp. 5-27; Eborowicz, W. “La contemplation selon Plotin”, *Giornale di metafisica* 12, 4 (1957) 472-518 y 13, 1 (1958) 42-82; Hunt, D. “Contemplation and hypostatic procesión in Plotinus”, *Apeiron* 15, 2 (1981) 71-79.

El nivel dianoético

El alma, aunque de naturaleza plenamente inteligible (IV 1,1-3; IV 7, 8,^s 46-47; III 6,6,1; etc.), es la intermediaria o el puente entre lo sensible y lo inteligible (IV 6,3,10; IV 3,12,30-32; IV 4,3,10-12; IV 7,13,17-18). Plotino nos dice que tiene una doble vida, que es anfibia (IV 8,4,31-32). El alma posee dos funciones: una superior, vuelta hacia la inteligencia y una inferior, vuelta hacia lo sensible y corpóreo, función ésta que consiste en dar forma y vida a lo inferior a ella. Esta división del alma en dos partes o funciones es un tema que aparece reiteradamente en las *Enéadas*, enfocado desde diferentes perspectivas. No es fácil entender el modo en que Plotino explica cuál es la relación entre esas dos funciones. Una respuesta, compleja, por cierto, la hallamos en el tratado III 8, en particular en el capítulo 5. Al ocuparse del alma, Plotino establece una distinción entre su parte superior y “racional”, que permanece inmóvil contemplando la inteligencia, y su parte inferior, que procede de la primera, y que, apartándose de ella, “desciende”: “La parte racional del alma permanece en lo alto cerca de la cima, siempre fecundada e iluminada; la otra parte del alma, que participa de la primera gracias a una participación que es la primera por la que un participante participa, esa parte del alma procede. Al avanzar, deja a la primera parte de sí misma, a la más alta, permanecer donde la ha dejado. Ya que si abandonara esta parte anterior ya no estaría en todas partes sino sólo donde acabase su marcha. Pero la parte que procede no es igual a la que permanece” (III 8, 5, 10-17). La parte racional del alma (λογιστικόν) permanece vuelta hacia la inteligencia, en un estado de plenitud e iluminación eternas; la otra parte “participa” de la primera y procede dejando al λογιστικόν junto a la inteligencia. Esta parte inferior es una vida que procede de otra vida, una ἐνέργεια que descende, cuya fuerza es más débil que la de la parte superior. La parte que descende y se aleja de la primera es resultado de la contemplación ejercida por la porción superior: es el objeto de contemplación de ésta y ejerce, también ella, una actividad contemplativa de menor intensidad (cf. III 8, 5, 17-30).

En el alma, a diferencia de lo que acontece en el nivel de la inteligencia, sujeto y objeto ya no son esencialmente una unidad. Pero aunque no son una unidad, buscan serlo y, por ello, no son completamente diferentes ni están yuxtapuestos como si se tratara de dos cosas totalmente distintas. Uno y otro son el alma. El alma contemplante no tiene un objeto diferente de ella misma, pero ese objeto no le está inmediatamente presente. El alma debe distenderse, debe desdoblarse para poder aprehender su objeto que es ella misma y eso por medio de una “apropiación” (cf. ὠκείωσεν: III 8, 6,18; οἰκειώσει: III 8,8,7). El contenido del alma, su λόγος,

no debe ser exterior al alma que conoce, debe unirse al alma (ἠνωθῆναι τῇ ψυχῇ) y ésta debe descubrirlo como propio (οἰκεῖον) (III 8,6,19-20), debe proyectarlo fuera de sí —metáfora que Plotino emplea— y debe ponerlo al alcance de la mano, “manipularlo” (προχειρίζεται: III 8,6,22; cf. V 9,7,8-11), esto es, sacarlo de sí misma, ponerlo frente a sí, para poder poseerlo y comprenderlo y comprenderse de esa manera a sí misma. Pero el alma, a través de este proceso de exteriorización de su objeto, se vuelve de algún modo diferente de sí misma y lo contempla como si fuera otra cosa y no ella misma. El alma funciona así como una inteligencia, pero como una inteligencia que ve algo diferente de sí misma. La actividad del alma no es, pues, como la de la inteligencia, de carácter noético-intuitivo, es de tipo dianoético, “discursivo”. Ella “ve su objeto como algo diferente pensando discursivamente (cf. διανοουμένη: III 8,6,24)”. “El pensamiento discursivo, para poder expresarse, capta las cosas unas después de otras; él es, en efecto, un recorrido (διέξοδος) (...)” (V 3,17,23-24).

En otros tratados Plotino insiste también en la diferencia entre el pensamiento propio del alma y el de la inteligencia. En I 2,3,24ss, por ejemplo, nos dice que el alma también goza de la capacidad noética, que ejerce una actividad de pensamiento, pero diferente de la que es propia de la inteligencia, porque la actividad pensante del alma es secundaria y derivada de aquella de la inteligencia y funciona de modo diferente.

En V 3, uno de los últimos tratados de Plotino, complejo y difícil, el abordaje se hace desde la perspectiva del alma humana. El tratado, denominado por Porfirio “De las tres hipóstasis que conocen”,¹¹ está consagrado al complejo problema de la posibilidad del autoconocimiento. El tratado analiza en un camino de “ascenso” la posibilidad de autoconocimiento del alma, de la inteligencia y de lo Uno. Desde el capítulo 2 Plotino examina la posibilidad de autoconocimiento del alma. Sin duda, la αἴσθησις es conocimiento de un objeto exterior, aun cuando se trate de la percepción de lo que acontece dentro del propio cuerpo, y otro tanto sucede con la δόξα. En el caso de la διάνοια, que corresponde a la parte racionante del alma (τὸ λογιζόμενον, τὸ διανοητικόν), depende de las sensaciones, puesto que, uniendo y dividiendo,¹² juzga a partir de imágenes (φαντάσματα) derivadas de la sensación. Ella entonces es tributaria de la exterioridad y, en ese sentido, conoce

11 Sobre este tratado, cf. nota 8.

12 Repárese en la resonancia platónica de estos dos términos, usados tanto en *Fedro* como en *Sofista* y *Político* para señalar las dos operaciones del proceder dialéctico. También Plotino en el tratado I 3 sobre la dialéctica retoma tal tema.

algo que le es extraño, exterior y no a sí misma. Pero, por otra parte, la *διάνοια* tiene relación también con el *νοῦς*. Ella en realidad es intermediaria entre interioridad y exterioridad.

Como antes señalamos, conocimiento en sentido propio y primario (*κυριώτερον*: V 3,6,3) es el autoconocimiento, dado que éste no requiere de nada exterior a sí mismo (V 6,1,4-11; V 3,13,12-16). Pensamiento de sí mismo es pensar en sentido primario: *κυρίως ἐστὶ νοεῖν*: V 3,13,14). El autoconocimiento va asociado siempre a la noción de autoconversión, de *ἐπιστροφή εἰς ἑαυτό* (*cf.*, por ej., V 3,2,15-16).

Si la *νόησις* es de algo exterior, es deficiente y ya no es *νοεῖν* en sentido propio (*εἰ δὲ τοῦ ἕξω ἔσται ἡ νόησις, ἐνδεές τε ἔσται καὶ οὐ κυρίως τὸ νοεῖν*: 15-16). Sin embargo, Plotino parece reconocer un sentido secundario y derivado del autoconocimiento: el del alma (V 3,4,23 y 6,2-3). El alma se piensa a sí misma en tanto depende de la inteligencia.¹³ Así, puede decirse que en un sentido el alma se autoconoce y que ella, en otro sentido, no se autoconoce. Ya que sólo se conoce o se piensa a sí misma en tanto, por su parte superior, se hace inteligencia o participa de su actividad. El alma tiene como modo propio el razonar, el *λογίζεσθαι*. Y lo propio de éste es conocer o pensar algo exterior y no a sí mismo.

El nivel supranoético

Pasemos ahora al plano de lo Uno, del primer principio absolutamente simple, sin repliegues, sin fisuras. Como veremos, Plotino enfrenta acá un problema, en la medida en que se ve obligado a mostrar que la máxima perfección que le es propia excluye perfecciones como la del pensamiento o del conocimiento.¹⁴

En la mayoría de los textos en los que Plotino describe la generación de la Inteligencia a partir de lo Uno, insiste en el hecho de que toda generación exige la permanencia en sí misma del generador, especialmente en el caso de lo Uno. En efecto, "(...) lo que nace de lo Uno nace de él sin que él se mueva (...) Puesto que él es inmóvil, si después de él nace algo en segundo término, éste debe comenzar a existir sin que lo Uno se mueva, sin que hacia allí se incline, sin que lo desee, y, en

13 Sobre esta cuestión, ver Kühn, W. "Comment il ne faut pas expliquer la connaissance de soi-même", en: Dixsaut, M. (ed.), *op. cit.*, pp. 229-266. *Cf.* p. 237 y la crítica de Kühn a Gerson. Kühn subraya acertadamente la importancia del *οὕτως* en V 3, 4, 23.

14 Sobre este aspecto, retomo acá abreviadamente mi trabajo "L'Un est-il intelligible?", en: Dixsaut, M. (ed.), *op. cit.*, pp. 73-90.

una palabra, sin ningún movimiento” (V 1, 6, 22-27). Lo Uno permanece inmóvil, pues todo movimiento es una aspiración y lo Uno, él, no aspira a nada porque está en la cima (III 9, 9, 1-5). Lo Uno es lo que se basta totalmente a sí mismo, no busca nada, está desprovisto de necesidad, es ἀνευδεὲς ἀπάντων; si lo Uno careciera de algo, ya no sería uno (VI 9, 6, 16-42).

Lo Uno está más allá del ser, más allá del pensamiento, más allá de la vida, una maravilla que no tiene en sí ni ser ni pensamiento; solitario en sí mismo, no tiene ninguna necesidad de las cosas que vienen después de él (VI 7, 40, 28-32). Al estar solo, más allá de todo, lo Uno no piensa. Si hubiera en él pensamiento, ya no sería uno, sino múltiple, porque la actividad de pensar comporta siempre una alteridad y una dualidad (Hay un buen número de pasajes donde Plotino hace tales afirmaciones. Por ejemplo, V 3, 10, 20ss; V 6, 2, 17ss; V 6, 3, 20ss; V 6, 4, 1ss; V 6,6, 23ss; V 1, 4,25ss). En V 3, 10, escribe: “es necesario entonces que lo que piensa, puesto que piensa, consista en dos términos; que uno de estos dos términos sea exterior a él, o que los dos sean lo mismo, el pensamiento trata siempre sobre una diferencia (y necesariamente también sobre una identidad)¹⁵ (V 3, 10, 23-25). V 6, 2, 14-20: “Si la perfección le pertenece, es perfecto antes de pensar (πρὸ τοῦ νοεῖν). No tiene necesidad del acto de pensar, porque se basta a sí mismo antes del pensamiento; entonces no piensa (οὐκ ἄρα νοήσει). Existe entonces lo que no piensa, lo que piensa primariamente, y lo que piensa en sentido secundario. Además, si lo primero pensara, alguna cosa le pertenecería, no sería entonces primero, sino segundo; no sería uno, sino múltiple; sería todo lo que piensa. Y aunque se pensase sólo a sí mismo [lo Uno H-S] sería múltiple.¹⁶

Asimismo, en V 1, 9, en el curso de la crítica a la concepción aristotélica de los motores inmóviles, dice Plotino: “Aristóteles afirma que el primero es separado

15 He aquí dos de los cinco géneros primeros que Plotino toma del *Sofista* de Platón para trasponerlos a la Inteligencia.

16 Cf. V 6, 3, 20-23: “Si existe una multiplicidad es necesario, antes de esta multiplicidad, una unidad. Si entonces lo que piensa es una multiplicidad, es necesario que el pensamiento no esté en lo que no es una multiplicidad. Y tal es lo Primero. La facultad de pensar y la inteligencia) están entonces en los seres posteriores a él”. Cf. V 6, 4, 1-7: Además, si el Bien debe ser simple y sin necesidades, aquello de lo que no necesita no le está presente. Así mismo, nada absolutamente está presente en él; la facultad de pensar no está en él entonces presente. No tiene necesidad de pensar. Igualmente, no piensa nada, porque no tiene otra cosa que pensar. En III 9, 7, Plotino le niega a lo Uno una vez más la νόησις: a diferencia de la inteligencia que tiene la νόησις dirigida hacia otra cosa, “lo Uno no tiene pensamiento, porque lo que tiene el pensamiento es necesariamente doble y deficiente, aunque se piense a sí mismo (1-6). Y en III 9, 9, 1: lo primero, que está más allá del ser, no piensa.

e inteligible, pero desde el momento en que dice que él se piensa a sí mismo destruye su carácter de primero” (7-9).

Lo Uno, entonces, no puede pensar, no puede νοεῖν. Él no piensa en otra cosa y no se piensa tampoco a sí mismo. Si él se pensara —argumenta Plotino—, debería ser ignorante de sí mismo antes de pensarse, y tendría necesidad del pensamiento para conocerse a sí mismo, lo que es absurdo (VI 9, 6, 42ss).

No tiene νόησις; pero no hay tampoco en él ni percepción, ni conocimiento de sí mismo ni conciencia de sí mismo (III 9, 9, 14; V 3, 13, 6). Percepción, conocimiento, conciencia, he aquí actividades que comportan siempre una dualidad sujeto-objeto, dualidad que lo Uno no puede acoger en su unidad absoluta, sin ninguna diversificación.

Leemos en V 3, 13, 6-8: lo Uno es ἀναίσθητον οὖν ἑαυτοῦ καὶ οὐδὲ παρα- κολουθοῦν ἑαυτῷ οὐδὲ οἶδεν αὐτό. No tiene percepción de sí mismo, no se comprende ni se conoce a sí mismo. Debe excluirse de lo Uno toda παρακολούθησις, toda καταμάθησις, toda κατανόησις¹⁷ III 9, 9, 12-13: οὐ παρακολουθήσει αὐτό. I. 22: τὸ ἄρα κατανοεῖν ἔξαιρετέον.

Plotino, sin embargo, tiende a remarcar que el hecho de que en lo Uno no haya conocimiento no quiere decir que haya en él ignorancia, porque ella misma, al igual que el conocimiento, encierra una alteridad, cuando una cosa ignora a otra. De forma análoga, el hecho de que lo Uno no piense no implica un defecto, no implica de ningún modo que él sea no inteligente.

En VI 8, 16, 15-16, Plotino dice además que lo Uno es una suerte de inteligencia: οἶον νοῦς; que lo Uno, por así decirlo, mira hacia sí mismo (οἶον πρὸς αὐτὸν βλέπει) y que su ser consista en mirarse a sí mismo. VI 8, 16, 20; 18,21: en lo Uno hay un νοῦς que no es νοῦς. También dice que él es la inteligencia interior (ὁ ἐνδον νοῦς: V 3, 14,13). “Cuando nosotros alcanzamos la inteligencia pura y usamos de ella, vemos que es la inteligencia interior, la que ha hecho don a la inteligencia del ser y de las otras cosas (...)” (11, 13-15). No es un sujeto pensante, no es νοοῦν, sino que es en efecto νόησις, aunque νόησις οὐ νοεῖ, un pensamiento que no piensa, sino que es la causa de que otra cosa pueda pensar (VI 9, 6, 54-56). VI 9, 6, 52-55: “pues no hay que concebirlo según la categoría [ubicarlo

17 Para un análisis del significado de estos términos, ver Schwyzer, H. R. “Bewusst und Unbewusst bei Plotin”, en: *Sources de Plotin, op. cit.*, pp.341-390; Warren, E. “Consciousness in Plotinus”, *Phronesis* 9 (1964) 83-97; Violette, “Les formes de la conscience chez Plotin”, *Revue des Études Grecques* 107, (1994) 222-237.

en la categoría de] de lo pensante (κατὰ τὸν νοοῦντα), sino más bien según la del pensamiento (κατὰ τὴν νόησιν); ahora bien, el pensamiento no piensa (cf. VI 7, 37, 16), sino que es causa del pensar para otro distinto de él (νόησις δὲ οὐ νοεῖ, ἀλλ' αἰτία τοῦ νοεῖν ἄλλο), y la causa no es idéntica a lo que es causado”.

Por otra parte, que lo Uno no tenga conciencia de sí mismo no quiere decir que sea completamente “inconsciente”. Lo Uno se posee a sí mismo (III 9, 9, 5-6). “[Lo Uno] no está, por así decir, privado de conciencia (οὐκ ἔστιν οἷον ἀναίσθητον), sino que todas las cosas son en él y con él, tiene un pleno discernimiento de sí mismo (πάντη διακριτικὸν ἑαυτοῦ), la vida está en él y en él están todas las cosas y su pensamiento (κατανόησις), que es él mismo, por una suerte de conciencia (οἷον εἰ συναίσθησει) reside en un reposo eterno y en un pensamiento que actúa de una manera diferente al pensamiento de la inteligencia (V 4, 2, 16-20).

Este pasaje no parece estar de acuerdo con los otros a los que hemos hecho referencia. En νοήσει ἑτέρως ἢ κατὰ τὴν νοῦ νόησιν. En efecto, ahora leemos que lo Uno no está desprovisto de conciencia, sino que, por el contrario, la razón del nacimiento de la inteligencia a partir de lo Uno se encuentra en el hecho de que lo Uno tiene algún tipo de “percepción” de sí mismo, de “conciencia”, de vida y de pensamiento, aunque de un tipo diferente de aquellos que la inteligencia posee. Debe no obstante subrayarse que Plotino atribuye la συναίσθησις a lo Uno no sin restricción (cf. línea 15: οὐκ ἔστιν οἷον ἀναίσθητον; l. 18: οἷον εἰ συναίσθησει), e igualmente la νόησις (cf. ll. 18-19). Lo Uno posee entonces algo *similar* a la αἴσθησις, la συναίσθησις y la νόησις, algo que, en realidad, no puede ser designado como tal más que traslaticiamente o de modo aproximativo.

La posesión que lo Uno tiene de sí mismo, o el ser solo consigo mismo, el discernimiento que él tiene de sí mismo consiste en una simple intuición, una suerte de contacto directo consigo mismo, una ἐπιβολή, un “tocar” que coincide consigo mismo, dado que no existe ninguna distancia ni diferencia respecto de sí mismo (VI 7, 39, 1-4). Se podría decir que lo Uno coincide con el acto de “autopercepción”, de aprehensión de sí mismo. Es imposible establecer en lo Uno una diferenciación entre νοοῦν y νοητόν. Y es en el mismo sentido que se debe comprender el πάντη διακριτικὸν ἑαυτοῦ· λα διάκρισις que lo Uno tiene de sí mismo coincide consigo mismo, puesto que todo es en él.

Conclusiones

En lo anterior he tratado de perfilar los tres diferentes modos de conocimiento que según Plotino son los propios de la inteligencia, del alma y de lo Uno. Me

interesa ahora, para terminar y recapitular, subrayar que el punto nodal, que le sirve a Plotino para articular los diferentes modos de conocimiento, es el modo de conocimiento propio de la inteligencia, que es, como dijimos, el pensamiento por excelencia, el pensamiento en sentido genuino, el pensamiento “intuitivo” de sí mismo. Este tipo de pensamiento que revierte sobre sí mismo, requiere unidad sujeto-objeto e interioridad. A diferencia de lo que ocurre en el alma, la inteligencia no se extraña, sino que permanece en sí. Ella es primera dualidad y encierra entonces una distinción entre sujeto y objeto, pero esa distinción no implica distancia ni alteridad entre ellos. En la inteligencia, pensar o conocer, por su carácter de interioridad e inmediatez, no constituye un “proceso”. El pensamiento propio del alma, la *διάνοια*, el raciocinio o la discursividad, supone en cambio una exteriorización, un salir fuera de sí como condición para reapropiarse de sí mismo. El alma, a diferencia de la inteligencia, se extraña, enfrenta su objeto que es ella misma y puede conocer ese objeto como objeto pero, además, al reapropiarse de él, que es ella misma, se conoce a sí misma, aunque de un modo diferente al modo en que la inteligencia se conoce a sí misma. El conocimiento propio del alma exige una reapropiación de lo que se ha exteriorizado, un dis-curso, un recorrido, un “proceso”, y en tal sentido el alma no posee un conocimiento de sí al modo en que lo posee la inteligencia, sin embargo, en sentido restringido, secundario y derivado puede hablarse de un autoconocimiento. Cuando se trata del primer principio, que por su absoluta simplicidad debe escapar al pensamiento, y aun al ser y a la vida, Plotino proyecta en él, a partir del autoconocimiento que se verifica en el nivel de la inteligencia, algo que está más allá del autoconocimiento, pero que es *como* un autoconocimiento, algún tipo de autopercepción, de relación consigo mismo, porque lo más perfecto no puede ser inerte. En este plano, no sólo no hay alteridad ni distancia entre sujeto y objeto, sino que no hay tampoco distinción entre ellos. Y he subrayado el *como* (ὡς) intencionalmente.

Plotino, en efecto, recurre a él en muchas ocasiones para poder hablar de lo Uno de modo impropio y restrictivo, particularmente en la *Enéada* VI 8, sobre la libertad y la voluntad de lo Uno, partiendo de propiedades de lo que es posterior a él. Pero no puedo detenerme ahora en este punto. Dicho de otro modo, si el conocimiento de sí propio y genuino es el de la inteligencia, el del alma es un autoconocimiento producto de una exteriorización y reapropiación de sí y, en consecuencia, en sentido derivado, y el de lo Uno es un autoconocimiento en sentido traslaticio, metafórico, restrictivo o, si se quiere, eminential.

Podría decirse, creo, que en la inteligencia se verifica el autoconocimiento, que es verdadero conocimiento, que en el alma se da un autoconocimiento de segundo rango, al que podríamos denominar “infra-autoconocimiento” y que en el

nivel de lo Uno cabría hablar de un “supra-autoconocimiento”. Como antes señalé, me parece que, en tal sentido, el punto de referencia y articulación es el modo de conocimiento de la inteligencia. La inteligencia, en efecto, es una imagen pluralizada de lo Uno, así como el alma es la imagen aún más pluralizada de la inteligencia. Y como Plotino, fiel platónico, no puede abandonar el principio de causalidad según el cual la causa debe poseer de algún modo las propiedades que se hallan en su efecto, le resulta altamente problemático no acordarle a lo Uno, que es causa productora del pensar, algún tipo de pensar. Lo Uno puede llamarse pensamiento en tanto fuente del pensar, en tanto causa del pensar. Y otro tanto ocurre con la vida y con el ser. Pero esto nos llevaría a incursionar en otro tema recurrente en las *Enéadas*: la inefabilidad de lo Uno y el modo de acceso a él, que sería tema de otro tratamiento que no puedo emprender aquí.

Bibliografía

- Beierwaltes, W. *‘Selbsterkenntnis’: Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotin Enneade V, 3. Text, Übersetzung, Interpretation, Erläuterungen*, Frankfurt/Main, Klostermann, 1991 (hay trad. italiana).
- Cilento, V. *Paideia antignostica. Ricostruzione d’un unico scritto da Enneadi III 8, V 8, V 5, II 9*, Biblioteca nazionale, Serie di classici greci e latini. Testi con commento filologico, 9, Firenze, Le Monnier, 1971.
- _____. “Contemplazione”, en: *Saggi su Plotino*, Milano, U. Murcia & Co., 1973, pp. 5-27.
- D’Ancona Acosta, C. “Plan du traité”, en: Dixsaut (éd.), pp. 173-177.
- Dixsaut, M. (éd.) *La connaissance de soi. Études sur le traité 49 de Plotin*, Paris, Vrin, 2002.
- Eborowicz, W. “La contemplation selon Plotin”, en: *Giornale di metafisica* 12, 4 (1957) 472-518 y 13, 1 (1958) 42-82.
- Gerson, L. *Plotinus*, London and New York, Routledge, 1994.
- Hadot, P. “Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin”, en : *Sources de Plotin, Entretiens sur l’Antiquité Classique*, 5, Vandoeuvres-Genève, 21-29 août 1957, Fondation Hardt, 1960, pp. 107-157.

- Ham, B. *Traité 49 (V, 3). Les Écrits de Plotin publiés dans l'ordre chronologique*, intr. trad., comm. et notes, sous la dir. de P. Hadot, Paris, Éd. du Cerf, 2000.
- Hunt, D. "Contemplation and hypostatic procesión in Plotinus", *Apeiron* 15, 2 (1981) 71-79.
- Kühn, W. "Comment il ne faut pas expliquer la connaissance de soi-même", en: Dixsaut. M. (éd.), pp. 229-266.
- Lavaud, L. "Structure et thèmes du traité 49", en: Dixsaut (éd.), pp. 179-207.
- Oosthout, H. *Modes of Knowledge and the Transcendental. An Introduction to Plotinus Ennead 5.3 [49]*, Amsterdam-Philadelphia, B. R. Grüner, 1991.
- Santa Cruz, M. I., "Plotin face à Platon. Un exemple d'exégèse plotinienne (*Ennéade* VI 8 [39], 18)", en Fattal, M. (ed.), *Études sur Plotin*, Paris, L'Harmattan, 2000, pp. 193-216.
- Santa Cruz, M. I. "L'Un est-il intelligible?", en: Dixsaut, M. (éd.), pp. 73-90.
- Schwyzler, H. R. "Bewusst und Unbewusst bei Plotin", en: *Sources de Plotin*, op. cit., pp.341-390.
- Violette. "Les formes de la conscience chez Plotin", *Revue des Études Grecques* 107 (1994) 222-237.
- Warren, E. "Consciousness in Plotinus", *Phronesis* 9 (1964) 83-97.

