

Revista RLF latinoamericana de filosofía

M. P. Marques, A significação dialética das aporias no *Eutídemo* de Platão

R. Gutiérrez, La negación del principio y sus consecuencias:
Parménides y República

J. Escobar Moncada, ¿Somos acaso un caballo de madera?
Sobre la percepción en el *Teeteto*

C. Trueba Atienza, Los principios de la acción en Aristóteles

J. M. Zamora, Entre la academia y el pórtico: La *sympátheia* en Plotino

D. Cohen, Universalidad del conato y actos suicidas en la filosofía de Spinoza

NOTA - COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

COMITE DE REDACCION

María Julia Bertomeu
Leiser Madanes

Alejandro Cassini
(†) Ezequiel de Olasso
Secretaria: Cecilia Lastra

Osvaldo Guariglia
Mario A. Presas

CONSULTORES

Rafael Braun (Argentina)	Mario Bunge (Argentina-Canadá)
Danilo Cruz Vélez (Colombia)	Carla Cordua (Chile)
Jorge E. Gracia (EE.UU.)	Marcelo Dascal (Brasil)
Joao Paulo Monteiro (Brasil)	Alfonso Gómez-Lobo (EE.UU.)
O. Porchat Pereira (Brasil)	Francisco Miró Quesada (Perú)
David Sobrevilla (Perú)	C. Ulises Moulines (R. Fed. Alemana)
Roberto Torretti (Chile)	Ernesto Sosa (EE.UU.)
Luis Villoro (México)	Margarita Valdés (México)
Ernesto Garzón Valdés (Argentina-Alemania)	

Para suscripciones, pedidos, correspondencia o informaciones dirigirse a:

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

Casilla de Correo 5379

Correo Central

C1000WCB Buenos Aires - Argentina

Fax: (54-11) 4787-0533 E-mail: cifrlf@mail.retina.ar

Para suscripciones y pedidos en Estados Unidos y Canadá dirigirse a:

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

(dos direcciones)

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

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

Argentina

Individuos	\$22
Instituciones	\$44

Exterior

Individuos	US\$ 25
Instituciones	US\$ 35
(más gastos de envío)	

La Revista Latinoamericana de Filosofía se publica los meses de mayo y noviembre de cada año. Director Responsable: María Isabel Santa Cruz, Presidente del Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF, propietario de la publicación. Domicilio Legal: Miñones 2073, 1428 Buenos Aires. Copyright. Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Queda hecho el depósito que marca la Ley N° 11723.

ISSN 0325-0725

Diseño de tapa: Buyi Presas

Mayo 2003

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

OTOÑO 2003

VOLUMEN XXIX

N° 1

SUMARIO

ARTÍCULOS

- | | |
|--|-----|
| M. P. Marques, A significação dialética das aporias no <i>Eutidemo</i> de Platão* | 5 |
| R. Gutiérrez, La negación del principio y sus consecuencias:
<i>Parménides y República</i> * | 33 |
| J. Escobar Moncada, ¿Somos acaso un caballo de madera?
Sobre la percepción en el <i>Teeteto</i> * | 53 |
| C. Trueba Atienza, Los principios de la acción en Aristóteles* | 75 |
| J. M. Zamora, Entre la academia y el pórtico: La <i>sympátheia</i> en Plotino* | 97 |
| D. Cohen, Universalidad del conato y actos suicidas en la
filosofía de Spinoza | 123 |

NOTA

- | | |
|--|-----|
| M. Presas, Memoria y vida. Nota sobre Semprún, Heidegger y Celan | 143 |
|--|-----|

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

- | | |
|---|-----|
| F. Naishtat (comp.), <i>La acción y la política: perspectivas filosóficas</i> (A. Di Pego). M. A. Granada, <i>Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre</i> (C. D'Amico). G. Schröder y H. Breuninger (eds.), <i>Kulturtheorien der Gegenwart. Ansätze und Positionen</i> (R. Ibarlu-
cía). J. Mosterín y R. Toretti, <i>Diccionario de Lógica y Filosofía de la
Ciencia</i> (A. Cassini) | 153 |
|---|-----|

* El Comité de redacción de la *Revista Latinoamericana de Filosofía* agradece a la Dra. Graciela Marcos la colaboración prestada para la edición de estos artículos.

COLABORADORES

DIANA COHEN, Doctora en Filosofía (UBA). Estudios posdoctorales: MA en Bioética. Monash University, Melbourne, Australia. Docente en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Ha publicado, entre otros, los artículos: "La muerte según Baruch Spinoza: distintas aproximaciones a una noción problemática". *Diánoia*. XLVI. 2001. "El suicidio ¿condena o defensa? Los argumentos filosóficos en torno de la muerte voluntaria". *Ágora*, Revista de la Universidad de Santiago de Compostela. Vol.19, N° 2, 2000. "Spinoza y el mito del ateísmo amoroso", *Cuaderno de Historia de la Filosofía*, Período 1999-2000. N° 2: Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México y Universidad de Buenos Aires. E-mail: dianacohen@arnet.com.ar

JAIRO ESCOBAR MONCADA, Profesor Asociado del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia, Medellín. Estudios de pregrado y maestría en filosofía en la Universidad Nacional de Colombia de Bogotá, estudios de doctorado en la Universidad de Wuppertal, Alemania. Publicaciones, entre otras: *Chora und Chronos. Logos und Ananke in der Elemententheorie von Platons "Timaios"*, Wuppertal 1995; "Sprache und Sein in Platons *Sophistes*", en: "Die erscheinende Welt", *Festschrift für Klaus Held*, Berlin 2002; "Platón y el concepto de justicia en el primer libro de la República", en: *Estudios Políticos*, Medellín 2001; "El concepto de razón en Nietzsche y sus huellas en Adorno", en: *El desierto crece*, Medellín 2000. E-mail: jjemco@yahoo.com

RAÚL GUTIÉRREZ, (7. 4. 1955), Doctor en Filosofía por la Universidad de Tubinga. Actual Profesor Asociado de la Universidad Católica del Perú y ha sido Profesor invitado de la Universidad de Tokio. Es autor de *Schelling. Apuntes Biográficos* (1990), *Wille und Subjekt bei Juan de la Cruz* (1999) y editor de *Los símiles de la República VI-VII de Platón* (2003). Ha publicado diversos artículos sobre filosofía antigua y mística especulativa (S. XIV al XVI). Miembro de la Sociedad Internacional de Platonistas y de la Asociación Latinoamericana de Filosofía Antigua (ALFA). E-Mail: rgutier@pucp.edu.pe

COLABORADORES

3

MARCELO PIMENTA MARQUES, Doutor em Filosofia. Université Marc Bloch, Strasbourg, França, 1997. (Univ. des Sciences Humaines de Strasbourg). Professor Adjunto. Departamento de Filosofia. FAFICH-Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil. 1992-2003. Principais publicações: *O caminho poético de Parmênides*. São Paulo: Ed. Loyola, 1990. *A dóxa de Parmênides*. *CLASSICA* - Suplemento 1 (1992). Mito e Filosofia. In: Andrade, Mônica V. (Org.) *Mito*. Belo Horizonte : Núcleo de Filosofia Sônia Viegas, 1994. A presença de *díke* em Parmênides. *Kléos* 1 (1997) p.17-31. O sofista: uma fabricação platônica? *Kriterion* 102 (2000). *Mimesis no Sofista* : produção. In: Duarte, R; Figueiredo, V. (Org.) *Mimesis e Expressão*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001. *Mimesis in Plato's Sophist*: action. *Theophilos* 1 (2001). O Estrangeiro de Eléia no *Sofista* de Platão. In: Mac Dowel, J. A., sj (Org.) *Saber filosófico, história e transcendência. Homenagem ao Pe. Henrique C. de Lima Vaz, sj*. São Paulo: Loyola, 2002. E-mail: marquess@dedalus.lcc.ufmg.br

CARMEN TRUEBA ATIENZA, es Doctora en Filosofía por la U.N.A.M., con la tesis *Ética y tragedia en Aristóteles*; es Profesora-Investigadora en la UAM-I, Profesora de Asignatura en la FFyL-UNAM; se ha especializado en Filosofía Antigua; ha participado como ponente en congresos y coloquios internacionales; ha publicado diversos artículos especializados, entre ellos: "La interpretación intelectualista de la catarsis. Una discusión crítica", en Duarte, R. et al. (comps.) *Kátharsis. Reflexões de um conceito estético*, Belo Horizonte, Ed. C/Arte, 2002; "Las emociones trágicas en la Poética. Una discusión de la lectura de F. G. Else", en Zagal, H. y A. Fonseca, *Aristóteles y los aristotélicos*, México, Ediciones Cruz/UP, 2001; "El error poético en Aristóteles", *Theoría* (n. 10, 2000), FFyL-UNAM; Trueba, C. (comp.), *Racionalidad: lenguaje, argumentación y acción*, México, Ed. Plaza y Valdés, 2000; "Necesidad práctica y akra-sía", en *Tópicos* (n. 16, 1999). E-mail: true@xanum.uam.mx

JOSÉ MARÍA ZAMORA, profesor de Filosofía Antigua en la Universidad Autónoma de Madrid. Doctor en Filosofía (1998) por la Universidad de Valladolid. De 1999 a 2001, ha sido becario post-doctoral en la U.P.R. 76 del C.N.R.S. (Villejuif-París). Autor de *La génesis de lo múltiple. Materia y mundo sensible en Plotino*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2000. Trabaja sobre temas relacionados con el platonismo me-

dio y el neoplatonismo. En la actualidad prepara una edición, con comentario, traducción y notas del *Timeo* de Platón, en colaboración con Luc Brisson. E-mail: jm.zamora@uam.es

A SIGNIFICAÇÃO DIALÉTICA DAS APORIAS NO EUTIDEMO DE PLATÃO¹

Marcelo P. Marques

1. A abordagem esoterista²

Em sua obra sobre o sentido da aporia nos diálogos de Platão,³ M. Erler propõe uma interpretação no âmbito do polêmico paradigma das doutrinas não-escritas. O autor faz um histórico das interpretações da aporia nos diálogos até o estado atual da questão (p.45-57), concluindo que atualmente a *communis opinio* tenderia a dizer "que não há mais um Platão aporético" (p.46). Ele propõe um sentido funcional da aporia: os diálogos aporéticos, como as aporias em geral, teriam uma função hipomnemática. O que justificaria esta função seria o caráter de abertura que marca esses diálogos. Os escritos de Platão teriam sido deliberadamente feitos para serem retomados por determinados indivíduos no âmbito das lições orais, seja entre os companheiros de Platão (diálogos aporéticos), seja na Academia (diálogos de maturidade e velhice). Mes-

1. Este artigo foi objeto de uma comunicação oral nas *Primeras Jornadas de Filosofía Antigua* em setembro de 2002, em Buenos Aires. Aproveitei a oportunidade para articular os temas propostos, a saber, "estratégias interpretativas em Platon" e "problemas en torno a los principios", ao problema da aporia, que me interessa especialmente. A discussão com o texto de Michael Erler me pareceu bastante oportuna, especialmente porque, no Brasil, onde a obra de G. Reale tem sido traduzida e amplamente publicada, há muito pouco debate crítico em torno da perspectiva de Tübingen-Milano.

2. Sigo a distinção proposta por L. Brisson entre *esotérica* (doutrina reservada a um pequeno número de indivíduos) e *esoterista* (a abordagem segundo a qual Platão tinha uma doutrina esotérica). Brisson, 2000, p.43, n.1.

3. ERLER, M. *Il senso delle aporie nei dialoghi di Platone. Esercizi di avviamento al pensiero filosofico*. Trad. C. Mazzarelli. Milano: Vita e Pensiero, 1991 (Tradução do original alemão *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons. Übungsstücke zur Anleitung im philosophischen Denken*. Berlin: Walter de Gruyter, 1987).

mo dando destaque ao caráter provisório das afirmações feitas no desenvolver do diálogo, o autor compreende que a aporia suscitaria a participação mais ativa do leitor e as situações aporéticas seriam cenas hipomnemáticas e momentos de remissão a certos conteúdos doutrinários positivos, a serem evocados quando das discussões orais. O diálogo aporético convidaria o leitor a retomar a discussão oralmente.

Essa função hipomnemática supõe leitores que teriam um conhecimento prévio do assunto em questão e ainda que, em todas as argumentações, os paradoxos só seriam superáveis e superados por conteúdos doutrinários já estabelecidos na oralidade e que não aparecem necessariamente nos escritos. Isso faz com que a compreensão da aporia e dos diálogos aporéticos dependa sempre da interpolação de algum conteúdo doutrinário, que a resolva (ou dissolva), conteúdo esse a ser buscado, seja em outros diálogos, seja nos fragmentos de textos de discípulos de Platão que testemunham de suas supostas doutrinas não-escritas. Esta posição é, portanto, tributária do modo como Erler compreende a crítica à escrita feita por Platão no *Fedro* e na *Carta VII* e da conseqüente opção pelo modelo interpretativo proporcionado pelos ensinamentos orais de Platão (Erler, 1991, p.39-65; 150-177).

Mesmo se esta interpretação admite um sentido positivo da aporia enquanto estímulo para a discussão oral, quando da leitura do texto escrito, minha objeção principal é que, na verdade, ela esvazia sua significação dialética, pois ela reduz o caráter aporético de certas questões a mero artifício de escrita didática. É verdade que, freqüentemente, as aporias encontradas em um diálogo não podem ser resolvidas a partir dos elementos do próprio diálogo e que sua solução exige a leitura transversal dos mesmos. Mas não é menos verdade que a aporia está presente nos diálogos nem tanto para ser resolvida, quanto para dar a pensar, e que ela significa alguma coisa no sistema interno do diálogo, mesmo se não sabemos sua solução. Quanto à possibilidade de se encontrar soluções para as aporias dos diálogos em geral, poderíamos dizer aquilo que o Estrangeiro de Eléia diz, quando da análise das aporias do ser no *Sofista*, a saber que “uma (aporia) leva (conecta-se) a outra” (*sunáptetai gâr héteron ex álloû* – 245E3-4). De minha parte, sustento que a aporicidade de certos diálogos ou de certas passagens dos diálogos é decisiva para a efetivação do que se apresenta, a cada vez, como sendo “dialética”. Nesse sentido, reconhecer a aporicidade dos diálogos ou passagens é essencial para compreendermos sua dialeticidade.

Não temos provas de que nos encontros ao vivo Platão tivesse sido

menos inconclusivo ou menos aporético (Gill, 1993, p.59-61). Pelo contrário, se pensarmos que, ao escrever tudo o que escreveu em forma de diálogo, Platão estivesse de algum modo se referindo (imitando?) às discussões ao vivo que ocorriam no âmbito de suas pesquisas e ensinamentos, podemos legitimamente supor que também na oralidade os exames compartilhados ou os percursos interrogativos desenvolvidos certamente encontravam momentos em que não se percebia como ir além; momentos em que a contraditoriedade das teses ou dos argumentos em discussão paralisavam o debate, pois todos os diálogos escritos atestam desse tipo de situação, não apenas os ditos “aporéticos”. Tentar preencher as lacunas e esclarecer todas as passagens alusivas ou obscuras através de conteúdos doutrinários positivos impede a aporia de significar dialeticamente, justamente através de sua negatividade.

Não tenho uma posição geral definitiva com relação às teses da escola de Tübingen-Milão e os inúmeros problemas que elas suscitam. Adoto uma posição de prudência crítica, segundo a qual me proponho julgar os méritos desse modelo de leitura à medida que o aplico, caso a caso, a cada questão que se me apresenta, em seu contexto. No caso presente, quanto ao que concerne o problema das aporias no *Eutidemo*, tento mostrar que esta chave de leitura, tal como é aplicada por Erler, é insatisfatória por enfraquecer sua significação dialética.

Ao analisar o capítulo do livro de Erler sobre o *Eutidemo* pretendo mostrar que o modo como ele aplica a doutrina dos princípios é indiferente à dinâmica dialética própria do diálogo. Considero que o recurso às doutrinas não-escritas para “resolver” as aporias é desnecessário ou supérfluo, uma vez que sua significação (não sua solução) pode ser alcançada, de modo necessário e suficiente, na medida em que for articulada à estrutura maior do diálogo. Nesse capítulo, Erler faz uma síntese do diálogo, percorrendo e “dissolvendo” os sofismas ou aporias postos por Eutidemo e Dionisodoro a Sócrates e seus companheiros.

Na sua descrição da figura de Sócrates, em tudo oposta aos dois sofistas, entre outras características, o autor afirma que “Sócrates, nas conversas, representa sempre a mesma coisa e não diz nada de novo”, por oposição aos sofistas, que pretendem dizer sempre algo de novo (p.342). O que significa essa “mesma coisa” que Sócrates sempre diz? No contexto das passagens do *Górgias*, às quais se refere em nota (482A e 490E), contra a inconstância de Cálicles e de seus amores, Sócrates opõe a constância de um de seus amores, a filosofia (o outro, Alcibíades, também é inconstante). A questão é saber em que consiste essa

constância da filosofia, o que são “as mesmas coisas” (*tôn autôn*) que ela sempre diz e que ela sempre faz Sócrates dizer. Em primeiro lugar, o *mesmo* aí se opõe à variação de opinião em função do efeito que se deseja produzir no interlocutor; implica em escolher o que ficou demonstrado discursivamente, por oposição ao que deseja ou pensa a maioria dos homens. Em segundo lugar, o *mesmo* se refere à coerência interna do argumentador, é preciso evitar estar em desacordo e em contradição consigo mesmo (*emautô asjumphonon einai kai enantía lêgein*). Portanto, o *mesmo* que a filosofia sempre diz, e que Sócrates acata, não se refere a nenhum conteúdo doutrinal em particular, mas ao que quer que tenha sido concordado argumentativamente; Sócrates não tem a mesma resposta para todas as questões, ele tem, sim, a mesma postura, um mesmo modo de lidar com os problemas levantados.

Na Introdução, na seção intitulada *A aporia como irritação do leitor*, Erler indica sua posição com relação ao papel de Sócrates. Remetendo-se a “leitores não prevenidos” e à dificuldade de recepção dos diálogos aporéticos por parte dos interpretes em geral, o autor mostra como a aporia foi sempre associada aos aspectos desconcertantes da figura de Sócrates. Como explicar, pergunta ele, os comportamentos freqüentemente contraditórios, aparentemente imorais, desonestos, em resumo, sofísticos de Sócrates? Como explicar o fato de que ele, às vezes, não compreende bem o que é dito ou que ele altera aquilo que disse seu interlocutor? Ou ainda, o fato de que ele às vezes vise à vitória no combate de discursos? Como compreender o fato de que não encontremos no Sócrates dos diálogos aporéticos “o homem objetivamente e humanamente superior” que se esperaria? (p.40-41). Parece-me que este modo de interrogar-se a propósito do Sócrates platônico, toma como ponto de partida uma imagem de Sócrates elaborada independentemente daquilo que “acontece” efetivamente nos diálogos.

A interpretação de M. Narcy (1984) desenvolve-se precisamente contra essa tendência de idealizar a figura de Sócrates, como “a verdade do diálogo”. Segundo o autor, o privilégio atribuído a Sócrates como chave de leitura do *Eutidemo* é a base da interpretação que produz o diálogo como um protréptico; o problema é que, assim, Sócrates tem que ser infalivelmente irônico, tomando-se ironia no seu sentido mais convencional, o de simulação (p.8-10). Ao compreender a ironia socrática, não como um fingimento, mas como um modo de “evitar responder”, Narcy apresenta, por um lado, um Sócrates não irônico, que está submetido às mesmas determinações retóricas de seus interlocutores e, por

outro, dois eristas que, ao aceitar as regras da discussão (*dialégesthai*) usuais na época, aparecem como consistentemente irônicos, recusando-se a abrir mão do papel de serem aqueles que perguntam e que nunca respondem, tal como o faz usualmente Sócrates. Desse modo, Narcy pretende estar restituindo ao texto platônico seu verdadeiro caráter “dialógico”, na medida em que diferencia o autor dos personagens e reconhece o caráter “decididamente aporético” do diálogo (p.13-15).

Essa relativização do papel de Sócrates nos permite pensar um Sócrates que enfrenta em pé de igualdade os dois irmãos, mesmo sem dispor dos recursos para vencê-los, e uma encenação do combate verbal que aproxima Sócrates dos dois eristas, justamente para fazer com que alguma diferença apareça, aos olhos do observador (leitor / Críton). As aporias que surgem no eixo dos discursos protrépticos, assim como a incapacidade de Sócrates ou de Clínias em escapar das supostas armadilhas dos dois eristas são bastante eloqüentes, no sentido de mostrar a diferença entre duas posturas, dois modos de fazer e de agir. É nos planos do fazer, da arte de fabricar discursos (*logopoiiké tékhne*) e do agir, da postura com relação aos seus interlocutores e eventuais discípulos, que sofista e filósofo se diferenciam.

Vejamos o próprio texto do *Eutidemo*. A partir da análise de algumas passagens aporéticas e de seus contextos, tendo como contraponto a interpretação esoterista de Erler, proponho destacar a significação dialética das aporias no diálogo.

2. Jogo e seriedade

Um dos temas centrais da interpretação de Erler é a oposição brincadeira – seriedade. Ao jogo de sofismas, por parte dos eristas, se oporia a doutrina séria, por parte de Sócrates. Entretanto, a meu ver, ao tratar do sério, Platão não abre mão do bom humor, humor que, no caso do *Eutidemo*, está estruturalmente presente na situação criada pelo modo como o diálogo é composto. Proponho que o modo como Platão elabora essa oposição é bem humorado, por se tratar de um “jogo de cena” no qual é dramatizada a diferença, pela sua estruturação irônica, pelo caráter negativo e dinâmico da mostraçõ que é feita, exigindo do ouvinte / leitor distanciamento e criticidade. Na verdade, o humor comparece em ambos os lados da oposição. Por um lado, os dois irmãos combatem com argumentos só aparentemente sérios e consistentes (sob o ponto de vista

de Sócrates); seu comportamento e suas pretensões são risíveis, a ponto de Sócrates não se preocupar em defender-se de modo minucioso; muitas vezes, ele apenas entrega-se à armadilha que lhe é proposta, chegando a admitir que foi pego pela rede dos eristas. Por outro lado, essa tolerância de Sócrates indica, também, uma boa dose de bom humor, ao relatar de modo minucioso tão ruidosa e ridícula batalha verbal.

O fato de nos encenar um jogo entre o filósofo, seus jovens companheiros e os dois eristas, por si só, como de fato indica Sócrates (277D9; 278B) e como ressalta Erler (p.350), não nos leva a obter o conhecimento das coisas. Ele diz que considera o que eles fazem brincadeira (*paidían*) porque “mesmo que alguém aprenda muitas ou mesmo todas essas coisas, nem por isso conhecerá as realidades (*ta prágmata*) tal como são; quando muito seria capaz de brincar (*prospaízein*) com as pessoas, através da diferença das palavras (*dia ten tôn onomáton diaphorân*)...” (278B2-6). Entretanto, a indicação do próprio Sócrates pode ser enganosa, pois ele está falando apenas dos jogos de palavras montados pelos dois irmãos que, de fato, não visam conhecer nenhum objeto em particular e se perdem nas diferenças não determinadas das palavras, ditas ao sabor de sua mera sonoridade. Pois há um outro jogo, por parte do autor, que opera a contraposição entre o jogo sofístico e o labirinto filosófico (Brandão, 1976), oposição que abre justamente o caminho para a compreensão da natureza das coisas discutidas neste diálogo em particular, e que se oferece ao discernimento tanto de Críton quanto do leitor; contraposição que se apresenta como um jogo bem humorado, em uma obra cuja composição articula intrinsecamente retórica e dialética. É essa dimensão de encenação bem humorada que quero destacar, encenação do diálogo dentro do diálogo, cujo objetivo é fazer ver uma diferença determinada.

Na análise de Erler, predomina o interesse em mostrar que todas as aporias do diálogo encontram solução “com a ajuda da doutrina platônica”. Sua abordagem sustenta-se na idéia de que a análise dos sofismas leva a questões “que só um iniciado pode pôr e responder” do modo, supostamente sério, “como quer Platão” (p.350). Apesar de dizer que “Eutidemo e Dionisodoro não têm nada que possa ser tomado a sério do ponto de vista de Platão” (p.343), ele não exclui a possibilidade que da discussão nasçam “autênticos problemas filosóficos” (p.349, n.23). Mas compreende aquilo que eu chamaria de ‘possibilidades de interpretação do texto’ como a remissão a dois planos de significados fixos, como que pré-determinados pelo autor (p.356).

Sócrates refere-se às manobras argumentativas dos dois eristas como “dança e jogo” de coribantes em um ritual de iniciação, movimentos que precederiam ao ensinamento de sua doutrina séria. Erler entende que a imagem de iniciação pode ser compreendida “como um aceno à seriedade também no sentido de Platão” (p.350-351); para desenvolver essa idéia, ele recorre ao *Mênon*. Entretanto, se levarmos em conta o contexto do próprio *Eutidemo*, veremos que trata-se, de fato, de uma brincadeira por parte de Sócrates: Platão está criticando de modo bem humorado a imagem dos mistérios iniciáticos e, certamente, tomando-a em perspectiva negativa. O que Sócrates diz é que os primeiros argumentos foram só brincadeira e que, em seguida, eles passarão às coisas sérias (*ta spoudaia*), o que, do ponto de vista de Sócrates, não acontecerá em momento algum do diálogo.

Logo no início do primeiro argumento (275D2-276D7), Eutidemo dirige a Clíncias uma pergunta ambígua e difícil: se quem aprende são os que sabem (*hoi sophoi*) ou os que não sabem (ou que não aprendem, os ignorantes – *hoi amatheis*). O adolescente, aparentemente reconhecendo o alcance da questão, sente-se em aporia (*aporéas*) e olha para Sócrates, buscando ajuda (275D5-7). Sócrates compreende imediatamente sua situação e o exorta a enfrentar a questão com coragem, e a respondê-la do modo como lhe parecesse (*hopotérá soi phainetai*), pois talvez, com esta situação (de aporia), ele lhe presta o maior dos serviços (*isos gár toi ophelí tèn megísten ophelían*).

Na sequência do segundo argumento (277D4-E3), Sócrates tenta explicar ao jovem Clíncias o que estava acontecendo; recomenda ao jovem que não se espante se o modo como seus interlocutores articulam os discursos lhe parece estranho. Refere-se a Eutidemo e Dionisodoro como sendo semelhantes àqueles indivíduos que, no ritual de iniciação dos coribantes, quando vão entronizar o que vai ser iniciado, dão voltas em torno dele, realizando danças e jogos. Sugere que eles utilizam os argumentos como quem dança para se divertir e que esses fariam parte dos primeiros mistérios sofísticos; prossegue citando Pródico, com a explicação dos termos que desfazem a aporia aparente. Erler entende que a imagem da iniciação pode ser vista como uma alusão à seriedade doutrinal de Platão (p.351), e parte para analisar *Mênon* 74B. A analogia com a passagem do *Mênon* se justificaria porque, em 76E8-9, Sócrates diz que se *Mênon* não fosse embora antes dos mistérios (*protôn misterion*) ele seria iniciado e a outra definição lhe pareceria como ela deve ser.

Vejam os. Nesta passagem do *Mênnon*, a discussão sobre o que é uma definição, conduzida a partir do exemplo da noção de figura (*skhêma*), é vista como uma espécie de exercício lógico, que visa, em última instância, dizer o que é a *aretê*. Sócrates testa diferentes aspectos de uma definição, contrapondo particular e universal, múltiplo e uno, alteridade e identidade. Erler vê na escolha do exemplo da figura a passagem do plano da percepção sensível ao plano do inteligível; o recurso à geometria faz a passagem do vir-a-ser às Idéias; cita Gaiser para confirmar que a definição serve para "conceber exatamente a passagem entre as dimensões"; o fato de Sócrates falar em superfície e sólido, e terminar com a definição segundo a qual "a figura é o limite do sólido" (*stereon pēras skhēma einai* - 76A7), indicaria um exemplo de como, mesmo quando aparentemente se trata apenas de questões de método, importantes questões de conteúdo estão também presentes. A menção de *pēras* indicaria a conexão entre limite, *arkhē* e Bem, numa alusão ao problema discutido na Academia, relativo à série das dimensões. Donde conclui, com Gaiser, que "os mistérios, portanto, são uma metáfora para as doutrinas platônicas sérias (*spoudaia*)" (p. 353).

Algo semelhante aconteceria no *Eutidemo*, se prestarmos atenção às alusões de Sócrates às doutrinas sérias. Erler compreende que "o que é verdadeiramente filosófico não vem propriamente daqueles dos quais se espera, mas deve ser acrescentado pelo leitor informado"; este viria, assim, socorrer o diálogo escrito com as doutrinas fundamentais. Assim, se veria que os sofismas não são sem sentido, mas também que "o discurso no diálogo move-se apenas na superfície", isto é, a partir do campo do jogo, (278B2) o leitor deverá poder julgar da seriedade da doutrina implícita.

O recurso retórico utilizado por Platão consiste precisamente em fazer com que o leitor se implique nas tramas do diálogo e de sua 'enunciação' e o leia de modo inteligente, isto é, pensando, refletindo, acompanhando o caminho percorrido, submetendo-se ele também ao questionamento desenvolvido pelos interlocutores. Ler, interpretar significa necessariamente um descolamento do texto, por mínimo que seja, um distanciamento que permite um movimento de "reconstrução" (interpretativa) do texto. O curioso é que Erler parece compreender que este movimento necessário do ato interpretativo implica em alusões a conteúdos precisos que não estariam dados no texto do diálogo em questão, isto é, "alusões às doutrinas platônicas sérias" (*spoudaia*) (p.353). Esses conteúdos poderiam ser obtidos em outros diálogos escri-

tos e, principalmente, através do testemunho de pensadores posteriores a Platão que viriam preencher as lacunas do texto escrito. O que me parece decisivo é que as tais lacunas não têm necessariamente que ser preenchidas por blocos de doutrina, mas são justamente as brechas que tornam um texto, filosófico ou não, interessante, inteligente, pensante; são interstícios de significação que vêm precisamente dar sentido ao ato de leitura e ao esforço de interpretação.

Em segundo lugar, parece-me haver uma ponta de humor e, portanto, de mistura entre seriedade e jogo, na referência aos mistérios. De fato, em Platão, os mistérios podem ser tomados como metáfora do movimento dialético, por exemplo, na ascensão erótica do *Banquete* (209E-210A). No entanto, nesta passagem precisa do *Eutidemo*, parece-me que a referência é jocosa e que as danças e volteios verbais dos dois eristas (ou o *nonsense* do malabarismo erístico), em volta de Clíncias, evocam antes aspectos criticáveis de certos rituais religiosos, tais como a falta de sentido dos gestos repetitivos ou mesmo a tentativa de ocultá-la, provocando um efeito de enfeitiçamento.⁴ Chamar a série de argumentos coreografados pelos dois eristas de "mistérios sofisticos" pode não ser considerado um elogio à seriedade dos rituais de iniciação. A referência à iniciação nas coisas sérias é apenas uma esperança de Sócrates, com relação aos dois interlocutores, que acaba por não se cumprir.

Em terceiro lugar, pergunto-me também se, para compreendermos a passagem em questão, é realmente necessária a referência ao *Mênnon*. A passagem evocada é um caso usual do recurso a exemplos geométricos para explicar a idéia de definição e vai muito além do que o contexto do *Eutidemo* exige para ser compreendido. No caso dos dois primeiros argumentos ou aporias, a ambigüidade semântica pode perfeitamente ser esclarecida, e ela o é, com os elementos lingüísticos fornecidos por um Pródico. Na primeira aporia (275D2-276D7), o jogo depende da ambigüidade dos termos: do verbo *manthánein*, que pode significar tanto *aprender*, *compreender* como *ser capaz de aprender*, e do adjetivo *amathēs*, que pode ser compreendido tanto como *ignorante* quanto como *que não aprende nada*. À pergunta, relativa ao sujeito do conhecimento, "quais os homens que aprendem (compreendem): os que sabem ou os que não sabem (ou

4. Ver nota 66, p. 192 da tradução de M. Canto, In: Platon. *Euthydème*, 1989. Ver outras referências irônicas aos mistérios, por exemplo, em *Crátilo* 413A e ao segredo em torno da doutrina protagórica, em *Teeteto* 152C.

os que nada aprendem)?" Clíncias seria "refutado" se ele optasse por qualquer uma das possibilidades. Na segunda aporia (276D7-277C7), relativa ao objeto do conhecimento, a pergunta "os homens aprendem (compreendem) o que eles sabem ou o que eles não sabem?" pode suscitar duas respostas possíveis: eles aprendem o que não sabem ou eles compreendem o que sabem; dependendo da resposta, o interlocutor escolhe um dos dois sentidos possíveis, produzindo a aporia: eles aprendem o que eles sabem ou eles compreendem o que eles não sabem.

Finalmente, gostaria de levantar a questão sobre o suposto "serviço" que a situação de aporia poderia prestar a Clíncias, tal como é sugerido por Sócrates, ao final de sua fala. Em que medida a situação de aporia poderia beneficiar um jovem em busca de saber? No eixo do segundo diálogo (Sócrates, os jovens e os eristas), submeter-se à situação de aporia provocada por argumentos que jogam com a ambigüidade semântica para causar um efeito de dificuldade e sabedoria é um exercício importante de discernimento para qualquer um que pretenda seguir a via da dialética filosófica. O benefício consiste precisamente em ser capaz de atravessar o impasse e de problematizá-lo com os recursos que a situação criada fornece. O exercício do diálogo pensante implica necessariamente em enfrentar aporias ao longo do caminho; não há como aprender a enfrentá-las a não ser enfrentando-as.

No eixo do primeiro diálogo (Sócrates e Críton), as aporias são dramaticamente encenadas por Platão para fazer Sócrates mostrar a Críton a diferença entre o modo de proceder dos eristas e o modo filosófico, levando-o a exercer seu próprio discernimento dialético com relação ao que seja uma boa educação para seu filho. Mas há ainda o benefício que é a formação do próprio pai, que deve compreender que ele também tem que ocupar-se de sua alma e de sua capacidade de julgar, não apenas seu filho. Sócrates também faz ver a Críton que a educação da alma que leva ao saber rigoroso (*manthánein*) é algo sério não só para os jovens, mas para todos os cidadãos, mesmo os mais velhos, que acreditam que já passaram da idade.

Nesse sentido, por oposição ao jogo de palavras sem seriedade dos eristas, a seriedade filosófica de Sócrates está não tanto em aristotelicamente decifrar a aporia com conteúdos claros e inequívocos, mas em montar um jogo de diferenças, que convoca a criticidade e o discernimento de seu interlocutor, levando-o a mobilizar seus recursos heurísticos e interpretativos.

3. Forma e conteúdo

No processo de "resolver" a estrutura labiríntica do *Eutidemo*, Erler recorre à cisão entre forma e conteúdo. Para analisar os dois primeiros argumentos, por exemplo, ele propõe que se separe a forma erística da argumentação do conteúdo filosófico do problema, isto é, da questão da possibilidade do conhecimento ("toma-se consciência, se se dirige o olhar ao conteúdo e não à forma da argumentação, que se trata da problemática e da possibilidade do saber." p.354).

O núcleo da interpretação de Erler consiste em mostrar que as aporias podem sempre ser superadas "se as compreendemos no sentido de Platão" (p.470) e como se pode fazê-lo, recorrendo ao "pensamento das Idéias" ou à "doutrina dos princípios". Nesse sentido, ao focalizar, insistentemente, apenas as questões ditas de "conteúdo", sem levar em conta a complexidade da composição do texto escrito (forma?) na qual essas questões vêm inseridas, o autor acaba não sendo capaz de discernir a importância, maior ou menor, dos diferentes elementos do diálogo. Eu proponho que a significação dialética das aporias do diálogo só se revela numa abordagem cujo eixo é precisamente o remetimento intrínseco entre forma e conteúdo.

A interpretação de Jacyntho Brandão (1988), por exemplo, realiza esta exigência.⁵ Em seu artigo, Brandão insere o *Eutidemo*, assim como os outros diálogos de Platão, no contexto maior dos *logói sokratikói*, para daí produzir um dos eixos de interpretação do diálogo que é a oposição entre Platão e os outros socráticos; o diálogo aparece assim como fazendo parte da discussão implícita sobre qual seria o melhor herdeiro do *lógos* socrático, discussão que se revela um verdadeiro embate.⁶ Nesta perspectiva, temos um eixo duplo, através do qual se articulam duas oposições: Platão e os outros socráticos, por um lado, e Sócrates e os sofistas, por outro, configurando o que Brandão chama de uma suspensão temporal da *krísis* de Sócrates – pois temos a articulação entre o tempo antes do julgamento (tempo dramático) e o tempo depois da *krísis* (momento da composição do diálogo). No mesmo movimento dialogado,

5. Ver também M. Canto. Introdução à tradução do diálogo, In: Platon. *Euthydème*. 1989 e ainda Narcy, 1984.

6. Para uma tentativa recente de reconstrução do ambiente literário e intelectual no qual escreveu Platão, ver Kahn, 1996, p.1-35.

são trabalhadas as oposições socratismo e sofística, por um lado, e platonismo e outros socratismos, por outro.

Nas antípodas da interpretação de Erler, Brandão desenvolve sua leitura nessa dupla chave, propondo que o *Eutidemo* é um diálogo sobre o diálogo, um diálogo “sem objeto”, que mostra as duas erísticas em oposição, revelando assim a própria engrenagem do diálogo. “O tema é pretexto para a epifania do que normalmente é só pano de fundo” (p.35). Utilizando metáforas do próprio texto, ele destaca a oposição do jogo e do labirinto, isto é, dos modos sofístico e filosófico de dialogar, que se recobrem e se diferenciam parcialmente. No método do jogo sofístico, baseado no jogo de palavras, o interlocutor é forçado a responder, independentemente da pergunta, e ele será refutado independentemente da resposta; trata-se de um esquema fixo, de uma técnica ensaiada, de uma brincadeira que é uma luta com palavras, que visa sempre derrubar o interlocutor. O método dialético do labirinto, entre outras características (p.41-44), supõe o consentimento do interlocutor, mas não tem regras pré-fixadas nem um desenvolvimento linear; não se visa vencer o adversário, mas chegar a um acordo, baseado no discernimento das palavras e conceitos utilizados.

Interessa-me destacar o fato de que, neste tipo de diálogo, o êxito não é certo, ambos os interlocutores correm sempre o risco de cair em aporia. O labirinto é uma imagem fidedigna do processo dialético: não é relevante o fato de Platão ter elaborado respostas para as questões que surgem ou não, mas, sim, o fato de, ao mergulhar nas sucessivas vagas do *lógos*, os interlocutores (incluindo o leitor) correrem o risco efetivo de se perderem nos múltiplos caminhos possíveis, porque os riscos são reais e merecem ser tratados com seriedade⁷ (o que não exclui o bom humor). “Há uma relação dinâmica entre o jogo e o labirinto (...) a relação entre os dois métodos determina a estrutura do diálogo” (p.45), estrutura complexa “que remete a uma técnica de labirinto, onde discursos e tempos se entrelaçam” (p.46), para pôr em evidência o problema maior da “relação do discurso com os seus fins”.

Se a questão incide, então, na oposição entre a insistência de um

7. Como vimos, no caso dos argumentos 1 e 2, a explicação dos dois aspectos da aporia deve, de fato, ser feita através da oposição entre os aspectos subjetivo e objetivo do problema do saber – aprender, mas o aspecto objetivo não concerne necessariamente um “conteúdo doutrinal” pré-determinado.

Schleiermacher ([1804] 1994, p.31, 35-36, 40, etc.), quanto à não separabilidade entre forma e conteúdo e a suposta novidade da posição esotérica, que considera esta questão como fazendo parte de uma problemática do séc. XIX, portanto, ultrapassada (Reale, 1991, p.28; 33, 34, 57, etc.), me sinto compelido a manter a posição de Schleiermacher, por sua maior complexidade e, me parece, maior capacidade de revelar dimensões essenciais do pensamento de Platão, tal como ele aparece nos diálogos, a saber, sua decisiva dialeticidade. Quando Críton intervém no diálogo, por exemplo, Erler diz que a “moldura” passa a fazer parte da sequência do diálogo, o que seria um indício de algo importante (p.375). Outra passagem: “Eutidemo visa uma reposta rápida, interessa-lhe a forma (...) a Sócrates interessa o conteúdo” (p.387). A meu ver, quanto à intervenção de Críton, não se trata de uma moldura que fica fora do lugar ou de uma forma separada que aparece, no sentido de algo extrínseco que envolve, de fora, os conteúdos do diálogo. Trata-se da manifestação de algo que estrutura a formulação mesma dos conteúdos, determinando-os intrinsecamente.

Considero, ainda, metodologicamente insuficiente o argumento de que se pode resolver os problemas “como quer Platão” (p.354). Não se trata tanto de tentar esclarecer “o que quer” Platão, mas de buscar o que o seu texto quer dizer, a partir do máximo de elementos que pudermos perceber e articular. Considero importante, como ponto de partida, o princípio hermenêutico de respeito à autonomia relativa do texto, para além das intenções de seu autor, assumindo a intervenção inevitável do leitor. A esse respeito é esclarecedor o comentário de M. Narcy (1984, p.9-10), a propósito do próprio *Eutidemo*, que distingue “o que o autor diz através do diálogo”, perspectiva considerada por ele como mais tradicional, e “o que diz o diálogo”, que só aparece sob a forma de questões que lhe dirige o leitor.

Em resumo, o método de Erler implica que os diálogos em geral, e o *Eutidemo* em particular, devem ser considerados em dois planos, exatamente: num primeiro plano, destaca-se a forma; no caso do *Eutidemo*, considera-se as palavras como estando “no âmbito do jogo”, no qual se pode receber um treinamento na discussão e na lógica erísticas; no segundo plano, deve-se “voltar o olhar para o conteúdo” e ver que, “com a ajuda da doutrina platônica, o que parecia paradoxal adquire um significado sério. Mas esta ajuda não vem do interlocutor, mas deve ser trazida pelo leitor informado” (p.356).

Contra essa postura interpretativa, eu penso que a significação do

diálogo só se revela na articulação entre forma e conteúdo; não levar em conta essa implicação fundamental me parece insuficiente, por enfraquecer sua dimensão dialética, por não reconhecer a estratégia retórica do diálogo, por reduzir sua complexidade. Articular forma e conteúdo, no *Eutidemo*, significa levar em conta o cruzamento dos dois diálogos como determinante no manejo de argumentos e aporias, inserindo-os no entrelaçamento dos dois eixos ou das duas cenas.

4. Da natureza do saber filosófico

Quero focalizar o segundo diálogo entre Sócrates e Críton (290E1-293A7), diálogo no qual Sócrates continua seu segundo discurso protreptico, desenvolvido até então com Clínia, buscando a arte ou ciência que torna os homens felizes. Sócrates e Clínia haviam discutido a necessidade de se ir além da mera produção e de se buscar uma arte do uso dos bens adquiridos ou produzidos; deste modo, a arte de fabricar a flauta deve se submeter à arte de tocar a flauta, e a arte de vencer na guerra deve se submeter aos políticos que, por sua vez, devem se submeter aos dialéticos, pois só esses saberiam utilizar, e utilizar bem, aquilo que os políticos houvessem obtido.

Críton intervém e Sócrates relata que ainda examinaram a arte real, mas tampouco conseguiram estabelecer que ela fosse a arte que oferecia e produzia a felicidade (291B 6-7 – *ten eudaimonían parékhousté te kai apergazoméne*). A passagem na qual Sócrates relata a Críton a situação de aporia na qual se encontraram ele e Clínia é bastante significativa com relação à natureza mesma do tipo de saber exercido e buscado por Sócrates. Ele diz que se sentiam ridículos, como crianças caçando pássaros com as mãos, saberes (*tôn epistēmôn*) que escapavam sempre; era como se caíssem em um labirinto (*hóspēr eis labýrinthon empesóntes* – B7), onde fim e começo, aquisição de conhecimento e ignorância se confundem.

Observemos que, entre a posição inicial do desafio aos dois eristas e o momento presente do diálogo, a questão central é reformulada: ela vai do *tis he sophía*, qual a sabedoria dos sofistas? ao *tis he epistéme*, qual o saber que nos proporciona a felicidade? É essa *epistéme*, buscada no discurso protreptico, que é extraída, concebida paradigmaticamente a partir do saber técnico. A partir de 291C4, Sócrates explica como sua queda em aporia aconteceu.

A hipótese inicial é que arte política e arte real são equivalentes; de-

pois, que a arte real deve comandar aquilo que é produzido (o resultado / efeito) das outras artes (ou técnicas), pois o critério é o saber usar: o poder deriva do saber, em termos de utilidade, isto é, de se submeter os conhecimentos a certos fins. O saber usar, próprio da arte que comanda, é a causa do agir corretamente na cidade (*toû orthôs práttein en tē pólei* – C10), é ele que torna tudo útil (*khresíma*). A discussão desliza então da utilidade técnica geral, para a utilidade prática, específica, no sentido do agir (*práttein*) humano (ético-)político. A utilidade da política é objeto de desconcerto. Sua obra principal é da ordem da *paidéia*: tornar os cidadãos sábios, fazendo-os felizes; a arte real deve tornar os homens sábios e bons, não em tudo, nem em qualquer saber. Mas, então, que saber é esse (*tina de epsitēmen* – 292D1)? Uma coisa aparece: esse saber não proporciona nenhum outro saber que não seja ele mesmo (*autén heautén*). Não pode haver uma remissão infinita, em que um saber remete a outro, sem termo; fica posta a necessidade de um saber que é limite, fonte de legitimidade para todo saber derivado; fonte de todo bem que possa ser proporcionado àqueles que o buscam. E ainda, trata-se de um saber que visa tornar os outros cidadãos bons (*agathoús*). É proposta uma espécie de corrente pedagógica, em que uns tornam os outros bons, e esses outros tornam ainda outros também bons. Mas a questão persiste, bons em que? Esta resposta não aparece de modo algum (*oudamoi hemín phainontai*). Finalmente, Sócrates admite mais uma vez que está em aporia e Críton concorda. Ele recorre então aos Dióscuros, divinos e humanos, para os salvar:

Críton para Sócrates – “Pelo que parece, vós chegastes a muita aporia” (*eis pollén ge aporian, hos éoiken aphíkesthe* – 292E-6-7). Sócrates – “E eu então, Críton, quando caí em tal aporia (*epeidē en taútei tē aporía enepteōke*), soltei minha voz ...” (292E8-293A1). A situação de aporia envolve agora também a Sócrates e ele lança novamente o desafio aos dois irmãos: questiona se eles são capazes de apresentar uma demonstração desta arte ou ciência que torna os homens felizes. Eutidemo aceita o desafio, reforçando mais uma vez que Sócrates encontra-se em situação de aporia há muito tempo. Eutidemo – “Qual das duas coisas, Sócrates, disse, eu te ensinarei essa tal ciência, com relação à qual há muito tempo estão em aporia (*pálai aporeíte*), ou te demonstrarei que tu a tens?” (293B1-2).

No entanto, em plena tomada de consciência da aporia, alguma coisa apareceu, com relação a esse saber (*epistéme*) buscado com tanta veemência por Sócrates. Trata-se de um saber labiríntico, na medida em

que envolve múltiplas vias que podem ser percorridas em direções intercambiáveis; o que é experimentado como sendo o fim pode ser retomado como sendo um começo; algo tido como sabido pode, em outro momento, ser visto como ignorância. Um saber que pode ser pensado a partir da técnica mas que a ultrapassa, na medida em que concerne mais uma reflexão sobre os fins, do que uma determinação de meios e procedimentos. Para além do mero fabricar, esse saber concerne o agir político; e ainda, a própria experiência da busca indica seu objeto como fim (limite, medida). É, assim, um saber que é fonte de valor, fonte de bem, pois ele concerne não só a boa realização de certas ações como o bem dos indivíduos envolvidos, sendo um saber que busca tornar os outros homens bons. Mas é nesse ponto que o impasse se instaura, este é o limite da reflexão socrática, no *Eutidemo*: o saber é a fonte do valor (de todo bem) ou o bem seria mais precisamente o objeto desse saber? A aporia final é precisamente essa: é possível definir o bem como um saber?⁸

É bastante significativo que a situação de aporia constitua um momento de interrupção do diálogo, sim, porque a aporia é sempre a consciência da aporia; ela significa uma pausa, um certo distanciamento, um pensar que se está pensando e, nesse sentido, Erler tem razão. De fato, os impasses são relativos a uma compreensão insuficiente; a aporia é subjetiva, a dificuldade é devida à insuficiência dos termos nos quais é formulada uma questão, por parte dos interlocutores (p.358). Entretanto, desta constatação o autor salta para a conclusão de que não se trata de verdadeiras aporias, do ponto de vista de Sócrates ou do autor do diálogo, pois estas sempre encontram solução nas doutrinas (das Idéias ou dos Princípios), ausentes, mas implicitamente presentes a cada momento. A meu ver, para compreendermos a significação das aporias, em seu contexto dialógico (e dialético), não importa que, como quer Erler, objetivamente, ela já tenha sido solucionada pelo autor do diálogo que, ao escrever, a "encenaria" unicamente com propósitos pedagógicos. Penso que o fato de Sócrates admitir que está em aporia não é mero fingimento ou puro artifício didático. Quanto aos argumentos sofísticos, se considerarmos o desenvolvimento mesmo do diálogo, cons-

8. Ver, implícita nessa questão, uma possível polêmica com os megáricos, em Diógenes Laércio II, 10 e 11; e ainda *República* VI, onde Sócrates diz que o bem não é o saber, mas seu objeto.

tatamos que, efetivamente, Sócrates não conseguiu demonstrar que Eutidemo e Dionisodoro estão errados, isto é, que ele não conseguiu refutá-los, recorrendo aos elementos disponíveis no plano da argumentação. E mais, penso que, nesse sentido, é importante reconhecer que Sócrates submete-se à refutação sofística. Para Sócrates, é um princípio que guia a boa argumentação ser capaz de demonstrar algo ou de refutar uma posição recorrendo apenas aos elementos que os próprios interlocutores introduzem no diálogo.

A posição de Narcy é renovadora, na medida em que ele insiste na validade autônoma da argumentação sofística, paralelamente à de Sócrates e Clíncias. Para ele, o mesmo jogo de argumentos é visto de modos radicalmente diferentes por uma parte e por outra do embate. A mesma *épídeixis* é, por um lado, jogo de significantes, encadeamento de signos no plano de sua pura concretude lingüística (ou sonora) e, por outro, procedimento lógico, encadeamento de razões (1984, p.76). Sua interpretação é exemplar, a meu ver, na medida em que se esforça ao extremo no sentido de articular a sucessão vertiginosa de argumentos sofísticos à estrutura maior do diálogo, mostrando, a cada caso, as referências a questões fundamentais para o filósofo, reconhecendo quando há de fato uma questão ou mesmo uma refutação, nos termos do que ele considera o uso convencional do *dialégesthai*. Os jogos argumentativos explicitam dificuldades sérias, implícitas nas discussões tanto sofísticas, quanto socráticas, sobre o saber, o aprender e o ensinar, a virtude, etc. (p.104).

Quanto aos discursos protrépticos, fica claro que trata-se de uma genuína investigação filosófica para Sócrates. Assistimos à explicitação progressiva de uma concepção de saber que vai da eficácia à excelência política, reformulando a noção de sucesso operacional nos termos da felicidade no agir e no viver na cidade. Por um lado, o saber é, sim, o que causa a eficácia de uma ação; por definição, saber implica em saber a verdade do objeto; aquele que sabe, se agir baseado no que sabe, agirá necessariamente de modo correto e será bem sucedido, feliz no que faz (280B1). Entretanto, por outro lado, intimamente articulada a essa dimensão positivamente eficaz, existe uma outra dimensão que vai além: o saber autêntico distingue-se do ser bem sucedido, ele não pertence ao registro da eficácia pragmática da luta de discursos; se se trata de vencer, o vencer filosófico não concerne apenas a luta, não se restringe à mera oposição entre os interlocutores, mas visa o encaminhamento dos argumentos rumo à verdade de algo; nesse sentido, o ser feliz no saber

pode significar perder uma luta verbal; para Sócrates, o saber dialético pode vencer mesmo quando o sujeito do discurso, perde no combate argumentativo, por não saber fazer valer, de modo suficiente e necessário, as determinações do objeto.

