

D

diálogos

Revista del Departamento de Filosofía Universidad de Puerto Rico

RAÚL ALFREDO NÚÑEZ

Carta VII: Otra lectura de Platón

PABLO GUADARRAMA GONZÁLEZ

El Humanismo en la Filosofía Moderna del
Caribe Hispano

RUBÉN SOTO RIVERA

«El muy axiomático Arcesilao»

LUIS O. CANTING PLACA

Lenguaje y Realidad en la Filosofía Bergsoniana

JOSÉ R. VILLALÓN

Propuesta para una definición de belleza

HANS-GEORG GADAMER

«Soy amigo de Platón pero más amigo
de la Verdad»

RESEÑA

Año XLV

Número 95

Julio, 2014

COPYRIGHT 2014
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
FACULTAD DE HUMANIDADES
UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO

ISSN 0012-2122

Tipografía y montaje
Revista Diálogos
Universidad de Puerto Rico

Diálogos es la revista del Departamento de Filosofía de la
Facultad de Humanidades de la Universidad de Puerto Rico.

Presidente de la Universidad de Puerto Rico
Uroyoán Ramón Emeterio Walker Ramos

Rector del Recinto de Río Piedras
Carlos Severino Valdéz

Decana de la Facultad de Humanidades
Dra. María de los Ángeles Castro

Director invitado
Carlos Rojas Osorio

Junta Editora
Pierre Baumann
Étienne Helmer
Anayra Santory Jorge
José Silva de Choudens
Raúl de Pablos

Miembros consultivos
Carla Cordua
Roberto Torretti

diálogos

Revista del Departamento de Filosofía Universidad
de Puerto Rico

SUMARIO

RAÚL ALFREDO NÚÑEZ

Carta VII: Otra lectura de Platón 7

PABLO GUADARRAMA GONZÁLEZ

El Humanismo en la Filosofía Moderna del Caribe Hispano 65

RUBÉN SOTO RIVERA

«El muy axiomático Arcesilao» 105

LUIS O. CANTING PLACA

Lenguaje y Realidad en la Filosofía Bergsoniana 135

JOSÉ R. VILLALÓN

Propuesta para una definición de belleza 151

HANS-GEORG GADAMER

«Soy amigo de Platón pero más amigo de la Verdad» 179

RESEÑA

Michel Foucault: La sociedad punitiva 225

CARTA VII: OTRA LECTURA DE PLATÓN

RAÚL ALFREDO NÚÑEZ

*«La verdad no se da sino a aquel que la aguarda,
la ama y la merece».* Platón

Resumen

Siguiendo las observaciones de Platón en la carta VII, el artículo muestra las etapas del conocimiento, desde los nombres y las imágenes hasta la opinión verdadera y el conocimiento cierto o episteme. Platón nos muestra al mismo tiempo las condiciones para poder emprender el camino de la filosofía, es decir, el camino que conduce a la verdad plena.

Abstract

In line with Plato's views in the Seventh Letter, this article shows the successive stages of knowledge, from names and images through correct opinion and sure knowledge or episteme. At the same time Plato shows us under which conditions one can start and undertake philosophy's path; that is to say, the road to full truth.

Introducción

El más egregio discípulo de Sócrates y su mejor herencia intelectual y moral, será sin duda Platón. A él le tocará redefinir, con una mirada más amplia y en base a una sensibilidad y cultura superiores, el planteo socrático. La actitud inquisitiva, encerrada por el maestro en los problemas humanos, será reconducida a niveles teóricos y rescatada a partir de la rica experiencia de los primeros filósofos, que abrieron el pensamiento hacia la totalidad del ser.

Platón vio que el desafío sofístico iba más allá de la disputa sobre cuál sería la verdadera educación, la paideia (παιδεία) de los ciudadanos. Fue advirtiendo con claridad¹ que el problema debía afrontarse en un plano teórico, teniendo como tema central, nada más y nada menos, que la posibilidad de alcanzar, poseer y expresar la verdad y, con ello, el bien y la belleza. En otras palabras, había que esclarecer ineludiblemente la relación entre el alma y el ser.²

En general se presenta la filosofía de Platón de dos maneras, la primera, comentando sus diálogos, y la segunda, reconstruyendo en lo posible su pensamiento. En el primer caso se respetaría mejor el espíritu de Platón, según el cual la filosofía debe ser concebida como un permanente esfuerzo por alcanzar la verdad y poseerla en el alma, viva y operante, pero tendría la desventaja de no poder captarse sus puntos centrales, si no después de largos y repetidos intentos. En el segundo caso, ciertamente se apaga esa pasión por la búsqueda de la verdad y de la belleza que muestran los diálogos, pero se puede entender, al menos en primera instancia, los puntos de llegada de esos caminos.³ Es cierto que el mismo Platón

¹ El tránsito progresivo a que hacemos referencia, puede demostrarse siguiendo ordenadamente sus *Diálogos*, cuya cronología ha sido restaurada satisfactoriamente por los especialistas.

² Cf. *Fedro* 230c.

³ Es cierto que el mismo Platón desconfía de las exposiciones de su doctrina como un sistema cerrado de ideas, máxime si se lo presenta por escrito. Pero no hay otro modo que se pueda transmitir su pensamiento, que no sea de esta manera.

desconfía de las exposiciones de su doctrina como un sistema cerrado de ideas, máxime

Sin embargo, el mismo Platón traza concisamente *un programa* para comprender su pensamiento. *Nos referimos a lo señalado con toda claridad en una digresión de la Carta VII⁴, estimada por el mismo Platón como fundamental para comprender su pensamiento.* Lo importante de este texto es que fue escrito seguramente en los últimos años de su larga vida

En esta digresión se indican los pasos que debe recorrer el espíritu para desentrañar *la verdad del lenguaje*, sea oral o escrito, como único camino de acceso al ser. Se trata de un ascenso a *los principios o arkhai (ἀρχαί) del decir auténtico*, desde los cuales puede medirse el valor de las comunicaciones humanas en todos sus niveles.⁵

En nuestro comentario traeremos a colación los textos que pueden esclarecer los conceptos y exponer con amplitud cada tema, según lo requiera el asunto. De más está decir que un pensador como Platón no puede dejarse atrapar por una serie de proposiciones rígidas. Su misma concepción de la filosofía es la de una perseverante y amorosa búsqueda de la verdad que, aún vislumbrada, no puede expresarse adecuadamente, y menos aún por escrito. Se trata de un descubrimiento personal, alcanzado después de largas vigiliadas, que la palabra del filósofo solamente puede ayudar a preparar el espíritu para que se pueda producir.

⁴ *Carta VII*, 342a - 345b, ed. Les Belles Lettres, Paris, 1980, a cargo de J. Souilhe. Acerca de la actualidad de Platón da cuenta, p.e. *Bibliographie Platonicienne*, (desde el 1992) par Luc Brisson, Frédéric Plin, CNRS, Paris.

⁵ Los escolásticos medievales le llamaban la *ratio cognoscendi* (o de descubrimiento) y la *ratio essendi* (o de fundamentación), que correspondería, hasta cierto punto, a la inducción y deducción, siempre que éstas se entiendan *en sentido intensivo y no meramente extensivo*.

I. El contexto del fragmento

El fragmento que hemos escogido para el comentario ocupa una parte muy reducida del total de la carta. En realidad, como lo expresa el autor, es una «digresión». Por lo tanto debemos situarla dentro del contexto general para descubrir qué significó la filosofía para Platón. Sin esta ambientación es difícil comprender el alcance de la carta en general y del fragmento en particular.

Como él mismo lo expresa, fue la visión de la decadencia de las polis griegas y, en especial, la de su amada Atenas, lo que lo llevó a consagrar su vida a la filosofía, estimando que solamente con el saber que ella proporciona podrían remediarse los males de la ciudad.

«Cuando yo era joven sentía lo mismo que la mayoría de ellos. Tan pronto llegue a ser dueño de mí mismo, pensaba dirigirme directamente a los asuntos comunitarios de la polis»⁶

Narra a continuación la esperanza que depositó en el gobierno de los Treinta y de su desilusión por la violencia, injusticia y soberbia puestas de manifiesto. El atropello a Sócrates le llenó de indignación hacia los gobernantes y de admiración al que sería su maestro. Al ver esto, y cuanto más consideraba la corrupción de las leyes y el abandono de las antiguas costumbres, se decidió a intervenir por sí mismo en la política.

«Terminé por comprender, respecto de todas las polis actuales, que en su totalidad están mal gobernadas, porque las leyes que poseen son casi incurables sin un proyecto admirable acompañado de la fortuna, y me vi obligado a decir, alabando la filosofía correcta, que desde ella hay que contemplar los asuntos políticos justos y todo lo que pertenece a los individuos».⁷

⁶ Carta VII, 324c.

⁷ Carta VII, 326a.

Aunque su filosofía se nutrió de las primeras enseñanzas de sofistas de la talla de Pródico y Crátilo, el camino elegido fue el que le marcó Sócrates. En él vio la encarnación de la verdadera filosofía. El magisterio socrático se parece al de los sofistas en la concepción del saber *en cuanto requisito indispensable* para una eficaz acción política, pero marca una diferencia substancial en *la idea de formar al ciudadano*. Esta idea subrayará no solamente una diferencia pedagógica, sino una lucha entre dos ideales de ciudadano: el del éxito a cualquier costo o el de la virtud ética.

1. Causa de la decadencia de Atenas

Tanto Sócrates como Platón vieron que la causa de la decadencia de Atenas era el progresivo abandono de todo vigor espiritual y con ello el amor a toda a toda la tradición helénica. *La formación de hombres libres* de verdad exigía una continua apelación a la claridad de conceptos y un compromiso irrenunciable con la verdad. Lo primero posibilitaría una conducción adecuada y consciente de la vida, y lo segundo sería casi una consecuencia de esta iluminación interior.

La idea de Platón acerca de *la relación política y filosófica* está acreditada en sus diálogos y, sobre todo, en sus obras dedicadas especialmente a la filosofía política. El papel del filósofo como director del programa de gobierno: se mueve más allá de las opiniones, tratando, a través del gobernante, de *imprimir en la realidad, como un demiurgo*, las grandes ideas. Si la teoría respondía, como surgía de la dialéctica, a la naturaleza misma de las cosas, el propósito no podía ser más sensato.

La tarea era difícil pero parecía *posible*, siempre y cuando contara con el apoyo necesario. Estima como condición suficiente la posibilidad de que sea aceptado el magisterio filosófico: se requiere confianza en la sabiduría filosófica. El tirano de Siracusa *parecía* amante de la filosofía y dispuesto a seguir las enseñanzas de Platón. Tal vez no sabía que la filosofía no era una especie de ornato que prestigiaba al que la poseía y que comportaba un compromiso de cambiar la realidad de acuerdo a un concepto muy riguroso de justicia. Cambios éstos indispensables si sinceramente se deseaba que la comunidad fuera una verdadera ciudad

y, por lo tanto, que llevara una vida próspera y fuera feliz. Para ello debía abrazar la justicia, en lo público y en lo privado y, por lo tanto, terminar con la tiranía. Era indispensable *una sabia constitución* (πολιτεία) que respetara la libertad e igualdad de los ciudadanos.⁸

La carta expresa los sentimientos de Platón en su estadía en Sicilia: esperanza de poder llevar a cabo sus convicciones, la consiguiente desilusión por la indigna conducta de Dionisio, simuladora y tiránica, el fracaso de sus viajes y, por qué no, la puesta en crisis de algunas de sus convicciones. El *gobierno de filósofos no era prácticamente factible*: su intento fallido que casi termina con su vida y el destino de Dion, que acabó efectivamente con ella, así parecía demostrarlo. El fin de Sócrates se repetiría y no era exclusivo ni de la democrática Atenas ni de la tiránica Siracusa.

2. *Condiciones para poder emprender el camino filosófico.* La carta VII muestralas condiciones para poder emprender el camino filosófico. Y lo hace dramáticamente. Desde sus primeros contactos se dio cuenta que Dionisio sólo tenía expresiones filosóficas mal comprendidas y que creía saber muchas cosas, cuando lo que tenía era un barniz de opiniones sin mayor fundamento. Con otra modalidad diversa a la de Sócrates pero dentro de su espíritu, no podría hacer nada serio sin que antes aquel, que había solicitado sus enseñanzas, cayera en la convicción de su ignorancia. Para ello empleó un método que describe como infalible, sobre todo aplicado a los tiranos soberbios, y es la de mostrar con toda precisión lo que es la filosofía. No advertía que, en lugar de una aceptación y disposición a aprender, como sucede en general y sobre todos con los tiranos, en lugar de ser un remedio, creen que es una humillación insoportable. La prueba dio su resultado ya que puso al descubierto que la verdadera intención no era la verdad y, a la vez, demostró que no basta saber para obrar. Pero también puso en descubierto el rencor de Dionisio. Y como enseñanza adjunta: en los tiranos no se puede confiar; en astucia le ganan a los filósofos.

⁸ *Rep.* V, 473b - 475b. Ver también 501b - 502c.

«Porque quien está atento, si realmente es filósofo, familiarizado con su tarea y digno de ella siendo divino, piensa no sólo estar atento a su admirable sendero, sino que debe emprenderlo esforzadamente ahora mismo, y la vida se le hace insostenible a quien se comporta de otra manera».⁹

El fragmento que comentaremos *marca precisamente ese camino* y por lo tanto señala con cuáles disposiciones debe ser leído. El escrito no es para Platón el medio más adecuado para aprender a filosofar. Es el diálogo cara a cara lo mejor y en su defecto el escrito debe ser leído como escuchado, como si una voz interior le invitara al diálogo con el texto.

«Porque jamás se pueden comunicar en palabras, como sucede en otras materias de estudio, sino a partir de una prolongada comunión y de convivir en torno a la misma temática que nace repentinamente en el alma, como la luz de la llama que nace repentinamente de las chispas del fuego y, a partir de ese momento, se alimenta a sí misma».¹⁰

Sin un amor a la sabiduría como el bien más valioso que el hombre pueda tener –un *don de los dioses*¹¹– no se podrá tener ni la constancia ni los esfuerzos que supone alcanzarla. En los llamados *diálogos socráticos*, Platón defendía la dignidad de la filosofía contra los que la despreciaban, confundiéndola con la sofística o falsa sabiduría. En la carta VII, al revés, es frente a los que aparentemente la estiman desde afuera sin comprenderla, y la procuran, definitivamente coincidiendo con los sofistas, para su propio lucimiento y provecho. La filosofía, por lo contrario, es propia de *los hombres libres*, lejos de la esclavitud de los halagos y riquezas así como de los intereses temporales, llámese poder, prestigio, lucimiento personal.

⁹ *Carta VII* 340c. Léanse las hermosas palabras dedicadas a la filosofía en id.340d-341a.

¹⁰ *Carta VII*, 341c-d.

¹¹ *Timeo* 47a.

La carta pone en cuestión *el papel y la labor del filósofo* no sólo en su vida personal, sino en su acción política. Si se debe abstener de mezclarse con las cuestiones terrenas y mirar de lejos las cosas como espectáculo, o debe de algún modo comprometerse en ella y, en este caso, en qué y para qué, cuándo y cómo. La vida filosófica está necesariamente ligada a la acción social y política (la filosofía como educadora), pero teórica y prácticamente es un imposible hacer que filosofía y gobierno político *se identifiquen*, y también lo es que el filósofo esté ausente de los asuntos de la ciudad. Después de todo, antes de ser filósofo se es un ciudadano.

El que una Polis pueda llegar a ser una sociedad de buena y fecunda convivencia excede la posibilidad de un filósofo que gobierne. Una base filosófica puede ser necesaria pero no suficiente, ya que *la política es una praxis* que trasciende las buenas ideas. Es que el gobierno no consiste sólo en tener ideas verdaderas, sino que es menester habilidad y experiencia, juntamente con un conocimiento práctico de los hombres, de sus intereses y pasiones. No es necesario la contemplación de las ideas para ser justo y moderado, sino un buen sentido y rectitud de intención. La acción política nunca puede ser infalible, pero sí rectificada si no ha sido acertada.

Sin duda alertado por lo sucedido en Siracusa y revisando más a fondo la realidad de la política, a saber, cuáles han sido los regímenes políticos y las políticas que se han llevado a cabo, se torna más atento a la realidad humana. La diferencia entre lo propuesto en la República y en las Leyes es fruto de una maduración y no de una simple adaptación. Es *un replanteo a fondo de las posibilidades reales* de la filosofía en las transformaciones sociales y políticas. La teoría de los vicios provienen de la ignorancia y que basta saber lo que es la virtud para que ella sea realidad ha dado paso a la necesaria colaboración de la voluntad.

3. *La filosofía y la verdad.* La filosofía conlleva una consagración a la verdad, que, además de requerir condiciones especiales, exige muchos esfuerzos, renunciaciones y aun riesgos, cosa que no es precisamente lo que

desea la mayoría. Se trata de *la sabiduría*, de la visión y goce de la verdad suprema que es, en definitiva, Dios, el Sumo Bien. La afinidad del alma coincide con lo semejante a ella. No es una identidad sino un parentesco del alma bella con la belleza, del alma justa con la verdad, o sea, del verdadero hombre que gobierna su vida de acuerdo al bien.¹²

«Es el caso de cuantos no son naturalmente aptos ni afines para lo justo ni para ninguna otra cosa honesta, aunque algunos estén bien dotados para el aprendizaje de otras cosas, a la vez que son memoriosos; ni cuántos son afines, pero les cuesta aprender y carecen de buena memoria; ninguno de estos jamás podría aprender la verdad de la virtud, en la medida que ello sea posible, ni la verdad del vicio».¹³

No obstante estas exigencias, el filósofo no debe encerrarse en una torre de marfil. A pesar del fracaso de su misión siracusana, para Platón lo que era irrenunciable para el filósofo era *su misión educativa* (παιδεία). El filósofo debe mostrar que *la ruta que se le enseña está atento a su admirable sendero*. Lo que atrae es la belleza y, por lo mismo, el filósofo no debe forzar al discípulo a aceptar las cosas sin análisis de aquello que se le muestra. Y es la belleza del conocimiento de la verdad lo que le motivará a emprender ese viaje a la sabiduría.¹⁴

El filósofo debe contribuir a formar en sus conciudadanos una opinión verdadera (ἀληθής δόξα) y para ello debía superarse el método socrático. La excelencia (ἀρετή) se aprende del que la posee. Sin una opinión favorable, fruto de una educación basada en la persuasión, era

¹² *Rep.* VII, 517b.

¹³ *Carta VII*, 344ab.

¹⁴ A veces los razonamientos pueden llevarnos por caminos equivocados, pero no es por culpa de los razonamientos, sino de nosotros que no somos sanos. De por sí el razonamiento es un verdadero valor. *Fedón*, 90c.

imposible la realización del plan trazado en la República y en otros diálogos.¹⁵

La recuperación de la retórica era imprescindible. Platón la repensará a la luz de la dialéctica y con ello le dará la estructura necesaria que asegure su verdad. La retórica así redefinida contribuirá positivamente a la formación de la opinión y con ello una sociedad sana en sus preferencias y actuaciones.

La educación del ciudadano como una empresa valiosa en sí misma se apoya en que el individuo tiene valor en sí mismo, y su destino en último término está en sus manos. Si es parte de la Polis, lo es en función de las necesidades de la vida material y afectiva, pero ello no significa que dependa de ella ni su dignidad ni su responsabilidad. La muerte de Sócrates, condenado por la multitud de atenienses, no anuló la existencia del maestro, sino que le dio un broche glorioso. Demostró con su muerte que, a pesar de todo, el alma individual trasciende los límites de la temporalidad, cualquiera sea ella.

En el mito de *Er el armenio* con el que remata *La República* señala la gravedad de la elección de vida que compromete su destino futuro. Y es muy posible que, con ello, muestra en definitiva la intención de toda la obra.¹⁶

4. *La filosofía como actitud ante la vida.* La vida filosófica en rigor exige una dedicación total. Pero aquí postula como filosófica *una vida que aparentemente es igual a otras*. Lejos de la exhibición de los sofistas o pedantes, la filosofía es más que nada *una actitud ante la vida*, una vida que también está sometida a las contingencias de todo ser mortal, pero en la que las preocupaciones materiales y sociales no lo alienan de lo que estima como *el don máspreciado dado por los dioses*

¹⁵ *Rep.* VII, 535 b.

¹⁶ *Rep.* X, 614a - 619d.

a los hombres¹⁷, que es la posibilidad de avizorar lo eterno, puro e incorruptible.

«El amor al saber y no menos las cosas a las que se dirige y que constituye su anhelada compañía por razón de su afinidad a lo divino, a lo inmortal y a todo lo eterno».¹⁸

Por otro lado, la virtud ética no se deduce sólo del nacimiento, ni de las disposiciones naturales, sean físicas o psíquicas, ni de la riqueza. Son condiciones favorables pero no suficientes. La plenitud de la vida humana radica en la práctica de la virtud y en el amor a la sabiduría.¹⁹

La vida guiada por la filosofía no es fácil. En general no es comprendida por la multitud, acostumbrada al ruido y a la búsqueda de saberes que apacigüen su curiosidad o sus pasiones. En sí misma la filosofía exige duros esfuerzos, constancia y un amor inquebrantable a la verdad. Su natural aspiración es a trascender lo finito y limitado de lo que se aprende en esta vida, a la luz de la Idea.²⁰

5. *El fragmento, exposición propedéutica de la doctrina platónica.*

El fragmento es una breve exposición de su doctrina que en lo sustancial se mantiene inalterable. Lo que tiene de original este fragmento es la exposición muy concisa y casi escolar de su doctrina. En realidad, es una *exposición propedéutica* de sus ideas dispersas y no sistematizadas en los otros diálogos. Nuestro propósito es reunir textos dispersos y ordenarlos de acuerdo a este esbozo, sin por ello ampliar cada tema más allá de lo necesario para ofrecer una mirada de conjunto.

¹⁷ *Timeo* 47a.

¹⁸ *Rep.* X, 611d.

¹⁹ Advertencia a los jóvenes. *Rep.* VI, 491ss.

²⁰ *Rep.* IV 427c - 444a; *Rep.* V, 479a.

II. En camino hacia la verdad plena

I. Análisis del texto

Reordenando los elementos que necesariamente producen el conocimiento, expondremos sucesivamente el nombre (ὄνομα), la definición o explicación racional (λόγος), la imagen (εἶδωλον) el conocimiento mismo (νόησις) relativo a estos objetos, la opinión verdadera (ἀληθῆς δόξα), la ciencia (ἐπιστήμη), la inteligencia (νόος) y, por último, el objeto en sí, cognoscible y real (οὐσιᾶ)

1. *El lenguaje como punto de partida.*

La razón de la relevancia del texto que empleamos para el abordaje del pensamiento de Platón es que se trata de un escrito de un Platón ya anciano, cuando el filósofo, en una mirada retrospectiva y como resultado de sus fatigas, puede llegar a señalar con claridad el camino (μέθοδος) para llegar a la esencia de las cosas y, por lo tanto, a su verdad. No es extraño que en el fragmento extraído de la Carta VII, *el punto de partida sea el lenguaje*. En realidad, no de otro modo se ejerció el magisterio socrático. El genio socrático, en efecto, se manifiesta en haber sostenido su análisis en el punto en que el hombre se abre al mundo y se contacta con sus semejantes. Es en y por la palabra cómo el hombre adquiere una comprensión de las cosas y de los valores, tanto en la práctica como en la teoría.