AUTOCONSCIENCIA Y AUTOCONSTITUCIÓN DEL NOÛS

Una controversia en torno a Plotino y el escepticismo

Por: Raúl Roberto Gutiérrez Bustos
Pontificia Universidad Católica del Perú
rgutier@pucp.edu.pe

Resumen. *Diversas investigaciones han mostrado que la tematización de la autoconciencia no es un exclusiva de la filosofía moderna. Plotino es tal vez el primero en haber reflexionado sobre las cuestiones fundamentales de una teoría de la autoconciencia y, ello, en confrontación con el escepticismo de Sexto Empírico. La autoconciencia es propia de la hipóstasis del noûs como unidad diferenciada de Inteligencia, Inteligible e Intelección que, sin embargo, se constituye a sí misma en su vano intento de aprehender la Unidad absolutamente simple del Uno. El artículo examina una reciente objeción a Plotino según la cual él se limitaría a describir en qué medida se puede reconstruir la Inteligencia como anterior a la relación, pero no resuelve la paradoja sobre la posibilidad de que de una relación resulte una identidad.*

Palabras claves: *Uno, noûs, conciencia, autoconciencia, autoconstitución, escepticismo, identidad, diferencia.*

Auto-conscience and Auto-constitution of the Noûs. A Controversy on Plotinus and Skepticism

Summary. *Diverse researches have shown that the thematization of Auto-conscience is not exclusive of Modern Philosophy. Plotinus is perhaps the first to have reflected on the fundamental questions of a theory of auto-conscience and, this, confronting the Skepticism of Sextus Empiricus. Auto-conscience is proper to the hipostasis of the Nous as a differentiated unity of Intelligence, Intelligible and Intelection that, nonetheless constitutes itself in its vain effort to grasp the absolutely simple Unity of the One. The article examines a recent objection to Plotinus according to which he limits himself to describing in what measure can Intelligence be reconstructed as coming before the relation, but does not resolve the paradox about the possibility of having an identity result from a relationship.*

Keywords: *One, Nous, Conscience, Autoconscience, Auto-constitution, Skepticism, Identity, Difference.*

Ἔστι δὴ νοῦς τις αὐτὸς γεγωνῶς,
ὅτε τὰ ἄλλα ἀφείς ἑαυτοῦ τούτῳ
καὶ τοῦτον βλέπει, αὐτῷ δὲ ἑαυτόν.
Plotino, *Enéada* V 3 (49). 4. 28-30

I

La concepción bastante difundida sobre el contraste entre la filosofía antigua y la filosofía moderna en virtud de una orientación exclusivamente ontológica de la primera que deja completamente fuera de su horizonte de reflexión el tema de la

autoconsciencia, supuestamente exclusivo de la segunda en razón de su giro hacia el sujeto, ha pasado en los últimos tiempos por una sustancial corrección en la cual los estudios sobre el neoplatonismo tanto antiguo como medieval han desempeñado un papel importante.¹ Específicamente sobre Plotino se ha dicho que es el primero que se ha planteado y respondido las cuestiones fundamentales de una teoría de la autoconsciencia, esto es:² ¿Cómo al relacionarse con sus objetos, el Yo pensante se relaciona y se piensa a sí mismo, pero de manera tal que esta relación del Yo pensante consigo mismo, es decir, la autoconsciencia, resulta fundando la relación con sus objetos y, no obstante, no pierde su unidad? La cuestión fundamental aquí es, entonces, cómo entender la autoconsciencia como principio y fundamento de sus propios contenidos de modo que conserve su unidad originaria a pesar de la distinción entre sujeto y objeto que le es propia. De ese modo, nos ubicamos claramente en el horizonte de la filosofía plotiniana del *noûs*. En ese sentido, ya Hegel se refiere a ella en el capítulo correspondiente de sus *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*³ como la “idea fundamental” del neoplatonismo: “El pensamiento que se piensa a sí mismo, el *noûs*, que se tiene a sí mismo como objeto. Es, pues, en primer lugar, el pensamiento; este tiene, en segundo lugar, un *noetón*; en tercer lugar, estos son idénticos, el pensamiento se tiene a sí mismo en su objeto. Son tres, lo uno y lo otro y la unidad de ambos” (p. 413). Hegel reconoce, pues, en

-
- 1 Cf. Schulz, W. *El Dios de la filosofía moderna*, México: F.C.E.; Flasch, K. Kennt die mittelalterliche Philosophie die konstitutive Funktion des menschlichen Denkens? Eine Untersuchung zu Dietrich von Freiberg, en: *Kantstudien* 63 (1972), 182-206; *Ibidem*, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung*, Leiden: Brill 1973; *Ibidem*, *Zum Ursprung der neuzeitlichen Philosophie im späten Mittelalter. Neue Texte und Perspektiven*, en: *Philosophisches Jahrbuch* 85 (1978), 1-18; Mojsisch, B. *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg*, Hamburgo: Meiner 1977; *Ibidem*, *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, Hamburgo: Meiner 1983; Halfwassen, J. *Geist und Selbstbewusstsein. Studien zu Plotin und Numenios*, Stuttgart: Steiner 1994; *Ibidem*, *Gibt es eine Philosophie der Subjektivität im Mittelalter? Zur Theorie des Intellekts bei Meister Eckhart und Dietrich von Freiberg*, en: *Theologie und Philosophie* 72 (1997), 337-359; Oehler, K., *Subjektivität und Selbstbewusstsein in der Antike*, Würzburg: Königshausen & Neumann 1997; Gutiérrez, R. Inteligencia y Alma como las dos mediaciones necesarias y suficientes de la unidad absoluta: Plotino, en: *Revista Teológica Limense* XXXII – ½ (1998), 7-22; *Ibidem*, *Wille und Subjekt bei Juan de la Cruz*, Tubinga/Basilea: Francke 1999.
 - 2 Sobre esto y lo que sigue cf. Halfwassen, J. (1994); *Ibidem*, *Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung*, Bonn: Bouvier 1999, en especial el capítulo V, 321-385.
 - 3 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, en: *Idem, Werke in zwanzig Bänden*. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu ediert unter der Redaktion von E. Moldenhauer, K. M. Michel, Francfort: Suhrkamp 1986, T. 19, en especial: 407-417 y 443-454.

Plotino la distinción entre el *noûs*, el *noetón* y la *nóesis* que constituye la unidad en la diferencia propia de la autoconsciencia. Por ello es que con el neoplatonismo accede la filosofía, según Hegel, al “punto de vista en el que la autoconsciencia, en su pensamiento, se sabe a sí misma como lo Absoluto” (404).

Sin embargo, esta apreciación requiere de una precisión en un punto decisivo y del cual Hegel era, sin duda, consciente. Pues, según Plotino y en contraste con Aristóteles, el *noûs* se constituye a sí mismo mediante su conversión hacia lo Uno como principio absolutamente simple y transcendente que excluye de sí toda determinación y toda relación. Como tal, este Uno resulta ser “distinto de todos los entes y no tiene nada de lo que está presente en ellos” (VI 7.42.13). Es, pues, “absolutamente distinto” (τὸ διάφορον πάντη, V 3.10.50), ya que, en contraste con todo lo que procede de él, con todo aquello que es, es en sí mismo “indistinto” o “indiferenciado” (ἀδιάφορον, VI 2.9.9). Sólo en ese sentido lo concibe Plotino como “la nada respecto de aquello de lo que es principio” (III 8.10.28/9; V 1.7.18/9; VI 9.3.37). De todos modos, en tanto principio, fuente y poder generador de la multiplicidad de los seres, los contiene a todos sin distinción alguna o indiscriminadamente (ὡς μὴ διακεκριμένα V 3.15.31), sin que nada haya desplegado en él su propio ser. Sólo así se puede entender que se le atribuya “una especie de consciencia de sí mismo” (οἶονεὶ συναισθήσει, V 4.2.18) que, al mismo tiempo, es caracterizada como una “intelección distinta de aquella que es propia de la Inteligencia” (18-19). *Mutatis mutandis* podría decirse lo mismo de todo lo que procede de él, pues todo está en él *qua* idéntico con él: “Lo Uno es todo y no es ninguno” (τὸ ἓν πάντα καὶ οὐδὲ ἓν V 2.1.1). Es todos los seres inteligibles, sin identificarse con uno en particular. Lo Uno es, por eso mismo, la sobreabundancia y el “poder inconcebible” que genera lo otro y distinto de sí mismo, esto es, al *noûs*, aunque permanece en sí mismo sin ser afectado por lo que produce. En consecuencia, lo que está presente en el Uno sin desarrollar su propio ser se hace ahora manifiesto en el *noûs*. A diferencia de la presencia indiscriminada de todo en el Uno, la totalidad está presente en la Inteligencia como una multiplicidad indiscriminada o sin distinción y, a la vez, discriminada o distinta (πλήθος ἀδιάκριτον καὶ αὖ διακεκριμένον, VI 9.5.16). La Inteligencia piensa de esta manera al Uno conforme a su propia capacidad, esto es, como una multiplicidad no dispersa sino articulada en una totalidad perfectamente ordenada, pues la unidad absoluta, que en sí misma no aparece, sólo puede hacerse manifiesta como un todo. Es decir, al pensar o distinguir la Inteligencia cada uno de sus contenidos, estos muestran, en primera instancia, su propia potencia o poder (δύναμις ἰδία, V 9.6.) y su carácter particular (ἴδιος τύπος, VI 7.16.5). Cada uno conserva, por tanto su propia identidad, pero, al mismo tiempo, es todos (V 3.15.26), puesto que

su propia determinación depende de su articulación en el todo o del lugar y la función que ocupa en la totalidad del ser; por eso es que, como señala Plotino tomando como ejemplo a las ciencias (VI 9.5.18/9), la comprensión de uno de sus contenidos presupone la comprensión del todo. La interrelación de los contenidos de la Inteligencia tomados cada uno por sí mismo y, al mismo tiempo, en su absoluta y recíproca transparencia, la expresa Plotino de la manera más pregnante en la *Enéada* V 8.4.6-10: “Pues todo allí es diáfano, nada es oscuro ni opaco, sino que cada uno es transparente a cada uno, hasta el interior y en todo, puesto que la luz lo es a la luz. Y es que cada uno posee en sí a todos y ve, a su vez, en otro a todos, de modo que todo está por todas partes, y todo es todo y cada uno es todo y el resplandor es ilimitado. Cada uno es grande, pues aún lo pequeño es grande. El sol es allí todos los astros, y cada astro es, a su vez, sol y todos los astros. En cada uno predomina algo, pero también se hace manifiesto todo en él”.

La Inteligencia constituye, entonces, una estructura en sí misma diferenciada en la que cada cual adquiere su propia identidad en virtud de su integración en un todo que se muestra en él determinándolo y, de esa manera, dándole su ser y su inteligibilidad. En este sentido, la Inteligencia es, pues, “todo a la vez” (ὁμοῦ πάντα, VI 6 <34> 7.4). Es un todo, sin embargo, que, a diferencia del Uno, no es absolutamente simple e indiferente, sino que incluye en sí misma la multiplicidad de los seres inteligibles o Ideas. Es, por consiguiente, una unidad en sí misma diferenciada (ἐν πολλῶ) que no discurre de uno a otro de sus contenidos sino que, como totalidad, se posee a sí misma desde siempre —o *a priori*— en cada uno de ellos. En contraste con la Inteligencia, el alma, o más precisamente la *diánoia* o razón discursiva, está referida a objetos que le son extrínsecos (V 3.3.16/9; III 8.6.23) y de los cuales sólo recibe imágenes (V 3. 2.7-14; 3.35-40) que, por lo demás, sólo piensa sucesivamente, es decir, en el tiempo. En este sentido, se constituye fundamentalmente como tendencia permanente hacia la totalidad siempre presente y transparente propia del noûs.

Ahora bien, como hemos visto, lo que está sólo implícitamente presente en el Uno se hace manifiesto como “intelección esencial” (οὐσιώδες νόησις) en la Inteligencia. Ello quiere decir que, como señala Plotino en contra de Numenio (*Des Places* Fr. 15), no es aceptable una distinción entre una Inteligencia en reposo y otra en movimiento como dos hipóstasis que sólo coinciden en la actualización de lo que potencialmente está presente en la primera mediante la actividad intelectual de la segunda. Reposo y movimiento son entendidos por Plotino no como entidades independientes, sino como momentos constitutivos del noûs como realidad y acto primero (πρωτὴ ἐνέργεια). En consecuencia, “esencial” es esta intelección en la medida en que, como decía Hegel, la Inteligencia (νοῦς), lo inteligible (νόητον) y

la intelección (νόησις) son idénticos y constituyen una unidad, es decir, en tanto en cuanto la intelección no es extrínseca ni a la Inteligencia ni a lo inteligible. Pues, no siendo potencia sino acto primordial, tanto la Inteligencia como lo inteligible son uno y lo mismo en y mediante su ἐνέργεια, la intelección (V 3.5.32 ss.; V 9.8.15-18). “En consecuencia, de ambas maneras se piensa la Inteligencia a sí misma, en cuanto la inteligencia misma era la intelección y en cuanto la Inteligencia misma era el mismísimo inteligible que pensaba *con* la inteligencia que era ella misma” (V 3.5.46/8). La unidad e identidad de la Inteligencia como “sujeto” pensante con lo inteligible como “objeto” pensado sólo es posible en la medida en que tanto uno como otro son actualidad pura. Visto de esta manera, el *noûs* es esencialmente autorreflexión o autoconsciencia absoluta. Esta unidad triádica de la autoconsciencia es, con frecuencia, reducida a la relación no sólo de reciprocidad sino de coimplicación o copertenencia entre pensar y ser, o también elaborada teniendo en cuenta la concepción del ser perfecto (πάντελος ὄν) del *Sofista* de Platón o en correspondencia con las tríadas vida, *noûs* y *phronésis* o ser, inteligencia y vida.

Esta identidad no puede ser, sin embargo, absolutamente simple, pues, como sabe Plotino, el pensamiento es siempre pensamiento de algo distinto: “Porque piensa, es dos; pero, puesto que se piensa a sí misma, es una” (V 6.1.23). Estamos entonces ante una identidad en la diferencia, ya que para pensarse a sí misma, la inteligencia tiene que desdoblarse distinguiéndose en lo pensante y lo pensado. Pero, al mismo tiempo, puesto que la Inteligencia se piensa a sí misma al pensar el ser, es una e idéntica consigo misma, pues al alcanzar el ser su plenitud como lo pensado, no se transforma sino que permanece en reposo en la identidad de lo mismo. De esta manera, en una original transformación del *Sofista* platónico, se deducen los cinco géneros y principios (γένη καὶ ἀρχαί) de la Inteligencia: ser, movimiento, reposo, identidad y diferencia; y, a partir de ellos, la actividad intelectual de la Inteligencia produce en sí y para sí la totalidad de los seres inteligibles distinguiéndolos entre sí y articulándolos en una unidad diversificada. La Inteligencia se piensa a sí misma al pensar la totalidad de los inteligibles que es ella misma.

II

Esta concepción de la estructura del *noûs* le sirve a Plotino para responder a las objeciones del escéptico Sexto Empírico al autoconocimiento. Pues, según éste, el conocimiento implica siempre que el sujeto cognoscente aprehende un objeto. Siendo así, la autoconsciencia no sería posible, pues entonces caben dos posibilidades. O bien nos referimos a algo simple (ἀπλοῦν) o a algo complejo (σύνθετον). En el primer caso, tendríamos a un sujeto o a un objeto, mas de

ninguna manera un sujeto que pudiera ocupar a la vez el lugar del objeto y, de ese modo, conocerse a sí mismo. Y, en el segundo, el de una entidad compleja, una parte de la cual aprehendería a las otras, pero jamás podría conocerse a la vez a sí misma, pues ella misma sería o bien simple o bien compleja, lo cual nos remitiría nuevamente al caso anterior o a un *regressus ad infinitum*. Dicho en otros términos, el yo-sujeto no podría ser jamás el mismo que el yo-objeto. De esa manera no se podría establecer una relación real del yo consigo mismo, sino que resultaría una iteración infinita de relaciones entre sujetos y objetos. Plotino es perfectamente consciente de los problemas que implica una teoría de la autoconciencia y que reaparecen en la filosofía moderna (Fichte). Pues, en primer lugar, y, como hemos visto, al Uno absolutamente simple no le atribuye una autoconciencia en sentido estricto. En segundo lugar, tampoco acepta la posibilidad del conocimiento de sí mismo como una relación entre dos partes de una y la misma entidad, pues esta no se conocería a sí misma como un todo (V 3.5.1-3). Asimismo, considera inaceptable el modelo de la *homoiomere*, es decir, de la relación de dos partes de la Inteligencia constituidas por los mismos elementos (3-7). Por último, niega la posibilidad de una distinción real e incluso conceptual entre una Inteligencia intencional que sólo piensa su objeto (ὁ μὲν νοεῖ), los seres inteligibles o Ideas, y una Inteligencia reflexiva que sabe que piensa (ὁ δὲ νοεῖ, ὅτι νοεῖ) y, que, precisamente por ello requeriría nuevamente de un nuevo acto reflexivo que “enuncie que piensa que piensa (reflexivamente) que piensa (intencionalmente)” y, así, ad infinitum (II 9.1); admitir esta distinción implicaría que al pensar la Inteligencia a los seres inteligibles no podría jamás llegar a pensarse a sí misma.

III

Ahora bien, hasta hace poco todas las interpretaciones coincidían en que Plotino resuelve las objeciones escépticas con la concepción antes esbozada de una identidad en la diferencia o una multiplicidad o diferencia unificada,⁴ según la cual la Inteligencia se piensa a sí misma al pensar las Ideas ya que cada una de estas es simultáneamente ella misma y la Inteligencia como totalidad de las Ideas (V 9.8.8ss).

4 Cf. Beierwaltes, W. *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade V 3*, Francfort/M: Klostermann 1991; *Ibidem*, *Eriugena. Grundzüge seines Denkens*, Francfort/M: Klostermann 1994, 241-256; *Ibidem*, *Platonismus im Christentum*, Francfort/M: Klostermann 1998, 172-204; Emilsson, E.K. Plotinus on the Objects of Thought, en: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 77 (1995), 21-42; Crystal, I. Plotinus on the Structure of Self-Intellection, en: *Phronesis* 43 (1998), 264-286.

Sólo recientemente, Christoph Horn⁵ ha puesto en cuestión la validez de la solución plotiniana presente en los pasajes en que se basa esa interpretación. Según él, Plotino se limita en esos pasajes a *describir* en qué medida se puede reconstruir la Inteligencia como anterior a la relación, pero no resuelve la paradoja sobre la posibilidad de que de una relación resulte una identidad, ya que los términos de una relación jamás pueden ser idénticos (92). Horn piensa que Plotino podría superar el dilema expuesto por Sexto Empírico sólo si distingue y separa consecuentemente entre el pensamiento discursivo y el pensamiento noético en términos de la intencionalidad propia del primero y la reflexividad exclusiva del segundo. En ese sentido, Plotino asentaría a la objeción escéptica que excluye el modelo intencional, es decir, la referencia a un objeto o contenido, y, en general, toda relación como constitutiva de la autoconsciencia. Pues, la autoconsciencia constituiría más bien una comprensión simple y elemental, mas no una relación en la que algo se conoce a sí mismo como algo, como un objeto determinado. El momento subjetivo y el momento objetivo estarían desde siempre relacionados y unificados, de suerte que la relación estaría “en cierta manera” superada. En efecto, Horn refiere dos pasajes que podrían apoyar su interpretación. Uno de ellos se encuentra precisamente en la *Enéada* V 3, allí donde Plotino discute las objeciones escépticas. Después de haber negado la posibilidad de que una entidad compuesta pueda con una de sus partes conocerse a sí misma, pues no se conocería en su totalidad, menciona la otra alternativa y señala: “Es necesario, por consiguiente, admitir la aprehensión de sí mismo aun de lo simple” (12 ss.). Y en II 9.1.35-37 se habla del autoconocimiento como “una sola intuición no inconsciente de sus propios actos”. A mi parecer, esa intuición puede ser entendida como la *energeia* de la inteligencia y lo inteligible. Pero, entonces, como señala Horn, la referencia a distintos momentos, aspectos o partes de la Inteligencia resultaría entonces problemática. Y las razones son, sin duda, dignas de tener en consideración. Pues se pueden encontrar aspectos en la concepción del *noûs* que parecen difícilmente reconciliables. De un lado tenemos su concepción como autorreflexión o autoconsciencia absoluta, de otro su función como compendio de las Ideas como paradigmas y, por último, su lugar como ser e inteligencia primordial cuya dialéctica interna sirve de explicación de su propio despliegue desde los principios y géneros primeros hasta los *átoma eîde*. Al primer aspecto le corresponde cierta simplicidad, al segundo la interdependencia simétrica propia de la estructura *homou-pánta* y, al último, una jerarquía que permite explicar el despliegue de entidades subordinadas. No obstante, cabe anotar en primer lugar

5 *Ibidem*, Selbstbezüglichkeit des Geistes bei Plotin und Augustinus, en: Brachtendorf, J. (Ed.), *Gott und sein Bild*, Paderborn: Schöningh 2000, 81-103.

que el hecho de que Plotino conciba al *noûs* como *protê enérgeia* y como *pántelos ón* indica que los denominados momentos, aspectos o partes de su estructura desempeñan sólo un papel secundario y subordinado respecto de la unidad del *noûs*. Ello reforzaría la concepción de la autoconsciencia como un conocimiento directo y no basado en la dicotomía sujeto-objeto. En este sentido hay que mencionar otras interpretaciones que Horn distingue.

En primer lugar, Sara Rappe⁶ hace notar que Plotino piensa que ninguna representación conceptual del yo o del sujeto de la consciencia puede ser completa y jamás puede expresar adecuadamente al yo que pretende representar. Ello se debería, según ella, a una teoría más general del conocimiento según la cual la verdad no puede ser aprehendida por medio de representaciones lingüísticas o conceptuales. Sólo puede ser aprehendida cuando se alcanza una identidad entre el que conoce y lo conocido. Ahora bien, para representar esa identidad recurriría Plotino a *thought experiments* con el propósito de guiar al lector a una comprensión mejor de la misma. Es decir, los textos en los que Plotino se refiere a la unidad diferenciada y relacional tendrían un carácter eminentemente protréptico. Lo decisivo para Plotino sería entonces la superación del pensamiento discursivo más que la reconstrucción de la estructura del *noûs*. La consecuencia que Horn saca de esta posición que él considera posible, es que esos textos carecerían, por tanto, de fuerza argumentativa. Al respecto quisiera hacer unas precisiones, aunque no sin antes señalar que Horn distingue una segunda interpretación que también acepta la unidad del *noûs* y que el discurso plotiniano sobre momentos, aspectos o partes del *noûs* sólo es un reflejo de “nuestro” modo dianoético e inadecuado de hablar sobre el *noûs*. Según Horn, Plotino nunca afirma algo semejante y, por tanto, esta interpretación quedaría excluida.

Al respecto debo decir que a mí me parece que ambas interpretaciones son válidas y se complementan mutuamente. Pues, la diferencia entre expresión lingüístico-conceptual y verdad ontológica es propia del platonismo. Piénsese en el excursus filosófico de la *Carta VII*. No por ello deja de haber, sin embargo, una relativa confianza en la expresión lingüístico-conceptual, aunque sólo como representación, lo cual por eso mismo deja abierta la posibilidad de subrayar el carácter protréptico del discurso filosófico. Y en Plotino se hace patente en su doctrina del *noûs* como Lógos del Uno y el alma como Lógos del *noûs*. “Así, el alma –dice en Enéada V 1.6.45– es un *lógos* y una cierta *enérgeia* del *noûs*, como éste lo es de aquél (del Uno)”. *Lógos* significa aquí la forma racional como expresión

6 *Ibidem*, Self-Knowledge and Subjectivity in the *Enneads*, en: Gerson, L. (Ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press 1996, 250-274.

expresión de una instancia superior. En ese sentido tiene un carácter fundamentalmente “hermenéutico”, es ἑρμηνεύς, es intérprete, del mismo modo en que la palabra proferida es una imitación o copia (μίμημα) de la interior del alma, pues, en comparación con esta última, la primera está dividida (I 2.3.26 ss.). Es cierto, pues, que la expresión lingüístico-conceptual no nos da la verdad misma y sólo la representa en un nivel inferior conforme al modo de ser de ese nivel, pero de esa manera muestra también algo de esa verdad.⁷ Precisamente la idea que hemos señalado inicialmente sobre la actividad supraintelectiva del Uno, la intelectiva del *Noûs* y la dicursiva del Alma se debe entender en el horizonte de esta doctrina del *lógos*. De esa manera se explica que todo esté presente *indiscriminadamente* en el Uno qua idéntico con él, asimismo en el *noûs* como *multiplicidad indiscriminada y discriminada*, y, por último, en el alma *cuasi desarrollada y cuasi separada* (οἷον ἀνειλιγμένα καὶ οἷον κεχωρισμένα, I 1.8.8). La partícula οἷον, cuasi, da a entender que la separación no es espacial, sino que se da sólo en la sucesión temporal, pues el Alma es fundamentalmente *diánoia*, un pensar que discurre distinguiendo y separando cada uno de los contenidos de la totalidad inteligible que en la Inteligencia es absolutamente transparente en sí y para sí. En ese sentido hay que entender el pasaje V 9.8. 15-21 en el que precisamente se afirma lo que Horn afirma que no dice Plotino: “Una sola es, pues la actividad de ambos, mejor dicho, ambos son una sola cosa. Ser e Inteligencia son, pues, una sola naturaleza. Y por ello también lo son los Seres, la actividad del Ser y la Inteligencia, así entendida. Y las intelecciones, entendidas así, son la Forma, la conformación y la actividad del ser. No obstante, son concebidas como entidades *distintas y anteriores* unas a otras porque *nosotros las dividimos* (sic). Porque la inteligencia que divide es distinta de la inteligencia que es indivisa y no divide el Ser de la totalidad de los Seres”. Así tenemos un texto que claramente distingue entre el *noûs* como una entidad simple y nuestro pensamiento que discurre distinguiendo y separando en el tiempo sus momentos estructurales. De allí la insistencia de Plotino en que el *noûs* está en posesión de sus contenidos y los ve antes de haberse dividido (V 3.5.22). Sus momentos constitutivos, ser y pensar, Inteligencia e Inteligible están *desde siempre* articulados y unidos, de manera que, en efecto, “la relación ha sido en cierta manera”, como dice Horn, superada

7 Sólo así puede tener sentido la afirmación de que nuestro discurso sobre el Uno “sólo pretende interpretar lo que nosotros experimentamos cuando, por decirlo así, lo abordamos desde fuera” (VI 9.3.49-54). Curiosamente, de esta manera Plotino está asimilando la crítica escéptica a la posibilidad del conocimiento en general e aprovechándola para la justificación del discurso sobre el Uno. Si no fuera posible esta aproximación, por principio quedaría excluida la posibilidad de que ese discurso sirva en modo alguno para conducir a los oyentes hacia el Uno.

(“aufgehoben”). Incluso en relación a los géneros del ser conforme a los cuales se despliega la inteligencia en su actividad intelectual, dice Plotino en VI 2.3 que son οἷον μέρη αὐτοῦ καὶ οἷον στοιχεῖα αὐτοῦ, “cuasi partes y cuasi elementos del *noûs*, todos los cuales constituyen una naturaleza que es dividida por nuestros pensamientos (μία ν φύσιν μεριζομένην ταῖς ἡμῶν ἐπινοιαῖς), pero que en sí misma es, en virtud de una potencia maravillosa, un uno que se extiende por todas (esas cuasi-partes y cuasi-elementos, R.G.) y aparece múltiple y se vuelve múltiple cuando, por decirlo así (οἷον) se mueve” (21-25). La división, por lo tanto, sólo es realizada por nuestro pensamiento discursivo. Por eso Plotino tiene cuidado en hablar de “cuasi-partes y cuasi-elementos”. En este caso, la partícula οἷον niega no sólo el aspecto espacial, sino también el temporal de la separación. Y por eso podríamos decir que la expresión *homou pánta* constituye la negación de estas divisiones y, de esa manera, es parte de un discurso adecuado sobre la estructura de la Inteligencia, en contraste, con el discurso propedéutico que divide. En varias ocasiones se puede apreciar que Plotino parte de éste para ascender al primero (cfr. V 6.1.14 ss.). Si dejamos de lado el aspecto temporal del principio de no-contradicción, quedan, sin embargo, los sentidos en que se dicen las cosas, y aparentemente estos permanecen vigentes en el ámbito de la segunda hipóstasis.