Há, certamente, uma dimensão pedagógica visada na composição dos diálogos e estou disposto a aceitar que as passagens aporéticas possam também ter tido uma função de apoio para a rememoração, mas não nos termos que propõe Erler, que conta necessariamente com leitores instruídos nas diferentes doutrinas, restringindo o público auditor / leitor ao âmbito interno da Academia. Considero pertinente a posição que inclui o *Eutidemo* no grupo de diálogos profundamente elaborados do ponto de vista literário, o que significa que seu autor estaria visando um público maior do que os discípulos de Sócrates ou os que freqüentavam a Academia (Caizzi, 1996, p.11).

O núcleo dos discursos protrépticos socráticos é a confrontação entre a multiplicidade dos valores e dos saberes, na busca de um valor maior e de um saber especial que os unifique e os supere. Trata-se de um saber que vai além do plano técnico e que implica num outro uso dos discursos; o uso filosófico dos discursos e argumentos distingue-se dos procedimentos erísticos, também pelos seus fins, que são educar, tornar o interlocutor melhor, fazê-lo falar para experimentar seu saber, e não calá-lo, conduzindo-o a comprometer-se com o buscar e o dizer a verdade. Mas não se trata simplesmente de descartar o erro, o impasse e o desvio, ou a manipulação e o jogo de palavras (homonímia, ambigüidade, anfíbolia); esses são riscos permanentes que corre todo aquele que se aventura no caminho do pensar e do argumentar; a aporia e a erística são riscos permanentes do filósofo. Trata-se de enfrentá-las e de encaminhá-las no sentido da argumentação rigorosa, no plano das palavras e dos conceitos, e de direcioná-los rumo à verdade e, em última análise, rumo ao bem, tanto do objeto quanto do interlocutor ou discípulo.

5. A dimensão pedagógica

Na passagem 290B-C, Clínia critica as artes da caça, indicando que os caçadores não sabem utilizar suas aquisições e que devem entregá-las aos dialéticos para tal; Sócrates se surpreende (no segundo eixo do diálogo) e Críton ainda mais (no primeiro), sugerindo que Clínia não

precisaria de nenhum mestre, se chegou a tal formulação. Erler pretende reconhecer neste tipo de passagem uma situação na qual Sócrates submete à prova o que foi dito, para verificar se seu interlocutor efetivamente “compreende” o que disse, isto é, se ele compreende no sentido oculto, de um suposto saber esotérico implícito e indiretamente visado por Platão neste momento (p.375-377). Este tipo de interpretação implica em um esquema doutrinal já previamente elaborado e acabado, com relação ao qual o diálogo não é mais do que um conjunto de pistas armadas para serem detectadas por leitores conhecedores, “experts” em dialética. Temos aí, uma concepção implícita de *paidéia* segundo a qual a função pedagógica da aporia, ao longo dos diálogos, não é mais do que evocar um conteúdo doutrinal já adquirido previamente, por outros meios que não o diálogo dialético (Brisson, 2000, p.23), supostamente através de lições nas quais Platão ministrava suas doutrinas não-escritas, em particular, a doutrina dos princípios. De certo modo, podemos dizer que o tratamento aristotélico das aporias está sempre implícito na abordagem de Erler, na medida em que ao leitor cabe principalmente a tarefa de resolver os sofismas (Erler, p.398). Contra esse tipo de concepção, compreendo que a *paidéia* dialética tem na aporia um momento privilegiado de fazer pensar, de fazer refletir, não exatamente, ou não apenas para propor soluções, mas, antes, para levantar problemas que exigem mais pensamento e mais reflexão.

Com relação à aporia do final do segundo discurso protréptico, diz Erler, “Para o conhecedor é evidente que a ciência buscada é novamente a dialética platônica” (p.380) (grifo meu). Isto parece evidente para quem já conhece toda a obra platônica, mas, devemos perguntar, a que propósitos interpretativos serve reconhecer esta evidência? A posição de Erler é que, ao escrever o *Eutidemo*, Platão já teria toda a “doutrina” da *República* pensada, explicitada e estabelecida, o que, em primeiro lugar, me parece bastante difícil de estabelecer.⁹ Em segundo lugar, esta posição retira a unidade e a autonomia do diálogo como um todo. Os diálogos só fariam sentido se fossem recortados e tornados dependentes de outras instâncias de exploração e aquisição de conhecimentos; sua unidade seria projetada para fora deles mesmos, seus princípios in-

9. Ver discussão de McCabe sobre o caráter proléptico ou metaléptico da referência que faz Clínia à arte do dialético, dependendo de como o intérprete situa o *Eutidemo* com relação à *República*. <http://www.ex.ac.uk/plato>

terpretativos se tornariam extrínsecos aos dados que o próprio autor decidiu incluir no texto escrito.¹⁰

Quanto à oposição entre saber erístico e saber filosófico, Erler diz que o *Eutidemo* representa não apenas no conteúdo, mas também na descrição do processo formal dos eristas, exatamente o negativo da imagem positiva da doutrina platônica (p.392). A meu ver, o objetivo do diálogo não é, simplesmente, tornar clara a diferença entre dialética filosófica e erística, através da solução de falácias lógicas, mas encenar as suas diferenças, de modo a mobilizar o discernimento tanto de Críton quanto do leitor, e não simplesmente oferecer de modo não crítico, uma série de conteúdos positivos totalmente explicitados e inequívocos. O modo de fazê-lo é decisivo. O fato de Platão resolver encenar a diferença significa, por si, que não é equivalente fazê-lo de modo puramente expositivo; para ele, a relação é mais complexa porque envolve também semelhanças, porque a diferença só emerge no detalhe do enfrentamento, porque a identidade da dialética filosófica só se estabelece e se reconhece no confronto com sua alteridade determinada que é a dialética sofística ou erística. E ainda, porque não basta conhecer as soluções para os diferentes problemas; o que importa é saber buscá-las autêntica e legitimamente. É por isso que Sócrates não instrui Críton diretamente, e não lhe dá, simplesmente, a relação de diferenças entre o seu modo e o modo erístico de falar e pensar.

Segundo o autor, "...é preciso já ser versado na doutrina fundamental de Platão, para reconhecer o nível duplo de fundação". Não me parece que seja assim; a meu ver, a função pedagógica do diálogo consiste em lançar tanto Críton quanto o leitor no processo dialético; é justamente ao entrar no jogo instaurado pela composição labiríntica do diálogo, que a sensibilidade, a inteligência e o discernimento são convidados a se exercerem; sensibilidade para perceber o que dizem as imagens (ver Introdução de Adriana Nogueira à tradução portuguesa, p.41-48), inteligência para penetrar as dificuldades e aporias e discernimento para estabelecer diferenças.

Outra questão relevante é a restrição do universo de leitores capazes de ler ou competentes o suficiente para ler "adequadamente" os diálogos e suas aporias. Para Erler, segundo a doutrina platônica, deve-se se-

10. Para mais "consequências" ou implicações da adoção da abordagem esoterista, ver Brisson, 2000, p.68-73.

leccionar os discípulos (*República* IX 535A6; *Leis* XII 969B8) e são admitidos apenas os homens idôneos ou adequados (*Fedro* 276E); o curso de uma lição é longo e sua comunidade é a de uma *hetairia* (confraria?) de homens que se tornam felizes esforçando-se para ser eticamente bons. Por um lado, sabemos das exigências crescentes que a *paidéia* da *República* impõe ao cidadão, no seu processo formador rumo à dialética; processo que implica certamente em diversas restrições. No entanto, por outro lado, as restrições parecem-me antes significar que o acesso à dialética é uma conquista, não um dom. Tornar-se bom é um processo marcado por dificuldades, mas não a ponto de se cair no círculo vicioso segundo o qual seria preciso já ser dialético para se poder aspirar à dialética.

A *paidéia* da *República* é, a meu ver, mais prenunciada no *Eutidemo*, do que evocada retrospectivamente. Ela é marcada, como sabemos, por um forte caráter de idealidade. A fabricação de uma cidade e, correlativamente, de uma alma, com palavras, põe a hegemonia do *logistikón*, mais como uma exigência paradigmática a ser buscada e seguida do que pressuposta. Ser idôneo, justo, ético, bom e feliz são objetivos buscados e não podem ser condição para a interpretação correta (solução?) das aporias. Deduzir das passagens citadas que há uma *hetairia* que tem acesso exclusivo ao "significado" das aporias é ir muito além do contexto do diálogo.

O *Eutidemo* nos ofereceria uma imagem em negativo daquilo que é justo e importante para Platão. "Esta ambigüidade de todo o diálogo deve ser decifrada pelo leitor, razão pela qual ele deve abordar o diálogo escrito com a seriedade (*spoudaion*) de uma precognição dos fundamentos doutrinários platônicos" (Erler, p.403). A meu ver, há um mundo de diferença entre seriedade precognitiva e seriedade hermenêutica. A seriedade precognitiva de Erler significa um fechamento excessivo do diálogo, enquanto obra escrita. A seriedade hermenêutica do bom leitor se pauta, entre outros, pelo princípio do respeito à autonomia da obra enquanto sistema de significação e, certamente, deve incluir o bom humor de reconhecer o jogo labiríntico presente na composição do diálogo.

6. A significação dialética das aporias

Mais uma vez, a objeção principal que faço à leitura esoterista do *Eutidemo*, tal como é proposta por Erler, é que há um obscurecimento

da significação dialética das aporias. Considero que a dialeticidade das aporias reside, antes de tudo, no seu caráter negativo e problematizador e que devemos compreendê-las como integrando uma estratégia retórica específica. Vejamos.

Há dois eixos na estrutura da composição do diálogo: por um lado, uma narrativa, por outro lado, um diálogo dramatizado; eixos que se articulam e que acabam por se confundir. A questão que mobiliza o primeiro eixo, formulada por Críton, é sobre a sabedoria dos dois sofistas (*kaì tís he sophia?* – 271B9-C1). A questão inicial do segundo eixo é um desafio que Sócrates propõe aos dois irmãos: “convençam aqui este jovem da necessidade de amar o saber (*philosophēin*) e de praticar a virtude” (275A5-6).

No primeiro, para mostrar “o que é” a sabedoria dos dois sofistas, Sócrates narra a Críton o diálogo que ocorrera no dia anterior no Liceu, entre ele, Clíncias, Eutidemo, Dionisodoro e Ctesipo. No segundo, por um lado, temos uma sucessão de argumentos, ditos sofisticos, propostos enquanto armadilhas para Clíncias e Sócrates; argumentos esses que tanto evidenciam o que seus proponentes entendem, concretamente, por saber e virtude, quanto demonstram sua incapacidade de exortar o jovem a buscar o que Sócrates entende como sendo os verdadeiros saber e virtude. Os dois irmãos entendem que virtude significa saber vencer as disputas verbais a golpes de argumentos e que saber é saber montar armadilhas e aplicá-las; saber significa ser capaz de sair de situações difíceis, uma habilidade no uso dos discursos que visa principalmente à eficácia, contando com ouvintes sem discernimento.

Por outro lado, Sócrates tenta fazer, a seu modo, perante Críton, aquilo que ele havia pedido aos irmãos que fizessem, mas que eles, reiteradamente, não fazem, indiferentes que são às questões levantadas. As situações aporéticas pontuam o diálogo em ambos os eixos. A certa altura, os dois eixos se cruzam, há um deslizamento de um eixo ao outro. Críton interrompe o segundo discurso protréptico de Sócrates a Clíncias, e os dois continuam a dialogar, Críton assumindo a posição de Clíncias, na continuação da busca da arte que proporciona a felicidade. O que é crucial é perceber que, no primeiro eixo, Sócrates faz “narrativamente”, perante Críton, aquilo que ele faz “argumentativamente”, dialogando com Clíncias, no segundo. Podemos dizer que, no *Eutidemo*, Sócrates tanto mostra, quanto demonstra a diferença entre o filósofo e o erista. Essa confluência, ou não-distinção clara, entre a “mostração” e a demonstração marcam a singularidade da dialética neste diálogo, dialé-

tica que só pode ser bem compreendida se a pensarmos com sendo, em certa medida, efeito de uma complexa composição literária (Brandão, 1988, p.25) ou estratégia retórica.

As aporias marcam ambos os eixos do diálogo e têm um caráter, antes de tudo, negativo e problematizador. Proponho que sua dialeticidade está justamente no fato de significarem não-passagem, porque é na medida em que os problemas são enfrentados e não são resolvidos que algo vai se tornando manifesto: a diferença entre os dois modos de usar os discursos, diferença essa que, no eixo maior do diálogo é mais mostrada que demonstrada. A composição literária, complexa e divertida, é decisiva para que a dialética se realize de modo determinado e para que o ganho dialético das aporias possa ser efetivo. Nesse sentido, podemos dizer que é porque há impasse que há passagem, articulação entre os eixos do diálogo. É como se Sócrates dissesse: olhe e veja, Críton, como os interlocutores montam seus discursos, como eles usam os argumentos, as imagens e as metáforas; aprenda a exercer seu discernimento (*krínein*), a detectar diferenças; diferenças que concernem não a capacidade de resolver aporias (todos caem nelas), mas com relação ao modo mesmo de se usar os *lógoi*, com suas implicações, diríamos nós, lógicas e éticas.

Num sentido amplo, no *Eutidemo*, o dialogar (conversar e argumentar), seja entre Sócrates e os dois eristas, seja entre os mesmos e Clíncias, é referido como *dialégesthai*, independentemente, portanto, de quem está envolvido. Entretanto, duas passagens merecem destaque. A primeira tematiza, *en passant*, a diferença entre o dialético, os matemáticos e outros. Trata-se justamente da passagem que provoca o deslizamento de um eixo do diálogo ao outro (290B-E), quando examinam a arte do general, a arte, diz Clíncias, daqueles que não são capazes de servir-se do produto de sua caça. Por não saberem utilizá-los (uma vez os tendo adquirido), devem entregá-los aos dialéticos (*hoi dialektikoi*) que, esses sim, sabem utilizar suas descobertas (290B10-C6). Só os dialéticos têm essa ciência do uso. Mesmo com a intervenção de Críton, a busca continua a partir da equivalência entre a arte real e a arte política, mas o final da conversa é reconhecido como uma grande aporia. A menção de Clíncias à arte do dialético é feita a título de exemplo, para ilustrar a insuficiência da arte dos gerais, mas ela oferece a pista. O conhecimento buscado (pontualmente sugerido como podendo ser a arte dos dialéticos) é visto como sendo da ordem do uso. As matemáticas são propedêuticas, induzem a alma do indivíduo a passar do visível para o

inteligível, mas se restringem à aquisição, e ainda, não dão razões de suas hipóteses; para além da aquisição, a dialética concerne o saber usar, isto é, saber distinguir valores (usar bem ou mal); seja no uso dos bens, seja ao conduzir a pesquisa, o dialético deve exercer sua capacidade de valorar com discernimento.

A segunda passagem que merece destaque tematiza a diferença do filósofo com relação aos sofistas. Ao final do décimo-oitavo argumento (301C2-5), Sócrates critica Dionisodoro e Eutidemo por serem artesãos que fabricam cada coisa que lhes convém, visando principalmente dizer que eles *fabricam* o dialogar perfeitamente (*tò dialégesthai pankálos apergázesthai*). Os sofistas, na medida em que fabricam total e arbitrariamente seu *dialégesthai*, perdem de vista tanto a dimensão dos valores (o bem), quanto a do objeto buscado (o que é): o dialogar, para ser filosófico, deve visar algo que é posto como existindo, um objeto que orienta a aquisição, um ponto que direciona a pesquisa; as artes da produção se opõem às artes da aquisição e à arte do uso que é a dialética.

O *dialégesthai*¹¹ exercido pelos dois irmãos é a encenação ao vivo do modo anti-filosófico de falar, pensar, argumentar: eles inventam argumentos ao sabor do momento, não têm a menor preocupação com a posição de algum objeto, dando provas de total indiferença, seja com relação ao bom ou mau uso dos discursos e conhecimentos, seja com relação ao bem ou ao mal que tal prática possa causar aos seus interlocutores. Nos seus discursos protrépticos, Sócrates, por sua vez, exerce um *dialégesthai* consciencioso, argumentado com rigor, visando um objeto determinado: dizer qual é o saber que proporciona a felicidade e, ao fazê-lo, exortar o jovem Clíncias a filosofar. Ele passa pela análise dos bens e destaca o valor de se saber usá-los; analisa as *tékhnai* e destaca a arte real ou política, mas não consegue determinar claramente a relação entre o bem e o saber, ficando, portanto, no impasse quanto a estabelecer o tipo de saber que faz o homem feliz. Finalmente, no último diálogo com Críton, na oposição entre a arte dos logógrafos e a prática concreta da política, a filosofia é vista como uma prática que merece ser valorizada e buscada, apesar dos filósofos. Assim, ao focalizarmos as

11. Ocorrências do verbo. Primeiro eixo do diálogo: 271A1; 271A4; 304A2; 304A6; 304B2; 304B6; 304E1; 305B2. Segundo eixo do diálogo: 273B4; 274B8; 275B6; 275C3; 283B9; 285E4; 295E2; 301C4. Ver levantamento geral em Dixsaut, 2001, p.345-354; sobre o *Eutidemo*, em particular, ver p.41-47.

referências ao *dialégesthai*, ao longo do diálogo, vemos como está sendo operada uma mostração que evidencia a diferença entre os modos de argumentar e de agir, do filósofo e do erista (além da oposição ao matemático e ao logógrafo).

Os argumentos são apresentados como aporias propostas a Clíncias (e a Sócrates); algumas com soluções facilmente perceptíveis (no âmbito do próprio diálogo), outras não; algumas solucionáveis através da referência cruzada a outros diálogos, outras não. A significação principal das aporias (aparentes ou não, eristicamente formuladas ou não) não depende da capacidade seja dos interlocutores, seja dos leitores de solucioná-las. Elas são propostas como elementos motores da pesquisa dialética, na medida em que exigem sempre mais reflexão, envolvimento e comprometimento (dos interlocutores e dos leitores) com o desenrolar da argumentação. Deter as respostas das questões é um modo não dialético de usar perguntas e respostas. Os eristas imitam precariamente a postura interrogativa de Sócrates, seu modo dialético de falar e pensar, mas o fazem de modo tal que não desencadeiam reflexões rigorosas ou concatenadas argumentativamente. A aporia eristicamente formulada não é fonte de reflexão continuada, primeiro porque não tem propriamente um objeto, segundo por que aquele que a formula não se submete a ela, não se põe efetivamente em questão. O diálogo parece querer mais mostrar essa postura que resolver a aporia demonstrativamente. A característica decisiva do dialogar filosófico é que toda pesquisa se estrutura pelo questionamento de algum objeto (ser) que determina o modo como os interlocutores se inserem no diálogo: mais que questionar um ao outro, os interlocutores devem se questionar, a propósito daquilo que é posto em questão. É exatamente o que não vemos acontecer no combate erístico. Eutidemo e Dionisodoro só querem pôr o outro em questão, sem se deixarem afetar efetivamente pela questão ou pelo objeto questionado.

A meu ver, a seriedade dialética de Platão não é incompatível com a encenação bem humorada do jogo erístico que se revela ser o combate de argumentos dos dois sofistas. Sustento que as construções literárias e retóricas que são os diálogos escritos constituem boas imagens do uso dos *lógoi* que configura o *dialégesthai* filosófico, desenvolvido, exercido e vivido por Platão e seus companheiros ou discípulos, dentro e fora da Academia. Separar forma e conteúdo é um modo determinado de usar os argumentos: com o controle da forma pode-se dominar qualquer conteúdo. A perspectiva filosófica, a meu ver, não dissocia forma e con-

teúdo, o que significa, quanto ao diálogo escrito, que a *démarche* investigativa tem seu modo próprio, particular de se realizar; modo esse que é determinante para se obter resultados (ou efeitos) específicos. No *Eutidemo*, ao encenar o modo erístico de usar os argumentos, Platão desenvolve de modo dramático uma reflexão sobre o próprio diálogo, no exercício da auto-reflexividade próprio da sua dialética filosófica: pensar o modo filosófico de falar e argumentar, através da encenação do que ele não é.¹²

Em ambos os eixos, o *Eutidemo* é uma demonstração eloqüente de que a pesquisa filosófica, enquanto um certo uso do *dialégesthai*, é, em princípio, falível e está sempre sujeita à revisão; e não é nisso que ela se diferencia da erística. A dialética enquanto busca aporética se determina essencialmente pelo reconhecimento de que o conhecimento está sempre no limite ou além do limite da compreensão humana, em determinadas circunstâncias (Gill, p.56-57); a limitação é inerente ao ser humano, o que não deve impedi-lo de buscar, mesmo sabendo que o conhecimento total é próprio dos deuses. Tampouco se pode conceder a alguém um conhecimento que ele não tenha buscado e obtido por si mesmo (*Carta VII* 341C-E). E ainda, nem sempre é possível decidir, interna ou externamente a um determinado diálogo, se a pesquisa já alcançou o nível suficiente de solução ou se o resultado que já se obteve é definitivo, não sendo mais necessário revê-lo. (*Fédon* 107B4-9; *Sofista* 259A-C; Gill, p.60-61)

Se a aporia é negação e negativa com relação ao que é dito, ela é ao mesmo tempo positiva, na medida em que suscita a busca de outras afirmações, o que torna possível a continuidade do diálogo. A aporia dialeticamente compreendida não visa calar o interlocutor, mas o faz falar, buscar ainda mais; ela é positiva no sentido em que ela exige que a pesquisa dialética seja retomada. Como a imagem da maiêutica no *Teeteto* nos sugere, a aporia é gênese na medida em que ela produz a autoconsciência naquele que se submete ao movimento do *lógos*; ela é produtora de *lógos* naquele que se deixa conduzir pela negação (*Teeteto* 150-151).

Uma passagem das *Leis* (VII 799C4-E7) sintetiza exemplarmente as características da aporia dialética, tal como tenho proposto com relação

12. "A melhor maneira de afirmar que, apesar das semelhanças, há uma diferença essencial, e que a prática socrática da discussão não é apenas uma "sofística nobre", é de mostrá-la em ação". Dixsaut, 2001, p.26-27.

ao *Eutidemo*. Com relação à regulação das práticas artísticas dos jovens cidadãos (dança e música), o Ateniense, que acaba de discutir com os outros o caso egípcio, impõe algumas precauções metodológicas. Face ao estranho e ao que não é habitual, um homem não deve precipitar-se a resolver afirmativamente os problemas que ele põe (*tò aporethèn*), "ele deve parar, pelo contrário, como alguém que, tendo chegado a uma encruzilhada e não sendo capaz de ver seu próprio caminho, seja que ele caminhe só ou com outros, interroga a si próprio e aos outros sobre aquilo que os põe em aporia (*tò aporoúmenon*) e só retoma a caminhada após ter examinado firmemente onde poderá conduzi-lo esta marcha (*tês poreías*)". A atopia do tema impõe que o exame seja feito a fundo e que não se tente chegar facilmente a uma solução. Deve-se perder tempo com isso. "Talvez, com efeito, se deus quiser, o próprio fato de tê-lo percorrido até o fim será suficiente para esclarecer a questão que nos põe em aporia atualmente (*tò nún diaporoumenon*)".

UFMG, Belo Horizonte, Brasil

BIBLIOGRAFIA

- Platonis Opera*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Tomes I-V. Oxford : Clarendon Press, 1900-1907.
- PLATÃO. *Eutidemo*. Trad. Adriana M. M. F. Nogueira. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1999.
- PLATON. *Euthydème*. Trad. M. Canto. Paris: GF-Flammarion, 1989.
- PLATONE. *Eutidemo*. Trad. Fernanda D. Caizzi. Milano: Ed. Bruno Mondadori, 1996.
- BRANDÃO, Jacyntho L. O jogo e o labirinto. *Revista Literária* 3 (1988) p.23-48.
- BRISSON, L. *Lectures de Platon*. Paris: Vrin, 2000.
- DESJARDINS, R. Why dialogues? Plato's serious play. In: Griswold, C.L. (Ed.) *Platonic writings, platonic readings*. New York, London: Routledge, 1988, 110-125.
- DIOGENES LAERTIUS. *Lives of eminent philosophers*. Trad. R. D. Hicks. London/Cambridge: Harvard U. Press, 1991.
- DIXSAUT, M. *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris: Vrin, 2001.

- ERLER, Michael. *Il senso delle aporie nei dialoghi di Platone. Esercizi di avviamento al pensiero filosofico*. Trad. C. Mazzarelli. Milano: Vita e Pensiero, 1991.
- GILL, Christopher. Platonic dialectic and the truth-status of the unwritten doctrines. *Méthexis* VI (1993) p.55-72.
- KAHN, Charles. *Plato and the socratic dialogue. The philosophical use of a literary form*. Cambridge: CUP, 1996.
- MCCABE, Mary M. Developing the Good itself by itself: critical strategies in Plato's *Euthydemus*. <http://www.ex.ac.uk/plato>
- MARQUES, M. P. *O caminho poético de Parmênides*. São Paulo: Loyola, 1990.
- MARQUES, M. P. *L'autre et les autres. A propos de l'altérité dans le Sophiste de Platon*. Strasbourg: Univ. Marc Bloch, 1997 (Tese de doutorado).
- NARCY, M. *Le philosophe et son double. Un commentaire de l'Euthydème de Platon*. Paris: Vrin, 1984.
- NEHAMAS, A. Eristic, antilogic, sophistic, dialectic: Plato's demarcation of philosophy from sophistry. *History of Philosophy Quarterly* 7 (1990) p.3-16.
- REALE, G. *Per una nuova interpretazione di Platone*. Milano: Vita e Pensiero, 1991.
- SCHLEIERMACHER, F. D. E. *Introdução aos diálogos de Platão*. Trad. Georg Otte. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.
- SPRAGUE, R. K. *Plato's use of fallacy. A study of the Euthydemus and some other dialogues*. London: 1962.z

ABSTRACT

This article deals with the aporetic dimension of Plato's *Euthydemus*, having as main counterpoint Michael Erler's study (1987 / 1991), which follows the Tübingen-Milano esoteric trend of interpretation. As opposed to this position, which emphasizes the solution of aporetic passages and of eristic arguments, referring them to positive doctrine, I propose that their meaning remain negative and problematic, and that a dialectical perspective can only be reached by taking into account the whole of the written dialogue as such, seen as the achievement of a complex and unique rhetoric strategy. I argue that the aporetic dimension must be connected to the protreptic and the pedagogical aspects, integrating the major movement of dialectics as *dialogesthai*.

LA NEGACIÓN DEL PRINCIPIO Y SUS CONSECUENCIAS PARMÉNIDES Y REPÚBLICA

Raúl Gutiérrez

"En efecto, también Platón suscitaba, con razón, este problema e inquiría si el camino era a partir de los principios o hacia los principios".

Aristóteles, *Eth. Nich.* I 1094 a30-34.

Como muchos otros puntos en la interpretación de la obra y el pensamiento de Platón, la valoración de la presencia de Glaucón y Adimanto en la puesta en escena del *Parménides* también es motivo de controversia. Por una parte tenemos a quienes le atribuyen una importancia tal que en base a ella han podido ver una "analogía de situaciones dramáticas" entre la *República* y el *Parménides* y concluir que ambos diálogos constituyen dos exposiciones diferentes de lo mismo, sólo que una dirigida por el Sócrates maduro a no filósofos y que, por eso mismo, recurre a imágenes y analogías, mientras que la otra, cuando menos en el ejercicio dialéctico, constituye un discurso estrictamente conceptual que debe ser practicado por un joven Sócrates para acceder a la verdad;¹ por otra parte, están quienes la consideran "demasiado incidental" como para apoyar la tesis de una temática compartida.² Tomando partido en esta controversia, en trabajos anteriores he tratado de mostrar que la analogía entre estos dos diálogos es tal que la estructura misma del *Parménides* corresponde a la estructura del símil de la línea y la alegoría de la caverna.³ Ello sólo es posible si se considera a la puesta en escena co-

1. Cf. Mitchell Miller, *Plato's Parmenides. The Conversion of the Soul*, Pennsylvania: The Pennsylvania University Press 1991 (reimp.; orig. 1986), 18 ss.

2. Kenneth M. Sayre, *Parmenides's Lesson. Translation and Explication of Plato's Parmenides*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1996, 58; cf. Robert Turnbull, *The Parmenides and Plato's Late Philosophy*, Toronto: University of Toronto Press 1998, 196.

3. Sobre lo que sigue véanse nuestro trabajo: "La areté del filósofo o la estructura del *Parménides* platónico", en *Areté* XI, 1-2 (1999), 57-70.

mo parte integral de esa estructura y se entienden los desplazamientos geográficos y los tres niveles narrativos como alusiones a diversos momentos de la misma. Así pues, después del encuentro de los filósofos de Clazómenas con Glaucón y Adimanto en el ágora, lugar de reunión del vulgo (*hoi polloí*), marchan hacia la casa de Antifonte que "vive cerca" (126 e10). Así se señala el desplazamiento de la *eikasía* hacia la *pístis*. Pues además de la restricción de la tarea de los primeros a la conducción física y su posterior desaparición del diálogo, de Antifonte se dice que dedica "la mayor parte de tiempo a los caballos" (e8) y lo encuentran "entregándole un freno al herrero" (127 a2), con lo cual se hace referencia a los seres vivos y artefactos que son objeto de la *pístis*. El presente del diálogo tiene lugar "extramuros" (127 c1), es decir, en la parte correspondiente al mundo inteligible, y tiene dos partes. En la primera de ellas, el joven Sócrates, haciendo gala de su "bello y divino impulso hacia los *lógoi*" (135 d2-3; 130 b; *Fedón* 99 a), formula su versión de la hipótesis de las Formas ubicándose así en el nivel de la *diánoia*. En este sentido, su recurso a imágenes nos trae a la memoria el modo de proceder del matemático y sus limitaciones, pues, como éste, todavía no sabe considerar a la imagen como imagen y, en consecuencia, confunde al original con la imagen (cf. *Rep.* 476 c). Por ello es que cae en la denominada cosificación de las Formas. Pero, además, no dispone aún de la capacidad del dialéctico para aprehender el *lógos tēs ousías* de cada cosa y carece de una aprehensión noética del principio universal en que se funda el orden racional (*katà logón*) del mundo inteligible (*Rep.* 476 a6-7), de manera que tampoco está en condiciones de dar razón de su propia hipótesis. Semejantes limitaciones aparecen claramente señaladas, por una parte, por la acusación que le hace Parménides en el sentido de que "demasiado pronto, antes de ejercitarte, te empeñas en definir lo bello, lo justo, lo bueno y cada una de las Formas" (*Parm.* 135 c8-d1); y, por otra, por la misma admiración y asombro que dice le causaría si alguien primero distinguiera y tomara por separado las Formas en sí y por sí, y a continuación mostrase que en sí admiten "mezclarse y discernirse" (*suggkeránnustai kai diakrínesthai*, 129 d-e).

No obstante, como señala Parménides, el abandono de la hipótesis de las Formas en razón de las dificultades por él planteadas, implicaría la destrucción de la filosofía, pues, no tendría "adónde dirigir el pensamiento" (135 b5-8). Por eso es que invita al joven Sócrates a esforzarse y ejercitarse en esa práctica aparentemente inútil – la dialéctica – sin la cual se le escapará la verdad (135 d3-6). Ese ejercicio implica el *diéxodos*

dià pánton (136 e1-2), el recorrido por todos los caminos, que, dada la dimensión de la empresa, no puede ser puesto por escrito.⁴ Por consiguiente, en el *Parménides* se recorre sólo uno de los tantos caminos que hay que recorrer y explorar, como dice Zenón, "para dar con la verdad y adquirir inteligencia (*noûn scheîn*) de ella" (136 e2-3; cfr. 135 d; 136 a-c). Como sabemos, ese único camino es el que toma como base la hipótesis acerca de lo uno (136 a4-137 b4). Y éste constituye un "juego" (*paidián*, 137 b2). Con todo, el juego tiene una función mimética respecto de lo que "en serio" presupone el examen compartido de todos los aspectos implicados y que sólo así conduce a la *nóesis*.⁵ Ahora bien, el ejercicio dialéctico en cuestión prescribe que no sólo "hay que sentar como hipótesis 'si cada cosa es' y examinar las consecuencias que se desprenden de ella, sino también considerar la hipótesis opuesta, 'si eso mismo no es'" (135 e). Pues bien, en contraste con la opinión que sostiene que el examen de estas hipótesis opuestas constituye "un cambio de política respecto de lo que vemos en la mayoría de los otros diálogos platónicos",⁶ pienso que la propuesta metodológica del *Parménides* coincide

4. A ese "recorrido" se refiere también Platón en su descripción del dialéctico en *Rep.* 534 b ss. como aquel que está en condiciones de distinguir (*diorísasthai*) la Idea del Bien con el pensamiento (*lógoi*) separándola de todas las demás (*apò tôn állon pánton aphelón*) y, como en una batalla, pasando a través de todos los escrutinios y/o refutaciones (*dià pánton elénchon diéxiôn*); este recorrido coincide con el ascenso dialéctico que va cancelando las hipótesis (*tās hypothéseis anairoûsa*) hasta acceder a la aprehensión del Bien como el principio incondicionado (533c). Al respecto véase: Enrico Berti, "L'idea del Bene in relazione alla dialettica", en: G. Reale/S. Scolnicov (eds.), *New Images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good*, Sankt Augustin: Academia Verlag 2002, 307-317 y Raúl Gutiérrez, "La estructura de los símiles de la República como clave hermeneútica: el *Parménides* y otros", en: *idem* (ed.), *Los símiles de la República VI-VII de Platón*, (Actas del Congreso de Lima 18-20.9.2000) Lima: PUCP Fondo Editorial 2003, 119-143.

5. Cf. *Carta VII* 341 c5-d2; 343 e1-3; 344 b1-c1. Sobre los conceptos de *paidía* y *spoudé* véase la crítica de la escritura en *Fedro* 274 b ss., esp. 276d-e.

6. Mary Louise Gill en su *Introduction a: Plato: Parmenides*. Translated by M.L. Gill and P. Ryan, Indianápolis/Cambridge: Hackett Pubb. Co. 1996, 54. Allí mismo continúa la autora afirmando: "In discussions led by Socrates, someone proposes a thesis, often of the pattern 'X es F', and Socrates examines it, typically with fatal consequences for the thesis. Only occasionally does he start

con la descripción del saber dialéctico en muchos otros diálogos anteriores⁷ y no constituye más que la aplicación a un caso particular de una regla metodológica más general que en *República* II es enunciada por Adimanto: *dei gâr dieltheîn hemâs kai toûs enantíous lógous* / "Pues es necesario que también examinemos los argumentos contrarios" (362 e2). Y esta consideración de los *lógoi* contrarios o de las hipótesis positivas y negativas corresponde, como pretendo mostrar, a los caminos ascendente y descendente de la dialéctica tal y como son puestos en práctica en la *República* y el *Parménides*. Pasamos, pues, a considerarlas.

I

Tomo aquí como punto de partida la interpretación que entiende la puesta en escena de la *República* como la *katábasis* del filósofo, Sócrates, a la caverna, atendiendo al *nómos* de la *pólis* ideal que, mediante la persuasión o la fuerza, hace que sus ciudadanos se presten unos a otros los beneficios que cada uno sea capaz de prestar con el propósito de que no una clase, sino toda la *pólis* sea feliz (519 e-520^a; cfr. 420 b6-8).⁸ El primer momento del ascenso,⁹ en concordancia con lo descrito en el texto

again, taking the opposing thesis, 'x is not F,' and examine the consequences of that. Now the policy is that equal attention is to be given to both sides of an issue", *ibid.* Como excepciones entre los diálogos anteriores al *Parménides*, Gill se refiere únicamente al *Menón* (86d-96d) y al *Lisis*, cfr. *ibid.* 54 n. 87.

7. Por ejemplo cf. *Cármides* 174b-c; *Laques* 194 e ss.; *Protágoras* 360 d; *Hippias Menor* 397 b ss.; *Fedón* 97 d; *Fedro* 261 ss; *Leyes* 816 d ss.; *Carta* VII 344 b.

8. Cf. Thomas A. Szlezák, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlín/N. York: W. de Gruyter 1985, 306 ss; E. T. H. Brann, "The Music of the Republic", en: *The St. John's Review*, XXXIX,1-2 (1989-90), 1-103, esp. 7-12, que añade nuevas evidencias a favor de la interpretación de Szlezák aunque sin conocerla. Con razón insiste Brann en la escena inicial y final como un descenso en y un ascenso desde el Hades, pues el mismo Platón compara el ascenso desde el fondo de la caverna hacia el mundo exterior con el ascenso desde el Hades hasta el ámbito de los dioses, cf. 521 c3, 534 c7; 516 d25-28, donde cita las palabras pronunciadas por el espíritu de Aquiles en el Hades (*Od.* XI 489). Y que en *Rep.* 560 b7-8 hable Sócrates de la *akrópolis tês psychês*, pone en evidencia que hay un manejo manifiesto de una topografía simbólica.

9. Más detalladamente he expuesto lo que sigue en mi trabajo "La Lógica de la Decadencia. En torno a las formas deficientes de Gobierno en la *República* de

de la alegoría (cfr. 515 d), lo constituye la aporía a que Sócrates conduce el diálogo con Trasímaco después de establecer la anterioridad de la pregunta qué es lo justo respecto de aquella de si es o no más provechosa que la injusticia (354 b). La 'valiente' intervención de Glaucón y Adimanto salva el diálogo y lo eleva a un nivel superior de reflexión. Entonces inicia Sócrates su "defensa de la justicia" con el recurso a la analogía *pólis-psychê* y la exposición de la génesis de la *pólis* ideal, la estructura del alma y las virtudes cardinales. Tomando como guía un "*eídolon ti tês dikaíosynes*" (443 c 4-5), esto es, la correspondencia entre *phýsis* y *érgon* (p.ej. 370 a8-c5), entre una aptitud natural y una función, se llega en el libro IV a establecer la definición de la justicia y la injusticia. Expresamente afirma allí Sócrates haber ascendido (*anabebékamen*, 445 c5) en el argumento hasta un punto en el cual, como desde una atalaya, puede apreciar con la mayor claridad que las cosas son como las ha descrito y que hay un solo *eídos* de la *aretê* e incontables *eíde* de *kakía*, de las cuales, sin embargo, considera sólo cuatro como dignas de mención (cfr. 445 a5-7; c4-7). Conforme a la regla metodológica enunciada por Adimanto, y puesto que, según parece, la indagación sobre la justicia en la *pólis* y el alma ha alcanzado su fin, la intención de Sócrates es pasar sin más a la consideración del *lógos* contrario, es decir, de esas formas de *kakía*, tanto en la *pólis* como en el individuo. No obstante, Sócrates es detenido por Adimanto, pues, como éste señala, si bien lo que ha dicho es correcto, no cuenta con la fundamentación y el criterio necesarios (*tò orthôs toûto, hósper tâlla, lógou deítai*, 449 c7-8), razón por la cual su exposición de la comunidad de las mujeres y niños en la *pólis* ideal no es suficiente (*hikanôs* e7) sino defectuosa (*phaulôs* c4).¹⁰ Como sabemos, el examen de las formas de gobierno y los tipos de alma deficientes queda pospuesta hasta el libro VIII, donde Glaucón afirma que ahora sí la contemplación y el juicio serán *katà lógon* de suerte que podrán actuar como jueces idóneos (*hikanôi kritai*, 545 c5-7) de los modos de vida del hombre justo en contraposición con el injusto y su relación con la felicidad y la infelicidad. Ello quiere decir que la falta de *lógos* ha de suplirse en los libros V-VII. Y, en efecto, allí se siguen los siguientes pasos.

Platón" presentado en el III Seminario Internacional de Filosofía Antigua, Medellín, 4-7. 9. 2002, y Bogotá 9-11. 9. 2002 a publicarse en: *Estudios de Filosofía*, 2003, I.

10. Cf. Szlezák, *op. cit.*, 286, 292.

- I. El establecimiento de una *archè tês homologías* (462 a1). Como tal reconoce Sócrates al mal y el bien mayores para la *pólis*, e identifica el primero con aquello que la desintegra y la hace muchas en vez de una, y el bien con aquello que la junta y la hace una (a9-b2). Decisivo es tener en cuenta que es en función de ese bien que el legislador da leyes y que se ha de poder juzgar si lo prescrito para la *pólis* ideal encaja con las huellas del bien y desencaja con las huellas del mal (a4-7). Siendo así, este criterio ha de servir también para distinguir a la *pólis* recta y justa de aquellas deficientes e, incluso, para establecer una jerarquía entre éstas últimas. Y, evidentemente, procede de la definición misma de justicia como un orden en el cual cada uno hace lo suyo de suerte que así contribuye de la mejor manera a establecer y mantener la unidad armónica de las partes implicadas (443 c9-e2). El mal mayor, en cambio, como la injusticia, no consiste más que en la negación de la unidad y, por consiguiente, en la *stásis*, la disensión, la disputa o el conflicto de las partes, que, como tal, produce el desorden (*tarachê*) y la confusión (*planê* 444 b1-8). Concebidas de esta manera, justicia e injusticia se relacionan entre sí como posición y negación de la unidad en la multiplicidad, es decir, como *lógoi* contrarios.
- II. Puesto que la estructura interna del alma es la que condiciona la cualidad de la acción política y, por eso mismo, el carácter de la *pólis* (435 e1-3; 544 d7-e2), la *pólis* justa y buena sólo es posible allí donde gobierna el hombre perfectamente justo y bueno. Ello implica la imitación y el asemejarse al máximo al orden *katà lógon* propio del paradigma divino, cuyos elementos constitutivos, las Formas, se comportan siempre del mismo modo, sin padecer ni cometer injusticias (500 b-e). Es la contemplación de este orden lo que permitirá al filósofo ordenarse a sí mismo y, como un demiurgo, implantar ese orden en la vida pública y privada de los demás hombres (500 d 4-5).
- III. En última instancia, es la Forma del Bien la causa de todo lo recto y bello (517 c2), tanto en el ámbito sensible como en el inteligible, razón por la cual quien quiera obrar sabiamente tanto en lo privado como en lo público debe, por ende, disponer de su conocimiento (517 c4-5; 519 c2-4). Por ello es, además, aquello que toda alma persigue y por lo cual hace todo (505 d11-12), de manera que es el Bien lo que hace a la justicia y las demás excelencias útiles y beneficiosas. Conforme al desarrollo del argumento de la *República*, es pues el co-

nocimiento del Bien lo que hace posible la instauración del bien y, por tanto, de la unidad en la *pólis*. Es esta una de las razones que ha llevado a insistir en la identificación de la *ousía* del Bien con lo Uno tal y como aparece en los testimonios indirectos sobre las *ágrapha dógmata* de Platón (cfr. Aristóteles, *Metafísica* N 4, 1091b 14 ss.).¹¹

Ahora bien, una vez presentada esta fundamentación, es posible retomar la consideración de los tipos deficientes de *pólis* y de alma, pero ya como jueces idóneos (*hikanoi*, 545 c5). La exposición ya no procederá defectuosamente (*phaulôs*), sino *katà lógon* (c6).¹² Y que procede de este modo, es claro puesto que ya antes de iniciar tal consideración se dice explícitamente que la *stásis*, el mayor mal para la *pólis*, es el resultado de la sustitución del Bien *universal* en el que se basa la vida buena y sabia, por los bienes *particulares*, y la consideración del poder político como el medio para alcanzarlos (521 a-b). Y después, ya en el libro VIII, los regímenes políticos o modos de vida deficientes considerados por Sócrates como dignos de mención son caracterizados por el deseo exclusivo de aquello que cada régimen propone como el bien: la timocracia sólo por el deseo de prestigio, victoria y honores (548 c5-7; 550 b5-7; 581 a9-10), la oligarquía por el deseo insaciable de riqueza (555 b9-10; 551 b3-7), la democracia por el deseo insaciable de libertad (562 b9-10) y la tiranía por el deseo de poder ilimitado (573 c3-5). Antes pues que la complejidad histórico-política de sendos regímenes políticos, tenemos ante nosotros la consideración de cuatro modos de vida orientados ha-

11. Nótese, sin embargo, que no mencionamos las funciones ontológica y epistemológica del Bien, pues en la *República* quedan sin ser explicadas, pero ello no impide que la consideración de las formas deficientes de gobierno y de almas proceda "conforme al fundamento" (*katà lógon*) considerado en su función ético-política.

12. N. Blössner, en cambio, afirma que Platón no hace manifiestos en el texto sus criterios de selección y de ordenamiento de las formas deficientes de gobierno, cf. Norbert Blössner, *Dialogform und Argument. Studien zu Platons 'Politeia'*, Stuttgart: F. Steiner 1997, 85: "Das hinter der Auswahl stehende Prinzip bleibt ungenannt"; 86: "Da Platons Beweggründe und die von ihm verwendeten Kriterien für Auswahl und Reihenfolge der schlechten Ordnungen im Text selbst offenbar nicht zur Sprache kommen, obliegt es dem Interpreten, sie vermutungsweise zu rekonstruieren". En contra de las apariencias, Blössner no ha leído el texto con suficiente cuidado.

cia la obtención de determinados bienes a los que se aspira sólo en función de la creencia errada de que con ellos se alcanza la felicidad. Errada resulta tal creencia puesto que al deseo de los bienes en cuestión le es inherente la *pleonexia*, el querer estar en ventaja respecto de otros, y la carencia de límites naturales, esto es, la insaciabilidad, de manera que en esos modos de vida jamás se alcanzará la plenitud característica de la *eudaimonía*. Transpuesto al ámbito político, el carácter insaciable de la aspiración a esos bienes tiene necesariamente como consecuencia el conflicto al interior de la *pólis* y, en última instancia, su desintegración. Ello es común a todos estos modos de vida. Pero lo que permite establecer una jerarquía entre ellos es, conforme al fundamento y criterio expuesto, la mayor o menor multiplicidad que en ellos se hace manifiesta. Al camino ascendente hasta la Idea del Bien como principio y fundamento de la *polis* y el alma justas, le sigue el camino descendente de la consideración de las formas de *kakía* resultantes de la sustitución o negación del Bien. En términos del *Parménides*, el ascenso coincidiría con la hipótesis "si el Bien/Uno es", el descenso con la hipótesis "si el Bien/Uno no es".

Así pues, en primer lugar, a la unidad armónica de la aristocracia basada en el conocimiento del Bien le sigue la unidad resultante del compromiso (*eis mesón homológēsan*, 547 b9; cfr. 550 b4) entre quienes buscaban el lucro y la adquisición de tierra y casas, de oro y plata, y quienes inducían hacia la *areté* y la aristocracia. El compromiso consiste entonces en limitarse a repartirse sólo tierras y casas –ya no el oro y la plata– y esclavizar a quienes antes cuidaban como amigos libres y proveedores de alimento; de la vigilancia de estos nuevos esclavos en el frente interno y la guerra en el frente externo, se ocupan los nuevos gobernantes. Así tenemos una unidad sólo basada en el compromiso a un nivel y el poder militar en el otro, una unidad producto de la tensión en direcciones opuestas. Ello tiene como consecuencia que en la oligarquía se vuelva manifiesto lo que en la timocracia sólo es latente (548 a6-7; b4-5). Pues, en la oligarquía ya no tenemos una sino dos *póleis*, una de ricos y otra de pobres, que conspiran siempre una en contra de la otra (551 d5-6; lo mismo vale *mutatis mutandis* para el hombre oligárquico, no es uno sino dos hombres, 554 d). Es, entonces, un régimen realmente dividido y lleno de abundantes males (554 c4-5), aunque en la medida en que el hombre oligárquico emplea sus riquezas para satisfacer únicamente sus placeres necesarios (545 a5-9; c1-2; d1) y en cuanto todavía prevalecen en él los mejores deseos sobre los peores (554 d10-e1), pue-

de decirse que es más respetable que muchos (c3-4). En él, por tanto, todavía persiste una huella del bien. Con la democracia, en cambio, aparece la completa desintegración en la multiplicidad y, con ello, la mayor lejanía respecto de la unidad del Bien como medida y criterio. Pues, la libertad propia de este régimen es entendida como la licencia para hacer en la *pólis* lo que cada uno quiere (557b), razón por la cual hay en ella la mayor variedad de hombres (c1-2), todo tipo de caracteres (c6) y constituciones (d4). Es, pues, la democracia un régimen agradable, anárquico y polícromo (c4-5), que precisamente porque carece de principio (*anarchós*) asigna la igualdad del mismo modo a lo igual y lo desigual (558 c5-6). Asimismo, el hombre democrático, sin orden ni obligación alguna en su vida, un hombre diversificado y lleno de múltiples caracteres (558 c5-6), busca satisfacer cada apetito que le sobreviene alimentándolos cada uno por igual (561 b-c), sean éstos necesarios o innecesarios (561 a). La multiplicidad y la completa mutabilidad son características del régimen y del individuo democráticos. No obstante, en ellos todavía se logra alcanzar un equilibrio entre libertad y norma (572 d2-3), mientras que, por el contrario, el régimen y el hombre tiránicos constituyen precisamente la inversión del orden y la norma. En este sentido entiendo la referencia de Sócrates al elogio que, según él, hace Eurípides de la tiranía: *hòs isotheón* (568 b). Para mantenerse en el poder se ve forzado a provocar la guerra (567 a) y a combatir y conspirar contra todos *hasta suprimir lo mejor* –los hombres honestos que lo odian y le huyen (568 a)– y conservar lo peor –los mercenarios extranjeros y los esclavos que él ha liberado (567 e)–, exactamente a la inversa de la purificación que los médicos practican con los cuerpos para curar una enfermedad (c). Así el verdadero tirano es, en realidad, un verdadero esclavo, forzado a la mayor adulación y servilismo, pues tiene que adular a los hombres más perversos (579 d), al igual que el alma tirana que, dominada exclusivamente por Eros, es arrastrada sin cesar por la pasión en forma violenta (577 e) y permanece siempre insatisfecha (579 e). A la multiplicidad y la arbitrariedad extremas de la democracia se añade ahora la inversión del *ordo naturae*. De este modo, conforme a la exigencia del argumento central de la *República* (cfr. 545 a2-b1; 544 a2-8), queda establecida la forma más extrema de injusticia, el exacto opuesto de la forma más acabada de justicia.

Siendo el conocimiento del Bien la condición de la posibilidad de la instauración de la unidad en la *pólis* y, con ello, de la realización del mayor bien para ella, es claro que la *stásis*, el mayor mal para la *pólis*, es

una consecuencia de la ignorancia respecto del Bien y su sustitución por los bienes particulares. No obstante, Sócrates hace alusión a la búsqueda de una causa última del mal (cf. 379 b15-16; c5-7), búsqueda que, sin embargo, no se lleva a cabo en la *República*.¹³ Aun allí donde recurre a las Musas lo hace solamente para que le digan cómo se produjo por primera vez la *stásis* mas no el *por qué* y la causa: *hópos dè prôton stásis émpese* (545 d8-e1). Ellas se limitan a describir un hecho, pero no a explicarlo, salvo que se considere como explicación la afirmación de que "todo lo generado es corruptible" (546 a2) o la referencia al número geométrico total, cuyo cálculo no es materia más que de conjeturas.¹⁴ Tal vez, pues, haya que tomar en este sentido la afirmación de que las Musas hablan jugando y divirtiéndose con nosotros como con niños, aun cuando hablan en tono solemne como si estuvieran hablando en serio (545 d-e). En general, en la *República* guarda Sócrates silencio sobre la causa última del mal. No obstante, conforme a lo dicho sobre el saber dialéctico, el conocimiento de uno de los opuestos debe darse simultáneamente con su contraparte. Ese conocimiento es el factor determinante, mas no manifiesto de la estructura de la *República*. Para su esclarecimiento creo conveniente examinar el ejercicio dialéctico del *Parménides*.