En el caso de Platón, su familiaridad con Sócrates le hizo comprender que la mejor y más natural manera de abordar los problemas que conlleva el conocimiento humano es a partir de la comunicación. El vio que la palabra, en la que el ser humano espontáneamente confía, no siempre es fiable. Por el contrario, por muchos motivos ella puede ocultar la verdad y conducir al espíritu por caminos equivocados. Es menester un análisis para descubrir cuáles son las condiciones en que la palabra alcanza su nivel propio, y ella se logra cuando es verdadera.

Tal como lo expresa el texto, es menester antes que nada examinar en profundidad *la naturaleza del lenguaje*, el valor de los nombres, definiciones y de los ejemplos aducidos, para avanzar en el verdadero conocimiento que consiste en la relación, debidamente justificada teóricamente, entre estos elementos y la realidad. Se trata nada menos que de la posibilidad de alcanzar la verdad y de poder comunicarla, sin lo cual la convivencia humana pierde lo que al hombre le corresponde por naturaleza, a saber, su racionalidad.

En esta primera etapa, el hilo conductor podría ser: ¿cómo se conocen las cosas? ¿Por los nombres, definiciones, o imágenes, o por el conocimiento cierto de la esencia? La investigación es perentoria y de largo alcance pedagógico, dado que en general se confunde el verdadero conocimiento con la posesión y el manejo de los primeros elementos.

«Por culpa de nuestra mala educación no estamos acostumbrados a investigar la verdad y nos basta la primera imagen que se nos presenta».²¹

Siendo un tema de tal envergadura, no basta una mirada superficial o un discurso retórico sobre la excelencia de la palabra. En realidad, Platón mismo advierte que el conocimiento humano necesita del lenguaje para ser adquirido. Si bien algunos de estos temas ya habían sido abordados en otros diálogos²², *nunca fueron articulados entre sí*, por lo cual, el lugar elegido para nuestro estudio, es el que nos da una pista segura y clara para restaurar el verdadero sentido de las investigaciones platónicas.

Los primeros elementos que deben ser investigados son los nombres, las definiciones o las imágenes, para averiguar si son capaces de darnos a conocer la verdad acerca de las cosas, inclusive por supuesto, de uno mismo.

²¹ Carta VII, 343 c.

²² Sobre todo en *el Cratilo, la República, el Teeteto, el Sofista y el Parménides*.

2. *Primer elemento: el nombre (ὄνομα)*

Como punto de partida se propone el habla en sus estructuras más simples para investigar si es el lugar de la verdad, o sea, si conociendo el nombre de las cosas, se las conoce realmente. A primera vista esto parece ser así, porque es signo que conocemos las cosas si sabemos el nombre, sea el que las agrupa como el que las individualiza. Por otra parte, si no conocemos el nombre o se nos escapa, el conocimiento es imposible. Pero ¿basta con ello para hablar propiamente de un conocimiento? Esta es la dificultad inicial.

Si bien con el término (ὄνομα)²³ que aparece en el texto se designa sobre todo el *nombre*, como se verá más adelante, Platón lo extiende también a los verbos y en general a todos *los elementos gramaticales* que constituyen el lenguaje.

«Para expresar vocalmente el ser, tenemos algo así como dos clases de signos: se lo denomina nombres y verbos: en cuanto a los que denominan acciones, se los llama verbos. A los sujetos que realizan estas acciones, el signo vocal que aplicamos los llamamos nombres.»²⁴

El método socrático se basaba en un análisis de los términos para determinar su verdadera significación, entendiendo por tal la designación de lo esencial. Platón somete a riguroso análisis el método socrático, en base a una evaluación de la posición de los sofistas Pródico y Cratilo, por una parte, y del mismo Sócrates, por la otra.

²³ ὄνομα, de ὀνομάζω: nombrar, enumerar, llamar, expresar, decir o hablar en general.

²⁴ *Sof.* 262 a-b: en el *Teeteto*, Platón había hablado de los elementos y en el *Sofista*, de las proposiciones.

Uno de los diálogos más a nuestro propósito es el Cratilo. En él Platón hace intervenir, junto a Sócrates, a dos famosos personajes: Hermógenes, un fiel discípulo de Sócrates que asistió a su muerte, y Cratilo, renombrado sofista, discípulo de Heráclito. La elección de estos personajes no fue al azar. Cratilo, junto a Pródico, investigaron en especial el valor de las palabras en orden al conocimiento. Si se tiene en cuenta que Cratilo fue maestro de Platón, así como Pródico lo había sido antes de Sócrates, se podrá apreciar hasta qué punto Platón sabía de qué estaba hablando y de la trascendencia del tema. De tal modo lo juzgaba importante que lo vuelve a retomar en otros diálogos, *siendo la relación de la palabra con la cosa el horizonte constante*.

A requerimiento de sus compañeros, el problema inicialmente se lo formula así:

«¿Cuál es, según tu parecer, la causa de la denominación dada a cada cosa? ¿No es acaso lo que fija y determina sus nombres? ¿No es eso el pensamiento, bien de los dioses, bien de los hombres o de los dos a la vez? Así pues, ¿no será la misma cosa, a saber, el pensamiento lo que ha dado a los objetos su denominación y lo que se la da [el nombre]? Todo lo que es producto del espíritu y del entendimiento es algo que hay que alabar».²⁵

Según Cratilo, para cada objeto existe *naturalmente* una denominación justa, que es la misma para todos; Hermógenes, por el contrario, sostiene que todas las palabras son fruto de *un acuerdo o convención*. En el arranque, como punto de partida de la discusión, provisoriamente se toma como válida la tesis de Cratilo, a saber, que *el lugar de la verdad está en el nombre: cuando se sabe el nombre, se sabe la cosa*.²⁶ En este diálogo inicialmente Sócrates parece estar de

²⁵ *Crat.* 416c-e.

²⁶ *Crat.* 435d.

acuerdo con esta posición, pero, como se verá luego, la aceptará sólo como un primer paso.²⁷

El planteo del problema del lenguaje es el siguiente: *¿existe algún parentesco²⁸ entre el lenguaje y las cosas?* Si esta conexión entre el lenguaje y las cosas fuera puramente natural, se aseguraría una auténtica significación de las palabras, cosa que quedaría seriamente comprometida en caso de ser negado. Pero esto llevaría al hecho de que todos los hombres tendrían la misma lengua, cosa que a lo menos aparentemente no ocurre. Por el contrario, si la conexión fuera puramente convencional, sería también convencional la verdad objetiva de lo que se dice. De este modo, el problema plantea nada menos que la verdad del lenguaje: o bien *el lenguaje dice las cosas*, o bien simplemente expresa *lo que los hombres dicen de ellas*.

Platón, por boca de Sócrates en un comienzo se hace cargo de la tesis de Cratilo en cuanto al carácter natural de los nombres. Tomando como base esta postura, teje una serie de argumentos con un análisis etimológico de gran ingenio y conocimiento del idioma.

Veamos los argumentos que Platón pone en boca de Sócrates para sostener *la natural conexión* de palabras y cosas. Lo hace en cuatro etapas²⁹: 1) proposiciones que fundamentarán su postura; 2) en qué consiste la exactitud de los nombres; 3) análisis de los nombres de dioses, fenómenos naturales y nociones morales; 4) examen acerca del origen de tales nombres.

Para nuestro propósito, lo más interesante son *las proposiciones (1)* que en resumen serían los siguientes:

²⁷ Ese necesario paso adelante es el enunciado y juicio acerca de las cosas, sea en una opinión (doxa) o en una verdad real (episteme). Cf. *Sofista* 218b-c

²⁸ Es decir, afinidad o enlace natural entre la palabra y la realidad.

²⁹ Véase el *Preface* de L.Meridier, de la edición bilingüe del *Cratyle* en Les belles lettres citado en la bibliografía.

- ♦ Las cosas tienen una esencia fija y estable;
- ♦ Los actos que se relacionan con las cosas tienen una determinada forma;
- ♦ Hablar es un acto y nombrar es hablar.
- ♦ El nombre es un instrumento que sirve para instruir y para distinguir;
- ♦ Para imponer los sonidos y las sílabas, es menester tener los ojos fijos en aquello que es el nombre en sí mismo.
- ♦ El legislador (o autoridad) impone la forma adecuada de los nombres.

En conclusión, parece que Crátilo tiene razón: los nombres pertenecen naturalmente a las cosas y las encargadas de garantizarlo es la misión de las autoridades. Como se puede advertir, el supuesto de base es que el hablar es una actividad propia del hombre y más exactamente, una actividad productiva por lo que inevitablemente es, según la concepción griega, imitación (μίμησις) de la naturaleza, de tal modo que la exactitud de los nombres (2) depende justamente de un proceso de imitación.³⁰

No dejan de tener interés otras consideraciones que a continuación se van haciendo. Así, en el punto (3), lo destacable es que la palabra *se la analiza desde su propia etimología*, es decir, que la misma palabra, o mejor dicho, el nombre, es objeto de análisis.³¹ De allí surgen una serie de ideas y de sugerencias que, si bien con frecuencia son arbitrarias y osadas, como lo hace notar Hermógenes, tienen cierta credibilidad o, a

³⁰ Los seguidores de Heráclito desvirtuaron la concepción originaria del maestro. *Cratilo* es un heraclitiano que transfiere *la identidad que Heráclito había afirmado entre el todo del lenguaje y el todo de la razón... a la relación de la palabra aislada con su contenido eidético*. Cassirer, E. *Filosofía de las Formas Simbólicas*, pág. 70 Ed. FCE, México.

³¹ En el texto que sirve de base para la exposición, Platón dice literalmente: *hay tres entidades... nombres, definiciones, imágenes, etc.*

lo menos, dan pie a originales interpretaciones. Sin embargo, si los nombres deben explicarse por otros nombres, el proceso sería infinito, a menos que exista una lengua primitiva de la cual, sea por degeneración, sea por eufonía o por otras circunstancias, surgieron las distintas lenguas que se conocen.³²

«¿Ignoras acaso que los primeros nombre (ὄνομα) establecidos quedaron como enterrados por los que querían pomposidad? En tributo a la eufonía, les añadieron y quitaron letras; retorcieron los nombres en todos sentidos, con el deseo de embellecerlos, como si ello se debiera al efecto del tiempo».³³

Ahora bien ¿cómo se formaron los primeros nombres? ¿Por imitación a través de sílabas y letras, a semejanza de los colores en una pintura³⁴ (dado que la palabra es resultado de un hacer humano)? Pero si los signos son imitación de las cosas, como sucede con todo lo que el hombre hace (la τέχνη), ¿cómo no aceptar que, tratándose de un instrumento de comunicación, la intervención del hombre es ineludible? Y, por lo tanto, como ser social que es en este caso, ¿no es indispensable un acuerdo o convención?

En definitiva, la remisión a la naturaleza apelando a la *imitación*, sea de las cosas mismas (cada cosa tiene su nombre), sea del hombre (el hombre al nombrar ejerce una actividad natural) se hace más que

³² En épocas modernas se hicieron investigaciones en esta dirección buscando la existencia de una lengua universal en los lenguajes primitivos. Pero, ¿no dice la Biblia que la diversidad se produjo por el episodio de la torre de Babel? Esta idea está emparentada con la de que el mundo subyacente al lenguaje usual debe ser rescatado en su prístina pureza en la convicción de que el lenguaje ha sufrido, a través del tiempo, un deterioro que ha privado al hombre de un contacto verdadero con el mundo y con los demás. La multiplicidad de lenguas es el índice de la discordia que reina entre los hombres.

³³ *Crat.* 414d.

³⁴ *Crat.* 431a-c. «*El nombre es como la pintura, ya que remite a otro*».

problemática, a lo menos como única fuente del lenguaje. Porque no basta la simple imitación para asegurar que se nombra la realidad de la cosa, puesto que *si careciéramos de voz, el lenguaje gestual, sería un tipo de imitación, pero no podría designar el ser.*³⁵ Más aún, el supuesto que sabiendo el nombre, se sabe la cosa está desmentido en el hecho de que es posible hablar falsamente, es decir, atribuir inexactamente los nombres y los verbos, y, desde luego, las frases.³⁶

La conclusión a que llega Sócrates es paradójal: si es convencional, ¿cómo puede ser un vehículo de verdades universales? y si es natural, ¿cómo no es el mismo para todos? A su vez, si no es natural ¿cómo puede garantizar una mera convención la relación entre el signo y la cosa designada? Esto sin contar con otra dificultad: para convenir en algo, los hombres deben usar del lenguaje. ¿Cuál es la garantía de que todos entienden lo mismo, tanto en el acto de convenir como en la interpretación de lo convenido? Por eso propone como verosímil que los nombres (denominaciones de cosas y de acciones) son en parte naturales y en parte arbitrarios.

Por su parte, a lo menos en los últimos años, Platón abandona definitivamente la posible *naturalidad* de las palabras ya que se puede cambiar un nombre por otro y de allí precisamente la falta de confiabilidad en la lingüística.³⁷

«Si el nombre es un instrumento ¿qué hacemos nosotros al servirnos de él para nombrar?... ¿No es acaso el instruirnos los unos a los otros, y el distinguir y diferenciar las cosas según su propia naturaleza?»³⁸

³⁵ *Crat.* 422e - 423e.

³⁶ *Crat.* 431ab.

³⁷ Cf. *Carta VII*. «Poco importa que la justeza de los nombres sea el efecto de una conveniencia natural o de una convención, si es a las cosas mismas adonde debe dirigirse para conocerlas». *Crat.* 426 a-b.

³⁸ *Crat.* 388 b-c.

Nadie niega la utilidad de los nombres para poder pensar. En efecto, *el nombre* es un signo *adherido*, por decirlo así, a las cosas o acciones. En razón de ello, *llamamos* a las cosas usando vocablos determinados. Es así cómo, gracias a la memoria, las hacemos presentes a la mente, cuando están ausentes, y de continuo apelamos a los nombres en nuestra conversación.

Los nombres son signos que –y en esto son similares a los gestos– solamente *indican o señalan* a qué nos estamos refiriendo cuando hablamos o escribimos, *sin designar por ello al ser*.

*«Establecer que el nombre es idéntico a la cosa es, o bien inevitablemente decir que no es nombre de nada, o bien diciendo que es nombre de una cosa, admitir esta consecuencia: el nombre no será nombre más que de otro nombre y nada más».*³⁹

Tal es así que es posible atribuir inexactamente los nombres, no asignando a cada objeto lo que le conviene, y lo mismo puede ocurrir con los verbos respecto de las acciones.⁴⁰ Por lo tanto, ¿podrá la definición subsanar la dificultad, como tal vez fue la convicción de Sócrates?

3. Segundo elemento: el esclarecimiento del nombre.

Refutada la tesis de que «nombrar una cosa es decir lo que es» (con lo cual bastaría saber gramática para saber filosofía) veamos si la relación lenguaje-cosa estará garantizada por el simple esclarecimiento de las palabras examinando su uso.

Dentro del lenguaje y formado por vocablos Platón avanza en el análisis del lenguaje vivo que hace manifiesto en su uso cotidiano. De

³⁹ *Sofista* 244c. Respecto a los nombres, Platón hace una observación que debería ser tenida en cuenta por más de un semiótico contemporáneo. Cf. *Crat.* 422e - 423e.

⁴⁰ *Crat.* 431 a-b

esta manera retoma el camino seguido por Sócrates. Lo designa con el término «logos» (λόγος) que, como se sabe, es un vocablo de múltiples significados y que puede traducirse de distintas maneras. Dentro del contexto, hemos preferido el traducirlo por *discursos*, en el sentido más común del término «logos», que indica el medio utilizado por los hombres para comunicarse. Al someter a *un riguroso examen*, el habla aparece con toda su riqueza pero también con toda su ambigüedad de significados. La mayéutica habría permitido alumbrar el significado universal subyacente en sus diversas manifestaciones y con ello obtener un concepto que funcionaría como fundamento y criterio de su verdad. La marcha del pensamiento dentro de esta dialéctica típicamente socrática que conduce a una definición, está sugerida por la contraposición que Platón hace entre la cosa como descrita por la palabra y el concepto la cosa como referida a lo esencial.⁴¹

Es cierto que la palabra que propiamente designa a *la definición* –como lo es el término «orismós» (ὀρισμός)– en el texto no aparece. Pero evidentemente Platón propone un camino que la tiene en su horizonte. Aprovecha a abrir el camino que lo conduzca a restringir la palabra «logos» (λόγος) a su función de designar las cosas en su realidad esencial, sin una ruptura con el lenguaje corriente. Será propiamente ella la que marcará un uso estrictamente racional del lenguaje, con lo cual el papel del filósofo dentro del mundo será el de mostrar las sendas de una verdadera pedagogía. Existe en él la convicción de que las confusiones y desentendimientos provienen de la opinión (doxa) de que el hablar y discutir no requieren previamente saber exactamente de qué se está hablando. No se trata de despreciar los «logoi» que tienen su valor, sino de mostrarlos como primeros pasos en el conocimiento de las cosas,

⁴¹ En cuanto a la traducción propuesta, algunos traducen aquí la palabra logos por concepto (cf. I. Gobry «Le vocabulaire grec de la philosophie») y otros por definición (Sanmaranch). Sin embargo, por la lógica del discurso platónico en el texto, hemos preferido la que señalamos. Con la palabra «orismos» se designa propiamente el fijar los mojones que separan las propiedades con precisión, determinando el sentido riguroso de la palabra.

pero no los últimos.⁴² El dar la razón del nombre (λόγος δίδοναι) declarando la relación de la palabra con el concepto (εἶδος) es un paso importante, aun cuando –a diferencia de Sócrates– no se le atribuya necesariamente la *manifestación de la esencia real de las cosas, o sea, la verdad como aletheia*.

El magisterio socrático es rescatado en todo su valor, aun cuando se le otorgue un paso necesario pero no último en el conocimiento de la verdad. Platón es atento a no romper el vínculo entre el saber filosófico y el saber común ya que el dar la razón del nombre (λόγος δίδοναι) o, si se quiere, declarar la relación del concepto con su manifestación sensible, ofrece un camino pedagógico necesario para aventar las confusiones y malentendidos ocasionados por el uso de la palabra. El valor de la definición se destaca de este modo, dentro del marco del uso común del lenguaje en vista a obtener un conocimiento verdadero de las cosas.

De más está ponderar la importancia que el discípulo de Sócrates le asigna a la definición rigurosa.

«No importan las letras y las sílabas: lo que importa es la esencia del objeto que se manifiesta en el nombre».⁴³

No es tarea fácil el lograrla, como lo demuestra la pintoresca figura de la caza: es como si la definición fuera una presa obtenida a través de distintos rodeos.⁴⁴ Si bien en el ejemplo del círculo, la definición *designa*

⁴² Es significativo que no se apela a una idea innata del círculo como condición para poder graficarlo, sino a la inversa, se busca una explicación racional del mismo que no aparece en el saber simplemente el nombre.

⁴³ *Crat.* 393d - 394c.

⁴⁴ *Rep.* IV, 432b. Para ilustrar esta figura, nada mejor que la extraordinaria *descripción de lo que es la caza*, escrita por el filósofo y escritor español Ortega y Gasset, que sugestivamente la remata con esta cita de Platón. Cf. *Ensayos Escogidos*, Ed. Aguilar, Madrid, págs. 145-155 y 191-193

lo que se entiende cuando se emplea tal palabra, sea refiriéndose al círculo como tal o como unas definiciones de tipo descriptivo, que se basan en destacar algunos atributos especiales o propiedades esenciales. Son definiciones muy utilizadas en el trato diario, por lo cual el planteo platónico cobra una dimensión muy acorde a la realidad social de todos los días. Otras, en cambio, se asientan sobre un análisis lingüístico que en todas las épocas ha ejercido una atracción especial entre los sabios.

En el Crátilo, por ejemplo, se extraen definiciones de las cosas desde la palabra misma, con el procedimiento del estudio de su respectiva formación (etimología). Como se ha visto más arriba, en los juegos que se hacen en el Crátilo, Sócrates obtiene por asociación de ideas, una serie de definiciones sorprendentes de nombres que, más allá del procedimiento, sin lugar a dudas causa la admiración del ingenio socrático-platónico. En la interpretación de los nombres, se hace referencia al hermeneuta, cuya actividad es irónicamente descrita así:

«Hermenéutica (de Hermes): le cabe al intérprete, al mensajero, al ladrón astuto, al falseador de palabras y al hábil comerciante. Todas ellas suponen una actividad que se refiere a las palabras y al poder del discurso».⁴⁵

El hombre puede jugar y de hecho juega con el lenguaje, obteniendo del mismo distintos resultados. Es el registro de este hecho el que otorga cuerpo a la tesis del autor, según la cual *las definiciones se prestan a diversas interpretaciones* según quien las haga y quien las escucha.

En el diálogo *El Sofista*, en cambio, y en otros diálogos, las definiciones se logran destacando algunos caracteres salientes o llamativos, los que se utilizan para formar una definición. El tema está planteado en estos términos:

⁴⁵ *Crat.* 408a.

[Intentando dar con lo que el sofista es y definirlo con claridad] tú y yo no estamos de acuerdo sino en el nombre, mientras que la función que en el supone este nombre es muy posible que para cada uno de nosotros no sea más que una noción completamente personal. Pues bien, lo que se impone siempre y en toda investigación es entenderse en lo referente a la cosa misma por medio de razones que definan, más bien que entenderse solamente en el nombre, sin preocuparse de una definición»⁴⁶

Siguiendo este criterio, apelando a analogías con distintas artes, el sofista es definido como un pescador de caña, como un cazador interesado de jóvenes ricos, como un comerciante al por mayor de enseñanzas, como un vendedor al por menor o fabricante de las mismas, como un atleta de combates erísticos o de palabras y finalmente, como una especie de médico del alma. Siendo esto así, es posible dar distintas definiciones (λόγοι) sean o no descriptivas –a veces caricaturescas– de lo que se quiere definir.

«Decimos que ninguna cosa tiene asegurado su nombre (343b). Nada impide que los entes llamados circulares se llamen rectos, y los rectos, circulares. Y no menor seguridad habrán de tener los cambios de significado y su denominación contraria. El mismo argumento en relación a la explicación racional (o definición); al estar compuesta de nombres y verbos, no tiene suficiente seguridad»⁴⁷

En otro lugar hace hincapié en que el verdadero conocimiento exige el saber el porqué de lo que se afirma, es decir, fundamentar el discurso. Ello sólo lo puede hacer una definición fruto de la dialéctica tal como

⁴⁶ *El Sofista*, 218b- 237a

⁴⁷ *Carta VII*, 343ab.