Pero, además, Horn llega al punto en que, como hemos visto, le niega toda intencionalidad al *noûs*. “Pensarse a sí mismo no debe ser reconstruido como correlación intencional; tiene que ser inmediata y sin objeto (“ungegenständlich”)” (97). Por el contrario, a mí me parece que la intencionalidad es constitutiva de la Inteligencia, pues ella es esencialmente orientación hacia el Uno y es de este de donde procede y recibe su determinación y su acabamiento. En *Enéadas* tempranas Plotino habla incluso del Uno como el inteligible (νοητόν, V 4.2.13 ss.); si bien posteriormente deja de lado este modo de hablar porque, en realidad, el Uno no es propiamente inteligible y, menos aún, un objeto, de todos modos, Plotino concibe al pensar como un movimiento hacia el Bien por deseo del Bien. “El deseo genera el pensamiento y lo hace consubsistir consigo, porque el deseo de ser es visión” (V 6.5.7-10). Sin duda, esta generación no es un proceso temporal y sucesivo, de suerte que nuevamente podríamos decir que deseo y visión o pensamiento son una y la misma cosa, pero, de todos modos, el deseo subsiste en el pensamiento o, como dice, Horn, está en él “aufgehoben”. Pero de esa manera, ya no es absolutamente simple, sino, como expresamente lo señala Plotino, “simple y no simple a la vez” (V 6. 1.13). Y precisamente en el contexto en que hace semejantes declaraciones retorna al nivel del alma para desarrollar un discurso protréptico que permita entender mejor esta ambivalencia del *noûs*. “Tal vez se pueda comprender que es de tal manera (τοιοῦτον), si se asciende desde el alma, ya que en el alma es más fácil

dividir y es más fácil discernir la dualidad”. Y a continuación recurre a la imagen de dos haces de luz que, una vez que alcanzan el mismo grado de pureza, ya no podremos distinguir, como lo hacemos mediante el pensamiento ($\nu\omicron\omega\hat{\nu}$), a la luz vidente de la luz vista, y sólo veremos ($\omicron\rho\omega\hat{\nu}$) uno. Esta imagen que ha de servir para acceder a una comprensión más adecuada del *noûs*, lleva a la declaración decisiva: “Porque piensa, es dos; porque se piensa a sí mismo es uno” (1.23). En cuanto pensar intencional es, pues, dual, pero esa intencionalidad está presente y es constitutiva del pensar reflexivo que, como tal, es uno. Pero, como hemos señalado, esa intencionalidad se funda ante todo en su orientación hacia el Uno por el cual ella se constituye en hipóstasis. Por ello hay que examinar este proceso y ver que nos enseña.

IV

Ante todo cabe señalar que Plotino sólo puede exponer la procesión del *noûs* a partir del Uno en base a imágenes y metáforas. Ello es inherente a la absoluta transcendencia y la concepción del Uno como principio primero, de manera que sólo puede tratarse de una exposición desde la perspectiva de una multiplicidad ya dada. Así pues, el Uno es principio y condición necesaria de la intelección de la Inteligencia en la medida en que, en primer lugar, no sólo le otorga a la Inteligencia su capacidad de entender, sino que, además, de él recibe la unidad mediante la cual adquiere su propia determinación y, en razón de su anterioridad lógica y ontológica, es lo único que se le ofrece como “lo inteligible”, aunque, en realidad, la Inteligencia no puede captarlo en su simplicidad absoluta sino como totalidad y, por consiguiente, como algo distinto de los que es en sí mismo. Pues bien, en una primera fase —entendida lógica, mas no cronológicamente— genera el Uno un movimiento o una actividad indeterminada —la $\acute{\alpha}\omicron\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ $\delta\acute{\upsilon}\alpha\varsigma$ — como condición de la posibilidad de la autoconstitución del *noûs*. Haciendo uso del análisis aristotélico de la visión, la diada indeterminada es comparada con la mera capacidad de ver ($\omicron\pi\sigma\iota\varsigma$) y con la vista sin impronta o en potencia que no ha visto todavía, pero que lleva en sí el deseo ($\epsilon\phi\epsilon\sigma\iota\varsigma$) de volverse hacia su progenitor y que tiene su fundamento inmediato en una imagen vaga ($\acute{\alpha}\omicron\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ $\phi\alpha\nu\tau\acute{\alpha}\sigma\mu\alpha$) que del Uno lleva consigo.⁸ Sólo en una segunda y simultánea fase, al volverse efectivamente a contemplar al Uno, esta actividad intencional es determinada, configurada, estampada y llevada a su plenitud por lo único que hasta entonces se le ofrece para ser pensado.⁹ De este

8 Cf. V 3.11.5 ss.; VI 7.16.14; V 1.6.50, etc.

9 Cf. III 8.11.17 ss.; III 8.11.17 ss; VI 7.15.18 ss.; 16.16 ss.; 31 ss.; etc.

modo se convierte en visión actual (ὁράσις, V 1.7.5 ss.; V 3.11.10), y la Inteligencia incoada –la pura intencionalidad– pasa a ser intelección o Inteligencia propiamente dicha. Así pues, siempre desde la perspectiva de lo ya existente, dice Plotino: “Lo así generado (= la alteridad, la actividad o el movimiento indeterminados, R.G.) se volvió hacia él (= el Uno) y fue llenada por él, y llegó a ser al mirar hacia aquél. Y su estar dirigido hacia él, produjo el ser, y su contemplación de él (= el Uno), la Inteligencia” (V 2.1.9-11). Claro que orientación y contemplación, tal como procesión y conversión, ser y pensar, constituyen de este modo una misma naturaleza, la Inteligencia que, en su constante orientación hacia el Uno, lo aprehende no tal cual es en sí mismo, sino conforme a su propia capacidad, como un todo que actualiza distinguiendo y articulando en sí y para sí la multiplicidad que, presente *indiscriminadamente* en el Uno, es hecha manifiesta en ese todo que es la Inteligencia misma como representación primordial del Uno, como lógos e imagen del Uno (εἰκὼν ἐκεῖνου, V 1.7.1). La pura intencionalidad originaria procedente del Uno, la díada indeterminada entendida como ese mero deseo de ver pero que todavía no ha visto (ὄψις οὐπω ἰδοῦσα, V 3.11.5), se vuelve hacia el Uno mismo para constituirse a sí misma en autorreflexión o autoconsciencia. Por supuesto que esta intencionalidad está originariamente dirigida hacia el Uno, pero es precisamente el vano intento de aprehender al Uno en sí mismo lo que posibilita que el *noûs* se constituya a sí mismo como intelección esencial de sí mismo,¹⁰ intelección que constituye el *modo* en que el Uno se da a conocer a sí mismo y, hasta podría decirse, en que se conoce *efectivamente* a sí mismo. En este preciso sentido se puede hablar de la productividad de la intelección del *noûs*. Pues de esta manera este produce la multiplicidad de seres inteligibles o Ideas.

Podría, entonces, pensarse que Plotino acepta y asimila en cierta medida la crítica de Sexto Empírico a la posibilidad del conocimiento en general, pues el conocimiento de lo absolutamente simple, del Uno, está necesariamente mediado por una impronta o representación suya, de suerte que, en sentido estricto, no puede conocerse a sí mismo sino como otro, en el conocimiento que la Inteligencia tiene de sí misma como totalidad. Pero, a su vez, en cuanto al conocimiento de allí resultante para la Inteligencia, Plotino rechaza aquella crítica, pues este conocimiento no está en el *noûs* como en un sustrato distinto de sí, no es una representación o impronta que el *noûs* tiene de sí mismo, sino que es idéntico consigo mismo en su acto puro de intelección. Tal vez en este sentido haya que entender la indeterminación con la que Plotino se expresa en V 3.1 al atribuirle el conocimiento de sí mismo a

10 Cf. V 6.5.16-17: “Y es que aún en el acto de pensarse (el *noûs*) a sí mismo, se piensa a sí mismo *incidentalmente*: al mirar al Uno, se piensa a sí mismo”.

lo simple. No se refiere a lo absolutamente simple, sino a algo que es “simple y no simple” a la vez (V 6.1.13). Pues, en rigor, el conocimiento o la intelección es propia del *noûs*; el Uno no requiere de ella, y, en todo caso, dispone de una forma de supraintelección (ὑπερνόησις, VI 8.16.32) o, valga la paradoja, de una “intelección preintelectiva” (προνοοῦσα νόησις, V 3.10.43), pues “ya antes de la intelección le pertenece al Uno lo que él es” (V 3.10.47). La intelección de sí mismo propiamente dicha, por su parte, implica necesariamente la distinción propia de la intencionalidad entre la intención misma y aquello a lo cual está dirigida, y, de ese modo, su estructuración mediante los géneros del ser como sus principios y géneros y el despliegue de la multiplicidad de seres inteligibles y, por ende, la no simplicidad del *noûs*. La Inteligencia se conoce a sí misma como totalidad del ser, y, en ese sentido, como diferente de la indistinción propia del Uno que representa. Se conoce a sí misma como distinta de su “objeto” intencional, el Uno, y, por eso mismo, en contraste con lo que cree Horn, la intencionalidad es constitutiva de su propia reflexividad. Por otra parte, la consideración de la generación del *noûs* pone, sin embargo, en evidencia que, en cierta manera, Horn tiene razón al señalar que el conocimiento de sí mismo no puede ser un conocimiento de sí mismo como objeto. Pues, si se tiene en cuenta la atemporalidad de ese proceso se reconoce claramente que la autointelección no es un acto de un sujeto en sí mismo subsistente orientado hacia un objeto separado de sí mismo. No se trata de un sujeto que como un todo se conoce a sí mismo como un todo objeto. Antes bien, en el intento de aprehender al Uno, la Inteligencia produce o pone la multiplicidad de las Ideas integrándolas en una totalidad que es ella misma. Así se constituye a sí misma como autoconsciencia o autorreflexión absoluta. Pues, como hemos visto, la naturaleza de la Inteligencia y del ser es una y la misma como posición y reflexión de sí misma. Es la unidad de autoposición y autorreflexión. Ello sólo es comprensible en virtud de la mutua implicación y absoluta transparencia de los momentos constitutivos de la Inteligencia. Si ello implica relación, es algo que para Plotino, sin embargo, queda excluido, pues él sólo entiende la relación como relación (σχῆσις) “de una cosa con otra (ἑτέρου πρὸς ἑτέρου), mas no de algo consigo mismo (οὐ πρὸς αὐτό, VI 2.16.1 ss.). En este sentido parece ser víctima de su crítica de las categorías aristotélicas cuya aplicación él restringe a las sustancias sensibles.

ANTROPOLOGÍA COMO FILOSOFÍA PRIMERA

Por: Ernst Tugendhat
Universidad de Berlín

En esta conferencia quiero profundizar una tesis que he mantenido en un ensayo que publiqué hace algunos años: que la antropología no es simplemente una disciplina filosófica entre otras, sino que se la debería entender como la filosofía primera, es decir, que la pregunta “¿qué somos como seres humanos?” es aquella pregunta en que tienen su base todas las otras preguntas y disciplinas filosóficas.

Esta tesis nos enfrenta a varias preguntas. Primero, ¿qué es la filosofía?; segundo, ¿es necesario que las diferentes disciplinas filosóficas requieran alguna unidad entre ellas y una disciplina o pregunta fundamental?; tercero, en caso de que así fuera, ¿por qué ha de ser la antropología?; cuarto, y esto será lo más importante, ¿cómo debemos entender la disciplina de la antropología filosófica en sí?, ¿tiene ella a su vez una pregunta básica?, ¿y cuál debe ser su método?, ¿de qué manera se distingue de la antropología empírica, es decir, de lo que los anglosajones llaman *cultural anthropology*? Otra pregunta que me parece fundamental para un entendimiento de la antropología es su relación con la historia y sus disciplinas históricas. Pues al igual que la metafísica, la pregunta “¿qué es el ser humano?” parecería implicar una orientación ahistórica. Así que nos tendremos que preguntar en qué sentido contradice la antropología a una orientación histórica y en qué otro sentido se podría decir que ella conduce a un cierto tipo de orientación histórica.

Comienzo con la pregunta sobre si las diferentes disciplinas filosóficas tienen alguna base en común o por lo menos alguna interconexión. En otros tiempos se pensaba que la metafísica tuviera esta función de una disciplina de base. Hoy, y desde hace ya bastante tiempo, se habla del fin de la metafísica. Pero no es tan obvio qué es lo que se entiende bajo este título, ¿se trata de la pregunta por el ser, de ontología, o de los entes suprasensibles y en particular de Dios, de teología? El mismo Aristóteles vacilaba entre estas dos maneras de entender lo que él llamó filosofía primera. Pero cualquiera sea el énfasis en lo que se entiende bajo metafísica, no parece obvio de qué manera ésta podría servir de base para las disciplinas filosóficas. El mismo Aristóteles no pretendía que así fuera. Muy al contrario, hizo una distinción tajante entre filosofía teórica y práctica, una distinción que se encuentra también en Kant, si bien de otra manera, y que es usual aún hoy: la distinción entre la pregunta por lo que es y la pregunta por lo que debe ser.

Ahora bien, tanto el ser como el deber ser son algo que parece remitir a nuestro entendimiento, y cuando nos preguntamos qué entendemos aquí por “nuestro”, parece estar presupuesto el entendimiento de nosotros como seres humanos. Podría parecer entonces que el entendimiento es lo que está en la base tanto de la filosofía teórica como de la filosofía práctica, y también de la ontología (pues el ser es algo que encontramos solamente en nuestro entendimiento) y, si se ve a la teología desde el ángulo de una necesidad humana, también ella remite al ser y entender humanos. Así, el recurso al entendimiento humano se ofrece como el punto de partida natural tanto de la distinción entre lo práctico y lo teórico, como también de las diferentes concepciones de metafísica, y lo mismo parece obvio en disciplinas como lógica, ética, teoría de la acción, etc. Parece hasta difícil tener que imaginarse una disciplina filosófica que no remita al entendimiento humano.

Hay un famoso pasaje en la *Lógica* de Kant donde sostiene que las tres preguntas que él cree que son las fundamentales de la filosofía —“¿qué puedo conocer?” (epistemología), “¿qué debo hacer?” (ética) y “¿qué puedo esperar?” (religión)—, remiten todas a la pregunta “¿qué es el hombre?” (en la edición de la Academia Prusiana IX, 25). En este pasaje, Kant concibió por primera vez la idea de la antropología como filosofía primera. Es más, este pasaje ya contiene una indicación importante sobre el método de la antropología. Debemos fijarnos en el hecho de que las tres preguntas que según Kant nos llevan a la pregunta “¿qué es el hombre?” están formuladas en primera persona, mientras que esta pregunta —“¿qué es el hombre?”— está en una formulación objetiva. ¿Qué significa esta tensión entre formulación en primera y en tercera persona? Creo que Kant estaría igualmente de acuerdo si formulásemos las tres preguntas en la primera persona plural: “¿qué es lo que podemos saber?”, etc. Si combinamos las dos formulaciones, resulta para la pregunta final la formulación “¿qué somos como seres humanos?”. Obviamente Kant entiende las preguntas de las cuales está partiendo (“¿qué debemos hacer?”, etc.) de tal manera que no implican “¿qué debemos hacer por encontrarnos en tal o tal tradición, por ejemplo, en la del cristianismo?”. Por un lado, Kant habla en primera persona, por el otro entiende sus preguntas por el lado más amplio posible, en el de la humanidad. Kant no entendió la antropología simplemente como una disciplina formal que estuviera por encima de las diferentes tradiciones culturales (como lo hizo la antropología filosófica en el siglo XX), sino que habla como representante de la Ilustración: debemos, parece decir, tomar nuestras medidas sobre cómo pensar y qué hacer, no de la historia, no de las tradiciones, sino del hecho de que somos seres humanos. Sobre este aspecto de cómo entender la antropología en contraste con las disciplinas históricas volveré más adelante.

El uso de la primera persona no fue una idiosincrasia de Kant, sino que es algo que se puede observar en muchos escritos filosóficos también contemporáneos, en particular, en disciplinas en que el aspecto de la antropología queda más bien en el fondo, como en la ética o en la teoría de la acción, donde la pregunta “¿qué es lo que nosotros entendemos bajo tal o tal cosa?” es ubicua. En este “nosotros” se expresa el aspecto reflexivo de la antropología. Por ello la antropología se distingue fundamentalmente de preguntas por lo que serían otras especies, suponiendo que esto tuviera sentido, por ejemplo de la hipopotamología, o de la pregunta por el ser de los primates. En estos otros casos no parece ser posible preguntar por su entendimiento, como lo hacemos en el caso del ser humano. Esta pregunta por el entenderse de los seres humanos, tanto de sí mismos como del mundo, parece ser el punto clave de la antropología, y eso explica por qué su investigación tiene que ser llevada a cabo en primera persona. Sólo en primera persona, singular o plural, tenemos acceso al entendimiento. Parece obvio que sea precisamente el entendimiento humano el que hace que la antropología se encuentre a la base de las otras disciplinas, puesto que lo que es ser, lo que es deber, lo que es una acción, etc., siempre remiten precisamente a este aspecto del ser humano, al entender.

Por otro lado, la formulación en términos objetivos “¿qué es el ser humano?” parece igualmente necesaria, y será importante para evitar un malentendido de la formulación reflexiva. Cuando en la ética, en la teoría de la acción, etc., se pregunta cómo es que “nosotros” entendemos deber, acción, etc., parece que lo hacemos con la implicación sobreentendida de que no se trata por ejemplo del entendimiento del idioma español, sino del entendimiento de nosotros como seres humanos. Esta es también una razón para preferir el “nosotros” al “yo”. Pues el tipo de reflexión que hacemos en la antropología, y por consiguiente en la filosofía en general, se distingue fundamentalmente de la reflexión sobre mí mismo en el sentido de una reflexión autobiográfica, como ocurre, por ejemplo, en un tratamiento psicoanalítico. Por otro lado nos debemos dar cuenta de que la reflexión sobre nuestro entendimiento incluye la reflexión sobre mi propio entendimiento de una manera esencial; cada uno de nosotros sólo sabe lo que “nosotros” entendemos por ser, acción, etc., dándose cuenta de lo que él entiende; nuestro entendimiento es esencialmente un entendimiento compartido, y “compartido” no significa simplemente “igual”. En el aprendizaje del lenguaje, pero también ya en la comunicación prelingüística, el niño intenta captar un entendimiento compartido, en contraste con lo que se podría llamar sus perspectivas subjetivas. Aprendemos a verlas como subjetivas y como meras perspectivas en la adquisición gradual del entendimiento de los otros, entendimiento objetivo en el sentido intersubjetivo.

Nos vemos confrontados aquí con la tensión entre lo subjetivo y lo objetivo que se repite dentro del entendimiento compartido, cuando nos vemos confrontados con otros idiomas y otras culturas. Esto significa que esos dos polos que encontramos en Kant —la pregunta en primera persona y un aspecto universal—, no parece ser una mera tesis; no basta decir que Kant quería entender lo subjetivo en términos de lo que es universal, sino que desde el principio hay una dinámica que lleva de lo subjetivo hacia lo más y más objetivo, así que el ámbito universal es algo que anticipamos desde el principio, ya que desde el principio no nos contentamos con meras perspectivas. Quizás se podría decir que el ámbito universal del entender el “nosotros” es en teoría aún más amplio que el de la especie *anthropos*: si encontráramos seres con quienes pudiéramos también comunicarnos, es decir, que tuviesen también un entendimiento, parece que sería posible extender a ellos el ámbito de la expresión “nosotros”. Si la pretensión que puede tener la antropología de ser la disciplina básica de las disciplinas filosóficas se basa sobre lo que es objetivo en nuestro entendimiento, eso nos lleva, aunque no de golpe sino paso a paso, hasta el punto en que ella abarca a toda la humanidad. Que en principio nos pudiera llevar aún más allá puede aparecer como un mero juego de ideas, pero lo que esto me parece indicar es que lo fundamental en la concepción de la antropología como base de las disciplinas filosóficas no es tanto la pertenencia a la especie sino al entendimiento compartido, al hecho de que podamos dialogar los unos con los otros. Y esto nos lleva a distinguir dentro de la antropología un *núcleo*, que es precisamente el entendimiento, el cual se distingue de otros aspectos característicos de nuestra especie como, por ejemplo, ser bípedos, ser lampiños, tener un cerebro de un cierto peso, etc., aspectos que han sido subsumidos bajo el término de antropología física.

Antes de proseguir con los problemas que aquí se abren, quiero enfrentarme a otra de las preguntas que mencioné al principio: ¿se puede decir que la antropología tiene a su vez una pregunta básica? Si la antropología (o su núcleo, como ahora podríamos decir) es la base de toda filosofía, la cuestión de una pregunta básica de la antropología tendría que consistir en preguntarse en qué consiste la estructura de nuestro entendimiento. En mi libro sobre filosofía analítica desarrollé la tesis de que la pregunta básica de la ontología “¿qué es el ser?” remite a la pregunta “¿en qué consiste la estructura del entendimiento humano?”.

Sin embargo, uno quisiera identificar la pregunta básica de la filosofía no simplemente en relación con lo que ya antes se había entendido como filosofía primera, sino que el concepto de filosofía está a su vez en juego, y uno quisiera encontrar un punto de partida en lo que se podría considerar como la pregunta más básica que nos podemos plantear en cuanto seres humanos. Hay un pasaje en el

primer libro de la *República* de Platón (325d) donde Sócrates dice en su conversación con Trasímaco: “pues no estamos tratando de un problema cualquiera, sino de qué manera se debe vivir”. Este “se debe” no tiene un sentido meramente moral: para Platón se trataba del bien, y en una reflexión antropológica nos podemos dar cuenta de que la necesidad que los seres humanos tienen para poner en cuestión su misma vida tiene que ver con que, en contraste con otras especies, no somos como de “alambre rígido”, sino que podemos dudar de lo que hacemos y, por lo tanto, también de cómo conducir nuestra vida misma. Por un lado creo que esta fue la pregunta básica de Platón, y que fue ella la que a su vez lo llevó a las preguntas que más tarde se llamarían metafísicas y, por otro, parece obvio que no se trata de un capricho de Platón, sino que encontramos esta misma pregunta en todas las culturas, sea en forma implícita en las mitologías y tradiciones, sea como pregunta abierta. En China, por ejemplo, lo que se entendía bajo la filosofía se llamaba la pregunta por el Tao, y “Tao” significa “camino”. Esta pregunta es idéntica a la de Sócrates; se trata del camino que debemos tomar en la vida, y lo característico de los humanos parece ser que esto nunca es obvio.

Ésta me parece ser entonces la pregunta más básica que se pueden plantear los seres humanos, y que siempre intentan contestar de una u otra manera, y parece claro que esta pregunta tiene los dos lados que ya mencioné: se trata de una pregunta en primera persona, una pregunta de cada uno, y al mismo tiempo, de una pregunta que nos planteamos los unos a los otros, una pregunta de “nosotros” que tiene una pretensión intersubjetiva. Si tuviera un sentido puramente subjetivo, no surgiría la pregunta “¿cómo se debe?”.

Lo especial de esta pregunta por el bien es que ella tiene una prioridad motivacional, una motivación obvia. Ahora bien, esta pregunta se halla estrechamente ligada a aquella otra que ya mencioné, a la pregunta por la estructura del entendimiento, la cual, si la planteáramos por su propia cuenta, podría parecer sin motivo, una cosa de pura curiosidad, pero que parece necesaria si la entendemos como Platón la entendía, como conectada a la pregunta por el bien. Ésta es entonces la pregunta básica de la filosofía, *por ser* la pregunta básica de nosotros como seres humanos.

Nuestro próximo problema tiene que ver con si tenemos alguna guía sobre cómo entender la pregunta por la estructura de nuestro entendimiento. Aquí me quiero valer una vez más de un pasaje clásico (estas citas no las uso naturalmente en lugar de argumentos). Aristóteles, en el segundo capítulo de su *Política*, donde se propuso aclarar la estructura social de los seres humanos, parte de una comparación del lenguaje humano con los lenguajes primitivos que tienen otras especies sociales

como las abejas, y dice que lo específico del lenguaje humano es lo que él llamó *logos*, y con esto se refiere a la estructura predicativa o proposicional del lenguaje humano. Los otros animales, dice, se comunican recíprocamente sus estados sensitivos, dolor y placer, mientras que los hombres pueden hablar de lo bueno. Lo bueno sólo puede entenderse como predicado, se trata siempre de un juicio de que algo *es* bueno, y comunicarse sobre esto presupone el lenguaje proposicional. Aristóteles quiere demostrar que comunicarse sobre lo justo (y aun pensar tal cosa) es algo que sólo se puede hacer en el lenguaje predicativo. Mientras que las relaciones gregarias de otros animales están reguladas, como diríamos hoy, por sus instintos, o más bien, por su sistema genético, la modalidad de cómo los seres humanos se reúnen en agrupaciones sociales, se basa en la capacidad de comunicarse sobre lo que consideran que es bueno para ellos. Esta intuición de Aristóteles me parece genial, y se puede desarrollar más allá de lo que él decía explícitamente. Voy a mostrar algunos pasos.

El fenómeno general es el del lenguaje proposicional, que es un lenguaje basado en lo que se llama términos singulares, los cuales hacen que el contenido de lo que se está diciendo quede independiente de la situación en que se está hablando. Esto tiene a su vez como consecuencia que el interlocutor, en lugar de reaccionar simplemente, contesta explícita o implícitamente con sí o no, o con posiciones intermedias como pregunta y duda, con lo que el lenguaje llega a tener una función independiente, no sólo de la situación sino también de la comunicación misma; surge lo que llamamos pensar, y cuando se piensa, uno mismo puede dudar de lo que está pensando; surge el fenómeno de la *deliberación*. Los dos componentes que en la acción animal están siempre presentes pero nunca aparecen separados, el *opinar* que las cosas son así o asá y el *desear* algo, se separan en dos formas lingüísticas independientes, y esto tiene como consecuencia que tenemos que distinguir entre una deliberación práctica que tiene como meta lo bueno, por un lado, y la deliberación teórica que tiene que ver con lo que se está opinando y que tiene como meta lo verdadero, por otro. Cuando se delibera, se pregunta por las *razones* que están a favor o en contra de lo que se está diciendo o pensando. La acción ya no es dirigida simplemente por los deseos, sino también por lo que se piensa que es bueno y verdadero, por los resultados de la deliberación; esto presupone a su vez la capacidad de *suspender* sus deseos, capacidad que llamamos *libertad y responsabilidad*.