II

En la primera hipótesis del *Parménides*, la negación de todas las determinaciones de lo uno tiene como resultado una contradicción. Si lo uno es, no es uno ni es. No hay, por tanto, ni nombre ni enunciado, ni ciencia, ni sensación que le correspondan (142 e1; a3-4). Un uno semejante, que no admite predicación ni relación alguna, resulta ser completamente inútil.¹⁵ Sin embargo, la negación del ser de lo uno en la

13. Pensar que Platón aquí no está "constructing a philosophy, but casting moulds for theology and poetry" (James Adam, *The Republic of Plato*, Cambridge: C.U.P. 1963 (2 ed.), I, 116, nota ad. loc.) significa tanto como olvidar que, en la *pólis* ideal, esos moldes deben ajustarse a la realidad (cf. 379 a).

14. Cf. J. Adam, op. cit., II, Appendices to book VIII; K. Gaiser, "Die Rede der Musen über den Grund von Ordnung und Unordnung: Platon, Politeia VIII 545D - 547 a", en: *Studia Platonica* (FS H. Gundert), Amsterdam 1974, 49-85; D. Hellwig 1980, 92-104.

15. De ahí que no podamos aceptar la interpretación neoplatónica ni en sus

primera hipótesis resulta ser una negación determinada, pues sólo niega los modos temporales del ser dejando así abierta la posibilidad de una nueva comprensión de lo uno que considere el ser atemporal del mismo (141d-e). Por esa razón, "lo uno en sí" (*autò tò hén*) vuelve a aparecer en la segunda (143 a4-144 e3; 149 d1-2), la tercera hipótesis (158 a5; 157 c3-4) y la cuarta hipótesis (159 c5), pero de tal manera que sólo adquiere sentido en relación con la multiplicidad indeterminada. Ahora bien, mientras que lo uno de la primera hipótesis no es ni idéntico ni diferente consigo mismo ni con los otros, lo uno de la segunda hipótesis es igualmente indivisible e idéntico consigo mismo que el uno del Poema del filósofo eléata (B 8 22; 29; 146 b-c). Lo uno en la segunda hipótesis es, pues, considerado en tanto que es: *tò hèn ón* (142 c2-3). Y tiene varios sentidos. Pues, por un lado, es entendido como la totalidad de sus partes (*pánta mére*, 145 c1-2), y, por otro, como el todo mismo (*autò tò hólon*, c5) que incluye todas las partes (c3-7). Hasta allí se caracteriza la relación entre el todo y las partes como una relación de interdependencia. No obstante, en lo que podríamos considerar como un giro radical en el argumento, enseguida se señala que si bien lo uno como totalidad o como la mera suma de las partes está en lo uno como el todo que integra a las mismas, éste, lo uno-todo, sin embargo, no puede estar ni en una ni en muchas ni en todas las partes, pues lo ontológicamente superior no puede estar en lo ontológicamente menor (d6). Así pues, lo uno-todo debe ser mayor que la mera suma de las partes. En tanto integra a las partes convirtiéndolas en una unidad con un nombre y cierto sentido, este uno-todo es la idea. Así lo precisa la tercera hipótesis, donde se señala que la parte no es parte ni de la multiplicidad entendida distributivamente (*pollá*) ni de la mera suma de las partes (*pánta*) (157 d), sino de "una cierta idea" (*miàs tinòs idéas*, 157 d8), un "todo uno acabado" (*hèn hólon téleion*, 157 e4; *tò alethòs hén*, 159 c5), que justamente por su carácter "acabado" no puede ser reducido a la mera suma de sus partes. Es, por tanto, en virtud de un todo de naturaleza distinta a la suya (*hèterón ti*, 158 d4) que las partes son integradas en un todo ordenado en el que cada una es distinta de las demás y adquiere sentido mediante su articulación en el conjunto. No es este, no obstante, un resultado que haga depender al todo de las par-

versiones antiguas, ni en las más recientes (p. ej., Jens Halfwassen, *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, Stuttgart: Teubner 1992).

tes,¹⁶ ya que cada una de estas es también una y constituye un todo, razón por la cual el todo y su unidad son siempre anteriores (157 e 5-158 a3). A su vez, si el uno-todo no ha de ser nada, conforme a un presupuesto compartido con Zenón y Gorgias aunque sin entenderlo espacialmente, tiene que estar en algo diferente de sí (*en hetéroí tiní*, 145 d9), en otro (*en álloi*, e2), que, por lo antedicho, no puede ser ni sus partes ni él mismo en cuanto todo. Esto otro, sin embargo, como lo indica la relación entre las partes y el todo, tiene que ser una unidad mayor que el todo, y, en última instancia, lo uno absolutamente uno (*pantelôs hén*, 157 c4), pues tanto lo uno-todo como lo uno-parte requieren de la participación en lo uno absolutamente uno para ser tales (158 a6-7). Tal como en la *República*, tenemos en el ejercicio dialéctico del *Parménides* una estructura claramente ascendente de la realidad que encuentra su cúspide en lo uno como principio de determinación. Mientras que las partes son integradas y adquieren sentido por la participación en lo uno-todo, éste a su vez adquiere su ser y su determinación y, podemos añadir, su ser, por la participación en lo absolutamente uno. En este sentido, lo Uno es, pues, identificable con el Bien, identificación que, como sabemos, se da en las *ágrapha dógmata*.

Ahora bien, por la cuarta hipótesis sabemos que si consideramos a los-otros-que-lo-uno en sí mismos, de modo absoluto y totalmente privados de lo uno (159 e1), "no son ni uno ni múltiples, ni todo ni partes" (d6) y, en consecuencia, carecen de toda determinación. La naturaleza propia de estos "otros" no es más que la mera *apeiría* (158 d6) o *plêthos/plêthe* (c4; c1). La naturaleza diferente al *eídos* (c6) y carente de unidad, no es pues más que multiplicidad indeterminada (*ápeiron plêthos*). Estos son, por ende, los términos originarios a los que se reduce toda la realidad, lo uno y la multiplicidad indeterminada (159 c1; 151 a7-8). Y ninguno puede ser sin el otro (151 a8-b1). Lo uno porque no puede explicar por sí solo la multiplicidad. Y la multiplicidad indeterminada porque sin lo uno no puede explicar la determinación de esa multiplicidad. De la interacción entre ambos, sin embargo, surge "algo diferente" (*héteron ti*, 158 d4), la Forma como el ámbito del ser en el cual coinciden como "en lo mismo" (159 c3) y que provee de límite y determinación (*pêras* 158 d5) a los-otros-que-lo-uno, mientras que la multiplicidad y la indetermina-

16. Como podría hacernos pensar la expresión *ex hapánton hèn téleion gegonós*, 157 e1, referida al *hólón* que hemos identificado con la *idéa*.

ción (*apeiría*, 158 d6) es producida por la multiplicidad indeterminada. De este modo, el camino recorrido desde la primera hasta la cuarta hipótesis nos ha conducido hasta los principios últimos de la realidad. No sólo hay una coincidencia con lo que nos informan las *ágrapha dógmata*, sino que incluso la expresión *tèn héteran phýsin toû eídous* (158 c6) nos recuerda a la descripción aristotélica de "lo grande y lo pequeño" como *héteran phýsin* (cf. *Metafísica* A6 987 b33; Anaxágoras DK 59 B3).

La analogía con la *República* parece, en consecuencia, más que meramente "incidental". Pues, así como allí se asciende primero hasta la Idea del Bien como *archè toû pantós* (511 b7), como la medida o criterio más exacto (*akribéstaton métron*, 504 c1-4; e2-3),¹⁷ y, de ese modo, se pasa a continuación a examinar las formas deficientes de *pólis* y almas, así también en el *Parménides*, habiéndose establecido a lo uno y la multiplicidad indeterminada como principios últimos, se intenta ahora verificar *ex negativo* la visión de la realidad resultante de la negación relativa (V hip.) y absoluta (VI, VII y VIII hip.) del ser de lo uno. Respecto de la *República*, sin embargo, sí hay una novedad, pues tanto en el caso de la hipótesis positiva como de la negativa debe considerarse qué se sigue para los sujetos de las hipótesis tanto respecto de sí mismos como respecto de los otros (136 b). Ahora bien, la relatividad de la negación del ser de lo uno en la quinta hipótesis se puede reconocer desde un inicio, pues se dice que independientemente de la negación o afirmación del ser de cualquier objeto, su mera posición como sujeto de la hipótesis, presupone su conocimiento en cuanto diferente de cualquier otro, ya que de lo contrario no sabríamos a qué se refiere el enunciado, que en este caso es negativo.¹⁸ A este uno le es inherente, por tanto, la diferencia y, de ese modo, una serie de otras determinaciones elementales, como "aquel", "algo", etc. (160 d9-e2), de modo que este uno que no es, si ha de ser cognoscible y objeto de un discurso verdadero, "es necesario que de algún modo (*pei*) participe del ser" (161 e3; 161 e4-162 a2). Ante una negación relativa de lo uno como principio, resulta que lo uno que no es, si no ha de ser idéntico con el ser acabado y perfecto (*teléos*) –lo

17. Véase H.-J. Krämer, "Die Idee des Guten. Sonnen- und Liniengleichnis" (Buch VI 504a-511e), en: Otfried Höffe (ed.), *Platon. Politeia*, Berlín: Akademie Verlag 1997, 179-203, esp. 182.

18. Cf. 162 d2 ss.: "cuando se dice 'uno', se enuncia, en primer término, algo cognoscible y, luego, diferente de los otros, se le añade a él el ser o el no ser".

cual no es posible porque no es-, ni con el no ser absoluto -cosa que no puede ser porque es cognoscible-, es necesario que "participe del ser con el fin de no ser" (162 b5-6). Lo uno de la quinta hipótesis, en consecuencia, es y no es (*vide supra*). Pero el no ser en cuestión debe ser entendido como diferencia.¹⁹ Y es precisamente a partir de la diferencia que se deducen aquí la desemejanza de lo uno respecto de los otros y, a la inversa del camino que se sigue cuando se afirma lo uno como principio de determinación, su semejanza consigo mismo.²⁰ Podríamos decir, entonces, que nos hallamos en la *regio dissimilitudinis*.

Estando determinado por los opuestos, 'lo uno que es y no es' está necesariamente sometido al cambio (*metabolē*) y al movimiento (*kínesis*) (162 b-c). Pero, al mismo tiempo, si no es, no está en ningún lugar entre los entes, y, en consecuencia, no puede trasladarse ni rotar en el mismo lugar (c-d). Por último, en cuanto es o en cuanto no es, no se altera respecto de sí mismo, pues, entonces no estaríamos hablando de lo uno, sino de algo diferente. En consecuencia, si se niega lo uno como principio, se niega también el ser del instante atemporal en el que cambia de una condición a otra (155e-157b), y, por consiguiente, es imposible dar una explicación del cambio y del movimiento de lo uno en cuestión, lo cual lleva a pensar que "necesariamente" está quieto y en reposo (162e). Así pues, a fin de cuentas, "lo uno que es y no es" está en reposo y en movimiento (*ibid.*), se altera y no se altera (163 a), y, al alterarse, llega a ser y perece, mientras que al no alterarse, no llega a ser ni perece (b). He ahí la aporía en que se encuentra quien niega a lo uno como principio y admite, sin embargo, una cierta realidad.

A la negación relativa de lo uno le sigue, en la sexta hipótesis, su negación absoluta (163 c). Como tal, lo uno carece de toda determinación (164 c2-7; d), y, por consiguiente, los otros no pueden mantener relación alguna con él, de manera que, considerados en sí mismos, les corresponde esa misma carencia (164 a). Por su parte, la séptima hipótesis también parte de la negación absoluta de lo uno, sólo que, a diferencia

19. La misma inteligibilidad de la hipótesis y su carácter verdadero presuponen que lo uno al cual se refiere, *es*, aún cuando es algo que *no es*, pues, en griego, *alethē légein* significa tanto como *ōnta légein*. Cf. 161 e.

20. Lo mismo sucede *mutatis mutandis* con la desigualdad y la igualdad. Este aspecto ha sido notado por Mauricio Migliori, *Dialettica e Verità. Commentario filosofico al "Parmenide" di Platone*, Vita e Pensiero: Milán 1990, 330 ss.

de la sexta, no examina las consecuencias resultantes para lo uno mismo, sino para los otros que lo uno, al menos en la medida en que son objetos del discurso (*lógos*, 164 b). Los otros, sin embargo, no son otros respecto de lo uno en sí, sino respecto de otros como ellos. La diferencia es, por ende, sólo recíproca. Pero, habiéndose negado lo uno, la diferencia no se explica en función de que cada uno de los otros es realmente, sino sólo aparentemente uno. Son pues diferentes sólo en cuanto pluralidades o multitudes (*katà pléthe*, 164 c) con límites tanto internos como externos meramente aparentes (165 a). Ahora bien, lo que en apariencia sólo es una unidad no es más que una "masa" (*óγκος*) ilimitada en multiplicidad (*ápeiros pléthei*, 164 d), en la que, dado que lo uno no es, lo aparentemente más pequeño resulta siendo múltiple y enorme en comparación con las partes en que puede ser dividido (164 d). Sólo quedan múltiples masas que al mismo tiempo tienen solamente la apariencia (*phántasma*) de las determinaciones opuestas, como, podríamos decir, en la democracia.²¹ En consecuencia, si se niega lo uno como principio, sólo queda la mera apariencia²² o, como dice Parménides aludiendo probablemente a la condición de los prisioneros en la caverna,²³ *eskiagrapheména*, figuras sombreadas que producen la ilusión de ser algo que no son. Mientras que los sentidos distinguen estas determinaciones según su perspectiva y condición (165 c-d), la *diánoia* descubre que en estas masas se hace pedazos y se fragmenta todo lo que es (165 b4-6), con lo cual se hace alusión a la función desintegradora de la multiplicidad o diáda indeterminada (cfr. 158 d). Pues esas masas son *phantásmata toû hetérou* (165 d), representaciones de ese principio. La *diánoia* descubre, en consecuencia, la aporía inherente a los sentidos, pero, a su vez, care-

21. Piénsese en la democracia, en la cual justamente por ser *anárquica*, es decir, carente de principio, se asigna la igualdad indistintamente a lo igual y lo desigual (558 c5-6). En realidad, el principio dominante en la democracia es el del *homo mensura*, y, en correspondencia con ello, en esta hipótesis se puede decir que prevalece el relativismo de Protágoras que considera que nada es en sí mismo uno (Teet. 152 d sg.). En un futuro próximo espero estar en condiciones de mostrar que hay cierto paralelismo entre las cuatro formas deficientes de gobierno y las hipótesis negativas del Parménides.

22. Los verbos *phaínesthai* y *dókein* aparecen por doquier en esta hipótesis.

23. Cfr. I. Schudoma, *Platons Parmenides. Kommentar und Deutung*, Königshausen & Neumann: Würzburg 2001, 99.

ce de un principio último de determinación que le sirva de criterio y límite para no perderse en la multiplicidad. Pero, a su vez, la misma hipótesis "socrática" de las Ideas como recurso de la *diánoia* para salir de la supuesta aporía reconocida por Zenón, no hace más que replantear el problema a un nivel ontológico superior. Pues, como muestra el diálogo entre Sócrates y Parménides, en la medida en que el joven Sócrates carece de un principio incondicionado que le sirva de fundamento de su propia hipótesis, también está expuesto a perderse en la multiplicidad indeterminada. Sólo lo uno absolutamente uno, lo único que es realmente uno, pone el límite a toda posibilidad de *regressus in infinitum*. Y, como tal, sólo él es propiamente *arché*. Ello es verificado *ex negativo* por la octava y última hipótesis, según la cual la negación absoluta de lo uno implica que los otros no son ni uno ni múltiples, y, en consecuencia, no son nada (165 e-166 c). Pues, para decirlo al modo en que se expresa el Sócrates maduro de la *República*, "lo que no es, no es 'algo uno', sino, si hablamos correctamente, nada" (478 b12-13).²⁴

III

Nos queda, sin embargo, por considerar un aspecto sobre el cual la consideración de la complementariedad formal y temática de la *República* y el *Parménides* puede echar luces. Me refiero a la causa (última) del mal, respecto de la cual Platón guarda deliberadamente silencio en la *República* y expresamente no dice nada en el *Parménides*, aun cuando la estructura y el desarrollo de ambos diálogos están determinados por la dialéctica de los contrarios, sean estos la unidad y la multiplicidad o, como es evidente en la *República*, el bien y el mal,²⁵ aunque, en realidad,

24. *Allà mèn mè ón ge ouch hén ti allà medèn orthótat' àn prosagoreúoito*; Cf. *Parm.* 165 e6-7: *ei gàr medèn autòn estìn hén, hápanta oudén estin, hóste oud' àn pollà eie*.

25. Véase más arriba (I), nuestro trabajo "La Lógica de la decadencia" y Raffaella Santi, "The dialectic of Good and Evil in the *Republic* and its connections with the One and the Many", en: Reale/Scolnicov (2002), 176-184. Como lo señala el título, el análisis de Santi se restringe a la *República* y las *ágrapha dógmata*. Creo que la consideración del *Parménides* nos acerca más a éstas y, por eso, me parece necesario insistir en la relación entre ambos diálogos. En definitiva, creo que en este caso las *ágrapha dógmata* sirven como un *tertium comparationis*.

hay una clara correspondencia entre ambos pares de opuestos como expresión de la interacción entre los dos principios originarios, Bien/Uno y, como veremos a continuación, diada indeterminada. Pues hay dos pasajes, uno de cada diálogo, que considerados conjuntamente se iluminan mutuamente y permiten llegar a conclusiones en este punto que coinciden con las *ágrapha dógmata*. "Eres afortunado", le dice irónicamente Sócrates a Adimanto, "si crees que amerita llamársele pólis a cualquier otra que no sea tal como la que nosotros hemos construido. – Pero, ¿por qué?, preguntó (Adimanto). – A las otras hay que llamarlas de un modo más amplio, pues cada una de ellas es muchas *póleis*, mas no una, como en el juego. Dos, en todo caso, enemigas entre sí: la de los pobres y la de los ricos. Y en cada una de ellas hay muchas" (*Rep.* 422 e3-423 a2). Sólo la *pólis* ideal es una y, como tal, contando con unos límites y un orden determinados,²⁶ merece recibir ese nombre. Las demás, en cambio, careciendo de todo ello, están formadas por una multiplicidad de *póleis*, cada una de las cuales contiene asimismo una multiplicidad. En definitiva, tenemos ante nosotros una multiplicidad indeterminada. Pues bien, considerado en su conjunto es este el modelo que le sirve a Platón para exponer las formas deficientes de gobierno y de almas, pero que, además, es el mismo modelo, creo yo, que aparece en un nivel superior de reflexión en la segunda hipótesis del *Parménides*, allí donde se consideran las primeras consecuencias que se siguen "si lo uno es" (142 c7-143 a2). Pues, este 'uno que es' (*tò hèn ón*) tiene al ser y al uno como 'partes' o elementos constitutivos. Y cada uno de estos, tiene a su vez al ser y lo uno como semejantes elementos, "de suerte que al resultar siempre dos, no será jamás uno", y así *ad infinitum*. En consecuencia, 'lo uno que es' resulta ser una multiplicidad indeterminada (*ápeiron tò plêthos*). Naturalmente que se requiere precisar a qué tipo de realidad se está refiriendo Parménides de esta manera. Pero la coincidencia en el modelo nos lleva a pensar que cuando menos la realidad política y, si tenemos en cuenta la analogía entre *pólis* y *psyché*, la realidad psíquica pueden ser consideradas.²⁷ Si acep-

26. Cf. 423 a5-6: *kai àn he pólis soi oikêi sophrónos hôs árti etáchte*.

27. Lo "uno que es" parece referirse también a los números (cf. *Rep.* 525 a4-10 y las observaciones de Elisabetta Cattanei, "Las matemáticas en los libros centrales de la *República* de Platón", en: R. Gutiérrez (2003), 53-72, en esp. 68 ss.) y al modo en que el joven Sócrates considera a las Formas en la primera parte del *Parménides* (Gutiérrez 2003, 134 ss.).

tamos la identificación anteriormente mencionada del Bien con lo Uno, sólo el orden psíquico o político basado en el conocimiento del mismo estará suficientemente determinado y, por ello, constituirá una unidad en la multiplicidad, una representación de la unidad armónica propia del orden *katà lógon* del mundo inteligible, mientras que de la sustitución del Bien por los diversos bienes privados, surgirá una multiplicidad cada vez mayor en las que prevalece la *pleonexía*, la insaciabilidad y, por consiguiente, la desmesura inherentes al deseo de esos bienes. Ahora bien, por la tercera hipótesis del *Parménides* sabemos que la indeterminación o la ilimitación (*apeiría*) es producida por la "*ph?sis* diferente de la Forma" (158 c-d) o, según la denominación de este principio en las *ágrap-ha dógmata*, por la díada indeterminada de lo grande y lo pequeño (cf. Aristóteles, *Metafísica* A6 987 25 ss). ¿Acaso tendría sentido excluir del ámbito de aplicación de estos principios a todo lo relacionado con la *pólis* y la *psyché*, cuando, en realidad, el Parménides de Platón considera que ellos son los últimos términos a los cuales, en última instancia, se reduce toda realidad?²⁸ Por consiguiente, la díada es –como dice Aristóteles– causa (última) del mal, pues es condición necesaria de toda indeterminación y todo desorden. Condición suficiente del mal en el ámbito ético-político es el deseo de esos bienes privados que sustituyen al Bien y lo niegan. Pero, precisamente en su carácter ilimitado e indeterminado, la *pleonexía* y la insaciabilidad inherentes a ese deseo son manifestaciones de la díada. Ahora bien, como indica la exposición de las formas deficientes de gobierno y de almas, esta díada y sus manifestaciones pueden ser más o menos determinadas por el Bien/Uno y, por ello, persisten en ellas en mayor o menor grado ciertas "huellas del bien" (*vide supra*), hasta llegar a su completa supresión en la tiranía, el opuesto extremo y la perfecta negación de la *pólis* justa. Es, pues, de la diversos modos de interacción de la díada indeterminada y el Bien/Uno, del deseo y su respectivo objeto, que se constituyen esas formas, lo cual indica, por lo demás, que propio de la díada y de sus manifestaciones es cierta resistencia a su plena determinación por el Bien/Uno, resistencia que da lugar a las ilimitadas formas de *kakía*.²⁹ Así pues, la consideración de los *logoi* contra-

28. Refiriéndose a lo uno y la multiplicidad o díada indeterminada dice Parménides en la cuarta hipótesis que "se ha mencionado todo cuando se ha mencionado a lo uno y los otros (*tállā*)", *Parm.* 159 c1.

29. Cf. *Rep.* 445 c: *hén mèn éinai eídos tēs aretēs, ápeira dè tēs kakías*.

rios como factor determinante del método y la estructura de la *República* y el *Parménides* nos lleva, en última instancia, a reconocer que y de qué manera la ciencia del bien y del mal es una y la misma.*

Pontificia Universidad Católica del Perú

ABSTRACT

Against the interpretations which consider the inclusion of Glaucon and Adeimantus in the *Parmenides* as "too incidental" (Sayre) in order to establish an "analogy of dramatic situations", the author insists that it is an intentional election of Plato with the purpose to show that both dialogues constitute different forms to approach on the same subject. With this idea in mind he has tried in other papers to show that the *Parmenides* shares the same structure with the famous line simile and the allegory of the cave, but now he concentrates on showing – in contrast to the position that takes the treatment of the negative hypothesis in the *Parmenides* as an innovation in the work of Plato (M.L. Gill) – that both dialogues share also the same (dialectical) method that prescribes the examination of the contrary *logoi* and that this examination should be considered as the determinant factor of the structure of the *Republic* as a whole and of the dialectical exercise of the *Parmenides*. At the same time he wants to show that precisely the examination of the opposite *logoi* coincide with the way up and down to the principle(s).

* Quisiera agradecer aquí las preguntas y observaciones de M.I. Santa Cruz y M. Pimenta que me han llevado a precisar algunos aspectos del presente trabajo. No significa ello, sin embargo, que ellos compartan mis posiciones.

crítica

REVISTA HISPANOAMERICANA DE FILOSOFÍA

Vol. 34 / No. 102 / diciembre de 2002 / ISSN 0011-1503

Artículos

ANTONIO DIÉGUEZ, *Realismo y epistemología evolucionista de los mecanismos cognitivos*

MANUEL PÉREZ OTERO, *Reasoning about Non-Actual Possibilities. Problems with the Douven-Putnam Model-Theoretic Argument against Metaphysical Realism*

JOSÉ FERREIRÓS Y JAVIER ORDÓÑEZ, *Hacia una filosofía de la experimentación*

Estudios críticos

FERNANDO LEAL CARRETERO, *Un nuevo estudio sobre Platón*

Notas bibliográficas

JOSÉ MIGUEL ESTEBAN CLOQUELL, *La crítica pragmatista de la cultura. Ensayos sobre el pensamiento de John Dewey* [Ramón del Castillo]

MARÍA CRISTINA RÍOS ESPINOSA, *Fundamentación ética del mercantilismo. Bernard Mandeville: la paradoja del vicio en la sociedad* [Silvana Rabinovich]

CRÍTICA. Revista Hispanoamericana de Filosofía is published in April, August and December by the Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México. All correspondence should be addressed to CRÍTICA, Apartado 70-447, Coyoacán, 04510, D.F. México. E-mail: critica@filosoficas.unam.mx

¿SOMOS ACASO UN CABALLO DE MADERA? Sobre la percepción en el *Teeteto*

Jairo Escobar Moncada

Para Laurence

En el *Teeteto* de Platón se encuentra la siguiente oración que le da título a este ensayo,¹ a saber:

"En efecto, hijo mío, sería pavoroso (δεινόν) que albergáramos una pluralidad de sentidos (αἰσθήσεις) en nosotros, como caballos de madera, sin que pudieran confluír en una única entidad (μία ἰδέαν) –ya sea el alma o como haya que llamarla– con la que podamos percibir por medio de ellos, en calidad de instrumentos, todo lo que es perceptible" (184d).²

Mi intención en este ensayo es comprender esta oración y sobre todo entender por qué sería pavoroso que fuéramos como caballos de madera llenos de múltiples sentidos, carentes de alguna entidad unificadora que les permita percibir, por medio de ellos, todo lo perceptible y determinarlo como tal. ¿Hay alguna entidad llámese alma o como se quiera llamarla, que nos distingue de los caballos de madera y, si la hay, qué función juega en la percepción? Para responder a estas preguntas qui-

1. Este ensayo fue leído inicialmente en el Seminario de Filosofía Antigua y Medieval en Medellín, y posteriormente leído y criticado en la Universidad de Buenos Aires, en las Primeras Jornadas de Filosofía Antigua (18-20 de septiembre de 2002), por las profesoras Graciela E. Marcos, María Elena Díaz y el estudiante Octavio I. Kulesz, quienes le hicieron algunas críticas acertadas y valiosas, pero que por exigencias de publicación, y de tiempo, no puedo incluir aquí.

2. La traducción que utilizo para este ensayo es la de Álvaro Vallejo Campos de Editorial Gredos. En algunos de los pasajes citados he introducido algunos cambios.

siera contestar primero la siguiente pregunta: ¿Qué entiende Platón por percepción? La respuesta a ella es esencial para comprender por qué el saber no puede ser exclusivamente percepción, como sugiere el diálogo. Cabe anotar que la contestación de la pregunta anterior la obtiene Platón mediante una crítica del *homo mensura* de Protágoras y de la teoría de la percepción basada en el heraclitismo. Por esto, la comprensión de la teoría platónica de la percepción sólo se puede hacer teniendo en cuenta la crítica que él realiza a las teorías antes mencionadas. En otras palabras, Platón obtiene su teoría de la percepción mostrando las deficiencias, límites y aporías de las teorías criticadas, y por ello es importante detenerse en ellas, aunque sea brevemente, pues ellas constituyen el trasfondo de su propuesta, que, si he entendido bien la marcha del texto, encuentra su resolución en el pasaje sobre el caballo de madera.

Como bien es sabido el diálogo intenta responder a la pregunta, ¿qué es realmente el saber (ἐπιστήμη)? (145ea). Teeteto da a la luz tres respuestas: saber es percepción (αἴσθησις), saber es opinión verdadera (ἀληθὴ δόξα), saber es opinión verdadera cum λόγος (ἢ μετὰ λόγου ἀληθὴς δόξα). Ninguno de los tres frutos mayéuticos de Teeteto resiste la prueba dialéctica de calidad y el diálogo acaba con la aporética confesión de que el saber no es ni percepción, ni opinión verdadera, ni explicación vinculada con la opinión verdadera (210a8). Esto empero no debe ser entendido, como sugieren la últimas líneas del diálogo, como un completo fracaso, pues Teeteto, gracias al examen padecido, podrá o bien concebir, en una ocasión futura, mejores juicios respecto del tema, o bien tener la sensatez (σωφρόνως) de no creer que sabe lo que no sabe. Sin entrar en detalles, este final podría entenderse como una invitación al lector para que siga pensando lo ya discutido, consciente ahora de los límites de las respuestas de Teeteto, pero también como un indicio de que la respuesta a la pregunta que desencadenó la investigación no puede dejar de considerar las tres respuestas como posibles respuestas a ella. Ninguna es, en sentido estricto, el saber mismo, que para Platón se logra mediante el *lógos* atado al *noûs* y la dialéctica, y, si se toma en serio la crítica a la escritura que Platón realiza en el *Fedro*, no es posible considerar al saber como algo meramente proposicional, como algo reducible únicamente a estructuras proposicionales.³ Pero lo que no que-

3 Cf. Wolfgang Wieland, *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht 1999 (2), p.13, 224ss.

da fuera de duda es que las tres definiciones mencionadas encarnan, de cierto modo, formas de saber.

La percepción sensible, para ir entrando en el tema de este ensayo, es una forma de saber, pero no la única, pues hay conocimientos que no se dejan obtener sólo por la percepción, y aunque no sea idéntica con la ἐπιστήμη en sentido estricto, la carencia o ausencia de esta forma cognitiva haría imposible no sólo la comprensión de las otras, sino también su mismo ejercicio, como se verá más adelante. No es una casualidad que Platón le dedique la mitad o un poco más del diálogo al análisis y discusión de esta forma cognitiva.

Para entender lo que dice Platón sobre ella, esbozaré brevemente los cuatro momentos centrales del análisis, a saber, la proposición del *homo mensura* de Protágoras, la teoría heraclítica del devenir, la teoría de los gemelos que constituyen la percepción, y el aparte sobre el caballo de madera, que concluye negando la identificación entre ἐπιστήμη y αἴσθησις, entre saber y percepción. La investigación sobre la percepción sensible es guiada por la siguiente pregunta: ¿es la percepción realmente saber? O mejor: ¿puede afirmarse que la percepción otorga un conocimiento verdadero, esencial, de lo percibido tal y como se aparece a los sentidos?

1. La frase completa con la cual Teeteto da a la luz su primer hijo epistémico dice así: "Yo, de hecho, creo que el que sabe percibe esto que sabe. En este momento me parece (φαίνεται) que el saber no es otra cosa que percepción." (151e1)

La definición de Teeteto podría leerse así: quien percibe algo sabe inmediatamente de la cosa percibida, y este saber es verdadero. La percepción es siempre verdadera en tanto lo que percibo es tal y como yo lo percibo. La percepción como saber parece satisfacer los dos criterios que establece Sócrates en 152c: el saber "es siempre de algo que es y es infalible (ἄψευδες, no falso)". Quien dice que sabe, afirma que sabe de algo que es, y que el saber que tiene no es falso, sino verdadero. La percepción, como ninguna otra forma cognitiva, parece cumplir completamente con tales requisitos. Pero, ¿es de hecho así, es la percepción realmente saber?

Sin mayores preámbulos Sócrates dice que Protágoras, con otras palabras, ha afirmado lo mismo con su tesis del *homo mensura* al decir: "el hombre es medida de todas las cosas, de las que son en tanto que son, de las que no son en tanto que no son." (152a2). Platón interpreta esta

proposición así: las cosas son para mí como se aparecen o manifiestan (φαίνεται) y son para ti como a ti se te aparecen (152a5). El mismo viento puede ser frío para alguien y para otro no; a uno le puede saber amargo tal vino y a otro no. En este contexto "aparecer (φαίνεται) es percepción" (152b11), esto es, yo percibo lo que se me aparece y lo percibo tal y como se *me* aparece, y lo percibido es sabido en tanto percibido. En este sentido hay que entender el término φαντασία de 152c1, que Sócrates identifica con la percepción, cuando dice que φαντασία y αἴσθησις son lo mismo (ταὐτόν). Álvaro Vallejo Campos traduce por "apariciencia", así como ha estado vertiendo φαίνεται por "parecer". Creo que esto es correcto. Φαίνεται en este contexto puede significar tanto "parecer" como "aparecer", "dejarse percibir". En este sentido φαντασία es "apariciencia" no en el sentido de algo que "parece" algo y no lo es, como cuando decimos, "su riqueza no era más que apariciencia", sino en el sentido de algo que aparece o se ofrece a los sentidos, en otras palabras, el fenómeno sensible, pero que puede *parecerme* de tal o cual manera en momento de su aparición a la percepción. La frase completa dice: "Por consiguiente apariciencia y percepción son lo mismo en el calor y en todas las cosas de este género, pues así como cada uno percibe así es para él."⁴

Cada uno percibe las cosas tal y como se le muestran a sus sentidos, y en este sentido, cada uno sabe de la cosa solamente lo que se le apareció, mostró de ella al momento de percibirla. Lo sabido no es más que lo percibido y sé de la cosa únicamente lo que se me dio a la percepción en cada hecho de percepción. A mí me parece (δοκεῖ μοι) que tal cosa es así justamente porque a mí se me aparece así. Esta vinculación entre *doxa* y aparecer es lo que quiere criticar Platón: la *doxa*, la opinión o juicio sobre algo no puede fundarse exclusivamente sobre la percepción, pues la opinión, como se mostrará luego, implica algo más que ser sujeto pasivo de percepciones. En este sentido, cada uno es la medida de la cosa percibida y la medida establecida por cada uno al interior de la percepción es el criterio de lo que sabemos o podemos saber de las cosas que son.⁵ La medida es interna al acto de percibir, en el sentido de que hay

4. 152c1: Φαντασία ἄρα καὶ αἴσθησις ταὐτόν ἐν τε θερμοῖς καὶ πᾶσι τοῖς τοιοῦτοις. (...)

5. Ciertamente es posible, como lo ha mostrado Held, hacer una metacrítica de la crítica de Platón a Protágoras que destaque el aspecto político de la proposición del *homo mensura*, esto es, que ella piensa la *doxa* más en relación con la

univocidad entre lo percibido y el perceptor, y únicamente el perceptor sabe o puede saber sobre lo percibido. ¿Cómo surge la medida o qué es la percepción como medida desde la perspectiva protagórica como la entiende Platón?

2. Para responder esto es necesario pasar al segundo movimiento de la estrategia conceptual platónica, que consiste en apelar a la doctrina heraclítica del cambio y del devenir. Esta doctrina no es propiamente de Heráclito, sino la versión que daban de ella sus seguidores, una versión que poco o nada dejaba del *lógos* heraclíteo. Uno de estos famosos seguidores era Cratilo, a quien Aristóteles describe como alguien que se limitaba a hacer juicios deícticos, esto es, a señalar con el dedo al ser o la cosa en discusión, para no caer en la trampa de utilizar palabras que sugieran inmovilidad (*Metafísica* IV 1010a). Pero, ¿qué sentido tiene recurrir a esta doctrina en la discusión de la teoría del *homo mensura* y de la hipótesis de Teeteto de que el saber es percepción? Creo que así como Platón considera, sin dar mayores explicaciones, que la afirmación de Teeteto se asemeja a la tesis protagórica del hombre como medida, considera que la tesis de Protágoras tiene como su secreto fundamento ontológico, lo sepa éste o no, a la nada insignificante doctrina del cambio y del devenir que dice que "ninguna cosa es en sí misma y por sí misma 'una', ni se puede designarla correctamente como 'algo' ni como 'algo de una clase determinada'". Líneas más adelante precisa esto: "ninguna cosa es 'una' (ἓνός) ni 'algo' (τινός) ni 'algo de una determinada clase' (ὁποιοῦν). De hecho, a consecuencia de la traslación, del movimiento y de la mezcla de unas cosas con otras, cada cosa llega a ser,

acción que con el aparecer conforme a la percepción. Sin entrar en detalles, la interpretación de Held me parece problemática cuando afirma que Platón busca escapar de la relatividad situacional de las percepciones y de las opiniones recurriendo *únicamente* al ámbito de las ideas. Para Platón existe una unidad y una identidad del fenómeno sensible que no son meramente producto de la acción de las ideas sobre lo sensible. Las cosas sensibles, como se muestra indirectamente en su crítica al heraclitismo radical, no son meramente una unión caprichosa y fugaz de cualidades. Que la unidad no es algo que sólo produzca la idea se puede ver también en la teoría estereométrica de los elementos del *Tímeo*. Cf. Klaus Held, "Crítica de Platón al relativismo de Protágoras y su significado para la filosofía política", *Estudios de Filosofía*, No.17-18 (1998), pp.95-107.

de la cual decimos, incorrectamente, que 'es'. Efectivamente, nada es jamás, sino está siempre en proceso de llegar a ser." (152d2-e1)

La afirmación de que las cosas son como a mí me parece que son, justamente porque a mí se me aparecen en la percepción, y sólo a mí, de esta manera determinada y no de otra, que es en últimas lo que establece la medida de lo que las cosas son, es comprensible únicamente si tiene como fundamento la doctrina que afirma que ninguna cosa es en sí misma y por sí misma (αὐτὸ καθ'αὐτό) algo determinado, ni puede llegar a serlo, porque ella está padeciendo continuamente el cambio. La hipótesis del saber como percepción tiene su lugar propio en la esfera sensible del ser, en el mundo del nacer y del perecer de los fenómenos.

¿Qué son pues las cosas perceptibles, las propiedades perceptibles de las cosas, desde esta perspectiva? Desde esta perspectiva, el color de la cosa, y la cosa misma que tiene el color por ejemplo, no pueden tener un ser independiente ni fuera de los ojos, ni en los ojos, ni puede tener espacio alguno en el que ocupe una posición determinada, pues permanecería inmóvil y dejaría de estar en devenir (153d8). El color no es algo que venga de la cosa al ojo, ni únicamente lo que encuentra el ojo, sino en caso de llegar a ser, lo es como "algo intermedio (ἄλλα μεταξύ τι) que llega a ser para cada uno" (154a1). La teoría del devenir, como dice el texto, tiene versiones grotescas que no solo le niegan permanencia a las cualidades sensibles, sino más radicalmente, le niegan también a las acciones y los procesos genéticos (πράξεις καὶ γενέσεις) cualquier vinculación con el ser, e incluso a cualquier cosa que sea invisible, esto es, no perceptible por los sentidos. Para ellos no existe lo que no se pueda agarrar con las manos (155e).

3. El carácter intermedio de las cualidades sensibles lo trata de explicar Platón en 156a, con lo que se conoce entre los comentaristas como la teoría de los gemelos, cuyos misterios quiere ahora Sócrates exponer y que considera más refinada que la teoría de los que reducen lo que es a lo aprehensible con las manos. El fundamento (ἀρχή) del universo es el movimiento, y nada más, pero distinguen dos movimientos, cada uno infinito en su género, a saber: el uno es la capacidad de actuar (δύναμις τοῦ ποιεῖν) y el otro la capacidad de padecer (δύναμις τοῦ πάσχειν). El que actúa es el objeto de la percepción y el que padece el sentido que lo percibe.

"De la unión de ambos y la fricción de unos con los otros se engendra un producto igualmente ilimitado en número, que aparece en parejas gemelas. De ellas un elemento es lo perceptible, y otro la percepción,

la cual surge siempre y se produce al mismo tiempo que lo perceptible" (156ab). Muchas de estas percepciones tienen nombre como visión, audición, olfato, frío o calor, también el placer y el dolor, y muchas otras que no tienen nombre. Lo importante aquí es que el género de lo perceptible (γένος αἰσθητὸν) surge al mismo tiempo que la percepción (156b7). Los movimientos de la piedra y el ojo son caracterizados como lentos y el gemelo engendrado por ellos, p.e. la visión y la cualidad vista, como rápidos.⁶ Cada fenómeno sensible percibido no es más que el resultado de la interacción de los movimientos participantes en cada percepción.

Veamos cómo acontece esto en el caso concreto de una cualidad sensible, por ejemplo, la blancura. Esta surge cuando los movimientos del ojo y de cualquier objeto que le sea conmensurable (συμμέτρον) se aproximan; si ambos movimientos no son conmensurables no llega a darse la percepción. "Entonces al encontrarse en el punto intermedio (μεταξύ), cuando a partir de los ojos, la visión se pone en movimiento, y la blancura, a partir de aquello que engendra a la vez el color, es cuando el ojo llega a estar pleno de visión y es precisamente cuando ve y llega a ser no visión, sino el ojo que está viendo. Así mismo, lo que produce conjuntamente el color se llena de blancura y, a su vez, llega a ser no ya blancura, sino algo blanco, ya sea madera, piedra o cualquier otra cosa de las que puedan adquirir tal color." (156d6-e7)

El ojo ve y el objeto se vuelve blanco sólo cuando los movimientos que parten de cada uno se entrecruzan en el punto intermedio de ambos movimientos, y el ojo, por así decirlo, no *ve*, ni el objeto es blanco, antes de este entrecruzamiento. Además "nada, en efecto, es activo antes de producirse el encuentro con lo pasivo ni es pasivo antes de encontrarse con lo activo" (157a4), y que sea pasivo o activo solo puede ser determinado en el momento en que se encuentran, pues lo que es activo en un caso puede ser activo en otro (157a6). El objeto no es en sí y

6. Para una discusión más detallada de esto ver F.M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, London: Routledge & Kegan Paul, 1960, p.46; I.M. Crombie, *Análisis de las doctrinas de Platón*, Madrid: Alianza Editorial 1979, p.29; Myles Burnyeat, *The Theaetetus of Plato*, with a translation of Plato's Theaetetus by M.J. Levett, Indianapolis: Hackett 1990, p.16; Jane M. Day, "The theory of perception in Plato's Theaetetus", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. XV (1997), pp. 152-183

por sí mismo blanco, sino que llega a ser blanco justo cuando su movimiento se encuentra con el del ojo, que no es propiamente visión, sino ojo que llega a ver, justo cuando su movimiento se encuentra con el procedente del objeto.⁷ Por esto dice Sócrates que el ojo no llega a ser visión sino ojo que ve, y el objeto no posee blancura, sino llega a ser blanco, y esto sucede de manera exclusiva, hay que añadirlo, para alguien. Para otro puede llegar a ser de otra manera, pues si para todos llegara a ser de la misma manera, por ejemplo, blanco, esto sería aceptar de antemano que el objeto en cuestión posee blancura y que tal blancura es una cualidad estable de la cosa en el momento de ser percibida.⁸

Por ello añade Sócrates irónicamente que, según la doctrina de estos sabios, no se puede ni se debe utilizar términos como 'algo', 'de alguien', 'mío', 'esto', 'aquello' o cualquier otra palabra, pues su uso refutaría la teoría del cambio perpetuo (157b). Ninguna cosa tiene un ser propio, sino que su ser es algo que llega a ser para alguien. La palabra 'ser' debería eliminarse (ἐξαίρετον) en todos los casos, y solo la costumbre o la ignorancia nos impulsa a utilizar tan fatal palabreja (157b1), pues esta palabra como ninguna sugiere hechizantemente un sentido de estabilidad y permanencia de las cosas que ellas, según la teoría del llegar a ser o transformación permanente y continua de las cosas, no pueden tener. Cuando decimos, por ejemplo, 'X es', este 'es' parece paralizar a X en un estado de fijeza e invariabilidad que contradice o parece contradecir lo que las cosas sensibles realmente son, a saber, cosas sometidas constantemente al movimiento y al cambio. Esto, vale decirlo, es un uso o una comprensión bastante peculiar del verbo 'ser', pues le adjudica el poder casi mágico de congelar y detener el cambio y el devenir de las cosas y las petrifica, como una gorgona lingüística, en un estado del cual nunca podrán moverse. Por ello debería eliminarse la

7. Para el sentido del gusto en el caso del vino, véase 159e

8. Considero que esto es lo que quiere resaltar Platón en esta crítica, a saber, que aunque las cualidades estén de hecho sometidas al cambio, pues un objeto bien puede cambiar su color o su sabor, estas cualidades no son meramente el producto caprichoso del entrecruzamiento de los dos movimientos, sino que el objeto es de hecho blanco en el momento de ser percibido, y no solamente para mí, sino que este blanco puede ser a la vez percibido por otros. La blancura del objeto no es un hecho privativo a cada perceptor, sino un dato sensible del objeto, que puede ser percibido como tal por cualquier perceptor.

palabra, para evitar atribuirle a las cosas, de manera antinatural, una constancia y fijeza que no pueden tener. Pero igualmente toda palabra, pues cada una de ellas estabilizaría, mágicamente, las cosas y sus cualidades en un estado de permanencia absolutamente incommovible.

4. Ahora voy a dirigir la atención a los argumentos con los cuales son refutadas: 4.1 la identificación de saber y percepción, 4.2 la proposición del *homo mensura* y 4.3 el heraclitismo radical o desenfrenado. Todas juntas quieren refutar de manera definitiva la identificación entre percepción y saber.

4.1. La identificación entre saber y percepción es criticada con tres argumentos.

4.1.1. En el caso del aprendizaje de una lengua extranjera es difícil ver cómo lo percibido a través de la vista o el oído puede llevar a decir que sé lo visto u oído. Puedo ver, por ejemplo, las letras de la lengua extranjera o escuchar sus sonidos, pero el simple hecho de verlos u oírlos, que son actos de percepción, no me permite decir que sé o entiendo esta lengua. En otras palabras, únicamente cuando he aprendido la lengua puedo decir que la sé, antes de esto solo veo las letras escritas o escucho sonidos que absolutamente nada me dicen o significan (163b).

4.1.2. El otro argumento introduce un factor nuevo no considerado hasta ahora: la memoria. Cuando sé algo de memoria, ¿puedo decir que no sé eso que recuerdo cuando lo recuerdo, solo por el hecho de que ahora no lo percibo? (163d). La percepción, en sentido estricto, no puede dar cuenta del pasado, su tiempo es el presente, lo que se me da aquí y ahora. Puedo ciertamente acordarme de cosas percibidas en el pasado, pero esto ya no es un acto de percepción, sino de recuerdo. Sería realmente monstruoso, como dice Teeteto, que no pueda decir que sé algo cuando lo recuerdo simplemente porque aquí y ahora no lo percibo.

4.1.3. El tercer argumento muestra de una manera absurda, la dificultad de sostener que percepción es saber. Por ejemplo, si ahora estoy viendo un manto, y alguien me tapara un ojo, ¿qué podría decir al respecto? No más que con un ojo veo y que con el otro no y, partiendo de la hipótesis que percibir es saber, debería decir que con un ojo sé que el manto es blanco y con el otro no (165bc).

Esta serie de argumentos, aunque significativos, son considerados por Platón como secundarios, erísticos, argumentos que son más pro-

ducto del afán de polemizar que de ir al fondo de la cosa misma. Estos argumentos se asemejan a un gallo de mala raza que cacarea victoria antes de haber vencido (164c). Sólo más adelante, en 184b, cree Platón que ha mostrado verdaderamente la insuficiencia de la tesis discutida. Volveré sobre esto.

4.2. Los argumentos en contra de la tesis del hombre como medida de todas las cosas básicamente se limitan a mostrar que quien tal afirma acaba refutándose a sí mismo. Veamos esto un poco más detalladamente.

En 161ce dice Sócrates que Protágoras en su escrito *Sobre la verdad* no sostuvo que el cerdo o el cinocéfalo son la medida de todas las cosas, lo que hubiera sido un inicio "espléndido y arrogante en alto grado" (161cb) de su discurso. Ciertamente compartimos la percepción con los animales e incluso con las plantas,⁹ pero ¿podemos decir que saben en sentido estricto del término? Si percepción es saber, podemos decir que saben, pero lo que Protágoras afirma es que "el hombre es medida de todas las cosas" y con ello está hablando de seres que son diferentes de las plantas y los animales. O, ¿será que la percepción como percepción es distinta en cada uno, que cada ser percibe diferentemente porque cada uno posee capacidades diferentes, que una cosa es la percepción en la planta, otra en los animales y otra en el ser humano? Y si lo que está en juego es la verdad, como exige el título de Protágoras, ¿qué se puede llamar estrictamente "verdad"?

Pero esto no es todo. Si cada hombre, limitándonos a los hombres, es juez de la verdad, si un hombre no puede juzgar mejor que otro ya que cada uno puede ser, y de hecho es, medida, ¿qué sentido tiene la práctica didáctica de Protágoras si nadie puede juzgar mejor lo experimentado por otro, ni puede ser crítico de los juicios y opiniones ajenos, ya que cada uno es juez de lo experimentado por sí mismo y criterio de verdad de los propios juicios, que en últimas son correctos y verdaderos? Si cada uno es la medida de su propia sabiduría, ¿qué sentido tiene pagar honorarios al maestro sofista para aprender entre otras cosas, que cada uno es criterio de verdad del saber? La doctrina de Protágoras hace sabia a cada persona, y esto hace innecesario su praxis pedagógica.

La tesis protagórica, por otro lado, va en contravía de la opinión co-

9. Esta objeción es refutada en 166c por Protágoras.

mún según la cual cada persona se considera a sí misma mejor conocedor que otros en ciertas cosas y menos conocedor en otras. Nadie piensa que cada persona es sabia en todo, sino que unos son mejores en esto y otros en aquello, y para un problema determinado uno no busca a cualquier persona sino al que considera conocedor y experto en el problema que lo aqueja a uno (170ass.). Pero lo más sutil de todo consiste en que si cada persona opina lo que es, Protágoras debe admitir que tienen razón los que opinan que él no tiene razón, y que su creencia es falsa, si es verdadera los que creen que la suya no lo es (171ab).

Por último, la proposición del *homo mensura* no da cuenta del elemento futuro propio del género de cosas que incluye lo beneficioso, por ejemplo, las leyes que se establecen para que sean beneficiosas en el porvenir (178a). En este caso, por ejemplo, la opinión de Solón respecto del beneficio futuro de las leyes puede ser más adecuado que el de un zapatero, ya que el primero tiene más experiencia en lo relacionado con las leyes.

O en el caso de una enfermedad, digamos la fiebre, el juicio del médico, con respecto a la evolución futura de ella, puede ser más acertado que el que desconoce el arte médico (178c). No es la percepción, limitada al aquí y el ahora, la que puede saber o juzgar mejor con respecto a acontecimientos futuros. La percepción no da cuenta completamente de una dimensión esencial al espíritu humano, a saber, que él reflexiona por sí mismo sobre el pasado, el presente y el futuro (186a10).

4.3. Anteriormente dije que los primeros argumentos contra la identificación entre saber y percepción basada en la teoría heraclítica del cambio no eran contundentes, sino que parecían los cacareos de un gallo de mala raza que canta victoria antes de tiempo. En las páginas entre 184b-186e considera Platón lograr esto y a ellas dirijo ahora mi atención.