Platón la concibe. Sin embargo hay algo previo: ¿cómo se puede saber de antemano qué es lo que se busca? La dialéctica es el camino hacia algo y es precisamente el conocimiento de esa finalidad lo que se presupone.

«¿Y de qué modo buscarás, Sócrates, lo que en absoluto sabes qué es? Porque, dentro de las cosas que no conoces, ¿cuál de ellas te propones buscar? Y si, en el mejor de los casos, casualmente la hallaras, ¿cómo la habrás de conocer, puesto que no conocías esta cosa?»⁴⁸

Si no hay otra instancia que sirva de criterio de verdad, como lo sería su relación con la esencia de la cosa, la definición así entendida no contribuirá mayormente al conocimiento. Pero esto excede ya la escueta relación entre el nombre y la definición. Podría, con todo, creerse que para Platón la definición, cualquiera sea ella, carece de importancia. Por su discipulado junto a Sócrates y por la experiencia de la vida, sabía muy bien que en cualquier conversación es imprescindible, si se quiere llegar a alguna parte, que los interlocutores *aclaren de qué están hablando*, o sea, cómo entienden los términos que están usando. En épocas de crisis cultural, en los que las palabras cobran una inusitada ambigüedad, es sano empezar a definir los términos centrales del debate. Y eso sucedía en Atenas en los días de Platón.

«Dentro de dos modos de proceder: el primero consiste en reducir a una idea única, en una visión de conjunto, lo que está diseminado por muchas partes, a fin de que la definición de cada cosa haga manifiesto aquello sobre lo cual se quiere hablar. Una vez definido lo que éste es, haya sido buena o mala la definición, al menos, gracias a ella, el discurso ha

⁴⁸ *Menón* 80d. La respuesta será la reminiscencia y la preexistencia del alma.

podido expresarse con claridad y consecuentemente, consigo mismo. (El segundo, en cambio, en descomponerlo en sus partes)»⁴⁹

Dada la insuficiencia de la definición como un medio de un verdadero conocimiento de las cosas, menos aún como único, Platón analiza otro elemento en el que se cree adquirir conocimiento: las imágenes.

4. *Tercer elemento: la imagen.*

El tercer intento será el examinar si la imagen es el medio gracias al cual el hombre puede alcanzar el verdadero conocimiento de la realidad. El hecho de poner la imagen como paso posterior a la definición y, por lo tanto, más cercano a la verdad, marca un paso importante de Platón que lo aleja de su maestro. Es que la imagen es *una copia de la realidad presente*, es un contacto con el ser que, si bien es inferior al de la inteligencia, es verdadero. Lo que se muestra es el ente presente, en su existencia y verdad.

Dentro de la situación en la que Platón exponía su punto de vista, debe recordarse el continuo recurso a las imágenes y mitos en los que los sofistas fundamentaban sus enseñanzas. El acudir a ellos o a los casos concretos para transmitir sus ideas, acaban *por identificar el conocimiento real con los mismos*. Dada la importancia histórica de la imagen como vehículo de comunicación, este paso es muy importante y aleccionador.

Dentro del lenguaje se encuentran las imágenes (εἶδωλα), a las cuales se apela para explicar o aclarar lo que se dice. Si las definiciones

⁴⁹ *Fedro*, 265d. Como luego se verá, la definición fruto de la dialéctica, muestra lo que las cosas son. Queda en pie que el lenguaje, sea oral o escrito, son solamente instrumentos: depende del sujeto para la intención de la esencia. Id. 270 b.

no descubren la verdad de lo que se pregunta, ¿podrán darlo las imágenes? De hecho, el recurso a *imágenes* ha sido tradicionalmente el vehículo de comunicación de saberes en los distintos pueblos. Más aún, ¿por qué los relatos, ejemplos, comparaciones, etc. logran una adhesión, muchas veces más fuerte que la verdad misma? Y es fácil comprobarlo. Si releemos el texto anterior y reflexionamos sobre el poder de persuasión que pueden tener las definiciones, advertimos que ello se debe a que están elaboradas sobre *el soporte de imágenes* (del pescador, del cazador, del comerciante, etc.).

Para caracterizar este paso, Platón usa de la palabra (ἔιδωλον) que se puede traducir como figura, sombra, ídolo, imagen, representación. Haciendo alusión a lo mismo, en otros lugares Platón usa el término (ἔικον) que quiere decir apariencia semejanza, comparación. Si bien ambos términos permiten traducciones similares, ayudan a precisar la amplitud de significación que tiene en el texto que comentamos. Y con un aditamento importante: la primera palabra tiene como raíz el verbo (ἔιδω) que significa *ver, observar, mostrarse* y la segunda proviene del verbo (ἔικω) que también significa *crear, opinar, pensar*, con lo cual se preparan las consideraciones de los pasos siguientes.

Tomando, pues, la palabra en el sentido amplio de *representación sensible*, se entiende por *imágenes* (ἔιδωλα): los símbolos matemáticos o gramaticales, los dibujos y pinturas, los gráficos o esquemas, las metáforas, etc. para los conceptos y, para comprender la articulación de los distintos elementos, los relatos (mitos, alegorías, etc.), los ejemplos, las comparaciones, etc.

El problema de la imagen es que puede hacer creer que ella es *expresión justa de la cosa*, de tal manera que se identifica el círculo, etc. con este o aquel círculo. El caso es más peligroso cuando los relatos o ejemplos pueden dar pie a que se identifique la realidad con los mismos, como si fuera una pintura o retrato de la misma. Platón lleva su análisis hasta *el sentido mismo de la palabra*, de por sí bastante escurridizo:

«Si nosotros afirmamos que él (el sofista) posee el arte de hacer simulacros (ἔιδωλα), con facilidad volverá contra nuestras propias fórmulas, y cuando nosotros lo llamemos ‘hacedor de imágenes’ (εἰκονα), nos preguntará qué es, a fin de cuentas, lo que nosotros entendemos por imágenes y designamos como tal».⁵⁰

Párrafo aparte merecen, en especial, las consideraciones de Platón acerca de lo transmitido por signos gráficos, sean los gramaticales como los matemáticos, es decir, por los escritos. Después de usar un mito para ilustrar su posición, agrega:

Socr.: Pues bien, ¿tomamos otro discurso, hermano legítimo de este, y vemos de qué manera es engendrado, y cuánto mejor crece más potente que este? (...) Me refiero al discurso que es escrito con conocimiento en el alma del que aprende, capaz de defenderse a sí mismo, y que, al tener conocimiento, habla y guarda silencio frente a quienes debe hacerlo.

Fedro: Te refieres al discurso del que sabe, que tiene vida y alma, cuyo texto escrito podríamos decir en justicia que es su imagen.⁵¹

Platón se preguntará de donde proviene el formidable *poder persuasivo de la imagen y su hábil manejo en el discurso* que hizo de los sofistas los maestros por excelencia de los políticos y de los asistentes a los juicios, siendo así que este poder no es más que una representación imaginaria de la realidad y no la realidad misma.⁵²

⁵⁰ Cf. *El Sofista* 239d - 240b. Téngase en cuenta que la palabra tiene su raíz en el verbo εἰκόζω que significa muchas cosas: expresarse figuradamente, comparar, asimilar, conjeturar, sospechar, etc. En *el Político* 286 a. se ejemplifica la importancia y los límites de las imágenes en la comprensión de los problemas.

⁵¹ *Fedro* 276b

⁵² *El Sofista* 242c

No obstante y con estas precauciones, Platón hace notar que ellas pueden ser *una introducción o preparación para abordar los problemas centrales de la filosofía*. Tal es así que echa mano continuamente de imágenes para ilustrar sus enseñanzas. Pensemos en los famosos mitos o alegorías del anillo de Gíges para ilustrar la justicia, de la caverna para hacerlo con la doctrina de las ideas, de Theuth, para juzgar el valor de la escritura, del carro alado, para graficar la naturaleza del hombre, de Er para referirse a la diversas situaciones del hombre, sin contar otras imágenes que de continuo aparecen en su escritos. Más aún, Platón ha sugerido en más de una ocasión que hay temas que superan la capacidad del hombre para poder explicarlos y demostrarlos en términos racionales, y que solamente el mito es capaz de abrir una ventana para vislumbrar el misterio.

La imagen oficia sin duda como *mediadora del conocimiento*, como lo expresa el mismo Platón apelando sobre todo a la claridad de la imagen matemática (número y figura). Las imágenes así entendidas y valoradas, aunque no acaban de resolver los problemas de fondo, sin embargo refuerzan el aprendizaje y los razonamientos.

«Lo importante es estrenarse primero con ejemplos que son fáciles antes de abordar en sí mismos los temas de gran envergadura. Por eso, Teeteto, este es el camino que en la ocasión presente aconsejo sigamos: antes de esta difícil y penosa caza que exigirá de nosotros el linaje de los sofistas, como ensayo de este método aplicable a esta investigación sobre el tema más fácil (...) intentando encontrar a través de imágenes, un modelo para el tratamiento de un tema difícil».⁵³

⁵³ *Sofista* 218c-d. cf. Pol. 286 a. Véase el famoso ejemplo de la pajarera, en *Teeteto* 197d ss. «Los tres primeros términos son simples equivalentes a las ideas, que deben necesariamente materializarse para ser comunicadas o de estímulos para el pensamiento: παρακλητικά τῆς διάνοιας» (Rep. VII, 524) Cf. también *Teeteto*, 193c, *Rep.* VI, 509d - 511e.

En suma, ni el lenguaje hablado o escrito ni mucho menos otro tipo de imágenes, son el lugar de la verdad, sino un instrumento para obtenerla. Lo que condena es, no el uso prudente y juicioso de las imágenes, sino que se tome como reflejo de lo verdaderamente real, es decir, la verdad, lo que es apariencia de la misma.

5. *El cuarto elemento: el conocimiento mismo.*

5.1. *Definición del conocimiento en general.* Si bien los nombres, definiciones e imágenes son necesarios para acceder al conocimiento de la verdad, Platón les niega el poder de otorgar ellos solos un conocimiento. En realidad, lo que hacen es clarificar el lenguaje, pero nada más. La validez de esta afirmación depende *de qué se entiende por conocer*. En efecto, para Platón no se puede ir de la imaginación a la verdad, sino que es menester conquistar la verdad en sí misma, para después confrontarla con su imagen. En este horizonte podrán luego exponerse *los distintos niveles* del conocimiento, que es lo que se trata en el cuarto elemento.⁵⁴

Aunque en ningún momento Platón define expresamente lo que se entiende por conocimiento, se lo puede colegir de sus obras. En realidad, ha habido en él un permanente ajuste del concepto, como es dado ver si se recorre con atención su obra. En los últimos diálogos, su pensamiento se expresa con mayor riqueza de matices y mayor apego a la realidad, al ahondar los problemas inherentes al conocer verdadero y al falso. Si se sigue la pista que el juicio falso recae en el no-ser (como inicialmente se planteaba el problema), se llega a la conclusión aporética de que no se puede hablar de conocimiento, ya que es contradictorio decir que se conoce la nada. Por lo tanto, es menester aclarar desde el principio que el *verdadero conocimiento*, aquel que merece el nombre de tal, es el que declara la verdad del ser. Esta condición se cumple cuando se recogen

⁵⁴ Cf. *Menón*, 99d-100b

las notas que ponen de manifiesto su esencia, vale decir, lo que son en realidad.⁵⁵

En la tradición socrática, el conocer es *la obra del hombre* en cuanto tal, puesto que es el único ser de la naturaleza que posee el don divino de la razón. Es una actividad distinta del querer, del sentir, del hacer, pero sobre todo se lo contrapone a todo lo referente a lo sensible, sea en el orden perceptivo como en el apetitivo. En los primeros escritos de Platón, bajo el poderoso influjo de Sócrates, el mundo de la sensibilidad, expresado por la opinión, era totalmente ajeno al mundo de la razón, expresado por la ciencia. La identificación de la falsedad y de la verdad respectivamente a cada una de las esferas, dejaban sin ningún margen una comunicación entre ambas, que para la experiencia tanto exterior como interior era innegable. Esto sin contar el cúmulo de dificultades realmente irresolubles.⁵⁶

El conocer es un acto por el cual el alma, percibiendo un objeto, está en condiciones de decir lo que es. Puede decirlo según las solas apariencias (doxa) o según su verdad. La segunda posibilidad puede ser resultado de una de-mostración, mediante un proceso matemático o de un proceso dialéctico: en ambos casos se ejerce la pura racionalidad, aunque el rango del conocimiento logrado sea sustancialmente distinto.

El conocimiento es, por otra parte, una capacidad, una potencia del alma, una *dynamis* (δύναμις), una actividad en la cual el ente se pone de manifiesto (φαίνω: hacerse presente) en el alma.⁵⁷ ¿Qué encierra esta afirmación?

Para Platón, el alma (ψυχή) es principio de animación del cuerpo, y en el hombre consta de tres partes. La alegoría del carro alado describe artísticamente el ser del hombre: el cuerpo (σῶμα) es figurado por el

⁵⁵ En el *Sofista* se trata detenidamente este punto.

⁵⁶ *Rep.*IV, 439b.

⁵⁷ *Rep.*V, 476e - 478d; *Sof.* 248e.

carro, los dos caballos, uno blanco y otro negro, que representan las pasiones irascibles y concupiscibles respectivamente (ἄλογοι), y el auriga que conduce el coche simboliza la razón (λόγος). El conjunto, en raudo vuelo, es arrastrado hacia lo alto, hacia lo divino que es *lo bello, bueno y sabio*, hacia el mundo puro de las ideas. Pero la condición humana en este mundo hace que se necesite de la pericia del auriga para mantenerlo en esa dirección.⁵⁸

Lo representado por la alegoría es claro: el alma está naturalmente destinada a conocer la verdad en su máximo esplendor y pureza, pero debe poner en juego todas sus potencias, gobernando sus pasiones, para acercarse a ella. Casi instintivamente el hombre es empujado en esta dirección, ya que la parte superior del alma, *el intelecto* (νόος) *tiene afinidad con lo divino*. De todas maneras, debemos valernos del empuje de los caballos: todo conocimiento y apetencia sensible debe ser conducido hacia ese supremo destino.

Cuando Platón dice que el conocimiento es la presencia intencional del ente en el alma, está subrayando que no es solamente la razón, sino *toda el alma* la que debe ponerse en contacto con el ente. Es decir, en los sentidos y en el espíritu. Es por eso que dice que el hombre debe *buscar la verdad con toda el alma*, poniendo en tensión todas sus potencias. En esta línea está la afirmación de que:

«Se debe establecer esto, por el contrario, como una unidad total, que no se halla en los sonidos ni en las figuras de los cuerpos sino en las almas... De estas cuatro cosas, la intelección, (νόος) se aproxima muy cercanamente, en parentesco y semejanza, a la quinta cosa (οὐσία)».⁵⁹

⁵⁸ *Fedro*, 246 ss.; *Rep.* IV, 439a - 441c.

⁵⁹ *Carta VII*, 342 cd.

Más adelante retomaremos lo que Platón insiste cada vez con mayor énfasis, en la medida que avanzan los años y los desengaños, en vistas a poner vigorosamente en relieve las condiciones personales y morales que debe tener el hombre si quiere acceder a la verdad. Toda doctrina del conocimiento no es neutra al respecto, porque la verdad, como la belleza y el bien, son valores que deben merecerse.⁶⁰

5.2. Definición del conocimiento en particular. Una vez definido el conocimiento en general, Platón nos invita a hacerlo en particular siguiendo un listado que aquí ofrece al respecto:

«Lo cuarto es el conocimiento, intelección (ἐπιστήμη καὶ νόος) y opinión verdadera (ἀληθῆς τε δόξα) relativos a estos entes. Hay que establecer toda esta cuarta cosa, por el contrario, como una unidad que no se halla en los sonidos ni en las figuras de los cuerpos sino en las almas, siendo evidente que es diferente a la naturaleza del círculo mismo y a la naturaleza de las tres cosas anteriormente mencionadas».⁶¹

No obstante, Platón creyó menester hacer un ajuste en la secuencia, diferenciando lo que había señalado como el cuarto elemento. Primero, teniendo en cuenta la dignidad del conocimiento indudable respecto a la opinión, y de la intelección con respecto a la certeza; y el segundo a que, correspondiendo la opinión verdadera a lo verosímil o probable, esto no puede determinarse si no es a la luz de lo cierto y verdadero. Más adelante, en el texto que venimos comentando, se encuentra un ordenamiento más lógico que es el que seguiremos:

⁶⁰ Las teorías del conocimiento o epistemologías de la modernidad parecen obviar totalmente estas condiciones.

⁶¹ Carta VII, 342cd.

De todas las cosas señaladas hay nombres, definiciones, imágenes, opiniones y ciencia, porque se trata de lo que se hace presente como realidades.⁶²

Así pues, la opinión verdadera (ἀλήθης δόξα), el conocimiento cierto (ἐπισιτήμη) y la intelección (νόος). Para abrir el camino a los sucesivos desarrollos de la exposición, empezaremos a esclarecer el lugar de la opinión en su concepto y en sus clases, pasando luego al conocimiento cierto (ἐπισιτήμη), y terminando con el conocimiento intuitivo de la esencia (νόος).

Tenemos:

- 1) *Alethes doxa*: conocimiento por razonamiento analógico.
- 2) *Episteme*: conocimiento por razonamiento abstracto y universal.
- 3) *Nous*: conocimiento de la cosa en sí (la Idea).

6. *La opinión: razón e imaginación.*

El acercamiento a la realidad tiene como expresión en la vida diaria a la opinión, en la cual la razón se hace presente pero al servicio de la sensibilidad. Es en ésta donde reside la opinión que descansa en las cualidades de las cosas o acciones más que en lo que ellas son.

Así y todo, decimos que la razón se hace presente, cosa que no acontecía en los pasos anteriores: los nombres, las definiciones y las imágenes, tomados independientemente y por sí solos pueden indefinidamente remitirse unos a otros, prescindiendo de su referencia a la realidad. Desde luego, la racionalidad está operante (de lo contrario sería negarles su carácter humano), no obstante su entidad está, por decirlo así, encerrada en la inmanencia.⁶³

⁶² Carta VII,342 d.

⁶³ Cf. L-M-Regis O.P.: «*L'Opinion selon Aristote*» Inst.Etudes medievals, Ottawa, págs. 30-55. Esta investigación es excelente y arranca desde los comienzos en que se elabora la noción y el valor de la doxa.

6.1. *Nada mejor que un texto para ilustrar lo anterior:*

«Los amantes de las audiciones y espectáculos se complacen en degustar las buenas voces, colores y formas, y todas aquellas cosas en las que entran estos elementos, pero que su mente no es, en cambio, capaz de de ver y abrazar lo bello en sí mismo. ¿No son ciertamente bien escasos los hombres capaces de acercarse contemplativamente a lo bello en sí mismo?»⁶⁴

La pregunta que nos ha servido de hilo conductor se reitera: ¿es por la opinión como se obtiene el conocimiento verdadero y seguro de la realidad? Más aún, ¿es el único camino que tiene el hombre para alcanzarlo?

Ya Parménides, había distinguido dos caminos de conocimiento: el camino de la opinión y el camino de la verdad. Pero lo había hecho sin ahondar los conceptos. Fue Platón el primero en definirlos con rigor y en usarlos sistemáticamente. La opinión (δόξα) es a la vez un conocimiento relativo, en el que el sujeto carece de una total certeza, siendo su objeto el devenir y la apariencia de las cosas. Es un *conocimiento errante*, entre el ser y el no-ser, lo que le quita la firmeza del juicio fundado en la ciencia.⁶⁵

La opinión se expresa por frases y argumentos acerca de lo que acontece (γίγνομαι) tanto en la naturaleza como en la sociedad, se trate de hechos o de valores. De aquí su importancia práctica, pero también su debilidad, puesto que la vida transcurre en el tiempo que exige continuas decisiones, y lo que es hoy posiblemente no lo fue ayer ni lo será mañana. El carácter precario de la opinión no debería permitir una total y definitiva adhesión, no obstante lo cual, en general se la mantiene en el tiempo con una firme adhesión que le proporciona *la fe o creencia*

⁶⁴ *Rep.* V, 476 bc.

⁶⁵ *Rep.* V, 479 e.

(πίστις). La búsqueda de seguridad en las decisiones y opciones hace que ellas no sean fácilmente movibles, a pesar de los hechos o argumentos que puedan desautorizarlas.⁶⁶

6.2. *La opinión verdadera.* Teniendo en cuenta que la opinión es el resultado de un modo de conocer las cosas⁶⁷, Platón, ya maduro, se ve obligado más allá de Parménides, a distinguir dos tipos de opinión: la opinión verdadera, por una parte y por la otra, la opinión falsa.⁶⁸

El primer acercamiento al conocimiento de las cosas está signado por *la imaginación y la razón*: en nosotros la opinión, espontánea o reflexiva, se forma a partir de la memoria y de la sensación, que es lo que nos ponen en contacto con las realidades inmediatas.⁶⁹ Ahora bien, lo que aparece a los sentidos, tanto internos como externos, son *las cualidades* de las cosas: las cualidades visuales, auditivas, táctiles, etc. Siendo *las cualidades* (ποιῶν) lo que particulariza los seres, el principio de alteridad y de diversidad, y signo no de lo absoluto, como lo es la esencia, sino de la relatividad, fuente perpetua de transformaciones, el conocimiento que se detiene en ellas no puede tener menos que estas mismas características.⁷⁰

En general, toda expresión comunicativa sensible tiende a mostrar las cualidades de las cosas o personas (que las hacen útiles o agradables o sus contrarios) y que son precisamente lo que inclina a la formación de opiniones en un sentido o en otro y que las hace cambiar permanentemente.

⁶⁶ Parece que Platón sostuvo durante mucho tiempo que la opinión no es verdadero conocimiento.. Sin embargo, en las últimas obras parece modificar en parte este juicio. Cf. *Rep.* V, 478 c.

⁶⁷ *Rep.* V, 476e - 478c. Dentro del conocimiento, de lo opinable a lo cierto. *Fedón* 99c.

⁶⁸ *Teeteto* 189a - 192c y passim.

⁶⁹ *Filebo* 38c.

⁷⁰ *Rep.* IV, 437 - 439.

La opinión supone una apreciación de las cosas hecha en base a *conjeturas* (εἰκασία). La conjetura nace del conocimiento *indirecto* de los objetos sensibles que se hace por medio de un cálculo de posibilidades, por lo cual su resultado será también signado por la probabilidad. Por ende, la opinión no es una simple impresión ni una respuesta puramente emotiva expresada en palabras, sino que supone un razonamiento. Lo que sucede es que éste se basa en premisas fundadas en las cualidades, que más de una vez puede aparecer en forma engañosa.