Así que, junto con el lenguaje proposicional, aparecen varios rasgos antropológicos fundamentales que están interconectados entre sí: deliberación, pregunta, racionalidad, libertad, responsabilidad. Se podría llamar a la especie *anthropos* animal racional, pero igualmente lo podríamos llamar animal deliberativo.

La racionalidad no es una capacidad separada y de alguna manera sobrenatural, como se ha pensado en parte en nuestra tradición, sino que consiste simplemente en poder preguntar por razones, y esto es a su vez una consecuencia inevitable del lenguaje proposicional. Otra consecuencia, como acabamos de verlo en el pasaje de Aristóteles, es que esta especie es, como Aristóteles decía, un animal político, y como se podría añadir, un animal cultural. La evolución biológica ha encontrado en el lenguaje y la cultura un nuevo mecanismo mucho más dinámico que la transmisión genética, la cual naturalmente sigue siendo la básica.

Creo que una de las ventajas que tiene tomar el lenguaje proposicional como punto clave para entender lo peculiar de la especie *anthropos*, es que, cuando se comienza con él, uno se puede dar inmediatamente cuenta de las funciones que tiene para la supervivencia, y así es posible entender por qué esta especie pudo aparecer dentro de la evolución biológica. La capacidad de poder preguntar por razones, que es una consecuencia inmediata del lenguaje proposicional, implica un nuevo nivel cognitivo; tanto en el pensamiento instrumental como en el social, esta capacidad significa una flexibilidad de un nuevo orden en la adaptación al medio ambiente; el lenguaje humano permitió, además, en comparación con el genético, un nuevo mecanismo de transmisión, y así, de acumulación del aprendizaje de generación en generación, la transmisión cultural e histórica. Si se tomase la libertad o la autoconciencia como el aspecto central del ser humano, como lo han hecho algunos representantes de la antropología filosófica del siglo XX, no se entendería su función, así que esos son rasgos que se deben entender como fundados a su vez en el lenguaje como rasgo clave.

Un problema que surge cuando se comienza así como propongo, es en qué medida se pueden explicar desde este punto de vista otras características que consideramos fundamentales para la especie *anthropos*. Algunos, como por ejemplo la conciencia del tiempo o lo particular de las emociones humanas, parecen estar estrechamente conectadas con el lenguaje. En otras, como en la música y las artes, tal conexión no es tan obvia. Aun si nos restringimos dentro de la antropología a lo que llamé el núcleo, es decir, al entendimiento, éste no se puede reducir al entendimiento del lenguaje. Mi tesis es sólo que el lenguaje ocupa un lugar central dentro del entendimiento humano, y me parece que vale la pena preguntarse por las consecuencias que él tiene para la manera en que vivimos, pero me siento bien lejos de tener una idea sistemática y abarcante del entendimiento humano.

En el tiempo que me queda me voy a ocupar primero de la relación entre antropología filosófica y antropología empírica, y a partir de ahí, me voy a enfrentar al problema de las tradiciones y de lo histórico, un problema al que ya aludí en la

interpretación del pasaje de la *Lógica* de Kant. Con antropología empírica me refiero a lo que en inglés se conoce como *cultural anthropology*. Lo que en contraste con ésta se puede llamar antropología filosófica es naturalmente también algo empírico, no hay conocimiento a priori como lo pensaba Kant, pero no se lleva a cabo en tercera persona si es antropología filosófica; no se parte de la descripción de otras culturas, sino que se comienza en primera persona plural, aclarando estructuras del propio ser y entender; y en la medida en que se viene a conocer otras culturas, esto sigue siendo en primera y segunda persona, es decir, se amplía el horizonte propio. La etnología, la *cultural anthropology*, parte del otro lado, pero el hecho de que trate en primer lugar de sociedades preliterarias es a su vez una unilateralidad. En principio debería ocuparse de la totalidad de las culturas, y al parecer es así como se ve hoy en día cada vez más la tarea de la etnología. Además, quienes estudian culturas particulares no pueden evitar reflexionar también sobre las estructuras generales, aunque esta reflexión suele ocurrir en tercera persona, ya que tratan sobre todo de culturas que están lejos de nosotros. Creo sin embargo, que deberíamos ver las dos disciplinas —la antropología filosófica y las investigaciones de la antropología cultural— como aproximándose una a la otra, de manera que en último término vendrían a distinguirse por la mera diferencia de énfasis. En la antropología filosófica comenzamos con la estructura de lo nuestro, y después vamos corrigiendo nuestras ingenuidades a medida que vamos conociendo culturas siempre más diferentes que la propia. Es ésta una dinámica hermenéutica que siempre queda en primera y segunda persona, es decir, que las culturas ajenas no nos interesan en tercera persona, como objetos de nuestra curiosidad, sino como interlocutoras en diálogo imaginario, en que las estructuras de otras culturas se ven potencialmente como las estructuras de la nuestra. Esta es la dinámica que ya describí al comienzo entre la perspectiva subjetiva y una objetividad que consiste en una intersubjetividad más amplia. El entendimiento de la vida en otras culturas es visto como la posibilidad propia; ello implica que también se aplica una crítica racional a las culturas ajenas lo mismo que a la propia, es decir, el diálogo imaginario no es simplemente, como parece serlo en Gadamer, una conversación, sino un diálogo racional; y esto significa que cuando las culturas ajenas contienen suposiciones que no me parecen ser racionalmente justificables, como la creencia en dioses, o costumbres que sólo parecen estar justificadas por autoridades tradicionales, esto va a incrementar mi conocimiento de lo humano en tercera, posiblemente en segunda persona, pero va a ser rechazado en primera persona como posible ampliación de nuestro entendimiento de nosotros mismos.

Resumiendo lo que acabo de decir: la antropología filosófica es esencialmente reflexiva, pero al no tener un carácter a priori, es susceptible de ser corregida por la

etnología. Pero al ser reflexiva ella hace una distinción que parecerá extraña al antropólogo que investiga en tercera persona, una distinción entre estructuras del ser humano que son importantes para nosotros, y otras que no lo son. La palabra “nosotros” no representa en esta proposición nuestra tradición, sino que se trata de nosotros como encontrándonos en una reflexión racional, haciendo un examen igualmente crítico tanto de la propia como de otras tradiciones. No se trata de un enfrentamiento entre culturas, sino que el antropólogo está haciendo una reflexión crítica, tanto de la cultura propia como de las ajenas.

Esta problemática se hace aún más aguda cuando el antropólogo, o sea el filósofo, no se ocupa solamente de estructuras sino de aquello que para él, como lo hemos visto en Platón, había sido la pregunta inicial, la pregunta de Sócrates sobre qué es el bien para nosotros como seres humanos, una pregunta que obviamente tiene sentido sólo en primera persona, tanto singular como plural, y que por lo tanto para el etnólogo no existe, excepto como pregunta que se hacen los sujetos que él está investigando. Se podría eludir esta pregunta argumentando que la antropología sólo tiene que ver con estructuras. Esto naturalmente sería simplemente una cuestión de definición. De hecho no podemos eludir esta pregunta sobre cómo debemos vivir, y hoy sólo puede tener el sentido, como ya lo tuvo para Sócrates y como ocurría también para Kant, de preguntarse cómo debemos vivir como seres humanos y no por entendernos dentro de una cierta tradición, pues el mero hecho de que nos encontremos en una cierta tradición es razón que baste como horizonte para justificar cómo es bueno vivir. Recurrir al ser humano y, en consecuencia, a la antropología, tanto en la ilustración griega como en la Ilustración moderna, tenía precisamente el sentido de rechazar toda justificación que fuera solamente tradicional y por eso autoritaria, de ahí que nos viéramos reducidos a nosotros mismos como seres humanos.

Esto significa que ya no es suficiente entender la antropología como si esta se hallase en contraste con la metafísica, pues la metafísica no era a su vez otra cosa que una primera concepción de Platón para deshacerse de la tradición. Para quien está reflexionando antropológicamente en primera persona, el adversario más importante de la metafísica es el pensamiento cuyo horizonte de reflexión es la tradición, lo histórico. Aquí valga quizás la pena hacerse consciente de en qué medida sociedades anteriores se orientaron, en la pregunta sobre cómo se debe vivir, por autoridades y por el pasado; piénsese en nuestra Edad Media o en el Islam, o en la China antigua, por no hablar de sociedades primitivas. Es a su vez un hecho antropológico, es decir, nos podemos dar cuenta de que los seres humanos, al no estar su modo de vida determinado genéticamente sino por razones, buscaban estas razones donde se trataba de cómo vivir, en lo que decían los antepasados, y cuando

esto no resultaba suficiente, en una revelación sobrenatural. Pero para nosotros este hecho ya sólo puede ser uno en tercera persona; podemos entender por qué esto puede ser así en general, pero también podemos entender que para nosotros esto ya no puede ser así, pues a pesar de que la vida humana no sea pensable independientemente de tradiciones, el mero hecho de que algo pertenezca a nuestra tradición no puede ser una razón para aceptarlo como justificado. Con relación a una tradición nos encontramos en la misma situación que con relación a cualquier opinión: la podemos aceptar, pero igualmente criticarla, es decir, preguntar por sus razones y su justificación. El mero hecho de que autoridades, no importa si humanas o divinas, hayan dicho que fuera bueno vivir de esta u otra manera, no puede ser una razón para mantenerlo.

Creo que en general hoy no se tiene un entendimiento correcto de lo histórico. Desde luego, siempre vivimos en una determinada situación histórica y nos debemos acomodar a ella en cuanto a los hechos, pero las normas por las que nos acomodamos no pueden ser justificadas a partir de ella. No tiene mucho sentido justificar que algo es bueno refiriéndonos a la tradición; e igualmente no tiene sentido justificarlo con referencia al presente, es decir, a su modernidad. Lo que hoy se considera bueno y lo que antes estaba considerado como bueno, son ambos meros hechos y no contribuyen para nada a la pregunta sobre si son buenos.

Esta fue la pregunta ante la cual se vieron los representantes de la ilustración antropológica como por ejemplo Sócrates y Kant, y, por su antagonismo contra la tradición, podía parecer plausible recurrir a una justificación metafísica, es decir, a algo sobrenatural. Así lo hizo también Kant al decir que en la facultad humana de la razón habría un núcleo sobrenatural que nos dicta cómo debemos actuar. De modo que él pensó que partiendo de la reflexión sobre una estructura antropológica se podía deducir una respuesta a la pregunta por el bien. Una vez que se considera que no puede mantenerse la suposición de un núcleo sobrenatural, y que una tal deducción de la moral no es viable, hemos de ver de otra manera la conexión entre la estructura de la vida humana y la pregunta sobre cómo debemos vivir. Aunque una vez más debo confesar que no me encuentro en posesión de una respuesta sistemática, satisfactoria a esta pregunta, sí quiero indicar al menos dos pasos que me parecen necesarios.

El primero consiste en que debemos rechazar no sólo la concepción concreta de Kant sino también en general la idea de un imperativo categórico, es decir, la suposición de que nos encontramos bajo una necesidad práctica absoluta, una necesidad que no es meramente hipotética. Creo que es fácil hacerse consciente de que, primero, una necesidad práctica absoluta no tiene ningún sentido y, segundo,

de que ello sólo se puede entender como algo que tiene su origen en la idea religiosa de un mandamiento divino. Ahora bien, si esto es así, si no existe una necesidad absoluta, entonces la pregunta por el bien no puede desembocar en un mandamiento sino que puede ser entendida sólo como pregunta por un consejo. La pregunta no puede tener como meta algo necesario, sino sólo algo posible, para lo que sólo se pueden dar buenas razones.

El segundo paso consiste en distinguir dentro de la pregunta por el bien una región más limitada, la de la moral, de otra más amplia que se puede llamar ética. La moral se caracteriza por el hecho de que aquí se trata de exigencias recíprocas y por ello, en cierto sentido, de algo necesario. Pero es una necesidad solamente hipotética. Entenderse como miembro de una sociedad moral es siempre sólo una opción, aunque muy aconsejable; la única sociedad moral que se puede justificar de una manera que no es ni tradicional ni metafísica, me parece que es la de un contractualismo simétrico. Se trata de una temática que se nos impone simplemente como seres humanos que quieren convivir, con independencia de todas las tradiciones, y esto significa que las buenas razones para entrar en esta sociedad moral se basan en una reflexión puramente antropológica.

La otra región dentro de la pregunta por el bien es aquella donde solamente se trata de buenas razones para vivir bien o mejor, sin referencia a exigencias recíprocas a la que se puede llamar, en contraste con la moral, la región de lo ético. Esta distinción entre lo ético y lo moral es naturalmente sólo una terminología artificial, que corresponde a una diferenciación que hoy es usual. Desde luego que moral era simplemente la traducción latina de lo que los griegos llamaron ética. Pero no tiene importancia la terminología que usamos; lo que importa es que hoy hemos de hacer una distinción que no era necesaria en las culturas tradicionales, por estar en ellas justificados todos los valores por autoridad, y así toda la dimensión del bien era absorbida por la moral, prescrita por mandamientos. Sólo cuando rechazamos las justificaciones tradicionalistas del bien, la moral, es decir, la región de exigencias que ahora es concebida como de exigencias recíprocas, es reducida a una esfera más limitada; y cómo cada uno quiera entender su propio bien, lo que se llama el bien prudencial, es cosa suya, un asunto de buenas razones sólo en el grado en que lo convenza, es un asunto de buenos consejos —consejo es en segunda persona lo que en primera es deliberación—. Vas a ver, le podríamos decir a alguien, que así vivirás mejor, pero es decisión tuya.

¿Cómo debemos entender estas buenas razones? Aquí he de confesar por tercera vez en esta conferencia que no me encuentro en posesión de una teoría. Me lo he tratado de aclarar sólo en un caso que me interesa especialmente, el de la

religión y el de la mística, y quizás de ahí se puedan desprender algunas generalizaciones. Todo lo específicamente religioso tiene que ser rechazado en un diálogo antropológico racional, ya que creer en un dios implica una suposición de existencia que no se puede justificar intersubjetivamente y que quizás ni siquiera tenga sentido. Esto corresponde al rechazo general de todo lo que es justificado simplemente por autoridad o tradición. Lo místico, en cambio, en el sentido en que yo entiendo esta palabra, es una actitud humana que no remite a algo histórico y que no se refiere a nada sobrenatural; es simplemente una actitud de recogerse en sí mismo en que uno al mismo tiempo se hace consciente de la totalidad del mundo, y así gana una conciencia de su propia insignificancia. Esta actitud se puede entender a partir de la estructura antropológica, como lo he indicado en mi libro *Egocentricidad y mística*, pero el adoptarla es sólo una posibilidad, no una necesidad. No es una posibilidad arbitraria, sino una en favor de la cual hay buenas razones. Y ello porque, primero, el tipo de experiencia que la mística permite pretende ser mejor (es decir, uno se “siente” mejor en ella, el sentimiento y su comparación con otros sentimientos es un componente importante) y, segundo, porque permite una actitud duradera en el tiempo, es decir, se puede mantener igual bajo diferentes condiciones y, además, se trata de una actitud que ya en sí se refiere a la totalidad de la vida. Ambos puntos están fundados en aspectos de la estructura antropológica, tanto la comparación deliberativa que se expresa en el “mejor” (aun si el criterio es sólo el sentimiento) como también la importancia de lo duradero en el tiempo.

Ahora bien, esta actitud mística es a su vez susceptible de más de una interpretación. En diferentes culturas, la islámica, la china, la hindú y la japonesa, fue entendida de maneras distintas, pero sin que ello impidiera un diálogo entre ellas mismas. Debo entrar por consiguiente en un diálogo imaginario con las distintas interpretaciones de lo místico que se encuentran a lo largo y ancho de la historia. Este diálogo con respecto a cómo concebir la mística y, en general, a cómo concebir la vida buena es similar al diálogo imaginario al que hice referencia en relación con las estructuras del entendimiento. Cuando me enfrento a otras posibilidades de entender la mística, incluidas aquellas que no se encuentran en mi propia tradición, voy a relativizar y cambiar posiblemente la interpretación que había tenido al principio. Por otro lado debo criticar las interpretaciones y justificaciones en que los místicos se han entendido, y que en general son más fuertes de lo que parece racional (por ejemplo, muchas veces dicen que la suya es la única vida verdadera).

En este ejemplo de religión y mística aparecen tres aspectos que se pueden generalizar: primero, que en la pregunta por la vida buena desaparece la referencia a la tradición como fuente de justificación; segundo, la importancia que tienen el sentimiento y ejemplos paradigmáticos en la cuestión de la vida buena. En la pregunta

sobre cómo se puede vivir es importante darse cuenta de qué vidas de otros nos parecen admirables y dignas de imitación. Como ya indiqué, esto implica como factor importante la comparación entre diferentes sentimientos, así que el hablar de razones no se ha de entender siempre de una manera demasiado literal. La pregunta sobre qué vida es mejor no es en sus últimos criterios tan diferente de la pregunta sobre qué música es mejor que otra, o qué vino es superior a otro. Tercero, en este diálogo imaginario resultó inevitable una referencia a lo histórico en un sentido que es bien diferente de aquel que he rechazado hace un instante. Lo que parece inevitable es que en la pregunta sobre cómo sea el vivir mejor nos debemos exponer a la multiplicidad de concepciones que encontramos en la historia. Aquí "historia" es entendida en otro sentido al que tiene cuando hablamos de historia como una conexión continua y diacrónica de una tradición. Por ello hablé antes de "a lo largo y ancho" de la historia. Se trata ahora simplemente de una pluralidad de posiciones, no de una línea temporal ni causal entre ellas. Desde este punto de vista, las posibilidades humanas de otras culturas nos tienen que parecer igualmente importantes que aquellas con que nos encontramos en una continuidad temporal y causal. Me parece importante darnos cuenta de esta ambigüedad en lo que se llama "historia". Lo histórico, cuando lo entendemos en una continuidad temporal y causal, no puede justificar valores, más bien vale lo contrario; cuando podemos demostrar las condiciones temporales y causales de una concepción, la relativizamos (naturalmente, la historia en el otro sentido, en el de pura multiplicidad de concepciones, tampoco sirve como justificación, pero esto nadie lo pretende; sin embargo, la multiplicidad de concepciones son posibles interlocutores en el diálogo de primera y segunda persona).

Si me preguntan por qué debemos entender este diálogo imaginario como racional, y por qué cuando concepciones no me parecen justificables las rechazo y las veo de ahí en adelante sólo en tercera persona, quizás no pueda decir mucho más de lo que decía Aristóteles en respuesta a los que le pidieron una justificación del principio de no-contradicción, decía que en su crítica presuponían aquello que ponían en duda. Por otro lado, nadie está obligado a entrar en ese diálogo. No sabría decir qué sentido tendría esta obligación (así, el diálogo sobre la vida buena se distingue del diálogo sobre moral. En la moral tenemos obligaciones. Sin embargo, tampoco esas obligaciones tienen una necesidad absoluta, simplemente se trata del juego, una vez que uno se entiende como miembro de la comunidad moral, y para entenderse así sólo hay buenas razones prudenciales). Pienso que la pregunta por la vida buena, si se entiende como pregunta intersubjetiva, tiene ese sentido racional en que la entendió Sócrates, y que en ese caso tiene como consecuencia negar lo tradicional y autoritario como instancia de justificación. Y esto es lo que conduce a

la idea de una antropología tal como la he intentado describir en esta ponencia, donde ella no es vista sólo en contraste con la metafísica, sino igualmente, en contraste con las tradiciones.

EL PROBLEMA DE LA VOLUNTAD LIBRE

Por: Ernst Tugendhat
Universidad de Berlín

El problema de la voluntad libre no es si existe o no, sino en qué consiste. Según una opinión popular, la voluntad libre consiste en poder hacer lo que uno quiere. Por ejemplo, puedo ahora, si quiero, alzar mi mano. En relación con esa opinión cabe hacer dos observaciones. Primero: que la acción depende de mi voluntad no es libertad de voluntad, sino de acción. Segundo: recientemente se ha mostrado en la fisiología cerebral que cada vez que uno quiere mover su mano, este acto de la voluntad es anticipado una fracción de segundo por un movimiento en el cerebro. Pero aún si eso no fuera así, tendríamos que suponer que el acto de la voluntad está determinado por antecedentes psicológicos, ya que la alternativa sería que la persona produce el acto de voluntad mágicamente desde la nada.

El problema que ha preocupado la tradición filosófica no ha sido el que se puede ejemplificar con el movimiento de una mano, sino el problema de la responsabilidad. ¿Cómo entender que nos podemos responsabilizar y reprochar recíprocamente, como también cada uno a sí mismo? Una tal responsabilización implica que la persona puede controlar lo que ella quiere. Depende del querer de la persona cuáles de sus deseos han de ser efectivos. Es aquí donde tiene sentido hablar no sólo de libertad de acción, sino de libertad de voluntad. Depende de mí si me decido a actuar según un querer o según otro. El querer de la persona misma es un querer de segundo nivel, un querer reflexivo, cuyo objeto son los deseos y quererres que uno encuentra en sí. Esto obviamente es un fenómeno específicamente humano. También en el caso de los animales se puede hablar de libertad de acción, pero no consideramos los animales como responsables, aunque también pueden mover sus patas cuando quieren.

El problema de la voluntad libre no es entonces un problema que concierne a la voluntad en general, sino específicamente a esta capacidad humana de una voluntad reflexiva que está implicada cuando se dice "depende de mí". Esto ha sido claramente visto en la tradición filosófica. Aristóteles hizo la distinción entre un querer sensitivo y un querer racional. El querer sensitivo es un querer simple, un querer que es simplemente un hecho de la conciencia. El querer racional es el querer que está basado en deliberaciones. Cuando deliberamos preguntamos por razones. Esta capacidad de deliberación es vista por Aristóteles como lo que distingue a los

hombres de los animales. Al mismo tiempo Aristóteles vincula esta capacidad con el hecho de tener conciencia del futuro: si los humanos no se refiriesen explícitamente a fines y a su vida futura, tendrían poca ocasión de deliberar. En Kant encontramos una caracterización de la libertad humana en contraste con la voluntad de los brutos muy similar a la de Aristóteles. Para John Locke el concepto central en este fenómeno es el de la capacidad de suspender un deseo. Es obvio que la deliberación sólo puede ser efectiva si la persona tiene la capacidad de suspender sus deseos inmediatos. Tenemos la capacidad de suspender nuestros deseos, dice Locke, para poder preguntarnos si son provechosos y buenos. Podemos añadir: reprochar a alguien sólo tiene sentido en el grado en que se presupone que tiene esta capacidad de autocontrol.

El problema central con relación a la libertad de la voluntad, siempre ha sido la pregunta sobre si este fenómeno es compatible o no con el determinismo causal. Muchos no han entendido que esto no es un problema que surge en relación con el fenómeno del querer en general, que se puede ejemplificar con mover una mano, sino sólo en relación con la voluntad deliberativa. En el caso de un querer simple el determinismo no causa problemas. La acción es libre, es decir, voluntaria cuando no es coaccionada, y parece obvio que la voluntad a su vez es determinada causalmente. Es un error pensar que ser determinado causalmente significa ser coaccionado. Pero el caso es diferente con la voluntad reflexiva. Cuando hablamos de autocontrol y responsabilidad se supone que la acción depende no sólo de los deseos de la persona, sino, por lo menos en parte, de la persona misma, y es este fenómeno el que puede parecer incompatible con el determinismo. El primer paso, antes de podernos confrontar con el problema del determinismo, tiene que ser la aclaración del fenómeno mismo, pues no parece claro qué significa hablar de la persona misma, de mí mismo.

Como punto de partida se presta el concepto opuesto al de la libertad, el concepto de compulsión. Se habla de compulsión externa y también interna, pero en los dos casos la palabra compulsión no significa lo mismo. La acción es libre si el individuo no está bajo una compulsión externa: el individuo hace lo que él quiere. En cambio, un individuo es responsable sólo si además no se encuentra bajo una compulsión interna. Estar bajo una compulsión interna significa que el individuo es incapaz de suspender sus deseos. Una compulsión interna no impide la libertad de acción, pero sí la libertad de voluntad. Si uno se encuentra bajo una compulsión interna, no tiene la flexibilidad para poder ajustar su comportamiento a sus razones, hace lo que quiere, pero no puede controlar su querer. Mi deliberación y mi juicio sobre lo que me parece mejor no tienen efecto. Mi juicio sobre lo que es mejor; ahí tenemos los dos polos claves: a mí de un lado y a la perspectiva de lo que me

parece bueno por el otro lado. La perspectiva de lo que uno piensa que es mejor es igualmente constitutiva para el autocontrol como el polo del yo. La suspensión de deseos no acontece al azar o en un espacio vacío, esto no tendría ningún sentido, sino siempre en función de algo que es considerado como bueno, en función de algún fin o alguna razón práctica. Para poder entender la relación entre estos dos polos, entre mí y un bien, debemos recordar lo que nos decía Aristóteles sobre la conciencia del futuro. La conciencia del futuro tiene como consecuencia que los humanos siempre se encuentran en lo que quiero llamar espacios de acción.

Estos espacios de acción aparecen en dos tipos. El primero es el espacio de deliberación y elección: deliberamos sobre cuál es el mejor camino que conduce a un fin, y también a qué fines nos queremos dirigir. Una vez que hemos elegido y nos dirigimos a un cierto fin, nos encontramos delante un segundo tipo de espacio. Este consiste en poder ser más o menos atentos hacia el fin. Nos podemos esforzar más o menos. En ambos tipos de espacios prácticos estoy consciente de que depende de mí, y en ambos estoy dirigido a algo considerado como bueno: en el primero se trata de elegir lo que es mejor, en el segundo de atenerme a mi fin. Ambos son formas de autocontrol, ambos exigen que uno logre suspender o contener los afectos contrarios, en ambos estamos expuestos a reproches. Otros me reprochan o yo mismo me reprocho que haya elegido mal o, en el otro caso, que haya sido negligente en la persecución de mi fin.

Ahora bien, en relación con estos espacios que se abren entre mí y mi idea de un bien, se pueden distinguir varios escalones, es decir, varias dimensiones de libertad de voluntad. En cada dimensión la meta de lo bueno y con esto el espacio de razones en relación a los cuales uno tiene que suspender sus deseos anteriores, es diferente.