4.3.1 Antes de tratarlas es preciso decir que entre las páginas 179d-183c, Platón precisa y radicaliza su crítica a la teoría heraclítica del movimiento y el cambio, comentada en el numeral 2 de este ensayo. Creo que ambos pasajes están relacionados, y esta relación salta a la vista, pues se retoma la teoría de los gemelos (182ab). Aquí es importante recordar que la crítica que aquí se realiza, luego de la crítica anterior a Protágoras, tiene como objetivo mostrar concluyentemente que la secreta doctrina ontológica, el ser concebido como permanente cambio, que sostiene la teoría epistemológica del *homo mensura*, está atada a aporías

que no permiten pensar correctamente sobre el mundo, por un lado, y tampoco sobre la actividad perceptiva humana, y menos aún sobre la actividad cognitiva, que presupone, como mínimo, una concepción del mundo que permita que haya algo estable tanto en el mundo de las cosas sensibles como en el discurso o en las propias almas (180a8-b1). Platón quiere mostrar que el heraclitismo desenfrenado hace imposible cualquier discurso racional sobre el universo, o incluso sobre sí mismo.

Los corifeos heraclíteos afirman que "todo está en movimiento" (τὰ πάντα κινεῖσθαι, 181c2). Para Sócrates esta afirmación es imprecisa por ser muy general, ya que no discrimina o diferencia entre tipos de movimiento o de cambio. Su incapacidad para establecer distinciones es un rasgo característico de toda teoría monista, bien sea que reduzca el mundo al principio único del cambio, o al principio único de la quietud, o al principio único de las ideas. Para Sócrates, por el contrario, hay como mínimo dos tipos de cambio: la traslación o cambio de lugar (φóρος) y la alteración o cambio de cualidad (ἀλλοίωσις) (181d5). El heraclíteo, para ser consecuente consigo mismo, debería sostener siempre que cualquier cosa está sujeta a ambos tipos de cambio, pues de lo contrario el cambio no sería concebido de manera completa o absoluta (τελέως). Si sólo se diera traslación pero no alteración, se podría decir qué cualidades tiene la cosa en su movimiento de cambio de lugar. Pero este momento de permanencia de la cualidad no es aceptable para él: una cualidad cualquiera, por ejemplo el color, no puede permanecer estable, la misma, pues se la condenaría a la inmovilidad. Si así piensa el corifeo heraclíteo, "¿es posible asignarle a algo un color y denominarlo de modo correcto?" (182d)¹⁰.

Teodoro, el interlocutor de Sócrates en este pasaje, responde que tal cosa es imposible, pues la cualidad está fluyendo, cambiando, en el mo-

10. Histórico-filosóficamente cabe decir que Platón, discutiendo la teoría heraclíteica sobre las cualidades, introduce por primera vez en 182a9, con sentido filosófico, el término ποιότης, que se traduce por "cualidad". La cosa activa, dice Platón, llega a tener una determinada cualidad, a poseer momentáneamente una cierta constitución cualitativa (ποιόν τι), pero no llega a ser una cualidad (ποιότης), esto es, la cosa, con ejemplos tomados de Platón, "no se convierte en calor ni en blancura, pero llega a ser cálido y blanco" (182b). Si entiendo bien este pasaje, para el heraclíteo la cualidad percibida, como ya se dijo antes, es sólo el resultado instantáneo del cruce de dos movimientos, pero la cualidad no

mento mismo en que se intenta denominarla (182d6), esto es, cualquier denominación es ya fallida cuando se la pronuncia, pues la cualidad ha llegado a ser otra justo en el momento en que se intenta denominarla de *x* o *y* manera.

Además, si todo está cambiando permanentemente, insiste Sócrates, es imposible decir que cualquier tipo de percepción, verbigracia ver u oír, permanezca igual a sí misma, esto es, como acto perceptivo de ver u oír (182d8). En otras palabras, del acto mismo de la percepción tampoco podemos decir que es realmente igual a sí mismo, "si todas las cosas están en movimiento." (182e1-2)

En el heraclitismo consecuente consigo mismo nada puede poseer estabilidad, bien sea el objeto percibido o el sujeto perceptor o la actividad perceptiva de cualquier sentido. En otras palabras, esta teoría no permite dar cuenta claramente de la percepción y de lo percibido en ella, la actividad perceptiva resulta ser inexplicable para ella. Así, pues, no tiene sentido decir que algo es visión o no visión, y lo mismo debería afirmarse de cualquier percepción, pues estarían igualmente sujetas al cambio ininterrumpido. Bajo el dominio del principio único y absoluto del cambio, ninguna cosa puede ser en sí misma y por sí misma algo uno (182b3), y esto, ser algo uno, tener algún tipo de unidad o de identidad consigo mismo durante cierto tiempo, parece ser una condición mínima para poder percibir algo y poder denominarlo de alguna manera, y esto es lo que niega el extremista heraclíteo. Si los entes del mundo carecieran de permanencia y de unidad algunas, las actividades cognitivas mínimas del alma como identificar algo como algo y diferenciarlo de otros, bien sea por medio de los sentidos o del lenguaje, se vuelven irrealizables, pues en un mundo en el que las cosas cambian incesantemente nada puede ser identificado y diferenciado.

"Ahora se pone de manifiesto, según parece, que si todo se mueve, cualquier respuesta sobre lo que quiera que sea, será igualmente correcta." (183a). Quienes defienden ardientemente tal doctrina deberían entonces establecer o inventar otro lenguaje (*lógos*), pues carecen de expre-

es algo propio de la cosa, no es una propiedad que le pertenezca en el momento de ser percibida. Pero el concepto de cosa o de entidad, desde la perspectiva heraclíteica, es también problemático, pues en sentido estricto no hay entidad de la cual se pueda decir que es esto o aquello. ¿De qué son pues las cualidades, cualidades? ¿Es la entidad un racimo de cualidades? ¿Cómo pensar su unidad?

siones adecuadas a sus hipótesis (183b2). Este pasaje es para mí importante en la argumentación platónica, ya que muestra, indirectamente, que es necesario dar cuenta de lo que hacemos con el lenguaje cuando percibimos. El lenguaje común es para los heraclíteos radicales inútil para hablar del mundo y sus cosas, incluidos nosotros, pues este lenguaje nos traiciona sobre el verdadero ser de las cosas cuando lo utilizamos para hablar sobre ellas, pues finge una estabilidad que las cosas no tienen, o nos obliga a creer que las cosas tienen un momento de estabilidad y de unidad, por fugaz que sea. El corifeo heraclíteo preferiría no tener lenguaje, *lógos*, pues éste nos enreda en ficciones ontológicas sobre las cosas. Ciertamente Platón sabe de estas ficciones, pero a diferencia del fanático del cambio, sabe que ellas no se pueden evitar caprichosamente condenándose a sí mismo al silencio, a la mudez, sino reflexionando sobre lo que hacemos y podemos decir con el *lógos*, como lo intenta hacer en el *Cratilo*, el *Sofista* y el *Timeo*. Si el *lógos* es una condición necesaria para articular y expresar nuestro saber, lo que sabemos o creemos saber sobre el mundo y sobre nosotros mismos, y darlo a conocer a otros, entonces no se puede aceptar, "al menos sobre la base de esta doctrina según la cual todo se mueve", que el saber sea percepción (183c), pues esta doctrina no da cuenta o no permite dar cuenta de lo que hacemos con el *lógos* o nos obliga a hacer cuando lo utilizamos.

Anteriormente mencioné los dos criterios que debería satisfacer la percepción para poder ser considerada como saber: ser saber de algo y ser infalible, verdadero (152c). El primero, ser saber de *algo*, no puede ser satisfecho, ya que, sobre bases heraclíteas, no puede haber un algo que sea percibido, pues para que haya un algo percibido debería ese algo poseer un momento de permanencia, por fugaz que sea. Y si no se puede percibir *algo*, no es posible saber algo de algo. La percepción no puede ser saber porque no hay algo determinado o determinable que pueda fungir como su contenido. Además, como se vio, no hay algo que pueda ser llamado percepción. Carente de relación con el ser, con algo que sea, la percepción no puede tener tampoco relación alguna con el saber y la verdad.

4.3.2 Esta sección, entre 184b-186e, comienza con una pregunta que inicialmente parece inocua e incluso confusa, pero ella abre el horizonte para comprender la limitación de la hipótesis que dice que percepción y saber son lo mismo. Sócrates pregunta: "¿Cuál de las dos respuestas te parece más correcta: que los ojos o los oídos son aquello con

lo que (ω) vemos y oímos o que son aquello mediante ($\delta\acute{\iota}\alpha$) lo que vemos y oímos?" (184c5-7). Con esta pregunta Platón quiere abrir un horizonte de investigación respecto de lo que efectivamente hacemos cuando percibimos.

En primer lugar se debe destacar el carácter intencional de la percepción, esto es, la percepción está dirigida a algo, es percepción de algo. Esto, sea dicho de paso, es una estructura esencial de toda capacidad humana, saber es saber de algo, opinar es opinar sobre algo (189a), etc. Este índole intencional del alma ha sido destacada de nuevo por la fenomenología husserliana, para la cual la intencionalidad es la característica primordial de la conciencia, a saber, ser conciencia de algo. El alma humana, mediante los sentidos y la razón, está esencialmente dirigida a algo, es estar en relación con algo.

La otra característica de los sentidos es que cada uno tiene su propia función: el oído oye, el ojo ve, y algo que hace el ojo no lo puede hacer el oído (185a1). La función que desempeña un sentido no puede ser hecha o sustituida por la de otro. El heraclitismo radical no permitiría distinguir entre las diferentes actividades de los sentidos, pues no habría actividades perceptivas diferenciables entre sí.

Además, cuando percibimos, dice Sócrates, hacemos algo más que ver un color o escuchar un sonido, ya que puedo por ejemplo pensar que ambos son, o que cada uno es diferente del otro y que cada uno es idéntico a sí mismo, y puedo examinar la semejanza o desemejanza entre ambos (185ab). Esto que podemos pensar de las cosas percibidas como ser o no ser, semejanza o desemejanza, identidad o diferencia, lo llama Platón lo común ($\tau\acute{o}$ κοινόν, 185b7), y esto no se puede aprehender por los sentidos (185ab). Estos son rasgos comunes, generales, de las cosas y que de alguna manera mentamos cada vez que percibimos. El ojo no se limita meramente a ver sino que de alguna manera dice, por ser el ojo de un alma dotada de *lógos*, "esto es un color", "esto es verde", "esto es amargo", "este es Teeteto", "aquel es Teodoro", etc. Pero también dice "este es diferente de aquel", "este color es", "este sonido es", "esta es una cosa", "estas son dos cosas", y esto, en sentido estricto, no lo dice ni el ojo, ni el oído, ni la lengua, sino esa entidad en la cual confluyen todas nuestras percepciones, llámese alma o como quiera llamarla, como dice la cita con la cual comienza este ensayo. Cuando se percibe no sólo tomamos este color *como* este color, o este sabor *como* este sabor, sino que utilizamos determinaciones comunes como "este sabor es diferente de aquel", "este sabor es", "percibo dos cosas de diferente color",

etc. En este pasaje Sócrates "diferencia entre la multiplicidad de las impresiones sensibles que nosotros percibimos 'mediante' los órganos de los sentidos, y sus determinaciones generales, que conocemos por 'el alma o como quiera llamársela' (184d)." ¹¹

El "ser" es un *κοινόν* que presuponemos cuando percibimos algo, pues la percepción no puede ser sino de algo que es, pero también presuponemos muchas otras cosas, a saber, que este sabor es único y diferente de otros, o que es semejante a otros. Y estos presupuestos no los hace el ojo, o el oído, o la lengua, sino el alma que ve, o escucha o saborea algo, mediante el ojo, el oído o la lengua. Los sentidos, podría decirse, están empotrados en el alma, vinculados esencialmente al alma y, por ello, percibir es algo más que simplemente percibir pasivamente, pues al percibir se atribuyen determinaciones comunes adicionales a lo percibido. No se saborea o se ve algo simplemente, sino que lo que saboreamos y lo vemos de una manera determinada. Más aún, de lo visto y saboreado presuponemos no sólo su ser, sino que lo comparamos o distinguimos de otras cosas vistas o saboreadas, y pensamos "su mutua oposición y el ser de esta oposición", que es "algo que el alma intenta discernir en sí misma, volviendo sobre ello y comparando las dos cosas entre sí." (186b). Esto, además, no lo hace el alma limitándose al tiempo presente, propio de la percepción, sino que su examen del ser de lo percibido involucra otras dimensiones temporales como el pasado y el futuro, por ejemplo, comparando el sabor actual del vino con uno pasado o pensando o deseando el beneficio futuro de una medicina que se bebe actualmente. Cuando el alma intenta conocer el ser de algo percibido no sólo se limita al momento actual que le impone la percepción, sino que reflexiona sobre lo que es o era la cosa, y sobre lo que puede llegar a ser o producir. La intencionalidad del alma no se puede reducir al presente instantáneo de la percepción, al que lo quiere atar el heraclitismo radical, sino su intencionalidad dirigida al ser, incluso al ser de lo percibido, no puede dejar de considerar sus dimensiones temporales.

El ser de lo que es no es equivalente o no se reduce a lo dado por los sentidos, a su irredimible transitoriedad. Los *κοινά* parecen redimir a lo sensible de su absoluta fugacidad en tanto que *vemos* de él algo más que cualidades sensibles sometidas al incesante cambio. Bien podría decirse

11. Ekkehard Martens, Epilogo a: *Platon, Theätet*, Stuttgart: Reclam Verlag 1981, p. 260

que gracias al alma, dotada esencialmente de lenguaje y razón, el acto de la percepción no se limita meramente a ver, escuchar o saborear, lo percibido, sino que hace algo más cuando los percibe, piensa y reflexiona sobre lo percibido, compara unas percepciones con otras, busca comprender el ser propio de cada una, las considera en su horizonte temporal mediante la memoria y la expectativa, juzga sobre su utilidad y beneficio. Pero esto, como dice Platón en 186b, es algo que se consigue luego de muchos esfuerzos y un largo período de formación (*παιδεία*). Y parte esencial de esta formación es el aprendizaje de una lengua, que es la que posibilita decir de algo percibido que es, por ejemplo, blanco. En otras palabras, el simple juicio de que algo es blanco presupone el conocimiento de una lengua. Sin *lógos* es imposible afirmar que algo es blanco, o redondo, o áspero, etc.

Por ello no vemos, dice Platón, con los ojos, sino mediante ellos. Los sentidos son los instrumentos del alma mediante los cuales se vincula sensiblemente con el ser. Son sus instrumentos pero no en un sentido accidental, como si pudiéramos dejarlos de lado como se deja un martillo luego de utilizarlo, sino en un sentido más esencial: sin ellos el alma tampoco podría ejercer plenamente sus funciones, entre ellas pensar sobre lo percibido. Con palabras de Ekkehard Martens en su interpretación del *Teeteto*, se puede decir que en la percepción utilizamos, como se dice en lenguaje moderno, predicados de primero y segundo orden. No sólo percibimos algo como algo sino que le atribuimos determinaciones generales como "ser", "semejanza", "diferencia", etc. "Los procesos de percepción mediante los sentidos y la predicación de primero y segundo orden mediante el pensamiento constituyen una unidad indisoluble". ¹²

Por ello el ser humano no es un caballo de madera lleno de múltiples sentidos inconexos, funcionando cada uno a su arbitrio, sino que ellos confluyen en la entidad que llamamos alma, que tiene no sólo a los sentidos en la calidad de instrumentos, sino también el *lógos*, que posibilita el pensar, "que es el discurso que el alma tiene consigo misma y que le permite decir algo sobre el mundo y hacerlo comprensible a otros o a sí mismo, sobre las cosas que somete a consideración" (189e7). Este *lógos*, esencial para que el alma humana sea plenamente alma, es dejado de lado por los que defienden la doctrina radical del devenir.

12. Ekkehard Martens, *ibid.*, p. 261.

Esta doctrina no permite dar cuenta de la participación del lenguaje en el juicio perceptivo.

Al carecer cada cosa de un momento de estabilidad porque permanentemente está cambiando o llegando a ser otra, es imposible referirse a ella como "esto" o como "aquello". La operación más elemental del lenguaje, "esto es X" o "X es F", se vuelve imposible porque no hay nada que sea ella misma por un momento. En palabras de Platón: "¿Cómo podríamos darle un nombre a cualquiera de estas cosas, si, en el momento de pronunciarlo ella se escabulliría, al estar inmersa en el flujo?" (182d7).

No se puede contestar con sentido a la simple pregunta ¿qué es esto? Ninguna respuesta sería correcta porque la cosa en cuestión puede ser, por estar siempre cambiando, bien esto o bien aquello (183a). ¿Cómo saberlo? Como ya se mencionó, los partidarios de tal doctrina deberían inventar otro lenguaje.

El heraclíteo radical necesitaría introducir otro *lógos*, distinto del que utilizamos ordinariamente, pero ¿cómo pensarlo? ¿Cómo pensar un *lógos* que dé cuenta y sea adecuado a la hipótesis del flujo incesante de lo que es? Pero suponiendo que esto fuera posible, que pudiera haber un *lógos* que cambiara simultáneamente con el cambio de las cosas, ¿para qué serviría? ¿Cómo podríamos comunicarnos unos con otros, si en el momento mismo en el que estoy diciendo algo sobre las cosas del mundo lo que estoy diciendo está cambiando junto con la cosa que cambia?, ¿qué sentido puede tener decir que "este es Teeteto", si cuando lo estoy diciendo, esta expresión como todas las otras cosas del mundo, incluido Teeteto, está cambiando? ¿De qué estoy hablando cuando intento decir o aprehender algo del mundo mediante este *lógos*? Incluso el diálogo del alma consigo misma, como define Platón al pensar, se tornaría imposible. ¿Sobre qué podría discurrir el alma consigo misma si nada fuera de ella, en el mundo, ni nada en ella, puede ser ella misma ni ningún instrumento de ella, bien sea la percepción o el lenguaje, puede ser él mismo, pues están sometidos al permanente cambio? ¿De qué está hablando, en fin, el que sostiene la doctrina del flujo? ¿No se traiciona a sí mismo al *decir* esto?

Volviendo al caballo de madera, ¿puede éste pues percibir? Digamos que no, para no ir en contravía del lenguaje que hemos aprendido, y que nos dice que los caballos de madera no perciben. Ciertamente, por otro lado, sería monstruoso tener alma o espíritu, o como quiere llamársele, y no poder percibir o hablar consigo mismo o con otros. Sería

monstruoso que fuéramos como un caballo de madera, aunque bien puede darse el caso de personas que no perciban o no hablen consigo mismas o con otras, para quienes lo percibido no es motivo de reflexión o no encuentran nada digno de reflexión en el mundo o en sí mismos. De estas persona a veces decimos que son monstruosas, y con cierta razón. Pero, ¿qué hace el alma para que pueda hablarse de percepción de algo como algo? Permítaseme expresarlo parafraseando una frase de Kant: El alma, junto con el *lógos*, debe acompañar todas mis percepciones para que dichas percepciones sean de algo como algo, por un lado, y de alguien, por el otro.

El caballo de la cita no sabe que percibe ni qué percibe. El alma, aunque no produce la unidad de las cosas externas a ella, puede decir, mediante el lenguaje, "esto que veo es algo y este algo es X", y puede además saber que lo percibido es algo que ella percibe. Si los sentidos no confluyeran en el alma, si estuvieran sueltos e inconexos como en el caballo de madera, ¿quién ve, quién oye, quién palpa, quién saborea, quién huele? Estas serían simplemente preguntas incontestables, y tampoco sería posible decir qué es lo percibido en cada caso. De esto no da cuenta el que defiende la teoría del cambio: habla del mundo como si el que hablara fuera un caballo de madera, como si el que propusiera tal teoría fuera una especie de ventrílocuo encerrado en un caballo de madera, carente de un alma que sea el punto focal de las percepciones, y que gracias a que es el punto focal de ellas, puede saber qué y cómo percibe quien lo hace.

Pero todavía no está demostrado que el saber no es percepción pues bien podría suceder que un caballo de madera tenga múltiples sentidos en su interior y perciba algo, pero ¿qué y cómo, si carece de alma que unifique las impresiones y de un alma dotada de lenguaje? Un caballo así, a lo sumo, podría alcanzar las cualidades sensibles de las cosas, y nada más. Pero de ellas no puede hacer el más mínimo juicio. Ya señalé, con Martens, la unidad indisoluble entre percepción y juicio. Con los sentidos puedo alcanzar las cualidades sensibles, pero el juicio "X es F" en el cual se hace uso del "ser", solo puede ser realizado por el alma mediante el *lógos*, y esto luego de un proceso largo de aprendizaje y formación. Percibir no es juzgar y por ello no puede ser saber. Para demostrarlo Platón hace el siguiente razonamiento:

1. No se puede alcanzar la verdad de algo sin alcanzar su ser (οὐσία) (186c7).

2. Uno no puede alcanzar algo si no se ha alcanzado su verdad (ἀληθεία) (186c7).
3. La percepción no puede aprehender el ser ni la verdad, pues no participa en la aprehensión del ser (186e4, 186d3). Por ello,
4. Saber y percepción son dos cosas diferentes (186e10, 186e12), pues
5. El saber reside en el razonamiento (συλλογισμῷ) que hacemos a partir de las sensaciones (παθήμασιν) (186d1).

El caballo de madera, si tuviera sentidos en su interior, podría al menos tener sensaciones (παθήμασιν), pero percepciones en sentido estricto, que sean de algo y de alguien, para no hablar ya de juicios, es su imposibilidad absoluta, pues carece del alma que le permita unificar las percepciones e identificarlas como percepciones de algo y de alguien. Al menos ya sabemos que el saber no es percepción, pues el saber presupone la actividad lingüística, juzgadora y reflexiva del alma. ¿Qué es entonces el saber para Platón? Responder esto sería tema de otro ensayo.

Universidad de Antioquia

BIBLIOGRAFÍA

- BURNEYAT, Myles, *The Theaetetus of Plato*, with a translation of Plato's Theaetetus by M.J. Levett, Indianapolis: Hackett, 1990.
- CORNFORD, F. M. *Plato's Theory of Knowledge*, London: Routledge & Kegan Paul, 1960 (1ª ed. 1935).
- CROMBIE, I. M., *Análisis de las doctrinas de Platón*, Vol. 2, Madrid: Alianza, 1979.
- DAY, Jane M., "The theory of perception in Plato's *Theaetetus* 152-183", en: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. XV (1997), 51-80.
- FINE, Gail, "Conflicting Appearances: *Theaetetus* 153d-154b", en: Christopher Gill and Mary M. McCabe (Eds.), *Form and Argument in Late Plato*, Oxford: Clarendon Press, 1996.
- GUTHRIE, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, Vol.5, Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- HELD, Klaus, "Crítica de Platón al relativismo de Protágoras y su significado para la filosofía política", en: *Estudios de Filosofía*, No.17-18 (1998), Universidad de Antioquia, 95-107.

- MARTENS, Ekkehard, *Epilogo a: Platon, Theätet*, Stuttgart: Reclam Verlag, 1981.
- WIELAND, Wolfgang, *Platon und die Formen des Wissens*, Goettingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1999.

ABSTRACT

The theory of perception developed here stems from an attempt to clarify the first response Theaetetus gives to the question, "What is knowledge (*episteme*)?" In order to examine Theaetetus' response, Plato translates it into two propositions. The first one, that humans are the measure of all things, originates in Protagoras. The second one, that the world is in perpetual change, is Heraclitean. These propositions are the foundation of Theaetetus' first hypothesis. This essay aims to reconstruct these propositions, to show the internal relations holding between them, and to highlight their limitations, using passage 182a-187c. In this passage we find the figure of the wooden horse, which Plato uses to show that the theory of perception discussed does not provide an adequate account of the role played by *logos*, through the so called *tá koina*, or common designations, in the act of perceiving. To perceive, strictly speaking, is more than to receive data from the senses in an atomic or fragmented fashion. That which perceives is the soul, and not separate senses. These belong to a unique subject who is the one that can say with his soul "I perceive".

REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE

Editor: Michel MEYER

Université de Bruxelles, C.P. 188

50, avenue F.D. Roosevelt - 1050 Bussels, Belgium

Each number is devoted to a particular movement, a particular philosopher, or a particular problem.

We publish 4 issues annually. Articles are written in English, French, German, or Italian.

Our last issue was devoted to *Gilbert Ryle*.

Articles by: Anthony Palmer: *Introduction* – David Hamlyn: *Gilbert Ryle and Mind* – Michel Bourdeau: *Ryle et la Phénoménologie* – Rowland Stout: *Ryle's Behaviourism* – Anthony Palmer: *Contingent Identities and Category Differences* – Jeff Coulter: *Ryle's "Le Penseur"* – Comptes Rendus: Isabelle Stengers: *Penser avec Whitehead, une libre et sauvage création de concepts* (Frank Pierobon).

Coming number: Adorno – Dilthey – Philosophie analytique de la religion – La pensée chinoise – L'Auto-organisation – Husserls.

produce contrariamente a una razonable previsión (ὅταν μὲν οὖν παραλόγως ἢ βλάβη γένηται);¹⁶ corresponde a la clase de acciones involuntarias. El tercero es el error (ἀμάρτημα) que A. Gómez Robledo y R. Sorabji traducen como "error culpable", porque corresponde, en su opinión, a un tipo de daño que se produce sin maldad (ἄνευ δὲ κακίας),¹⁷ pero "contrariamente a una razonable previsión" (μὴ παραλόγως), es decir, entraña, para ambos autores, cierta negligencia o descuido por parte del agente. Según Sorabji, éste es claramente el sentido del término ἀμαρτία en la línea 1135b 18-19: ἀμαρτάνει μὲν γὰρ ὅταν ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ ἢ τῆς ἀγνοίας, ἀτυχεῖ δ' ὅταν ἐξῶθεν. De hecho, traduce dicha línea así: "hay *error culpable* cuando el principio de la ignorancia está en el agente; hay desgracia cuando está fuera de él", a pesar de que en este pasaje concreto no se menciona la palabra negligencia (ἀμελεια).¹⁸

Sorabji toma como base la expresión ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῶν, para interpretar la distinción entre ἀμαρτήματα y ἀτύχημα en términos de "error previsible" y "daño imprevisible", y para traducir finalmente el término ἀμαρτήματα como "error culpable" en la EN V, 8. A su juicio, una base para adscribir culpabilidad al agente es que, en el caso del error, el principio de ignorancia es *interno*, a diferencia de la desgracia (ἀτυχία), en cuyo caso es *externo*.

Lo cierto es que Aristóteles utiliza en su ética dos criterios para establecer que una acción es voluntaria (ἐκούσιος) o involuntaria (ἀκούσιος): el conocimiento o la ignorancia, y el agrado (ἡδύ) o el desagrado (λυπηρῶς, δυσχεραίνω).¹⁹ Este último criterio permite establecer con claridad si la acción partió de un principio interno al agente o uno externo, como sería la fuerza o la coacción.²⁰ Hay bases, por lo tanto, para considerar que, en general, un daño, para ser "culpable" tendría que satisfacer ambos criterios de la acción voluntaria: la conciencia de parte del agente y una concordancia con sus propios deseos. Dicho de otra manera, la acción "culpable" requiere voluntad e intención.

16. EN V, 8, 1135b 17-18.

17. EN V, 8, 1135b 18-19.

18. Cf. R. Sorabji, *op. cit.*, n. 4, p. 278.

19. EN III, 1110b 11-20.

20. EN, III, 1, 1110a 15-20. Aristóteles admite que hay acciones mixtas, que son voluntarias a pesar de no haber sido elegidas consideradas en sí mismas.

La acción cometida por ignorancia entraña un grado de responsabilidad respecto a las consecuencias de la acción, pero no necesariamente "culpa", puesto que no implica la intención de provocar el daño específico:

El que ha hecho algo por ignorancia (δι' ἄγνοιαν) y no recibe luego desagrado ninguno por lo que ha hecho (μηδέν τι δυσχεραίνων ἐπὶ τῇ πράξει), no ha ejecutado voluntariamente (ἐκὼν) lo que no sabía (μὴ ᾔδει), pero tampoco involuntariamente (οὐδ' αὖ ἄκων) al no pesarle (μὴ λυπούμενος) de haberlo hecho. *De los que obran por ignorancia* (δι' ἄγνοιαν), *el que se arrepiente* (ὁ μὲν ἐν μεταμελείᾳ) es claro que *ha obrado involuntariamente* (ἄκων); pero *el que no se arrepiente* (μὴ μεταμελόμενος), puesto que su caso es distinto (ἐπεὶ ἕτερος), diremos sólo que *no ha obrado voluntariamente* (ἔστω οὐχ ἐκὼν).²¹

Un elemento para cuestionar la interpretación del término ἀμάρτημα como "error culpable" es que el ejemplo aristotélico en el contexto de la *Ética nicomáquea* citado no hace ninguna alusión a la previsión o imprevisión; simplemente describe el caso de "alguien que mata a un hombre creyendo que se trata tan sólo de un hombre, ignorando que es su padre".²² El homicidio de Layo se ajusta, por cierto, a este ejemplo de acción involuntaria.

Otro pasaje relevante para examinar la noción aristotélica de ἀμαρτία es el siguiente:

Los daños (βλαβῶν) involuntarios (ἄκουσίων) son excusables, los que no, inexcusables, pues [los primeros] se cometen no sólo con ignorancia (μὴ μόνον ἄγνοοῦντες), sino además por ignorancia errada (ἀλλὰ καὶ δι' ἄγνοιαν ἀμαρτάνουσι), son excusables (συγγνωμονικά), mientras que los que se cometen no por ignorancia (μὴ δι' ἄγνοιαν), sino ignorantemente (ἀλλ'

Son voluntarias porque el principio del movimiento reside en el agente (ἡ ἀρχὴ τοῦ κινεῖν ... ἐν αὐτῷ ἐστίν), aunque podrían decirse involuntarias, pues nadie escogería hacerlas consideradas en sí mismas (οὐδεὶς γὰρ ἂν ἔλοιτο καθ' αὐτὸ τῶν τοιούτων οὐδέν). Es claro que en este contexto se refiere a acciones relativamente forzadas; no obstante, el hecho de que admita que hay acciones mixtas muestra que el filósofo reconoce que hay acciones complejas que entrañan diferentes grados de voluntariedad y responsabilidad por parte del agente.

21. EN III, 1110b 18-24. (Versión española de A. Gómez Robledo).

22. EN V, 8, 1135 a 28-30.

LOS PRINCIPIOS DE LA ACCIÓN EN ARISTÓTELES

Carmen Trueba Atienza

ἄνθρωπος εἶναι ἀρχὴ τῶν πράξεων.¹
Aristóteles, *Ética nicomáquea* 1112b 32-33
ἀμαρτάνει μὲν γὰρ ὅταν ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ ᾗ
τῇ ἀγνοίας, ἀτυχεῖ δ' ὅταν ἔξωθεν.²
Ética nicomáquea 1135b 18-19

Los principios de la acción (τὰς πρακτικὰς ἀρχὰς)³ son una pieza fundamental de la teoría aristotélica de la acción y un elemento clave para comprender la noción de racionalidad práctica de Aristóteles. El propósito de este trabajo es aclarar la naturaleza y el papel de los principios de la acción en el razonamiento práctico, en relación específicamente con el problema de la responsabilidad moral. Mi análisis estará centrado en la cuestión de la *hamartía* (ἀμαρτία, i.e. el yerro moral), un punto controvertido de la ética aristotélica, relevante para comprender la concepción aristotélica de responsabilidad moral, así como el papel de los principios prácticos en la acción y en la adscripción de responsabilidad moral. Aristóteles distingue tres clases de *hamartía*: 1) apuntar a un fin recto, pero equivocar los medios; 2) acertar en los medios, pero errar en el fin; y 3) equivocar el fin y los medios.⁴ Mi examen de la cuestión no pretende ser exhaustivo. Para los fines de este trabajo, me ocuparé solamente del primer tipo de error práctico.⁵ Intentaré defender que hay una especie de *hamartía*, relativa a los medios, atribuible a una falla en

1 "El hombre es el principio de sus actos".

2 "Hay error cuando el principio de la ignorancia está en el agente; hay desgracia cuando está fuera de él".

3 EN VI, 12, 1141a 35.

4 Cf. EE 1227b 20-23.

5 Agradezco la observación de Silvana di Camillo de que sería inadecuado considerar la *hamartía* de Edipo como paradigma de *hamartía* práctica.

la percepción de lo particular, sobre la base de una revisión del análisis aristotélico de la *hamartía* o yerro moral, a la luz de la concepción de la voluntariedad moral (EN III), del silogismo práctico (EN VI y VII), así como del ejemplo de yerro grave (i.e. *hamartía* trágica) de la *Poética*.

Aristóteles distingue, en su *Ética*, entre principios de la acción internos (ἡ ἀρχὴ ἐν τῷ πράττοντι) y externos (ἡ ἀρχὴ ἔξωθεν).⁶ El carácter, los fines prácticos, las motivaciones y aspiraciones del agente moral, su deliberación práctica y elección, forman parte de los principios o causas internos de la acción; mientras que las fuerzas y las condiciones que no dependen del sujeto quedarían comprendidas entre los principios externos de la acción. La distinción entre principios o causas "internos" y "externos" de la acción es el criterio que el filósofo toma como base para discernir entre acciones "voluntarias" e "involuntarias": la acción es voluntaria cuando el principio del movimiento reside en el agente, en tanto que involuntaria cuando reside fuera de él, como cuando éste actúa por ignorancia, o por causa de una fuerza externa.⁷

En algunos contextos de sus tratados éticos, Aristóteles extrema las condiciones para admitir que una acción es involuntaria. R. Sorabji marca divergencias en cuanto a la amplitud de la noción de voluntariedad, entre la EE II, 8 y la EN III, 1. También advierte algunas diferencias tocantes a la noción de ἐφ' ἑαυτῷ entre la *Ética eudemia* y la *Ética nicomáquea* (ἐφ' αὐτῷ).⁸ Así como otras relativas a la noción de fuerza o coerción externa (βία) (EE III 1 y EN V 8).⁹ Según su análisis, en la EN V 8 la responsabilidad del agente descansa, respectivamente, en la diferencia entre la propia negligencia o en las circunstancias externas, y específica que "esta circunstancia externa no es tanto una fuerza que so-

6. EN III, 1110 a; 1110 a 16-18; 1110b 6-7; 17.

7. EN III, 1110b 13-18.

8. Los términos ἐφ' αὐτῷ y ἐφ' ἑαυτῷ significan "estar en poder o depender de él". Cf. EE II, 9,1225b 8: "Actuar por ignorancia del acto, del instrumento o de la persona que recibe el acto, es involuntario" (trad. A. Gómez Robledo); EN V, 8,1135a 24: "Llamo voluntario lo que alguno hace entre las cosas que dependen de él (ἐφ' αὐτῷ), con conciencia y sin ignorar a quién, ni con qué, ni por qué" (trad. A. Gómez Robledo).

9. Cf. EE 1224a 22, b7-8. Para considerar que una acción es "forzada" se requiere que la acción tenga un origen externo y sea contraria a la tendencia (ὁρμή) interna del agente.

bre pasa, ni puede ser naturalmente descrita como actuante contrariamente a la tendencia interna del agente, o que obviara cualquier contribución de parte de él".¹⁰ La observación de Sorabji es correcta, pero no constituye una base suficiente para considerar que el yerro moral (ἁμαρτία) consista, en sentido estricto, en un "error culpable".

El término *hamártema* en la EN V 8 es equívoco. No obstante, disponemos de la evidencia aportada por la *Poética*, de que un error práctico grave, como lo es la *hamartía* trágica (μεγὰλὴ ἁμαρτία), no es considerado por Aristóteles como un error culpable. Intentaré, pues, ofrecer una interpretación alternativa de la noción ética de ἁμαρτία que permita conservar la distinción entre las nociones de "yerro" (ἁμαρτία) y "desgracia" (ἀτύχημα), a la luz de otros pasajes relevantes de la EN, dado que no hay razones para limitar el análisis de la cuestión a un solo pasaje.

El análisis aristotélico del yerro moral en la *Ética nicomáquea* (V, 8) ha dado lugar a una discusión acerca de la naturaleza específica de la *hamartía* (ἁμαρτία) y sus diferencias tanto con la acción injusta (ἀδικία), como con la acción desafortunada (ἀτυχία). Para Sorabji, a la luz de la EN V 8, la noción de *hamártema* envuelve de algún modo negligencia o una falta de "razonable previsión", y en esa medida, cierta culpabilidad.¹¹ A su juicio, la *hamartía* entraña "negligencia culpable", en tanto que el caso de Edipo claramente no, de ahí que se oponga a la aplicación de la noción de *hamartía* de la EN V 8 al error trágico de Edipo.¹²

10. R. Sorabji, *Necessity, cause, and blame. Perspectives on Aristotle's theory*, Londres, Duckworth, 1980, p. 275.

11. Cf. R. Sorabji, *op. cit.*, p. 296.

12. "No alternative candidates for Oedipus' *hamartía* seem to me to have much plausibility: he was neither negligent in failing to identify his mother and father, nor over-zealous in trying to discover the murderer of Laius". R. Sorabji, *op. cit.*, n. 32, p. 297. El autor se inclina por la interpretación del término *hamártema* como yerro culpable o negligente, no obstante, reconoce que existe una controversia en torno a su significado. "A great controversy has raged around the subject of whether the *hamartia* is something culpable or not. Some writers have thought that it would help us to decide, if we considered the category of mistake (*hamartema*) as opposed to mishap (*atuchema*) in EN V 8. And indeed it would seem surprising if EN V 8, should have nothing to do with tragic *hamartia*, in view of the fact that Oedipus answers too well to the description at EN V 8, 1135a 28-30 of the person who strikes his father, knowing he is striking a man, but not knowing he is striking his father. Nonetheless, I think that the na-

Sin embargo, es discutible la presunción de ἀμαρτία y que ἀμάρτημα entrañe negligencia. Varios autores, entre ellos M. Schofield, defienden una interpretación diferente de los términos ἀμαρτία y ἀμάρτημα, en la EN.¹³

Comencemos por examinar la clasificación aristotélica de los tipos de daños (βλαβῶν) en el libro quinto de la *Ética nicomáquea*.¹⁴ El primero de ellos es "el error por ignorancia" (μετ' ἀγνοίας ἀμαρτήματα): "cuando se obra sin darse cuenta o de la persona afectada, del acto, del instrumento, o del fin, como cuando no se pensó arrojar un proyectil a una persona, o no este proyectil, o no a esta persona, o no con tal fin, sino que el resultado fue de otro modo como se pensó (como si se lanzó el proyectil no para herir, sino para pinchar) o la persona herida o el proyectil distintos de lo que se supuso".¹⁵ Este caso corresponde al error involuntario y accidental que no sería legítimo reprochar al agente. El segundo tipo de daño es la "desgracia" (ἀτύχημα): cuando el daño se

ture of tragic *hamartia* must be decided on independent grounds; EN V 8 does not help in the end, but it needs to be seen why." (p. 295) ("Una gran controversia ha partido alrededor de si la *hamartia* es culpable o no. Algunos escritores han pensado que podría ayudarnos a decidir esto, considerar la categoría de error (*hamártema*) como opuesta a un accidente desafortunado (*atuchema*), en EN V 8. Realmente parecería sorprendente si en ese lugar de la EN no tuviera nada que hacer con la *hamartia* trágica, en vista del hecho de que Edipo responde bien a la descripción dada en EN V 8, 1135a 28-30, de la persona que golpea a su padre, sabiendo que es un hombre, pero no sabiendo que golpea a su padre. A pesar de ello, pienso que la naturaleza de la *hamartia* trágica debe decidirse sobre bases independientes; la EN V, 8 no es de ayuda para el fin, pero necesita verse por qué"). Coincido con el planteamiento del problema, lo que no comparto es la solución del mismo.

13. Sorabji mismo remite al análisis efectuado por Malcolm Schofield (cf. *Ibid.*, p. 292).

14. EN V, 8, 1135b 11-26. Cito la versión española de A. Gómez Robledo: "Hay tres especies de daños (βλαβῶν) en las relaciones sociales. [...] Cuando el daño se produce contrariamente a una razonable previsión, es una desgracia; cuando no contrariamente a una razonable previsión, pero sin maldad (ἄνευ δὲ κακίας), es un error (ἀμάρτημα). Hay error culpable cuando el principio de la ignorancia está en el agente (ἀμαρτάνει μὲν γὰρ ὅταν ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ ᾖ τῆς ἀγνοίας); hay desgracia cuando está fuera de él (ἀτυχεῖ δ' ὅταν ἔξωθεν)...".

15. EN V, 8, 1135b 12-17.

cia entre "actuar por ignorancia" y "actuar en estado de ignorancia".³¹ Lo primero le parece excusable; en tanto que lo segundo no, puesto que el agente pudo evitar ponerse en el "estado de ignorancia". Para considerar que una acción es *involuntaria* es necesario que se cumplan dos condiciones: la *ignorancia* (δὲ ἀγνοίαν) y el *desagrado* (μεταμέλεια, λυπηρῶς, δυσχεραίνων) por parte del agente.³² Ambas condiciones sirven de base para saber si la acción ha partido o no, en efecto, del agente, y para establecer la responsabilidad que le corresponde, según el caso.

En la *Poética*, Aristóteles nos ofrece un ejemplo de *hamartia* que podría aportarnos algunos elementos para comprender su concepto de error moral, ya que si bien es cierto que las acciones trágicas pertenecen al orden de la *mimesis* y la ficción dramática, atañen en cierto modo a situaciones y patrones de comportamiento reales, y corresponden a tipos de acción sumamente complejos, por lo cual algunos ejemplos dramáticos resultan útiles para analizar aspectos significativos de la acción humana que los casos ordinarios difícilmente ponen al descubierto. Ésta es una de las razones por las cuales Aristóteles se sirve de ellos en su teoría de la acción. Otra de las razones es que la acción humana asume, por lo general, en los dramas, unos rasgos paradigmáticos.³³

Sorabji apunta que la acción de Edipo se presta, como toda acción, a

ría de *hamártema* se opone a la de *atuchema* o error desafortunado. Cf. R. Sorabji, *op. cit.*, p. 280.

31. EN III, 1110b 30-35. El que actúa mal a causa de la embriaguez es responsable de su embriaguez y, por tanto, de su ignorancia. La distinción entre "actuar por ignorancia" o "en ignorancia" es correlativa a la distinción entre "actuar deliberadamente" o "actuar con conocimiento o conciencia".

32. Cf. EN III, 1110b 11-17. G. F. Else comenta, acertadamente, que, para Aristóteles, "no todo acto realizado a causa de ignorancia δὲ ἀγνοίαν, es involuntario; solamente uno que trae pena y arrepentimiento, μεταμέλεια, puede propiamente ser llamado así" (G. F. Else, *op. cit.*, p. 146). La mayor parte de los autores pone énfasis en la condición de "ignorancia".

33. Lo anterior no quita las dificultades que entraña el hecho de que las acciones admiten, en general, distintas descripciones (un punto importante sobre el cual Sorabji llama nuestra atención). Lo anterior vale en principio para la *praxis*, tanto como para los dramas. La acción de Edipo admite hasta cierto punto distintas descripciones. Es un ejemplo dramático que ilustra las dificultades que conlleva la operación de clasificar una acción compleja bajo determinadas categorías de acción.

distintas descripciones. Según él, a la luz de *Edipo rey* 807, el parricidio de Edipo podría corresponder a la descripción aristotélica del tipo de acción "injusta" (ἀδικημα), la cual involucra cierta conciencia de parte del agente que actúa, aunque no deliberación previa,³⁴ ya que se menciona ahí que Edipo mata a Layo ignorando que es su padre, a causa de la ira (δι' ὀργῆς).³⁵ El autor sostiene, asimismo, que el parricidio de Edipo podría ser visto como una "desgracia" (ἀτύχημα), es decir, un daño producido contrariamente a una razonable previsión: ὅταν μὲν οὖν παραλόγως ἡ βλάβη γένηται.³⁶

Las descripciones de Sorabji se concentran en el parricidio y dejan de lado el incesto, de ahí que su análisis del ejemplo de Edipo entrañe un sesgo en el tratamiento del problema de la *hamartía* trágica. Es preciso examinarlo a la luz de la *Poética* y en el contexto del drama *Edipo rey*.

Es claro que la ἀμαρτία de Edipo comprende al parricidio tanto como al incesto. Por otra parte, las descripciones de la acción trágica de Edipo ofrecidas por Sorabji son inadecuadas en otro sentido. En particular, su interpretación del parricidio como un tipo de "acción injusta" se origina en un malentendido. Para un lector moderno resulta sorprendente que Edipo, siendo un hombre más bien virtuoso, no haya sentido la menor inquietud moral después de haber matado, llevado de la ira, a un grupo de desconocidos. No obstante, el drama de Sófocles presenta la acción de la manera que corresponde en el contexto de la cultura heroica a la que pertenece: Edipo reacciona como tocaba actuar a un hombre noble violentado por un desconocido que intenta echarlo del camino. Para él, en ese caso particular, la acción de matar a un extranjero

34. EN 1135b 21-22: "Cuando se obra conscientemente, pero sin previa deliberación, como todo lo que se hace por cólera y por otras pasiones que en los hombres son necesarias o naturales" (οἷον ὅσα τε διὰ θυμὸν καὶ ἄλλα πάθη ὅσα ἀναγκαῖα ἢ φυσικὰ συμβαίνει τοῖς ἀνθρώποις).

35. *Ibid.*, p. 298. Sorabji toma en cuenta que esta descripción de la acción de Edipo no contradice el criterio de que la falta no proceda de la maldad del carácter (οὐ γὰρ διὰ μοχθηρίαν ἢ βλάβην), dado que el hecho de que el agente haya cometido un acto injusto no lo convierte en un hombre malvado.

36. Para Sorabji, es evidente que el caso de Edipo no corresponde a una falta de razonable previsión ni entraña negligencia, por ello, opina que no corresponde a un caso de *hamártema*, sino de *atuchema*, esto es, una desgracia involuntaria ocasionada por las circunstancias externas (p. 297).

anónimo y sus acompañantes no podía ser de ninguna manera reproachable o injusta, aunque hubiese sido realizada δι' ὀργῆς, puesto que se trataba de la acción que un hombre de su linaje y condición juzgaría apropiado emprender en tal situación.³⁷ Por lo demás, el coraje no era en sí mismo reproachable para los griegos; era tenido como la fuente de la ἀνδρεία, una de las virtudes más apreciadas en su cultura. Edipo en cierto modo da muestra de ella, matando, él solo, a un grupo de agresores. El malestar moral del héroe comienza en el momento del drama en que dispone ya de algunos indicios suficientes, que él mismo considera confiables, que lo llevan a conjeturar y temer que el hombre que mató en el camino era precisamente Layo.³⁸

Por lo demás, conviene considerar el ejemplo de Edipo a la luz de la *Poética*, que es la obra donde figura su acción como ejemplo de ἀμαρτία. La atención de Aristóteles está puesta ahí en una composición de la acción que despierte una clase particular de compasión, la cual presupone una modalidad específica de "inocencia" de quien padece el mal, y no meramente "la creencia de que la persona que sufre no merece el sufrimiento". Tanto en su teoría de la tragedia, como en su *Ética*, Aristóteles se muestra sensible a la dificultad humana de acertar en el terreno moral; al mismo tiempo, le confiere ciertos límites a la indulgencia y compasión. El filósofo señala de manera expresa que la compasión trágica es la afección que experimenta el lector o espectador ante el sufrimiento de un carácter μεταξύ ο σπουδαῖος, a causa de un gran yerro o *hamartía*, i.e., un error práctico que resulta de cierta forma de ignorancia respecto a la situación y el contexto de la acción por parte del agente; error sumamente grave y destructivo, del cual se deriva un gran sufrimiento no sólo para quien recibe la acción destructiva o para otros, sino para el agente mismo en el seno del drama.

Según Aristóteles, lo que mueve a experimentar compasión, en las tragedias, "no es el sufrimiento del otro, sino lo innmercedo del mismo".³⁹ Y, a juzgar por su ejemplo dramático, tal compasión no debe

37. Conviene recordar la distinción aristotélica entre el carácter difícil y el servil, en EE 1231b 17-20. Aristóteles considera que hay ocasiones en que es correcto concitar al apetito irascible. Cf. EN III, 1111a 25-33.

38. Vid. *Edipo rey* 698-755.

39. Cf. Max Kommerell, *Lessing y Aristóteles*. Investigación acerca de la teoría de la tragedia, trad. F. L. Lisi, Madrid, La balsa de la Medusa, 1990, p. 122.

provenir de cualquier inocencia, sino de cierta clase de inocencia que concierne ante todo a las circunstancias de la acción. Lo anterior no significa que la ἁμαρτία sea un mero "actuar desde el enredo",⁴⁰ o una simple desgracia (ἀτυχία).

Edipo ignora los lazos de parentesco con Layo y Yocasta, y se arrepiente de haber cometido parricidio e incesto una vez que descubre la identidad de sus padres y comprende el verdadero sentido de sus actos. Su ἁμαρτία no constituye directamente una falla de su carácter, sino un error involuntario e infortunado que, en su caso, inspira temor por él a la vez que compasión, porque el héroe no puede ser considerado un malvado, pero tampoco una simple víctima de las circunstancias, puesto que contribuye en alguna medida a su propia caída en el infortunio.

Asumir que Edipo es en cierto modo responsable de su error no implica adjudicarle un comportamiento negligente o dar por hecho que él pudo haber evitado cometer el parricidio, como algunos críticos sostienen: "Cuando un hombre viene directamente del camino de Delfos y suena aún en sus oídos la advertencia de Apolo -'Matarás a tu padre y te casarás con tu madre'-, ¿no debería ser *un poco* más cuidadoso de con quién entra en altercado en la primera desviación del camino?"⁴¹ La ironía trágica es que Edipo se esfuerza, precisamente, en no ser negligente.

40. M. Kommerell, *op. cit.*, p. 151. Kommerell subraya el nexo entre catástrofe y desconocimiento, en la *hamartía* trágica, lo cual es correcto en general. Su comentario de que "Aristóteles no habla de la unidad del héroe y de su destino en sentido caracterológico, sino de la unidad de acción y de acontecimiento" (p. 251) resulta clarificador y evita algunos malentendidos.

41. La opinión no es sostenida por Else, quien simplemente la resume en tono sarcástico. ("When a man comes straight down the road from Delphoi with Apollo's warning ringing in his ears -'You will kill your father and marry your mother'- might he not be little more careful whom he gets into an altercation with in the first bend in the road?") G. F. Else, *op. cit.*, p. 150. Sus palabras son prácticamente una paráfrasis de la opinión de H. D. F. Kitto: "The Aeschylean universe is one of august moral laws, infringement of which brings certain doom (ruina); the Sophoclean is one in which wrongdoing does indeed work out its own punishment, but disaster comes too, without justification; at the most, with 'contributory negligence'. Oedipus would not have done what he did had been a little more prudent, a little self-confident, nor would Heracles have suffered if he had never give Deianeira cause to use the supposed love-philtre. But this does not explain why, in a given case, a comparatively small fault should have such consequences; still

ἀγνοοῦντες) por alguna pasión (μὲν διὰ πάθος) que no es natural (δὲ μήτε φυσικόν) ni humana (μήτ' ἀνθρώπινον), son inexcusables (οὐ συγγνωμονικά).²³

Aristóteles distingue entre los daños involuntarios o excusables, y los daños voluntarios e inexcusables. De acuerdo con el diccionario Liddell-Scott, el término βλάβη significa "herida, daño, perjuicio, *op.* a daño intencional (ἁδίκημα)".²⁴ El significado relevante del término es "daño no intencional", por oposición a la "acción injusta" (ἁδίκημα). El significado de βλάβη se amolda al hecho de que todo daño constituye por sí mismo un perjuicio, aunque no haya sido intencional. La frase δι' ἄγνοιαν ἁμαρτάνουσι aparece en la línea 1136a 8, referida claramente en ese contexto al daño *no intencional*, cometido por *ignorancia*, es decir, *excusable*. Por otra parte, como ya se dijo antes, el ejemplo del hombre que mata a su padre "ignorando que lo es", describe el caso sin hacer alusión a la negligencia, de modo que hay bases para plantear una interpretación distinta del término ἁμαρτία, que no implique ignorancia culpable.²⁵

La palabra ἁμαρτία significa primariamente "error". Como subraya D. W. Lucas: "*Hamartía* designa la creencia errónea que puede llevar a realizar acciones equivocadas; en tanto que *hamártema* significa un caso particular de acción errónea".²⁶ La precisión semántica es pertinente en

23. EN V, 8, 1136 a 5-9.

24. Liddell-Scott, *sub verba* βλάβη: "hurt, harm, damage, *opp.* to wilful wrong (ἁδίκημα)".

25. El problema es que en las líneas 1135b 12-17 Aristóteles describe la ἁμαρτία como un "error involuntario", en tanto que en 1135b 18-19 sugiere que en ocasiones involucra negligencia. Sorabji se apoya en esta última línea para sostener su interpretación de que la *hamartía* es un "error culpable". Lo cierto es que el tratamiento aristotélico de la cuestión es demasiado sucinto y esquemático. No nos aporta los elementos suficientes para resolver adecuadamente la controversia, como el propio Sorabji reconoce. Malcolm Schofield ha aportado evidencia textual en favor de la traducción de "razonable previsión", pero le concede a Daube que la idea de negligencia no juega un papel importante, y que la categoría de *hamártema* (como opuesta a *atuchema*) incluye una mezcla de errores excusables e imperdonables. Cf. R. Sorabji, *op. cit.*, p. 280, pp. 297-298.