«Yo no lo digo sabiendo, sino conjeturando. Pero cuando digo que el conocimiento es diferente a la recta opinión, no me parece, en absoluto, que estoy conjeturando. Y si yo afirmara saber alguna cosa, –pocas afirmaría saber–, ésta es una de aquéllas que afirmaría saber. (...) Pues bien, ¿no es correcto que la opinión verdadera que dirige la consecución de cada acción obtiene resultados en nada inferiores al conocimiento?»⁷¹

Según *la conjetura* sea atinada o no, las opiniones serán verdaderas o falsas, o sea, acordes o no con la realidad. Veamos más detenidamente el concepto de la *opinión verdadera* (ἀληθῆς δόξα), porque automáticamente, a contraluz, se destacara la *opinión falsa* (ψευδῆς δόξα).⁷²

Como primera aproximación puede afirmarse que por *opinión verdadera* debe entenderse *una conjetura exacta*, lograda a través de la observación y deducción.⁷³ He aquí un bellissimo texto que lo confirma:

⁷¹ *Menón* 98b.

⁷² *Filebo* 38c - 39d. Aunque la traducción literal de la opinión falsa sería la *pseudo opinión*, no debe entenderse como suena en castellano (o sea, una opinión puramente aparente e inexistente). Para Platón, la opinión falsa es una verdadera opinión, tal es así porque tiene un contenido que se afirma o se niega, con sus lógicas consecuencias.

⁷³ *Menón* 97c. y ss.

«(Llamo pensar) a la conversación que el alma desarrolla consigo misma en torno de lo que observa. Te lo expreso sin ser conocedor del tema. Porque el alma que piensa me parece que es como si dialogara consigo, (190a) preguntándose y respondiéndose a sí misma, afirmando y negando. Pero cuando ya logra afirmar lo mismo y no duda, definiéndolo y abocándose a ello con mayor lentitud o con mayor rapidez, asumimos que ésta es su opinión. De suerte que al sostener opiniones lo denomino conversar, y a la opinión conversación hablada, por cierto no con otro ni en voz alta, sino en silencio consigo misma.⁷⁴

Más allá de la tajante división supuesta siempre por Sócrates, que prácticamente hacía inconmensurable el abismo entre ambas, Platón introduce el concepto de la *opinión verdadera* (ἀληθῆς δόξα), o de la *opinión recta* (ὀρθῆ δόξα) con una apreciación e interpretación propia.⁷⁵ Es que hay opiniones y opiniones: unas se basan en simples impresiones o en repeticiones de lo que *se dice* o *se hace* rutinariamente y otras son las que nacen de la observación, de la imaginación y de la reflexión. La *opinión verdadera* tiene una función primordial en la conducción de las acciones, sea en el orden moral como en el técnico y artístico. En estas zonas, equivale a la ciencia.

Es así cómo, en la vida humana, sea pública como privada, si la opinión es verdadera, constituye el primer grado de la virtud, a saber, el del hombre común, que no tiene el hábito reflexivo del sabio. Ella es una especie de adivinación espontánea de *bien obrar* en la vida que se despliega en el mundo sensible y que tiene su origen en la emoción, y de la reflexión personal, por lo cual ni es don de la naturaleza ni necesita ni puede ser enseñada.

⁷⁴ *Teeteto* 189e – 190a.

⁷⁵ *La teoría de la opinión verdadera o recta entre la ciencia y la ignorancia, que participa de la primera que es verdadera y de la segunda, que no puede dar razón de sí misma, es la gran novedad de Platón.* V. Brochard, *Estudios sobre Sócrates y Platón*, p. 61.

Socr.: Una recta opinión en relación con la rectitud de la acción no es un guía inferior a la sabiduría práctica (φρόνησις). Esto es lo que hemos dejado de lado recién cuando analizábamos en qué consiste la virtud, diciendo que sólo la sabiduría práctica es el guía del obrar correcto. En consecuencia, también lo es una opinión verdadera. (...) En consecuencia, no es menos útil la recta opinión que el conocimiento.

Menon: Con esta salvedad, Sócrates, que quien posee el conocimiento siempre deberá lograr la meta, mientras que quien posee la recta opinión unas veces la logrará, otras no». ⁷⁶

Pero donde realmente se realza el valor de *la opinión verdadera* es en la *tékhnē* (τέχνη) palabra ésta que abraza tanto la técnica como el arte. Para Platón, el hacer humano se hace fundado en una apreciación que tiene en cuenta muchos factores, todos ellos con un índice mayor o menor de constancia. No pudiendo guiar la acción productiva sobre una base como la que le podría otorgar una ciencia, es suficiente el ajustarse a reglas que son el fruto de la opinión recta de los entendidos.

En efecto, la experiencia, cribada por una labor de la *razón poiética*, da lugar a *las reglas del bien hacer*, o sea, de un actividad segura y eficaz en sus resultados y económica en el tiempo. La labor de la razón es triple: en primer lugar, debe decidir *la factibilidad del objeto* que va a producir (o ayudar a producir en el caso de la agricultura), sus formas y materiales, los instrumentos que va a emplear, etc. En segundo lugar, la aplicación de las reglas no puede ser algo mecánico, sino que debe *acompañar constantemente la acción* y, una vez terminada ésta, debe *dar un juicio* sobre los resultados. En tercer lugar, gracias a los posibles ensayos para crear nuevos productos o innovar los procedimientos, debe *ensayar* repetidamente y a través de los aciertos y errores, sacar sus

⁷⁶ *Menón*, 97b-c. En 100b. Ciencia y opinión. *Rep.* V, 477b ss. A veces llama ciencia a la opinión y viceversa. *Teet.* 208c.

conclusiones. En todos los casos se van aplicando o configurando *las opiniones verdaderas*, que son el soporte de su hacer.

Valorando este poder creador (ποίησις) de la opinión verdadera, Platón no solamente deja la puerta a nuevas invenciones de objetos o procedimientos, sino que condena todo intento de prohibirlos, salvo el caso que sean dañinos a la comunidad.

«Según la costumbre, dábamos muchas veces a éstas (a las técnicas y artes) el nombre de ciencias, pero reconocemos que están necesitadas de otro nombre de más evidencia que el de opinión, pero a la vez más modesto que el de ciencia».⁷⁷

Platón hace notar que, en el campo de la producción, tanto el juicio acertado del artesano y el del comprador deben coincidir para que la obra sea buena. Y contrariando lo que se dice frecuentemente, Platón (y no solamente él) destaca la potencia creativa de la justa opinión en el plano de la producción, no solamente artística, sino también artesanal, sea en el plano de las invenciones como de las innovaciones.

«¿Qué sería todo esto (reglamentar las técnicas por reglas escritas), gobernado por la letra y no por la tékhne? Es evidente que veríamos desaparecer en su totalidad todas las técnicas, sin esperanza de que volvieran a revivir, eliminadas por las leyes que prohíban toda investigación (ζητεῖν)»⁷⁸

Platón analiza dos posibilidades: la primera, que tales leyes fueran dictadas por el parecer de una mayoría, y la segunda, que fueran dictadas

⁷⁷ *Rep.* VII, 533d. Ya anteriormente denominó a la opinión verdadera como pensamiento, etc. Lo que sucede es que la palabra ἐπιστήμη significa, entre otras cosas, «destreza, pericia».

⁷⁸ *Pol.* 299e. *Rep.* I, 355 b. Las técnicas se definen por su objeto y requieren la opinión del artesano y del usuario. Véase *Rep.* I

por verdaderos técnicos. En el segundo caso será distinto, como adiestramiento que permitirá al artesano, una vez en posesión de las técnicas recibidas, introducir a su vez algunas innovaciones, etc. Pero sí deben dictarse leyes que impidan la investigación (=experimentos) que sólo estará permitida a los expertos.⁷⁹

Ciertamente Platón recupera la *opinión verdadera* para la acción, pero también para aquellas realidades que van más allá de la experiencia humana, como lo es todo lo que le atañe después de la muerte. Temas tales como la preexistencia del alma y aun de la inmortalidad de la misma, sólo el hombre en esta vida puede tener un atisbo y una conjetura, nunca una ciencia perfecta. Es entonces cuando el mito plasma la opinión y cumple una labor de mediación entre las creencias comunes y la ciencia. Pero en otros niveles, no tiene, propiamente hablando, un valor de conocimiento del ser, como sucede con Aristóteles, quien además la aprecia en el campo teórico, al poner en descubierto su valor de hipótesis.⁸⁰ Así y todo, el mérito de Platón en su madurez fue el de considerar a la episteme como una *superación*, y no una *descalificación* y *desprecio de la opinión*. Con ello quedaba asentada, sobre una base más realista y justa, las creencias y el comportamiento de la mayoría de los mortales.

7. La episteme: el conocimiento cierto

Platón contrapone el conocimiento no sólo a la ignorancia (ἀγνοσία) sino también a la opinión (δόξα).⁸¹ Sin embargo hemos visto que salva a la opinión verdadera y la acerca a la episteme, dándole un valor de

⁷⁹ Pol. 300a. Para una exposición pormenorizada sobre el particular, véase mi trabajo *La técnica y los técnicos en la filosofía griega*, caps. 2 y 3 (inédito).

⁸⁰ Y esto se debe a que el Estagirita cimienta su Física en la distinción entre lo necesario y lo contingente, previo establecimiento de la analogía del ser. Al mantener la univocidad del ser, Platón no podía aceptar dicha función.

⁸¹ cf. Rep. V, 479 – 480 y la comparación con una recta seccionada en cuatro partes. Rep. VI, 509 c. ss.

conocimiento prácticamente verdadero y, por ende, un verdadero conocimiento (no aparente), un conocimiento de la realidad. No obstante, debe quedar claro y sostenerse, antes que nada:

«Pero cuando digo que el conocimiento es diferente a la recta opinión, no me parece, en absoluto, que estoy conjeturando. Y si yo afirmara saber alguna cosa, –pocas afirmaría saber, ésta es una de aquéllas que afirmaría saber».⁸²

7.1. *Significado de episteme.* La palabra ἐπιστήμη quiere decir *inteligencia, conocimiento, saber; ciencia; destreza, pericia*. Es cercana a ἐπίσταμαι, cuyo participio ἐπιστάμενος significa *concedor, entendido, estar seguro de...* En el lenguaje común significa solamente *conocimiento de algo*, pero siempre connotando seguridad y entendimiento. Posteriormente la palabra se ajustó en el pensamiento filosófico para significar un *conocimiento cierto y universal* (válido siempre y para todos) que no puede menos que asentarlo en lo que es común y permanente en los entes.⁸³

Este nuevo paso trasciende la pura certeza subjetiva para abrirse a la verdad de las cosas mismas. Se trata, pues, no de cualquier saber, sino de aquel saber reflexivo que es capaz de dar cuenta de la razones de las cosas, sin resquicios de duda. Por lo tanto, su objeto no puede ser lo contingente, vale decir, lo que puede ser de otra manera, sino lo necesario, lo que siempre e ineludiblemente es. Debe atenderse, pues, que la traducción de episteme como *ciencia*, es correcta si se la arrima al latino

⁸² *Menón* 98α; *Rep.* V, 476b - 479e. Evidentemente esta es la posición de Platón, porque, al parecer, Sócrates, en una mayor cercanía con Parménides, no aceptaba una opinión verdadera. Cf. *Protágoras* 357d.

⁸³ En el *Hippias Menor* se reporta la teoría de que la virtud es una *episteme* y por ende puede ser enseñada. Tal teoría luego es discutida en el *Protágoras*, pero descartada totalmente en el *Menón* 99d - 100.

scientia; no lo es en cambio, si se la entiende *enteramente* en sentido moderno⁸⁴.

El problema del conocimiento es abordado expresamente por Platón en el *Teeteto*.⁸⁵ Se abre el diálogo entre Sócrates y el famoso matemático Teeteto con la pregunta acerca de la naturaleza del conocimiento (episteme). La respuesta de Teeteto lo lleva a confundir la naturaleza de la ciencia con el objeto de la misma.

Ante una nueva pregunta de Sócrates sobre el tema, la respuesta de Teeteto es: *el conocimiento es igual a percepción sensible*. A través del análisis de la propuesta, la conclusión final es que el conocimiento debería pasar por la investigación del ser. De allí surge un tercer intento de definición: *el conocimiento es la capacidad de formular juicios verdaderos*. Sócrates, hace ver a Teeteto que tampoco resulta inteligible esta afirmación.

Rechazada la hipótesis anterior, Teeteto, ensaya una nueva definición: *conocer es la capacidad de emitir juicios verdaderos acompañados de una explicación racional*. Ya en el diálogo *La República* sostenía que el verdadero conocimiento ha de versar sobre lo universal y lo permanente, pero en este hace hincapié en que no es suficiente un enunciado tan general sin destacar la necesidad de separar las partes del todo e integrarlas nuevamente, es decir, de que la razón a que se hace mención es una racionalidad dialéctica. En los últimos diálogos *El Sofista* y *Parménides* retomará el asunto en su conexión, como debe ser, con el objeto del conocimiento.

⁸⁴ Decimos *enteramente* porque el concepto de ciencia como saber riguroso permanece inalterable a través de los siglos. No obstante, la mayor parte de lo desacertado de los juicios acerca de la *ciencia* griega proviene de carencia de información. T.Khun relata muy bien cómo llegó a comprender el sentido de la ciencia griega. Cf. *La Tensión Esencial*, Cap. 1, FCE, México.

⁸⁵ El *Teeteto* es un diálogo sumamente técnico, por lo cual su lectura debe hacerse con detenimiento. Para algunos críticos, es la primera exposición sistemática acerca del conocimiento, un tema sobre el que Platón volverá una y otra vez en adelante.

Dentro de esta caracterización general, en Platón la *episteme* se *desdobla en dos*: el que se despliega en *el conocimiento dianoético* o por razonamientos, como lo es el conocimiento matemático, y el que se alcanza por *el conocimiento noético* o por intuición intelectual, como lo es la metafísica. En los últimos tramos de su pensamiento⁸⁶, Platón acercó sorprendentemente a ambos tipos de conocimiento, haciendo de la dialéctica el instrumento único de acceso al verdadero ser.

7.2. *La matemática como episteme*. En el texto que venimos comentando, al parecer Platón reserva el nombre de *episteme* al que es propio de la matemática. Se trata, pues, de *un conocimiento de-mostrado* (*δια-νόησις*) *por la razón*, por lo que, a lo menos inicialmente, aquí no es el lugar de la dialéctica. Si bien la dialéctica supone un razonamiento, no todo razonamiento es dialéctico: comparando ambos tipos de razonamiento, advertiremos que uno es *hipotético-deductivo* y el otro es más bien *inductivo*. Así y todo, entre ambos existe una estrecha vinculación: las hipótesis matemáticas incluyen el conocimiento de la idea de número y figura, mientras que la dialéctica se mueve teniendo como paradigma el rigor y precisión de la matemática.⁸⁷

En Platón la matemática cumple una doble función: ofrece un modelo al razonamiento y a la argumentación filosófica y permite el proponer una explicación de la naturaleza totalmente original que lleva a término la concepción pitagórica al respecto.⁸⁸ Aunque los textos no son del todo claros, siempre se le ha atribuido a Platón las bases del *método analítico* como procedimiento metodológico capital para el progreso de la Matemática. El método de análisis se relaciona con los métodos geométricos «*por hipótesis*»: se asume como cierto aquello que hay que probar y se razona sobre este supuesto hasta llegar a algo que forma

⁸⁶ Cf. *Timeo*, 50 ss.

⁸⁷ *Rep.* VI, 510d ss.

⁸⁸ Cf. *Le vocabulaire de Platón*, I. Brisson y J-P. Pradeau.

parte de los principios –*hipótesis*–, es decir, uno se remonta de forma regresiva hasta los puntos de partida o, siguiendo el curso lógico de los razonamientos, se alcanza un resultado cierto por haber sido previamente establecido.

Entonces, si podemos invertir la secuencia de los pasos anteriores, el resultado –*síntesis*– es una prueba legítima del teorema que había que probar. Así pues, el Análisis viene a ser un procedimiento sistemático de descubrir «*condiciones necesarias*» para que un teorema sea cierto, de modo que si por medio de la *síntesis* se muestra que estas condiciones son también «*suficientes*», se obtiene una demostración correcta de la proposición.⁸⁹

«La episteme no es cosa fácil para Platón. Ella supone dos condiciones: la aptitud intelectual, gracias a la cual el espíritu podrá servirse de aquellos intermediarios por los que debe pasar, y la dignidad de la vida. El alma no podrá contemplar la verdad si no tiene afinidad con la misma, lo cual supone pureza de inteligencia y pureza de costumbres.»⁹⁰

Con respecto a las Matemáticas es necesario hacer algunas precisiones. Para el lector moderno, este término tiene un sentido unívoco. Sólo abarca la ciencia de los números, figuras y volúmenes. Ciertamente ya en tiempos de Platón era entendida también en un sentido riguroso, pero no debe olvidarse que el horizonte en que este término era comprendido estaba en su connotación con un significado más amplio, que se conecta con el significado original: es <*lo enseñable*>.

En efecto, la palabra *Matemática* (μάθημα) se refiere a la cosa aprendida mediante una acción (μάθησις), por la cual las cosas se saben,

⁸⁹ Cf. *Menón*, 86e - 87a, y la *República* VI, 510c.

⁹⁰ J. Souilhé, *Pour interpreter Platón*, *Archives de Philosophie*, Vol I, Ed. Beauchesne, Paris, 1923.

no porque las dice otro (opinión), sino porque el discípulo *ve por sí mismo* las relaciones, no las esencias, entre números y figuras a partir de principios.⁹¹ Es que lo máximo enseñable, aquello que transparenta la realidad del ser, es el número. La medida de las cosas en el todo y en sus partes es lo constante, de tal forma que cualquier variación de su forma es señal del cambio. O sea, el cambio es leído como la variación de las proporciones que se reducen a crecer o decrecer (las partes o el todo).

Si bien por matemática se entiende un conjunto de proposiciones no experimentales, que son demostradas rigurosamente en base a ciertas premisas, en Platón parece ser más bien el resultado de una penetración intelectual por la que, en el ente sensible, se descubre su constitución armónica. La remisión a Pitágoras es palmaria (ἐπιστήμη και νόος), como se verá con más claridad cuando tratemos de las relaciones entre las ideas y los números, en los que introduciré el concepto de números reales y números ideales, distinción que permitirá en la modernidad la creación del cálculo infinitesimal.

«La ciencia más importante y la primera de todas es la de los números en sí, los que carecen absolutamente de cuerpo; toda la teoría del número par e impar, de su génesis, de su poder y de lo que ella comunica a los seres. (La identidad y la diferencia). [A continuación, la relación de la aritmética y la geometría]»⁹²

Platón no era propiamente matemático, pero poseía conocimientos muy amplios y sólidos gracias a la profunda amistad con el pitagórico

⁹¹ De aquí el alto valor educativo que Platón le asigna a las matemáticas: su capacidad de desarrollar al máximo el poder de la razón. Así lo proclama en *Rep.* VII, 526e - 527b: *La parte más elevada de esta ciencia nos conduce a una contemplación más factible de la idea del Bien... Conducirá al alma hacia la verdad y dispondrá la mente del filósofo para que eleve su mirada hacia lo alto.*

⁹² *Epinomis*, 990cd. Véase *Teeteto* 198b.

Euclides de Megara, con el famoso matemático Teodoro de Cirene y con Arquitas de Tarento, creador de la geometría tridimensional (o del espacio). Junto a ellos pudo conocer y discutir las ideas tanto de los grandes sofistas como de los continuadores de Pitágoras y Parménides. De aquí su vehemente entusiasmo por la Matemática y su creencia en la importancia que esta ciencia tenía como propedéutica de la Filosofía, como imprescindible para el entendimiento del Cosmos y como el pósito y preparación para el ascenso dialéctico del alma.⁹³

Tal vez ésta sea la razón más profunda por la que es partidario de cultivar la matemática pura, ya sea por sus propios valores, ya sea porque permite una comprensión profunda del mundo sensible en sus estructuras que le dan razón del orden, proporción y armonía del cosmos y de sus partes. Ciertamente los razonamientos que hacemos en geometría no se refieren a las figuras concretas que dibujamos, sino a las ideas absolutas que ellas representan.⁹⁴ Pero justamente las podemos dibujar porque previamente las cosas sensibles han participado de sus elementos.

La aritmética y la geometría suponen una intuición de las estructuras permanentes del ser sensible: *su proporción y medida interior y constitutiva*, gracias a lo cual hay una correspondencia entre este saber y la realidad. Tal es así que a la astronomía, desde la antigüedad, se la consideró una ciencia exacta y que a la matemática se la vio como elemento fundamental de la producción mecánica⁹⁵. Al margen de estas aplicaciones, Platón estimó por encima de todo el valor teórico de la matemática. Se trata de la certidumbre que da *la evidencia* en la relación premisas-conclusiones, permitiendo el ejercicio pleno de las funciones intelectuales y, por lo tanto, está en la parte racional del alma.

⁹³ *Rep.* VII 525d - 527b Esta convicción hizo que se convirtiera en un insigne artífice de matemáticos, debiéndose a sus discípulos y amigos casi toda la ingente producción matemática de su época.

⁹⁴ *Rep.* 510d - 510e.

⁹⁵ Arquitas de Tarento, gran matemático, inventó una serie de electos útiles a la mecánica.

«Conferimos a las ciencias matemáticas el poder dialéctico de ascender de la caverna a la luz de lo visible a lo inteligible, de los sentidos a la esencia, por medio de la inteligencia. Por estas artes puede elevarse la mejor parte del alma a la contemplación del mejor de los seres: el Bien».⁹⁶

No podía ser de otro modo: el conocer verdadero supone aprehender aquellas notas que determinan y colocan al ente en un rango particular, que apuntan a lo sustancial del mismo, y que pone de manifiesto lo que sostiene y dirige los cambios en una dirección, que no es otra que la realización de su forma perfecta. Esa sustancia (οὐσία) es lo que constituye lo más íntimo de su naturaleza (οὐσία) pero cuya esencia da el perfil (εἶδος) del ente (ὄν).⁹⁷

Pero la Matemática *no es la ciencia más perfecta*, porque opera sobre el mundo sensible, desentrañando lo que es permanente en el cambio. Es por ello que necesita utilizar ejemplos o imágenes sensibles para sus demostraciones, en las que el geómetra se tiene que conformar con una *representación material*:

«Bien sabes que los que se ocupan de la geometría, del cálculo y de otras ciencias análogas dan por supuesto (hipótesis) los números impares y los pares, las figuras, las tres clases de ángulos, y otras cosas parecidas a éstas según el método que adopten. Emplean estas hipótesis como si realmente las conociesen, ya que no creen menester justificar ante sí mismos o ante los demás lo que para ellos se presenta con claridad meridiana... ¿Sabes que se sirven de figuras visibles que dan pie a sus razonamientos, pero en realidad no piensan en ellas sino en aquellas cosas a las que se parecen? (...) [Sin

⁹⁶ *Rep.* 532c.