Como primer escalón se puede considerar la necesidad para un ser humano de ocuparse de su propio futuro. Todo ser humano tiene que aprender en su infancia a tener que renunciar a gratificaciones inmediatas en favor de su propio bien prudencial. Este es un primer escalón de autocontrol y responsabilización. El segundo escalón me parece consistir en subordinar no sólo los sentimientos del presente a los sentimientos del futuro, sino en someter todos sus deseos inmediatos —tanto del futuro como del presente— a valores. Esto marca un segundo sentido del bien prudencial; es lo que en la filosofía antigua se ha llamado la pregunta por la vida buena, o por lo que es bueno para uno vivir. La moral se puede ver como un tercer escalón, en él se trata de integrar las razones de los demás a los valores propios. Así visto, el tercer escalón, la moral, aparece como una modalidad del segundo escalón, de la pregunta sobre cómo creo que es bueno vivir. Finalmente, surge un cuarto escalón que por el hecho de que los escalones dos y tres se encuentran en una

ambigüedad entre lo convencional y lo autónomo. Tanto los valores prudenciales como los morales pueden ser aceptados en forma convencional o bien la persona puede preguntar si son verdaderamente buenos.

Propongo llamar estos cuatro pasos “alternativas fuertes” para distinguirlos de las alternativas comparativas que se encuentran en las deliberaciones dentro de cada uno de ellos. Cuando comparamos uno de estos escalones con el anterior se trata siempre de una alternativa profunda. Correspondientemente al hablar de responsabilidad e irresponsabilidad adquiere cada vez un sentido diferente: ¿cómo puedes ser tan irresponsable, podríamos reprocharle a una persona, de no tener en cuenta las consecuencias que tu comportamiento tiene para tu futuro? O en referencia al tercer escalón, se diría: ¿no es irresponsable entenderse de una manera puramente egoísta? Finalmente, en el cuarto escalón nos encontramos delante de la pregunta de Sócrates: ¿no es irresponsable vivir sin preguntar si las razones que tenemos para nuestros valores son válidas?

Mi razón para indicar estas distinciones ha sido que fácilmente se tiende a pensar que la única alternativa profunda es aquella entre el egoísmo y la moral. Así se simplifica la complejidad del panorama. Creo que debería hacer una anotación aquí: muchos creen que la responsabilidad que tenemos delante de la ley es una responsabilidad moral, en mi opinión no lo es, es suficiente lo que he llamado el primer escalón, si la persona puede distinguir y tiene la capacidad de comportarse según su razonamiento en relación a su propio bien y mal, tiene que tomar en cuenta los castigos en que incurre cuando actúa contra la ley. La persona no tiene que tener una conciencia formal ella misma. Esos cuatro escalones son por eso la razón. Con eso creo que he esbozado más o menos la variedad de posibilidades, me queda probablemente otra que no se detiene tanto en la práctica, sino también podemos decir por qué no ser responsabilizados por nuestras opiniones; en ese caso la meta no es una de esas cuatro concepciones de lo bueno, sino lo que reflejo en contraste con lo que estoy opinando simplemente.

Ahora que el fenómeno está más o menos esbozado, nos podemos confrontar con el problema del determinismo causal. El fenómeno central consiste en los dos tipos de espacio que he distinguido, tanto en los espacios de poder deliberar como en los espacios de poder esforzarse, siempre podemos decir: depende de mí. Depende, en el primer caso, de cómo evalúo las alternativas y, en el segundo, depende de mí en qué grado me esfuerzo. Correspondientemente, cuando se me responsabiliza, se me dice “habrías podido sopesar las alternativas mejor, habrías podido atenerte mejor a tu fin; dependía de ti”. Este “dependía de ti” parece implicar que la corriente causal de motivos se ve interrumpida por esta referencia a mí. Yo

había hecho tal y cual cosa, y cuando se pregunta “¿por qué pasó eso?”, se me hace responsable a mí *en vez de* a las condiciones motivacionales. Es cierto que hubo condiciones motivacionales, sin embargo la manera como yo me conduje dentro del espacio que yo tenía parece ser lo suficientemente decisiva como para que me haga responsable a mí. Esto aparece como una detención de la corriente causal, cosa que puede parecer extraña, así que debemos estar pendientes de que se pueda tratar de una ilusión; pero es eso lo que está implicado tanto en la experiencia propia como en la imputación de la responsabilidad.

Obviamente es este fenómeno el que está a la base del incompatibilismo, es decir, la libertad de la voluntad no es compatible con él, pero no por determinismo causal. Cuando decimos “depende de mí”, puede parecer como si algo como el yo fuera el punto de arranque de la acción. En su forma más intrépida tal posición fue sostenida por el filósofo norteamericano Roderick Chisholm. Mientras que todos los otros eventos dependen causalmente de otros eventos, el evento de una acción humana depende, según Chisholm, del actor. Los seres humanos, dice Chisholm, tenemos cuando actuamos la prerrogativa que en general le es otorgada sólo a Dios, la de mover sin ser movido.

La crítica de teorías de este tipo se concentra normalmente sobre el punto de que una tal concepción se encuentra en contradicción con la estructura normal de la causalidad: un acontecimiento sólo puede ser causado por otros acontecimientos, no por una entidad o algo ajeno a su cadena. Sin embargo, a esta crítica se puede responder (y Chisholm ha respondido así) con la pregunta de por qué no puede haber más tipos de causalidad. La verdadera dificultad radica más bien en el concepto de un ente que mueve sin ser movido. Quizás se pueda entender esto en el caso de un Dios creador (aunque tampoco ahí la idea resulta fácil), pero ¿qué sentido puede tener decir de un ser humano que es una causa no causada? ¿Se puede decir que en el ente que soy yo, es decir en mí, hay un segundo ente que se puede llamar el yo o la mismidad, algo como un núcleo de mí? Aun si suponemos que esto tenga sentido, la idea de que esto sea algo que mueve sin ser movido parece absurda. Pues esto significaría que los actos de voluntad saldrían como burbujas de ese núcleo, y una tal idea no sólo resulta incomprensible en sí, sino además estaría lejos de la base fenomenológica que se debía explicar, es decir, del fenómeno de que yo tengo la capacidad de evaluar alternativas y la capacidad de atenerme con más o menos atención a un fin.

En mi opinión el incompatibilismo debe su atractivo sólo a las dificultades que aparecen en la posición contraria, en el compatibilismo. Tan pronto se intenta describir una posición incompatibilista positivamente, como lo hace Chisholm,

ella se derrumba. Pero esto no puede significar que debemos renunciar al fenómeno que se articula en la frase “depende de mí”, ni tampoco al de la detención de la corriente causal que implica. Debo, por consiguiente, antes de dirigirme al problema del compatibilismo, poner de relieve algunos aspectos que pertenecen al fenómeno del decir “yo”.

Para un ser humano, cuando ha aprendido a hablar, es característico que no se encuentra en estados de conciencia como por ejemplo sentir, querer, creer, tal como lo suponemos también en los otros animales, sino que tiene además una conciencia de que se encuentra en estos estados de conciencia. Esto lo expresamos en frases como “yo sé que yo creo o quiero tal y tal cosa”; igualmente podemos decir simplemente “yo creo, etc.”; “yo” es la expresión que se usa cuando se habla de sí mismo. Ahora bien, nos podemos dar cuenta de que en esta conciencia de mí mismo surge en varios respectos una conciencia de un espacio de posibilidades, y una tensión en la que me encuentro con relación a él. Primero: yo, quien sé que tengo este deseo o esta creencia, sé también que tengo estos otros deseos y otras creencias. En el decir “yo” la multiplicidad de mis estados subjetivos se reúne en *una* conciencia, y esto tiene la consecuencia de que puedo ver, por ejemplo, un deseo a la luz de mis otros deseos. Segundo: cuando creo o quiero que *p* sea alguna cosa, soy consciente de que se podría también creerlo o quererlo para *no-p*; me encuentro implícitamente en una suspensión entre estas posibilidades, suspensión que se hace explícita en la pregunta, en la duda y en particular en la deliberación. Tercero: tengo la conciencia de ser el mismo ahora que después, y sé que también después voy a tener deseos, etc. Cuarto, y basado en el punto anterior: me puedo relacionar en mi querer con fines que están en el futuro y también con fines que se basan en ideas de valor como quiero ser. Por esto, en el caso particular de los deseos, se abre otro espacio entre mis deseos inmediatos que tengo porque los siento (son los deseos sensibles de Aristóteles), y los deseos que están dirigidos a fines y a valores; deseos de este segundo tipo no los tengo porque los siento sino porque me propongo un fin, es decir, porque los considero como racionales y buenos. A mis fines me tengo que dirigir; por eso estos deseos dependen de una manera enfática de mí, en contraste con los deseos que simplemente encuentro en mí por sentirlos.

En ninguno de estos cuatro puntos —ni en la conciencia de sí, ni en la unidad de la conciencia, ni en la conciencia de encontrarme en un espacio de deliberación, ni en los deseos en que yo me dirijo a algo— está implicado un yo, sino que se trata simplemente de mí como encontrándome en diferentes comportamientos, en los cuales surgen ciertos espacios prácticos que resultan ser espacios para mí; me encuentro en una tensión con respecto a ellos. Estamos confrontados una vez más con los dos espacios de los que hablé anteriormente (con el espacio de las razones

y con el espacio de la tensión que resulta por encontrarme entre deseos que me afectan porque los siento, y deseos a los cuales me tengo que atener). Y para estos espacios parece característico que nos relacionemos con ellos mediante un poder que parece ser irreductiblemente un “yo puedo”.

Todos sabemos de nosotros mismos y de los otros que cada cual —y esto significa cada vez “yo”— puede sopesar razones y que puede esforzarse más o menos. Aquí nos topamos con algo que siempre se ha visto como fundamental para la libertad de la voluntad, y es cuando se puede decir “podría haber actuado de otra manera”, pues este “podría” no es simplemente una posibilidad cualquiera: la conciencia de que yo puedo de otra manera es siempre una conciencia de poder mejor, y es un “yo puedo” en el sentido de que depende de mí, de mi esfuerzo, si lo voy a hacer mejor o no. Tanto la expresión “podría de otra manera” como también el concepto de una elección son demasiado formales. También los animales pueden, en ciertas condiciones, elegir entre diferentes opciones. Y cuando nosotros tenemos que elegir, por ejemplo, entre diferentes tortas o diferentes helados, no se trata de libertad de voluntad. En tal elección lo que decide es mi gusto y no se trata de que yo debería hacer algo mejor.

Si ahora nos confrontamos con el determinismo, esto se puede hacer en dos pasos. En un primer paso se puede ver así: en el hecho de que depende de mí efectivamente ocurre una detención en la corriente causal; en vez de la corriente causal soy yo quien es responsabilizado, puesto que yo he intervenido en la corriente causal cuando he suspendido los motivos inmediatos hacia un fin o los podía haber suspendido. Por otro lado parece plausible ver este acto de suspensión como a su vez condicionado causalmente. Se puede aclarar esto con la imagen de una cuerda en la que hay un nudo. La cuerda representa la corriente de causalidad. Por medio del nudo, que representa la acción del yo en los dos espacios, la causalidad se ve interrumpida y sustituida por mi actividad y, sin embargo, también el nudo pertenece a la cuerda. Aunque no podemos probar que la acción del yo está determinada causalmente, tampoco hay una buena razón para negarlo. ¿Por qué, se podría preguntar, no va a estar causalmente determinado el grado en que doy peso a las diferentes razones, y por qué no será determinada la fuerza del yo que está a mi disposición en perseverar en mi fin? Así que la detención de la corriente causal y el estar determinado no se contradicen (el nudo intercepta la cuerda, pero también es de la cuerda). Sólo debemos evitar la idea de que la persona pudiera decir: “puesto que está determinado, no tengo que deliberar o no tengo que esforzarme”. Esto sería el malentendido que se llama fatalismo, según el cual, el resultado no sólo está determinado sino que está determinado independientemente de mi esfuerzo, mientras que la conexión causal tiene que entenderse como pasando por dentro y

no por encima de la acción del yo. La corriente causal ocurre a mis espaldas, y esto no tiene que molestarme siempre que no confunda mi perspectiva interior con la perspectiva desde afuera.

Pero esta dificultad conduce a un segundo paso. Parece evidente que las frases subjetivas, cuando decimos “depende de mí esforzarme”, no pueden ser traducidas a un lenguaje objetivo, es decir, a un lenguaje sin la palabra “yo”. Igualmente no sabemos cómo traducir el lenguaje de razones en un lenguaje de causas. Una razón siempre es una razón para alguien que pueda decir “yo”. La frase “depende de mí” parece irreduciblemente subjetiva, y cuando decimos de otra persona que depende de ella, suponemos que ella tiene igualmente la conciencia de que su esfuerzo depende de ella.

Así lo que finalmente resulta no es un yo que sería acausal, sino que nos encontramos diciendo “yo”, y sabiendo que depende de mí (no de un yo), en la perspectiva de que no se puede traducir a un lenguaje objetivo, a un lenguaje en que se habla de objetos. Nos encontramos en una perspectiva que está igualmente alejada de la causalidad como de la acausalidad.

Mientras que el incompatibilismo contiene una tesis dogmática, lo característico del compatibilismo es que solamente niega la tesis del incompatibilista, no sostiene a su vez una tesis positiva. De hecho, había dentro de la tradición del compatibilismo también la variante de que la voluntad libre implica necesariamente el determinismo, esta fue la tesis de David Hume, pero para defenderla sostenía que la imputabilidad implica un carácter psicológico determinado, pero este argumento no tiene plausibilidad. Exigimos los unos de los otros y cada uno de sí mismo que actuemos también en oposición a nuestro carácter.

Debemos distinguir entre carácter y persona. No responsabilizamos al carácter, sino al que dice yo. Si el carácter determina una acción con necesidad, lo que es posible, entonces eso no es libertad, sino compulsión. Así que según el compatibilismo, si se lo entiende bien, la voluntad libre no implica el determinismo ni lo contrario. Poniéndolo en la metáfora de la cuerda con el nudo, podemos dejar abierto si lo que pasa dentro del nudo es reducible a conexiones causales o no: para la estructura de la voluntad libre nada depende de esta alternativa.

La razón para sostener una posición compatibilista no es un dogmatismo, sino que lo único que se puede pensar en el mundo objetivo que está afuera de la conexión causal sería el azar. Lo que hace el incompatibilismo tan inatractivo es que intenta pensar algo dentro del mundo objetivo que no es ni lo uno ni lo otro, ni causalidad ni azar. Mientras que el compatibilismo sólo tiene que reconocer la

dificultad de que el lenguaje en que experimentamos el actuar desde adentro no parece poder ser traducido al lenguaje causal, el incompatibilismo es el intento de darle a la perspectiva interior un fundamento objetivo que no parece tener sentido.

Lo que llamé perspectiva interior es obviamente una perspectiva que se comparte intersubjetivamente. Nos relacionamos recíprocamente uno con el otro de tal manera, que cada uno supone que el otro tanto como él mismo tiene la capacidad de suspender sus deseos en favor de fines y razones. La esfera de razones es intersubjetiva: así como aprendemos el lenguaje intersubjetivamente, también aprendemos intersubjetivamente como se actúa por razones, así que por medio de los reproches que se nos hacen, es como aprendemos la práctica con razones.

Mi opinión de que el compatibilismo no puede explicar la práctica de reproches y de reprobación es errada. Esta objeción valdría más bien contra el incompatibilismo, pues ¿qué sentido podría tener reprender a un ser incondicionado? En un reproche se combinan dos cosas: que se considera una acción haber sido mala y se le dice esto al actor de una manera que presupone que habría podido actuar mejor, y esto corresponde exactamente al fenómeno de la libertad de voluntad. El que piensa que el compatibilismo no permite verlo así, supone que el segundo de estos factores —que la persona había podido actuar mejor— contradice el determinismo. Supuestamente la conexión causal impide que la persona pueda haber actuado de otra manera. Una vez más se confunde determinismo y compulsión. Vimos que la conexión causal no determina la acción directamente, es decir, con independencia de mí; la responsabilidad es mía, pero esto puede ser a su vez causalmente determinado. Lo que llamé la detención de la corriente causal es realmente su desplazamiento a mi interior. El determinismo no conduce a dudar de que la persona hubiera estado en un espacio abierto, y así realmente podía haber actuado mejor.

Sin embargo, siempre es posible que la persona no haya podido actuar de otra manera. Pero esto ocurre cuando el querer de la persona se encuentra bajo una compulsión interna, es decir, cuando no tenía la capacidad de controlar su acción. Así que nuestro derecho de hacer reproches es realmente limitado, pero no por el determinismo, sino porque una persona sólo puede ser considerada como responsable, si realmente tenía la capacidad de suspender sus deseos y actuar según razones, y si esto es así, en que medida, no está siempre claro. Si tuviéramos sólo el caso individual, no podríamos decidir cuándo una persona no actúa como debe, si fue porque no quería o porque no podía. Es sabido que este problema de en qué grado la persona es imputable, es especialmente grave en el juicio penal. La existencia

de una capacidad sólo se puede verificar de modo general, tomando pruebas, es decir, en nuestro caso, por observación sobre si y en qué medida la persona y también uno mismo está en general en la capacidad de cambiar su comportamiento por razones y esfuerzo. Debemos entonces distinguir entre dos preguntas: la pregunta acerca de qué está implicado en el concepto libertad, y fue sólo eso de lo que he tratado en esta ponencia, y la pregunta acerca de hasta dónde llega. Muchas veces esta capacidad no llega tan lejos como se cree, y esto debe llevarnos a no usar de manera tan fácil este instrumento tan cruel de reproches y autorreproches. Esto sería a su vez irresponsable.

EL PROBLEMA DE UNA MORAL AUTÓNOMA

Por: Ernst Tugendhat
Universidad de Berlín

Para Javier Sádaba Garay

Se puede decir, creo, que en cuanto a la moral nos encontramos hoy en una cierta desorientación, pues aunque casi todos tenemos convicciones morales bastante fuertes, en general no podemos decir en qué se basan. La razón de esta desorientación es que, mientras antes, tanto en nuestra propia cultura como en las demás, la moral siempre tenía su base en la religión o en la tradición, una tal justificación ya no nos convence. Morales anteriores tenían su base en una autoridad que aceptaba, bien la autoridad de Dios o de la tradición o de ambos. Por consiguiente, la moral había sido heterónoma, no autónoma, ya que tenía su fundamento en la creencia y en la obediencia a Dios o a la tradición, no en un entendimiento y un querer propio. La desorientación en que nos encontramos hoy parece tener su raíz en que por un lado una moral heterónoma ya no nos convence y en que, por otro lado, todavía no tenemos un entendimiento claro de lo que es una moral autónoma, pues la conciencia moral contemporánea se compone de una mezcla de factores de distintas proveniencias.

La situación es aún un poco más compleja. Primero, porque algunos piensan con Nietzsche que, dado que una fundamentación religiosa ya no parece posible, tenemos que renunciar a toda moral. Esto sólo puede parecer viable si se cree que personas autónomas podrían vivir sin moral. Aquí aparece como otro problema más la pregunta: ¿por qué necesitamos una moral? ¿Y qué, en primer lugar, entendemos bajo *una* moral? No sólo no sabemos cómo debemos entender una moral autónoma, sino tampoco qué debemos entender bajo una moral en general.

Hay otra razón más que justifica por qué la pregunta por una moral autónoma no se encuentra hoy tan obviamente en el centro de la filosofía moral como en mi opinión lo debería. Muchos filósofos contemporáneos, en particular en el mundo anglosajón, creen que el criterio de que un enunciado en la filosofía moral sea correcto es que concuerde con la conciencia moral que de hecho tenemos. Ahora, si la conciencia moral que de hecho tenemos es la que tenemos hoy, si ésta consiste, como acabo de decir, en una mezcla de ideas heterónomas y autónomas, y si se cree que ella tiene que servir como estándar para los enunciados filosóficos

sobre moral, la pregunta por la moral autónoma perdería su sentido. A mi parecer, la idea de una moral autónoma debería servir a su vez como estándar para evaluar la conciencia moral contemporánea. Quizás aquellos filósofos preguntarían de dónde podemos sacar la idea de una moral autónoma si no es de nuestra conciencia moral. Además, ellos entienden la conciencia moral que de hecho tenemos no sólo como la que tenemos hoy, sino que también suponen que ha sido la misma en todos los tiempos. ¿Pero existe un tal fenómeno, una conciencia moral igual en todos los tiempos? Si fuera así, esto significaría que nuestra conciencia moral tendría que ser divina o estar genéticamente determinada. Pero los seres humanos no nacen, en contraste con las demás especies, con un programa altruístico determinado. La moral humana se basa en normas, en imperativos generalizados recíprocos que además tienen que ser entendidos como justificados.

Todas las concepciones históricas de moral se han entendido como sistemas normativos que de una u otra manera aparecían a los que creían en ellos como justificados. En contraste con los programas genéticamente determinados, esto permitía a la moral humana una capacidad de adaptación a distintas situaciones socioeconómicas y, por consiguiente, una mayor flexibilidad, siendo esta una ventaja dentro de la evolución biológica. Lo que en la especie humana parece ser genéticamente determinado no es una determinada conciencia moral, sino una capacidad tanto para el aprendizaje de normas morales como también para el poder preguntar recíprocamente por su justificación.

Visto así, lo que nos es dado en la reflexión filosófica no es una determinada conciencia moral, sino una multiplicidad de concepciones históricas que caen todas bajo el concepto de una moral en general. Si es cierto que este concepto general de moral consiste en un sistema normativo de exigencias recíprocas, que en su contenido pueden ser muy diversas pero que siempre tienen que ser vistas como justificadas, entonces la pregunta por una moral autónoma obtendrá sentido si se distingue entre dos tipos de justificación de tales sistemas normativos, a saber, una justificación heterónoma o autoritaria y una justificación autónoma. Así, la dificultad mencionada desaparece, pues ahora no tenemos que partir de una conciencia moral contemporánea y mucho menos de una supuesta conciencia moral de todos los tiempos, sino que podemos comenzar con un concepto general de moral en abstracción de todo contenido. De esta forma se llegará, primero, a una respuesta a la pregunta sobre cómo debemos entender una moral en general. Y la otra pregunta, esto es, cómo entender una moral autónoma, se tendrá que aclarar después partiendo de la distinción entre justificación autoritaria y justificación autónoma; por ello no tenemos que orientarnos en una concepción moral dada. Una vez que llegamos a

un concepto de justificación autónoma, una moral sería autónoma precisamente si se justifica de manera autónoma.

Antes de dirigirme a estas dos preguntas, quiero echar una mirada atrás y preguntar cuáles habían sido las perspectivas para una moral autónoma en la filosofía moderna. La figura más destacada en esta cuestión ha sido sin duda Kant, quien precisamente ha introducido en la filosofía moral la idea de una moral autónoma. Para el pensamiento moral de Kant dos convicciones han sido esenciales: primero, Kant es uno de aquellos filósofos que creen que todos los hombres en todos los tiempos habían tenido una y la misma conciencia moral, y en el caso de Kant esto dependía de que, segundo, él creía que la conciencia moral está basada en lo que llamó razón práctica pura. Ahora, este concepto de una razón pura quedó muy oscuro y no corresponde a lo que normalmente llamamos racionalidad. Yo creo que fue un mero constructo, y concuerdo con Schopenhauer en pensar que la idea de una razón pura práctica en realidad era un intento de secularizar la concepción de un mandamiento moral religioso. Así que, en Kant, el intento de liberarse de una moral religiosa y heterónoma había abortado en medio camino. Esto aparece también en la manera en que Kant entiende la autonomía de la moral; según él, la razón es autónoma porque en ella el hombre se da la ley moral a sí mismo. Pero si examinamos esto más de cerca, significa que la razón da la ley moral al hombre, y por ello, realmente la expresión “a sí mismo” es un fraude. No es el hombre que es visto como autónomo, su voluntad empírica, sino la razón pura que se encuentra contrapuesta a la voluntad empírica. Así como se decía en la religión que el hombre es bueno cuando obedece a Dios, según Kant el hombre es bueno si obedece a la razón pura y si el mandamiento religioso podía ser autónomo, el mandamiento de la razón también lo es. Podría representar la autonomía del hombre mismo sólo si se pudiera decir que cuando él se deja determinar por la razón, hiciera lo que él mismo quiere, siempre suponiendo que una tal razón pura tuviera un buen sentido.

Lo que buscamos cuando preguntamos por la moral autónoma es una concepción de moral en que podamos decir qué es lo que yo mismo quiero. Para elucidar por qué la concepción kantiana es insatisfactoria puedo fingir la situación de un niño precoz que quiere saber de sus padres por qué él debe comportarse según las exigencias morales y por qué debe dar su consentimiento a dichas exigencias. Padres religiosos contestarían: porque son mandamientos de Dios. Obviamente esto sólo puede ser una justificación para el hijo si éste cree en Dios. Los padres podrían añadir, por ejemplo: “y Dios es nuestro padre en los cielos”. Si los padres, en cambio, fueran kantianos, también se tendrían que articular, igual que los padres religiosos, en dos proposiciones: primero, son mandamientos de la

razón, y, segundo, la razón pura es el núcleo de nuestro ser (o algo por el estilo). Pero esta segunda proposición no tendría que convencer al hijo más que la primera en el caso de la justificación religiosa. ¿Por qué, podría contestar, me tengo que identificar con esta razón pura?

Si se tratara de una moral autónoma, los padres no tendrían que recurrir en su conversación con el hijo a un núcleo religioso o metafísico en el ser humano. Dirían simplemente: si lo piensas bien, verás que tú mismo quieres vivir en una relación moral con los otros; no *si* te consideras como hijo de Dios ni tampoco *si* te identificas con la razón pura, sino sin un tal “si”, es decir, porque tú mismo lo quieres. Sólo si se pudiera hablar así, la autonomía de la moral quedaría demostrada. En la filosofía moral moderna hay dos corrientes que han intentado justificar la moral de esta manera: en primer lugar el contractualismo y de cierta manera también Schopenhauer con su moral de compasión.

El representante más conocido del contractualismo contemporáneo es el filósofo canadiense David Gauthier con su libro *Morals by Agreement (La moral por acuerdo)*. Últimamente otra concepción contractualista fue presentada por el filósofo alemán Peter Stemmer en su libro *Handeln zugunsten anderer* —publicado en Berlín en el año 2000—. El contractualismo decididamente no pretende describir la conciencia moral que de hecho tenemos; lo que quiere mostrar es, en primera instancia, que todos los hombres, o casi todos, quieren una moral fundada en su propio interés, y en segunda, cómo tendría que ser caracterizada una moral para la cual sólo el interés propio sirve como base. El contractualismo tiene, por consiguiente, una intención constructiva, no descriptiva. La pregunta del contractualismo es ¿qué es racional desde la perspectiva de cada uno?, y aquí la palabra “racional” no tiene el sentido de una razón pura como en Kant, sino que representa simplemente el interés propio, de tal suerte que se podría decir que la intención del contractualismo está únicamente dirigida hacia la autonomía.