26. D. W. Lucas, (ed.), *Aristotle's 'Poetics'*, Oxford University Press, 1968, Apéndice IV, pp. 299-300. Else discrepa de esta opinión. Para él *hamartía* no refiere a "error intelectual". Cf. G. F. Else, *Plato and Aristotle on Poetry*, edición e introducción por Peter Burian, University of Carolina Press, 1986, p. 144.

general y podría ayudarnos a comprender mejor el significado de la noción ética de *hamartía* o yerro moral.

Las acciones humanas pueden ser examinadas y juzgadas a la luz de las intenciones, tanto como de sus resultados o consecuencias.²⁷ El análisis de las acciones permite apreciar diferencias importantes entre las intenciones erróneas de un agente y las motivaciones perversas, respectivamente, y a diferenciar, por ejemplo, entre "errores terribles" y "crímenes condenables".

La ignorancia era uno de los criterios utilizados para la adscripción legal de responsabilidad criminal, en Grecia durante la era clásica.²⁸ El análisis aristotélico de la acción involuntaria y de la responsabilidad moral adopta el mismo criterio, en la *Ética nicomáquea*.²⁹ Aristóteles considera que la ignorancia desempeña, en ocasiones, un papel en el curso de determinadas acciones y es una base para disculpar o exonerar de responsabilidad al agente. Distingue dos especies de ignorancia: la ineludible, esto es, aquella que escapa enteramente a la voluntad del agente, como la locura, y la ignorancia relativamente voluntaria o que podría haber sido evitada por el agente, como la que resulta de la embriaguez o la ira.³⁰ A partir de ello, el filósofo establece una diferen-

27. Lucas observa el hecho de que, en la antigüedad, los términos *hamartía* y *hamártema* se aplican tanto a "errores" no deliberados, como a "crímenes". G. F. Else destaca la amplitud de significados de la palabra, para justificar su desacuerdo con la interpretación de "error intelectual": "it had a broad range of meanings in the fifth century, from mere 'error' or 'offense' almost to 'sin'" (*op. cit.*, p. 148). Desde luego, esto asume un interés particular para el presente análisis. Cf. D. W. Lucas, *op. cit.*, Apéndice IV, p. 300.

28. Cf. Jacques Ellul, *Historia de las instituciones de la antigüedad. Instituciones griegas, romanas, bizantinas y francas*, trad. Tomás y Valiente, Madrid, 1970; Louis Gernet, *Antropología de la Grecia antigua*, trad. B. Moreno, Madrid, Taurus, 1981; Richard Sorabji, *Necessity, cause, and blame. Perspectives on Aristotle's theory*, caps. XVII y XVIII; G. F. Else, "Aristotle's theory of literature. Pity and fear", en *op. cit.*, p. 149.

29. *EN* III, 1110b 11-1112a 15; V, 8, 1135b 11-26.

30. *EN* VII, 1147a 11-12. Sorabji presta suma atención, en su análisis, a la distinción entre estos dos tipos de ignorancia, al examinar la cuestión de la negligencia (*ameleia*) y la *hamartía*. De acuerdo con su interpretación, la noción de *hamartía* entraña negligencia culpable, en contra de la interpretación de D. Daube y M. Schofield, para quienes la negligencia no desempeña un papel y la cate-

Algunos críticos consideran que, en general, la *hamartía* trágica obedece a una "infatuación fatal".⁴² Edipo sería culpable de haber confiado en sus propios recursos para evitar el cumplimiento del oráculo. No obstante, desde la perspectiva aristotélica, la *prohairesis* o deliberación refleja el carácter,⁴³ y la deliberación de Edipo evidencia un carácter más bien virtuoso: se aleja de quienes cree sus padres –Mérope y Pólibo–, para evitar que el oráculo se cumpla. Después, cuando se enfrenta a las revelaciones del oráculo y de Tiresias, indaga acuciosamente los pormenores sobre la muerte de Layo para examinar si él es, en efecto, culpable del homicidio de Layo.⁴⁴ Por otro lado, si bien el error trágico del héroe, específicamente en el contexto del drama de Sófocles, no puede explicarse a partir de una falla de su carácter ("la propensión a la cólera" o a "creer que sabe"), como algunos críticos pretenden, su acción tampoco es presentada en el drama como un mero yerro desafortunado ocasionado por el destino o la mala fortuna, esto es, una simple

less does it explain why a Deianeira should be at one moment a loving, anxious but hopeful wife, and at the next a hanging corpse" (H. D. F. Kitto, *Greek tragedy. A literary study*, 2a. ed., Londres, Methuen, 1978, pp. 148-149). Me aparto de la interpretación de que la falta de Edipo entraña negligencia, aunque acepto que hay cierta participación. Más adelante aclaro este punto.

42. J. M. Bremer cuestiona la interpretación general de que la *hamartía* obedece a una "infatuación fatal". *Vid.* J. M. Bremer, *Hamartia: Tragic error in the Poetics of Aristotle and in greek tragedy*, Amsterdam, 1969, p. 110. Admite que en ocasiones la ignorancia es presentada en los dramas trágicos en relación ya sea con la impetuosidad o con un exceso de confianza en las propias capacidades, al margen de que sea denominada o no como *hybris*. A su juicio, varias modalidades de *hamartía* trágica no corresponden al esquema aristotélico, en particular, los casos en que la ignorancia es presentada en relación con una *ate*, es decir, como resultado de la intervención de un *demon* o de alguna divinidad. Al respecto, coincide con la opinión de Else, de que la teoría aristotélica deja fuera de la acción trágica cualquier tipo de intervención divina (pp. 111-112). "Aristotle probably reaction to Plato was inclined to favour most highly not the play concerned simply with crime and punishment but one in which a mistake initiates a series of linked events which bring about a striking reversal from fortune to disaster" (p. 195).

43. *EN* VI, 1, 1139 a 34.

44. Opino, como Bremer, que Sófocles no pinta a Edipo como un tirano suspicaz, dado que Tiresias lo acusa de manera directa de ser el culpable. Cf. J. M. Bremer, *op. cit.*, p. 158.

ἀτυχία. La acción y la caída de Edipo no aparecen tampoco como un simple resultado de la intervención de una divinidad funesta.⁴⁵ Lo decisivo en su caso no es el oráculo ni la voluntad de Zeus, sino *la deliberación misma y la actuación del propio Edipo*, lo cual justifica que, al referirse a la *hamartía* edípica, Aristóteles ni siquiera mencione lo relativo a la intervención divina.⁴⁶

Para aclarar la noción aristotélica de error práctico, conviene tener en cuenta la noción de razonamiento o silogismo práctico y su relación con la acción. En general, Aristóteles concibe la acción (πράξις) como algo estrechamente relacionado con la razón.⁴⁷

El principio de la acción –hablo de la *causa eficiente*, de que procede el movimiento (ὄθην ἢ κίνησις), no de la *final* (οὐχ οὐδ' ἔνεκα)– es la *elección* (προαίρεσις); y el de la elección es el *apetito* (ὄρεξις) y el *raciocinio en vista de un fin* (λόγος ὁ ἔνεκα τινός). Por esto es por lo que *no puede haber elección sin entendimiento* (ἄνευ νοῦ) *ni pensamiento* (ἄνευ διανοίας), *como también sin un hábito moral* (ἄνευ ἠθικῆς ἐστὶν ἔξεως). *La práctica del bien, no menos que de su contrario, no se dan en la esfera práctica sin pensamiento y sin carácter.*⁴⁸

El razonamiento que lleva a la acción comparte, según Aristóteles, la estructura del silogismo teórico, pero posee algunos rasgos peculiares, emanados de la naturaleza misma de las cuestiones sobre las cuales versa (τὰ πράκτα), las cuales se caracterizan por ser particulares (ἑκάστα) y contingentes, es decir, no necesarias, sino susceptibles de deliberación y elección.

En el silogismo de la acción (συλλογισμοὶ τῶν πρακτῶν), la premisa mayor es una opinión (καθόλου δόξα), mientras que la menor (ἢ δ' ἡτέρα) concierne

45. Para Kitto: "El curso de las cosas está oscuramente predicho en el oráculo de Zeus". Kitto, *op. cit.*, p. 146. Para Aristóteles, la "predicción sagrada" no anula la elección y la deliberación del agente. El oráculo es tan sólo un antecedente de la acción de Edipo, no la determina. Su desventura es resultado de su acción, no del oráculo mismo.

46. "La fuerza central de la tragedia de Sófocles no es la del destino, sino la imperiosa pasión por conocer la verdad", según W. Kaufmann, en *Tragedia y filosofía*, trad. S. Oliva, Barcelona, Seix Barral, 1978, p. 197.

47. Cf. EN VI, 2, 1143a 35-1143b 5; VI, 12, 1144a 20-25 y 31-36; VII, 3, 1147a 1-10 y 25-31; 1147b 5; X, 1, 1172a 20-24; VI, 7, 1141b 18-20; VI, 9, 1142b 20-22.

48. EN VI, 1, 1139 a 32-35 (el énfasis es mío).

a los casos particulares (καθ' ἑκάστα), que son ya del dominio de la percepción sensible (ὧν αἴσθησις ἦδη κυρία). Cuando de ambas premisas resulta sólo una opinión, forzoso (ἀνάγκη) es que el alma asiente a la conclusión (συμπερανθέν) en el razonamiento teórico, y que en el práctico (ἐν δὲ ταῖς πρακτικαῖς) obre inmediatamente (εὐθύς). Así, dadas las premisas 'Todo lo dulce debe gustarse' y 'Esto es dulce' –en el sentido de ser un ejemplo particular de la clase general–, de necesidad (ἀνάγκη) el que pudiere, si nadie se lo estorba, lo pondrá por obra simultáneamente (τον δυνάμενον καὶ μὴ καλυόμενον ἅμα τοῦτο καὶ πράττειν).⁴⁹

La πράξις es, pues, un tipo de acción que procede de la elección y la deliberación del agente. Y, puesto que "no puede haber elección sin entendimiento y pensamiento", la acción exige cierto conocimiento, voluntad, cálculo y comparación reflexiva: "saber cómo deben hacerse las acciones y las distribuciones justas, esto es mayor faena que conocer lo que conviene a la salud".⁵⁰ La vida moral demanda casi siempre un tipo de racionalidad prudencial que requiere examinar con cuidado la situación particular para establecer cómo se debe actuar en cada caso.

Es difícil a veces discernir qué debe preferirse a qué, y qué debe soportarse contra qué, y más difícil aún perseverar en el dictamen, como quiera que por lo común nos espera lo doloroso y lo que se nos impone es doloroso, de todo lo cual nacen las alabanzas o las censuras, según que hayamos cedido o no cedido a la violencia.⁵¹

La teoría aristotélica de la acción explica las acciones contrarias a lo bueno, inclusive la incontinencia (ἀκρασία), como una especie de conducta derivada de un error en el razonamiento práctico.⁵² Me he referido en

49. EN VII, 3, 1147a 25-30.

50. EN V, 9, 1137 a 12-14. Más adelante, en EN VI, 8, 1142 a 26-31, Aristóteles comenta acerca de la prudencia: la prudencia (φρόνησις) es de lo último (ἐσχάτου), de lo cual no hay ciencia, sino *percepción sensible* (αἴσθησις). *Esta percepción, con todo, no es la de cada sentido en especial* (οὐχ ἡ τῶν ἰδίων), *sino otra análoga a la que nos hace percibir sensiblemente en matemáticas que esta última figura es un triángulo.* [...] *Esta última percepción, no obstante, tiene más de tal que la prudencia, la cual es una percepción de otro género* (δ' ἄλλο εἶδος) (versión de A. Gómez Robledo).

51. EN III, 1110a 30 (versión de A. Gómez Robledo).

52. EN VII, 3, 1147a 30-1147b 5: "Cuando, por tanto, está en nuestra mente

este contexto a la acción incontinente o *akrática* solamente como un ejemplo extremo que permite advertir el grado en que la ética aristotélica comprende y explica la acción en general, a partir de patrones racionales.

La concepción aristotélica del silogismo práctico establece una analogía estrecha entre la "necesidad práctica", esto es, el peso de las razones que llevan a un agente a actuar en una cierta dirección, y la "necesidad lógica", es decir, la relación de implicación que se da entre las premisas y la conclusión en el seno del silogismo teórico.⁵³ Ahora bien, Aristóteles señala en sus tratados éticos que los principios (*ἀρχαί*) de la razón práctica se distinguen de los principios de la razón teórica en que

un juicio universal que nos prohíbe gustar, y por otro lado el juicio de que 'Todo lo dulce es placentero' y el particular de que 'Esto es dulce' (y es esta la premisa que actúa), y si acontece que el apetito está presente en nosotros, entonces, por más que el primer juicio universal nos ordene evitar este objeto, el deseo, con todo, nos lleva a él, capaz como es de poner en movimiento cada uno de los miembros del cuerpo. De este modo es como puede suceder que en cierto sentido se practique la incontinencia bajo la influencia de una razón y una opinión; pero una opinión no contraria en sí misma, sino sólo por accidente, a la recta razón, puesto que lo que realmente la contraría es el apetito y no la opinión. Y por esto las bestias no son incontinentes, porque no tienen concepción de lo universal, sino representación y memoria de cosas particulares" (versión española de A. Gómez Robledo).

53. Me aparto de la interpretación de que, para Aristóteles, la conclusión del silogismo práctico es la acción. Algunos especialistas eminentes, como M. C. Nussbaum y R. Sorabji comparten la posición contraria. Para Sorabji, "en todas partes se dice que la conclusión del silogismo práctico es la acción, no una proposición". Cf. Sorabji, *op. cit.*, p. 275, nota 3. La afirmación es discutible. Creo que ambos autores le restan peso a las asimetrías en el análisis aristotélico de la cuestión, entre la *Ética nicomáquea* y *De motu animalium*. Cf. C. Trueba, "La racionalidad práctica en la *Ética nicomáquea*". Por lo que toca al examen aristotélico de la posibilidad de la *akrasía*, puede decirse que sigue dos enfoques relativamente independientes. Uno de carácter lógico, que comprende la estructura del silogismo práctico y otro psicofísico, que concierne a la naturaleza humana y a ciertos procesos que pueden conducir a los agentes a comportarse de manera incontinente. Cf. Carmen Trueba Atienza, "Necesidad práctica y *akrasía*", *Tópicos* (n. 16, 1999), pp. 175-185. Lo que Sorabji interpreta como una manera de caracterizar un tipo de "conocimiento parcial" o, si se quiere, "un grado de ignorancia" al actuar, correspondería a mi juicio, al enfoque psicofísico del examen aristotélico de la *akrasía*. Cf. R. Sorabji, *op. cit.*, p. 273.

no son necesarios y atañen a la acción, es decir, tienen por objeto lo practicable: lo que está en nuestra mano hacer o no hacer, y lo que es objeto de deliberación y elección. La filosofía práctica no puede aspirar a la universalidad ni a la necesidad; sin embargo, nos aporta un conocimiento general de lo que acontece la mayoría de los casos (*ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ*),⁵⁴ así como un saber general acerca del bien para el hombre (*eudaimonía*),⁵⁵ y definiciones apropiadas de los fines humanos.⁵⁶

Las definiciones de lo bueno y lo justo (*ὅροι*) son aquellos principios de la acción que nos indican qué conviene hacer; desempeñan, específicamente, el papel de la premisa mayor de los silogismos prácticos, según Aristóteles.⁵⁷ Ahora bien, el filósofo admite que el error, en la deliberación, puede estar en lo universal o en lo particular;⁵⁸ no obstante, a juzgar por sus ejemplos, para él, la *ἀμαρτία* no culpable parece corresponder a una especie de yerro moral que concierne a lo particular, es decir, a las circunstancias de la acción (*i.e.*, al cómo, cuándo y quién).

54. EN III, 3, 1112b 14.

55. Cf. Alfonso Gómez Lobo, "The *ergon* inference", en *Phronesis*, v. 34, n. 2, 1989, pp. 170-184.

56. EN VI, 1138b 32-34.

57. En torno a la naturaleza de las definiciones del bien y de lo justo, algunos autores consideran que se trata básicamente de las opiniones y los valores compartidos (cf. A. MacIntyre, *Tras la virtud*, trad. Amelia Valcárcel, Barcelona, Crítica, 1987); otros, defienden que la ética aristotélica no se limita a ser una filosofía del "sentido común" (cf. J. Barnes, "Aristotle and the method of Ethics", en *Revue Internationale de Philosophie*, 34, 1980, pp. 490-511), y hay quienes, como Enrico Berti, reconocen que los argumentos de Aristóteles son doxásticos, pero aducen que los principios de la filosofía práctica no consisten meramente en las opiniones compartidas (*ἐνδοξα*), sino que son el resultado de un examen filosófico (aporético) de las distintas opiniones sostenidas en torno a una misma cuestión práctica (E. Berti, *As razões de Aristóteles*, pp. 135-137). Lo cierto es que Aristóteles examina en sus tratados éticos distintas opiniones en torno al bien, ateniéndose, de entrada, a su propia noción metafísica de la función propia del ser humano (*οὐκείον ἔργον*), dado que para él una acción es racional sólo si el agente actúa con vistas a promover su *eudaimonía*. Lo anterior, representa una base para considerar que, en último término, la teoría de Aristóteles de los principios prácticos se apoya en su concepción de la naturaleza humana y en su teoría de las causas o los principios primeros, expuesta en la *Metafísica A* (cf. T. H. Irwin, *Aristotle's first principles*, Oxford, Clarendon Press, 1992, cap. 15).

58. EN VI, 8, 1142a 21-23.

La cuestión de si la *hamartía* entraña negligencia y culpabilidad requiere ser examinada a la luz de la noción aristotélica de “verdad práctica” o “acierto moral” (ὁ ὀρθός), que consiste, de acuerdo con Aristóteles, en una especie de pensamiento (λόγος) y verdad (ἀληθεία) de carácter práctico, concerniente a la rectitud del fin, de la tendencia y la elección del agente.⁵⁹ Aristóteles nos dice que “en el silogismo de la acción la premisa mayor es una opinión (καθόλου δόξα), mientras que la menor (ἑτέρα) concierne a los casos particulares (καθ’ ἕκαστα), que son del dominio de la percepción sensible (ὧν αἴσθησις ἤδη κυρία).”⁶⁰ Es pertinente recordar su aseveración, en la *Ética*, de que “puesto que la última premisa (τελευταία πρότασις) es una opinión relativa a un objeto sensible (δόξα τε αἰσθητου), y es ella la que gobierna nuestros actos (καὶ κυρία τῶν πράξεων)...”,⁶¹ ya que, a pesar de que Aristóteles hace esta afirmación en el contexto de su análisis del razonamiento del *akratés*, sin duda apunta una característica que juzga común al silogismo práctico, que atañe a la naturaleza particular de la segunda premisa (“la otra premisa”), que la vincula específicamente con la percepción de la situación, es decir, con el caso particular que el agente tiene ante sí, en vista a la acción, es decir, a “lo último” (ἐσχάτου). Prueba de ello es que, Aristóteles, cuando compara el razonamiento práctico con el teórico, destaca el papel de la percepción de lo particular en el silogismo práctico,⁶² y según nos dice, dicha percepción no consiste meramente en una sensación (αἴσθησις), sino en una especie de aprehensión de lo particular bajo un concepto general:

59. Cf. *EN* VI, 2, 1139 a 23-28.

60. *EN* VII, 3, 1147 a 25-27.

61. *EN* VII, 3, 1147b 910-11.

62. *EN* VI, 11, 1143b 1-6: “Así como la intuición teórica aprehende los términos inmutables y primeros en las demostraciones, así también la intuición práctica aprehende en los razonamientos del obrar el término último y contingente (ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου) que es aquí la premisa menor (ἑτέρας προτάσεως). Porque los hechos particulares son aquí los principios para alcanzar el fin (ἀρχαὶ γὰρ τοῦ οὗ ἕνεκα αὐταί), como también allá [en la Física] de lo particular (καθ’ ἕκαστα) se llega a lo universal (τὰ καθόλου), siendo, por tanto, menester que se tenga percepción de los hechos particulares (αἴσθησιν), que es precisamente la intuición (νοῦς)” (versión de A. Gómez Robledo).

La prudencia (φρόνησις) es de lo último (ἐσχάτου) [...] pues el obrar (τὸ πρακτόν) se refiere a lo último. La prudencia se opone también a la intuición (νοῦς). La intuición es de los límites (τῶν ὁρῶν), de los cuales no puede darse razón (ὧν οὐκ ἔστι λόγος), mientras que la prudencia es de lo último (τοῦ ἐσχάτου), de lo cual no hay ciencia (οὐ οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη), sino percepción sensible (ἀλλ’ αἴσθησις). Esta percepción, con todo, no es la de cada sentido en especial, sino otra análoga a la que nos hace percibir sensiblemente en matemáticas que esta última figura es un triángulo, pues también aquí hay que detenerse. Esta última percepción, no obstante, tiene más de tal que la prudencia, la cual es una percepción de otro género (ἄλλο εἶδος).⁶³

Lo anterior, representa una base para interpretar que una parte sustancial del acierto práctico depende no sólo del conocimiento de lo universal (el fin, el *qué* o la acción que es conveniente emprender), sino también, de una percepción adecuada de lo particular, esto es, lo relativo al *cómo*, *cuándo* y *quién* de la acción –i.e. lo que Aristóteles llama “lo último”–, o sea, una especie de percepción apropiada de lo que conviene hacer específicamente en el caso particular que el agente tiene ante sí. La verdad práctica o acierto moral depende, básicamente, de la rectitud del fin, de la tendencia y la elección del agente.⁶⁴ No obstante, el ejemplo de Edipo muestra que la rectitud del fin perseguido por el agente y su intención del bien, no son condiciones suficientes para garantizar que la acción sea virtuosa. El agente puede equivocarse al pretender aplicar la regla al caso particular que tiene ante sí, y cometer un daño, no por negligencia ni forzado por las circunstancias externas, sino debido a un error de juicio proveniente de una percepción errónea de la situación, como ocurre en el caso de Edipo.

A partir de la teoría aristotélica de la acción y del propio ejemplo aristotélico de *hamartía* trágica, el yerro moral (ἁμαρτία) podría ser visto como un error del razonamiento práctico, esto es, como un caso específico de conducta desviada del bien que puede no obedecer a una intención deliberada de cometer el mal, sino proceder de un error del agente.⁶⁵

Siguiendo el modelo silogístico aristotélico, podríamos ubicar la *hamartía* del lado de la premisa menor del razonamiento que lleva a la ac-

63. *EN* VI, 8, 1142 a 24-31 (versión de A. Gómez Robledo).

64. Cf. *EN* VI, 2, 1139 a 23-28.

65. El coro de *Antígona* expresa una idea semejante: “El mal parece un bien al hombre cuya mente quiere el dios confundir”.

ción. Edipo conoce la premisa mayor 'El incesto debe evitarse', pero en el momento de aplicar la regla general en el caso particular, confunde el objeto, es decir, se equivoca: tiene a Mérope por su madre, y cree erróneamente la premisa menor 'Yocasta no es mi madre'. Edipo falla, pues, al subsumir el caso individual bajo la regla general, y comete incesto por ignorancia. El error de Edipo pone en evidencia que es difícil establecer la correcta aplicación de lo universal en lo particular.⁶⁶

La *hamartía* no culpable, como la de Edipo, es una clase especial de daño que representa un caso paradigmático del problema ético de la responsabilidad, dado que consiste en un error práctico sumamente grave, pero no intencional, que entraña cierta responsabilidad respecto a las consecuencias de la acción, no negligencia, puesto que el daño causado por el agente no obedece a un descuido de parte de éste ni a una falla de su carácter, sino a un error en la percepción de la situación particular, esto es, a una forma de ignorancia que no sería legítimo reprochar o censurar al agente.

66. No pretendo adjudicar a Aristóteles el juicio de que Edipo es un *phrónimos*. Como es sabido, el autor de la *Poética* considera que el personaje sofocleo corresponde al carácter "intermedio" (μετοξύς). Cf. *Poética* 1453 a 11. Sin embargo, la deliberación de Edipo, en el seno del drama, lo muestra como un carácter más bien esforzado. Cf. *Edipo rey* 775-834. Algunos autores, como M. Bowra y J. M. Bremer, cuestionan la interpretación aristotélica de la *hamartía* trágica sobre la base de que Aristóteles omite todo lo tocante a un aspecto fundamental de la trama de *Edipo rey*. Ambos críticos remiten a varios lugares de *Edipo rey*: 1205; 1327-28; 1329-32; 1258-62. Cf. Bremer, *op. cit.*, p. 165 ss. El peso que le atribuyen a esta omisión aristotélica es excesivo. El factor de la intervención divina no quita ni disminuye el peso de otros elementos relevantes, que Aristóteles considera, evidentemente, más significativos para analizar la acción de Edipo. El hecho de que Aristóteles no haga referencia a la intervención divina en el drama de Sófocles, puede explicarse a partir de que ésta es presentada como parte de la estructuración misma de la acción, en una forma tal que funge como una condición de la acción de Edipo, pero no una condición que determine el sentido de su acción. A juzgar por la teoría de la acción aristotélica, es claro que el autor de la *Poética* considera otros elementos significativos para clasificar la acción trágica de Edipo y para interpretarla como un caso de *hamartía*, los cuales corresponden a lo que él mismo considera los principios de la acción, a saber: el carácter, la deliberación y la elección del agente. Cf. *Poética* 1453a 8-11; *Edipo rey* 1188-1195.

He destacado aquí varios elementos de la teoría aristotélica de la acción y el silogismo práctico que permiten interpretar la *hamartía* como una clase particular de daño, distinto de los accidentes y de las acciones injustas. Una especie de error práctico que no entraña necesariamente negligencia o "falta de razonable previsión". El yerro práctico tocante a la elección de los medios puede ser ocasionado por una percepción incorrecta de lo particular o de lo último.

Aristóteles tiene presente, en su *Ética*, que ser virtuoso demanda del agente una serie de condiciones.⁶⁷ Admite que es difícil discernir lo correcto (ὁ ὀρθός) y lo que debe ser preferido (ἀριτερόν), ya que está al tanto de las dificultades propias de la deliberación y la elección y que éstas varían de acuerdo con la situación. La determinación correcta de la acción por emprender entraña una dificultad prácticamente imposible de eludir, derivada del hecho de que los principios generales han de aplicarse siempre en situaciones particulares. En efecto, las reglas por sí solas no nos orientan sobre la manera, el lugar, el momento, la ocasión ni la oportunidad, las personas o las cosas, en relación con los cuales las normas deben ser seguidas. Los problemas prácticos demandan de nosotros una elección y una deliberación correctas que pasan por una percepción adecuada de lo particular. La función de la *phrónesis* es encontrar la mediación entre las normas generales (ὅροι) que nos sirven de guía, y el caso particular en que éstas tienen que ser aplicadas. Para Aristóteles, la tarea de la sabiduría práctica es salvar esta brecha de modo que haga posible el término medio adaptado a cada caso particular,

67. EN II, 1105b 225-1106 a 5-7: "Ser virtuoso es toda una obra. Alcanzar el término medio en cada caso es una faena [...]. Airarse es cosa fácil y al alcance de todos [...]; pero respecto a quién y cuánto y cuándo y por qué y cómo, ya no es cosa de todos, ni fácil. Así, el bien es raro, loable y bello. [...] Dar con el medio es extremadamente difícil". La virtud moral es un hábito selectivo (ἐξῆς προαιρετική) que consiste en mantenerse en un término medio (ἐν μεσότητι) determinado por la razón, no en general, sino "tal como la determinaría un hombre prudente (ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν)" (EN II, 6, 1106b35-1107a 5). La *phrónesis* es la virtud que establece el término medio y hace posible la virtud. Aristóteles define la *phrónesis* como una virtud intelectual o *dianoética*: una excelencia de la parte racional del alma, que se conecta con la elección (προαίρεσις) práctica. Como señala Pierre Aubenque, "la *phrónesis* designa, en efecto, la virtud de la parte del alma que calcula y opina". Es una virtud imperativa (ἐπιτακτική) cuyo fin consiste en determinar lo que debe o no hacerse.

en vista al cumplimiento del fin humano más propio, que es la felicidad o *eudaimonía*.

Universidad Nacional Autónoma de México

ABSTRACT

The principles of action are a cornerstone of Aristotle's theory of action and a key element to understand his notion of practical rationality. The aim of this paper is to clarify the nature and the role of the principles of action in practical reasoning, specifically in relation to the problem of moral responsibility and its attribution. My analysis centers on the question of *Hamartia* (moral wrong), a controversial aspect in Aristotelian ethics (*Eudemian Ethics* 1227b 20-23; *Nicomachean Ethics* V 8), and involves the notion of moral volition (*NE* III), practical syllogism (*NE* VI, VII), and the example of great error in the *Poetics*. I defend the existence of a means-related guilt-free *Hamartia* which can be attributed to a failure in the perception of a particular situation as an instance of the conditions of a general rule.

ENTRE LA ACADEMIA Y EL PÓRTICO: LA SYMPÁTHEIA EN PLOTINO

José M. Zamora

Podemos explicar la oposición ideológica entre Plotino y los estoicos a partir de una "divergencia" ideológica, señalada por P. Aubenque, situada en la base de los dos sistemas. Si para los miembros del Pórtico, la finalidad de su física pertenece al ámbito político-moral, la teoría de la simpatía universal viene considerada en función de su aplicación social en el cosmopolitismo. Por el contrario, para Plotino, la simpatía universal del Todo sensible unitario consigo mismo refleja en el mundo sensible, por el intermediario de los *lógoi*, la armonía de las formas inteligibles en el mundo inteligible.

La noción de *sympáttheia** ha sido uno de los temas menos abordados por los investigadores plotinianos, como pone de manifiesto el escaso número de referencias bibliográficas. La primera obra consagrada específicamente al tema, la tesis de K. Keiling, *Über die Sympathie bei Plotin* (1916), interpreta las *Enéadas* desde el paradigma hermenéutico del siglo XIX, concibiendo el sistema de Plotino como un monismo idealista.¹

A la hora de interpretar la obra de Plotino, W. Theiler señala ya cla-

* Quisiera agradecer la amable invitación de la Profesora M. Isabel Santa Cruz a estas "Primeras Jornadas de Filosofía Antigua". [N.B. Hemos utilizado el siguiente sistema de transliteración: eta = *e*; omega = *o*; zeta = *z*; teta = *th*; xi = *x*; ípsilon = *y* en función vocálica y *u* en diptongo; phi = *ph*; ji = *ch*; psi = *ps*. La iota subscrita aparece adscrita (por ejemplo *ei*), y cuando se trata de alfa, esta alfa es larga *ai*. El espíritu áspero viene señalado con *h*, y el espíritu suave no es señalado. Todos los acentos aparecen marcados].

1. K. Keiling, *Über die Sympathie bei Plotin*, Diss. Jena, 1916. Otros estudios más recientes consagrados a la noción de *sympáttheia* en Plotino son: A. López Eire, "Plotino frente a sus fuentes", *Boletín del Instituto de Estudios Helénicos*, 7 (1973), pp. 65-77; G.M. Gurtler, "Sympathie in Plotinus", *International Philosophical Quarterly*, 24 (1984), pp. 395-406; F.M. Schroeder, "Synousia, synaisthaesis and synesis: presence and dependence in the plotinian philosophy of consciousness", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 1987, Vol. 36.2, pp. 677-699; I. Hadot,

ramente la importancia de referirse a una Estoa platonizada, representada por Posidonio.² Los fragmentos de este filósofo del Pórtico, reunidos por L. Edelstein e I. G. Kidd,³ nos permiten analizar la constitución de este período del estoicismo medio radicalmente influido por Platón. Por lo que respecta a la noción de *sympáttheia*, aunque Posidonio no fuera su descubridor, fue el primero en utilizarla de un modo sistemático. El estoico de Apamea señala que todas las cosas están conexas con todas necesariamente. De este modo, si el cosmos forma un sistema (*sýstema*),⁴ una correlación de elementos, y si esta unidad es intrínseca y lo configura, cada uno de los elementos ha de influir necesariamente en los demás para otorgar una particular forma al conjunto. Posidonio califica de *sympáttheia* a esta coimplicación de unos elementos con otros en el universo.

"Aspects de la théorie de la perception chez les néoplatoniciens: sensation (*aísthēsis*), sensation commune (*koinē aísthēsis*), sensibles communs (*koinā aisthetá*) et conscience de soi (*synaísthēsis*)", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 8 (1997), pp. 33-85; y A. Pigler, "La réception plotinienne de la notion stoïcienne de sympathie universelle", *Revue de philosophie ancienne*, 19 (2001), pp. 45-78.

2. Cfr. W. Theiler, "Plotin zwischen Platon und Stoa", en AA.VV., *Entretiens sur l'Antiquité Classique. Tome V, Les sources de Plotin*, Vandoeuvres-Genève, 21-29 août, 1957, Ginebra, Fondation Hardt, 1960, pp. 63-103. (= *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlín, W. de Gruyter, 1966, pp. 124-139).

3. Una selección de fragmentos, identificados por el nombre, recientemente elaborada por L. Edelstein e I.G. Kidd. *Posidonius. Vol. I, the fragments*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972; I. G. Kidd: Vol. II (i) y vols. II (ii): *The Commentary*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988; y vol. III: *The translation of the Fragments*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999. Además de la edición comentada, que incluye los fragmentos no identificados por el nombre, de W. Theiler: *Poseidonios, die Fragmente*, 2 vols., Berlín, 1982. Sobre Posidonio, véanse K. Reinhardt, *Poseidonios*, Múnich, Oskar Beck, 1921; y del mismo autor, K. Reinhardt, *Kosmos und sympathie. Neue Untersuchungen über Poseidonios*, Múnich, C.H. Beck, 1926.

4. En el cosmos de Posidonio hay un correlación de elementos (*sýstema*), donde cada uno de sus elementos tiene repercusiones en los demás. "El cosmos es un sistema de cielo y tierra de las naturalezas que hay en ellos, o un sistema de los dioses y hombres y de lo que nace para ellos" (Diógenes Laercio: *Vidas y doctrinas de los filósofos ilustres* (DL), (Marcovich), 7, 143; EK, 4; y 8). Además, el cosmos es continuo y un lugar energético (*tónos*). Cfr. J. R. Arana, "Materialidad signica en Posidonio de Apamea", *Daímon: Revista de Filosofía*, 21 (2000), p. 10.

En el análisis de la noción de *sympáttheia* en Plotino hemos de partir del estudio de la relación del Uno y lo múltiple, sin apartarnos del esquema dinámico de la procesión que, en última instancia, consiste en un doble movimiento de la unidad a la multiplicidad. De este modo, Plotino intenta "pensar el Uno" en los diferentes niveles de este despliegue. La "dialéctica" consiste para él, precisamente, en el movimiento del pensamiento que busca el uno en lo múltiple, con la finalidad de llegar a la "unificación" (*hénosis*) del alma con el Uno, por encima de la multiplicidad que implica el ser y el pensar.

La *sympáttheia* plotiniana proviene de fuentes estoicas, donde tiene una interpretación materialista. Plotino reinterpreta la *sympáttheia* estoica y añade elementos provenientes de su propio sistema henológico-procesional. La *sympáttheia* se aplica a dos niveles: 1) De modo general, alude a la naturaleza, explicando la relación de una parte del universo con otra. Y, de un modo más específico, se refiere a la unidad de la naturaleza que está en la base de la sensación y de la aprehensión. 2) La *sympáttheia* le permite también explicar la naturaleza de las almas y su relación con los cuerpos. En este nivel examina cada alma individual y de qué modo contribuye al Todo. En este estudio analizaremos los distintos niveles de la *sympáttheia* en el universo, la percepción sensible, la simpatía entre las almas, y las relaciones entre *synaísthēsis* y *sympáttheia*.

1) La *sympáttheia* universal

Plotino introduce la *sympáttheia* en la naturaleza dentro del contexto de la adivinación. En el tratado *Sobre el destino* (III, 1 [3]) aborda las diversas explicaciones causales del orden universal del cosmos, así como las causas y el comportamiento de los hombres individuales. Este tratado lo compone contra los deterministas astrológicos, quienes creen que los astros son los responsables principales directos de los acontecimientos cósmicos, e incluso, en último término, de las actividades y pensamientos humanos.

Es un hecho al menos que hay quienes, mediante la adivinación por los astros, hacen predicciones tanto acerca de las cosas que van a suceder en el universo como acerca de cada individuo, cuál va a ser la suerte de cada cual, y, sobre todo, cuál va a ser su modo de pensar. Arguyen que a la vista está que los otros animales y las plantas crecen y decrecen por influjo de la

simpatía de los astros (*apò tês toútôn sympatheías auxómená*) y son afectados por los restantes efectos causados por éstos.⁵

El alejandrino trata de preservar la responsabilidad humana y la libertad. Su principal ataque se centra en la eficacia causal de los astros. Así, encuentra absurdo afirmar que porque la pasión de los astros pueda indicar lo que ha sucedido, los astros son, por tanto, causas de los acontecimientos. Para Plotino, hacer de los astros causas del mal es contradictorio con su naturaleza divina e inmutable. Admite que influyen sobre ciertos factores físicos, pero las acciones humanas no pueden reducirse exclusivamente a factores físicos. Por todo ello, niega la causalidad de los astros, pero, de modo interesante, niega las normas fuera de la relación simpática del mundo terrestre con el circuito terrestre. Plotino reemplaza la interpretación materialista de la simpatía como causa por una simpatía en que los astros operan para la preservación del universo, pero en un sentido restringido que permite a los expertos leer el futuro al considerar los modelos y las configuraciones celestes.⁶

En el tratado *Problemas acerca del alma* (II) [28], Plotino nos presenta un análisis más sistemático de la unidad del universo y de la función de la simpatía.⁷ La referencia a la *sympáttheia* la realiza en conexión con el conocimiento de las plegarias y la magia, explicada por la armonía de los astros.⁸ Las artes adivinatorias, la magia y las plegarias son fenómenos que Plotino no niega, pero que sitúa en relación con elementos transcendentales. Se trata de aspectos derivados de la interrelación material de las diversas partes de este universo.

5. *En.* III, 1 [3] 5, 4-11 (P. Henry y H.-R. Schwyzer, *Plotini Opera*, Oxford, Clarendon Press, 1964-1982, 3 vols.). Seguimos la traducción castellana de J. Igal, *Plotino. Enéadas I-VI*, 3 vols., Madrid, Gredos, 1:1982; 2:1985; 3:1998.

6. Cfr. *En.* III, 1 [3] 5-6; IV, 4 [28] 8, 55-57.

7. Cfr. *En.* IV, 4 [28] 8, 52-61; 23, 9-29; 26, 1-15; 32, 13-22; 34, 9-13; 34, 26-33; 35, 8-16; 40, 1-4; y 41, 1-6.

8. *En.* IV, 4 [28] 41, 1-6: "Pero el sol u otro astro no se enteran; así que el influjo correspondiente a la plegaria se debe a que una parte entró en simpatía con otra, como ocurre en una misma cuerda cuando está tensada: al vibrar por la parte de abajo, vibra también arriba, y a menudo la vibración de una cuerda como que se deja sentir en otra por sintonización y porque está armonizada con una misma armonía (*katà symphonían kai tòi hypò miá hermósthai harmoníai*)". Cfr. *En.* IV, 4 [28] 26, 1-15.

La magia se explica por "simpatía" y por "conexión" de unas partes con otras. "Y los hechizos mágicos (*goeteías*), ¿cómo explicarlos? / -Por simpatía (*têi sympatheíai*), es decir, porque es inherente a la naturaleza que haya sintonización entre semejantes (*symphonían einai homoíon*) y oposición entre desemejantes (*kai enantíōsin anomoíon*), y por la variedad de potencias de las muchas cosas que confluyen en un animal unitario (*èn zōion*)".⁹ Plotino utiliza una explicación de la simpatía sin caer en el determinismo materialista de sus predecesores, a fin de preservar la integridad individual sin perder la unidad fundamental de estos individuos como miembros de un todo unitario.

El origen de la simpatía en el alma no se reduce a la manifestación de la simpatía en el nivel del universo físico. Este nivel materialista no hace efecto en términos de una parte que está en sintonía con otra, usando la imagen musical, que aparece con frecuencia en las *Enéadas*.¹⁰ La simpatía se describe como una influencia mutua de las partes respecto a otras y al todo, preservando en el nivel material lo que concierne a lo individual, además de la totalidad.

Plotino describe la simpatía como la relación de una parte del universo con otra en términos de similaridad o sintonía. Se trata de un aspecto importante de la simpatía en relación con la estructura del universo. Pero también, como veremos, la percepción sensible del mundo arranca del carácter simpático del universo como un todo, y ello mismo expresa la auto-implicación interna del ser vivo y la capacidad de ese ser vivo de ser afectado y relacionado con otro. De la problemática de la unidad material del universo como un todo Plotino transcurre a la unidad individual de cada uno.

El universo sensible plotiniano se compone de una multitud de seres, no obstante, se mantiene como "uno", pues los seres que lo integran están en armonía con el Todo y con ellos mismos. El Todo es un organismo y forma "un mundo ordenado" (*kósmos*). Para expresar esta simpatía universal, o armonía universal, Plotino emplea la imagen de la danza, donde cada movimiento contribuye a la belleza del conjunto.¹¹

9. *En.* IV, 4 [28] 40, 1-4.

10. Cfr. *En.* IV, 4 [28] 8, 56: *chordai en lýra sympathōs kingtheisai*.

11. Cfr. *En.* IV, 4 [28] 34, 26-33: "En conclusión, esta doctrina atribuye virtualidades a las figuras, mas también atribuye virtualidades a los astros configurados. Pues es un hecho que las dos manos y los otros miembros de los dan-

La imagen del danzante se adapta a la vida del universo, hasta el punto que Plotino designa esta vida como "la danza del universo".

Ahora bien, si recordamos que partimos del supuesto de un animal unitario (*zôion hên*) y que, siendo de tal condición, no podría menos de estar en simpatía consigo mismo (*sympathês autò heautôî*); más aún, que toda su vida transcurre en consonancia consigo misma conforme a un plan racional; que en el transcurso de esa vida no reina el azar, sino una sola armonía y una sola ordenación; que las configuraciones se ajustan a un plan racional y que, en fin, las partes individuales del animal cósmico, o sea, las que toman parte en la danza (*choreiônta*), obedecen a relaciones numéricas, entonces forzosamente hay que reconocer que la actividad del universo está constituida por ambos factores: por las configuraciones que se originan en él y por las partes de él que se configuran –dígase lo mismo de los elementos concomitantes de esas partes–.¹²

Si pudiéramos participar de la simpatía universal, de la simpatía total del universo consigo mismo, descubriríamos la interdependencia de las cosas con respecto al Todo hasta en el más íntimo detalle. La imagen de la danza representa las diversas configuraciones de los astros a las que corresponden los cambios importantes de las cosas terrestres, por ejemplo, la producción de las diferentes especies animales y vegetales.¹³

Hay una coordinación universal de todos y cada uno de los acontecimientos. Una "conspiración universal" (*sympnoia mia*), utilizando la expresión estoica que Plotino recoge en el tratado *Sobre si los astros influyen*,¹⁴ que no consiste en una intervención voluntaria de las realidades superiores en la vida de las de aquí. "El movimiento de los astros anuncia los acontecimientos futuros, pero no los produce".¹⁵ Las figuras celestes son sólo signos, Plotino habla incluso de letras:

zantes poseen cierta virtualidad; más también la poseen, y grande, las figuras coreográficas; vienen en tercer lugar los elementos concomitantes; las partes de los miembros empleados para la danza y las partes de que constan esas partes, por ejemplo las partes contraídas de las manos y los tendones y venas coafectados".

12. *En.* IV, 4 [28] 35, 8-16.

13. Cfr. *En.* IV, 4 [28] 33, 25-27.

14. *En.* II, 3 [52] 7, 17-18.

15. *En.* II, 3 [52] 1, 1-2.

Admitamos, pues, que los astros son como letras (*grámmata*) que se escriben constantemente, o mejor, que están escritas (*gegramména*) en el cielo, y que se mueven realizando alguna operación. Concedamos, por otra parte, que los presagios (*semasía*) que de ellos recibimos sean consecuencia de esa operación, del mismo modo que, como resultado de un solo principio en un animal individual, por una de sus partes es posible adivinar (*máthoi*) otra. Mirando a uno a los ojos o a alguna otra parte del cuerpo, es posible adivinar aun su carácter y sus peligros y salvaciones. Sí, es verdad que aquéllas son partes, pero también nosotros somos partes. Adivinamos, pues, unas por otras (*álle oîn állois*). Y todas las cosas están llenas de signos (*mestà dè pánta semeíon*), y es un sabio quien de una deduce otra, y son ya muchas las que, sucediendo habitualmente, son de todos conocidas.¹⁶

Cuando se conoce las afinidades y las correspondencia que existen naturalmente, es posible servirse de ese conocimiento ya sea para predecir, ya sea para producir ciertos efectos o hechos. Así que, para Plotino, la adivinación y las prácticas mágicas no guardan ningún carácter esotérico, sólo es necesario saber para predecir y predecir para poder. De este modo, las prácticas mágicas se inscriben en el sistema plotiniano que expone en el *Enéadas*: la astrología es sólo la ciencia de la armonía musical trasladada a la medida del universo, y las configuraciones de los astros, aunque no puedan por sí mismas producir los acontecimientos, forman parte de la organización del universo, ya que la simpatía que los coordina deja tras de sí signos que los anuncian. Por ello, si todo está entrelazado, si todas las cosas concuerdan unas con otras, es debido a que las prácticas de adivinación y de teúrgia se explican por la simpatía y la correspondencia de los semejantes entre sí. En este punto, la teoría plotiniana se halla próxima de la estoica. Pues, para los estoicos, la simpatía preside la estructura del mundo, el desarrollo de los acontecimientos y la sabiduría.

La noción estoica de *sympáttheia* universal sustituye a la *philía* cósmica presocrática. En ella se articulan la teoría de la causalidad, la teoría del destino, de la *contagio rerum*, además de la física del *pneûma* y de la tensión.¹⁷

16. *En.* II, 3 [52] 7, 4-14.

17. Los estoicos distinguían dos nociones de totalidad cósmica: *tò pân* y *tò hólon*. *Tò pân* es el conjunto que componen *tò hólon* y el vacío que lo envuelve y lo limita (Cfr. DL, 7, 143). En *tò hólon* no existe el vacío; todas las partes son solidarias unas con otras. De esta solidaridad, los estoicos ofrecen diversas fórmu-

En *Sobre el destino*,¹⁸ Cicerón traduce la *sympáttheia* estoica por el término latino *contagio rerum*, insistiendo en el vínculo conceptual que se da entre la *sympáttheia* y la mezcla total. Para los antiguos estoicos, precisamente, esta articulación de la *sympáttheia* en la mezcla total la distingue de la *philía*. La simpatía universal corresponde al destino (*heimarméne*) en tanto el destino es considerado como fuerza, el *lógos*, la tensión, el soplo vital y divino que preside la organización del Todo. El destino es, por tanto, la potencia que anima la simpatía universal haciendo que todas las cosas guarden una relación recíproca, entrelazadas unas con otras en función de una amistad mutua.¹⁹ Para Plutarco, consiste en la "razón del mundo, o la ley de todas las cosas que están en el mundo regidas y gobernadas por la providencia (*prónoia*), o la razón por la cual las cosas pasadas han sido, las cosas presentes son, y las cosas futuras serán".²⁰ La providencia es una corriente de vida que une a los seres entre sí y a las cosas entre ellas. "Dios es un viviente inmortal, razonable, perfecto, inteligente, afortunado, que ignora todo mal. Y hace reinar su

las conceptuales, entre las que figura la simpatía (*sympáttheia*). El mundo estoico es un *continuum* energético de cuerpos. En este mundo, todo se comunica. Para Crisipo, por ejemplo, un soplo unifica el todo de las sustancias, penetrándolo completamente. Por este soplo, el universo se mantiene en estabilidad, en simpatía consigo mismo (A.A. Long y D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, vol. I, 48c; Alejandro de Afrodisia, *Sobre la mezcla*, 216, 14-218, (H. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* (SVF) [1905-1924], Leipzig-Stuttgart, Teubner, 1964 (reimpresión), vol. II, 473). El mundo es una cohesión total y una compenetración orgánica de sus partes. La mezcla total permite la acción de unos cuerpos sobre otros en un universo homogéneo, continuo y activo. Las teorías estoicas de la simpatía universal y de la mezcla total permiten a Crisipo conciliar en su física la afirmación de una causa única con la multiplicidad de individuos singulares, caracterizados por una "cualidad propia", que significa, en su lógica, el "nombre", por ejemplo, Sócrates o Diógenes. Pero esta individualidad no impide la comunicabilidad: el mundo está animado por una simpatía universal que permite una cohesión dinámica íntegra. "La sustancia entera está unificada por un *pneûma* que la recorre totalmente, por su efecto, el universo es continuo, hecho consistente y simpático consigo mismo", Zenón, *ap.* Tertuliano, *ad. mat.*, II, 4 (SVF, I, 529).

18. Cfr. Cicerón: *Sobre el destino*, 18, 41.

19. Cfr. Marco Aurelio, *Pensamientos*, VII, 75.

20. Cfr. Plutarco, *Sobre máximas de filósofos*, I, 28.

providencia (*prónoia*) en el mundo y en lo que en él se halla".²¹ El Dios estoico, confundido con el mundo y con todas las formas de lo real, es principio de cohesión y de simpatía de las cosas que une. Así pues, la providencia estoica expresa la simpatía universal que une a todos los seres entre ellos y el desarrollo de los acontecimientos que traduce la vida del mundo. Sin embargo, es imposible otorgar cualquier clase de transcendencia a la providencia estoica, ya que es inmanente al mundo y expresión de la simpatía universal, el signo de la armonía de las partes con el Todo. Así pues, la *prónoia* expresa la solidaridad íntima según un encadenamiento regulado de modo armónico en que las causas relacionan los acontecimientos entre ellos. Para los estoicos, Dios es la "razón seminal del cosmos" y en él se contienen "todas las razones seminales según las cuales se origina cada cosa en conformidad con la fatalidad".²²

Para Plotino, la causa de la armonía universal ha de buscarse en las realidades superiores, "las cosas de abajo dependen de las de arriba —las de este universo, de las que son más divinas— y porque aun este universo participa de aquéllas. Por consiguiente, las cosas de este universo no se originan por razones seminales, sino por razones inclusivas de contenidos anteriores aun a los que corresponden a las razones seminales".²³ Al *lógos* universal, anterior a su manifestación exterior, es a quien pertenece la organización que da cuenta de los hechos contingentes y que supone una especie de cálculo de los posibles, como el que efectuaría un general, queriendo que la organización de un ejército obtuviera un resultado concreto. "El universo está sometido a la providencia de un general (*pronoígi strategikêi*) que tiene presentes las operaciones, los percances, el debido avituallamiento de víveres, bebidas, armamento y maquinaria y todos los resultados que se prevén de compaginar todas esas cosas a fin de que el desenlace de todo ello dé lugar a una situación favorable".²⁴ Ahora bien, no debemos tomar esta comparación al pie de la letra, e imaginar la providencia plotiniana calcu-

21. DL, VII, 147.

22. SVF, II, 1027. Sobre la providencia en el Pórtico y el platonismo, véase H. Dörrie, "Der Begriff Pronoia in Stoa und Platonismus", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 24 (1977), pp. 60-87, sobre Plotino, pp. 82-85.