⁹⁷ Hemos reunido en una frase las palabras claves que nos servirán de apoyo para las exposiciones sucesivas.

embargo] saben que la realidad de estas cosas no podrá ser percibida sino por el entendimiento.⁹⁸

Asimismo, expresamente se dice en el texto que comentamos, que la Matemática, para estudiar sus objetos, necesita servirse de representaciones sensibles, utilizándolas como imágenes para referirse a sus objetos ideales, como *el más conveniente puente para transitar del mundo sensible de la opinión*, creencia, imaginación, conjetura, figuración, etc., de la Física, *al mundo inteligible de las Ideas* de la verdadera Filosofía, la ciencia perfecta de la inteligencia pura, que es la Dialéctica.⁹⁹ Las ciencias matemáticas tienen en sí mismas su belleza y su capacidad de embellecer la mente que las posee. Las matemáticas no solamente poseen la verdad, sino la suprema belleza, una belleza fría y austera, como la de la escultura, sin atractivo para la parte más débil de nuestra naturaleza.

Pero sobre todo, para el ateniense es el instrumento que permite al verdadero filósofo empezar a romper las cadenas que le tienen aprisionado en la oscuridad del mundo sensible de la caverna e ir alcanzando *progresivamente* la contemplación de la realidad del mundo inteligible, las ideas y las formas eternas inmateriales y universales o noesis, cuyo ascenso se inicia comenzando por las formas geométricas, *verdadera matriz de las ideas y formas abstractas*: la Belleza, la Justicia, el Bien, etc. Por eso la Matemática tiene una importancia tan relevante en el pensamiento de Platón, quien ejerció una influencia decisiva en la Matemática de su tiempo, asignándole una jerarquía excepcional entre todos los estudios de la Academia.

⁹⁸ *Rep.* VI, 510 c- 511 a.

⁹⁹ *Rep.* 533a. *Si le quitáramos a la humanidad el número, nunca jamás podríamos llegar a ninguna clase de sabiduría* (o sea, de ningún oficio, ni productor ni legislador, etc.)... *Un ser que no distinguiera el dos del tres, ni lo par de lo impar, y que ignorara en absoluto el número, jamás podría dar razón de aquello de lo que no tendría más que sensaciones y recuerdos...* *Epinomis* 977c.

Platón exalta el valor del conocimiento puro, al margen de su utilidad. No es muy entusiasta de la matemática aplicada porque sería degradante *usarla como servidora* de lo más noble. Con todo y paradójicamente, él ha sido uno de los primeros en perfilar una filosofía de la técnica al destacar su estrecha relación con la matemática, sea imitando el estilo de razonar, sea utilizándola para la producción tanto de los objetos como de los instrumentos:

«Toda técnica (τέχνη) y toda episteme (ἐπιστήμη) se ven obligadas a participar de ella (de las matemáticas)».¹⁰⁰

En efecto, la técnica, a diferencia de la *empeiría* (ἐμπειρία) se destaca por su fuerte componente racional. La actividad en ellas se desarrolla conforme a una inteligente aplicación de reglas, que son el fruto de una generalización conseguida por operaciones abstractivas a partir de múltiples experiencias, no sólo personales sino sociales. El conocimiento de estas reglas y la habilidad de aplicarlas son los atributos que distinguen y cualifican a los hombres de oficio. Ahora bien, la opinión verdadera (doxa alethe), al basarse en la constancia de la relación causa-efecto, *opera* sobre todo con la cuantificación numérica y con las medidas geométricas.

El *arte de la medida* implica la capacidad concreta de saber concebir las justas proporciones y esto, además de las dotes naturales, se adquiere con el aprendizaje de las reglas y normas del oficio. La habilidad para la aplicación de las justas medidas en el hacer una obra o una tarea, el *justo medio* como norma general, es lo que en realidad, según Platón, *constituiría la técnica e identificaría al técnico*.

¹⁰⁰ *Rep.* VII, 522bc

«Si se separara de todas y cada una de las artes lo que ellas contienen de ciencia del número, de ciencia de la medida, de ciencia del peso, lo que de cada una de ellas nos quedaría sería prácticamente nada»¹⁰¹

De esta manera, si por un lado la aplicación de la ciencia matemática a las técnicas, que en definitiva son en orden a la vida material, puede suponer una subordinación de lo superior a lo inferior, por otra parte, las artes tienen la dignidad de tales en cuanto incorporan las matemáticas.

El arte de la medida juega un papel esencial en las *bellas artes*. No digamos en el dibujo y escultura: en la poesía y en la música su presencia es manifiesta. Y esta es la razón profunda por la que estas artes son *en sumo grado educativas*: contagian al alma del sentimiento y sentido de la armonía:

«La música es el arte de lo limitado (por el ritmo y la armonía) distinto del mero fluir de sensaciones. Y ello por el arte de medir».¹⁰²

Con todo, la propensión del común de las gentes a apreciar la matemática por sus valores prácticos, no solamente en las técnicas sino también en la economía,¹⁰³ llevó a Platón a menospreciar estas aplicaciones, aún para la física. Esta inclinación a arrinconar los saberes de los artesanos, agricultores, navegantes, ecónomos, etc., común en las

¹⁰¹ *Filebo* 55d. Cf. *Rep.* X, 602d - 603a; *Teet.* 208c; *Simp.* 262a; *Sof.* 260a - 261. Así y todo, Platón distingue claramente la ciencia del arte o técnica: *Teet.* 147c.

¹⁰² *Rep.* VI, 501b. [*La mejor educación*] es la gimnasia para el desarrollo del cuerpo y la música para la formación del alma. *Rep.* 376c. En ambas se exige el ritmo y la armonía. Cf. *Rep.* III, 401e, *Filebo* 17 bc.

¹⁰³ *Rep.* VII, 525cd.

clases altas de la Grecia clásica, no impidió, con todo, un desarrollo en este sentido. Bajo el influjo de la Academia fueron posibles hombres como Arquímedes, Hiparco, Hierón y otros, que revolucionaron la física mecánica en vistas a sus aplicaciones.¹⁰⁴

Pero más allá de los prejuicios negativos con respecto al producir del hombre, la mirada profunda y amplia de Platón se posó también en el perpetuo devenir de las cosas, que es propio de la condición humana y que lo afecta tanto por las necesidades que debe satisfacer como en los goces que puede disfrutar. Y es gracias a su capacidad que le otorga el conocimiento matemático, *cómo puede dominar la naturaleza* por la técnica y el arte.

Tal fue la importancia que Platón le concedió al estudio de la matemática, que según la leyenda, en el frontispicio de la Academia decía: *No entre aquí el que no sabe geometría*. Pero lo más importante y decisivo fue el impulso en la Academia para el estudio de la matemática, como lo demuestran los que le sucedieron con la muerte de Platón.

«Platón dio a las Matemáticas en general, y a la Geometría en particular, inmenso impulso gracias al celo que desplegó por ellas y del que son testimonio suficiente sus escritos llenos de discursos matemáticos, y que, a cada momento, despiertan el entusiasmo por estas ciencias en aquellos que se entregan a la Filosofía».¹⁰⁵

De acuerdo con las declaraciones de Proclo, ratificadas por las investigaciones de los historiadores modernos, Platón y los matemáticos de la Academia ampliaron de forma considerable el acervo matemático, clarificaron algunas definiciones, reorganizaron las hipótesis de partida,

¹⁰⁴ *Rep.* VII, 528b.

¹⁰⁵ Proclo, *Comentario al libro I de los Elementos de Euclides*.

rehicieron muchas demostraciones, generalizaron numerosos teoremas, resolvieron una gran cantidad de problemas pendientes y, lo más importante, discutieron los Fundamentos de las Matemáticas y se interesaron especialmente por la metodología de la investigación matemática (Método platónico).¹⁰⁶

7.3. *La matemática como transición.* Aunque los elementos que intervienen en el conocimiento puedan ser tratados como unidades independientes, todos ellos tienen existencia y sentido dentro de *una secuencia que forma una sola cosa*. Teniendo en cuenta que es el alma, a través de una reflexión, la que advierte las diferencias, las articulaciones y la unidad que constituye el conocimiento, ella deberá atravesar las instancias que le marcan los grados del saber. Platón claramente lo expresa al poner énfasis afirmando no sólo de que el cuarto elemento sólo se puede conseguir habiendo transitado los tres primeros, sino también, que dentro del mismo, el conocimiento debe pasar por la opinión y la ciencia para llegar a la inteligencia. Con ello, la instancia de la matemática no es la última y, si bien tiene un valor en sí misma, requiere un fundamento y una articulación al verdadero saber.

Con la matemática se ingresa al mundo inteligible. Si bien Platón marca siempre la diferencia entre la esfera de lo sensible de la inteligible, a través de los años fue descubriendo que entre una y otra hay un conocimiento capaz de operar como mediación y es justamente la matemática.

«Los números matemáticos son intermedios entre lo sensible y lo inteligible».¹⁰⁷

¹⁰⁶ Cf. P.A. Gonzalo Urbaneja, *Matemáticas y Matemáticos en el Mundo Griego*, en Cap.1 de *El Legado de las Matemáticas: de Euclides a Newton*, Universidad de Sevilla, 2000. Barcelona.

¹⁰⁷ *Fedón*, 75d. Cf. también en *Parménides*, 130b.

Como se ha visto en el ejemplo aducido, el círculo puede ser concebido en toda su pureza y al mismo tiempo puede ser representando por un signo. Más aún, se podría decir que tiene existencia en cuanto se lo representa. La relación entre las ideas y los números tiene este fundamento: así como los símbolos matemáticos son inteligibles porque participan de la idea de número y figura, así también el mundo de la naturaleza se hace inteligible en cuanto participa del mundo de las ideas que configura.

A Platón no se le pasó por alto el gran problema de la aplicación de lo cuantitativo a lo cualitativo. Uno de *los problemas centrales* de toda la filosofía griega desde sus inicios fue la de compatibilizar lo permanente y lo cambiante de las cosas. Platón recoge esta problemática, que tratará de resolver por la teoría de las ideas, pero mientras tanto, en un primer nivel afirma:

«La ciencia de la medida se aplica a todo lo que deviene [A continuación explica el método de la unificación y división de las medidas]. No descorazonarse ni desprenderse de las cosas antes de encerrar en una semejanza única todos los rasgos de parentesco que ocultan y antes de haberlas comprendido en la esencia de un género. Hemos encontrado dos géneros de ciencia de la medida: la aritmética y la geometría».¹⁰⁸

La posición del saber matemático, como paso inevitable en el pasaje de lo sensible a lo inteligible, es expresada con toda claridad y energía en el texto que venimos comentando:

«Por cierto, lo mismo respecto de la figura y superficie recta y curvada, del bien, la belleza y la justicia, de todo cuerpo

¹⁰⁸ *Pol.* 285a. Ver argumentos sacados de la geometría: *Menón* 82b - 85b.

manipulado artificialmente o que deviene naturalmente, del fuego, del agua y de todos los cuerpos de este tipo, de todo ser viviente y del carácter que poseen las almas, y de todos los seres activos y pasivos. En efecto, quien no comprenda de una u otra manera estas cuatro cosas, jamás será partícipe de un conocimiento acabado de la quinta cosa». ¹⁰⁹

Es posible que esta posición filosófica haya sido inspirada por el tema clásico de la inteligibilidad del cosmos. Cuando en el *Timeo* se describe la formación del mundo material por obra del Demiurgo, la figura y el número como constitutivos de lo esencial del ente no podían quedar ausentes. Era necesario entonces un repensar las relaciones entre ambas, tarea más que ardua como se advierte en la marcha: es lógico que la opinión que según él descansa en las cualidades, frutos de un proceso perceptivo, no tenga un valor teórico. ¹¹⁰

Inicialmente lo sensible y lo inteligible fundaban respectivamente la opinión (*doxa*) y el conocimiento (*episteme*). Pero el mundo al que el hombre accede por sus sentidos quedaría sin un conocimiento científico si de algún modo no se rescatara precisamente lo sensible. La clave está en que sólo puede ser definido con precisión lo que, de un u otro modo, se reduce a lo cuantitativo. Sin embargo, no todo lo que puede ser definido necesariamente tiene existencia objetiva. Las cualidades son impresiones subjetivas producidas por el contacto con lo otro, de lo cual lo cognoscible es aquello que se apoya en las cualidades primarias ¹¹¹ (de allí la matemática), pero que Platón con más rigor va a decir que también tienen un componente sensible.

El interés de Platón por los números viene de la tradición pitagórica, que enalteció el número (*ἀριθμός*) a un rango metafísico. Después de

¹⁰⁹ *Carta VII*, 342d-e

¹¹⁰ Hirschberger, *Historia de la filosofía*, p. 135 ss.

¹¹¹ Cualidades primarias: aquello que lo cualifica con tal o cual volumen, número y figura de partes, su disposición dentro de la totalidad, etc.

él, *el número es el fundamento de lo real*, es decir, es lo más racional de las cosas. La distinción entre *los números reales y los ideales* fue una de las innovaciones que le permitió tender el puente entre la matemática y la metafísica. Números ideales son aquellos que se desprenden de la posibilidad de la suma o de la división *in infinitum*; el número real se centra en la unidad.¹¹²

«De la misma manera que al tomar una unidad cualquiera no conviene dirigir enseguida la mirada a lo infinito (o sea, su división o multiplicación indefinida), sino más bien a un número determinado y exacto, así también y en sentido inverso, al verse uno mismo forzado a tomar como punto de partida al infinito, no conviene dirigirse directamente a la unidad, sino a la vez a un número que ofrezca al pensamiento una pluralidad definida y sólo así acercarse al uno, luego de haber agotado todo el conjunto».¹¹³

Junto a esto se admiten dos nuevos principios: *el uno y la díada*. La remisión a la unidad en ambos casos no es suficiente para la enumeración, ya que la distinción entre número y número exige compatibilizar la unidad con la multiplicidad. Cada número, en efecto, solamente puede definirse apelando tanto a *su identidad consigo mismo como con la diferencia*. Este complejo arsenal de conceptos dan cuenta de la convicción de Platón de que la única manera de acceder a la verdad del mundo era pasando por la matemática. No solamente son ambos ingredientes de cada idea, sino que entran en composición y ejercen su virtualidad dentro del ser en general. Y dado que a la par explican y constituyen la esencia de cada ser particular, determinan además el punto de derivación escalonada de la

¹¹² *Fedón*, 96e -101c; *Filebo*, 16a y 18b; *Pol.* 285a ss. Cf. *Epinomis*.

¹¹³ *Hirschberger*, o.c., I, pp. 114-115. Se podría preguntar si no se derivan igualmente los números matemáticos de un único principio. Ver un ejemplo en *Pol.* 287c. Respecto a las artes: la reducción de todas a la idea de una, el arte en sí, y de allí distinguirlas.

idea a partir del uno originario, son ellos dos principios creadores de la ideas y del ser.¹¹⁴

La conexión de la matemática con la física abre otro panorama caro al pensamiento y con ello, a la tradición platónica: el tema de la belleza. Y se aplica justamente porque en su constitución íntima, el mundo sensible, incluido el cuerpo humano, es una participación del orden cósmico, en el que se refleja en grande la magnificencia de la armonía y belleza de cuerpos y movimientos.

«Hemos de pensar que esa policromía con que está adornado el cielo que es, con mucho, lo más hermoso y perfecto que puede existir. Ahora bien: esa belleza queda muy por debajo de la belleza en sí, que es la que produce la velocidad y la lentitud características en la relación de ambas, según el verdadero número y según todas las verdaderas figuras que se mueven a sí mismas y mueven a la vez lo que hay en ellas. Todo esto es accesible a la razón y al pensamiento, pero no a la vista».¹¹⁵

La idea de belleza se refleja en las cosas y en las almas en tanto éstas posean en su interior *una armonía*, fruto de un orden en el que todo esté sujeto a proporción y medida. El universo como un *cosmos*, es decir, un todo espléndidamente regido por un orden estable y bello, como el buen gobierno de la polis, siempre fue el modelo y el paradigma de la vida humana, tanto en lo individual como en lo colectivo. Platón recoge así el pensamiento de los pitagóricos, pero destacando ese fondo de inteligibilidad y misterio que subyace en la manifestación del ser

¹¹⁴ Cf. *Hirschberger*, o.c., I, pp. 114-115.

¹¹⁵ *Rep.* VI, 529b ss.

inexpresable para la ciencia rigurosa, pero sí, como hemos visto, a través de la *opinión verdadera*.

La relación entre los números y las ideas se fue imponiendo cada vez más en Platón. En su madurez la reflexión sobre estas relaciones dio origen a teorías sumamente complejas acerca de los números. Esta casi identificación de unos y otras lo fue llevando a un formalismo metodológico, muy lejos de la impronta poética de sus años más productivos y originales. Esto nos lleva a la consideración del último paso de los agrupados en el cuarto elemento, que es la intelección (el nous) que será el objeto del próximo apartado.

EL HUMANISMO EN LA FILOSOFÍA MODERNA DEL CARIBE HISPANO

PABLO GUADARRAMA GONZÁLEZ¹

Resumen

El trabajo aspira a contribuir a la reconstrucción y valoración de la producción filosófica, fundamentalmente moderna e ilustrada en el Caribe Hispano. Especial atención se le dedica a la obra de Lógica del filósofo dominicano Andrés López de Medrano. Se valoran las ideas humanista de otros pensadores ilustrados cubanos y puertorriqueños por su contribución al enriquecimiento de la vida filosófica y cultural en general en estas islas, así como a la fermentación de ideas sobre la reclamada independencia y justicia social.

Palabras claves: humanismo, autenticidad, filosofía latinoamericana, ilustración, Caribe hispano, Andrés López de Medrano.

Abstract

Humanism in the modern philosophy of the Hispanic Caribbean

The work aims to contribute to the reconstruction and evaluation of the philosophical, mainly modern and enlightened in the Hispanic Caribbean production. Special attention is dedicated to the work of the Dominican philosopher Andrés López de Medrano logic. Humanist of other thinkers illustrated Cuban and Puerto Rican are valued ideas by their contribution to the enrichment of the philosophical and cultural life in general in these islands, as well as the fermentation of ideas about the claimed independence and social justice.

Key words: humanism, authenticity, Latin American philosophy, illustration. Hispanic Caribbean, Andrés López de Medrano.

* * *

La reconstrucción de la historia de las ideas humanistas en el proceso civilizatorio universal no debe excluir en modo alguno a aquellas que se han generado en distintas épocas y latitudes como expresión de los permanentes procesos de transculturación,² en los cuales el Caribe ha desempeñado un protagónico papel, especialmente en su fundamentación filosófica.

Como obligada puerta de entrada y salida de ese choque de culturas,³ —en los que como en toda colisión unos vehículos en dependencia de su velocidad y fortaleza, salen menos afectados—, durante todo el proceso de conquista y colonización del continente llamado americano, el Caribe se convirtió en necesario crisol de diversas tradiciones culturales.

En ocasiones se subestima el hecho de que los conquistadores españoles, además de ser herederos de los celtas, fueron conquistados primero por los romanos y luego por los árabes, de manera que en ellos

se sintetizaban no solo las tradiciones culturales de sus pueblos aborígenes, sino también las mediterráneas grecolatinas, las provenientes del Cercano Oriente y las norafricanas bereberes cultivadas por los árabes. Del mismo modo, no es difícil constatar que detrás de los conquistadores ingleses, franceses y holandeses subyacía el mismo trasfondo transcultural de sus respectivos pueblos ancestrales, considerados injustamente como bárbaros, pues los conquistadores europeos en América se comportaron de forma menos civilizada que aquellos, aunque presupusieran lo contrario.⁴

Ya con anterioridad al «descubrimiento» de América —que, como planteaba Leopoldo Zea, en verdad fue un *encubrimiento*, o según Fernando Ortiz descubrimiento recíproco de múltiples mundos,⁵ los europeos no podían fácilmente prescindir de muchos productos y costumbres de los pueblos asiáticos, africanos y americanos recién comenzados a colonizar. Desde entonces se les hizo cada vez más difícil a los ingleses prescindir a las cinco de la tarde del té procedente de la India, a la nobleza europea despreciar la seda china para sus exuberantes vestidos, no degustar el arábigo café con el azúcar de caña procedente de la India, pero trasplantada a América, renunciar a oler o fumar el caribeño tabaco, calmar el hambre con la papa, el maíz; no condimentar las comidas con exóticas especias. Hasta los símbolos heráldicos europeos, expresión de fortaleza y valentía, habían sido desde antaño adornados con leones africanos.

Pero no se trató solamente de gustos, vicios, símbolos o necesidades gastronómicas, sino también de transculturación tecnológica e ideológica. Nadie puede negar que los pueblos conquistados, debido a múltiples factores,⁶ de inmediato comenzaron a sentir el impacto de aquel choque cultural, tanto en sentido positivo como negativo. Pero como en toda violenta colisión, algunas esquivas siempre se impregnan recíprocamente en ambos vehículos.

De inmediato, aquel proceso expansivo del capitalismo que dio lugar al mercado mundial,⁷ permitió que los conquistadores europeos se apropiaran eficazmente de cruciales avances tecnológicos de las culturas

dominadas, como la pólvora, la brújula, la imprenta, experiencias constructivas, especialmente de barcos, etc.

A la vez sería ingenuo considerar que tal proceso de transculturación fue unidireccional en el plano filosófico e ideológico, de tal modo que exclusivamente las ideas germinadas en Europa de forma unilateral fueron importadas por los pueblos conquistados, sin que se produjera algún tipo de influencia en este aspecto en sentido contrario. Lamentablemente para algunos sostenedores que ese criterio «repcionista» de la filosofía continúan subestimando la riqueza de la producción filosófica de los pueblos caribeños y latinoamericanos, como acertadamente ha planteado Lusitania Martínez al plantear que: «Defender que solamente es filosofía el metarrelato europeo matrimoniado con un logos monotemático, es una visión del filosofar eurocéntrica y antiposmoderna, puede ser salvada, como es en la integración de nuevos sujetos sociales en el vórtice de la reflexión discursivo-filosófica.»⁸

Del mismo modo resulta algo simplista considerar que las ideas procedentes de cualquier parte, cuando son cultivadas en otros contextos, prescinden de los elementos orgánicos de los nuevos terrenos y de la pericia de los nuevos cultivadores. De manera que las ideas germinadas en Europa tendrían que ser abonadas por el fermento propio en los pensadores criollos, de la misma forma que las de estos tendrían interpretación acomodada por los hermeneutas de otras latitudes. Con razón sostiene Juan Francisco Sánchez que: «(...) la emancipación cultural hispanoamericana (liberalismo en el terreno político y eclecticismo por el lado del pensamiento puro) no se efectúa sin sufrir modificaciones provenientes de nuestro temperamento y del ambiente americano»⁹.

Por supuesto que las concepciones cosmológicas, astronómicas, meteorológicas, antropológicas, epistémicas, axiológicas, éticas, económicas, políticas, jurídicas, etc., de algún modo dejarían también su impronta recíprocamente en los pueblos dominadores.