Con esto los padres tendrían en la conversación con su hijo filosófico una estrategia más favorable. Una vez que el hijo ha rechazado las propuestas anteriores de los padres, les queda a estos solamente la siguiente pregunta: ¿pero qué es lo que tú mismo quieres? ¿No prefieres tú mismo vivir en una relación con los otros en que se reconoce la obligación de que nadie debe mentir, que nadie debe romper promesas, que nadie tiene el derecho a dañar a otras personas, etc.? La desventaja de un tal sistema, que consiste en tener que obedecer uno mismo a estas normas, normalmente es compensada por la ventaja de que también los otros las tienen que obedecer.

Pero el contractualismo se topa con una dificultad, a saber, ¿cómo construir desde premisas puramente contractuales la *obligación* moral? El problema no es

sólo que nuestra conciencia moral normal contenga este aspecto de obligación; esto por sí no tendría que molestar al contractualismo, pues no se entiende como una descripción de la conciencia moral común sino como haciendo una propuesta, pero también esta propuesta tendría que contener el factor de obligación, puesto que sin obligación las normas no valdrían para mucho. Si los padres preguntan al hijo si quiere que todos se sientan obligados a actuar así, inclusive él mismo contestará que sí, pero ¿cómo obtener esto desde un punto de vista puramente contractualista? Contratos o convenios normales se hacen dentro de un fondo ya existente de obligación, sea moral o penal, pero ahora se trata de construir esta obligación moral previa. En el contractualismo nos encontramos entonces, en este punto, con una dificultad. Gauthier, por ejemplo, ve este problema, pero su solución no me parece satisfactoria. Nuestro niño esperaría en particular un sistema que impida a los contratantes actuar inmoralmente cuando los otros no lo ven.

Echemos ahora una mirada a la moral de compasión de Schopenhauer, pues también éste piensa en algo que tiene que ver con autonomía, ya que asegura que quien actúa por compasión, actúa así porque él mismo lo siente y lo quiere. En su conversación con el hijo, los padres podrían llamar su atención a su capacidad de compasión y de identificación con otros, y este altruismo que se basa en el sentimiento podría incluso aparecer como más genuino. Sin embargo, la compasión no es un rasgo universal y es una disposición que en general es activada sólo hacia ciertas personas (y quizás animales); además, hay virtudes morales que aparecen como importantes desde el punto de vista del interés propio, tales como confiabilidad y justicia, las cuales no se pueden entender a partir de esta motivación. El mayor problema con la moral de compasión, sin embargo, es una vez más el de la obligación. Mientras que el contractualismo debería poder incluir el sentimiento de obligación, pero no le resulta fácil hacerlo, la moral de compasión llama la atención a una forma de altruismo que queda desde el principio fuera del ámbito de las obligaciones. Puedo resumir esta reflexión histórica diciendo que una teoría satisfactoria de una moral autónoma debería poder incluir tanto el factor contractual y de interés propio como el de la compasión.

Debo ahora mostrar cómo creo que se debe entender el problema de una moral autónoma. Comenzaré con el concepto de una moral en general y de ahí pasaré a la distinción entre justificación heterónoma y autónoma. Una vez que partimos de la pregunta por un criterio general de todo lo que han sido sistemas morales en la historia humana, parece natural ver el rasgo esencial precisamente en lo que había quedado al lado, tanto en el contractualismo como en la moral de compasión, esto es, el rasgo de obligación moral. Cuando un etnólogo describe la moral de un grupo o de una sociedad, tiene que partir de un concepto general de

moral para poder identificar lo que está investigando como una moral. Para los etnólogos, el criterio de una moral es el fenómeno de presión social, y con esto se refieren precisamente a una obligación recíproca, a un sentimiento de deber basado en exigencias recíprocas. Extrañamente, en la filosofía moral contemporánea casi nadie se ocupa de este fenómeno que parece central para lo que es una moral. Sólo Kant tenía una teoría sobre el sentido que tiene el deber moral, pero me parece errada. Para Kant, el sentido de obligación o deber moral consistía en que actuar así es exigido por la razón pura. Puedo dejar al lado la pregunta de si esto tiene un buen sentido dentro de su propio sistema, pero, en relación a un concepto general de sistemas morales es obvio que no lo tiene, pues los sistemas morales históricos han sido sistemas de exigencias recíprocas. Para captar lo que la expresión “deber” o “tener que” significan en sus diferentes aplicaciones, sean morales o no, nos debemos preguntar qué pasa a una persona cuando no hace lo que debe o tiene que hacer, en el sentido correspondiente. En el caso de los imperativos recíprocos en que consiste una moral, lo que pasa a una persona cuando no actúa como debe es la reacción afectiva (real o posible) de los demás. Es esta reacción lo que está a la base de lo que los sociólogos llaman presión social. Cuando alguien infringe una norma aceptada por esta sociedad, los otros reaccionan con un afecto negativo, el cual podemos llamar indignación. Un aspecto significativo de este afecto es que en contraste con los demás afectos, por ejemplo temor o envidia, es que este es un afecto compartido, el cual podemos tener sólo si suponemos que los otros miembros de la sociedad moral deberían tenerlo igualmente. Esto implica que también el que infringe la norma tendrá ese afecto cuando ésta es violada por otros, y por esto tendrá un afecto correspondiente contra sí cuando él mismo ha violado la norma, y este afecto es más o menos lo que podemos llamar sentido de culpa. El sentido de culpa es el correlato del sentimiento de indignación, pues en dicho sentido se anticipa la indignación de los demás. Este sistema recíproco de indignación y sentido de culpa constituye lo que se puede llamar la sanción específica, la cual ocurre cuando las normas morales son violadas, y sin esta sanción no entenderíamos qué significa que una norma moral exista en una sociedad. Se me ha criticado por esta concepción de que normas morales no se pueden entender sin esta sanción afectiva, pero yo creo que sin esta explicación no se puede entender lo que se concibe bajo deber, es decir, obligación moral. Cuando reflexionamos sobre qué significa que se exija mutuamente el cumplimiento de normas, la única respuesta me parece ser que si uno no actúa así, estos sentimientos surgen recíprocamente entre el actor y los demás.

Estos sentimientos implican una evaluación, un concepto intersubjetivo sobre qué significa ser bueno y malo en este sentido. Aquí me aprovecho de una definición que se encuentra en John Rawls, que dice que un miembro de una sociedad moral

es considerado como bueno cuando se porta como los miembros de la sociedad moral lo quieren mutuamente uno del otro. Y con esto entran los conceptos de aprobación y reprobación; ésta contiene el factor afectivo de la indignación, en cambio, en aquella se muestra que la apreciación recíproca no se limita al caso negativo.

El poder apreciar y despreciar, así como también el querer ser apreciado son obviamente factores fundamentales de la vida humana. Hay muchos aspectos en que una persona puede apreciar a otra, por ejemplo como violinista o como futbolista. Sin embargo, lo especial de la apreciación moral es que con ella se aprecia la forma como una persona actúa específicamente en relación a aquellas exigencias que los miembros de una sociedad se hacen recíprocamente. En este caso, el desprecio se combina con la indignación. Asimismo, en el caso de la moral, el sentido de culpa se combina con la vergüenza cuando la persona no actúa como debe moralmente y, en consecuencia, no sólo tiene el sentimiento de pérdida de valor propio sino de haber violado determinadas exigencias; con base en estas exigencias y valoraciones recíprocas se constituye lo que se llama la conciencia moral. Lo que se teme no es simplemente el desprecio efectivo sino el desprecio posible, pues no sólo no queremos ser despreciados sino que tampoco queremos ser despreciables (dignos de desprecio).

Ésta entonces es la estructura que me parece ser característica para todo sistema moral, y ahora tendremos que distinguir dentro de esta estructura entre los sistemas morales justificados heterónomamente y una moral que sería justificada autónomamente. Para ello es necesario preguntar: ¿cuál es la conexión entre estos dos aspectos, el de los sentimientos morales, es decir, indignación y sentido de culpa, y la justificación? Ésta parece ser algo racional y los sentimientos morales son algo afectivo. Lo racional y lo afectivo fácilmente pueden ser vistos como excluyéndose, y se me ha reprochado que no se debería mezclar una fundamentación racional de la moral con una de los afectos. Sin embargo, una tal reacción me parece ser superficial. Para entender la estructura de una moral debemos reconocer ambos factores y la conexión que existe entre ellos. El hecho de que en una sociedad moral ciertas normas son aceptadas significa que sus miembros exigen el cumplimiento de ellas recíprocamente, y esto *significa* a su vez que ellos tienen los sentimientos morales en relación a estas normas. Normalmente, una sociedad humana no sanciona ciertos comportamientos arbitrariamente, pues los miembros de una sociedad moral tienen que considerar las actitudes afectivas hacia las normas como justificadas; por ello no puede decirse: o justificación o sentimiento, sino que lo que se justifica es precisamente que se exige el cumplimiento de estas normas, y esto significa necesariamente que se justifica tener los sentimientos morales hacia las mismas. Sólo así se puede entender un aspecto de la justificación de normas

morales que fácilmente queda inadvertido, a saber, que lo que se justifica no es simplemente que así se debe actuar, sino que actuar así se debe ver como bueno, y eso significa que se justifica tener los sentimientos morales hacia estas normas. Por consiguiente, cuando hablamos de motivación moral, debemos distinguir dos pasos: el primero consiste en las razones que uno tiene para considerarse miembro de la sociedad moral que es definida por tales y cuales normas, es decir, en las razones para tener junto con otros los sentimientos morales hacia estas normas. El segundo paso reside en la pregunta de si uno va efectivamente a actuar moralmente. Ahora resulta fácil decir cuál es la relación entre estos dos pasos.

Así, el primer paso, en el cual se aceptan ciertas normas, implica que cuando éstas son violadas, se tienen los sentimientos de indignación y de culpa. Y en el segundo paso, en el cual se hace la pregunta de si una persona actúa moralmente, dependerá del peso que tenga para ella, en una situación concreta, el sentimiento de culpa en relación con sus otros deseos y/o sus bienes prudenciales. La persona puede preferir pagar el precio de tener un sentido de culpa para alcanzar otros bienes. En consecuencia, una persona puede ser inmoral de dos maneras: primero, si no tiene los sentimientos morales —se habla entonces de una falta de sentido moral— y segundo, si tiene estos sentimientos, pero no deja que sus acciones sean determinadas por ellos.

Con lo anterior sólo quería explicar qué rasgos son característicos para una moral en general; en dicha explicación aparece también un buen criterio para poder distinguir las convicciones morales de una persona de sus otras convicciones de valor. El criterio consiste en que, si alguien actúa de otra manera, la persona reacciona con los sentimientos morales. Dicho criterio me parece ser mucho más adecuado que otro que algunos filósofos contemporáneos usan para moral, cuando dicen que se trata de reglas u obligaciones que se tienen con los demás. El tener obligaciones morales consigo mismo no debería ser excluido por definición, pues al menos en reglas morales tradicionales los deberes hacia sí mismo han formado una parte importante de las convicciones morales. Si nos preguntamos cómo se comprueba que alguien o un grupo crea que existen obligaciones morales consigo mismo, el criterio obviamente consiste en que tenga sentimientos morales en relación con como actúa uno consigo mismo. Y la pregunta de por qué, en contraste por ejemplo con Nietzsche, una moral nos parece ser algo importante, equivale a preguntarse si nos importa relacionarnos con nosotros mismos y con los otros a través de los sentimientos morales. Esto entonces es mi esbozo del concepto de una moral en general, por lo tanto, puedo dirigirme ahora al problema de una moral autónoma.

El contractualismo consistía en la construcción de una moral autónoma en el sentido de una moral en el interés propio, pero fracasó, o puede fracasar, en relación

con el problema de la obligación. Hemos visto ahora que la obligación moral es una característica de toda moral en general, así que se podría pensar que sólo tenemos que repetir el programa del contractualismo de manera que se incluya la temática de la obligación. Pero esto precisamente no es posible porque el contractualismo está definido por un programa de construir la moral únicamente sobre el interés propio. Si, en cambio, comenzamos con la estructura de la moral en general, y decimos que ésta es un sistema de exigencias recíprocas que por consiguiente sólo se puede justificar recíprocamente, y si la justificación debe tener en cuenta, en contraste con la justificación heterónoma, sólo los intereses, esto tiene que referirse a los intereses de todos los miembros de la sociedad moral, no sólo a los míos sino a los de los otros, puesto que la moral no debe ser justificada sólo para mí, sino recíprocamente. La diferencia con el contractualismo es pequeña, pues según él cada uno tiene que tener en consideración los intereses de los demás, pues sin esto no se llegaría a un convenio, mientras que en una justificación recíproca de las normas, los intereses de todos forman parte del sentido de la justificación.

En este punto podría preguntarse por qué una justificación autónoma tiene que adecuarse a esta estructura de lo que han sido los sistemas morales hasta ahora, es decir, suponer que la justificación tiene que ser recíproca. ¿No significa esto que para el individuo el resultado podría ser menos favorable y por consiguiente menos racional? ¿Qué podemos entonces contestar al contractualista si él propone liberarse de esta estructura de una justificación recíproca? Podríamos incluir esta pregunta en la conversación de los padres con su hijo. Al final de las conversaciones anteriores el hijo ya había aceptado una concepción puramente contractualista de la moral, pero ahora, los padres le propondrían tomar en consideración sólo normas que puedan ser igualmente justificadas a los otros. Con esto sería admitido un factor igualitario al sentido mismo de justificación moral, pues normas que no presuponen que cada miembro de la sociedad tenga el mismo valor no podrían parecer justificadas recíprocamente, lo cual implica que el hijo tenga que aceptar los puntos de vista de los demás como de igual peso que el suyo propio. “¿Qué motivo tendría yo para esto?” podría contestar el hijo desde un punto de vista puramente contractualista. “¿No sería esto un aspecto de heteronomía hacia mis propios intereses?”, los padres podrían contestar que si quiere evitar las desventajas de una justificación recíproca, también tendría que renunciar a sus ventajas. En el contractualismo simple no hay sentimientos morales, no hay una disposición a reprobación recíproca y por consiguiente no hay conciencia ni un sentimiento de obligación.

La diferencia entre las dos concepciones, la de un contractualismo puro y la de una justificación recíproca, en relación a los intereses de todos considerados como de igual peso, puede ser elucidada por la siguiente consideración:

En biología fue introducido recientemente el concepto de altruismo recíproco para explicar el comportamiento de muchas especies, en el cual los animales se prestan servicios altruistas tanto dentro de la especie como también entre diferentes especies, pero sólo bajo la condición de una reciprocación; este es un comportamiento de intercambio que funciona sin sentimientos morales y sin conciencia moral. También entre seres humanos existen en ciertas esferas comportamientos que funcionan según este esquema; un ejemplo es la práctica de bajar las luces en el tráfico nocturno. Este comportamiento no tiene normalmente referencia a normas morales, sino que se basa simplemente en la suposición de que el otro va a reciprocarse, y si no, se mete una vez más la luz larga. Podríamos imaginar que haya habido una época en que nuestros antepasados remotos genéticamente todavía no tenían la capacidad para sentimientos morales, es decir, que todavía no hubieran tenido la capacidad de entrar en una moral en sentido estricto, pero sí en relaciones de altruismo recíproco, esto es, en relaciones intersubjetivas como las concibe el contractualismo. Por ello, es posible darse cuenta que en comparación con un tal sistema, un sistema de sentimientos morales representaría una ventaja, y que por esto, la capacidad para estos sentimientos se ha impuesto en el curso de la evolución de nuestra especie. El igualitarismo que parece ser implicado en una justificación recíproca, y que en la moral, en mi opinión, sólo puede ser evitado por una justificación autoritaria, es sin duda una desventaja para los aventajados; pero al otro lado la internalización de las normas y los sentimientos compartidos conduce a una mayor cohesión social. Por esto, les puede parecer ser una ventaja también a los favorecidos entrar en un tal sistema y por lo menos pretender verbalmente estar en favor de la igualdad.

Pienso entonces que los padres podrían convencer al hijo que se equivoca si cree que en un sistema puramente contractual podría vivir mejor. Pero ahora nos debemos preguntar ¿qué es lo que resulta para el concepto de autonomía si la justificación no es una justificación para mí sino una justificación recíproca? Desde la perspectiva del interés propio, el tomar en cuenta igualmente los intereses de todos puede parecer, como el hijo ya lo había temido, un factor de heteronomía, por lo cual resultaría entonces que el concepto de una moral autónoma sólo se puede entender como *autonomía compartida*. Lo que quiero decir con este término lo puedo elucidar en comparación con el concepto de autonomía en Kant, en el cual la autonomía es (como ya dije) una autonomía de la razón y no de la persona y su querer empírico. Es una autonomía que no es ni la mía ni la de los otros. Por el contrario, en lo que yo propongo como autonomía compartida se trata de un sistema en que todos se someten a un conjunto de reglas en que la autonomía de cada uno queda limitada, pero solamente por la autonomía igual de todos los demás. Quizás se puede elucidar esto en referencia a una relación autónoma en la convivencia

entre dos personas. La idea de una autonomía compartida entre dos significaría que ninguno de los dos quiere tener más poder que el otro, ninguno somete al otro o se somete al otro, sino que se encuentran en cuanto a poder y sumisión en una relación simétrica. Análogamente se puede concebir una sociedad moral. Cada uno renuncia a tanto de su autonomía como es necesario para permitir a todos los otros ser igualmente autónomos. Pero ¿qué motivación puede tener el individuo para entrar en una tal relación simétrica? Hay dos maneras de verlo. O lo entendemos instrumentalmente como la única posibilidad de llegar a una moral no-heterónoma, o concebimos esta limitación de la autonomía propia como un valor para uno mismo.

Debemos hacer una distinción entre dos sentidos en que se puede hablar de autonomía en relación con la moral. El primero es el que acabo de explicar, en el cual se trata de la autonomía como principio de justificación en contraposición con heteronomía y, en consecuencia, sólo puede ser vista como autonomía compartida. Si en cambio se entiende autonomía en el sentido de independencia de juicio, se trata de cómo el individuo juzga su comportamiento en relación a las normas. Esto es en un sentido de autonomía en el que puede hablarse de un comportamiento autónomo hacia las normas también en una moral heterónoma. El individuo tiene un comportamiento autónomo hacia las normas morales, sea que estén justificadas autónomamente o no, no cuando aspira ser apreciado afectivamente como bueno sino cuando actúa como le parece que es digno de apreciación, es decir, cuando actúa de tal manera que no tiene que despreciarse a sí mismo, de tal suerte que actuará así cuando los otros no lo vean y cuando evalúe la situación moral de una manera distinta que los demás. Este sentido de autonomía, en sentido de actuar según el propio juicio autónomo, naturalmente aparece igualmente dentro de la moral de autonomía compartida.

En el segundo sentido, diferente y quizás algo forzado, el término de autonomía puede ser entendido también en el sentido de “espontáneo”, lo cual nos conduce a la concepción de moral que ya mencioné que se encuentra en la idea de Schopenhauer de una moral de compasión. Ahora que he aclarado la estructura de una obligación moral, igualmente contenida en una moral autónoma como heterónoma, se puede entender mejor en el sentido de la moral de compasión. La parte de toda moral, y quizás en el caso de la moral autónoma el total de su contenido, consiste en exigir un comportamiento altruista, es decir, un comportamiento en el interés de los demás. Ahora, como la moral es un sistema de normas, el motivo del que actúa moralmente no es directamente el bien de los otros sino el cumplimiento de lo que moralmente se exige. De este altruismo moral se puede distinguir un altruismo que actúa puramente a base del sentimiento que se tiene para el otro, el

cual puede ser compasión, simpatía o amor. En consecuencia, pueden distinguirse dos formas de altruismo humano (ambos distinguidos del altruismo en otras especies), a saber, el altruismo moral y el que tiene su motivo en un sentimiento para el otro. Se podría caracterizar este altruismo con base en el sentimiento como altruismo espontáneo, el cual no está mediado por un sentido de obligación. Cuando, por ejemplo, alguien pone en riesgo su propia vida para salvar a otro, lo puede hacer a base de su sentimiento para el otro, o porque si no actuara así, se tendría que despreciar. La acción moral tiene un motivo egoísta de segundo nivel, relacionado a la conciencia del valor propio. Naturalmente, en la realidad los dos motivos, el moral y el espontáneo, se pueden combinar, pero conceptualmente se pueden distinguir. Lo que la moral de compasión rechaza es lo indirecto y la falta de espontaneidad del altruismo normativo. Lo que la moral de compasión propone no es otro entendimiento de lo normativo, sino que rechaza lo normativo como tal, y por ello, parece entonces más correcto no llamarla una moral, sino una ética.

Nos podemos dar cuenta del significado y también de los límites de una tal concepción recurriendo una vez más a la conversación de los padres con su hijo. En el grado en que el hijo actúa altruísticamente con espontaneidad, los padres considerarán ese comportamiento como laudable y lo fomentarán, lo cual presenta varias dificultades. Primero, puede ser que en los sentimientos espontáneos del hijo hacia los demás prevalezca el gozo de la crueldad sobre la compasión. Segundo, hay regiones importantes de la moral, como aquellas de las virtudes de la justicia y de la confiabilidad, en que la compasión puede conducir al error. Tercero, y éste es el punto más importante, al sentimiento le falta el aspecto de universalidad o quizá debería decir de generalidad, y a partir de él, por sí solo, no puede salir nada de normativo. Por consiguiente, la compasión no puede reemplazar el interés propio como base de la moral, pues una moral no-heterónoma sólo puede ser generada a base del interés propio. Sin embargo, es posible darse cuenta que una moral de autonomía compartida puede y quizás tiene que incorporar el motivo de la compasión.

Hasta aquí he hablado de la moral en primer lugar desde la perspectiva del actor. Pero dentro de una comunidad moral cada persona tiene siempre también el rol de espectador. El interés de éste es simplemente que los demás actúen moralmente, por esto elogiamos a los que actúan bien, lo cual conduce a elogiar también toda acción altruista hecha por compasión. Lo anterior explica por qué decimos de una persona de manera enfática que es una buena persona, cuando no actúa simplemente por motivos morales, sino también por compasión y simpatía. Por lo tanto, ser compasivo y fomentar la propia capacidad hacia una compasión activa llega a ser considerado una virtud moral.

Una vez que es así, esto produce un cambio en la compasión misma, pues de este modo ésta pierde la no-universalidad que había tenido como sentimiento natural. La razón de por qué la compasión como tal no podía servir como base a la moral fue la falta de universalidad de la compasión natural. Pero, una vez que la compasión se ve incorporada a la moral llega a tener el carácter de un sentimiento generalizado.

Lo anterior conduce a una repercusión en el carácter de generalidad de la moral misma, pues la moral que se genera a base del interés propio tiene una tendencia hacia querer limitar el ámbito de la sociedad moral. Pero, una vez que la idea de una compasión generalizada entra en la moral, ésta se extenderá a todos los seres humanos y también a los demás seres capaces de sufrimiento —quizás, en contraste con épocas anteriores, hoy también tenemos un interés pragmático de extender la moral de una manera universal—. Pero esta moral es esencialmente recíproca, y por esto parece limitada a los seres humanos y en particular a aquellos que tienen la capacidad de actuar moralmente. En cambio, para la compasión, una vez que uno la entiende como generalizada, una tal limitación no existe. Esto conduce dentro de la conciencia moral a una tensión que en mi opinión no se puede resolver. El interés propio y la compasión parecen ser las dos raíces de una moral no-heterónoma, siendo aquél (el interés propio) la raíz primaria, porque sólo así se puede generar un sistema de exigencias recíprocas; pero una tal moral, basada en el interés propio, conduce por sí misma a incluir la otra raíz, y una vez que eso se realiza y que la compasión llega a ser generalizada, no hay una razón fuerte para limitar la compasión al ámbito de reciprocidad, y creo que la tensión que así resulta está a la base de algunas de las contradicciones que vemos en las discusiones morales contemporáneas.

En conexión con la compasión universalizada nos encontramos con lo que se llama la bondad de corazón, una actitud de benevolencia generalizada. ¿Cómo podemos entender una tal actitud? Como parece ser una actitud generalizada, no parece ser algo que una persona tendría por naturaleza, ya que es difícil concebirla sin el fondo de una tradición, sea moral, religiosa o mística. Esto conduce a la pregunta de si la moral, es decir, un sistema de exigencias recíprocas, es la única fuente posible de generalización de sentimientos altruistas. La concepción de una compasión universal en el budismo mahayana parece señalar en otra dirección la universalización del sentimiento altruista, el cual no parece tener, en el budismo, una base moral sino mística; en ésta, el ser humano retrocede de su egocentricidad, y esto puede conducir a un sentimiento altruista universalizado. El sentimiento es el mismo hacia todos, no por razones morales, sino porque ya no se tiene una razón egocéntrica para una discriminación.

Parece entonces que hay dos posibles fuentes para una actitud igualitaria en las relaciones intersubjetivas; por un lado, la igualdad que está implicada en una justificación recíproca, y por el otro, la indiferencia que surge cuando una persona retrocede, por motivos místicos, de su egocentricidad. Esta segunda posibilidad de una extensión universal e igualitaria de la compasión ya no parece que la podamos designar como una moral. Se trata de una actitud que, dentro de la tradición occidental, se ha llamado lo supererogatorio, y eso de hecho tiene un origen religioso y místico en la distinción que había hecho Jesús entre una moral de mandamientos y lo que llamó el reino de Dios (Mateo 19:16).

Quizás deba entenderse esta perspectiva hacia la bondad de corazón dentro de una reflexión sobre cómo entender el sentido de una moral autónoma sólo como un apéndice. Sin embargo, se podría ver la bondad de corazón también como la perfección de la actitud moral misma. Si definimos lo moralmente bueno como aquello que *deseamos* recíprocamente, en vez de definirlo como lo que exigimos recíprocamente, también la bondad de corazón se podría subsumir bajo el concepto de lo moralmente bueno. La bondad de corazón es, aunque ya no un objeto de exigencias y mandamientos, un objeto de admiración.

SOBRE MÍSTICA*¹

Por: Ernst Tugendhat
Universidad de Berlín

Al igual que a los anteriores galardonados, Richard Rorty y Lévi-Strauss, me parece pertinente reflexionar sobre el hecho de que este premio quiere recordar precisamente al Maestro Eckhart. Rorty se inclinó por un deslinde negativo: él se vería como ateo y para Eckhart “sólo contaba Dios y nada más”. Esta afirmación es correcta, pero encubre un aspecto que tocó Lévi-Strauss al señalar que en Eckhart hay correspondencias con el budismo Zen.