23. En. IV, 4 [28] 39, 3-7.

24. En. III, 3 [48] 2, 6-10.

lando las suertes de cada parte para constituir el mejor de los mundos posibles, lo que la reduciría al nivel del artesano. La armonía de las partes no es querida expresamente y no proviene de una disposición de los elementos preexistentes: la causa de la multiplicidad es la unidad que la precede, y es la unidad la que explica el orden que ordena la multiplicidad. La armonía es una consecuencia sensible de la unidad inteligible que contempla la parte superior del Alma. Así, en la medida en que la Idea, en lugar de permanecer encerrada en sí misma, se exterioriza, sus manifestaciones están necesariamente coordinadas. Por lo que todos los efectos de los astros están entretejidos en unidad y constituyen una armonía maravillosa.

La armonía representa la multiplicidad-una, donde la unidad es primera, porque proviene del modelo inteligible, y la multiplicidad segunda, no sólo porque proviene de la razón espermática, sino porque se realiza en una sustancia sensible que tiende a la dispersión.

Plotino asimila la providencia a la parte inferior del Alma o *phýsis*, que, en los tratados *Sobre la providencia* [47 y 48] corresponde al demiurgo del *Timeo*, y califica de "principio director del universo (*tò hegoúmenon toû pantós*)".²⁵ "Puesto que solemos hablar del principio ordenador como doble: de un lado, como el demiurgo, y de otro, como el Alma del universo, así también, al hablar de Zeus, nos referimos a él unas veces como al demiurgo y otras como al rector del universo (*hegemonoûn toû pantós*)".²⁶ Así, el principio director "conoce el futuro", y este conocimiento representa el esquema dinámico de la creación del Alma-productora. No se trata, por tanto, de una previsión hipotética o parcial, sino, al contrario, de una visión global que opera en la producción del mundo sensible. Porque, "el conocimiento del futuro —pues se le concede que lo tiene presente— no parece ser tal y como el que tienen presente los adivinos, sino como el que tienen presente aquellos mismos que producen una obra con la certidumbre de que ha de existir".²⁷ La armonía se debe tanto a la causalidad transcendente de la procesión, como a la causalidad immanente de la participación, por la que el Todo, en lugar de dividirse en las partes, permanece entero en cada una de ellas. Y esta participación depende no sólo del Alma que contempla lo inteligi-

25. *En.* IV, 4 [28] 12, 14.

26. *En.* IV, 4 [28] 10, 1-4.

27. *En.* IV, 4 [28] 12, 22-24.

ble, o del Alma cósmica y providencial, sino más precisamente de las almas particulares inmanentes a la producción. Como hay un acuerdo de las almas con el orden del universo, no actúan de modo aislado, sino que modulan su descenso de acuerdo con el movimiento circular del mundo. El descenso de las almas a los cuerpos no es arbitrario; la noción de elección, para las almas individuales, depende en último término del destino. Por tanto, en Plotino, la providencia universal es a la vez estoica, pues es *immanente*, ya que es Zeus, vida, alma y orden del universo, y a la vez *transcendente*, ya que es el demiurgo quien construye un mundo ordenado.

Crisipo define la adivinación como "la capacidad de conocer, de ver y de explicar los signos por los cuales los dioses se manifiestan a los hombres. Su función es descubrir por adelantado las intenciones de los dioses respecto a los hombres, lo que esperan de ellos, saber cómo podremos satisfacerlos y hacerlos favorables".²⁸ El sabio estoico comprende los "nodos sagrados"²⁹ que relacionan todas las cosas y por las cuales todos los seres concurren en la armonía del mismo mundo. La simpatía universal refleja ese concierto providencial de un mundo donde el hombre no es más que una de sus partes. Por consiguiente, el sabio estoico conforma su vida a los decretos de la providencia, vive en armonía con ella y con la naturaleza, se mantiene en simpatía con el universo del que participa.

El sabio plotiniano, como el sabio estoico, sabe que el hombre es una parte del universo; pero, a diferencia del sabio estoico, el hombre plotiniano ocupa un puesto a medio camino entre lo sensible y lo inteligible. "Aunque el hombre no es el mejor de los animales, sino que ocupa el rango intermedio que ha elegido, sin embargo, la providencia no permite que perezca en el puesto en que está, sino que constantemente procura elevarlo a lo alto empleando toda la variedad de resortes que la divinidad emplea para hacer que prevalezca la virtud".³⁰ El apego del alma a realidades que le son extrañas o subordinadas es sólo la inversión de la solidaridad que relaciona unas con otras las partes del universo. El mundo sensible es sólo una apariencia respecto a las verdaderas realidades que son la Inteligencia y los inteligibles, aunque no

28. Cicerón, *Sobre la adivinación*, II, 63

29. Cfr. Marco Aurelio, *Meditaciones*, VII, 9.

30. *En.* III, 2 [47] 9, 19-22.

debamos despreciar esta apariencia, ya que constituye una imagen espléndida del inteligible, un universo de signos, sujeto de mediación, en la medida en que la simpatía universal refleja la compenetración viva de los inteligibles.

2) La percepción del mundo

La materia de *acá* se identifica con el no-ser, por lo que no transfiere ningún grado de realidad a los objetos sensibles, cuyo único aspecto real son sus formas. El alma proyecta los *lógoi* sobre la materia sensible, de un modo parecido a como en la holografía se utiliza el rayo láser para reproducir una imagen, con lo que se logra un efecto óptico tridimensional. Sin los *lógoi* proyectados no podría percibirse nada, como si en la placa del holograma no estuviera impreso el láser, tampoco podríamos ver la imagen.

E. K. Emilsson ha sido el primero en elaborar con rigor un estudio sobre la teoría plotiniana de la percepción sensible,³¹ a cuya estela se ha unido recientemente J. Dillon, quien propone que Plotino habría anticipado, en cierto modo y desde una perspectiva diferente, la antítesis cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa*,³² lo que le permite comparar la teoría plotiniana de la percepción de los objetos sensibles con la del filósofo irlandés Berkeley.³³

En los libros primero y tercero de los *Problemas acerca del alma* (En. IV, 4 y 5 [28 y 29]), Plotino nos ofrece la primera referencia a esta teoría. Las afecciones (*páthe*) no pertenecen del todo al alma, ni al cuerpo solo,

31. Cfr. E.K. Emilsson, *Plotinus on sense-perception: a philosophical study*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988. Aparte de esta obra, sobre la percepción sensible en Plotino puede verse el artículo de G. H. Clark, "Plotinus' theory of sensation", *Philosophical review*, 51 (1942), pp. 257-282; además de H.J. Blumenthal, "Soul, world-soul and individual soul in Plotinus", en AA.VV.: *Le Néoplatonisme, Royaumont, 9-13 juin 1969*, París, C.N.R.S., 1971, pp. 41-58 (=Id., *Soul and Intellect. Studies in Plotinus and Later Neoplatonism*, Aldershot, Variorum, 1993, VII, pp. 41-58); y K. Corrigan, "The internal dimensions of the sensible object in the thought of Plotinus and Aristotle", *Dionysius*, 5 (1981), pp. 98-126.

32. Cfr. J. Dillon, "Plotin, le premier des cartésiens?", *Rue Descartes*, 1-2 (1991), pp. 165-178.

33. Cfr. J. Dillon, "Notre perception du monde extérieur selon Plotin et Berkeley", *Diotima*, 9 (1991), pp. 100-108.

sino al cuerpo que participa de una imagen o vestigio del alma, es decir, "un compuesto particular y binario" intermedio entre el alma vegetativa o *phýsis* y la estructura orgánica.³⁴

Para que se produzca la sensación es necesario un órgano corporal que intervenga de mediador entre el alma y el objeto sensible.³⁵ Al comienzo del tercer libro de los *Problemas acerca del alma* o *Sobre la visión*, Plotino resume lo expuesto sobre la sensación en los dos extensos tratados anteriores, del siguiente modo:

Pues bien, ya hemos dicho que la visión (*tò horân*) y la sensación (*tò aisthánesthai*) en general deben producirse en la región inteligible por medio de algún cuerpo (*dià sômatós tinos*), como la sensación consiste en la percepción no de objetos inteligibles, sino sólo de sensibles, es preciso que el alma, puesta en contacto de algún modo con los sensibles mediante intermediarios similares a ellos, obtenga cierta comunión con ella o de cognición o de afección. Por eso esta cognición se realiza mediante órganos corporales (*diò kai di'orgánon somatikôn he gnôsis*). Porque como éstos forman, en cierto modo, un conjunto compacto o continuo con los sensibles, el alma puede por medio de ellos aunarse en cierto modo con los sensibles mismos, produciéndose de ese modo cierta comunidad de afecciones con ellos.³⁶

¿Cuál es la función de los órganos corporales en la percepción de los objetos sensibles? La visión, como toda sensación, se produce por intermedio de un cuerpo. Para explicar esto, Plotino adapta a su propio sistema la teoría estoica de la *sympáttheia*,³⁷ basándose sobre todo en el *Timéo* platónico.³⁸

Los estoicos concebían el cosmos como un organismo vivo cuyas partes son sensibles las unas a las otras por "simpatía".³⁹ Como cual-

34. Cfr. En. IV, 4 [28] 18, 20-21. Véase H. Benz, "Materie" und Wahrnehmung in der Philosophie Plotins, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1990, pp. 219-223.

35. Cfr. En. IV, 4 [28] 23 y IV, 5 [29] 9-13.

36. En. IV, 5 [29] 1, 3-13.

37. Véanse A. Graeser, *Plotinus and the Stoics. A preliminary study*, Leiden, E.J. Brill, 1972, pp. 68-72; E.K. Emilsson, *op. cit.*, pp. 47-62; J. Dillon, *art. cit.*, pp. 102-104; G.M. Gurtler, *Plotinus. The experience of unity*, Nueva York, Peter Lang, 1988, pp. 91-138; y H. Benz, *op. cit.*, pp. 200-211.

38. Cfr. Platón, *Timeo*, 45 d-e.

39. Cfr. J.M. Rist, *La filosofía estoica* [1969], trad. española de David Casacuberta, Barcelona, Crítica, 1995, pp. 186-187.

quier evento reacciona ante cualquier otro, es posible predecir los eventos futuros. De este modo, los antiguos estoicos utilizan la noción de simpatía como un principio cósmico que les permite explicar los sucesos del mundo físico y del cosmos en su conjunto apoyándose en el modelo de un organismo. Ahora bien, los estoicos no lo emplean cuando se refieren a la teoría de la visión.

Aunque para Plotino la *sympátheia* sólo puede darse en la estructura de un organismo, a diferencia de los estoicos, el alma es incorpórea. La luz, aunque pertenezca a un cuerpo, ha de concebirse como totalmente incorpórea.⁴⁰ “Ahora bien, si una cosa es naturalmente afectable por simpatía (*péphyke páschein sympathôs*) por otra, porque guarda cierta semejanza (*tina homoiôteta*) con ella, entonces, si el medio es disemejante, no sufrirá la afección, o no sufrirá la misma afección”.⁴¹ Si algo es “naturalmente afectable” por otro simpáticamente, será mucho más afectado, si no hay intermediario, aunque el intermediario sea tal que pueda sufrir alguna afección.⁴²

Antes de exponer su propia teoría de la visión, Plotino expone brevemente la de sus antecesores. Así, para Platón la visión consiste en la conexión de la luz que fluye del ojo con la luz diurna circundante, entonces lo semejante cae sobre lo semejante, y en línea recta a los ojos surge un cuerpo afín.⁴³

Para Aristóteles la visión, como las demás sensaciones, se realiza a través de un medio, lo transparente o diáfano. La luz es el acto de transparencia, y el color actúa sobre lo transparente “en acto” que, a su vez, actúa sobre el órgano correspondiente.⁴⁴ Plotino critica la teoría aristotélica de la visión, si el cuerpo subyacente al color produce una modificación: “¿qué impide que esa modificación llegue hasta el ojo sin ningún intermediario (*medenôs óntos metaxý*), aunque de hecho el medio extendido por delante de los ojos, mientras existe, no puede menos de

40. Cfr. *En.* IV, 5 [29] 7, 41-43.

41. *En.* IV, 5 [29] 1, 35-38.

42. Cfr. *En.* IV, 5 [29] 1, 38-40.

43. Cfr. *En.* IV, 5 [29] 2, 1-4. Sobre esta teoría, véase Platón: *Timeo*, 45 b 4-d

3. Aristóteles critica la teoría platónica de la visión en *Acerca de la sensación y lo sensible*, 438 a 25-b 2.

44. Cfr. Aristóteles, *Acerca del alma*, B 7, 418 a 29-419 a 10.

modificarse de algún modo?”.⁴⁵ Algunos académicos explican la visión como un “derrame” de un rayo de luz que se dirige desde el ojo hasta el objeto y después regresa del objeto hasta el ojo. Según E. Bréhier, para esta exposición Plotino se basa en un capítulo de los doxógrafos en que se enumeran las distintas teorías de la visión.⁴⁶ Desde el punto de vista plotiniano, para ellos no es necesaria la existencia de un medio, excepto si temen que el rayo de luz se caiga.⁴⁷

Para los estoicos, la luz se extiende en forma de cono desde el ojo hasta el objeto, y el alma se sirve de este cono como de un bastón.⁴⁸ Según esto, la resistencia del objeto a la luz necesita de algún medio.⁴⁹

Los epicúreos suponen que las imágenes atraviesan por el vacío,⁵⁰ por lo que, para que no se vean envueltas en un atasco, precisan de un espacio libre. Ahora bien, si no se necesita un medio, el obstáculo será aún menor. Plotino se muestra de acuerdo con esta hipótesis, y explica la visión por *simpatía*; pero se ve menos cuando hay un medio que se interpone, porque “obstaculizará, impedirá y desvirtuará la simpatía”.⁵¹ Si es afectado el medio homogéneo a los cuerpos de los que es intermediario, la simpatía se destruirá.

En la visión no se requiere un medio ni como cooperador ni como mediador, es suficiente con que haya simpatía. Ahora bien, si se explica la visión por simpatía, lo que haría el medio sería debilitar la simpatía.

Plotino plantea una serie de objeciones a su teoría:

- 1) Si no hay medio, no habría tampoco continuidad ni simpatía. Plotino responde afirmando que se requiere un medio para la continuidad, pero no para la simpatía. Una prueba contundente de que no se

45. *En.* IV, 5 [29] 2, 4-8. Tanto J. Igal como E. Bréhier desplazan el signo de interrogación de la línea 6 a la 8.

46. Cfr. E. Bréhier (ed. y trad.), *Plotin. Ennéades*, IV, [1924-1938], París, Les Belles Lettres, 2ª ed. 1956-1963, p. 156. (Diels: *Doxographi graeci*, 403 b 11).

47. Cfr. *En.* IV, 5 [29] 2, 8-11.

48. Cfr. SVF, II, 867.

49. Cfr. *En.* IV, 5 [29] 2, 11-12.

50. Cfr. Epicuro: Fr. 319 (Usener). Véase también Lucrecio: *Sobre la naturaleza de las cosas*, IV, 29-238.

51. *En.* IV, 5 [29] 2, 16-17.

precisa un medio en la visión es que, de noche y en tinieblas, podemos ver el fuego, las estrellas y las formas de éstas, e incluso, si habiendo tinieblas se ve lo que está al otro lado, si no hubiera nada entre medias, se vería aún mucho mejor.⁵²

- 2) Si no hay medio, no es posible la visión. Pero no porque no haya medio, sino porque se destruiría la *simpatía*, que se basa en la unidad del animal consigo mismo y la de las partes entre sí.⁵³

Porque en esto parece bastarse también, como quiera que sea, la sensación (*tò aisthánesthai*): en que el animal (*zôion*) que es este universo está en simpatía (*sympathês*) consigo mismo. Pues si no fuera así, ¿cómo podría una parte participar en la potencia de otra, sobre todo en la de una lejana?⁵⁴

La visión no se produce porque el medio aéreo sea afectado, ya que, si fuera afectado, forzosamente lo sería de modo corporal. Cada porción de aire recibe íntegro el objeto de la visión, pero esto no sucede según una afección corporal, sino según una necesidad psíquica, característica de "un animal unitario en simpatía consigo mismo".⁵⁵

Si la visión se explica por la coincidencia de la luz procedente del ojo con la luz solar circundante extendiéndose hasta el objeto sensible, no haría falta afección alguna, pero sería necesario un medio. Ahora bien, como la luz no es un cuerpo, no sería necesario un medio corporal. Para ver simplemente no hace falta otra luz intermedia, que sólo se requiere para ver de lejos.⁵⁶

Mas si se supone que el alma se queda en sí misma pero que precisa de la luz como de un bastón (*hóspēr bakterías*) para alcanzar el objeto, la percepción tendría que ser violenta, pues la luz golpearía y estaría tensa, y el sensible mismo, o sea, el color en cuanto color, tendría que ser resistente, pues así es como se producen los contactos mediatos.⁵⁷

Si algo es "naturalmente afectable" por otro simpáticamente, será

52. Cfr. *En.* IV, 5 [29] 3, 1-15.

53. Cfr. *En.* IV, 5 [29] 3, 15-26.

54. *En.* IV, 5 [29] 3, 18-21.

55. Cfr. *En.* IV, 5 [29] 3, 26-38.

56. *Ibidem.*

57. *En.* IV, 5 [29] 4, 38-43.

mucho más afectado, si no hay intermediario, aunque el intermediario sea tal que pueda sufrir alguna afección.⁵⁸

3) La simpatía entre las almas

Plotino recoge de la cosmología estoica la concepción del mundo como un "animal unitario en simpatía consigo mismo". Sin embargo, para los estoicos, el alma corporal es inmanente, constituye el único principio de organización. Todas las partes del universo, en virtud de este principio, están en simpatía mutua y contribuyen a la unidad del Animal-Todo.

La teoría del alma en el antiguo estoicismo es solidaria de la *sympát-heia* cósmica. Para Crisipo, una sensación no se da nunca aislada, sino integrada en un haz de sensaciones.⁵⁹ En el alma todo se comunica en el mundo, tanto las informaciones como las modificaciones. El "alma-pulpo" es un medio alterable, deformable, plástico, conductor de informaciones, de modificaciones y de configuraciones. Las actividades sensoriales son emanaciones de la parte directora, que circulan en el cuerpo, para volver después a la parte directora: la vista es "el soplo" que se extiende de la parte directora a los ojos; el oído es el soplo que se extiende de la parte directora a las orejas; el olfato, el soplo que se extiende de la parte directora a la nariz; el gusto, el soplo que se extiende de la parte directora a la superficie del cuerpo para tocar, lo que permite percibir las cosas que caen a nuestro alcance.

Los estoicos rechazan cualquier clase de transcendencia, y consideran el universo como un organismo vivo. La espontaneidad y la materialidad del universo estoico impide todo tipo de transcendencia. De ahí, la oposición al dualismo de la cosmología platónica tal como aparece expuesto en el *Timeo*.

Para Plotino, el cosmos constituye un animal unitario en simpatía consigo mismo,⁶⁰ en esto coincide con la Estoa, sin embargo, reacciona

58. Cfr. *En.* IV, 5 [29] 1, 38-40.

59. *DL*, VII, 50.

60. *En.* IV, 4 [28] 32, 13-22: "Todo este ser unitario está, pues, en simpatía consigo mismo y lo está al modo de un animal unitario (*sympathês dē pân toûto tò hén, kai hos zôion hén*). Así que lo lejano está cerca como lo están, en un animal particular, una uña, un cuerpo, y alguna otra de las partes que no son conti-

contra ella a favor de la Academia, y defiende la idea de transcendencia: el Alma del mundo produce un organismo vivo unitario, en simpatía consigo mismo, al contemplar la organización de las formas inteligibles en la Inteligencia. "He aquí, pues, cómo han quedado solucionadas las dificultades. El hecho de la simpatía tampoco es un obstáculo para nuestra doctrina: las almas simpatizan porque todas provienen de la misma que la del universo".⁶¹

a) La naturaleza del alma y su relación con el cuerpo

Plotino arremete contra una concepción materialista de la simpatía. En su crítica al determinismo astrológico admite la presencia de la simpatía en el universo físico, pero niega que posea una eficacia causal. La manifestación física de la simpatía, de hecho, se basa en el Alma-Total (del universo) que hace del universo un ser vivo. La simpatía en la que se basa la sensación no es un contacto físico, sino una presión física fundada en la naturaleza animada de la física como apta para la sensación y en la naturaleza animada de la criatura sensitiva como apta para sentir. Plotino transforma así la noción de simpatía y la concentra en la naturaleza del alma.

En las *Enéadas* utiliza la argumentación de los estoicos, la simpatía de las partes del cuerpo, para criticar las teorías de Epicuro y de Demócrito que concebían el alma como un conglomerado corporal de átomos redondos y finísimos.

Pero si alguno dijera que no es así, sino que hay átomos o indivisibles que, al asociarse, producen el alma en virtud de su aunamiento y de su comunidad de afecciones, el hecho mismo de que los átomos se yuxtapongan pero no se compenetren del todo refutaría este aserto, porque los cuerpos

guas; pero aunque la parte intermedia se interponga y no sufra afección alguna, la parte no próxima recibe la afección. Porque, aunque las partes semejantes no sean contiguas sino que estén separadas por otras intermedias, no obstante, como simpatizan por su semejanza (*homoióteti sympaschóntōn*), el efecto producido por la parte no adyacente llega forzosamente aun hasta la lejana. Y como el universo es un animal y está constituido en unidad, no hay parte alguna tan lejana localmente que no esté cerca merced a la predisposición natural del animal unitario en simpatía (*tēi toū henòs zōiou pròs tò sympatheîn phýsei*). Cfr. *En. IV*, 4 [28] 35, 8-16.

61. *En. IV*, 3 [27] 8, 1-3.

impasibles y que no pueden aunarse, no se origina algo que sea uno ni algo que esté en simpatía consigo mismo (*ou gignoménou henòs oudè sympathioûs*). El alma, en cambio, está en simpatía consigo misma (*psychè dè hautēi sympat-hēs*). Por otra parte, de cosas indivisibles no puede originarse un cuerpo ni una magnitud.⁶²

Este pasaje rechaza la concepción materialista del alma. Hay una conexión en Plotino del alma con la vida, y no se trata propiamente de una proximidad física. Una ilustración de esta conexión de la simpatía con el alma aparece en la discusión de la relación del alma con el cuerpo. Cuando aborda el problema de la relación del alma individual y su cuerpo, Plotino preserva al alma de una afección del cuerpo. El universo material ejerce una influencia en el alma individual, pero es medida por el cuerpo. El alma es afectada no esencialmente, sino en su relación simpática con el cuerpo. En contraste con el determinismo materialista de los astrólogos, en el que se produce la interrelación de las circunstancias concretas con la iniciativa individual, construye la noción de universo material como un Todo orgánico. El alma representa la luz del universo y la fuente de su dirección y orden. En este contexto de unidad total, el alma individual tiene la capacidad de iniciativa, donde intervienen dos facetas: un sentido fuerte de la individualidad, unido a una clara percepción de la unidad total en su base.

b) La unidad de las almas y su relación con el Todo

La simpatía entre las almas se relaciona con la unión del universo como un Todo: el más alto nivel de simpatía entre las almas humanas se sitúa en el contexto del carácter simpático del universo como un ser vivo. La noción de un Todo vivo representa el único contexto en que aparece una individualidad y el medio en que lo individual entra en relación simpática con otro. En este punto, la *sympáttheia* tiene un ámbito restringido de aplicación. En ningún lugar Plotino la asocia con el más alto nivel de unidad en la búsqueda del Uno, ni con la unidad en la identidad posible en el mundo intelectual. Siempre descubre en el mundo natural y los diversos niveles de ser de este universo, a partir de la continuidad material del mundo físico y de la transcendencia de lo físico en la sensación en la expresión de la unidad física en la experiencia humana.

62. *En. IV*, 7 [2] 3, 1-6.

El fundador del neoplatonismo toma una noción materialista, aparentemente enfrentada a su sistema, la interioriza y hace de ella un concepto que le permite expresar el origen de la unidad en el alma individual. Sin embargo, en las *Enéadas* la simpatía no se basa en la continuidad física del mundo de la naturaleza. La simpatía ha sido radicalmente desmaterializada, pero permanece, eso sí, totalmente con ella la órbita de la materia. De este modo, trata de integrar la unidad y la diversidad con los diferentes niveles de su sistema.

4) *Synaísthesis* y *sympáttheia*

La *synaísthesis* concierne a la unidad de la hipóstasis, y a la de los individuales con ellos mismos. Su más completo significado se expresa en el nivel de la Inteligencia y de la parte superior del Alma, que representa la total unidad e identidad del conocimiento. Pero Plotino también aplica la *synaísthesis*, en el sentido de consciencia, al nivel inferior del alma o *phýsis*. Pero, para adaptarlo al de la multiplicidad de este nivel de realidad, ha de delimitar su significado.

La consciencia de la naturaleza (*phýsis*) contrasta con toda actividad auto-consciente del Alma y de la Inteligencia. Sin embargo, ejerce una función esencial: constituye el fundamento de la sensación (*aísthesis*) y percepción sensible o aprehensión (*antílepsis*). En la naturaleza la *synaísthesis* funciona exactamente como la *sympáttheia*, pues la unidad del universo material como tal tiene un sentido que se relaciona con la sensación.

En la unidad del nivel superior del Alma aparecen las almas individuales separadas. Éstas forman la unidad del Alma y su partición en los cuerpos. La introducción de las almas intermediarias, situadas entre el Alma y el mundo sensible, plantea el problema de salvaguardar la individualidad en un Todo esencialmente unificado.⁶³

Plotino propone la siguiente solución: el alma, como fuente de la unidad, y el cuerpo, como causa de la partición y de la individualidad. El nivel superior del alma, intelectual, es capaz de despertar a la consciencia durmiente y conducir los *lógoi* instalados en la materia al conocimiento objetivo.⁶⁴

63. Cfr. *En.* IV, 9 [8] 1, 15-18.

64. Cfr. *En.* II, 2 [14] 3, 1-6.

En el análisis de la *sympáttheia* y la *synaísthesis* reposa el conflicto entre unidad e individualidad. Plotino recoge este conflicto y lo aplica al ámbito de la experiencia humana. En su esfuerzo por sintetizar estos dos polos de la experiencia, su unidad total y su individualidad particular, emplea los términos de *sympáttheia* y *synaísthesis*. Un énfasis en la unidad aislada ha de negar un sentido real a la experiencia individual y, a la inversa, un énfasis en la individualidad niega no sólo la formación de la experiencia, sino incluso la posibilidad de cualquier experiencia.

Plotino alude a la noción de *synaísthesis* en el contexto de la génesis de la Inteligencia,⁶⁵ cuando explica cómo tiene lugar el proceso de actualización y perfeccionamiento de la segunda hipóstasis, después de que ha sido producida por el Uno-Bien como actividad indeterminada.

Las expresiones de *synaísthesis* y *sympáttheia* constituyen términos he-nológicos que se complementan entre sí, pues expresan: 1) horizontalmente, la consciencia de la unidad y del yo en sintonía con las partes; 2) verticalmente, la consciencia de la fuente como fundamento de la unidad y del yo que ha de culminar en consciencia directa, y la cuasi-consciencia de la fuente por parte del producto. Plotino señala la dependencia del producto respecto a su fuente como "sentir con", en el sentido de "dependiente de" y "en sintonía con". De este modo, la forma comprende una presencia de lo particular en su ser y definición, lo que hace que el particular contenga su continuidad en su esencia.

Asimismo, distingue la *synaísthesis* como consciencia de sí mismo, de la *aísthesis*, la sensación, como consciencia de otro. Al cosmos, "hay que concederle, eso sí, consciencia de sí mismo, como nosotros somos conscientes de nosotros mismos, pero no hay que concederle sensación, cuyo objeto es siempre distinto del que siente".⁶⁶

En su visión de la forma inteligible el alma no ve la forma como otra. Dicho de otro modo, la forma sólo se contempla en el ámbito de la auto-consciencia. Hemos de partir de la identidad del ser y del pensar que se da en la Inteligencia: como el alma contempla la forma inteligi-

65. Cfr. *En.* V, 1 [10] 7, 11-18. Para este punto, véanse M. Isabel Santa Cruz, "Sobre la generación de la Inteligencia en las *Enéadas* de Plotino", *Helmántica*, 30 (1979), pp. 287-315; y J. Igal, "La génesis de la Inteligencia en un pasaje de las *Enéadas* de Plotino (V.1.7.4-35)", *Emerita* 39 (1971), pp. 129-157.

66. *En.* IV, 4 [28] 24, 21-23.

ble en la Inteligencia, introduce en ella la unidad y la identidad. El progreso del alma en la visión de la forma⁶⁷ implica una nueva consciencia del yo empírico como interna. Este yo empírico es visto como otro, y aquí es un objeto de la sensación en la emergencia del yo noético.

Ahora bien, el término *synaísthesis* se refiere a la auto-consciencia, pero, en ciertas condiciones, alude a la consciencia de otros objetos. Así, se refiere a la consciencia de los objetos de la sensación, lo que significa que estos objetos han sido apropiados en la auto-consciencia. Los objetos sensibles, seleccionados por la memoria, son así objetos de la *synaísthesis*, y no percibidos simplemente como externos. En *Problemas acerca del alma* (II), IV, 4 [28] 8 dice que el alma no tiene memoria de las cosas de las que no tiene una consciencia directa, de ellas habría sólo sensación (*aísthesis*).⁶⁸

La *synaísthesis* del alma es una especie de auto-consciencia; sin embargo, requiere la mediación de la consciencia de la forma, o de los objetos externos sensibles como objetos de apropiación. Aquí la *synaísthesis* es un equivalente cognitivo de la *sympátheia*. Como hemos visto, Plotino usa el término *sympátheia* de las partes en un cosmos concebido como un ser vivo.

La identidad del alma se entiende como una simpatía y, en este sentido, como una auto-consciencia. El "sí mismo" es totalmente individual. Su percepción y consciencia dependen de su simpatía con el cosmos, de su parte sentiente con un todo sentiente. La *synaísthesis* es un equivalente cognitivo de la *sympátheia*: como nosotros somos conscientes de nosotros mismos,⁶⁹ hay una especie de *synaísthesis* de todo con respecto a todo, el organismo animal es análogo al cosmos.

La *synaísthesis* y la *sympátheia* son negadas del Uno, ya que no son compatibles con su radical unidad.⁷⁰ Pero la *synaísthesis*, como cons-

67. Cfr. *En.* V, 8 [31] 11.

68. La *synaísthesis* no es la simple consciencia de un objeto externo. Se distingue de la sensación (*aísthesis*) en que la consciencia de un objeto es, asimismo, una especie de autoconsciencia, en la que se apropia del objeto.

69. Cfr. *En.* IV, 4 [28] 2, 4, 21-32.

70. Cfr. *En.* VI, 9 [9] 6, 50-52. Plotino señala la impropiedad de atribuir la *synaísthesis* al Uno. La auto-consciencia corresponde a la deficiencia. La Inteligencia es una unidad del ser y del pensar; lo que representa una dualidad, y el Uno es absolutamente simple, por encima del ser y del pensar.

ciencia de sí mismo, implica una consciencia concomitante del fundamento del sí mismo y del ser. Plotino describe la conversión de la Inteligencia al Uno, por la que se autoconstituye como Inteligencia, en términos de *synaísthesis* de sí misma. La visión de la Inteligencia es la visión conjunta del objeto que la ilumina.⁷¹

La *synaísthesis* expresa también la consciencia del sí mismo como una unidad con la fuente del sí-mismo. Así, el alma, cuando entra en unión con la Inteligencia, tiene una especie de consciencia. La *synaísthesis* significa siempre un cierto tipo de auto-consciencia. Incluso en los contextos en los que Plotino parece negar al alma la auto-consciencia, algún tipo de auto-consciencia no queda del todo excluida. Pero, en el sentido de conocimiento de sí mismo, el "sí mismo" en cuestión no tiene una entidad fija, sino una flexible consciencia del yo distinta de cualquier rango de personalidad humana. Para el alma el verdadero auto-conocimiento (distinto de la auto-consciencia) consiste sólo en la unión con la Inteligencia, es decir, paradójicamente, cuando trasciende su propia naturaleza y entra en simpatía con la fuente superior. Esto representa el verdadero auto-conocimiento, porque se da en él una coincidencia del objeto de conocimiento con la auto-consciencia. En la Inteligencia el pensamiento y sus objetos se identifican. Esta unión de "sí mismo" es imposible que se dé por debajo del nivel de la Inteligencia. Como el pensamiento y sus objetos coinciden, además el pensamiento y sus objetos son, reflexivamente, consciencia de sí mismo. El sí mismo, sin embargo, al que se refiere la consciencia es (por razón de su superior auto-identidad, cuando se salva la radical auto-identidad del Uno) más verdadero sí mismo que el que se funda en el alma en tanto que alma.

De este modo, la *synaísthesis* ha de referirse también a la consciencia, a una parte de la Inteligencia, al Uno que es la fuente de sí mismo. La verdadera consciencia para la Inteligencia es el auto-constituirse. Esta interpretación preserva la soberanía del Uno, que es, por su naturaleza, poder que genera la Inteligencia. Pero también la autonomía de la Inteligencia queda preservada, porque es la consciencia del poder que tiene de producir lo que la constituye a sí misma. No hay, por tanto, una ruptura entre la afirmación del poder del Uno y su apropiación por la Inteligencia. Podemos ver aquí la elasticidad de la *synaísthesis*, es decir, la consciencia de la Inteligencia parte de una continuidad dinámica: la

71. Cfr. *En.* V, 5 [32] 7, 5-6.

consciencia del poder que reside en el Uno y la consciencia auto-constitutiva de que la Inteligencia posee posibilidades generativas que derivan del Uno (sin dualidad) y se hacen cognitivas.

Hay, por tanto, una gran similitud entre las nociones de *sympáttheia* y *synaísthesis*: 1) La noción de auto-coherencia de lo múltiple (la unidad de lo que se basa en una más radical auto-identidad y unidad) corresponde a una consciencia de sí mismo como una multiplicidad-en-unidad. 2) La continuidad con la fuente por medio de la auto-coherencia se realiza por una consciencia simpática de la fuente. La continuidad de la fuente con el producto corresponde a una especie de ciencia del producto de una parte de la fuente que es consciente de su acción productiva. De este modo, *sympáttheia* y *synaísthesis* se relacionan con la auto-consciencia, pues ambas muestran la fuente de la que es dependiente (una deficiente auto-identidad que encubre la multiplicidad bajo una aparente unidad).

Aristóteles utiliza la *synaísthesis* para describir los sentimientos de un amigo.⁷² La *sympáttheia*, por su parte, es de origen estoico. Plotino interioriza el vocabulario de las relaciones humanas, para describir la auto-coherencia, la continuidad de las realidades superiores con el mundo sensible. La complejidad de las nociones de *synaísthesis* y *sympáttheia* muestra la continuidad dinámica de su sistema. Con ello pone de manifiesto la dependencia henológica, óntica y epistémica, de una fuente superior.

En un artículo reciente, A. Pigler muestra de qué modo Plotino acoge favorablemente la cosmología vitalista de los estoicos, y cómo, no obstante, rechaza el inmanentismo radical de la Estoa que "reabsorbe la metafísica en la física".⁷³ Plotino conoce la doctrina estoica de la *sympáttheia*, pero la integra en la arquitectura de su metafísica henológica y procesional, lo que le permite construir una henología que supere la física estoica. De este modo, Plotino se enfrenta con la identificación que llevan a cabo los estoicos entre el ser y el cuerpo, o, más específicamente, con la materia, en tanto aquello que permanece en los cuerpos. Por tanto, la henología plotiniana se construye en tanto crítica al materialismo estoico.⁷⁴ Plotino se enfrenta con el estoicismo en la reducción que

72. Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 9, 9, 1170b10.

73. A. Pigler, *art. cit.*, pp. 45-46.

74. Cfr. A. Graeser, *op. cit.*, pp. 11-67; y el artículo de P.A. Meijer, "Stoicism in Plotinus' *Enneads* VI 9, 1", *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 59 [n.s. 30], (1988), pp. 61-76.

realizan del ser al cuerpo, lo que hace que sea la materia, en tanto sustituto del cambio de los cuerpos, el ser verdadero.

Universidad Autónoma de Madrid

ABSTRACT

In his *Enneads*, Plotinus uses the notion of *sympáttheia* in different contexts: thus, when he explains the efficacy of magic and prayers, the influence of celestial bodies, or visual and acoustic transmission (cfr. *En.* IV, 4 [28] 26, 1-20; IV, 5 [29] 2, 15-23; IV, 9 [8] 3, 1-21). The Cosmos is an animal, both one and multiple, in sympathy with itself; its similar parts, even when they are not proximate, "vibrate" together like the strings of a lyre, in such a way that affects one part resounds in another through sympathy (cfr. IV, 4 [28] 8, 56-57; 41, 1-6). Plotinus' notion of *sympáttheia*, however, is different from that of Stoicism. According to Plotinus, we can only find *sympáttheia* in the structure of an organism; yet, unlike the Stoicism, for him the soul is not bodily and belongs to the transcendent world.

Δαίμων. Revista de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 27. Septiembre-Diciembre 2002

Presentación. Antonio Rivera y Enrique Ujaldón	5
Crisis y transformación del Estado	
El margen de la política. Reyes Mate	9
La gestión de la diversidad etnocultural. ¿Qué modelo de integración? Francisco Colom González	31
Fuerza y estructura del Estado. Una aproximación crítica al Estado del siglo XX. Antonio Rivera García	43
Federalismo: el caso español. Juan José García Escribano	55
Republicanismo. Socialismo. Liberalismo	
Principios, consecuencias y virtudes. Victoria Camps	63
Republicanismo y dominación. Una crítica a Philip Pettit. José Luis Villacañas Berlanga	73
Sobre la utopía socialista. Francisco Fernández Buey	89
El socialismo: el lugar de la crisis. Félix Ovejero Lucas	103
Problemas liberales. Carlos Rodríguez Braun	123
La piedra de toque del liberalismo, la igualdad. Eduardo Bello	129
Liberalismo desencantado. Enrique Ujaldón	141
Actualidad de la crítica de Schmitt al liberalismo. Alfonso Galindo Hervás	151

Reseñas

UNIVERSALIDAD DEL CONATO Y ACTOS SUICIDAS EN LA FILOSOFÍA DE SPINOZA*

Diana Cohen

I. ¿Una antinomia?

Dado que nos vamos a centrar en el fenómeno del suicidio, comencemos por decir qué es. La definición más estricta es la empleada por la tradición católica, la más próxima al uso ordinario del término y, seguramente, la misma que tiene en mente Spinoza. Según dicha definición, un acto es un suicidio si y sólo si se pone fin intencionalmente a la propia vida.

Pero Spinoza niega la existencia de actos suicidas. Y esto es consistente con su sistema, fundado en el principio del conato, según el cual todas las cosas singulares, absolutamente todas, se esfuerzan en conservar su existencia (E3P6¹). Sin embargo, la creencia propia del sentido común en la existencia de actos suicidas podría dar lugar a una excepción. Pero admitir dicha excepción es, obviamente, incompatible con la universalidad del principio. Por lo tanto, o es falso el principio de que todas las cosas singulares se esfuerzan en conservar su existencia, o la

* Este artículo fue realizado en el marco de un subsidio otorgado por la Fundación Antorchas. Agradezco muy especialmente la atenta lectura del árbitro anónimo, y sus atinadas observaciones.

1. De acuerdo con el sistema usual de abreviaturas de las obras de Spinoza, los pasajes de sus obras se citarán del siguiente modo: E= *Ethica Ordine Geometrico demonstrata* (en la traducción de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1998). A continuación se especificarán: 1,2,3...antecedidos por E=. Los numerales se refieren a las partes de la obra. P= proposición. Def. = definición. 1,2,3,...= se refieren a las definiciones, proposiciones, etc. D precedido por P seguida de un numeral = la demostración de la proposición. S: escolio. A título de ejemplo: E4P39S: *Ética*, cuarta parte, proposición 39, escolio. TIE= *Tractatus de Intellectus Emendatione*. Los números de las secciones son de la edición de C.H. Bruder, Lipsiae, 1843-1846.

creencia del sentido común en algo así como el acto suicida es una idea falsa.

Según parece, entonces, no sabemos a ciencia cierta cuáles de estas premisas hacer a un lado. Si se prueba la realidad fáctica de actos suicidas, entonces es falso que todas las cosas singulares se esfuerzan en conservar su existencia, y en ese caso se revelaría una contradicción inmanente al sistema de Spinoza. La otra posibilidad, entonces, es probar que los actos aparentemente suicidas, en rigor, no son actos de autodestrucción.

Así pues, con el propósito de hallar una respuesta a este desafío que Spinoza nos plantea, en principio sólo contamos con tres opciones: 1) o negamos la validez intrínseca de la propia doctrina del conato; 2) o negamos no ya la doctrina del *conato in se*, sino sólo su carácter universal. O sea, conceder que así como, por lo general, las cosas singulares muestran una tendencia a la autoconservación, hay fenómenos como el suicidio que, según parece, invalidan la doctrina; 3) o negamos, finalmente, que existan actos de genuinos suicidios.

Respecto de 1), observamos cosas en la naturaleza que confirman dicha doctrina. Sin ir más lejos, el principio de inercia en el campo de la física o el instinto de conservación en el de la biología son términos referidos a la base empírica sobre la cual se funda, asimismo, la doctrina del conato, emparentada con ambos. En cuanto a 2), Spinoza no va a admitir ninguna excepción a la doctrina del conato. Finalmente, en lo que concierne a 3), ésta es la posición que adopta Spinoza. Pues en la Cuarta parte de la *Ética*, en el escolio de la proposición 20, Spinoza presenta tres situaciones en las cuales pareciera que los individuos se quitan su propia vida, y que servirían de contraejemplos a su rechazo de la existencia de actos suicidas. La tarea que le espera al filósofo es probar que los actos aparentemente suicidas, en verdad, no son genuinos suicidios, esto es, demostrar que estos supuestos suicidios no son tales.

En estas páginas, tras señalar las dificultades de conciliar en el sistema de la Sustancia la existencia de actos genuinos de suicidio con la universalidad del conato, se establecerá qué entiende Spinoza por muerte y el carácter imaginario que acompaña a toda muerte que calificamos erróneamente de suicidio. A continuación, se examinarán los ejemplos presentados por Spinoza, con los que se propone ilustrar por qué los actos que llamamos "suicidios" no son genuinos actos de autodestrucción. Y en efecto, de los tres ejemplos mencionados por Spinoza, los dos primeros no podrán ser calificados de suicidios, por lo cual has-

ta ese momento ningún acto invalidará el principio del conato. Sin embargo, en lo que toca al tercero de los ejemplos, el filósofo se limita a mencionar en un par de líneas una explicación que resulta absolutamente insatisfactoria. Pero éste es, precisamente, el único de ellos que sí podría calificarse de suicidio. De no ser esclarecido, se podría pensar en una antinomia entre el conato y la existencia de actos suicidas. Sin embargo, se sugerirá una interpretación fundada en la teoría física del sistema de la Sustancia que no sólo explicaría la creencia inadecuada en actos de autodestrucción, sino que despejaría cualquier sospecha de inconsistencia en el filósofo.

II. El conato

La negación por parte de Spinoza de la existencia de actos suicidas es consistente con la teoría spinoziana de que todas las cosas singulares, no son sino expresiones de la Sustancia infinita de la cual proceden. Por proceder de esta sustancia es impensable en cualquier modo singular —entre ellos, el hombre— cualquier acto que atente contra su autoafirmación. Con el fin de ilustrar este rasgo esencial, Spinoza recurre a un ejemplo que muestra la tendencia de todas las cosas a conservarse en el estado en el que se encuentran: cuando se concibe una vela que arde en un espacio imaginario o en donde no existe ningún cuerpo, declara Spinoza, o cuando se hace abstracción de los cuerpos circundantes y se considera la vela en sí misma, se concluye que de la vela no puede predicarse razón alguna que la lleve a cambiar de estado, o causa alguna que provoque su destrucción. Spinoza infiere que si esas condiciones ideales pudieran darse efectivamente en la experiencia, la condición de la vela no variaría.² Así pues, esta persistencia indefinida de la vela en el estado en el que se encuentra prueba por el absurdo la imposibilidad esencial de la autodestrucción, porque la vela, aisladamente, persistiría indefinidamente, porque en ella, precisamente, no puede darse factor alguno que pueda ser causa de su propio fin. Esta imposibilidad de la autodestrucción no sólo se predica de la vela sino de todas las cosas singulares.

Esta imposibilidad se expresa igualmente en su teoría de la definición, donde Spinoza sostiene que en el *definiens* de algo no pueden coexistir dos propiedades incompatibles entre sí. Traducida al plano onto-

2. El ejemplo citado es de TIE: 57. Véase asimismo E3P7.

lógico, esta incompatibilidad se expresa en que el conato o tendencia a la autoconservación de la cosa no puede coexistir con algún factor contrapuesto de destrucción de esa misma cosa. En lo que concierne a esa singularidad que es el hombre, dicha incompatibilidad se condensa en unas pocas palabras de Spinoza, cuando declara: "que el hombre, por la necesidad de su naturaleza, se esfuerce en no existir... es tan imposible como que algo se haga de la nada" (E4P20S). Por lo tanto, que alguien busque el fin de su propia vida y además lo logre, a juicio de Spinoza, ni siquiera es concebible, dado que es una imposibilidad lógica.

Así pues, pese a que el sentido común le suele prestar su asentimiento a esta creencia –por lo demás errónea, a juicio de Spinoza– de que una cosa singular, cuya esencia es el conato o tendencia a conservar la propia existencia, puede provocar su autodestrucción, se aprecia una vez más que esta idea es, vista desde el entendimiento, como no verdadera. Pues el ejemplo de la persistencia de la vela –ideal, pero no imposible– nos enseña que el hombre, dejado a sí mismo, permanecería indefinidamente. Y ello es así puesto que el límite, la finitud, les son dados –tanto al hombre como a la vela– por las cosas exteriores que los determinan necesariamente.

III. La muerte como encuentro (*occursus*) radical

Dado este carácter esencial del conato, es comprensible entonces que Spinoza sostenga la imposibilidad de la autodestrucción. Sin embargo, por definición, esas condiciones ideales no son las de las cosas singulares: en el orden común de la naturaleza se producen encuentros, algunos de ellos buenos, otros malos (E2P29S). Todo buen encuentro es una composición con otro individuo y como tal, es bueno porque propicia que el individuo conserve su existencia. Pero así como un individuo, a través de estas composiciones, puede ser continuamente regenerado por los otros individuos que lo afectan, también puede ser destruido: todo mal encuentro es aquel que implica un riesgo de descomposición y hasta amenaza a la existencia misma.

La muerte en general, por lo tanto, se produce como consecuencia de esta dependencia recíproca: ella es el efecto de que el individuo, debido a la acción ejercida por las cosas circundantes sobre él, deja de ser el individuo que fue. La muerte resultante de una enfermedad, o provocada por un accidente, se explica debido a que, pese a su acontecimiento singular, es un eslabón en un encadenamiento de causas y efec-

tos. La muerte se produciría cuando un objeto –para ser fieles a los ejemplos, un virus o un vehículo– ejerce cierta acción sobre el individuo hasta que, finalmente, lo destruye. A esta dinámica inherente a lo singular alude Spinoza cuando declara que "nadie descuida conservar su ser, sino vencido por causas externas" (E4P20S). De aquí se sigue que su supuesta incapacidad de autopreservarse, más que una forma de renuncia a la propia vida, es una especie de acontecimiento que resulta del juego de fuerzas entre las cosas singulares. De modo tal que, según cree Spinoza, esos actos estimados erróneamente como suicidios se explican desde el momento que pese a que el individuo no puede desear su propia muerte, sí puede ser vencido por fuerzas extrañas y contrarias a su naturaleza. Y así se concluye que en concordancia con su negación de los actos de autodestrucción, el llamado "suicidio", *in se*, no se distingue de la muerte natural.

IV. La creencia en el suicidio

Es claro entonces que considerando desde la perspectiva racional que caracteriza al entendimiento, no puede predicarse la existencia de actos suicidas, en la medida en que éstos colisionarían con el conato o tendencia a la autoconservación. Desde esta perspectiva racional, admitir la existencia de un evento como el suicidio es comparable a aceptar la existencia de un círculo cuadrado, esto es, es admitir algo lógicamente imposible. Pese a que cada uno de los elementos que integran el presunto concepto, es real (hay círculos y hay cosas cuadradas), la conjunción de ambos elementos en un único concepto es imposible, una *contradictio in adjecto*. Análogamente, hay conato y hay destrucción del conato, pero ambos elementos no pueden predicarse del mismo individuo (E3P5). Sin embargo, el sentido común cree –ilusoriamente– en la realidad del acto suicida. Spinoza reconoce dicha creencia, pues en la *Ética* presenta tres situaciones en las cuales pareciera que los individuos se quitan la vida.

Este giro señala implícitamente los dos niveles desde los cuales podemos tratar el fenómeno del suicidio: en una versión débil, fundada en la imaginación, se sostienen creencias en otras ficciones –Spinoza menciona, a título de ejemplo, que puedo imaginar un árbol que habla (TIE:52)–, de modo semejante, se puede sostener cierta creencia en el suicidio. El autor de la *Ética* expone incluso distintas conductas donde pareciera que el individuo se quitara su propia vida. Pero por cierto, a

juicio del filósofo tanto la creencia en el árbol que habla, como la creencia en el suicidio, carecen de todo valor veritativo.

Esta doble lectura se halla implícita en el tratamiento que Spinoza hará del tema del suicidio en la *Ética*: en la versión fuerte, afirmar la posibilidad de la autodestrucción es, visto desde un género de conocimiento superior, lisa y llanamente, según cree Spinoza, una contradicción. El entendimiento descubre que el suicidio es un concepto que se niega a sí mismo y que, por su calidad de autocontradictorio, se agota en su expresión. Pese a este carácter meramente verbal, si se es consecuente con el resto de la doctrina de Spinoza, según la versión débil, esta creencia en el suicidio dará lugar a que se lo considere un ente de la imaginación sin correlato real alguno, si bien analizable en las representaciones imaginarias que suscita.

Así pues, si el programa de Spinoza aspira a sustituir un conocimiento confuso, fragmentario y carente de una secuencia racional, en suma, desligado del orden del entendimiento, por un conocimiento que capte racionalmente el verdadero orden de los acontecimientos, es esperable que dicha tarea de clarificación, también en lo que concierne al suicidio, sea emprendida –aunque no completada– por el propio filósofo.