Las ideas humanistas, que tuvieron sus primeras expresiones no solamente en la cultura grecolatina y mucho menos exclusivamente en el

Renacimiento, y que habían sido cultivadas desde el Antiguo Oriente, del mismo modo que el pensamiento de las culturas más avanzadas de la América precolombina,¹⁰ influyeron en el pensamiento y la cultura europea como parte del progresivo proceso de universalización de las culturas,¹¹ que nunca ha sido, ni será, unilateral, sino multidireccional.

Si bien es cierto que los europeos no encontraron en el Caribe grandes civilizaciones de los pueblos originarios, como sucedió en México o Perú, pero esto no significa que no haya habido suficiente resistencia por parte de los aborígenes de esta región a sus inhumanos métodos de dominación.

La respuesta negativa del primer mártir conocido dominicano-cubano, Hatuey, al rechazar, en obligada confesión, la sacerdotal propuesta de ir al cielo, porque le informaron que estaría este habitado también por españoles, constituye una evidente muestra de la concepción de lo humano de los tainos era muy distinta, y sobre todo superior, a la de sus verdugos.

El célebre sermón de Fray Antón de Montesinos debe ser considerado una de las primeras auténticas expresiones del humanismo, que imbuía a algunos de aquellos sacerdotes impregnados del espíritu del cristianismo originario y de lo mejor del humanismo del pensamiento español de la época, simbolizado en Francisco de Vitoria.

La controvertida postura de Bartolomé de las Casas ante la esclavitud de indígenas y negros africanos revela algunas de las cruciales controversias que marcarían no solo la reflexión antropológica de la escolástica latinoamericana.

Tales debates sobre la cuestión de la condición humana¹² de los aborígenes americanos puede conducirnos a un replanteamiento sobre el desarrollo de la filosofía moderna no solo en el Caribe y en América, sino en sentido general, pues esto dependerá de muchas consideraciones.

En primer lugar depende de lo que se entienda por modernidad. Si por tal se entiende solo el proceso de conformación del capitalismo y la sociedad burguesa en el marco geopolítico de Europa occidental, a partir

del cual los demás pueblos del orbe se consideraría que fueron irradiados por sus luces, entonces se apreciará la Ilustración europea como exclusivo laboratorio de producción de la modernidad.

Pero si se estudia a fondo la cuestión y se escruta que en múltiples latitudes entre los pueblos colonizados fue germinando una intelectualidad e instituciones criollas, vernáculas y apropiadas a las demandas socioeconómicas, políticas y culturales de cada región, entonces podría elaborarse una nueva conceptualización de la modernidad y consecuentemente de la filosofía moderna.

Sin subestimar los valores aportados por los pueblos europeos y la cultura occidental en general a la construcción de la modernidad, pero tampoco este proceso dependería exclusivamente de ellos, como ha sido común que se considere en los predios académicos e intelectuales más *nordomaníacos*, diría Rodó.

En segundo lugar, el análisis de dicho problema dependerá a su vez de si se comparte o no el concepto *repcionista* de la vida filosófica latinoamericana, según el cual esta región nunca ha producido ideas filosóficas propias. Solo se ha limitado a diversas formas de «recepción» de ideas europeas. Por supuesto, esto tiene que ver no solo con el controvertido enfoque eurocéntrico sobre el presunto exclusivo origen grecolatino de la filosofía, sino también de la democracia, los derechos humanos,¹³ la política, etc., tan acostumbrados erróneamente en los ambientes académicos occidentales¹⁴.

A partir de tal etnocéntrico criterio habría que esperar a que Descartes, Bacon, Leibniz o Condillac pensarán, para que luego encontrarán reproductores de sus ideas en estas tierras, y así se produjera entonces el proceso de iluminación de los exclusivos «iluminados» que tuvieran esotérico conocimiento de lo planteado por el pensador europeo.

Tal criterio empobrecería la labor de los estudiosos de la filosofía en la vida filosófica y cultural en general caribeña o latinoamericana, al reducirla solo a la misión de «descubrir» quién fue el primer cartesiano,

baconiano, lockeano o condilaciano en estas tierras y en qué medida fue o no un fiel reproductor de sus ideas.

De acuerdo con este presupuesto metodológico importa más la originalidad o el carácter pioneril de un pensador que la autenticidad¹⁵ de sus ideas.

En la medida en que se continúe atrapados por esos barrotes metodológicos eurocéntricos resultará muy difícil valorar adecuadamente la significación y trascendencia de los pensadores caribeños y latinoamericanos en general para la historia universal de la filosofía. Mientras se considere que la condición de universales es exclusiva de los pensadores europeos y se excluya de ellos a Andrés Bello, José Martí, Enrique José Varona, Pedro Henríquez Ureña, Eugenio María de Hostos, José Vasconcelos, José Ingenieros o José Carlos Mariátegui, no valdría mucho la pena dedicarse al ejercicio intelectual de rescatar el valor teórico de otros filósofos menos conocidos, como sería el caso de Andrés López de Medrano¹⁶.

Pero si se parte de criterios metodológicos diferentes, que privilegien la autenticidad de las ideas de cada uno de estos pensadores —esto es, su correspondencia con sus circunstancias históricas que los hacían propiciar la emancipación de las alienantes condiciones existentes—, entonces se justipreciarán mejor las ideas de José Agustín Caballero, Félix Varela y José de la Luz y Caballero en Cuba, Antonio Sánchez Valverde y Andrés López de Medrano en República Dominicana¹⁷ y Alejandro Tapia, Félix Matos Bernien, Eugenio María de Hostos en Puerto Rico,¹⁸ en la común construcción de la filosofía moderna con otros pensadores europeos y de otras latitudes.

Otra cuestión importante es qué criterios tomar en cuenta para considerar como humanistas o no las ideas de algún pensador, teniendo presente que aunque algunos puedan haber elaborado concepciones antropológicas sobre la cuestionada condición humana,¹⁹ o las presuntas naturaleza o esencia humana, puede que en su lugar ser consideradas como misantrópicas, misóginas, racistas, etc.

Por supuesto todo dependerá de lo que se entienda por humanismo,²⁰ así como por lo que se le oponga como la alienación en sus diversas expresiones. Ahora bien, si el criterio de búsqueda en los autores estudiados se limita a aquellos rimbombantes y abstractos filantrópicos discursos –comunes en la politiquería y en las despedidas de duelos–, en lugar de ideas concretas sobre los límites y las posibilidades del ser humano por medio de la ciencia, la filosofía, la tecnología, las artes, la cultura, la educación, la política, el derecho, etc., entonces es más posible descubrir en los pensadores caribeños sus genuinas expresiones humanistas.

De la misma forma, si se considera que «La mayor parte del pensamiento ilustrado iberoamericano aparece en sus primeras etapas como eco del europeo y, por la misma razón, portador del espíritu reformista e innovador de la versión española,»²¹ como considera Chiaramonte, entonces no tratará de encontrar la debida autenticidad en estos pensadores.

Imbuidos de ese criterio metodológico, se pretende valorar algunas de sus más relevantes manifestaciones humanistas en su protagónico papel en la construcción del pensamiento moderno, no solo caribeño, sino latinoamericano y universal.

Una de las expresiones del humanismo realista, es decir no idílico y vinculado a la praxis sociopolítica²², se revela en las ideas de López de Medrano.²³ Al igual que en otros ilustrados latinoamericanos,²⁴ este se observa al plantear: «Si siempre abrazásemos con seguridad la verdad, sería inútil la lógica; pero como juzgamos equivocadamente y caemos muchas veces en el error, ciertamente se hace necesaria.»²⁵ Esta postura implica concebir el hombre como un ser falible, pero que puede llegar al conocimiento de la verdad; por lo tanto, es perfectible, o lo que es lo mismo, no está eternamente condenado a ser un ignorante.

Concebir la perfectibilidad humana como un proceso de superación permanente a través de la educación y la cultura fue rasgo muy común en los pensadores modernos latinoamericanos que se emancipaban de la

escolástica, hasta muy reciente predominante y en cierta forma aun latente en él²⁶.

La confianza en la perfectibilidad humana está sólidamente afianzada en el optimismo epistemológico arraigado en el filósofo dominicano, y ello le hace enfrentarse a cualquier manifestación de agnosticismo. Por esa razón afirma: «Sostenemos que existe esta verdad (la lógica) en contra de los Escépticos y Pirrónicos, los cuales estableciendo la duda general, afirmaban que no sabíamos absolutamente nada y que nada podíamos comprender (...)»²⁷

Tales discrepancias con los escépticos no significaban que subestimase el papel de la duda como momento inicial y fundamental en el proceso de construcción del saber humano. Por el contrario, son manifiestas sus simpatías con la doctrina de la *docta ignorantia*, que desde Sócrates y en Nicolás de Cusa y Pico de la Mirándola, habían abonado el terreno del racionalismo cartesiano. De ahí que expresara: «admitiendo, sin embargo, la duda metódica expuesta por Descartes, mediante la cual fuera de la fe y la revelación, no podemos asentir a ninguna proposición sin previo examen.»²⁸

Aun cuando es evidente en esta afirmación la secuela de la escolástica, que le obliga a otorgar lugar privilegiado a la presunta verdad revelada, meritoria la defensa de la duda metódica como camino hacia la verdad de la ciencia, en el cual la hace imprescindible transitar por rigurosos exámenes.

A los pensadores modernos caribeños²⁹ no les fue fácil desprenderse del lastre escolástico que les obligaba, por razones ideológicas y políticas, a poner límites a sus consideraciones cosmológicas, epistemológicas, axiológicas, etc.; sin embargo, el humanismo que se fue arraigando cada vez más en ellos les conducía a emanciparse de aquellas bridas teológicas que les impedían cabalgar con libertad por las amplias praderas de la ciencia y la filosofía.

Como en el caso de López Medrano, fueron encontrando palancas liberadoras de las diversas formas de enajenación que como el *principi*

autoritatis, habían impedido durante siglos que el búho de Minerva desplegara sus alas con libertad, esto justifica que sea un pensador moderno³⁰. Por eso resultaba muy emancipador este planteamiento suyo: «el que busca la verdad está obligado a discutir con imparcialidad sin atender a consideraciones de antigüedad, novedad, calidad y cantidad de autores.»³¹

Otra de las mejores expresiones de esa autonomía intelectual la reveló el pensador dominicano al no dejarse seducir por la cartesiana teoría de las ideas innatas. Por el contrario, dado su arraigado sensualismo —que había tomado fuerza en Latinoamérica desde el último tercio del siglo XVIII³² y había encontrado resistencia entre los aferrados a la escolástica—³³, considera que: «De la formación de las ideas se infiere suficientemente que todas las ideas, aunque espirituales por su propia naturaleza, como que afectan inmediatamente al alma, sin embargo nacen de los sentidos y no se da en nosotros ninguna idea innata o ingénita, esto es impresa en nuestras almas por la mano del Creador desde la creación de las mismas.»³⁴ Lógicamente, aunque en otro momento de su significativo texto expone con claridad su comedido respeto religioso, este hecho no le impide expresar con franca autonomía filosófica su diáfana postura de admitir solo un origen eminentemente natural y sensorial —en última instancia desde una perspectiva más próxima al materialismo que al idealismo— de las ideas, en lugar de admitir su presunto origen sobrenatural.

Sin duda, algunas ideas de López de Medrano forman parte del tesoro de ideas ilustradas humanistas y democráticas³⁵ que caracterizó la filosofía moderna en el Caribe hispano³⁶ y en Latinoamérica, en correspondencia con lo mejor de la trayectoria progresista del pensamiento filosófico universal.

En el caso de Cuba, como en otros pueblos latinoamericanos, no debe extrañar que el cultivo de las ideas filosóficas modernas se inicie entre algunos sacerdotes³⁷ que, como José Agustín Caballero, consideran necesario no solo sepultar la escolástica,³⁸ sino a la vez estimular las

conquistas de la racionalidad, sin que esto afecte en modo alguno su profunda fe religiosa.

No debe extrañar que fuese en el Seminario de San Carlos y no en la Universidad de La Habana, con sus *curriculum*s obsoletos,³⁹ donde fructificara mejor la filosofía moderna, incluso de forma algo más audaz que en la propia metrópoli española.⁴⁰ La mayoría de las universidades latinoamericanas estaban bajo férreo control de la Iglesia, salvo algunas excepciones, como el colegio fundado por Hernando Gorjón o Universidad Santiago de la Paz en Santo Domingo.⁴¹

El hecho de que España quedase tan retrasada en cuanto a su participación en el desarrollo del capitalismo, en particular en la Revolución Industrial y en general en la construcción de la modernidad, influyó decisivamente en todas sus colonias. Sin embargo, en el caso de las latinoamericanas, estas fueron conformando procesos propios de articulación con la modernidad y relaciones capitalistas, a pesar de las prohibiciones monopólicas, la imposición de la esclavitud y las trabas semif feudales existentes en todos los órdenes de la vida de los emergentes Estados nacionales.

Se necesitó la acción de consuno de múltiples factores que coadyuvaran al proceso emancipador de los pueblos de Nuestra América en el orden político, social, económico, tecno-científico, jurídico, etc., pero especialmente en el plano cultural, literario, artístico, educativo, etc., en el que la vida filosófica desempeñaría también un significativo papel.⁴²

Las potencias coloniales, y España no fue la excepción, han tratado siempre por todos los medios de inculcar en la población criolla de los países dominados la idea de inferioridad y de paternalismos,⁴³ con el objetivo de prolongar al máximo su hegemonía. De manera que cualquier manifestación por parte de los pensadores latinoamericanos que exaltase las potencialidades de los hombres y mujeres de esta región, constituía muestra fehaciente de patriotismo, latinoamericanismo y de humanismo concreto.

Los tres pilares fundamentales de la filosofía moderna en Cuba: José Agustín Caballero, Félix Varela y José de la Luz y Caballero⁴⁴ propugnaron tales valores articulados a posturas epistemológicas renovadas por el sensualismo, el racionalismo y la confianza en la ciencia experimental. Al respecto el primero de ellos proclamaba: «Ha llegado la época del buen gusto en que se deben desterrar de la Filosofía las conjeturas y las hipótesis, y de someter esta ciencia a las experiencias»⁴⁵.

El solo hecho de enaltecer el lugar de la filosofía puso de manifiesto que el padre José Agustín Caballero, sin atentar contra la fe, le otorgaba un significativo papel en el proceso emancipador del hombre, pues a su juicio: «La filosofía, que constituye una de las mayores perfecciones del espíritu humano.»⁴⁶ Y en otro momento afirmaba: «La filosofía necesaria con necesidad de medio para completar la perfección natural del hombre. Prueba: El hombre, para ser completamente perfecto en el orden natural, debe adornar su entendimiento con verdades y su voluntad de buenas costumbres; pero el hombre no puede lograr esto de manera cabal sin la filosofía, que distingue la verdad de la mentira y lo bueno de lo malo; luego la Filosofía es *necesaria con necesidad de medio para completar*, etc.»⁴⁷

Esto puede entenderse que para él no era suficiente la fe, sino se completaba con el conocimiento que posibilitan la ciencia y la filosofía, las cuales no dependen de criterios de autoridad.⁴⁸ De manera que el humanismo de estos pensadores no quedaba reducido en modo alguno a la dimensión religiosa del ser humano, aun cuando la considerase también indispensable.

Un elemento característico de la filosofía moderna fue la preocupación por el método a través del cual se construye el conocimiento. Y los ilustrados caribeños también la expresaron consecuentemente y con ello dieron muestra de que el mayor o menor conocimiento, y por tanto, el poder del hombre, no dependen de una voluntad suprahumana que le concede tales dones o se los limita, sino es una facultad del hombre mismo si sabe metódicamente llegar a él. Por eso Caballero planteó: «Llamo método de estudio al que debe presidir nuestros estudios para

extraer por nosotros mismos, de la lectura de los libros, la disciplina que investigamos. Yo estimo realmente que por falta de un buen método, muchos hombres agudos aprovechan poco en sus estudios, no obstante dedicarles bastante tiempo».⁴⁹

Y tan importante resulta esta cuestión metodológica, que pone en duda las posibilidades epistémicas de los sentidos al expresar: «La mente emplea frecuentemente los sentidos, no como auxiliares cuyos efectos deba corregir, sino como heraldos en quienes confía demasiado; y lo que es más, como instrumentos de medida del conocimiento. Por eso los sentidos engañan de varias maneras a nuestros juicios y son la causa de que nos equivoquemos».⁵⁰

De tal, sin modo si desconocer el papel de la información sensorial atribuiría una mayor autoridad a la razón, pues esta diferenciaba al hombre de los demás seres vivos.⁵¹ Por lo tanto, de su adecuada utilización, y en especial de sus formas de manifestarse, o sea, por medio del lenguaje,⁵² dependían todas sus capacidades de una vida superior.

Tales consideraciones sobre el papel de la razón y el lenguaje fundamentarían el espíritu de tolerancia que inculcó al considerar: «No se debe prescindir de los autores que sostienen tesis contrarias a la nuestra hasta haber comprendido perfectamente el sistema de aquel a cuyo estudio nos hayamos aplicado.»⁵³ Estas manifestaciones de tolerancia representaban un distanciamiento crítico de las posturas autoritarias propias de la escolástica, y a la vez partían del presupuesto de la igualdad o al menos equidad entre los hombres, pues significaba que todos tenían las mismas posibilidades de tanto errar como de acertar.

Pero donde mayor concreción y dimensión ideológica progresista alcanzaría el humanismo del padre Caballero fue en relación con sus consideraciones sobre la esclavitud y la mujer. Para él, «es la esclavitud la mayor maldad civil que han cometido los hombres cuando la introdujeron».⁵⁴

Aunque daba por sentada la existencia de la esclavitud, proponía una educación más adecuada para los amos a partir del presupuesto de

que los esclavos también eran seres humanos y por tanto, debían ser considerados iguales o semejantes, al menos en cuanto a pertenecer al mismo género. A su juicio: «Siendo admitida la esclavitud en nuestro suelo, es decir, habiendo entre nosotros una clase de hombres que no tienen estado, persona ni propiedad, parece que debía esmerarse la legislación en dar a los hombres libres o señores una educación proporcionada a la situación de tan elevada y superior de estos sobre aquellos; una educación que templase el vigor del despotismo que el amo naturalmente propende a ejercer sobre su esclavo; que le inspirase aquellas virtudes, aquella alta dignidad propia del hombre que está llamado a poseer un derecho tan peligroso como el de reconocer dominio y propiedad sobre sus semejantes; que lo enseñe desde muy tierna edad aquellos conocimientos propios de una industria activa e ilustrada».⁵⁵

A la par, su alta estimación de la condición de la mujer lo situaría en una posición muy superior para su época al considerar: «La comprensión de las mujeres es tan rápida como un relámpago; su penetración es una ojeada, es casi un instituto. En un abrir y cerrar de ojos deducen una conclusión exacta y profunda; y, si se les pregunta cómo lo han deducido, no contestan».⁵⁶ Y llega a plantear: «Aquel espíritu que muestran en su conversación depende enteramente de su grande imaginativa, y en todas partes hablan mejor que los hombres».⁵⁷

Solo con esas ideas sobre la esclavitud y las mujeres es suficiente para que el ideario del padre Caballero figure entre las mejores expresiones del humanismo latinoamericano. Con razón Rita Buch sostiene: «El padre Agustín debe ser considerado como el precursor del iluminismo cubano. Su labor pedagógica e intelectual, transformó el discurso filosófico cubano, en un discurso auténtico, preclaro, amante de la razón y el sensismo, vinculados a las urgencias económicas de la isla y a las necesidades prácticas de la sociedad cubana de la época.»⁵⁸

La totalidad de su pensamiento constituyó una especie de necesario escalón hacia la posterior radicalización del pensamiento filosófico cubano, atemperado a las circunstancias socioeconómicas y políticas de

su época, de acelerada construcción de la modernidad en Cuba,⁵⁹ y por esa razón debe considerarse como auténtico.⁶⁰

Su seguidor, el padre Félix Varela, se situó en un plano humanista superior al proponer un «Proyecto decreto. Sobre la abolición de la esclavitud en la isla de Cuba y sobre los medios de evitar los daños que pueden ocasionarse a la población blanca y a la agricultura». He dicho proyecto sugiere que esta se produjera por tres vías fundamentales: «Libres por nacimiento. Libres a costa de los fondos públicos y de las contribuciones voluntarias. Junta filantrópica».⁶¹ De esta forma Varela intentó inútilmente, de lograr una paulatina abolición de la esclavitud y trató de contar en alguna medida con el consenso de los hacendados azucareros.

De forma muy sensata advertía a los hacendados esclavistas cubanos que podría producirse una revolución similar a la de Haití. «Estoy seguro de que el primero que dé el grito de independencia tiene a su favor a casi todos los originarios de África. Desengañémonos: Constitución, libertad, igualdad, son sinónimos; y a estos términos repugnan los de esclavitud y desigualdad de derechos. En vano pretendremos conciliar estos contrarios.»⁶² Al respecto Jorge Ibarra considera: «(...) Varela admitía como necesaria e inevitable la desigualdad social. Para él era preciso que existiera diferencia. Sin embargo, esa opinión sería transformada en su proyecto abolicionista, al plantear la igualdad ante la naturaleza, de las razas, o sea, la igualdad de aptitudes de todos los hombres».⁶³

La historia le dio la razón a Varela, y al Grito de Yara que dio inicio a las guerras de independencia de Cuba responderían de inmediato y se incorporaron a ellas aquellos originarios de África, para acrisolarse aún más en el mestizaje que ha conformado virilmente la nación cubana.

El humanismo vareliano se articuló con el de aquellos sacerdotes, como Las Casas y Montesinos, que sintieron sincera piedad por nuestros aborígenes, al plantear que la Isla de Cuba: «Cubrídala en los primeros tiempos un pacífico y sencillo pueblo que, sin conocer la política de los hombres, gozaban de los justos placeres de la frugalidad, cuando la mano

de un conquistador condujo la muerte por todas partes, y formó un desierto que sus guerreros no bastaban a ocupar». ⁶⁴

Es bien sabido que la vida de los pueblos ancestrales de América fue cuna de utopías, como la que le relataba el marino Rafael a Tomás Moro, y también fuente de inspiración para algunos humanistas del Renacimiento, como Miguel de Montaigne, pero en ocasiones se minimiza el hecho de que también estuvo muy presente en muchos humanistas latinoamericanos de los siglos XVIII y XIX, como Benito Díaz de Gamarra y Félix Varela, entre otros.