Voy a ir de a paso. Mi primer encuentro con el Maestro Eckhart se produjo en Stanford hace casi 60 años, cuando participaba como *undergraduate Student* en un seminario sobre mística cristiana y, al mismo tiempo, en otro sobre budismo Zen dirigido por Frederic Spiegelberg. Spiegelberg había sido catedrático no titular de indología en Marburgo y discípulo de Rudolf Otto. En una sesión conjunta de ambos seminarios, me tocó hacer la exposición comparativa introductoria. Pero recién más de 50 años después, cuando volví a ocuparme de Eckhart, leí *West-Östliche Mystik (Mística del Oeste y del Este)* de Rudolf Otto, el maestro de Spiegelberg. Este libro ofrece conocimientos comparativos que naturalmente van mucho más lejos que mis paralelos de entonces, meramente impresionistas. Al centro están las figuras de Eckhart y el filósofo del Vedanta, Sankara. Otto muestra una analogía muy profunda entre sus concepciones. En Sankara habría un nivel religioso y monoteísta previo a la mística de la unidad de todas las cosas, y en el mismo sentido explica Eckhart que lo que llama deidad (*Gottheit*), el uno absoluto sin diferencia alguna, sobresale tanto por encima de Dios creador personal “como el cielo sobre la tierra”. La palabra “mística” es irremediabilmente ambigua, pero si se la entiende como conciencia de la unidad de todas las cosas, se puede distinguir

* Conferencia pronunciada en Berlín el 05 de diciembre de 2005 con motivo de la concesión al autor del Premio *Meister Eckhart*. Traducción de Rafael Sevilla y Mauricio Suárez Crothers, revisada por Ernst Tugendhat.

1 La publicación de este artículo ha sido cedida amablemente tanto por el autor, como por los editores de la Revista *Diálogo Científico* editada por el Centro de Comunicación Científica con Ibero-América (CCC), Tubinga, Alemania. Donde se publicó por primera vez en el vol. 14 n.º 1/2 de 2005.

tanto en Sankara como en Eckhart un componente místico y otro religioso. Según Otto, sólo el budismo se presentó en la India como un franco contramovimiento al teísmo.

El motivo de Otto —como teólogo cristiano que era— para mostrar estos profundos paralelos entre Oriente y Occidente tanto en el plano religioso como en el místico, era dejar bien sentada la peculiaridad de la religión y de la mística cristiana, pese a todas las similitudes. A mí, en cambio, se me plantea un problema distinto. Si tanto a nivel religioso como místico se han desarrollado movimientos tan profundamente parecidos en forma completamente independiente, surge la pregunta acerca de sus raíces antropológicas: ¿qué ingrediente esencial de la vida humana está a la base de la necesidad de religión, y qué ha conducido repetidamente a los seres humanos hacia la mística? En mi libro *Egocentridad y mística* me he ocupado de estas cuestiones, pero las respuestas que di entonces así como las que voy a dar ahora me satisfacen sólo en parte. Sin embargo, no me parece digna de discusión la difundida tendencia a descartar estas actitudes como irracionales o a verlas solamente dentro de la respectiva tradición. Lo que únicamente puede ser entendido como algo que pudiera tener influjo sobre la propia vida. Además, creo que sólo enfocando estas cuestiones desde la perspectiva de la primera persona, se les puede dar un sentido claro a los términos “mística” y “religión”.

Por lo dicho hasta ahora, se habrá advertido que yo entiendo estos términos más bien de modo exclusivo. Esto significa que en mi opinión religión y mística tienen diferentes raíces antropológicas, al menos en último término. Debo decir “en último término” porque naturalmente no puedo negar que tanto en la mística cristiana como en la India, o sea, tanto en Eckhart como en Sankara, la mística aparece como forma suprema de la religión. Que así lo entendieran ambos se explica fácilmente, puesto que si uno se ve a sí mismo determinado tan sólo por la tradición, es decir, si cree que debe apoyarse en las escrituras sagradas, tal como Eckhart y Sankara, entonces no queda más alternativa que entender la mística a partir de la religión. Esto permite comprender también, por ejemplo, la terminología de Eckhart, el hecho de que designe el objeto de la mística como “deidad”, es decir, con una palabra derivada de “Dios”, el objeto de la religión. Y, por otra parte, creo también que, por ejemplo, la religión cristiana tuvo siempre un componente místico. Pero si la mística fuera una forma de religión, no podría haber existido una mística budista ni tampoco una taoísta.

Tal vez parezca tentador formar un concepto global que abarque religión y mística. Se hablaría entonces, siguiendo por ejemplo a Wittgenstein, de “lo superior” (*das Höhere*), y se podría decir que es típica de los humanos la necesidad de inclinarse

ante algo superior. No absolutizarse tendría el sentido de inclinarse ante algo, ya sea ante Dios o, como en el budismo, ante el vacío. De hecho, en el budismo Zen uno se inclina ante el vacío. Pero ciertamente parece más correcto ver en esto una intromisión de lo religioso en lo místico, uno de los muchos antropomorfismos animistas a que somos propensos.

Ahora bien, así como a Eckhart le parecía evidente que lo místico debía ser visto desde lo religioso, puede parecerles evidente a críticos actuales que con lo religioso también desaparece lo místico, lo que explica que Rorty no percibiera en absoluto el aspecto de Eckhart que destacó Lévi-Strauss.

Mi meta hoy en día es hacer comprensible la raíz antropológica de lo místico. Pero como ambos fenómenos, lo religioso y lo místico, por lo general están sumamente entrelazados en la comprensión habitual, antes debo decir algo sobre la raíz antropológica de lo religioso. Lo que se designa como religión es sin duda un fenómeno complejo, y toda definición tiene que parecer unilateral. No obstante, en mi opinión es central que los seres humanos, a diferencia de los otros animales, se propongan fines, que vivan persiguiendo metas e incluso que el mismo seguir viviendo se les presente como meta, a consecuencia de lo cual se ven enfrentados al problema del azar y la contingencia. Este problema hizo que a lo largo de la historia humana preilustrada en todas partes se viera a la luz de fines lo que nos afecta de modo contingente, como emanación de seres poderosos, sobrenaturales, a los que además se interpretó en términos personales, es decir, como dioses. Siguen luego importantes diferenciaciones: monoteísmo frente a politeísmo y si Dios es bondadoso, suele ser también el representante o incluso la fuente de la moral, lo que lleva a interpretar el acontecer contingente como castigo por pecados cometidos. De aquí derivan las formas de conducta específicamente religiosas frente a este ser personal todopoderoso: oración, agradecimiento, glorificación, sumisión, humildad, conciencia de pecado.

Con la Ilustración, este complejo de ideas y actitudes se desmorona. Todo acontecer contingente se puede explicar en forma causal, y Dios se revela como una proyección de ideas engendradas por deseos; la moral únicamente resulta comprensible como intersubjetivamente justificada: tomarla como si fuera absoluta era a su vez una proyección. Lo curioso es que en la misma religión jamás se ha dejado de sospechar esto, pues de lo contrario no se hubiese tenido necesidad de recurrir a tradiciones especiales, sacrosantas. A una verdad religiosa el acceso ha sido siempre la tradición o una revelación sobrenatural. Aquí aparece el límite evidente de toda ilustración: quien quiera preservar en sus convicciones religiosas

apelará a un acceso especial. Siempre se podrá echar mano de esta posibilidad, pero al precio de cortar una comunicación intersubjetiva incondicional.

Quisiera mostrar ahora que las cosas son totalmente distintas en la mística. Cuando dije que la religión también tiene una raíz antropológica que ningún ser humano puede negar ya que forma parte de su esencia, me refería solamente al primer paso en la serie de ideas que acabo de exponer: a la confrontación con el problema de la contingencia. El segundo paso fundamental para la conciencia religiosa —las síntesis de lo contingente en un poder personal—, es ya una construcción animista y una proyección de deseos. Así pues, en el caso de la conciencia religiosa lo único que se puede decir es que la constante antropológica consiste en la *necesidad* de religión. Puede ser que en la era de la ciencia sigamos teniendo la necesidad de dar gracias y quizás de rezar, pero a falta de destinatario, eso no pasa de ser un mero impulso.

Al afirmar que esto es distinto en la mística, que es la mística misma y no su necesidad lo que tiene una raíz antropológica no quiero decir que todos los seres humanos tuvieran que entenderse como místicos. La idea es sólo que, a diferencia de la actitud religiosa, la actitud mística es una posibilidad real fundada en la esencia humana, una actitud que no necesita del recurso a una revelación o tradición. Justificaciones de este tipo son realmente ajenas a ellas; sólo la mezcla con la religión en distintas configuraciones históricas ha dado lugar a justificaciones basadas en tradiciones. Asimismo, han de considerarse secundarias las justificaciones ontológicas de la mística que se encuentran en Sankara y ya en los Upanishadas, al igual que en Parménides, el platonismo, Eckhart, Heidegger.

Voy a tomar como punto de partida la representación artística del fenómeno. El Buda meditativo ha sido tema predilecto del arte en gran parte de Asia. Que no haya equivalente en el arte cristiano se debe al hecho de que en el cristianismo siempre ha sido dominado y modelado por la actitud religiosa: una persona sumida en la mística no era objeto de interés general y, en consecuencia, tampoco del arte. Se representaba una orientación hacia arriba, la devoción, o la orientación complementaria desde arriba, la gracia. Pero lo que se expresa en la representación de Buda no es nada sobrenatural. Aunque no contamos con algo parecido en nuestra tradición artística, en estas representaciones hay algo que también a nosotros nos conmueve inmediatamente, esto muestra lo falsa que es la idea de que los seres humanos, en el fondo de su ser, se entenderían históricamente, que estarían presos de la tradición.

Ahora, ¿cómo debe describirse el objeto intencional de la actitud que expresan las representaciones de Buda? Pienso que en esta actitud se manifiestan dos aspectos.

Primero una concentración, un recogimiento en sí mismo que a la vez ha de ser visto en términos efectivos, como paz del alma. Segundo, no parece que el objeto del recogimiento en sí mismo sea sencillamente el yo o la propia vida, sino simultáneamente el mundo, la “totalidad”. Creo que ambos aspectos —el recogimiento en sí mismo y la “totalidad”— son las raíces antropológicas de la mística.

Comienzo con el recogimiento. Mientras que otros animales viven en su respectiva situación, los seres humanos —como ya dije al abordar la pregunta por la raíz antropológica de la religión— persiguen metas y, en consecuencia, los absorben sus preocupaciones y actividades particulares, pero también pueden tomar conciencia — sobre todo ante la muerte— de la unidad de su vida. No sólo tienen sentimientos; pueden además comportarse *respecto a* ellos y aspirar al equilibrio y la estabilidad emocionales. La inalterabilidad se vuelve importante, no porque pertenezca al sentido del ser, sino porque los seres humanos son conscientes de la transitoriedad de sus estados y de su vida. Se puede ver en esto una segunda forma de afrontar la contingencia que explicaría por qué también la religión posee generalmente un componente místico. Así es como llega a producirse en los seres humanos una tensión entre la multiplicidad de sus preocupaciones y afectos, y el recogimiento.

¿Pero frente a qué se encuentra el ser humano al recogerse? En primer lugar, se podría decir: sencillamente frente a su vida en conjunto. O bien: frente a su vida limitada por la muerte. Pero es muy posible que un ser humano que se confronta con la vida y la muerte vea más allá de los límites de su vida y perciba la realidad de lo mucho que él no es. ¿Por qué? Aquí tropezamos con la segunda raíz antropológica de la mística, que es más fundamental que la primera. El mejor modo de comprenderla es haciendo nuevamente un contraste con la conciencia de otros animales. A causa de su estructura lingüística, la conciencia humana se enfrenta a objetos singulares y por ende a sí misma como ser singular, como yo: se ve a sí misma como uno o una entre todos.

Esta es la base de la conciencia de soledad que ha descrito Octavio Paz en *El laberinto de la soledad*, y también del anhelo de superarla, algo que el ser humano consigue en acciones solidarias y en el amor, pero esto no deja de ser frágil y de estar, a su vez, aislado. Todo ser humano se ve junto con sus objetivos —con lo que tiene importancia para él— como aislado dentro del mundo y así toma conciencia de la insignificancia de su persona y de sus preocupaciones. Es posible aceptar sencillamente (o reprimir) la contradicción entre considerarse importante y carecer objetivamente de importancia, pero también podemos tematizarla. En este caso, la realidad de muchas otras cosas que generalmente se percibe sólo al margen como una sombra, pasa a ocupar el centro del campo visual y aparece, cuando se reflexiona

sobre el yo, igualmente presente; el yo, por su parte, se desplaza a los márgenes de la propia conciencia. Tal estado de conciencia es el que mejor responde a la designación de mística. Así considerada, la mística no es un sentimiento, tampoco una experiencia, sino un saber y una actitud correspondiente. Creo que este compuesto de tranquilo recogimiento y simultánea conciencia del mundo relativizadora de sí mismo es lo que los artistas del Lejano Oriente tratan de expresar en las estatuas de Buda.

Pero la unidad de recogimiento y conciencia del mundo no es una realidad inequívoca y ha sido interpretada de diferentes maneras a lo largo de la historia. Por esta razón, “mística” en el sentido recién descrito es todavía un concepto global. Distinguiré tres interpretaciones.

La primera es más o menos la del budismo mismo. Al ser reducido, el sí mismo se hunde en una nada y lo mismo sucede con las demás cosas. Como consecuencia surge una idea de la unidad de todo que el budismo designó como vacío. Aquí incluyo la doctrina Advaita de Sankara y también lo que Eckhart llamó deidad, la supuesta unidad más allá de toda multiplicidad. Y también pertenecen aquí los elementos místicos que por lo general ha contenido la religión: representaciones de autorrelativización y de unión con Dios. Todas las ideas usuales sobre el sentido de “mística” son parte de esa primera interpretación.

La segunda interpretación de la reflexión mística es, en mi opinión, la posición del taoísmo. Se distingue de la primera por el hecho de que el sí mismo no se hunde en vista del mundo y su unidad —el Tao—, sino que es meramente relativizado. La idea de una unidad de todas las cosas que caracteriza a la primera interpretación tiene que parecer curiosa desde la perspectiva de la segunda interpretación. ¿Cómo se llega a esta idea de una unidad de todas las cosas que, por cierto, no es un dato empírico? Tal vez surge porque no es posible renunciar a un sostén. ¿Pero no habría que considerar entonces esta unidad de todas las cosas como una proyección más, parecida a la religión, como un invento destinado a satisfacer una necesidad?

Se puede distinguir una tercera interpretación que prescinde incluso de la referencia a la unidad que todavía se encuentra en el Tao. La anticipé en mi descripción inicial de la mística al hablar no *del* mundo, sino de las muchas otras cosas. Desde luego que el sí mismo se percata de que está en el mundo, pero esto sólo significa: en medio de todo lo demás. *El* mundo es algo puramente formal como el espacio, no es una instancia independiente (eso no sería más que un residuo teísta). Conforme a esta tercera interpretación, el sí mismo no se relativiza en vista de algo uno, llámese Dios o mundo, y naturalmente mucho menos en vista de la universalidad indeterminada de las muchas otras cosas. Esta tercera interpretación no es simplemente una construcción mía, pues constituye un elemento esencial de

muchas concepciones místicas. Por ejemplo, el budismo Mahayana con sus doctrinas de la compenetración mutua de todas las cosas y de la compasión con los demás seres, así como de la idea cristiana del amor. El amor cristiano ciertamente no es una extensión del amor a individuos, siempre egocéntrico; al igual que la compasión budista es un comportamiento *sui generis* que si no se entiende como mandamiento divino, como el judaísmo y en el cristianismo, sólo resulta comprensible místicamente como una actitud derivada de la autorrelativización.

Esta concepción del amor no se desprende necesariamente de la tercera interpretación de la conciencia mística, pero es *posible* como variante práctica a diferencia de una interpretación contemplativa. Antes tampoco se trataba más que de posibilidades. Los seres humanos pueden recogerse en sí mismos y aspirar al equilibrio afectivo en lugar de dejarse absorber por las propias metas y preocupaciones, no tienen que hacerlo, y una vez recogidos pueden relativizarse en vista del resto del mundo, pero tampoco tienen que hacerlo, y finalmente pueden ver esto como bondad del corazón (no tienen que hacerlo). En la mística siempre se tendía a realzar el propio camino como verdad, a fundamentarlo sobre algo supuestamente inevitable. Pero ello obligaba innecesariamente a cargar con el peso de una demostración. Creo que no se debería pretender otra cosa que mostrar la forma en que la mística en sus diversas ramificaciones brota de ciertos rasgos fundamentales del ser humano, por lo que continúa siendo para nosotros una posibilidad realizable, a diferencia de actitudes como la religiosa que, en mi opinión, ya no son compatibles con la honestidad intelectual. Me parece que hoy es razonable separar mística y religión en lugar de arrojar la criatura con el agua sucia. Pero Eckhart no podía evitar verlas juntas dado que consideraba evidente que era exclusivamente destinatario de las tradiciones en que él se veía: la filosófica y la bíblica. La idea de una justificación antropológica no existía para él.

Se me podría reprochar que he abusado de la palabra “mística”, puesto que sus usos habituales, o son religiosos o están dentro de mi primera interpretación de mística. Sin embargo, si se amplía el asunto es conveniente ampliar también el uso de la palabra. De todos modos, por el momento no dispongo de otra mejor.

Estaba más o menos en este punto y reflexionaba justamente sobre la manera de hacer la transición a la entrega de este premio, cuando llegó a mis manos el nuevo libro de Emilio Lledó, *Elogio de la infelicidad*. Lledó explica este título describiendo cómo felicidad y desgracia de los seres humanos pueden ser vistas dialécticamente. Como punto de partida toma el concepto de bienestar que producen los bienes externos, con el cual está relacionada la voluntad de tener más, la pleonexía (algo que antropológicamente parece inevitable), pero la experiencia de que este

modo de ser feliz —la prosperidad— inevitablemente se encuentra a merced del azar, de la contingencia, lleva a un segundo concepto de felicidad. Así resulta que ya a este primer nivel se impone un elogio de la infelicidad. El siguiente concepto de felicidad consiste para Lledó en el equilibrio interno y la paz del alma. Como humanista, Lledó se orientó por la Antigüedad griega, pero lo que dice se puede aplicar directamente a la mística. Lo que a mí me impresionó en sus desarrollos fue la observación de que también este segundo concepto de felicidad habrá de ser quebrado por una nueva infelicidad, por una tristeza más profunda. Pues “el sentimiento de equilibrio y sosiego interior está permanentemente amenazado por la conciencia de la miseria, la violencia, la crueldad creciente que ha experimentado la humanidad”. Quien haya alcanzado la paz interior no puede encapsularse e ignorar la desgracia de los seres humanos. Así lo enseña también el budismo Mahayana. Pero fue recién gracias a las reflexiones de Lledó que tomé conciencia del siguiente aspecto emocional: si el místico entiende su autorrelativización en el sentido de lo que he llamado la tercera interpretación no puede evitar que se introduzca en la paz de su alma un momento de infelicidad no egocéntrica. Exponerse activamente a la desgracia en el mundo implica padecer con los que sufren. El que antes no haya visto esto con claridad se debió sin duda a que me dejé seducir por la difundida autocomprensión de los místicos, que con tanta frecuencia han descrito su situación emocional como un estado de dicha pura. Sin embargo, esta concepción resulta poco plausible aun en la primera interpretación de la mística, pues ¿cómo podría experimentar el yo un sentimiento humano si se sabe uno con el Ser o como se quiera llamarlo, si el Atman es idéntico al Brahman o si se disuelve en el nirvana? Por su parte, en la segunda interpretación de la mística, en el taoísmo y probablemente también en el budismo Zen, que recibió su influencia, se trata sólo de conocimiento y en absoluto de sentimiento. Y en la tercera interpretación, que ve la autorrelativización de tal forma que el místico se vuelve nuevamente hacia los seres de este mundo, pero ahora sin egocentrismo, el estado afectivo del místico contiene tanto elementos de serenidad como de tristeza. No lo tengo claro, pero quisiera retomar otra indicación de Lledó.

Lledó se refiere a la felicidad con diversos términos, y una vez usa la anticuada palabra “buenaventura”. “Bienaventurados” es la traducción al castellano de *makáριοι* del Sermón de la montaña: “bienaventurados los infelices”. Parece que este pensamiento de Jesús de Nazaret es el que Lledó retoma e invierte, pues ahora dice: felices son sólo aquellos que se abren a los infelices, es decir, los que padecen con ellos. Naturalmente esta inversión era ya la idea fundamental de Jesús con su concepción universal del amor.

Probablemente no hay otra figura histórica conocida que represente tan fielmente como Jesús la tercera interpretación de la mística. Jesús fue un místico “en ropaje religioso”, algo inevitable para alguien que se encontrara en la tradición judía. Sin embargo, rechazó o al menos relativizó lo específico de esta tradición: los mandamientos de un Dios autoritario. La tradición no valía nada para él. Piénsese tan sólo en su “pero yo os digo”. Entre las fórmulas que usó para expresarse está la siguiente: “debéis ser perfectos ya que vuestro padre en el cielo es perfecto”. Tanto la referencia a un padre en el cielo como el “debéis” se explican porque se hallaban dentro de la tradición judía. Lo que perdura como enunciado clave es la idea de un amor desinteresado y universal, que también designaba como reino de Dios, una expresión que también debe ser entendida como metáfora. Entonces la justificación ya no es histórica ni mucho menos basada en una revelación divina, sino que es antropológica, aunque no en el sentido de un “tener que”, sino, como ya se vio, en el de posibilidad. Cuando Jesús dijo “el reino de Dios está entre vosotros”, con “está” quería decir “podría ser, depende de vosotros” ser universalmente compasivos (cargar con el dolor del mundo). Es como si hubiera dicho: intentadlo y veréis entonces que viviréis mejor. Esta es la forma en que se expresan los místicos. Así pues, mi tajante separación de religión y mística se puede aplicar incluso a la comprensión de Jesús o, si lo prefieren, a la posible recepción de Jesús.

Puede quedar abierto si realmente se puede decir, como Lledó en el pasaje antes citado, que la desgracia del mundo está aumentando. Sin duda toda época considera particularmente grave la miseria que le toca vivir. Y como especialmente terrible se experimenta la desgracia que no es sólo un hecho objetivo como las catástrofes naturales, sino que responde a causas humanas, sobre todo si de lo que se trata es de persecución y represión. Y la aflicción es aún mayor si los acontecimientos tienen relación conmigo mismo. Como judío me avergüenzo de la represión a que los ocupantes judíos exponen a los palestinos que todavía quedan en Cisjordania. Pero tampoco a los no judíos en Alemania puede ser indiferente el destino de los palestinos, pues cabe ver en el pasado antisemita de Europa central y oriental una responsabilidad indirecta. Así, pues, espero que la *Identity Foundation* sepa comprender mi decisión de hacer llegar la suma que me ha otorgado a la escuela Melitha Kumi de Belén a cargo del *Berliner Missionswerk*. “Melitha Kumi” significa en arameo “¡niña, levántate!”. Esta institución, fundada en el siglo XIX como pensión para niñas, se ha convertido entretanto en una escuela de casi 1.000 alumnos que cursan desde el jardín de infancia hasta la educación profesional, una escuela coeducacional, progresista, que promueve el entendimiento y la tolerancia. Se me ha asegurado que la donación será utilizada principalmente para acoger más niños mahometanos de los tres campos de refugiados que hay en Belén.

Esta escuela es uno de los rayos de esperanza que iluminan la situación casi sin salida en que se encuentran los palestinos como consecuencia de un conflicto que ellos no provocaron. Los judíos sionistas no emigraron simplemente a Palestina, sino que lo hicieron con la intención declarada de fundar allá un Estado propio, una actitud que sólo la conciencia europea de superioridad de aquellos tiempos permite explicar. El sionismo fue desde el comienzo una interpretación nacionalista del judaísmo y, por tanto, potencialmente agresiva. La mayoría de los judíos la rechazaron en los primeros decenios y todavía hoy sigue siendo inaceptable para muchos. Como es de temer que la política de colonias israelíes conduzca finalmente a la anexión del resto de palestina (el número de los llamados colonos asciende entre tanto a más de 200.000), se impone la acongojada pregunta: ¿será que los judíos sólo podemos escapar al exterminio si descargamos el destino del exilio sobre otro pueblo? Cualquiera sea la posición que se adopte, agradezco cordialmente a la *Identity Foundation* la oportunidad que me ha dado de hacer esta donación.

A todos Vds. les agradezco la paciencia con que me han escuchado, y siento concluir mi conferencia con estos graves acentos.

RESEÑAS

Luis Enrique De Santiago Guervós: *Arte y poder: aproximación a la estética de Nietzsche*. Madrid, Trotta, 2004, 668 p.

Quien quiera conocer el estado de la investigación sobre aspectos cruciales de la estética de Nietzsche, encontrará en este libro un cuidadoso estudio, muchísimo material valioso, pero sobre todo una tesis consistente y tenazmente rastreada sobre la conexión entre arte y poder en la filosofía de Nietzsche. Según el autor, el arte constituye para Nietzsche un poder transfigurador e inmanente de la vida, que sólo remite a sí mismo, y que por ello mismo tiene una función pragmática y existencial. Para rastrear los orígenes de esta idea en la obra de Nietzsche y discutir sus alcances De Santiago Guervós estudia, en las cuatro grandes partes de su libro, el papel fundamental de la música, la absolutización estética de la metafísica de artista, el poder del lenguaje como elemento transfigurador y la fisiología del arte. Dichas partes se articulan coherentemente y mostrarían básicamente tres cosas: 1) que Nietzsche debe mucho, en una temprana etapa, a los autores románticos alemanes al reflexionar sobre la música y sobre el lenguaje; 2) que Nietzsche efectúa un tránsito de una estética de corte romántico a una clásica; 3) que Nietzsche siempre toma el arte desde la perspectiva de la vida y, con ello, asume una posición que podría calificarse de pragmática. Estos resultados tienen, por cierto, distinto interés. Lo importante es que, en conjunto, significan un meditado y fructífero estudio que reúne de forma integral temas enfocados normalmente por separado.

Pero más importante aún es que permiten sustentar la tesis principal de la investigación: el arte es, para Nietzsche, poder, en el sentido de que trasluce y transfigura la *phýsis*, la vida, en su forma humana. El arte es así fundamentalmente un poder simbólico que tiene la curiosa propiedad de remitir, como creación, a nada más allá de sí mismo.

El primer punto antes señalado está ampliamente documentado y ha sido materia de muchos estudios, primero en la lectura e interpretación de autores franceses, luego de alemanes. Pero lo importante en el libro de De Santiago Guervós es que discute en términos muy precisos, a lo largo de todas las partes de su libro, la influencia que tuvieron los autores románticos en Nietzsche. Así el autor muestra, en la Primera parte ("Estética de la música"), que Nietzsche conoció muy bien las teorías de los románticos en cuanto a la música, y que tal conocimiento es clave con respecto a su relación con Wagner. De Santiago Guervós muestra que las discrepancias entre Wagner y Nietzsche en materia musical existen desde un inicio y conciernen principalmente a si el lenguaje sirve a la música o ésta a él. En torno a dicha cuestión puede verse claramente el núcleo de las diferencias entre Wagner y Nietzsche. Mientras que el primero concibe toda su producción musical al servicio de la creación de imágenes que puedan sustentar la escenografía, el libreto, la poesía, etc., Nietzsche insiste, en cambio, como Schopenhauer, en la diferencia entre la música y las demás artes, y en la irreductibilidad de la primera a cualquiera otra. La música no puede servir a la creación de imágenes o significados. Ella los suscita pero, en principio, es distinta de cualesquiera de ellos.