V. Los modelos de actos suicidas

Es comprensible, en consecuencia, que en el único lugar donde trata de manera explícita la posibilidad de la muerte voluntaria, Spinoza la ilustre a través de distintos ejemplos de conductas que suelen calificarse de suicidas (E4P20), tres situaciones que a su vez ilustran tres objeciones que podrían ser dirigidas a modo de contraejemplos a la posición que el filósofo defiende. La tarea que le espera al filósofo es demostrar que estas supuestas objeciones carecen de validez y que, por ende, estos supuestos suicidios no son tales. Tras afirmar vagamente que es posible acabar con la propia vida “de muchas maneras” (*multis modis*), Spinoza se detiene sólo en tres ejemplos que pueden ser pensados como modelos de actos particulares de presuntos suicidios:

a) *El modelo de la constricción mecánica*: el primero de los ejemplos que ofrece Spinoza es el siguiente: “alguien se mata, sugiere, cuando compelido por un tercero que le tuerce la mano (con la que casualmente empuña una espada), este otro lo obliga a dirigir el arma hacia su propio corazón” (E4P20S). En principio, nadie diría que se trata de un sui-

cidio, y este ejemplo, correctamente elegido por Spinoza, no parece constituir un problema para nuestro filósofo.

Con el propósito de explicar por qué este primer modelo es inocuo, vamos a volvernos hacia una distinción conceptual que diferencia el motivo que lleva a realizar cierto acto, de la secuencia de acciones físicas que constituyen dicho acto. Ilustremos esta distinción con un ejemplo: cuando tomo una lapicera y escribo mi nombre sobre una hoja de papel, la secuencia de acciones puede significar distintos actos, dependiendo del contexto en que realizo la acción: la firma de una solicitud política, la solicitud de un crédito para comprarme una casa, la firma de un acta matrimonial. De modo similar, la secuencia de acciones de una persona que se daña severamente a sí misma puede expresar distintos actos. Se distinguen así las acciones efectivamente realizadas, de aquellos actos representados por estas acciones: si bien depende del contexto, el acto realizado por medio de una secuencia de acciones, y que determina su significación o sentido, alude al motivo que mueve a la secuencia de acciones. Un suicidio, de acuerdo con esta distinción, lo es no tanto por la secuencia de acciones del agente o el contexto en el cual se realizan dichas acciones, sino por el motivo que caracteriza a ese conjunto de acciones como un acto suicida. De acuerdo con esta distinción entre acción y acto, la secuencia de acciones que conforman el acto suicida podría ser reducida a una serie de acciones físicas, explicables a partir de la noción de palanca y fuerzas motrices. Y no supondría una conducta intencional que caracterizaría al acto como un suicidio.

En el ejemplo citado por Spinoza, esta secuencia de acciones efectivamente realizadas por una persona que se daña severamente a sí misma hasta acabar con su vida, no representaría un acto de dicha persona, sino de un tercero. Y, en la situación así descrita, la ausencia del agente directo está dada por el contexto constrictivo de la secuencia de acciones y, fundamentalmente, porque claramente no hay motivos –que son los que efectivamente otorgan cierta significación o sentido– que impulsen dicha secuencia de acciones, sólo en cuyo caso se podría calificar esta conducta de suicida.

Esta explicación de Spinoza es consistente, además, con su afirmación de que no hay interacción alguna entre los atributos, pieza clave de su sistema de la Sustancia: nuestro filósofo puede decir que, en el caso de la mano forzada a torcerse, el movimiento de la espada es causado por los movimientos de la mano de la víctima, los que a su vez son cau-

sados en ese preciso momento por la mano de un tercero. La energía causal, proviene claramente del exterior del cuerpo de la víctima y, en ese sentido, la víctima no produce su propia muerte.³ Esta explicación eximiría al caso descrito por Spinoza de ser calificado de suicidio.

A modo de conclusión, se puede afirmar que interpretado según una u otra de las explicaciones aducidas, este modelo de la constricción mecánica le daría la razón a nuestro filósofo: nadie puede destruirse a sí mismo si no es con el auxilio de una causa externa.

b) *El modelo de la constricción psíquica*: En el segundo de sus ejemplos, Spinoza cita el caso de Séneca. Según la narración de Tácito,⁴ Nerón envía una orden a Séneca, su antiguo maestro, de quitarse su propia vida. Además, se le notifica a Séneca que, en caso de desobedecerla, su muerte en manos de los centuriones al día siguiente sería aún más cruenta. El condenado acepta acatar la advertencia y llevar a cabo la acción ordenada. Nerón, piensa Spinoza, fuerza a Séneca, quien se mata "porque es compelido... por la orden de un tirano a abrirse las venas, esto es, porque desea evitar un mal mayor con otro menor" (E4P20S).

Analicemos qué significa que Nerón forzó a Séneca a matarse a sí mismo. El problema inmediato que se descubre es que, a decir verdad, Nerón no forzó personal y físicamente a Séneca (no tomó por la fuerza el brazo de Séneca, torciéndolo de forma tal que Séneca no tuvo más remedio que hendir su brazo con el cuchillo). La compulsión parece deberse no a las condiciones o fuerzas externas a Séneca (en cuyo caso, tal como se observó en el modelo anteriormente mencionado, no habría conflicto alguno con la doctrina del conato) sino a motivos que lo incitan a Séneca a tomar la decisión de matarse.

Examinemos este argumento. Alan Donagan afirma que aun cuando el individuo persevere en conservar la existencia, determinadas circunstancias pueden provocar accidentalmente su muerte. En terminología funcionalista, agrega Donagan, cuando un ser humano hace algo

3. Esta segunda doctrina y su incidencia en el caso mencionado véase en Jonathan Bennett a quien sigo en parte de mi análisis, en *A Study of Spinoza's Ethics*. Indianapolis, Hackett, 1984, p. 237 (versión castellana, trad. de José Antonio Robles García, *Un estudio de la ética de Spinoza*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990, p. 244).

4. *Anales* XV. 62-64.

que destruye su cuerpo, su autodestrucción no es una de sus funciones, sino que tiene su origen en alguna circunstancia externa (aunque esa circunstancia se halle en su propio cuerpo, así como la fricción producida entre los engranajes de un reloj se encuentra en el reloj, aunque propiamente no forme parte del reloj).⁵ Esta alteración constituye un factor externo que afecta al individuo: la persona no desea su autodestrucción, pero sucumbe a una fuerza que, aunque interna (puesto que forma parte de su cuerpo), no pertenece a su esencia. Por ejemplo, si se consideran patologías tales como los tumores cancerosos o ciertos trastornos virósicos, todos ellos modifican el cuerpo, pero no se dice de ellos que formen parte de la esencia de la persona. Nerón, piensa A. Donagan "creó malévolamente una situación externa en la cual, aun perseverando, Séneca se mataría. Como nada puede ser destruido si no es por una causa externa, la conducta de Séneca es, de hecho, autodestructiva, pero no funcionalmente autodestructiva".⁶

Adoptar una perspectiva funcional del individuo humano, sostiene A. Donagan, implica admitir que no hay diferencias significativas entre ser forzado, a través de un movimiento de palanca, a causarse la muerte, y ser obligado a encontrarse en una situación donde la muerte es inevitable. A. Donagan piensa que Séneca, al igual que todas las cosas singulares y de acuerdo con la doctrina del conato, perseveró en su propio ser. Sin embargo, agrega A. Donagan, lo hizo en su calidad de ser humano —con capacidad de cálculo y de previsión— de manera tal que en circunstancias adversas eligió, como lo advierte Spinoza, el menor de dos males.

S. Barbone y L. Rice, por su parte, objetan la interpretación de A. Donagan: adoptar esta perspectiva funcionalista del individuo supone que no hay diferencia alguna entre forzar la propia mano para que provoque la muerte de sí mismo, por una parte, y estar en una situación en la que la muerte es inevitable, por otra. Por el contrario, a juicio de estos autores, que Séneca haya elegido morir por sus propias manos no implica absolutamente que con dicho acto eligiera morir, porque esa elección estaba fuera de su control. En todo caso, eligió evitar morir en ciertas circunstancias, a las que consideraba un mal mayor que la muerte misma. Si condiciones inevitables, más allá de su control, determinan la destrucción del individuo, la única opción que tiene Séneca, entonces,

5. Donagan, Alan, *Spinoza*, Londres, Harvester-Wheatsheaf, 1988, p.154.

6. *Ibidem*, p.154.

es elegir racionalmente cómo morir. Como buen estoico, reflexionan S. Barbone y L. Rice, Séneca decide no ser la víctima pasiva de su muerte sino intervenir activamente en ella, cortándose él mismo las venas. De manera que "aunque la causa inmediata de la muerte de Séneca es la pérdida de sangre, la causa formal es Nerón quien ordenó a sus soldados matar a Séneca".⁷

Esta explicación de S. Barbone y L. Rice llevaría a calificar el suicidio de Séneca como perteneciente a esa clase de actos en los que el agente, por razones justificables, realiza un acto que le acorta la vida, sin que por ello elija la muerte ni como fin ni como medio. En este caso, el matarse a sí mismo no refleja necesariamente que se prefiera la muerte en lugar de la vida, sino antes bien que se opta por una vida más corta en lugar de otra más larga pero con penurias, o por una muerte más rápida en lugar de otra más lenta con padecimientos.⁸ En el caso de Séneca, parece casi obvio que éste intenta evitar *prima facie* sufrir la crueldad y la humillación en manos de los soldados, y la muerte es una consecuencia prevista pero no intentada. En esta elección y "según la guía de la razón" (E4P65-66), Séneca opta por un bien mayor futuro antes que por un bien menor presente, y por un mal menor presente antes que por un mal mayor futuro (E4P66).

Pero hay algo más: Spinoza rechaza la existencia de causas finales en la naturaleza (E1Ap.) y, en el plano de la psiquis humana, la posibilidad de conductas intencionales. Pues bien, la referencia a elecciones realizadas según "la guía de la razón" (E4P65-66) ¿no parece suponer ciertas conductas intencionales? No necesariamente. Si en el marco del paralelismo intracogitativo —esto es, el paralelismo entre ideas— es posi-

7. Véase Barbone, Steven y Rice, Lee, «Spinoza and the Problem of Suicide», *International Philosophical Quarterly*, Vol XXXIV, N° 2, N° 134 (Junio de 1994), pp. 229-241.

8. Los casos más claros de decisiones tomadas a partir de preferencias de esta clase, difícilmente podrían ser llamados suicidios. Entre otros, Philip Devine declara que la autoejecución "es una clase especial de muerte, diferente de la de suicidio ordinario, y es posible hablar de autoejecución incluso en casos en que la persona condenada hace lo que el victimario debería hacer, y transforma, con sus propias manos, una muerte degradante y dolorosa en una relativamente indolora", en *The Ethics of Homicide*, Notre Dame y Londres, University of Notre Dame Press, 1990, p. 196. Véase también pp. 27y ss.

ble explicar los actos a partir de los motivos que los animan, entonces ¿en lugar de dar cuenta de un evento directamente por uno de sus efectos, no se lo podría llegar a explicar por un pensamiento precedente acerca de dicho efecto? O dicho de otro modo ¿acaso Spinoza no podría aceptar la posibilidad de que un evento subsiguiente pudiera entrar en la descripción de una cadena de causas como algo representado [mentalmente] en un pensamiento anterior, de modo tal que el [pensamiento] de la 'causa final', funcionara a modo de 'causa eficiente'? Se dijo también que Spinoza negaría de plano este argumento, aduciendo que, si así fuere, la idea determinaría al apetito o al deseo, operando "imaginariamente", por así decir, de "atrás hacia adelante". Sin embargo, una vez concedido que no es posible admitir un finalismo, ¿no se ha de reconocer, tal vez, que en todo acto tendemos a privilegiar la imagen que nos formamos de las consecuencias de dicho acto y que actúa a modo de motivo que empuja al acto?

En efecto, los motivos como expresión en el ámbito de la subjetividad de la causalidad reinante en el sistema spinoziano sólo pueden ser comprendidos en el marco del análisis de las conductas expuesto en E3, donde Spinoza desarrolla esta teoría no finalista de la motivación humana. El motivo (en el sentido de móvil) es ordinariamente un hecho subjetivo, un estado mental que puede ser un deseo, una emoción o una pasión que empuja a ejecutar cierto acto.⁹ El deseo, por su parte, parece poseer cierta autonomía frente a la actividad representativa de la imaginación, pues obedece a leyes mecánicas de composición y descomposición, que regulan la constitución del cuerpo (E2P13; E4). En las conductas presuntamente intencionales, lo significativo no son las conexiones causales extensionales, sino las razones conscientes de dichos movimientos de composición y descomposición. Y cuando nos referimos a conductas intencionales, ello es posible no porque el deseo sea la causa del movimiento corporal (en cuyo caso se quebraría el paralelismo) sino porque, a través del deseo, soy consciente del apetito, el que opera en los distintos atributos y, dado esta polifuncionalidad, tiene su correspondencia en el plano extensional. Pero lo determinante en el plano del Pensamiento es este deseo, que actúa a la manera de un motivo que empuja a aquello que extensionalmente se traduce en una acción física, motivo que él mismo, no es físico.

9 *Op. cit.*, p. 215. En la versión castellana, p. 221.

Es notorio que la opción de Séneca, al elegir una vida más corta en lugar de otra más larga, o una muerte más rápida en lugar de otra más lenta, implica el deseo –que es la idea o conciencia del apetito–. Pero este deseo, a su vez, se encuentra condicionado por la propia constitución psicofísica de Séneca, quien padece la acción de otros individuos (Nérón, o los centuriones) sobre su cuerpo y su alma. Se comprende, entonces, que la potencia del deseo no depende de la cosa deseada –en este caso, el supuesto suicidio, concebido éste como constituyendo una finalidad extrínseca–, sino del nexo interno e inmediato entre el deseo y la idea o representación mental que Séneca se forja.¹⁰

El ejemplo de Séneca, por lo tanto, no falsea la doctrina del conato, dado que Séneca, en verdad, no habría deseado su autodestrucción sino, en todo caso, escapar del dolor y de una muerte indigna. No nos resta, pues, sino darle la razón a Spinoza: un hombre que se suicida porque prefiere, erróneamente o no, la muerte a las miserias que le esperan (pensemos en un enfermo terminal, un convicto de por vida, el mismo Séneca), también lo hace debido a “causas externas”. Así pues, en lo que concierne al modelo de la constricción psíquica, el segundo ejemplo de Spinoza tampoco invalida la doctrina del conato.

c) *El modelo de la ruptura de la identidad*: El último ejemplo que Spinoza propone es el más complejo de resolver en el marco de su filosofía y tal vez el único que podría recibir la calificación de genuino suicidio. Spinoza menciona allí al individuo que se mata “porque causas exteriores ocultas disponen su imaginación y afectan su cuerpo de tal suerte que éste revista otra naturaleza contraria a la anterior, y cuya idea no puede existir en el alma” (E4P20S.). La oscuridad del pasaje requiere de una interpretación que Spinoza, por cierto, no proporciona. Para empezar, digamos que esto mismo traducido en una terminología más actual parece dar por sentado que algunos eventos considerados como suicidios implican un cambio de identidad en quien ejerce y padece la acción.

Una primera hipótesis es la de Jonathan Bennett, quien interpreta este pasaje como referido a una escisión en la personalidad. Visto sincró-

10. Adviértase que, en adelante, siempre que nos refiramos a “representaciones” imaginarias lo haremos en sentido lato. En sentido estricto, sólo podemos hablar de representaciones en el caso de las ideas propiamente dichas, las que representan cosas reales.

nicamente, en dicho cambio de identidad –que lo afecta en su cuerpo y en su alma– el individuo se escinde en dos personalidades enfrentadas: mientras una de ellas se encuentra sometida a la presión ejercida por “causas externas ocultas que disponen su imaginación”, la otra “adopta una naturaleza contraria a la primera [...naturaleza]”. De ser así, y si se respeta esta conjunción de estados físico-mentales, el llamado acto suicida se explicaría por esta escisión producida en la personalidad. Y esta clase de eventos sería consistente con la tesis de que nada puede ser destruido si no lo es por una causa externa, ya que en este caso, el individuo se mata por la acción de estas causas externas ocultas que provocan esa escisión. No obstante, si bien este ejemplo no contradice la doctrina del conato, no se termina de comprender por qué se han de considerar “causas externas” a aquellas que están operando en un individuo disociado en sus funciones psíquicas (lisa y llanamente, esquizofrénico), considerado dicho individuo en sentido lato, esto es, como una entidad unificada.

Una segunda hipótesis propone sustituir esta atribución de una disociación sincrónica, por la de una disociación diacrónica. En efecto, se puede pensar tal vez en una entidad desdoblada a lo largo del tiempo, de manera tal que una naturaleza se transforme en otra, dejando de ser la naturaleza que fue. Planteado en estos términos, el nudo del problema radica en que si alguien procura terminar con su vida, de acuerdo con la doctrina del conato, este alguien actúa impulsado por una esencia que ya no le pertenece. Pero si la esencia le es extraña, es porque la esencia original se transformó en otra. Esta hipótesis no es en absoluto descabellada: Spinoza cita el caso de un poeta español del que le hablaron que habría perdido la memoria hasta el extremo de no poder recordar haber escrito las comedias y tragedias de su autoría, en grado tal que el poeta no parecía ser el mismo (E4P39S). Spinoza nos enseña que, aun cuando las funciones metabólicas se conserven, el individuo puede alterar su personalidad hasta un grado en que deja de ser el individuo que fue, esto es, pierde su identidad.

En efecto, la identidad personal –a juicio de Spinoza– radica en el ejercicio de ciertas facultades, tales como la imaginación (cuya actividad depende a su vez de las cosas singulares que la afectan) y la memoria (condición necesaria de la personalidad, que fija el criterio de identidad personal). Este ejemplo va precedido de una afirmación que no deja lugar a dudas: “ninguna razón me fuerza, en efecto, a afirmar que el cuerpo no muere a menos que se cambie en cadáver” (E4P39S). Si la

muerte se produce cuando se da una discontinuidad en dicha identidad, además del poeta español, el suicida puede ser un segundo ejemplo de un individuo que sufre un cambio de naturaleza. No obstante, el problema que implica admitir una disociación diacrónica de este orden, es que si alguien se mata, el suicida ya no es la persona que originariamente era. En otras palabras, el suicida no es suicida.¹¹ A esta conclusión arriba provisoriamente J. Bennett, quien observa así que el suicida es otra persona, no la inicial, en la medida en que ha habido un cambio de identidad. Pero lo dicho no alcanza a explicar el acto (imaginariamente) suicida.

Pareciera entonces que sería mejor volvernos nuevamente hacia la primera de las hipótesis, la que partía de una supuesta disociación sincrónica, pero esta vez evitando enunciarla en términos de un cambio de identidad debido a agentes externos al suicida, puesto que allí se dejaba sin resolver el problema planteado por el carácter externo de dichos agentes causales, paradójicamente, autodestructivos. Reformulemos, pues, esa primitiva disociación: ¿Qué sucedería si hiciéramos girar el análisis en torno de una escisión sincrónica, de una ruptura en el seno mismo del individuo que respetara, no obstante, el concepto mismo de individuo en el marco del sistema de la Sustancia?

VI. Suicidio versus conato

En el lenguaje ordinario, cuando alguien habla de un acto de autodestrucción supone una entidad única que es el agente del acto suicida. Pero desde el comienzo, la teoría física de Spinoza nos dice algo muy distinto, pues ésta se funda en la división al infinito de todo individuo, incluso el individuo humano.

Adviértase que la física spinoziana se basa en la teoría de que los cuerpos complejos, llamados por el filósofo "individuos", son una combinación de otros individuos. Cada uno de estos individuos, a su vez complejo, está compuesto por cuerpos más simples. Pero éstos no son sino una especie de términos teóricos. Y así como se infiere que la Sustancia es un infinito absolutamente indivisible, del individuo o cuerpo complejo se predica igualmente su divisibilidad al infinito. Esta divisibilidad infinita se circunscribe a la esfera de cada modo, por lo

11. *Op. cit.*, p. 239.

tanto, es posible afirmar que cada infinito infinitamente divisible diferente es a su vez un modo.¹² Y el mismo proceso que se revela en el análisis que parte del individuo y se dirige a los subindividuos, puede ser llevado a cabo en un sentido inverso: es posible partir de un subindividuo e ir distinguiendo cómo dicho subindividuo forma parte de una totalidad que lo contiene y abarca, tanto a él como a una infinidad de otros subindividuos.¹³ Así pues, no sólo se ha de definir el individuo como un cuerpo compuesto, sino además reconocer que, en esta red de relaciones que los modos configuran, los cuerpos están unidos unos a otros y todos juntos componen un solo cuerpo o individuo que se distingue de los demás por esa unión determinada de cuerpos (E2P13Lem.yDef.).

Esta ausencia de unidad se manifiesta, asimismo, en cualquiera de los modelos expuestos por Spinoza, donde el presunto suicida (y en rigor, lo mismo se puede afirmar de cualquier modo) es una entidad fragmentada. Y especialmente el tercer modelo –el único que podría calificarse de genuino suicidio–, expresa en el ámbito de lo mental esta ruptura constitutiva del modo. Esta fragmentación nos es de suma importancia, pues aunque Spinoza niegue que un individuo pueda destruirse a sí mismo, declara que ese mismo individuo puede ser destruido por un agente exterior. Ahora bien, si se trata de un agente exterior, ¿de qué clase es esta exterioridad? O dicho de otro modo, ¿cómo se explica, en esta pintura que concibe individuos en calidad de interdependientes, la destrucción de uno de ellos?¹⁴ Según se mencionó,¹⁵ en lo que concierne a la Extensión, cuando se produce un encuentro entre dos cuerpos que finalmente no se combinan, no hay composición porque el cuerpo de uno es contrario a la naturaleza del otro. No sólo uno de ellos no es útil al otro, sino que hasta puede llegar a descomponerlo. Esta potencia relativa por medio de la cual un cuerpo puede descom-

12. Martial Guérout, *Spinoza: Dieu, (Éthique, 1)*, Paris: Aubier-Montaigne, 1968, Ap. IX, p.513.

13. Véase la mencionada Epístola 32 y E1P28; E2P9 y E211C; E3P51S; E4P4; E5P36.

14. Sigo la interpretación de Gilles Deleuze en *Spinoza: Philosophie Pratique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1970, en Editions de Minuit, modificada y aumentada, 1981. Versión castellana: *Spinoza: Filosofía práctica*, Barcelona, Tusquets, 1984.

15. Véase III.

pensar a otro, indica que si las condiciones del encuentro –o sea, las relaciones parciales que lo componen– favorecen la destrucción, un cuerpo puede ser destruido por otro cuerpo, aun cuando el cuerpo destructor posea una esencia o potencia menos perfecta que el cuerpo destruido. En efecto, los modos existentes, en sus encuentros, no operan meramente a modo de entidades regidas por esa proporción de movimiento y reposo que, en principio, los define. También se combinan o rechazan en sus relaciones parciales, esto es, en sus subindividuos o partes componentes. Por ejemplo, un sorbo de cicuta lo pudo matar a Sócrates, no porque la cicuta –como entidad– tuviera una esencia o una potencia de actuar mayor que la que caracterizaba a Sócrates, sino porque ese cuerpo, o sea, ese sorbo de cicuta, fue más fuerte que uno de los componentes de Sócrates. Si ese componente –que constituye uno de sus subindividuos– le era vital para sobrevivir, y la cicuta lo destruyó, entonces, indirectamente, destruyó la proporción que lo definía como ese individuo. Eso le pasa a todo cuerpo complejo, a todo individuo. También ellos se combinan o rechazan en sus relaciones parciales, esto es, en sus subindividuos o partes componentes. Y además, aquello que coincide con un organismo y es, por lo tanto, adecuado a ese organismo, es inadecuado y extrínseco en relación con un órgano de ese mismo organismo. Se debe observar que, inversamente, aquello que es adecuado a una parte de un todo, no es adecuado a ese mismo todo, sino que está simplemente contenido en él de manera confusa.

Esta distinción traduce y explica el hecho de que “el alma humana no implica el conocimiento adecuado de las partes componentes del cuerpo humano” (E2P24). Los límites de nuestro conocimiento, sin embargo, no afectan ni el orden de las combinaciones ni la universalidad ontológica del conato como tal: más allá de los resultados de los encuentros, de la combinación o de la ausencia de combinación de los subindividuos entre sí –y de nuestra aprehensión de dichos resultados–, cada uno de los subindividuos que componen un individuo en particular, se esfuerza en conservar su existencia. La teoría física de Spinoza, como es notorio, explicaría los actos calificados de suicidios en el atributo de la Extensión. Y por el paralelismo psicofísico, se resolvería asimismo en el ámbito del Pensamiento. Pero aún así, dada la independencia de los atributos, quedaría pendiente su explicación. Y ésta implica el reconocimiento del vínculo entre los límites de la percepción de lo que le acontece al cuerpo, y el conato. Antes que nada, se ha de advertir que en el marco de las pasiones, el acto presuntamente suicida

es la resultante imaginaria propia de un individuo escindido entre una fuerza interna que lo impulsa a conservarse y otra fuerza que en apariencia se contrapone a la primera, por lo menos tal como es experimentada imaginariamente por dicho individuo.¹⁶ Este juego de antagonismos propio del ámbito de los afectos nos remite a las modalidades pasivas del conato, que se expresan en el deseo y que inciden en la formación de la creencia en la posibilidad de la autodestrucción.

VII. Suicidio y deseo

Como dejó en claro su análisis de la definición, Spinoza está persuadido asimismo de que si ni siquiera podemos hablar de un deseo de autodestrucción es porque, simplemente, dicha autodestrucción es una contradicción en los términos: puesto que el deseo es el aspecto consciente del apetito, y el apetito es “la esencia misma del hombre en cuanto está determinada a obrar aquello que sirve a su conservación” (E3Def.Af.1Exp.), entonces por definición el apetito es apetito por sobrevivir. Y esto significa que el deseo que constituye a un hombre en particular es el resultado de una multiplicidad de afecciones o, mejor aún, del conjunto de las afecciones que constituyen su experiencia. A juicio de Spinoza, en rigor, no podemos desear morir porque el deseo implicaría un *ideatum* que colisionaría con el apetito, que es otro nombre de dicho deseo.

Tal como lo hicimos en el análisis del segundo ejemplo, esta relación imposible entre el deseo y la muerte nos obliga a volvernos hacia el operar del deseo en la formación de las ideas. Afirmar que yo deseo algo es afirmar que mi alma (que es una idea) tiene otra idea (que es su *ideatum*) de la cual es consciente. Entonces cuando deseo algo, tengo una idea (como *ideatum*) que pertenece a esa idea que es mi alma. Por

16. Este antagonismo en el interior del yo sería recogido en términos muy similares por el psicoanálisis. El acto suicida, piensa S. Freud, es un acto de hostilidad que abandona su objeto originario y se vuelve contra el yo. El problema primario de Freud es llamativamente similar en muchos sentidos al de Spinoza: ¿cómo reconciliar el impulso a la autodestrucción con el principio del placer? Si los instintos básicos son la libido y la autopreservación, entonces el suicidio es tanto incomprensible como antinatural. Véase *Aflición y melancolía*, en *Obras Completas*, tomo 1, Madrid, Biblioteca Nueva, 1967, p.1079.

otra parte, por el paralelismo psicofísico, a esta idea que es mi alma le corresponde un modo de la Extensión, pero siendo consciente de la idea que es mi alma, no soy consciente de su *correspondiente* modo de la Extensión. Así pues, el deseo del cual soy consciente, siendo un *ideatum*, esto es, la idea de una idea (mi alma), no implica la conciencia de la afección del cuerpo que es su correlato, si bien la afección del cuerpo es una condición necesaria de cualquier idea que involucre al desear. Dicho de otra manera: el deseo, siendo una *idea* de una afección del cuerpo, se halla condicionado por la constitución del individuo humano, quien padece la acción de los objetos sobre su cuerpo y su alma.

Se comprende entonces que cuando digo que mi deseo explica mi acción estoy diciendo que soy consciente de mi deseo, pero no de los correlatos extensionales (pertenecientes a mi cuerpo) de este deseo pues, dice Spinoza, "el alma humana no implica el conocimiento adecuado de las partes componentes del cuerpo humano" (E2P24D). Precisamente, por ser sus ideas necesariamente inadecuadas (pues a mi alma no le es posible captar la infinidad de afecciones exhaustivamente y menos aun asimilar los cambios padecidos por el cuerpo), es imposible que concibamos una idea adecuada de la destrucción ejercida por algunos de los subindividuos sobre otros. Dado que la constitución del individuo humano condiciona el deseo (pues el deseo es la idea de estas afecciones del cuerpo), si no hay asimilación por parte del cuerpo de los cambios producidos en él, si no hay reorganización de la nueva estructura corpórea, estas afecciones no alcanzan para que, en el plano de la conciencia, se forme la idea correspondiente a dicha desorganización. Lo dicho significa que si somos determinados por afecciones externas, hasta el punto de que se halla en riesgo nuestra composición como individuos y dada la complejidad de los subindividuos que componen a toda cosa singular (incluso a ese individuo que soy yo), no podemos formarnos una idea ni de las nuevas relaciones establecidas a partir de esa determinación externa ni del aniquilamiento de las relaciones ya existentes.

Así pues, si por una parte la creencia en el suicidio es la resultante imaginaria de nuestra incapacidad de formarnos una idea de ciertas afecciones pasivas del cuerpo, y el deseo, por otra, se define como la idea de una afección del cuerpo, entonces cuando "el cuerpo adopta otra naturaleza contraria a la primera y cuya idea ya no puede darse en el alma", es lógico pensar que nunca tenemos, estrictamente, un genuino deseo de morir, menos aún de autodestruirnos, porque el deseo im-

plica conciencia, y en uno y otro caso, según nos explica Spinoza, el individuo no puede llegar a formarse la idea (el correlato mental) de esas afecciones que predisponen al cuerpo. No obstante, si bien no puede haber un deseo genuino de autodestrucción (porque el individuo no puede formarse siquiera dicha idea), el suicida experimenta imaginariamente un deseo —por ejemplo, sufrir un mal menor, o dejar de sufrir— que interpreta como un deseo de morir. Por lo general, imaginariamente el llamado deseo de morir condensa otros deseos que no implican la autodestrucción, sino en todo caso, según declara Spinoza en un pasaje del *Breve Tratado*, la inclinación a huir de algo que se nos presenta bajo el aspecto de un mal (II,17), o la vía de escape de una afección que disminuye nuestra potencia de obrar, como declara en su *Ética* (E3P28). Así nos esforzamos por apartar o destruir aquello que conduce a la tristeza.

El presunto suicida se representa entonces en el registro de lo imaginario que su acto de autodestrucción traería consigo la supresión absoluta y definitiva del dolor. Pero dicha supuesta autodestrucción, paradójicamente, no tiene positividad alguna, pues el individuo desaparece en la supresión misma. El contrasentido, pues, tal como es denunciado por Spinoza, es que precisamente cualquier mecanismo imaginario del yo tiene un límite, y es la existencia de ese propio yo como condición previa de cualquiera de esos mecanismos.

Y esto es posible porque, dado que el deseo es básicamente un modo activo consciente, idéntico al apetito y compuesto, por lo tanto, de la infinidad de los modos que componen al individuo, este presunto deseo de morir expresa en el nivel de la conciencia imaginaria la ausencia de combinación entre los infinitos cuerpos que componen esos modos, los que a su vez componen al individuo. En este presunto deseo de morir se expresa la ruptura de la proporción original entre las partes constitutivas del cuerpo, provocada por la presión ejercida por las causas externas. Esto significa que aunque el agente suicida no pueda genuinamente desear su autodestrucción, y menos aún pueda formarse una idea adecuada de la misma, la incompatibilidad entre sus partes constitutivas lo lleva a forjar imaginariamente alguna representación inadecuada —pues cualquier representación que nos hagamos de nuestra muerte nunca alcanzará a ser una idea adecuada— de la cual, sin embargo, es consciente.

Así pues, se ha probado que mediante la concepción fragmentada del individuo se disuelve la incompatibilidad entre la doctrina del co-

nato y la realidad fáctica del suicidio: una vez sentado que el individuo es una suma de subindividuos, se explica que el acto suicida –en la medida en que expresa la ausencia de combinación entre ciertos subindividuos que componen la persona–, no quiebra la universalidad del principio spinoziano según el cual todas las cosas singulares se esfuerzan en perseverar en su propio ser (E3P6). Se ha provisto, igualmente, una línea de argumentación para explicar el mecanismo imaginario por el que se llega a forjar la creencia en la posibilidad de la autodestrucción. Finalmente, se aspira a que estas páginas hayan contribuido en algo a esclarecer esa tarea que Spinoza dejó inconclusa, la de explicar por qué, pese a que creemos imaginariamente en los actos suicidas, en el marco de su sistema no son tales.

Universidad de Buenos Aires

ABSTRACT

Once remarked the problems about supporting both suicide and *conatus*, death will be characterized in contrast with suicide. Then the three examples presented by Spinoza will be examined, in order to prove that putative suicides are not true acts of self-destruction. The analysis will concentrate on the last example –the only that could be qualified as a suicide– since the philosopher just mentions an unsatisfactory explanation. In case of failing to explain it, this last example could show the antinomy between *conatus* and acts of self destruction. Nevertheless, I will suggest an interpretation based on the physics of the Substance that not only would support the existence of inadequate beliefs in acts of self-destruction, but would eliminate any possible inconsistency in Spinoza's system.

NOTA

MEMORIA Y VIDA. NOTA SOBRE SEMPRÚN, HEIDEGGER Y CELAN*

Mario Presas

Nos encontramos existiendo en medio de un mundo ya interpretado. Más exactamente: existiendo, encontramos un mundo ya interpretado, pero aun no nos encontramos a nosotros mismos. Ese mundo que manipulamos está allí frente a nosotros, como objeto, conjunto de las cosas inhabitables. ¿Y nosotros? ¿Por qué siempre enfrentados, como alguien que siempre se está despidiendo, como diría Rilke? Llegar a nosotros, al sí mismo de cada quien, es una propuesta –no algo dado, sino una tarea (*Aufgegeben*), tal como decía Kant de las Ideas de la razón–; tenemos que decidir qué y quién queremos ser. Siempre ya insertos en un sistema de creencias, ideas y valoraciones que no son *propiamente* nuestras, llegar a ser sí mismo supone, en el entretanto, volver a sí mismo, recuperar la memoria desde la trama impersonal del *uno*...

Recuperar la propiedad no significa, empero, una aprehensión de mi ser como una substancia acabada; sino más bien hacerme cargo de mis posibilidades, manteniendo en el tiempo la fidelidad a un proyecto elegido.

Me comprendo así, literalmente, como el *entre* –entre un inicio que escapa a mi decisión– y un fin, una posibilidad cierta e intransferible –la muerte. Tan solo esa totalidad completa con comienzo y fin constituiría una figura acabada de mí mismo...pero mi ser, en el entretanto, como imbricación de lo que he sido –de lo que ha sido antes que yo– y de lo que estoy siendo así, arrojado, yecto de pronto en medio de la escena en que me proyecto, reclama una *hermenéutica de la facticidad* (Heidegger). Que es casi tanto como “escribir” (leer) la novela que vamos

* Versión ampliada de la comunicación leída en el *Primer Congreso Iberoamericano de Ética y Filosofía Política*, Alcalá de Henares, septiembre 2002.

siendo. Ortega solía decir: *Somos novelistas de nosotros mismos*¹ por contrapartida, añadimos, entonces, la novela –los relatos de ficción– podrían quizás orientar nuestra búsqueda del sentido de la existencia, pues al fin y al cabo tales “cosas” *fingidas* – ¡otra vez Kant! – “funcionan” como *las ideas* de la razón pura (¡no los conceptos del entendimiento!), son *ficciones heurísticas* (KrV, A771-B779) que ayudan a investigar la propia vida, rescatando lo que se pierde en la confusión y en la urgencia de los cotidianos quehaceres y preocupaciones. En efecto, por más extraños que sean los recorridos y las peripecias inventados, por más absurdos que parezcan los destinos entretejidos en la trama de una obra, no son al fin y al cabo sino *variaciones imaginarias de la única experiencia humana del mundo único*. Como lectores, comprendemos esas ficciones en la medida en que *variamos también imaginariamente nuestro propio ego* – como acostumbra a decir Ricoeur tomando en préstamo una expresión del método fenomenológico de Husserl.

A esa vida proyectada, inventada, *inventada como se inventa una novela o una obra de teatro*, según Ortega, es a lo que llamamos “*vida humana, bienestar*”.² Por ello, bien podríamos admitir el *dictum* nietzscheano: el hombre es el ser no fijado; *el hombre tiene una historia, es historia*.³ Este hacerse históricamente no sería factible sin la previa anonadación de lo dado, por obra de la *imaginación*, que “no es un poder empírico y superpuesto a la conciencia, sino que es toda la conciencia en tanto que realiza su libertad; (...) toda situación concreta y real de la conciencia en el mundo está llena de imaginario, en tanto que siempre se presenta como una superación de lo real”.⁴

Werde, der du bist!: ¡llega a ser el que eres! resume la tarea de encontrar la identidad en un peculiar recogimiento y rememoración del propio pasado; pero no la identidad abstracta de un carácter siempre igual

1. *Obras completas*, Madrid, Alianza y Revista de Occidente, 1983, Tomo 5, p.137.

2. Ortega y Gasset, op.cit., Tomo 5, pág. 533.

3. Ortega, op. cit., tomo 12, pág. 237. Cfr. Mario A. Presas, “La razón narrativa según Ortega”, en *Orbis Tertius*, Revista de Teoría y Crítica Literaria, La Plata, Año I, Nros. 2/3 (1996), pp. 135-146. Cfr. también Mario A. Presas, “El hombre, ese eterno novelista”, en J. L. Molinuevo (Coord.), *Ortega y la Argentina*, México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 109-117.

4. Jean-Paul Sartre, *Lo imaginario*, Buenos Aires: Losada, 1964, pág. 239.

a sí mismo, ni la constancia de un objeto material, sino más bien lo que Dilthey designaba como *Zusammenhang des Lebens*, “la conexión, la cohesión del vivir, la “unidad narrativa de una vida” o, más simplemente, “identidad narrativa” (MacIntyre), esa ipseidad que se mantiene en el ser como se mantiene la palabra empeñada –como diría Gabriel Marcel– por una suerte de fidelidad ontológica para cuya ilustración el francés solía recordar “la palabra tan profunda de Nietzsche: el hombre es el único ser que hace promesas.”⁵

Los rastros de viejas historias, de mitos, de cuentos, los infinitos textos, nos alientan a buscar la legibilidad del mundo; la primera función de la lectura consiste en sustraer al hombre de su caída el uno impersonal, creando una distanciaci3n que posibilita explicitar los destinos irreales desplegados delante del texto, dado que, más allá de las imprescindibles explicaciones estructurales, un texto proyecta una trascendencia precisamente en su misma inmanencia intralingüística. Esta posibilidad de ser fingida, sólo aparece en virtud del juego de la doble variaci3n imaginaria de que ya hablamos, que permite la efectiva fusi3n de horizontes en que en definitiva consiste todo comprender, la cual sucede en virtud de que soy una conciencia expuesta a la historia y a su acci3n (*Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*).⁶

Proust, quien según Ortega elevó el género *mémoires*, esto es, la narraci3n de la propia historia de cada cual, a la dignidad de un método

5. Gabriel Marcel, *Être et avoir*, Paris: F. Aubier/Editions Montaigne, 1935, pág. 16. «La fidélité comme reconnaissance d'un permanent. On est ici au delà de l'opposition de l'intelligence et du sentiment. Reconnaissance d'Ulysse par Eumée, du Christ par les pèlerins d'Emmaüs, etc., etc. Idée d'une permanence ontologique – permanence de ce qui dure et qui implique l'histoire, par opposition à la permanence d'une essence ou d'un arrangement formel». - Cfr. Mario A. Presas, *Gabriel Marcel*, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 2ª ed., 1992, pág. 30. Heidegger, al aludir al ser para la muerte, sostiene que en vista de ese poder-ser último e intransferible, el ser-ahí toma la resoluci3n de mantener un proyecto de sí mismo (*Entschlossenheit*) que constituye “la fidelidad de la existencia con respecto a la propia mismidad (zum eigenen Selbst).” *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, 7ª ed, 1953, pág. 391.

6. Feliz e intraducible expresi3n de Gadamer, en *Wahrheit und Methode*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Siebeck), 1975, pág. 323. Ricoeur vierte con una perífrasis: “la conscience d' être exposé aux effets de l'histoire », *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986, pág. 59.

literario nuevo, ilustra magistralmente esa función heurística de la ficción. Casi sobre el previsible final de su fingida vida, Marcel, el "héroe" de la *Recherche*, descubre que "el deber y el trabajo de un escritor" es equiparable al "deber y al trabajo de un traductor", pues, en definitiva, la tarea del novelista consiste en recuperar –reconocer, identificar– la vocación, lo propio, la mismidad siempre oscurecida, sepultada por las necesidades prácticas, los hábitos, todas las sedimentaciones que la costumbre deposita en el curso de la vida y que terminan por impedir su libre fluir.

Ese trabajo del artista, ese trabajo de intentar ver bajo la materia, bajo la experiencia, bajo las palabras, algo diferente, es exactamente el trabajo inverso del que, cada minuto, cuando vivimos apartados de nosotros mismos, el amor propio, la pasión, la inteligencia y también la costumbre, realizan en nosotros, amontonando encima de nuestras impresiones verdaderas, para ocultárnoslas enteramente, las nomenclaturas, los fines prácticos que llamamos falsamente la vida.⁷

Así, pues, la operación del arte, modelo del vivir y del filosofar, consiste en liberar de la opacidad y lo azaroso, de la con-fusión, los momentos definitorios de la identidad. Sería lícito decir entonces que el hombre sólo se comprende a sí mismo al aprehender su vida como narración de su propia historia. "Comprender esta historia –por lo demás– es hacer el relato de ella, guiados por los relatos, tanto históricos como ficticios, que nosotros hemos comprendido y amado",⁸ que iluminan lo

7. Proust, *El tiempo recobrado*, tomo VIII de la *Recherche*, Madrid: Alianza, 1969, pág.246.

8. Paul Ricoeur, "Auto-compréhension et histoire" en Tomás Calvo Martínez y Remedio Avila Crespo(Eds.) *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación*. Symposium internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur. Barcelona: Editorial Anthropos, 1991, pág.25. Casi ni hace falta recordar el inevitable pasaje de *El tiempo recobrado*: "En verdad, cada lector es, cuando lee, el propio lector de sí mismo". Son sugestivos a este respecto los pensamientos de Montaigne, comentados por Todorov: "Montaigne no es nadie más que el que busca saber quién es: 'He emprendido una ruta en la cual, sin cesar y sin trabajo, me mantendré mientras en el mundo queden tinta y papel'. 'Mi libro y yo avanzamos de acuerdo y al mismo paso'. Ya no es el hombre quien produce el libro, sino al contrario: es el libro el que hace al hombre". Tzvetan Todorov, *El*

que Heidegger llamaría la existencia propia en su carácter de ser *en cada caso mía*, la *Jemeinigkeit*.

Más claramente encontramos la confirmación de ese descubrimiento de sí mismo (y de un "lector de sí mismo" que es a la vez autor de lo que lee) en José Saramago, quien cuenta cómo la ficción creada por él mismo –que no era un "profesional" de la pluma– terminó por re-crearlo y descubrirlo ante sí mismo. Escribía para sí mismo, para encontrar y retener la memoria de sus raíces, cuando se dio cuenta de pronto de que

al pintar a mis padres y a mis abuelos con tintas de literatura, transformándolos de las simples personas de carne y hueso que habían sido, en personajes nuevamente y de otro modo constructores de mi vida, estaba, sin darme cuenta, trazando el camino por donde los personajes que habría de inventar, los otros, los efectivamente literarios, fabricarían y traerían los materiales y las herramientas que, finalmente (...) acabarían haciendo de mí la persona en que hoy me reconozco: creador de esos personajes y al mismo tiempo criatura de ellos. En cierto sentido se podría decir que, letra a letra, palabra a palabra, página a página, libro a libro, he venido, sucesivamente, implantando en el hombre que fui los personajes que creé.⁹

Así, pues, y tan sólo a título ilustrativo no carece de interés recordar lo que sucede (podría suceder) en la cura psicoanalítica, cuya finalidad es sustituir los fragmentos inconexos de la historia personal, que se ha hecho ininteligible e insoportable, por una historia coherente y aceptable en la cual quien se somete al análisis –que ha sido, auxiliado por el analista, el autor de tal historia– pueda reconocer su ipseidad. Se ve allí con bastante claridad cómo la historia de una vida se constituye por medio de una serie de rectificaciones aplicadas a relatos previos, lo cual, por otra parte, encuentra su *pendant* en la constitución de la identidad narrativa de pueblos y comunidades, como lo muestra ejemplarmente el caso del pueblo judío. En ambos casos, un sujeto –ya sea un in-

jardín imperfecto. *Luces y sombras del pensamiento humanista*. Trad. de Enrique Folch González. Barcelona: Paidós, 1999. Pág. 215.

9. José Saramago, "Discurso de recepción del Premio Nobel de Literatura 1988", pronunciado ante la Academia Sueca, en *Radar. Suplemento literario* de Pág/12, Buenos Aires, 20 de diciembre de 1998.

dividuo particular o una comunidad— se reconoce en la historia que él mismo se cuenta a sí mismo sobre sí mismo.¹⁰

El lector recorta la figura de la propia mismidad sobre el trasfondo neutro del *uno*, del *se*, de lo que es de todos y de ninguno. Y aquí se vislumbra también, por ello mismo, la inaudita sensación de desconcierto que puede sacudir a quien hace esa experiencia hasta los límites. Pues se encuentra y se percibe como el único, el incasillable, el que no tiene palabras para narrar lo que le acontece. Acaso se sienta solo, con la soledad y el terror de un ángel con el que comienza y acaba todo un género. Y esta vieja figura de los relatos, el ángel, trae a colación el *otro orden*, el que quizás resplandece en la belleza, en la medida en que nos gratifica, sin llegar a exterminarnos con su resplandor.

Denn das Schöne ist nichts
als des Schrecklichen Anfang, den wir noch gerade ertragen,
und wir bewundern es so, weil es gelassen verschmäh't,
uns zu zerstören. Ein jeder Engel ist schrecklich.¹¹

La figura total de la existencia únicamente se lograría en la milagrosa conjunción del principio y del final, el nacimiento y la muerte. Es estremecedor — conmovedor — asistir al insólito caso de una vida que dejó atrás su muerte; a la denodada lucha entre la vida que quiere dar cuenta, darse cuenta de sí misma, y la memoria que se niega —por la vida misma— a repetir la muerte. Algo así aparece en *La escritura o la vida*, de Jorge Semprún.¹² Adolescente aún, a los diez y ocho años, había anotado en su libreta de hule “una frase contundente, nítida, aunque dudosa en cuanto a su significado último, del *Tractatus* ...de Wittgenstein: “Der Tod ist kein Ereignis des Lebens. Der Tod erlebt man nicht” —La muerte no es un acontecimiento de la vida. La muerte no puede ser vivida—... cuya nitidez, por lo demás, resaltaba sobre el trasfondo del

10. Cfr. Ricoeur, *Temps et récit*, tomo III, *Le temps raconté*. Paris, Seuil, 1985, pág. 356. Cfr. Mario Presas “Identidad narrativa”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXIV, N° 2, primavera 2000, pp. 227-240.

11. Rainer Maria Rilke, *Die erste Elegie, Duiniser Elegien*.

Pues lo bello no es más / que el comienzo de lo terrible, que todavía apenas soportamos / y que así admiramos, porque serenamente desdén / destruirnos. Todo ángel es terrible. Rilke, *Elegías del Duino*; 1ª Elegía.

12. Jorge Semprún, *La escritura o la vida*, Barcelona, Tusquets editores, 1995.

concepto de “*Sein zum Tode*”, de *Sein und Zeit*, de Heidegger, “un capítulo verboso, lleno de evidencias huecas y de oscuridades chillonas”... (p.186). Pero el *dictum* de Wittgenstein debería rezar: “mi muerte no es un acontecimiento de mi vida. No viviré mi muerte. (Mein Tod ist kein Ereignis meines Lebens. Meinen Tod erlebe ich nicht). (p. 211)

Confiesa Semprún, casi medio siglo después de aquellas anotaciones, y después de haber bajado al infierno del campo de concentración de Buchenwald:

En algún momento había abandonado el proyecto de escribir. Me había convertido en otro, para seguir con vida....en 1945 me encontré ante la tesitura de tener que escoger entre la escritura o la vida. Yo mismo me conminé a hacer esta elección, sin duda. Quien tenía que escoger era yo, yo solo.

Cual cáncer luminoso, el relato que me arrancaba de la memoria, trozo a trozo, frase a frase me devoraba la vida.

Más adelante, se define con claridad

Desde que había abandonado el proyecto de escribir había vivido alejándose de la muerte... (ésta) se situaba en mi pasado, más lejana a medida que iban pasando los días: como la infancia, los primeros amores, las primeras lecturas. La muerte era una vivencia cuyo recuerdo se iba desdibujando. Vivía en la inmortalidad desenvuelta del aparecido...(Pero cuando publiqué *El largo viaje*), la muerte seguía estando en el pasado, pero éste había dejado de alejarse, de desvanecerse...Empezaba (yo) a remontar el curso de mi vida hacia esa fuente, esa nada originaria (p. 266).

El suicidio de Primo Levy, en 1987, aceleró esta regresión dolorosa, pues Levy había logrado sacar de sí esas experiencias que le hacían sentir

más cerca de los muertos que de los vivos, ... culpable de ser un hombre, porque los hombres habían construido Auschwitz y Auschwitz había engullido a millones de seres humanos, a muchos amigos personales y a una mujer que estaba cerca de mi corazón”¹³.

Semprún vuelve a vivir al recuperar la muerte como por-venir; y al negar la solidificación del pasado como *Vergangenheit* y asumirlo como

13. Citado por J.Semprún, op. cit., p. 267.

Gewesen podríamos decir siguiendo las propuestas de traducción de Martineau citadas por Paul Ricoeur:¹⁴ vuelve a Buchenwald medio siglo después de su liberación. Lleva consigo tres libros escogidos casi al azar (¡): *Carlota en Weimar*, de Thomas Mann, el *Briefwechsel* de Jaspers-Heidegger, y *poesías* de Paul Celan.

Interesan aquí los dos últimos; las cartas de Jaspers a Heidegger, con rigor filosófico devastador, a pesar de la cortesía de sus palabras, *desenmascaran el silencio definitivo de Heidegger sobre la culpabilidad Alemana*.¹⁵

El encuentro –más exactamente, ¡el trágico des-encuentro!– de Celan con Heidegger, en la famosa *Hütte*, mostró cuán inconciliables eran sus respectivas posiciones:

El pensador confiaba en una lejanía iluminadora; el poeta insistía en la palabra inminente.... el poeta, que como pocos comprendía la perceptibilidad del silencio, tenía puesta su esperanza en la palabra venidera; el pensador, que se sabía arrojado en una vida ‘de camino al lenguaje’, mantenía un silencio provisional, quizá conscientemente definitivo.¹⁶

Celan escribió un poema con el nombre del lugar: “*Todtnauberg*”¹⁷; ¿Qué dice este poema? Ricardo Ibarlucía aclara que Celan no só-

14. Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris, Seuil, 2000, pág. 573.

15. Semprún, op. cit., p. 310. Jaspers-Heidegger, *Briefwechsel*, 1920-1963, apareció en Frankfurt a.M., Klostermann, en 1990. Cfr. Sobre el tema, Mario Presas, “Jaspers y Heidegger en la Alemania de 1933”, *Revista Diálogos*, Universidad de Puerto Rico, Año XXVII, N° 60, julio 1992, pp. 165-184.