Varela comparte la preocupación epistemológica de los ilustrados caribeños y latinoamericanos por la cuestión del método, de ahí que le asigne una función esencial a la filosofía en su contribución para que el hombre desbroce el camino en su progresivo proceso de dominio de la realidad natural y social. A su juicio: «Nuestros conocimientos, después que estemos en perfecta relación con la naturaleza, y con la sociedad, forman unos conjuntos o sistemas ordenados los más admirables; pero cuya armonía no percibimos, y mucho menos los pasos analíticos que hemos dado para adquirir tantas riquezas. El filósofo contemplando busca el origen de éstas, medita su enlace, advierte los medios de que se ha valido para conseguirlas, y los obstáculos que debe remover para que no se perturbe el orden sabio de la naturaleza». ⁶⁵

El humanismo de Varela se basa en un fundamentado optimismo epistemológico. Solo quienes confían en las posibilidades del hombre desconocerse a sí mismo y tratar de perfeccionarse, al igual que al mundo que le rodea, pueden estimular concepciones, actitudes y actividades de humanismo práctico. Así planteaba: «Reconozco que el hombre, envuelto en las tinieblas de la ignorancia, no puede llegar al completo conocimiento de todas las cosas y que cuando logra aprender lo debe al esfuerzo de su trabajo». ⁶⁶ Esta afirmación pudiese parecer intrascendente, pero en verdad encierra una gran significación, pues deja claro que la emancipación epistémica del hombre no está determinada por algún tipo de voluntad superior a él. Tal concepción en un sacerdote como Varela debe ser convenientemente justipreciada.

Su concepción sobre la autodeterminación epistémica del ser humano se confirma cuando plantea: «Hemos de reconocer y dejar bien sentado, y así nos lo enseña la propia experiencia, que el entendimiento del hombre es de tal condición que no puede conocerlo todo, enredado como está entre las inclinaciones de la carne, y que necesita de una sabiduría providencial que lo oriente y le salve de irremediables extravíos. Pero reconozcamos también que dispone de su propia fuerza y eficacia para investigar los hechos de la naturaleza, sin necesidad de ajenas ayudas».⁶⁷ Estas últimas cinco palabras resultan muy dicentes al respecto.

Por ese motivo se opone al escepticismo, y con razón señala: «Un escéptico nunca hará nada, porque no podrá dejar tras de sí sus errores. Las ruinas no se reedifican. Lo más que un escéptico puede hacer es preparar el camino de un error dogmático; esto es, de un error mezclado con verdad, posesionándose de todas las bellezas predominantes, y esto constituye la esencia de la heterodoxia positiva».⁶⁸ Por supuesto, se refiere al escepticismo al estilo de Pirrón y no al socrático o cartesiano, que hasta el mismo Marx compartió.

Su optimismo epistémico desalienador se imbrica con su perspectiva ética que presupone un progresivo mejoramiento del ser humano. A su juicio: «Puesto que el hombre en el cuadro de los seres debe aspirar a su perfección, así como parece que aspiran todos ellos; pero el hombre tiene un alma y un cuerpo, debe pues perfeccionar la una con los conocimientos y las virtudes, y el otro con el ejercicio libre de sus funciones, en que consiste una buena salud. La naturaleza le da estos primeros documentos. Todo cuanto le rodea se lo inspira. He aquí el que llamamos *derecho natural* admitido por toda la especie humana. Ninguno podrá negar que entre los hombres existe un amor al bien y un conocimiento de éste en las relaciones generales de los individuos».⁶⁹

La antropología filosófica vareliana concebía al hombre según el siguiente criterio: «Todo hombre opera según sus ideas, y si estas no se arreglan, no pueden estarlo las operaciones. Por un impulso de la naturaleza amamos el bien, y la dificultad solo consiste en percibirlo».⁷⁰ Como puede apreciarse tal concepción se orienta más hacia la admisión

de una bondad natural en el ser humano que una maldad. Y si bien resulta poco realista, por un lado parece contraponerse a su profunda fe cristiana, que concibe al hombre como un ser pecaminoso desde su génesis. De manera que su profundo humanismo podía ponerlo en conflicto con su propia religiosidad, al considerar que el hombre actuaba con libertad.⁷¹ Pero esta situación no es exclusiva del padre Varela, sino que fue común a otros filósofos modernos latinoamericanos.

Por otra parte, consideraba: «Todos los hombres tienen un deseo innato de superioridad, y solo se diferencian en la especie de dominio a que aspiran. Unos quieren mandar, otros dirigir por superioridad de talento, otros ser superiores por los bienes de fortuna, otros por la nobleza; pero en todos ellos se descubre poco más o menos un mismo espíritu».⁷² Esto indica que concebía al hombre como un ser perfectible e insatisfecho consigo mismo, por lo que permanentemente se plantea la posibilidad de superarse y alcanzar estatus superiores. Tal criterio es propio también de una profunda convicción de humanismo práctico, algo distante de las filantrópicas posturas que solo acuden a la piedad, la caridad o la benevolencia de los demás para lograr algún tipo de mejoramiento en algunos individuos.

La perspectiva antropológica de Varela evidentemente coincidió con el evolucionismo que tomó fuerza posteriormente, al menos al concebir que el lenguaje humano no era un fenómeno estático, sino dinámico y enriquecido en un proceso evolutivo. Según su criterio, «Sin duda, las primeras voces del hombre fueron monosílabos, unos gritos apasionados señalando el objeto, una de las que los gramáticos llaman interjecciones. Después se sustituyeron a estas otras más complicadas; pero si analizamos nuestro lenguaje advertiremos que muchas voces que los gramáticos no ponen entre las interjecciones pertenecen a ellas, pues producen los mismos efectos».⁷³

El realismo se iba imponiendo en las ideas humanistas de los pensadores caribeños, como Varela, aunque no se percataran tal vez de que podría contraponerse a las concepciones creacionistas del hombre,

que implicaban concebirlo como un ser acabado desde su primera aparición sobre la faz de la Tierra.

Pero lo importante no era el posible debate teológico en el que pudiese haber caído; esa no era su intención ni su patria lo necesitaba. Por eso hizo más hincapié en la necesidad de la solidaridad entre los hombre, pues si América Latina se emancipa en aquella época del yugo colonial español, Varela consideró que estaba próximo el momento de iniciarse en Cuba dicho proceso, que concibió debía ser obra propia de los cubanos.

Su perspectiva antropológica le otorgaba una significación especial a las relaciones de interdependencia que posibilita la sociedad, a partir del debido análisis de las experiencias históricas⁷⁴, y hacen efectiva la realización humana. De ahí que sostuviese: «Deduzco, pues, que a ninguno le es útil separarse de la sociedad por *mero capricho*, renunciando a los beneficios de esta madre común. La naturaleza impone al hombre la ley de hacerse feliz perfeccionándose; de aquí debe inferir que está obligado a no separarse de las fuentes de estas perfecciones que es el estado social».⁷⁵

El humanismo vareliano no pretendía realizarse en entidades metafísicas, sino por el contrario, en su genuina terrenalidad, que no puede ser otra que en la *patria*, concepto este al que le dedicara especial atención, en contraposición al cosmopolitismo. Según el filósofo cubano: «El hombre tiene contraída una obligación estrecha con su patria, cuyas leyes le han amparado, y debe defenderla; por tanto es un absurdo decir que el hombre es un habitante del globo, y que no tiene más obligación respecto de un paraje que respecto de los demás. Es cierto que debe ser ciudadano del mundo, esto es, que debe tener un afecto general al género humano, una imparcialidad en apreciar lo bueno y rechazar lo malo donde quiera que se encuentre y un ánimo dispuesto a conformarse con las relaciones del pueblo a que fuere conducido; pero figurarse que el habitante de un país culto debe mirar su patria con la misma indiferencia que vería uno de los pueblos rústicos, es un delirio».⁷⁶

El patriotismo vareliano, que tendría profundas ramificaciones posteriores en las generaciones que le sucedieron, se basaba en el criterio de que: «El hombre todo lo refiere a sí mismo, y lo aprecia según las utilidades que le produce. Después que está ligado a un pueblo teniendo en él todos sus intereses; ama a los otros por el bien que pueden producir al suyo, y los tendría por enemigos si se opusiesen a la felicidad de éste donde él tiene todos sus goces. Pensar de otra suerte es querer engañar voluntariamente».⁷⁷

Como puede apreciarse, su concepción sobre los nexos que unen a los hombres como seres individuales con valores como la patria, la nación o la humanidad, está asentada sobre bases muy concretas y reales, en lugar de formulaciones de carácter metafísico. Esto se observa cuando sostiene: «Pues el hombre tiene derechos imprescriptibles de que no puede privarle la nación».⁷⁸

Sin duda la obra de Varela constituye uno de esas elevadas cimas de la cordillera de pensadores humanistas que impulsaron la filosofía moderna en el Caribe hispano y ésta sirvió de adecuada atalaya para que sus seguidores otearan mejor el devenir no solo de la filosofía y la articularan cada vez más con proyectos y prácticas de emancipación política del pueblo cubano.

Entre esas cumbres descuella José de la Luz y Caballero, quien ya no tendría que enfrentarse a la escolástica como sus antecesores, pero sí a las nuevas formas de metafísica que afloraban como el espiritualismo y el eclecticismo.⁷⁹

Este al tener la posibilidad de su prolongada estancia en Europa y Los Estados Unidos pudo cultivar amistad con intelectuales de ya reconocido prestigio en aquella época.

Su humanismo se asienta en una perspectiva antropológica realista que no pretende encontrar el hombre en entidades abstractas, sino en la concreción individual de cada individuo, por lo que sostenía: ¿Dónde hallaré mi hombre? ¡Necio! ¿Para qué lo buscas, si lo llevas?⁸⁰. Por esa misma no se identifica con un cosmopolitismo abstracto, sino con el

patriotismo que sembró en él Varela y que transmitió a sus discípulos: «Amo a todos los hombres, pero primero a mis compatriotas.»⁸¹

Ese patriotismo le llegaría a José Martí a través del maestro Rafael María Mendive. De ahí que el apóstol cubano expresase sobre él: «Lo más del hombre, y lo mejor, suele ser, como en José de la Luz, lo que en él solo ven a derechas quienes como él padezcan y anhelan, porque hoy, como en Grecia se necesita ser fuego para comprender el fuego (...) consagró la vida entera, escondiéndose de los mismos en que ponía su corazón, a crear hombres rebeldes y cordiales que sacaran a tiempo la patria interrumpida de la nación que la ahoga y corrompe, y le bebe el alma y le clava los vuelos».⁸²

De la misma forma sobresalió en Luz la crítica a la esclavitud. Por ello fue enjuiciado por las autoridades españolas como abolicionista, ya que sostenía: «En la cuestión de los negros lo menos *negro* es el negro».⁸³

Luz no presupone necesario una absoluta bondad natural del hombre, pero tampoco totalmente lo contrario⁸⁴. A su juicio, «Cada hombre quiere ser un centro y tirar radios a la periferia».⁸⁵ Partía del criterio de la relativa igualdad de los hombres asentada en el presupuesto de que «Ni somos tan iguales que nos confundamos, ni tan diversos que nos contrastamos».⁸⁶ Sostenía que; «La igualdad natural es una quimera; pero todos los hombres deben ser iguales ante la ley».⁸⁷

Como eminente pensador ilustrado le concedería especial lugar a la racionalidad, como elemento determinante de la especificidad humana. A su juicio: «La razón es el hombre, lo demás es animal. La razón es el distintivo del hombre; la sensibilidad la condición para el ejercicio de sus facultades».⁸⁸

Precisamente piensa que la razón es la que permite el mejoramiento humano, por ello se cuestiona y responde: «¿Se debe por ventura al hombre a sí mismo su pequeñez o grandeza? ¿No es quizá una pieza del gran todo, destinada a desempeñar un movimiento especial y parcial, pero sin embargo, o por lo mismo, armonizador? No se trata empero de desvirtuar el mérito o demérito de las humanas acciones. Nada lo asegura

mejor que la existencia del conocimiento del mal, que se revela en el hombre a cada instante, desde que raya la luz de la razón». ⁸⁹

De manera que le atribuye a la razón una función emancipadora y perfeccionadora de la condición humana, como ha considerado generalmente lo mejor de la tradición filosófica latinoamericana desde sus primeras manifestaciones hasta nuestros días.

Luz, le otorga un esencial papel al maestro y la escuela, y consagró su vida a crear el significativo Colegio El Salvador, en el cual se formarían destacadas personalidades de la vida política e intelectual. Considera que el hombre debe ser un permanente experimentador de los saberes existentes. A su juicio: «Se deduce igualmente que el hombre que no sea capaz de formar su ciencia por sí mismo, esto es, darse una cuenta exacta de sus conocimientos, no puede progresar en su estudio». ⁹⁰

Su humanismo se asentaba en la confianza en el progreso del género humano, consciente de las dificultades que había que afrontar para lograrlo, por lo que afirmaba: «Así como la naturaleza necesita de tiempo y cataclismos para desarrollarse y perfeccionarse, así la humanidad (¡duro es apuntarlo!) ha de pasar por los mismos trámites para su elaboración y mejoramiento». ⁹¹

A partir de tales criterios elaboraría sus propuestas pedagógicas, las cuales tuvieron profunda trascendencia en la vida intelectual y política cubana. Según él: «Distinguiendo las facultades del hombre en facultades físicas, intelectuales y morales, claro es que puede dividirse la educación en tres ramas: educación *física*, *intelectual* y *moral*. Pero el hombre es un todo individual, un ser único; y así deben cultivarse todas sus facultades en proporción y armonía las unas con las otras. Se cometería una grave falta cuyas consecuencias serían de una fuerte trascendencia, si nos empeñamos en desenvolver sin método ni medida un orden de facultades con detrimento de otro». ⁹²

Como puede apreciarse, la preocupación por el método aflora tanto en sus análisis filosóficos en sentido general, ⁹³ como en particular en su concepción holista del hombre, de la cual se derivan estrategias didácticas

muy a tenor con los avances de las ciencias, y en particular, de la pedagogía de su época, pero sobre todo por su altruismo concreto favorecedor de los sectores humildes de la población.⁹⁴

Su optimismo epistemológico, como en otros pensadores caribeños de la época, sirve de fundamento a su praxis educativa que se caracteriza por un profundo sentido ético, como puede apreciarse cuando plantea: «Luego es evidente que en todas edades necesita el hombre aprender, adquirir nuevos conocimientos y mejorar hábitos, y ya se ve que tenemos oportunidad y obligación de instruirnos sin cesar, cualquiera que sea la clase de la sociedad en que hayamos nacido. Tan inmortal es el labriego como el príncipe, y por mucho que difiera su respectivo destino social, otro tanto se asemejan en su destino moral».⁹⁵

La eticidad de su pensamiento constituye una constante que está muy presente no solo en su labor educativa, sino en general en su vida personal,⁹⁶ pues estaba persuadido del siguiente principio: «Antes quisiera yo ver desplomados, no digo las instituciones de los hombres, sino las estrellas todas del firmamento, que ver caer del pecho humano el sentimiento de la justicia, ese sol del mundo moral».⁹⁷

Independientemente de⁹⁸ la profunda espiritualidad de Luz y Caballero, esta no le condujo a extrañas metafísicas, sino que el contrario tenía una visión muy realista y práctica del ser humano. Por eso sostenía: «Nos proponemos fundar una escuela filosófica en nuestro país, un plantel de ideas y sentimientos, y de métodos. Escuela de *virtudes*, de pensamientos y de acciones; no de expectante ni eruditos, sino de activos y pensadores».⁹⁹

Le otorgó un significativo papel a los filósofos en el mejoramiento humano, pero consideraba que no era labor exclusiva de los europeos, así planteaba: «Junto a griegos y alemanes es menester colocar los *Puranas* índicos».¹⁰⁰ Según el altruismo de Luz, «El filósofo es (y debe ser) como la vela: arde y se consume para alumbrar a los demás.»¹⁰¹ Y para esa paciente labor, «El filósofo debe impacientarse, no desesperarse en la causa de la humanidad»¹⁰². Pero de una humanidad en abstracto

pues: «El filósofo, como que es tolerante, será cosmopolita; pero ante todo debe ser patriota».¹⁰³

De tal modo fue preparando el camino al humanismo práctico y desalienador de José Martí,¹⁰⁴ Enrique José Varona,¹⁰⁵ de su discípulo Manuel Sanguily¹⁰⁶ y de la generación que le sucedió, encargada de dignificar a los cubanos para alcanzar su independencia.

El humanismo en el pensamiento moderno en Puerto Rico tendría una de sus expresiones en el Manuel Corchado y Juarbe pues como considera Carlos Rojas Osorio «(...) parte de la optimista idea de que los hombres obran siempre movidos por la justicia»¹⁰⁷. A su juicio: «En síntesis, las ideas de Manuel Corchado Juarbe se inscriben en la tendencia racionalista de tipo leibniciano. En efecto, parte de una confianza en la razón tanto para el conocimiento de las verdades que están por encima de lo meramente sensible como para el conocimiento de los conceptos morales y religiosos»¹⁰⁸.

En un sentido similar se inscribe Alejandro Tapia y Rivera cuya filosofía, para Rojas Osorio, «es un espiritualismo teísta anclado en el cristianismo, pero se trata de un cristianismo ilustrado»¹⁰⁹, que toma distancia crítica del escepticismo y el emergente positivismo *sui generis* —que impregnaría toda la vida intelectual latinoamericana desde mediados del siglo XIX hasta inicios del XX—¹¹⁰, razón por la cual puede considerársele representante también el humanismo moderno.

También en este se destaca Félix Matos Bernier, quien «se inscribe muy muy claramente dentro de la filosofía iluminista. (...) se podría decir que es el mas vivo ejemplo del iluminismo, en el sentido histórico que dicho movimiento tuvo en Europa, como filosofía de las luces, de la razón y como combate contra el dogma, la superstición y la ignorancia.»¹¹¹

Ahora bien la personalidad cumbre del pensamiento portorriqueño que sobresale en el ámbito caribeño, especialmente dominicano¹¹², latinoamericano y mundial es Eugenio María de Hostos cuyo humanismo práctico se puso a prueba junto al de Varona y Martí en la lucha por la independencia de sus pueblos.

En la filosofía de Hostos se pone de manifiesto una postura monista que le permite explicar el porqué de la unidad de la naturaleza y la sociedad. A su juicio, en el mundo reina una armonía universal, «de aquí, que –consideraba– el conocimiento de la relación que hay entre esa armonía de fuerzas en nosotros mismos y la armonía general de las fuerzas en el mundo físico sea uno de los deberes que hemos de enumerar»¹¹³. Para él: «La naturaleza física y la naturaleza moral, el orden físico y el orden moral, no son probablemente sino manifestaciones distintas de los mismos fenómenos y del mismo plan y leyes»¹¹⁴.

Reconoce la objetividad de estas leyes e insiste en que no están sometidas a la voluntad humana, por lo que el hombre debe tratar de descubrirlas. Su posición respecto al problema fundamental de la filosofía, señalado por Engels, es decir la primacía ser o el pensar y la cognoscibilidad del mundo induce a pensar que se declara en favor del idealismo al considerar, no obstante la base biológica de su ética, la existencia de un «orden moral inmutable establecido por la naturaleza humana, fundado en las leyes eternas de la razón y la conciencia»¹¹⁵. Para Hostos la razón rige todo lo existente, al «mundo que la razón fabrica perdurablemente por encima del mundo material»¹¹⁶. Por tanto, la tarea humana consistiría en hacer que la realidad se ajustase más a la racionalidad.

Dado que para él lo racional es la consigna positivista modificada de *orden, libertad y progreso*, puso todos sus empeños en lograr su realización por la vía educativa, y en la práctica política por la democratización de los países latinoamericanos.

Su pensamiento sociológico era consecuente con ese principio de unidad orgánica entre lo físico y lo espiritual, por eso el darwinismo social también está presente, sin que se deriven directamente de él las consecuencias reaccionarias que este conlleva. Se opuso a la justificación que quiso encontrar el colonialismo, en la supuesta existencia de razas inferiores¹¹⁷ como fue común en otros positivistas latinoamericanos. En correspondencia con el espiritualismo krausista que rendía culto a la humanidad Hostos coincidía también con las tesis del

positivismo sobre la evolución necesaria de la barbarie hacia la civilización, por tal motivo se aprecia en toda su obra una constante atención por hacer coincidir el progreso material con el progreso moral de los pueblos

En el humanismo en la filosofía moderna del Caribe hispano es posible apreciar una progresiva radicalización y una evolución en diversos planos. En primer lugar, inicialmente se caracterizó por su enfrentamiento a la escolástica, como método filosófico, pero al otorgar a la razón mayor potestad que la que esta le permitía, fue reduciendo a límites más estrechos la dimensión de la fe religiosa, sin que esto significase algún tipo de concesión al ateísmo.

Aunque el culto a la razón —del cual no escaparon los ilustrados del Caribe hispano— fue común a toda la filosofía moderna, le concedieron a la información sensorial, a la fe y a los sentimientos un privilegiado lugar. Por esa razón no fue común una defensa a ultranza del racionalismo, independientemente de que sintiesen admiración y hasta simpatías por Descartes y Leibniz. Pero el sensualismo, especialmente bajo la influencia de Locke y Condillac, ganó grandes simpatías, y a la vez algunas críticas por las posibilidades de error que siempre encierra el empirismo.

En algunos pensadores tuvo aceptación el eclecticismo como posible alternativa ante tal dicotomía, pero otros se percataron de las insuficiencias epistémicas de tal concepción y de sus nefastas consecuencias ideológicas. Por tal motivo, la preocupación por la cuestión del método en el proceso del conocimiento se incrementaría considerablemente e impulsó una salida electivista que trataba de labrar caminos propios y auténticos en el filosofar moderno caribeño.

El rechazo a la metafísica motivó que algunos, como Alejandro Korn, hayan llegado a considerar la existencia de cierta forma de positivismo autóctono en estos ilustrados.

La confianza en el progreso, en la ciencia experimental, en la tecnología, en el mejoramiento humano, y las preocupaciones por los acuciantes problemas sociales como la esclavitud, las desigualdades sociales y la dependencia colonial dieron lugar a que estos a parciales

radicalizaciones que condujeron a estimular el patriotismo frente al cosmopolitismo abstracto. Por ese motivo contribuyeron de manera muy provechosa a la preparación ideológica del proceso independentista de las islas colonizadas por España en el Caribe.

Sin duda el cultivo de la filosofía moderna en ellas forma parte también, del valioso acervo cultural latinoamericano y universal, y constituye un ingrediente indispensable en la conformación de nuestras respectivas identidades nacionales y regionales. Conocer sus expresiones no es más que el necesario camino de conocimiento y reconstrucción de nuestra historia para justipreciarla de manera adecuada, y a la vez, no vernos obligados a repetirla.

NOTAS

¹ Académico Titular de la Academia de Ciencias de Cuba, Doctor en Ciencias (Cuba) y Doctor en Filosofía (Alemania y Colombia), Doctor Honoris Causa en Educación (Perú), Profesor de Mérito de la Universidad Central de Las Villas, Santa Clara, Cuba. Miembro de Honor de la Asociación Dominicana de Filosofía. Autor de varios libros sobre historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Ha impartido cursos de postgrado y conferencias en varias universidades latinoamericanas, de España, Estados Unidos, Rusia Italia, Japón y Alemania. Actualmente es profesor en la Maestría en Estudios Políticos Latinoamericanos de la Universidad Nacional de Colombia y en Maestría Internacional en Ciencias Políticas de la Universidad Católica de Colombia en convenio con la Università degli Studi di Salerno.