Para comprender las discrepancias entre Wagner y Nietzsche, De Santiago Guervós toma en cuenta las teorías y reflexiones estéticas de la época: de Hegel, de Schopenhauer, de E.T.A. Hoffmann, de Hanslick, entre otros. Ello por dos razones; la primera, porque Nietzsche se interesó en la reflexión y práctica musicales desde muy joven, tal interés lo condujo precisamente a Wagner; la segunda, porque entre las diversas y ricas teorías sobre música de la época Nietzsche encontró puntos de vista y argumentos que le permitieron precisar sus objeciones contra las ideas de Wagner. En tal sentido, Hanslick, por ejemplo, es particularmente importante pues se opone a la estética del sentimiento, propia de Wagner. Nietzsche sostendrá, con ayuda de Hanslick, que la música es autorreferencial, en ella no hay un significado distinto del significante, y justamente en ello radica su diferencia irreductible con las demás artes. Y también por ello, para Nietzsche el sentimiento puede ser, a lo sumo, un símbolo de la música, no expresión de ella y, además, si bien a partir de la música pueden crearse imágenes, ellas mismas no tienen la capacidad de conducirnos a la música.

La Segunda parte del libro ("La estética dionisiaca") constituye una revisión de los principales temas planteados desde *El nacimiento de la tragedia*. Se estudia cuáles son los rasgos esenciales de la "metafísica de artística", en qué sentido lo apolíneo y lo dionisiaco son "fuerzas artísticas fundamentales", por qué la tragedia es un arte esencial, cuáles son las relaciones entre arte y política, y, por último, qué significa que el arte sea visto desde la óptica de la vida. Sobre todo las dos últimas cuestiones son de particular interés, por varias razones. Así, hay pocos trabajos que

investigan las ideas políticas de Nietzsche, no así De Santiago Guervós, quien las articula con sus planteamientos sobre la cultura. Al combinar arte, vida y política se destaca un punto de inflexión en el pensamiento de Nietzsche, es decir, una perspectiva a partir de la cual despliega sus propias ideas. Esa perspectiva toma como punto de vista el poder transfigurador del arte y su fuerza simbólica. La íntima conexión entre arte y vida, presente a lo largo de toda la obra de Nietzsche, cobra contornos precisos. El arte transfigura la vida; arte y vida humana son indisociables, al punto que, como señala Gerhardt, ambos constituyen, en la filosofía de Nietzsche, un "círculo vacío", pues el arte es expresión de la autoreferencialidad del hombre.

La Tercera parte ("La dimensión estética del lenguaje") recoge la cuestión de la diferencia entre la música y las demás artes, planteada en el primer capítulo. Esta vez será enfocada a la luz de las ideas románticas sobre el lenguaje para explicar que Nietzsche no se limita a una interpretación metafísica de la música, como Schopenhauer. Magnífica, es cierto, las tesis de Schopenhauer en la dirección de la "metafísica de artista" de *El nacimiento de la tragedia*, pero también explora el lenguaje desde el punto de vista de la retórica, tal como es manifiesto a partir de 1872. Con este trasfondo se aprecia que las diferencias entre la música y las demás artes que Nietzsche estudia, le sirven para una comprensión de las creaciones humanas en términos simbólicos. De Santiago Guervós pasa revista a E. von Hartmann, Schelling, Rousseau, Schopenhauer, Herder, Humboldt, Schlegel y, por supuesto, a Gerber. Investigar estos autores cumple un importante propósito: advertir que, hacia

mediados de 1872, en los fragmentos conservados, Nietzsche deja de hablar de una manera radical de la música y la considera como un “suplemento del lenguaje”. El texto que explicita tal giro, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, se despoja de las fórmulas anteriores y en él cobra importancia la figuración, en términos muy amplios, tanto en sus capacidades simbólicas como retóricas. Las diferencias y similitudes entre Nietzsche y los autores investigados son prolijamente señaladas, siempre con la intención de esclarecer tesis centrales de los planteamientos estéticos de Nietzsche. Por ejemplo, con relación a Gerber, se explica que él, al igual que Nietzsche, nos recuerda el carácter originario del lenguaje como obra de arte. Ambos están de acuerdo en que sonidos y palabras son imágenes de sensaciones, imágenes de imágenes, pero Nietzsche problematiza el proceso inicial del lenguaje: pone en sus inicios perceptuales la metáfora, mientras que Gerber ubica allí simplemente el sonido.

En esta tercera parte las ideas de Nietzsche con respecto al lenguaje son también vistas a la luz de algunas posiciones contemporáneas. El giro retórico de Nietzsche y su atención a la dimensión estética del lenguaje imprimen un sentido pragmático y antimetafísico a su filosofía. De Santiago Guervós estudia en detalle los apuntes y escritos de Nietzsche sobre el lenguaje y muestra cómo Nietzsche destaca su estructura tropológica. La investigación se apoya aquí en los análisis y propuestas de intérpretes franceses, principalmente de Derrida, para señalar que la deconstrucción y la transposición que, siguiendo la pista de Nietzsche, siempre operan en el lenguaje se enraízan en una perspectiva vital como acto creativo. También las propuestas de otros

filósofos contemporáneos, esta vez anglosajones, son integradas. Por ejemplo, al tratar la cuestión del “perspectivismo” se descubre que la posición de Nietzsche guarda similitudes con el nominalismo radical de Goodman y el relativismo ontológico de Quine, Goodman, Putnam y Rorty.

La Última parte (“Arte y poder: Hacia una ‘fisiología del arte’”) se enlaza con las partes anteriores para explicar, en especial, las influencias naturalistas en el pensamiento de Nietzsche y las consecuencias que se derivan de su distanciamiento de Wagner y Schopenhauer. La fisiología sería para Nietzsche una suerte de lenguaje simbólico y la productividad artística no sería otra cosa que una “descarga” de la “exuberancia” de vida. Nietzsche no ofrece, sin embargo, como señala De Santiago Guervós, una explicación detallada de esta reducción de la estética a la fisiología. La razón de esta omisión se explicaría por el nominalismo nietzscheano que haría imposible una fundamentación de la estética en la fisiología. Ahora bien, en este punto se retoman pertinentemente aspectos considerados en la Segunda parte y se aportan más elementos que explican por qué Nietzsche abandona la “metafísica de artista”: no se trata ya de justificar la autoproducción estética de la vida, sino sólo de exteriorizarla, como propone Gerhardt. También los análisis efectuados en la Primera parte, dedicados a la Estética de la música, se integran para incidir en el alejamiento con el romanticismo de Wagner y en la vuelta de Nietzsche a una suerte de “clasicismo”. De Santiago Guervós delinea sus rasgos con ayuda de las interpretaciones ofrecidas por la corriente hermeneútica (Heidegger, Gadamer, Fink). Por ejemplo, la idea de “juego” sería acorde con el “principio

supremo” de la última estética de Nietzsche: el de la ligereza o levedad. El libro se cierra con un capítulo final (“El arte como “voluntad de poder”) que explicita el poder existencial del arte generado en la conciencia del creador: los procesos fisiológicos de la vida serían fuerzas en los que se trasluce el triunfo de lo simbólico. El arte se define, así, como un poder transfigurador de la existencia, sin nada más allá que la afirme y la sustente. La belleza no sería otra cosa que la imagen producida por nuestra propia fuerza.

La “Introducción” trae, además, una presentación del desarrollo de la Estética de Nietzsche en tres periodos principales y una explicación precisa y sumamente útil sobre los temas considerados en cada una de las partes del libro. Pero lo principal está en el hecho de que en ella se discute si hay o no una Estética en la filosofía de Nietzsche. Para enfrentar tal cuestión De Santiago Guervós reconoce su deuda con la pista interpretativa ofrecida por Heidegger, quien señaló que en el pensamiento de Nietzsche hay un centro rico y nodal que concierne al arte. Advierte De Santiago Guervós que tal núcleo va más allá de la formulación de una teoría estética, pues, por ejemplo, al tratar de definir qué es el arte para Nietzsche nos enfrentamos a un caleidoscopio de múltiples respuestas. Tal dificultad es superada, si se advierte que el arte tiene para Nietzsche una función muy distinta a la que encontramos en la Estética académica hasta la mitad del siglo XIX. En ésta se trataba sobre todo de discutir el concepto de arte y definir la función que le compete al conocimiento del arte. Nietzsche, en cambio, quiebra este planteamiento e invierte la relación entre arte y conocimiento. Lejos de subordinar el arte al conocimiento, el arte sirve en Nietzsche para justificar

estéticamente la vida misma. En tal sentido, Nietzsche defiende la precedencia del crear sobre el conocer y, lo que también es fundamental, obliga a la filosofía misma a probar sus fuerzas, a reflexionar sobre su propia tarea. No sería exagerado, por eso, sostener, como lo hace De Santiago Guervós que el arte es, para Nietzsche, un *Organon* de la filosofía. El pensamiento sobre el arte permite transformar radicalmente a la filosofía y revisar el papel que en ella ha cobrado la preponderancia del conocimiento sobre la existencia en general. En este contexto, la propuesta de Nietzsche, planteada en el último periodo de su obra, de comprender el arte desde el punto de vista del artista se articula con la noción de poder: el arte sería expresión suprema de un querer creador y de un sujeto autárquico. La productividad y la creatividad son concebidas, así, como fuerza y poder. La importancia de este esclarecimiento se suma a otra de las características fundamentales de la noción nietzscheana de arte. El arte es una fuerza transfiguradora, que como hemos señalado anteriormente, es inmanente a la vida y sólo remite a sí misma.

Esta extensa investigación se apoya en una amplia bibliografía, en la que se recogen las principales interpretaciones sobre el tema, así como estudios actuales, sumamente útiles. En conjunto, el libro de De Santiago Guervós constituye una obra de consulta imprescindible sobre la Estética de Nietzsche, del mismo modo una contribución fundamental a la difícil cuestión de la relación entre arte y poder en la filosofía de Nietzsche.

Kathia Hanza

Pontificia Universidad Católica del Perú

Nicholas Everitt: *The Non-existence of God*. London, Routledge, 2004, 326 pp.

En su *¿Existe Dios?*, Hans Küng calificaba a Dios como el “objeto más noble” de la filosofía. Por su parte, el filósofo español Xavier Zubiri afirmaba en *El hombre y Dios*: “El problema de Dios en tanto que problema no es un problema arbitrariamente planteado por la curiosidad humana, sino que es la realidad humana misma en su constitutivo problematismo”. Y Unamuno, el filósofo agónico, aseguraba: “No concibo a un hombre culto sin esta preocupación [el problema de Dios], y espero muy poco en el orden de la cultura —y cultura no es lo mismo que civilización— de aquellos que viven desinteresados del problema religioso en su aspecto metafísico y sólo lo estudian en su aspecto social o político”. No se trata de hacer una lista interminable de declaraciones sobre la importancia del planteamiento del problema de Dios; únicamente queremos dejar constancia de que, a pesar de que gran parte de la filosofía actual calla sobre la divinidad —no tanto por un fundado agnosticismo teórico sino más bien por simple “indiferencia”— el problema filosófico de Dios sigue pujando en la mente del hombre. Y he aquí un ejemplo muy reciente del ámbito anglosajón. El valor de este libro, por tanto, es triple: primero: escribir sobre Dios en un momento como el actual no deja de ser valioso. Segundo: Everitt es un “ateo” que, quizá siguiendo el consejo de Zubiri —“los tres [teísmo, ateísmo, agnosticismo] están necesitados de fundamentar su actitud porque no basta en última instancia con la firmeza de un estado de creencia sino que es necesaria su justificación intelectual”—, ha decidido, a pesar de todo, escribir sobre él porque ha vislumbrado la importancia del problema que

ha tenido Dios en la historia para “pensadores capaces” (*able thinkers*) que han dedicado sus esfuerzos a la reflexión sobre esta cuestión (p. 2). Tercero: Everitt es un defensor firme del planteamiento teórico del problema de Dios frente a aquellos que, siguiendo la llamada “epistemología reformada” (*reformed epistemology*) afirman que —en palabras de A. Platinga uno de sus formuladores— “es totalmente correcto, racional, razonable y propio creer en Dios sin ninguna evidencia o argumento en absoluto” (citado por Everitt en la p. 18). En todo caso —y a nosotros poco nos preocupan esos debates epistemológicos— lo cierto es que estas tres son razones importantes para reseñar este libro.

Sin embargo, el propio título *The Non-Existence of God* ya nos indica cuales son las conclusiones finales del libro. Por eso he afirmado que Everitt puede considerarse “ateo”, si atendemos a la propia definición de ateo (*“atheist”*) que el propio autor da. En efecto, dice: “utilizaré el término ateo no para significar a alguien que piensa que la existencia de Dios puede ser refutada (*“disproved”*), o que está absolutamente seguro de que Dios no existe, sino [para significar] a alguien que piensa que es más probable que Dios no exista que sí exista” (p. 14). En este sentido, el método a seguir por Everitt en esta obra es buscar las razones que nos hacen pensar que Dios existe, luego dar aquellas que nos indican que Dios no existe, y con base en eso sacar las conclusiones. Para que la conclusión atea sea posible —y es la de Everitt— basta, en efecto, que esa persona piense que tales argumentos hacen más “probable” la no-existencia de Dios. Esa puede ser una forma errónea de “concluir” algo, pero en principio

no afecta al método, ni en el punto de partida ni en su desarrollo.

Sin embargo, el propio título *The Non-Existence of God* ya nos indica cuales son las conclusiones finales del libro. Por eso he afirmado que Everitt puede considerarse “ateo”, si atendemos a la propia definición de ateo (“*atheist*”) que el propio autor da. En efecto, dice: “utilizaré el término ateo no para significar a alguien que piensa que la existencia de Dios puede ser refutada (“*disproved*”), o que está absolutamente seguro de que Dios no existe, sino [para significar] a alguien que piensa que es más probable que Dios no exista que sí exista” (p. 14). En este sentido, el método a seguir por Everitt en esta obra es buscar las razones que nos hacen pensar que Dios existe, luego dar aquellas que nos indican que Dios no existe, y con base en eso sacar las conclusiones. Para que la conclusión atea sea posible —y es la de Everitt— basta, en efecto, que esa persona piense que tales argumentos hacen más “probable” la no-existencia de Dios. Esa puede ser una forma errónea de “concluir” algo, pero en principio no afecta al método, ni en el punto de partida ni en su desarrollo.

Ahora bien, desde nuestro punto de vista lo que sí vicia el método es el propio planteamiento que Everitt hace del problema y que podemos distinguir en dos direcciones: su planteamiento “logicista” y su equivocado punto de partida. Everitt es profesor de filosofía de la religión y de epistemología y parece desconocer todo planteamiento metafísico. Constantemente, nuestro autor sitúa el problema y todos sus argumentos en el nivel “lógico” —un nivel profundamente anglosajón—. Sin embargo, todo el problema filosófico de Dios, desde

la tradición Aristotélica hasta la neoescolástica, ha reposado en el nivel “metafísico”, en la reflexión acerca de lo Absoluto, lo Infinito y el Ser. Es poco fértil situar el problema de Dios en el nivel lógico, pero, incluso Everitt parece confundir a Dios con un “ente” al ponerlo en continuidad causal con lo categorial-mundano y al hacer un discurso sobre Dios a menudo “antropomorfizado”: como cuando se plantea las cuestiones de la omnipotencia, de la omnisciencia o de la moralidad. Tal equivocación metodológica se basa —a mi juicio, totalmente respetuoso con Everitt— en el desconocimiento absoluto de toda la filosofía medieval (patrística y escolástica) e, incluso, de la tradición aristotélica, platónica y neoplatónica. En esta obra no son citados ninguno de los autores griegos, y lo único medieval que aparece, son las referencias tópicas a San Anselmo (y su argumento ontológico, que luego veremos) y al Aquinate, aunque no muestra excesivo conocimiento de tales autores. De hecho, sorprendería a cualquier metafísico preocupado por el problema filosófico de Dios que se dijera algo como esto: “[la tradición que se ha ocupado de la existencia de Dios] corre desde los primeros pensadores cristianos como San Anselmo; a través del Aquinate y otros escolásticos medievales; continua a través de Descartes, Locke y Leibniz en el siglo XVII, Hume y Kant en el siglo XVIII, Mill en el XIX, Russel y Mackie in el XX, Swinburne, Plantinga y otros en el XXI” (p. 2). No es posible plantear adecuadamente el problema de Dios —problema tan antiguo como el hombre— haciendo un recorrido histórico tan superficial, pobre y lleno de lagunas como este. Es por ello que, a pesar del buen propósito de Everitt de escribir un libro filosófico sobre Dios, uno termine por creer

que nuestro autor no ha captado la profundidad filosófica —y el conocimiento histórico— que se necesita para acometer semejante tarea.

Pero, además de no situar el problema en su correcta dimensión metafísica, el siguiente elemento que vicia el método de Everitt es su punto de partida. En efecto, y aun posiblemente sin conocer los vericuetos históricos por los que ha discurrido la metafísica, Everitt es hijo de ese giro que dio Ch. Wolff a la metafísica, y que terminó por hacer de ella el estudio de los entes sin tener en cuenta su existencia. Esta ontología desexistencializada —como diría E. Gilson— parte de unas “notas” que definen la “esencia” del ente y, desde ahí, buscando su “coherencia” desciende hasta la posibilidad o no de que esa “esencia” tenga, además, “existencia”. En este sentido, lo que Everitt hace es partir de una definición de la “esencia” de Dios y trata de buscar la coherencia de sus notas para decidir si es coherente o no y de ahí negar o afirmar su existencia. De hecho, al comienzo de su obra hay un epígrafe con el sintomático título de “cómo debe ser comprendido el término ‘Dios’” (*How the term ‘God’ is to be understood*). Así, él propone la siguiente definición: “Propongo, entonces, adoptar provisionalmente la siguiente comprensión del término “Dios”: él es el creador y preservador de todo, un ser que es omnipotente, omnisciente y perfecto. Él es en algún sentido un ser con conciencia y mente, que es sujeto de varios predicados psicológicos [...]. Él es eterno y omnipresente, y no tiene partes corporales. Finalmente, él es un objeto apropiado de culto” (p. 15). ¿Se puede tomar este punto de partida? Desde mi punto de vista, no. Él se defiende de las críticas que le acharan el

contenido concreto de esa definición, apelando a la historia —que ha entendido de ese modo a Dios— y, además, notando que esa historia tiene dos mil años. Es decir, reduce toda la problemática de Dios a los dos mil años de cristianismo. Everitt se puede defender diciendo que es un libro de filosofía de la religión y no propiamente de teodicea. Pero, a pesar de ello, si el planteamiento quiere ser fiel a su raíz “filosófica” tales atributos de Dios no pueden encontrarse al comienzo, sino al final de la investigación. Cuando se acomete el problema *filosófico* de Dios no queda otro camino que partir de la estructura de la realidad, del hombre y del “ente en cuanto ente” para, desde ahí, ascender en busca del fundamento de esa problematicidad que encontramos. La respuesta podrá ser el ateísmo o el agnosticismo, pero el camino reflexivo —si quiere ser filosófico— debe mantener esa dirección. El filósofo se “encuentra” con el problema de Dios cuando ha penetrado la profunda estructura de la realidad. Por eso decía arriba Zubiri que no es un problema “arbitrariamente planteado”. Por el contrario, Everitt parece que se plantea “arbitrariamente” el problema, a tenor —incluso— de lo que él mismo dice en la introducción: “Cuando era un estudiante de filosofía, una vez le dije a mi profesor que me gustaría escribir un ensayo sobre la existencia de Dios. “Mi interés en hacerlo cesó cuando leí los *Diálogos* de Hume”, me replicó él de forma arrogante, dejándome así la duda de que mi interés fuera similarmente de corta vida. Nunca escribí ese ensayo, pero tampoco, a pesar de leer los *Diálogos* de Hume, perdí el interés” (p. 8). Me he extendido en esta cita es porque es muy sintomático el modo como a menudo se acomete el problema de Dios. La filosofía llega a Dios como condición de posibilidad

de la estructura problemática de la realidad. Esos atributos que, según Everitt, definen a Dios, no han sido creados subjetivamente por el capricho de alguien, sino que muestran *cómo debe de ser* Dios para que explique la problematicidad de lo real. Aparte de que ciertos atributos son incognoscibles filosóficamente, y sólo son producto de la revelación; pero esta cuestión no tiene cabida en nuestro planteamiento que, ahora, es estrictamente filosófico y a los que se ha llegado cuando se ha pensado “a fondo” esta realidad. Everitt parece tener un “interés arbitrario” y piensa los atributos de Dios como una suerte de “acuerdo histórico subjetivo”, siendo esos como podrían ser otros cualesquiera. Quizá eso se deba, insistimos, al desconocimiento histórico del problema filosófico de Dios.

Desde este planteamiento del problema se explica la estructura del libro, que va repasando uno a uno los grandes argumentos de la existencia de Dios, continúa planteándose problemas de ciencia y de Dios, y termina analizando la coherencia y la plausibilidad de los atributos que antes mencionamos. Y como hemos dicho más arriba, Everitt termina concluyendo que las razones y los argumentos hacen más probable la no-existencia que la existencia de Dios.

Según lo dicho, no tendría mucho sentido ni valor hacer un análisis de cada uno de los argumentos según Everitt los desarrolla. Desde nuestra comprensión del problema de Dios, el logicismo y su erróneo punto de partida hacen imposible cualquier intento de pensar adecuadamente esta cuestión. Sin embargo, me gustaría, antes de terminar esta ya larga reseña, hacer referencia a dos puntos: el argumento ontológico y el planteamiento antropológico de Dios.

El argumento ontológico es el primer argumento sobre la existencia de Dios que trata Everitt. Nuestro autor afirma, en cualquier caso, que las opiniones filosóficas modernas desechan con gran rotundidad este argumento. Sin embargo, decimos nosotros, Everitt —como gran parte de los críticos de este argumento— no ha situado el argumento donde debería. En efecto, él cita las versiones anselamiana-cartesiana y, en seguida, pasa a las versiones de autores anglosajones como Platina, Malcom o Hartshorne. ¿Qué significa esto? Que Everitt sigue planteando la problemática de la existencia de Dios en el nivel “lógico” y no en el nivel metafísico. Y, con razón, todos los autores que él cita son filósofos que han tratado de hacer de este argumento metafísico, un argumento *lógico* desligado de la dimensión existencial o vivencial del hombre. No queremos hacer referencia aquí a la cuestión de la crítica kantiana de que la existencia no es una perfección. Tal crítica, que Everitt recoge, es producto de una distorsión de la estructura bipolar del ente en “essentia” y “esse”, que no podemos desarrollar aquí. Lo que nos parece más interesante anotar —y que estará en conexión directa con el siguiente punto— es que Everitt no ha comprendido, como muchos de los críticos del argumento (quizá porque, ciertamente, el argumento anselmiano, desligado de su contexto religioso-experiencial, se presente a nuestros ojos como una estructura puramente lógica) que, estrictamente hablando, no hay un salto desde lo “lógico” hasta lo “óntico”. Eso sólo ocurre cuando se piensa de modo separado las vivencias profundas humanas de lo pensado (lo lógico). La fuerza del argumento, si se bucea en su radicación metafísica, es que no es posible que el hombre tenga la idea de Dios, lo Absoluto o lo Infinito, si

Dios mismo no existe y la ha “impreso” en la mente humana, puesto que lo Infinito no es una adición infinita de elementos finitos (ni la perfección absoluta, una suma infinita de pequeñas perfecciones), sino que pertenece a otro orden de realidad, y un ser finito como el hombre no puede pensarlo por sí mismo subjetivamente. Descartes y Anselmo se “encuentran” en su mente con la idea de Dios, la “intuyen” o la “experimentan” y no hay otra razón para explicar esa “idea” —recordemos que hasta el empirismo las ideas son reflejo de la realidad— sino que Dios mismo existe y la hace posible. Evidentemente, para un autor como Everitt, que se ha acercado por una suerte de “interés” arbitrario al problema de Dios, es difícil comprender la base profunda, metafísica, de este argumento. Aunque es valioso que Everitt haya querido enfrentarse a él a pesar de ello.

Por último, y en estrecha conexión con lo dicho, nos gustaría hacer una referencia a la ausencia, en el libro de Everitt, de lo que en la modernidad es uno de los principales lugares de acceso filosófico a Dios: Me refiero al ámbito antropológico. En España, Manuel Cabada Castro, un filósofo de fuerte formación en la historia de la filosofía, ha comprendido la necesidad de repensar el acceso filosófico a Dios desde las vivencias profundas del hombre —más acorde con la moderna sensibilidad por el hombre—, frente a los tradicionales modos más vinculados con el cosmos o la realidad total. El lugar más acabado y sistemático donde Cabada Castro desarrolla esta temática es su obra mayor de madurez *El Dios que da que pensar. Acceso filosófico-antropológico a la divinidad* (BAC, Madrid 1999). Sin embargo, gran parte de su producción se ha dedicado a la elucidación

teórica de esta vía antropológica. Everitt, en dos capítulos —el 7 y el 8, dedicados respectivamente a “Dios y la moral” y “la experiencia religiosa”—, roza este tipo de cuestiones, pero las pasa por alto de modo apresurado. Lo fundamental de esta vía antropológica hacia Dios, es que el hombre adivina —“intuye”: y en ese “intuir” va implícito un “pre-saber” o un “acontecer” acerca de aquello que se intuye— en su estructura antropológica que hay una recóndita pero siempre permanente percepción de sí como lleno de misterio y, por tanto, como siempre-en-interna-problematicidad. Una percepción de sí que se lleva a cabo en la interioridad más entrañable del hombre y que, de hecho, no procede estrictamente de él. De este modo, el ámbito de reflexión sobre la divinidad no es ya tanto, como ha ocurrido desde la más antigua tradición occidental, lo “cósmico”, el mundo o el universo; sino que, y aunque sin negar lo anterior, hay una vuelta del hombre hacia sí y hacia las estructuras interiores de su existencia y de su constitución ontológica para vislumbrar en ellas a Dios como su condición última de posibilidad y de explicación. Nos parece que esta vía es desconocida para Everitt y ello limita enormemente su comprensión del actual ámbito de reflexión sobre la divinidad.

En todo caso, y a pesar de las críticas que hasta ahora hemos hecho, es de justicia agradecer a un autor ateo que en el siglo XXI siga pensando que el problema de Dios es una cuestión importante del pensamiento y la filosofía. Tal ha sido la razón fundamental para reseñar esta obra inglesa.

Jesús Romero Moñivas
Universidad San Pablo-CEU
Centro Universitario Villanueva