16. Cf. Gerhart Baumann, *Erinnerungen an Paul Celan*, Francfort del Meno, Suhrkamp, 1986, p. 62-72. Citado por Ricardo Ibarlucía, “El monólogo del ser: consideraciones sobre la ‘conversación epocal’ entre Heidegger y Celan”, *IV Jornadas de Investigación del Departamento de Filosofía, Universidad Nacional de La Plata*, 7 al 9 de noviembre de 2002.

17. Transcribimos el poema y la traducción de Ibarlucía, que se publica en su libro citado *Dientes de Lobo*.

Todtnauberg

Arnika, Augentrost, der/Trunk aus dem Brunnen mit dem/Sternwürfel drauf, //in der/Hütte, //die in das Buch/-wissen Namen nahm auf/vor dem meinem?–, //die in das Buch/geschriebene Zeile von/

einer Hoffnung, heute, /auf eines Denkenden/kommendes (un-gesäumt kommendes)/Wort/ im Herzen, //Waldwasen, uneingeebnet, //Orchis und Orchis, /einzeln, //

lo transcribe las líneas que estampó en el libro de visitas de la cabaña aludiendo al “dios venidero” de Heidegger, sino que pregunta quiénes fueron bienvenidos allí antes que él, en clara alusión al compromiso de Heidegger con el régimen hitleriano. En el agua del pozo, agrega Ibarlucía ve reflejada la “estrella” que debió portar como brazalete en el batallón de trabajos forzados en Tâbăresti y en la Selva Negra reconoce, para sorpresa de Heidegger, plantas que ha visto en su tierra natal, particularmente la *Augentrost*, la *eufasia officinalis*, flor medicinal que Celan, “durante la guerra, en Moldavia, salía a buscar antes del mediodía por el pueblito para llevar a la cantera”.¹⁸

Luego comenta Ibarlucía:

En los *Wegmarken*, los mojones que jalonan las sendas del bosque y dan título a una colección de ensayos de Heidegger publicada en 1967, Celan ve los *senderos de garrotes*, los caminos que él mismo, durante la guerra, debió abrir con el batallón de trabajos forzados de Tâbăresti.¹⁹

Mientras relee *Todtnauberg*, en Buchenwald, o en la vecina Weimar, Semprún

piensa en el destino de la lengua alemana: lengua de mando y de ladrido S.S. –“*der Tod ist ein Meister aus Deutschland*”, pudo escribir Celan: “la muer-

Krudes, später, im Fahren, //deutlich, /der uns fährt, /der Mensch, /ders mit anhört, //die halb-/ beschrittenen Knüppel-/pfade im Hochmoor, //Feuchtes, /viel./

/Arnica, eupasia, el/trago del pozo con/el dado de la estrella encima, /en la/cabaña, /escrita en el libro/
–¿qué nombre acogió/
antes del mío?–, /en el libro/la línea con/una esperanza, hoy, en una/palabra/venidera (sin
demora venidera)/del corazón/de un pensador, /
grava del bosque, desaparece/orquídea y orquídea, /aisladas, /lo crudo, luego, en el
viaje, /claro/, el que nos conduce, /el hombre/que está escuchándolo, /
los apenas/recorridos senderos/de garrotes sobre el alto pantano, /
humedad, /
mucha. /

18. Correspondencia Celan-Lestrage, p. 142. Cit. por Ibarlucía, op. cit.

19. Ibarlucía, op. cit., infra.

te es un maestro venido de Alemania"—, y lengua de Kafka, de Husserl, de Freud, de Benjamín, de Canetti, del propio Paul Celan, y de tantos otros intelectuales judíos que han hecho la grandeza y la riqueza de la cultura alemana de los años treinta de este siglo (S.XX): lengua de subversión, por lo tanto de afirmación universal de la razón crítica.

La esperanza registrada aquel día en el libro de visitas de la cabaña

Einer Hoffnung heute...

no se cumplió. Ninguna palabra del corazón del pensador surgió para colmar este silencio. Paul Celan se echó al Sena, poco después: ninguna palabra del corazón le había retenido.²⁰

Semprún logra volver a la vida a través de la escritura. Acaso su logro sea metáfora de un anhelado encuentro, cuando el pensador rompa su silencio y el poeta recobre la palabra.

Más allá de estas personas circunstanciales, la tarea sigue siendo, hoy más que nunca, indagar

Sous l'histoire, la mémoire et l'oublié.

Sous la mémoire et l'oublié, la vie.

Mais écrire la vie est une autre histoire.

*Inachèvement.*²¹

20. Jorge Semprún, op. cit., pág. 310.

21. Frase final, a modo de colofón, en Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oublié*. Paris. Seuil, 2000, pág. 657. Bajo la historia, la memoria y el olvido. Bajo la memoria y el olvido, la vida. Pero escribir la vida es otra historia. Inacabamiento.

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

Francisco Naishtat (compilador), *La acción y la política: perspectivas filosóficas*, Buenos Aires, Gedisa, 2002.

Las disciplinas que encabezaron durante el siglo veinte el estudio del ámbito de la política, particularmente la Ciencia Política y la Sociología, desarrollaron herramientas conceptuales que de diversa manera relegaron el estudio de la acción a un plano subsidiario, o que —cuando le dieron cierta centralidad— la redujeron a sus expresiones más formales, sin atender a su densidad filosófico-política. En la Ciencia Política esto se produjo debido a la complacencia acrítica respecto de la concepción racionalista clásica de la acción (*rational choice*). Mientras que en la Sociología, principalmente en el período de entreguerras y hasta entrados los setenta, el estudio de la acción permaneció limitado a explicaciones funcionalistas o normativistas. Sin embargo, en las últimas décadas la teorización en torno de la acción, y principalmente de la acción colectiva, volvió a recobrar relevancia de la mano de acontecimientos sociales que removieron las bases de estas perspectivas teóricas predominantes, poniendo de manifiesto la necesidad de una conceptualización que no sólo explique el orden social sino también la instauración y la renovación de ese orden. En este contexto se fue consolidando un nuevo campo de investigación filosófica, la filosofía política de la acción, que estudia la política no ya desde estructuras omniexplicativas sino desde las acciones e interacciones de los sujetos y sus problemas. El libro compilado por Francisco Naishtat, se sitúa en el ámbito de la filosofía política de la acción, y a partir de la misma pretende abordar el estudio de la política como una esfera de posible innovación y renovación de la sociedad, siendo al mismo tiempo una introducción y una instancia de profundización en la problemática de la acción política.

La primera parte del libro aborda el estudio de la filosofía práctica de Aristóteles. Paula Satne retoma el problema de la tensión, en la *Ética a Nicómaco*, entre la felicidad política y la felicidad contemplativa, y reconstruye una noción coherente de felicidad a partir del análisis de la *Ética Eudemia* y de las vinculaciones entre la felicidad y el ejercicio de las virtudes. Por su parte, Andrea Salerno, desglosa detenidamente la definición aristotélica del hombre como animal político, para mostrar la articulación entre la política y la ética, y su dependencia de una concepción teleológica de la felicidad. La autora argumen-

ta a favor de una interpretación de la noción aristotélica de felicidad, que abarca tanto a la vida política cuanto a la vida contemplativa, aunque reconociendo la mayor jerarquía de esta última.

En la segunda parte del libro, José Luis Galimidi, a través del estudio del *Leviatán*, rastrea los fundamentos de la legitimidad moderna, poniendo de manifiesto sus conexiones con la concepción de la igualdad natural entre los hombres, y contrastando ésta última con la noción antigua de igualdad. El concepto hobbesiano de igualdad no sólo plantea una ruptura con la tradición, sino que también sienta las bases para una nueva forma de concebir la política. El artículo de Vera Waksman se centra en el análisis de las tensiones que configuran la filosofía de la historia de Kant. La autora presenta la filosofía de la historia como la instancia reflexiva que instituye ideas regulativas, que articulan y dan un horizonte al ámbito de la política. Gabriela Domecq aborda el dilema kantiano de si la política pertenece al ámbito de las leyes de la naturaleza o al ámbito de las leyes de la libertad. La autora demuestra que esta disyunción se esclarece cuando se aborda la concepción kantiana del derecho, que si bien implica coacción externa, también significa la institución de un estado donde los hombres pueden ser libres. De este modo, la política pertenece al ámbito de la libertad pública, que está limitada por el respeto a lo que está instituido.

En la tercera parte del libro se ofrecen dos artículos sobre el pensamiento de Max Weber. Marina Farinetti estudia el impacto de la filosofía de Nietzsche en Weber, particularmente del perspectivismo y del nihilismo. Estos últimos configuran la posición weberiana de la irracionalidad de los valores, que no conduce a un escepticismo respecto del conocimiento de los asuntos humanos gracias a la recuperación del legado kantiano. La autora, también exhibe las relaciones existentes entre el nihilismo y el desencantamiento del mundo, en relación con las concepciones clásicas de la filosofía de la historia. Por su parte, Francisco Naishtat reconstruye la clásica distinción habermasiana entre un "Weber oficial" centrado en la acción racional con un sentido por el actor, y un "Weber no oficial" centrado en la relación social coordinada intersubjetivamente. A partir de la misma, y por medio de un análisis pragmático muestra que la oposición entre estos dos Weber no es tajante, dado que el criterio por los cuales se subsume intrasubjetivamente una acción en un tipo ideal, es análogo al criterio mediante el cual se coordinan intersubjetivamente las acciones en cierta unidad y duración temporal.

En la cuarta parte del libro, Pablo Gilabert realiza una exposición pormenorizada de la reformulación habermasiana de la Teoría Crítica en torno de una teoría de la acción comunicativa. Para este fin, comienza analizando la noción de acción comunicativa, y luego estudia sus consecuencias en los planteamientos acerca de la racionalidad, de la sociedad moderna, de la ética y de la política. De este modo, esboza tanto las continuidades como las innovaciones de Habermas respecto de la Teoría Crítica, y de pensadores clásicos como Kant y Weber. Por

su parte, Gabriel Nardacchione analiza los supuestos de la pragmática lingüística de Habermas, y señala ciertas críticas que ponen de manifiesto las limitaciones de esta concepción para habilitar la elaboración de consensos empíricos.

En la última parte del libro Ricardo Martínez Mazzola aborda el fenómeno político de la revolución, señalando la paradoja de su naturaleza, en tanto expresa la creatividad de la acción política, pero al mismo tiempo supone la institución de un orden que limitará tal creatividad para las generaciones futuras. Respecto de esta tensión se analiza la posición de Hannah Arendt, la respuesta crítica contrapuesta por Jürgen Habermas, y la más reciente noción de poder constituyente de Toni Negri. Por último, Susana Villavicencio muestra la relevancia de la hermenéutica para abordar el complejo problema de la responsabilidad. En Ricoeur la mediación del otro en la constitución de la identidad, y la noción de acción como introducción de novedad en el mundo, permiten construir una noción de responsabilidad en un plano intersubjetivo.

Los artículos que conforman este libro desarrollan una manera de reflexionar sobre la política que se sustenta en la noción de acción, dando como resultado un estudio de la política sensible a la capacidad de innovación y al protagonismo de los actores. Desde este punto de vista, el análisis de la política incorpora la dimensión de la reflexividad y de la libertad humana, en tanto las mismas son constitutivas de la esfera de lo político. El libro constituye una aproximación a la diversidad y complejidad de los problemas de la política y de su articulación con la acción, y al mismo tiempo contribuye a abrir productivamente la "caja de Pandora" de la acción en el mundo de la política.

A. Di Pego
Universidad Nacional de La Plata

Granada, Miguel A., *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Barcelona, Herder, 2002, 381 pp.

Una colección de trabajos reunidos, muchos de los cuales fueron presentados con motivo de la celebración del cuarto centenario de la muerte del Nolano, articulados con otros, también presentados en el marco de reuniones científicas, constituyen este volumen del catedrático de la Universidad de Barcelona, MG. Podría pensarse que el resultado es una suerte de mosaico poco articulado, sin embargo el texto en su conjunto presenta una unidad poco frecuente en la cual, si bien algunos temas y modos se repiten, lo hacen siempre bajo una perspectiva diferente y tras una trama diversa de textos enlazados ofrecidos por el autor en traducción propia sobre la base de ediciones que se detallan.

MG ha elegido para la *Introducción* un ensayo que reúne dos trabajos publicados con anterioridad: "El averroismo en Europa y el averroismo en Giordano Bruno". Esta elección no deja de sorprender en una primera mirada: si recordamos que el Nolano es el único filósofo del siglo XVI adherido a la cosmología copernicana que intenta fundamentar la existencia de un universo necesariamente infinito y homogéneo consistente en una infinita reiteración de sistemas solares, asociaremos al mismo tiempo que tal doctrina implica un rechazo manifiesto de Aristóteles y de su Comentador. Sin embargo, poniendo de manifiesto el averroismo bruniano, MG nos devuelve la imagen de un filósofo difícil de ser encasillado en un estereotipo, cuyo pensamiento revela una enorme complejidad. La cosmología copernicana es desarrollada por Bruno junto con una antropología averroista que sostiene la desigualdad entre los hombres y la separación de aguas entre los géneros de discurso y sus destinatarios. Así como es necesario sostener, por ejemplo, la infinitud del universo y el movimiento de la tierra, del mismo modo resulta imprescindible que tales tesis filosóficas o científicas, no sean divulgadas entre la multitud pues pueden producir efectos contraproducentes en el plano moral y de las costumbres. También los procesos inquisitoriales son leídos desde la perspectiva averroista: abjurar para Bruno es equivalente a "despojarse de la humana perfección" lo cual conduce al filósofo a preferir la muerte por sobre la vida. Sin embargo, cuando decidimos atraparlo definitivamente dentro de la antropología averroista, polemizando con la crítica humanista y antiaverroista de Ficino, MG nos advierte que la doctrina de la *copulatio* con la divinidad a través del conocimiento inscribe al Nolano en la tradición platónica de ascenso a lo Uno. El peculiarísimo averroismo de Bruno, pues, le permite al autor incorporar todos los elementos para una introducción.

Las tres partes en que se articula el libro abordan muchos de los temas anunciados en la *Introducción*. En la primera parte, dedicada a *El universo infinito y los mundos innumerables*, se muestra en dos artículos ("La imaginación y la construcción del universo infinito" y "Consideraciones sobre la disposición y el movimiento del sol y las estrellas") hasta qué punto el "infinito" bruniano es una noción filosófica más que científica —"en la escasa medida en que la distinción filósofo/científico tiene sentido en la segunda mitad del siglo XVI" (p.65)— en la cual se deduce *a priori* la necesaria infinitud del universo de la infinitud de su divina causa uniendo la visión copernicana con un "realismo" filosófico que, con todo, sostiene que el intelecto es imaginación, esto es que inteligir es especular con imágenes. La segunda parte, titulada *La cosmología infinitista y el dominio teológico-político*, resulta sin duda la más sugerente. MG con una gran claridad muestra la vinculación en la literatura del Nolano de los temas cosmológicos más novedosos con la polémica religiosa, la crítica de la escatología cristiana, la nueva relación entre filosofía y religión, la noción de religión civil, y la propuesta de un credo religioso universal que ponga fin a las guerras de religión. Desde este punto de vista presenta el pensamiento de Bruno en relación con algunas pers-

pectivas presentes en Spinoza ("Cosmología y polémica religiosa en los escritos de 1588"); en paralelo con algunos tópicos de Maquiavelo, aunque tal autor no es mencionado por el Nolano ("Maquiavelo y Giordano Bruno: religión civil y crítica del cristianismo"); y en la consideración de la conquista de América ("Bruno y América: de la crítica de la colonización a la crítica del cristianismo"). En la tercera parte, *La cosmología infinitista y el sujeto humano*, reaparecen temas presentados en la *Introducción* a propósito del averroismo pues se presenta a la religión y a la Escritura como destinadas al "vulgo indocto" cuya finalidad es establecer para ellos normas de conducta que garanticen la convivencia ("Bruno, la Biblia y la religión: las aguas sobre el firmamento y la unión con Dios"), y se reserva para el filósofo o sabio el camino de la verdad ("La perfección del hombre y la Filosofía").

La elección del texto que oficia de *Epílogo* —"El itinerario de los diálogos y la metamorfosis de una 'cena de las cenizas' a la 'fuente de vida eterna' (hacia una aproximación de Bruno y Nietzsche)" —no resulta arbitraria. Allí MG polemiza con Frances Yates que veía en *La cena de le ceneri* una discusión en torno del sacramento eucarístico bajo la apariencia de un debate cosmológico; el autor, por el contrario, muestra que el diálogo destaca la condición "heroica" de quien busca la verdad y la divinidad mediante el despliegue de las facultades cognoscitivas y apetitivas. Así, el itinerario espiritual hacia la sabiduría y la fuente de vida eterna conlleva para el Nolano lo que Nietzsche llamó *amor fati*, es decir aceptación alegre del destino. Tal aceptación se fundamenta en una común consideración: Nada hay fuera del Todo.

El volumen cuenta, además, con ilustraciones cosmológicas y pinturas de la época y se cierra con un índice analítico y otro onomástico, ambos de enorme ayuda. No se incluye un apéndice bibliográfico pero los artículos contienen una buena cantidad de notas con abundantes referencias a piezas bibliográficas clásicas y actualizadas. Consideramos, pues, que esta compacta compilación será, a partir de ahora, una referencia ineludible en cualquier bibliografía sobre Bruno.

Claudia D'Amico
Universidad de Buenos Aires

Schröder, Gerhart y Breuninger, Helga (eds.), *Kulturtheorien der Gegenwart. Ansätze und Positionen*, Frankfurt am Main, Campus, 2001, 218 págs.

Probablemente ningún filósofo haya definido mejor que Walter Benjamin el tipo de enfoque transdisciplinario que predomina hoy en ese vasto campo de estudios llamado "teoría de la cultura". En un curriculum redactado en 1928, al

explicar el abordaje que él mismo adoptaría en su "Proyecto de los Pasajes", escribió: "Su deliberada intención programática es promover el proceso de integración de la ciencia, proceso que corroe gradualmente los rígidos muros entre las disciplinas que caracterizaron en el siglo pasado el concepto de ciencia, a través de un análisis de la obra de arte que reconoce en ella, aunque no para delimitarla territorialmente en una sola de sus direcciones, la expresión integral de las tendencias religiosas, metafísicas, políticas y económicas de una época" (*Gesammelte Schriften*, VI, Frankfurt am Main, Suhrkamp, p. 129).

Que la estética es el *organon* de cognición propio de este espacio transdisciplinario lo prueba la presente compilación de las conferencias brindadas por algunos de los más destacados representantes del mundo académico europeo y estadounidense en el marco del ciclo organizado conjuntamente por el Zentrum für Kulturwissenschaften und Kulturtheorie (Centro de Ciencias Culturales y Teoría de la Cultura) de la Universidad de Stuttgart y la Fundación Breuninger entre fines de 1996 y comienzos de 2001. *Kulturtheorien der Gegenwart. Ansätze und Positionen* (Teorías culturales de la actualidad. Planteos y posiciones), editado por Gerhart Schröder y Helga Breuninger, a su vez organizadores del ciclo, reúne las contribuciones de Hans-Georg Gadamer, Peter Burke, Edward W. Said, Jan Assmann, W. J. T. Mitchell, Stephen Greenblatt, Slavoj Žižek, Lorraine Daston, Bernhard Waldenfelds y Norbert Bolz.

El concepto de cultura, explica Schöder en el prólogo de *Kulturtheorie der Gegenwart*, ha suscitado en las últimas décadas un intenso debate sobre las fronteras de las ciencias y las condiciones históricas del conocimiento científico. Haciéndose eco de esta problemática, el objetivo del libro es ofrecer una serie de lineamientos para una teoría de la cultura, en el horizonte de la crisis de los "grandes relatos" que ha venido a poner en jaque precisamente los conceptos de "teoría" y "cultura". Los diez trabajos reunidos presentan un panorama del estado actual de los estudios culturales, dando cabida a posiciones y planteos que van desde la hermenéutica y la deconstrucción hasta los más recientes aportes en el campo de los estudios postcoloniales y de género.

La compilación se abre con la conferencia que brindó Hans-Georg Gadamer en junio de 1997 en el auditorio Max Bense de la Universidad de Stuttgart. Su título es "Lenguaje y música. Escuchar y comprender" y representa el punto de vista de la hermenéutica filosófica, pionera de los "estudios culturales", según señala Schröder, al mismo tiempo que heredera, cabe agregar aquí, no sólo del pensamiento de Martin Heidegger, sino también del debate sobre la metodología de las ciencias de la cultura (o del espíritu) surgido a principios del siglo XX en el ámbito del neokantismo. La contribución de Gadamer, originalmente en contrapunto con una conferencia en inglés de Homi Bhabha titulada "Vernacularismo, cosmopolitismo y ansiedad de traducción cultural", que no ha sido incluida en este volumen, retorna sobre el problema del valor del arte como manifestación de la actividad total del espíritu humano para postular una "cultura

de la escucha", capaz de oponer al mundo de la reproducción técnica la actualización de escenarios originales. La reposición de esta escucha originaria, fuente de la hermenéutica misma, debe pensarse de manera dialógica, no sólo como la pertenencia a una tradición, sino como un habitar en lo desconocido, un ponerse en el lugar del otro: en esta fusión de horizontes se encontraría el auténtico lugar de la cultura.

El segundo texto, traducido del inglés, pertenece a Peter Burke: "El Renacimiento italiano y la provocación de lo posmoderno". La crítica de los "grandes relatos" y el "giro lingüístico" de la hermenéutica son llamados a confluir en este trabajo, donde el punto de vista de la historia de la cultura se entrelaza con el de la crítica de arte para revisar los cortes entre períodos artísticos y la interacción entre pasado y presente. "Cultura, identidad e historia", la conferencia dictada también en inglés por Edward W. Said, pasa revista a las concepciones de la cultura surgidas desde el Romanticismo para estudiar la relación de identidad, moralidad y arte con las estructuras de manipulación colonialistas y eurocéntricas. Las identidades culturales, argumenta Said, no se dejan reducir al patriotismo didáctico o ideológico. Éstas no constituyen una serie de monumentos, sino que son construcciones colectivas, altamente complejas, basadas en la experiencia, la memoria, la tradición y el conjunto de prácticas y formas sociales, políticas, intelectuales y estéticas.

Algunos de los tópicos analizados por Said son retomados por Jan Assmann en su conferencia "El lugar de los egipcios en la historia de la memoria de Occidente". Aquí la "historia de la memoria" es contrapuesta a la arqueología, en virtud de su peculiar relación con el pasado. Para la "historia de la memoria", el pasado no es un "architexto", ni una sedimentación o conjunto de ruinas y jeroglíficos que hablan de una época para siempre ida, sino un proceso de trabajo cultural, que comprende una dialéctica de la reconstrucción y la desestimación de testimonios y documentos. La memoria histórica, sostiene Assmann, está hecha de recuerdo y olvido. Ningún pasado es recuperado en cuanto tal, sino más bien recordado: rememoración activa y olvido actúan en el presente que lo estudia y constituyen la dinámica misma del objeto.

El trabajo de W. J. T. Mitchell, traducido también del inglés, se titula "Paleoarte, o cómo los dinosaurios hacen su entrada en el MoMA". Partiendo de una observación de Bhabha, la conferencia esboza una "historia de los monstruos de la modernidad" con el propósito de mostrar, a través de un ejemplo concreto, de qué modo el arte de los llamados "tiempos primitivos" o "prehistóricos" se ha integrado a las representaciones más frecuentes de la cultura de masas. El gran protagonista deconstructivo del "paleoarte" es el saurio, "figura" totémica del kitsch y estrella indiscutible en los museos de ciencias naturales y el cine norteamericano, desde las películas "Clase B" hasta *Jurassic-Park* de Stephen Spielberg. La otra cara del fenómeno, señala Mitchell, es el rico diálogo que los artistas plásticos contemporáneos mantienen con la prehistoria a través

de una indagación permanente en los lenguajes geológicos, paleontológicos, arqueológicos o antropológicos.

La conferencia de Stephen Greenblat, dada originalmente en inglés, se titula "Sueños de rey" y estudia la representación cultural del terror a partir de la comparación de los sueños "literarios" de Ricardo III de Shakespeare con los sueños "reales" recopilados por Charlotte Beradt en su libro *Das Dritte Reich des Traums* (El Tercer Reich de los sueños, 1981), al cual Reinhart Koselleck ha dedicado, es pertinente señalar, el ensayo "Terror y sueño", incluido en *Vergangene Zukunft* (Futuro pasado: Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989, pp. 278-299). ¿Tienen los sueños "reales", se pregunta uno al terminar de leer este texto, mayor realidad efectiva que los sueños "literarios"? ¿Cuál es su importancia para el historiador de la cultura? Greenblat tiende a subrayar el carácter metaficcional de lo real, volviendo sobre los corolarios de lo que podría decirse ha sido una lectura estructuralista de la obra de Borges. La tesis complementaria, entendemos, no es menos borgeana y resulta acaso más productiva para una teoría de la cultura: "la facticidad de lo ficticio", o para decirlo con una expresión de Shakespeare: *We are such stuff/As dreams are made of, and our little life/Is rounded with a sleep* ("Estamos hechos/ de la misma estofa que los sueños, y nuestra breve vida/Se halla rodeada de una somnolencia", *The Tempest*, IV, 1).

Acaso podría reconocerse el punto de vista de lo que llamamos la "facticidad de lo ficticio" en la conferencia de Slavoj Žižek "Azul de Krzysztof Kieslowski o la reposición de la fantasía", pronunciada también en inglés. Con la variedad de recursos desplegada en *The Friglit of Real Tears. Krzysztof Kieslowski between Theory and Post-Theory* (London, British Film Institute Publishing, 2001), el filósofo esloveno examina la construcción de la realidad a través de la ficción del cine, articulando el psicoanálisis lacaniano con Hegel, el marxismo y una gran erudición cinematográfica. El primer capítulo de la trilogía *Los colores* de Kieslowski, analizado estratégicamente aquí como un "film documental" que no se ocupa de producir sólo una ficción destinada a una recepción pasiva, mostraría de qué modo las formas de nuestra cultura juegan como fantasmas, produciendo una economía del deseo que estructura nuestras vidas, tanto en el plano individual como colectivo, sin que ello implique remisión alguna a arquetipos jungianos.

La siguiente conferencia, "Objetividad y comunidad cósmica", de Lorraine Daston, recogiendo los distintos puntos de vistas sobre el problema de la objetividad en un mundo virtual y globalizado, consigue una adecuada síntesis de las principales aporías metodológicas a las que se enfrentan los estudios culturales. Muy rica en su propuesta teórica, resulta la contribución de Bernhard Waldenfels "El habitar de lo vivo en el espacio". Desde una perspectiva fenomenológica, el autor presenta una "*minimal description*" de la noción de espacialidad, revisa críticamente el uso de algunos términos clásicos ("aquí", "ejes espaciales", "cerca y lejos", "adentro y afuera", "lleno y vacío", "distribución

espacial") y avanza en el tratamiento de nuevas categorías, susceptibles de dar cuenta de la experiencia contemporánea del espacio ("aquí y otra parte", "sitios de conmemoración", "telepresencia", "lugares propios y lugares extraños", "visitacionalidad").

Por último, en "Más allá de las grandes teorías: el *Happy End* de la historia", Norbert Bolz desarrolla las tesis de *Das konsumistische Manifest* (El manifiesto consumista: München, Wilhelm Fink. Verlag, 2002), algunas de las cuales fueron adelantadas en la Argentina en un ciclo de conferencias brindadas en el Goethe Institut-Buenos Aires en 1997. En contraste con el tenor de los demás trabajos, que subrayan la búsqueda de nuevas identidades y praxis culturales, Bolz interpreta la posmodernidad como una época que, sobre las ruinas del marxismo, se presenta "sin figuras de sentido que llenen el tiempo porvenir, sin redención y sin progreso, sin imagen de la tradición, sin fundamento de la experiencia y sin esperanza alguna de retorno a los orígenes". La teoría habría dejado lugar a la praxis y a su vez la praxis, despojada de finalidad, habría cedido su puesto al *management*. Un "pragmatismo radical" y meramente operativo ocuparía hoy el centro de la escena, dominada por la economía de mercado. El mundo de los *media*, concluye Bolz, privilegia la técnica y el placer funcional del "usuario", el deporte como disciplina de los cuerpos, la música *techno*, las marcas, el turismo y las tarjetas de crédito.

Heterogéneo, por momentos grave y en otros *à la page*, la compilación de Schöeder y Breuninger cumple con su objetivo de identificar el núcleo de problemas propio de un campo de estudios que puede resultar a menudo lábil y borroso para quien no cuenta con las herramientas teóricas indispensables. Acuerdos y disensos aparte, *Kulturtheorie der Gegenwart* es un libro útil y cargado de actualidad. Sólo cabe lamentar la ausencia significativa de los herederos de la "teoría crítica", cuyos planteos y propuestas constituyen un polo de referencia insoslayable en este debate.

Ricardo Ibarlucía
UBA/UNSAM

Mosterín, Jesús y Roberto Torretti, *Diccionario de Lógica y Filosofía de la Ciencia*, Madrid, Alianza Editorial, 2002, 670 pp.

Una obra de gran envergadura sobre lógica o filosofía de la ciencia escrita originalmente en lengua española no aparece muy a menudo. Esta es una de esas raras ocasiones. Jesús Mosterín y Roberto Torretti, ambos autores muy prolíficos en ese territorio limítrofe entre ciencia y filosofía que es la filosofía de la

ciencia, han encontrado el tiempo suficiente como para colaborar en la redacción de este diccionario, tan valioso por sí mismo como necesario para la comunidad filosófica hispanoamericana. Al hacerlo se han embarcado en una aventura bastante riesgosa, de la que han salido ampliamente airosos.

La redacción de una obra como esta es riesgosa por al menos cuatro razones. En primer lugar, por el hecho de que existen escasos antecedentes de diccionarios como este en otras lenguas (y ninguno, por cierto, en lengua española), como los propios autores señalan en la primera página del Prólogo (p. 9). En segundo lugar, porque una obra de esta naturaleza es en sí misma imposible de completar y la decisión de terminarla en algún momento es más o menos arbitraria. Los autores también dejan constancia de que son bien conscientes de tal situación (p. 10) y no excluyen futuras mejoras y adiciones. En tercer lugar, un diccionario tiene por necesidad un tono fundamentalmente positivo, que deja poco margen para el lucimiento personal de los que lo escriben. Al menos, si se quiere ser fiel a las ideas ajenas y objetivo en la presentación del estado actual de cada tema (decididamente, ya no se escriben diccionarios como el de Voltaire). Finalmente, la enorme producción de la filosofía de la ciencia en el último medio siglo, y la consiguiente especialización de los trabajos publicados, hacen muy difícil que sólo dos personas puedan dominar un campo del conocimiento tan vasto y complejo. Veamos de qué manera Mosterín y Torretti han enfrentado los riesgos de esta empresa.

La necesidad de diccionarios y léxicos especializados es cada vez más apremiante a causa del enorme crecimiento de la bibliografía sobre prácticamente cualquier tema. (Con todo, llamar exponencial a este crecimiento, como se hace a menudo, es evidentemente exagerado). Los tradicionales diccionarios generales de filosofía ya resultan incompletos, o bien se convierten en enciclopedias de ocho o diez volúmenes, que los hacen costosos y poco manejables como obras de consulta. Hasta donde llega mi conocimiento, no existe en lengua alguna un diccionario que trate conjuntamente a la lógica y la filosofía de la ciencia. Mucho menos uno de gran formato como el que Mosterín y Torretti han redactado. Hay cuatro antecedentes que los autores no mencionan en la bibliografía de la obra. Los glosarios de Fetzer y Almeder (1993) y de Detlefsen, Mc Carty y Bacon (1999) son de modesto alcance, aunque no carentes de utilidad. El segundo de ellos es una recopilación de entradas de la enciclopedia compilada por Craig (1998), que los autores citan. Las obras recientes editadas por Newton-Smith (2000) y Jacqueline (2002) son ambas muy amplias y completas, aunque no tienen el carácter de diccionarios que permitan una consulta rápida. Dada su fecha de publicación, es posible que Mosterín y Torretti no hayan podido tenerlas a su disposición en el momento en que escribían.

La selección de los temas y entradas de un diccionario de este tipo requiere criterios claros y precisos. Los autores no dejan de hacerlos explícitos. Se proponen definir los términos científicos bien comprendidos y ya establecidos. Res-

pecto de los conceptos filosóficos, generalmente más vagos y ambiguos, ofrecen, razonablemente, sólo una elucidación. En lógica incluyen la teoría de conjuntos y de modelos, así como la teoría de la recursión y la metamatemática. En filosofía de la ciencia excluyen a las ciencias sociales. Conceden espacio muy amplio a los conceptos de física y de matemáticas que se emplean en las teorías científicas favoritas del análisis filosófico. Así por ejemplo, conceptos de geometría diferencial y espacios de Hilbert, entre otros. También conceptos básicos de álgebra y análisis, así como de las diversas ramas de la física clásica y cuántica. Estas entradas, como lo permite la naturaleza del tema, presentan definiciones rigurosas y, además, son tan amplias y completas que pueden leerlas con provecho los estudiantes de ciencias exactas. También incorporan algunos conceptos de las ciencias biológicas, principalmente de genética molecular y evolución, aunque en este aspecto la selección de entradas es menos variada y completa. Los autores reconocen este hecho en el Prólogo (p. 10) y dejan abierta la posibilidad de completar el diccionario en futuras ediciones (que, sin duda, las tendrá). Al respecto, me permito expresar mi opinión personal con la intención de que pueda tener alguna utilidad.

Ante todo, no creo que sea aconsejable incluir terminología de las ciencias sociales, primero porque es demasiado amplia y debatible, y segundo porque ya existen numerosos diccionarios sobre el tema (por ejemplo, me parece especialmente bueno el de Boudon y Bourricaud 1990; también hay varios escritos originalmente en lengua española). La única excepción que podría hacerse son los conceptos de la sociología de la ciencia, tan activa en las últimas décadas. Las entradas sobre conceptos físicos y matemáticos, como ya señalé, son abundantes y completas y no me parece que sea necesario introducir demasiadas novedades, salvo excepciones. Una de ellas sería, tal vez, las geometrías no euclídeas, a las que se dedica un artículo colectivo muy breve. Las entradas acerca de conceptos lógicos y metalógicos son muy completas y cubren también las principales lógicas no clásicas, con la única omisión importante de la lógica relevante. Los artículos sobre ciencias biológicas y filosofía de la biología ciertamente necesitan expansiones y adiciones, como los propios autores advierten. Términos como "adaptacionismo", "deriva genética" o "epistemología evolucionista", entre tantos otros, son hoy día de uso frecuente en la filosofía de la ciencia y no pueden soslayarse en un diccionario como este. La filosofía de la biología se ha desarrollado tanto en las dos últimas décadas que hasta hay incluso léxicos especializados en este tema (como Fox Keller y Lloyd 1992).

El vocabulario de la filosofía general de la ciencia, me atrevo a sugerir, resulta incompleto en algunos aspectos y necesitaría adiciones de cierta importancia. Algunos tópicos tradicionales como la explicación y la confirmación no están suficientemente representados. El artículo "confirmación" es demasiado breve y sólo presenta la noción probabilista (específicamente, bayesiana) de confirmación incremental, sin mencionar otras concepciones de la confirma-

ción. El artículo "explicación" es mucho más extenso, pero se limita a las explicaciones nomológicas y no discute las explicaciones funcionales, teleológicas y genéticas, ni tampoco la idea de explicación como unificación. Posiblemente, cada uno de estos conceptos merecería una entrada aparte. Sorprendentemente, el diccionario no tiene entradas para conceptos tan básicos como "hipótesis", "método hipotético-deductivo", "base empírica" o "progreso científico". Tampoco tienen lugar conceptos actualmente muy discutidos como "abducción", "equivalencia empírica", "holismo epistemológico", "inferencia a la mejor explicación" y "naturalismo". Por último, no hay entradas que se refieran a filosofía de la tecnología, ni a cuestiones de pragmática de la ciencia, ni a valores epistémicos y su papel en la aceptación y rechazo de teorías. Por cierto, no se trata de exigir completitud de vocabulario ni profundidad de detalle en la terminología de un autor determinado, pero creo que el diccionario ganaría mucho con la incorporación de una docena de conceptos generales como los señalados.

Mosterín y Torretti también decidieron incluir algunos conceptos filosóficos generales que no pertenecen al vocabulario específico de la lógica o la filosofía de la ciencia. Por ejemplo, "cosa en sí", "deducción trascendental", "dualismo", "idealismo" y otros términos de la filosofía tradicional. No me parece que la inclusión de estos conceptos sea esencial para un diccionario especializado como este, dado que se tratan de manera más completa en los diccionarios generales de filosofía. Los autores no aclaran cuál ha sido el criterio para elegir esos términos, ya que podrían haberse elegido muchos otros. Todos están elucidados de manera muy breve y penetrante, pero en algunos casos, como ocurre en la entrada "escepticismo" (p. 201), el texto no alcanza a dar cuenta de la diversidad de los significados del término y de su complejo desarrollo histórico.

En todas las entradas que contienen elucidaciones en vez de imposibles intentos de definición rigurosa, tanto Mosterín como Torretti dejan la huella de su pensamiento filosófico personal. Quienes hayan leído otras obras de estos autores sabrán reconocer, o conjeturar, la impronta de cada uno. En artículos como "empirismo constructivo", "hipótesis *ad hoc*", "incommensurabilidad", "instrumentalismo", "mundos posibles", "realismo científico" o "simplicidad", entre muchos otros que podrían mencionarse, no faltan la opinión polémica, la crítica, la ironía y hasta el humor. Así, por ejemplo, puede leerse que "éter" es el "nombre asignado sucesivamente a diversas criaturas de la fantasía científica" (p. 215). Los autores evitan con altura y buen estilo literario el riesgo de aridez y escolaridad que acecha a todo diccionario técnico o especializado. En algunas pocas ocasiones se deslizan algunos giros lingüísticos que pueden tener connotaciones sexistas, como en la entrada "experimentación" donde se dice que ésta es "tan antigua como el hombre" (p. 222), o en "positivismo", donde se afirma que las predicciones "procuran al hombre cierto grado de control..." (p. 448). Las expresiones de este tipo son todavía muy frecuentes en la lengua española,

pero los autores de lengua inglesa las evitan de manera consciente y cuidadosa (actualmente nadie osaría escribir que la antropología es "*the science of man*", como decían los títulos de los viejos tratados). Reemplazando en estas expresiones "hombre" por "ser humano" o "humanidad" se elimina fácilmente el tono sesgado de estos pasajes.

La amplitud de los contenidos de la obra es verdaderamente sorprendente y muestra no sólo la erudición filosófica de los autores, sino, especialmente, su amplio conocimiento de las matemáticas y las ciencias naturales. El hecho de que sólo dos personas hayan podido escribir un libro tan extenso y completo, sin altibajos cualitativos, es por sí mismo un logro notable. Actualmente los diccionarios y enciclopedias de filosofía son casi siempre obras colectivas donde intervienen varias decenas de especialistas, que a veces escriben una única entrada. Así ocurre, por ejemplo, en las obras ya citadas compiladas por Newton-Smith (2000) y Jacqueline (2002). Los artículos de estas dos enciclopedias son generalmente mucho más extensos, pero a veces menos precisos y más superficiales que los del diccionario de Mosterín y Torretti, como puede advertirse si se comparan, por ejemplo, las respectivas entradas sobre filosofía de la relatividad y la mecánica cuántica. Por otra parte, los artículos propiamente científicos de este diccionario pueden competir con ventaja con los de cualquier diccionario elemental de física o matemáticas.

Los términos de cada entrada se presentan en español con sus correspondientes equivalentes en alemán, francés e inglés. Aquí los autores han debido enfrentar seguramente diversos problemas de adaptación de la terminología, que, casi siempre, han resuelto de manera satisfactoria. Ocurre simplemente que la terminología técnica de la ciencia y de la filosofía de la ciencia no proviene originalmente del español, sino principalmente del inglés y del alemán. Frecuentemente no hay una traducción precisa o natural de ciertos términos. Por ejemplo, no resulta fácil traducir "*worldline*" o "*spacelike*", que aquí se vierten, de una manera algo heterodoxa pero exacta, por "cosmolínea" y "espacialoide", respectivamente. La expresión "carga teórica", a la que se dedica una entrada, la acuñó N. Russell Hanson (1958), quien señaló que la observación está "cargada de teoría" (*theory-laden*, aunque a veces también *theory-loaded*). Desde entonces, la expresión usual para designar este hecho ha sido "*theory-ladenness*", pero no "*theory loadedness*" como aparece en el diccionario (p. 78). La entrada "infra-determinación de la teoría por los hechos" tiene como equivalente en inglés "*underdetermination of theory by facts*" (p. 298). Esta expresión la introdujo W. Quine (1951) quien sostuvo que la totalidad de la ciencia está "subdeterminada por la experiencia" ("*underdetermined by experience*"). Desde entonces, la expresión más usual para referirse a este hecho es "*underdetermination of theory by evidence*", que convendría traducir literalmente por "subdeterminación de la teoría por la evidencia" (el sentido jurídico de "*evidence*", que es el que aquí se utiliza, está aceptado por el *Diccionario de la Real Academia Española* (2001) p. 1013).

Estos, ciertamente, son sólo detalles muy menores que no afectan demasiado la lectura de las correspondientes entradas.

El diccionario no tiene entradas para nombres propios de filósofos y científicos. Aquí, nuevamente, los autores proceden con buen criterio. Los nombres mencionados en el texto, especialmente de matemáticos y físicos, son tantos que requerirían un volumen aparte para ofrecer apenas una escueta biografía. Por otra parte, existen excelentes diccionarios biográficos de fácil consulta (como el de Millar 1996). Los nombres de filósofos se pueden encontrar en cualquier diccionario o enciclopedia de filosofía actualizada, como las que los autores citan en la primera parte de la bibliografía. Como compensación a la falta de entradas para nombres propios, el diccionario contiene al final una lista de filósofos y científicos, que se presenta dos veces: una ordenada alfabéticamente y otra cronológicamente. La lista incluye solamente los nombres de personas ya fallecidas. Aún así, se queda muy corta. Por ejemplo, los nombres de Bell, Bernstein, Bertrand, Compton, Coulomb, Maupertuis, Rydberg y Zschwarzschild se encuentran en el título de entradas (como "teorema de Bell" (p. 544) o "ley de Coulomb" (p. 320)) pero no aparecen en la lista. Si se tienen en cuenta los nombres mencionados en el texto y en la bibliografía, hay medio centenar o más de filósofos y científicos ausentes, tanto antiguos como modernos.

Una de las principales virtudes de un diccionario técnico es que posea una red adecuada de referencias cruzadas entre las diferentes entradas. Casi siempre la definición de un término técnico emplea otros términos técnicos que a su vez tienen entrada en el diccionario. Los autores hacen la remisión colocando en letras mayúsculas la correspondiente expresión cuando se la emplea por primera vez en una entrada. La mejor manera de leer esta clase de diccionario es dejarse llevar por la red de referencias cruzadas (que es lo que yo mismo hice). Aquí se presenta el único defecto más o menos importante que he encontrado en el diccionario. Hay varios artículos que remiten a términos que no tienen entrada en el diccionario, pero que, evidentemente, deberían tenerla. Por ejemplo, "cosmología" (p. 140) y "gravitación" (p. 269) remiten a "radiación cósmica de fondo", que no tiene entrada. Esta situación se repite en otras ocasiones. "Átomo" remite a "elemento" (p. 41), "movimiento browniano" (p. 43), "interferencia" y "difracción" (p. 44). "Energía" remite a "movimiento browniano" (p. 185); "aberración de la luz" (p. 20) y "operacionalismo" (p. 416) remiten a "paralaje" (en ambos lugares se dice "un paralaje", pero este sustantivo es de género femenino); "positivismo" remite a "reglas de correspondencia" (p. 450). También he encontrado muchos casos en los que faltan las referencias cruzadas, como en la entrada "cosmología", que usa los términos "singularidad" (p. 139), "constante cosmológica" (p. 140) y otros que tienen entrada. Esta situación se repite en todas las entradas sobre partículas subatómicas o elementales, que usan términos como "carga eléctrica" y "*spin*" sin remitir a las correspondientes entradas. El sistema de remisiones es uno de los aspectos del

diccionario que deberían revisarse de manera más cuidadosa en una futura edición.

Las entradas no tienen indicaciones bibliográficas, como es común en muchos diccionarios especializados. Los autores prefirieron citar en cada entrada, de manera abreviada, solamente algunas fuentes selectas, que aparecen de manera completa en una lista bibliográfica al final del libro. En el Prólogo (p. 12) indican que han sido parcos en la mención de fuentes. La lista, con todo, es bastante extensa y evidentemente útil. Contiene obras de ciencia y de filosofía, pero no constituye una bibliografía sistemática sobre ninguno de estos campos. Pienso que los autores podrían haberse permitido una menor parquedad, sobre todo respecto de las obras propiamente filosóficas, sin incrementar demasiado el volumen del diccionario ni afectar su legibilidad. Ocasionalmente encontré algunas omisiones y muy pocas erratas. El artículo "principio de correspondencia" cita las obras de Bohr (1922) y (1924) (p. 458) que no aparecen en la bibliografía de obras mencionadas. Lo mismo sucede con los trabajos de Reichenbach (1924) y (1928) citados en el artículo "simultaneidad" (p. 525). Estas minucias, como otras que señalé antes, nos indican solamente que esta es una obra humana y, como tal, siempre perfectible.

El libro termina con un valioso índice que contiene todas las entradas del diccionario y muchos otros términos y nombres propios con su correspondiente remisión. Todo el diccionario está diseñado como para satisfacer al lector que necesita hacer consultas rápidas y bien definidas. Por esa razón los artículos son breves, compactos y muy precisos. Por último, hay que destacar el cuidado de la edición y la belleza del libro en tanto objeto material. Difícilmente puede imaginarse un trabajo editorial de mayor calidad.

Algunos filósofos y humanistas que se acerquen a este diccionario, sobre todo los de formación histórica o clásica, probablemente tendrán la impresión de que es una obra de ciencia más que de filosofía. Creo que sería una impresión equivocada, pero el asunto merece una breve reflexión. En cierto sentido, es verdad que se trata de un diccionario de ciencia porque las entradas de términos propiamente científicos son tantas como las de términos filosóficos, e incluso más extensas. Pero no son en absoluto arbitrarias. Por el contrario, presentan los conceptos científicos presupuestos en las mejores obras actuales de filosofía de la ciencia. Esto es, señalan los conocimientos de ciencia que son indispensables para la práctica de la filosofía de la ciencia, que cada vez requiere una mayor formación científica de los filósofos que se especializan en esa disciplina. Todavía hay muchos filósofos de la ciencia que nunca han leído, o siquiera visto, un artículo científico de investigación en el que se presenta un descubrimiento original. Conozco muchos libros de filosofía de la ciencia que no citan una sola obra científica (hay ejemplos en todos los idiomas, especialmente en nuestra lengua española, que me excuso de citar). Este no es ciertamente el caso de Mosterín y Torretti. Al respecto, el diccionario presenta, en mi modesta opi-

nión, la combinación justa de contenidos científicos y filosóficos que debería tener toda obra seria de filosofía de la ciencia.

En conclusión, Mosterín y Torretti han prestado un gran servicio al estudio de la lógica y la filosofía de la ciencia en Hispanoamérica. Han producido un diccionario de enorme utilidad tanto para estudiantes como para docentes universitarios, no sólo de filosofía o humanidades, sino también de ciencias. Es un libro que consigue reunir, en un espacio relativamente breve, una gran cantidad de información proveniente de múltiples fuentes, muchas de ellas de difícil acceso. Mientras escribía esta reseña, lo he consultado a menudo para la preparación de mis clases, siempre con gran provecho. Pienso que permanecerá por muchos años como una obra modelo en su género, que se irá acrecentando y perfeccionando con el tiempo.

Alejandro Cassini

Conicet-Universidad de Buenos Aires

BIBLIOGRAFÍA

- BOUDON, R. y F. BOURRICAUD (1990), *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 3ª ed.
- CRAIG, E. (ed.) (1998), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London, Routledge, 10 vols.
- DETLEFSEN, M., D. MC CARTY y J. BACON (1999), *Logic from A to Z*, London, Routledge.
- FETZER, J. y R. ALMEDER (1993), *Glossary of Epistemology/Philosophy of Science*, New York, Paragon House.
- FOX KELLER, E. y E. LLOYD (eds.) (1992), *Keywords in Evolutionary Biology*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- HANSON, N. R. (1958), *Patterns of Discovery*, Cambridge, Cambridge University Press.
- JACQUETTE, D. (ed.) (2002), *A Companion to Philosophical Logic*, Oxford Blackwell.
- MILLAR, D. I., J. y M. (1996), *The Cambridge Dictionary of Scientists*, Cambridge, Cambridge University Press.
- NEWTON-SMITH, W. (ed.) (2000), *A Companion to the Philosophy of Science*, Oxford Blackwell.
- QUINE, W. V. O. (1951), "Two Dogmas of Empiricism", *Philosophical Review*, 60, pp. 20-43.
- Real Academia Española (2001), *Diccionario de la lengua española*, Vigésima segunda edición, Madrid, Espasa Calpe.

A LOS COLABORADORES

1. Las colaboraciones deben ser enviadas al Comité de Redacción o bien a los consultores de la RLF.
 2. Las colaboraciones deberán enviarse en castellano o portugués, por E-mail o en un DK de 3.5" HD limpio de todo archivo que no sea el trabajo para la RLF, con etiqueta con los siguientes datos: nombre y apellido del autor, nombre del trabajo, nombre del archivo y programa utilizado. Sería recomendable agregar en el DK un conteo de palabras que incluya referencias y notas. Adjuntar dos copias en papel (que no deben diferir con el DK) a doble espacio, escrito de un solo lado, con márgenes razonables y sin enmiendas. Puesto que la RLF ha adoptado el arbitraje anónimo, la identidad del autor deberá aparecer únicamente en una página separada.
 3. Los artículos no deberán exceder las 10.000 palabras; los estudios críticos las 6.000; las notas las 5.000; los trabajos de discusión las 3.000 y los comentarios bibliográficos las 1.000. El número máximo de palabras incluye textos, notas y referencias. El Comité de Redacción se reserva el derecho de considerar la publicación de trabajos que sobrepasen estos límites.
- Los autores de artículos, notas, trabajos de discusión y estudios críticos deberán enviar un resumen en inglés cuya extensión no debe superar las 150 palabras y un curriculum actualizado que no exceda las 100 palabras. Los colaboradores deberán agregar dicho resumen a sus trabajos e incluirlo, con el curriculum, en el DK.
4. No se admitirán agregados ni modificaciones una vez que los trabajos hayan sido aprobados por el Comité de redacción.
 5. La cita de obra seguirá el siguiente orden: (a) nombre y apellido del autor; (b) título de la obra (bastardilla); (c) lugar de publicación; (d) nombre de la editora; (e) fecha de publicación; (f) volumen, tomo, etc., si lo hubiera y numeración de la página o páginas citadas. En caso de tratarse de artículos de revistas se seguirá el siguiente orden: (a) nombre y apellido del autor; (b) título (entre comillas); (c) nombre de la revista (bastardilla); (d) volumen de la revista; (e) año (entre paréntesis) y (f) numeración de las páginas.
 6. La RLF publica artículos y notas de filósofos iberoamericanos, a excepción de contribuciones a reuniones, coloquios, etc. que hayan sido organizados o que sean de interés para el CIF. La colaboración de filósofos de otras procedencias serán bienvenidas en las secciones de Discusión, Estudio crítico, Comentarios bibliográficos, Actualidad filosófica y Crónicas.
 7. Los trabajos presentados deben ser inéditos. Después de ser aceptados para su publicación, no podrán ser reproducidos sin autorización del Comité de redacción de la RLF.
 8. Los autores recibirán sin cargo un ejemplar de la revista, 20 separatas de sus artículos y 10 de sus contribuciones.