² «Entendemos que el vocablo *transculturación* expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque este no consiste solamente en adquirir una cultura, que es lo que en rigor indica la voz anglo-americana *aculturation*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial desulfuración, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de *neoculturación*.» Ortiz, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Dirección de Publicaciones Universidad Central de las Villas, Santa Clara, 1963, p. 103.

³ Véase: Bosch Juan. *De Cristóbal Colón a Fidel Castro. El Caribe, Frontera Imperial* Editora Corripio, C. por A. Santo Domingo, República Dominicana, 1991.

⁴ «En las metrópolis de los países coloniales siempre se consideró que la otra cultura, la cultura de los pueblos colonizados, era inferior a la europea, de manera de igualdad, libertad y fraternidad democrática solo podían ser valores generalizadas a la otra cultura a lo sumo después de un largo proceso histórico de elevación cultural orientado y dirigido por los europeos. La agudización de la contradicción histórica entre el universalismo postulado y el nacionalismo patriótico ejercitado puede explicar la aparente paradoja de que el racismo moderno haya nacido en el marco cultural el humanismo y de la ilustración». Fernández Buey, Francisco. *La barbarie de ellos y de los nuestros*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1995, pp. 141-142.

⁵ «Ni es el hecho del descubrimiento colombiano en sí lo que los pueblos consideran, sino toda la inconmensurable significación de los valores humanos que en esa efemérides se representan. No fue en realidad un *Nuevo Mundo* lo encontrado, sino varios *mundos nuevos*. Dos mundos que se ignoraban se descubrieron uno al otro, y para ambos, que de dos meros semimundos pasaron a ser un mundo solo y verdadero; también fue nueva, novísima, cual nunca vieron las edades, la realidad geográfica y humana de la única y definitiva mundialidad.» Ortiz, F. *Fernando Ortiz y España a cien años de 1898*. Guanche, Jesús. (Selección y prólogo). Colección Fernando Ortiz, La Habana, 1988, p. 97.

⁶ «Pero otro tipo de explicación enumera los factores inmediatos que permitieron que los europeos matasen o conquistaran a otros pueblos, en particular las armas de fuego, las

enfermedades infecciosas, las herramientas de acero y los productos manufacturados de los europeos. Esta explicación está en el camino correcto, ya que es posible demostrar que estos factores fueron directamente responsables de las conquistas de los europeos. Sin embargo esta hipótesis es incompleta porque ella también sólo ofrece una explicación aproximada (primaria) que identifica las causas inmediatas.» Diamond, Jared. *Armas, gérmenes y acero*. Editorial Científico-Técnica. La Habana. 2005. p. 19.

⁷ Véase: Marx, Carlos. *El capital*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana. 1976. Tomo I. Cap. XXIV.

⁸ Martínez, Lusitania. «Introducción». *Filosofía dominicana: pasado y presente*. Archivo General de la Nación. Santo Domingo. Vol. XCIII. 2009. p. 27

⁹ Sánchez, Juan Francisco. *El pensamiento filosófico en Santo Domingo. Siglo XVIII*. Editorial Arte y cine. Ciudad Trujillo. Año del Benefactor de la Patria. p. 28-29.

¹⁰ Véase: Guadarrama, P. «Humanismo y desalienación en el pensamiento amerindio». *Islas*. Revista de la Universidad Central "Marta Abreu de Las Villas. Santa Clara. n. 104. Enero-abril. 1993, pp. 157-174; *Señales abiertas*. N. 5. Bogotá, marzo-mayo 1994, pp. 28-44; *Pensamiento Filosófico Latinoamericano. Humanismo, método e historia*. Università degli Studi di Salerno-Universidad Católica-Planeta. Bogotá. Tomo I. 2012. pp. 127-153.

¹¹ Véase: Guadarrama, P. y Nikolai Pereliguin. *Lo universal y lo específico en la cultura*, Editado por la Universidad INCCA de Colombia. Bogotá. 1988. Editora de Ciencias Sociales. La Habana .1989; Universidad INCCA de Colombia. Bogotá, 1998.

¹² «¿Cuál concepto es más apropiado para una adecuada comprensión del lugar y papel del ser humano en el devenir del mundo: naturaleza humana, esencia humana o condición humana? ¿Por qué razón puede ser más apropiado uno que otro para un mejor análisis del ser humano? ¿O en qué medida podrían complementarse si se articulan debidamente? Los estudios referidos a la cuestión de la condición humana, desde las primeras manifestaciones del pensamiento recogidas por la historia hasta nuestros días –independientemente de la utilización o no de dicho término– han evolucionado paulatinamente en la misma medida que también el propio ser humano ha ido cambiando en su relación con la naturaleza, con sus congéneres y consigo mismo. De manera que resulta en ocasiones algo difícil presuponer que necesariamente el ser humano se perfecciona constante y progresivamente, especialmente cuando se observa la actitud de algunos especímenes que aunque tengan figura humana, y se comuniquen como otros seres humanos a veces resulta difícil aceptar que piensen y actúen racionalmente, lo cual no quiere decir que tales actitudes misantrópicas de ciertos individuos, a los que se dificulta considerar como *humanos*, hayan sido y continúen siendo los predominantes en el género humano. Admitirlo implicaría en algún modo pensar que la humanidad ha involucionado en lugar de haber progresado en sentido general durante su ya larga existencia. (...) Aquellos que se aferran a la idea de la existencia de una presunta inamovible e imperfectible naturaleza humana egoísta, individualista, explotadora, discriminatoria, etc., por supuesto que pueden encontrar algunos argumentos para justificar desde concepciones discriminatorias, racistas y fascistas, hasta las más recientes posturas neoliberales, actualmente de capa caída tras

los recientes desastres financieros del capitalismo mundial». Guadarrama, P. *Pensamiento Filosófico Latinoamericano. Humanismo, método e historia*. Università degli Studi di Salerno-Universidad Católica-Planeta. Bogotá. Tomo III. 2013. pp. 427-428.

¹³ Véase: Guadarrama, P. «Democracia y derechos humanos: ¿«Conquistas» exclusivas de la cultura occidental? *Nova et Vetera*. Escuela Superior de Administración Pública. Bogotá. II Semestre 2009, pp. 79-96; *Revista Espacio Crítico* No. 13. Junio-diciembre 2010. ISSN 1794-8193, pp. 3-26. http://es.scribd.com/doc/73843874/Revista-Espacio-Critico-13-julio-diciembre-2010#outer_page_3

¹⁴ «Estamos conscientes de que la historia de esta violencia epistemológica no comienza con la aparición de la constelación del saber de la modernidad europea capitalista. Su historia viene de más lejos, como muestra con claridad la temprana manifestación del imperialismo político y de la colonización cultural en el desarrollo de la humanidad. Pero si en el presente contexto nosotros ponemos la constelación de saberes de la modernidad europea capitalista como el marco histórico referencial de este problema, ello se debe a que, como ya insinuábamos, es esta constelación del saber la que agudiza la violencia epistemológica contra formas alternativas del saber al expandirse, en alianza con el progreso industrial y el comercio, como un programa de masiva y sistemática desautorización cognitiva de pueblos y culturas por todo el planeta». Fornet-Betancourt, Raúl. *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural*. Concordia. Reihe Monographien-Band 49. Aachen. 2009. p. 18

¹⁵ «Auténtico debe ser considerado aquel producto cultural, que se corresponda con las principales demandas del hombre para mejorar su dominio sobre sus condiciones de vida, en cualquier época histórica y en cualquier parte, aun cuando ello presuponga la imitación de lo creado por otros hombres. De todas formas la naturaleza misma de la realidad y el curso multifacético e irreversible de la historia le impone su sello distintivo». Guadarrama, P. «Autenticidad». *Diccionario del pensamiento alternativo*. Hugo E. Biagini y Arturo A. Roig (directores). UBA. Buenos Aires, 2009. P. 60.

¹⁶ Véase: Campillo Pérez, C. Julio. *Dr. Andrés López de Medrano y su legado humanista*. Editora Corripio C. por A. Santo Domingo, 1999.

¹⁷ «Entiendo que desde el momento en que existe una voluntad de pensar cualquier problemática de tipo filosófico en cualquier intelectual dedicado a la filosofía o a la especulación sobre el pensar, el pensamiento o el escrito filosófico, estamos en presencia del objeto nos ocupa en esta ocasión: la filosofía, el filosofar o lo filosófico. Podemos admitir el carácter fragmentario de la filosofía en el país, pero no podemos admitir la ausencia total de filosofía, los filósofos y sus producciones fragmentarias, individuales y direccionales.» Pérez. Odalís, G. *El hombre y la memoria: ensayos sobre filosofía, estética y literatura*. Editora Centenario. Santo Domingo. 2010. p. 82.

¹⁸ Véase: Rojas Osorio, Carlos. «Pensamiento filosófico puertorriqueño: una interpretación histórica». *Caribbean Studies*. Universidad de Puerto Rico. San Juan, Puerto Rico, Julio-Diciembre, 2005 año/vol. 33, número 002 p. 81-107.

¹⁹ Véase: «El pensamiento latinoamericano del siglo XX ante la condición humana». www.ensayistas.org/critica/generales/C-H

²⁰ «El humanismo no constituye una corriente filosófica o cultural homogénea. En verdad se caracteriza en lo fundamental por propuestas que sitúan al hombre como valor principal en todo lo existente, y partir de esa consideración, subordina toda actividad a propiciarle mejores condiciones de vida material y espiritual, de manera tal que pueda desplegar sus potencialidades siempre limitadas históricamente. La toma de conciencia de estas limitaciones no se constituye en obstáculo insalvable, sino en pivote que moviliza los elementos para que el hombre siempre sea concebido como fin y nunca como medio. Sus propuestas están dirigidas a reafirmar al hombre en el mundo, a ofrecerle mayores grados de libertad y a debilitar todas las fuerzas que de algún modo puedan alienarlo. Todo poder supuesto a fuerzas aparentemente incontroladas por el hombre, que son expresión histórica de incapacidad de dominio relativo sobre sus condiciones de existencia y engendradas consciente o inconscientemente por el hombre, limitando sus grados de libertad, se inscriben en el complejo fenómeno de la enajenación», Guadarrama P. «Humanismo vs. enajenación: más allá del debate teórico», *América Latina, marxismo y postmodernidad*. Universidad INCCA de Colombia. Bogotá. 1994 p. 1-2.; *Humanismo, marxismo y postmodernidad*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana. 1998, pp. 1-2; *Filosofía, humanismo y alienación*. Universidad Nacional Abierta a Distancia. Bogotá. 2001, pp. 1-2; *Humanismo, alienación y globalización*. Editorial Ibáñez, Bogotá. 2003. p. 411. HUMANISMO VS. ENAJENACIÓN: MÁS ALLÁ DEL DEBATE TEÓRICO

²¹ Chiaramonte, J. *Pensamiento de la ilustración*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1979, p. XVIII.

²² «En Caracas, en Santo Domingo, en Ponce lo encontramos ligado en todo momento a los asuntos de la ciudad. No fue solo un intelectual de gabinete, indiferente al desenvolvimiento de los asuntos públicos». Arvelo, A. «Semblanza de Andrés López de Medrano». En López Medrano, Andrés. *Bicentenario de la Lógica de Andrés López Medrano*, Edición al cuidado de Julio Minaya. Ministerio de Cultura. Santo Domingo. 2014. pp. 37-38.

²³ Véase: Sánchez, Juan Francisco «El pensamiento filosófico en Santo Domingo, La Lógica de Andrés López de Medrano», en Julio Genaro Campillo Pérez, *Doctor Andrés López de Medrano y su legado humanista*, Vol. VII,

²⁴ «La ilustración latinoamericana no se caracterizó desde un inicio por su radicalismo sino por su reformismo, pero el propio proceso político independentista del cual ella era un preludio necesario, la impulsó a asumir ideas y proyectos de mayor envergadura que desbordaban los límites del pensamiento reformista. En el pensamiento ilustrado latinoamericano se manifestaron casi todas las corrientes de pensamiento filosófico y teológico que proliferaron de distinto modo en Europa. Sin embargo, hubo problemas específicos como el de la condición humana de los aborígenes de estas tierras que fueron retomados y reivindicados por los humanistas del XVIII a raíz de las implicaciones ideológicas que tal tipo de discriminación traía aparejadas no sólo para aquellos, sino para todos los nativos americanos, incluyendo a los criollos». Guadarrama, P. «Humanismo e ilustración en América Latina» en Guadarrama, P. *Humanismo en el pensamiento latinoamericano*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana. 2001; Universidad Pedagógica y Tecnológica de

Colombia, Tunja. 2002, Universidad Nacional de Loja-Universidad de Cuenca-Casa de la Cultura Ecuatoriana. Loja. 2006. p. 158.

²⁵ López Medrano, Andrés. *Bicentenario de la Lógica* de Andrés López Medrano. Edición al cuidado de Julio Minaya. Ministerio de Cultura. Santo Domingo. 2014. p. 404.

²⁶ «Es del todo comprensible que una personalidad intelectual como la de Andrés López de Medrano, formado desde La niñez en los moldes mentales de la neo-escolástica, acusara determinados rasgos provenientes de dicha orientación teológica-filosófica; sin descontar el influjo condicionante del mecenazgo que lo catapultó. Ambos factores debieron conjugarse para *condicionar* un pensamiento que, en el caso que nos concierne, no puede menos que dar por resultado un cierto carácter ecléctico». Minaya, J. «Introducción general». En López Medrano, Andrés. *Bicentenario de la Lógica* de Andrés López Medrano, Edición al cuidado de Julio Minaya. Ministerio de Cultura. Santo Domingo. 2014. Pp.19-20.

²⁷ Ídem. p. 430.

²⁸ Íbidem.

²⁹ «El nacionalismo de Sánchez Valverde y el eclecticismo que, junto con López de Medrano, hemos mostrado sustentan en sus obras, siguiendo, más que a los eclécticos españoles, muy apegados al tradicionalismo vigente, a los portugueses, rotundamente liberales y modernos. Consideramos que, muy a pesar de las vicisitudes de la época en la colonia española y de la introducción tardía de la imprenta, estos magnánimos hombres arrojaron todo tipo de problemas, a fin modernizar su pensamiento y ejercer influencia en las instituciones y en la nación. representan el surgimiento de la modernidad dominicana». Pérez de la Cruz, Rosa Elena, «*Historia de las ideas filosóficas en Santo Domingo durante el siglo XVIII. Surgimiento de la modernidad dominicana*» Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional Autónoma de México. Tesis para obtener el grado de Doctora en Filosofía. México. DF. 2000. p. n

³⁰ «(...), el balance final nos obliga a catalogar a López en la línea del empirismo sensualismo-nominalismo, es decir, entre los que verdaderamente merecen el apelativo de «modernos» en aquella época». Sánchez, Juan Francisco. «El pensamiento filosófico en Santo Domingo. La Lógica de Andrés López de Medrano». En *Filosofía dominicana: pasado y presente*. Archivo General de la Nación. Santo Domingo. Vol. XCIII. 2009. p. 143.

³¹ López Medrano. *Obra citada*. p. 450.

³² «El sensualismo (Locke- Condillac) era una doctrina filosófica general en los centros académicos de nuestra América, hacia 1785.» Vitier, Medardo. *Las ideas en Cuba. La filosofía en Cuba*, Editorial de Ciencias Sociales, la Habana, 2002, p. 240.

³³ «La difusión del sensualismo chocó en América con el escolasticismo todavía poderoso. Lafinur, por ejemplo, tuvo que emigrar a Chile como consecuencia de sus ideas, cuando esta tendencia sensualista era todavía incipiente aunque después llegara también a ser acogida oficialmente en Argentina». Miranda, Olivia. *Félix Varela su pensamiento político y su época*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1984. p. 143.

³⁴ López Medrano, Andrés. *Obra citada*. p. 410

³⁵ «Hombre de profundas ideas democráticas, escribió un manifiesto dirigido al pueblo dominicano, con motivo de las elecciones parroquiales de 1820, donde llama por primera a la formación de partidos políticos, y defiende la libertad de pensamiento y de imprenta. Reivindica que todos los ciudadanos puedan expresarse libremente, en momentos en que los enemigos de las libertades públicas coartan el libre pensar y el libre actuar, para que todo siguiera igual, como en los viejos tiempos de la colonia. Este documento es el testimonio más claro de las ideas ilustradas, vinculada a la práctica social transformadora, (...)» Morla. Rafael. *Modernidad e ilustración en Hispanoamérica*. Editora Búho. Santo Domingo. DC. 2010. p. 197.

³⁶ Véase: Cordero Armando. *Panorama de la filosofía en Santo Domingo*. (Primer tomo). Impresora «Arte y Cine». Santo Domingo, República Dominicana, 1962.

³⁷ «El clero criollo poseía una cultura distinta a la del peninsular y se identificaba mucho más con los avatares de su tierra natal que con los intereses de una España, que, tal vez, nunca había visitado. Las contradicciones clero-criollo-clero peninsular fueron, antes que cualquier otra cosa, antagonismos políticos insertos en el conflicto metrópoli-colonia. Los esfuerzos colonialistas por desarticular el clero nativo hablan por sí solos de la importancia de este problema, comprensible solo si se tiene en cuenta la ascendencia ideológica de los religiosos en la población de la gran Antilla. (...), el púlpito podía ser un arma política de inestimable valor» Segre Ricardo, Roberto. *Conventos y secularización en el siglo XIX cubano*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1998, p. 18.

³⁸ «Murió para siempre el horrrisono escolasticismo en Europa. Tal guerra le hicieron Feijoo, Torres, Quevedo, el Apologista Universal y el Padre Centeno. Desaparecieron con él las negras sombras que oscurecían los delicados entendimientos. Entró en su lugar la antorcha de la verdad. El experimento. Repitieronse estos. Concordáronse sus efectos» Caballero, J.A. «Discurso filosófico», Papel periódico de la Habana, 1 y 14 de marzo de 1791, en *Escritos varios*, Editorial de la Universidad de la Habana, La Habana, 1956, p. 129.

³⁹ «(...) aunque la metrópoli puede haber estado dispuesta a considerar alguna medida de modernización del curriculum de sus propias universidades, le convenía más dejar las de las colonias en la mucho más segura atmósfera intelectual de la Edad Media». Simpson, Renate. *La educación superior en Cuba bajo el colonialismo español*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1984, p. 45.

⁴⁰ «El misticismo y la inmovilidad intelectual e industrial de la Metrópoli, no podrían engendrar sino un fanatismo aniquilador, que se transmite y reflejaba fielmente en las posesiones coloniales» Menocal, Raimundo. *Orígenes y desarrollo del pensamiento cubano*, Editorial Lex, La Habana, 1944, p. 99.

⁴¹ «Pero, no obstante su carácter de universidad real, a diferencia de la Santo Tomás, que fue pontificia hasta mediados del siglo XVIII, el colegio fundado por Hernando Gorjón o Universidad Santiago de la Paz fue la única institución de estudios superiores hispanoamericana del período colonial que fue gestada y administrada por el cabildo superior de una ciudad, aunque como veremos, los resultados no fueron muy felices.» Mejía-Ricart,

Tirso. «República Dominicana», en García Guadilla, Carmen. (ed). *Pensadores y forjadores de la universidad latinoamericana*, IESALC, CENDES, bid & co. Editor, Venezuela, 2008, p. 503.

⁴² «La formación de la cultura nacional en Cuba estuvo íntimamente enlazada con el desarrollo del pensamiento filosófico de vanguardia, que ofreció los fundamentos teóricos de la necesidad histórica de la revolución cultural y resolvió sus problemas más acuciantes, comenzando por el método científico del conocimiento y acabando por los problemas estéticos de la literatura y el arte». Ternevoi, O.C. *La filosofía en Cuba 1790-1878*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1981, pp. 36-37.

⁴³ «La vida colonial está plagada de paternalismos. El colonialismo está siempre buscando en la metrópoli la solución de los problemas con los que tiene que lidiar. Espera que le llegue resuelto, mediante una aspirina importada el dolor que desgarró su cabeza. Al mismo tiempo es un ser asistido; siente una casi imposibilidad de asumir su destino de pueblo histórico, no se conoce así mismo, apenas sabe lo que no es la metrópoli o el país dominador del cual se libertó, pero no sabe en rigor qué es. Se define como negación, es un *anti*. Sus intelectuales por lo común creen que su pueblo carece de historia propia, y ven su discurrir como una derivación de las periodizaciones pan imperialistas. Para que sobre la independencia en la mentalidad, en la perspectiva de ver el mundo y en los valores es menester que se produzca un renacimiento cultural.» Núñez, Manuel, *El ocaso de la nación dominicana*, Editorial Alfa y Omega, Santo Domingo, República Dominicana, 1990, pp. 175-176.

⁴⁴ Véase: Guadarrama, P. «El pensamiento filosófico de José Agustín Caballero, Félix Varela y José de la Luz y Caballero» en Guadarrama, P. *Valoraciones sobre el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano*. Editora Política La Habana. 1986, pp. 3-23.

⁴⁵ Caballero, J.A. «Pintura filosófica, histórica y crítica de los progresos del espíritu», *Papel Periódico de La Habana*, 24 y 27 de mayo de 1.798, en *Escritos varios*, Editorial de la Universidad de la Habana, La Habana, 1956, p. 144.

⁴⁶ Caballero, José Agustín. *Philosophia electiva*, Editorial de la Universidad de La Habana, La Habana, 1944, p. 185.

⁴⁷ *Idem*, pp. 199-200.

⁴⁸ «Estamos persuadidos que la palabra Filosofía, que significa amor a la sabiduría, no puede tener otra base que la verdad. Esta es la que busca la Física, y el medio único de encontrarla es ser amante de ella, y abrazarla como tal, de cualquiera parte que venga, sin preciarse de ser newtoniano o cartesiano». Caballero, J.A. «Discurso sobre la Física», *Papel periódico de la Habana*, 1 de septiembre de 1791, en *Escritos varios*, Editorial de la Universidad de La Habana, La Habana, 1956, p. 13.

⁴⁹ Caballero, José Agustín. *Philosophia electiva*, edición citada. p. 155.

⁵⁰ *Ídem*, pp. 109-11.

⁵¹ «El animal puede estar dotado de razón y se llama hombre, el cual no tiene bajo sí sino individuos; o carecer de ella y se llama bestia, de las que hay diversas especies». Ídem. p. 51.

⁵² «Debemos en primer lugar percibir muy bien las palabras que se emplean para expresar las ideas; limpiar el entendimiento y la voluntad de sus preocupaciones; no formular jamás un juicio en el que entre el más pequeño elemento de afecto, de odio o de simple sospecha de que lo haya.» Ídem. p. 109.

⁵³ Ídem, p. 157.

⁵⁴ Caballero, J.A. «En defensa del esclavo», Papel periódico de la Habana, 5 y 8 de mayo de 1.791, en *Escritos varios*, Editorial de la Universidad de La Habana, La Habana, 1956, p. 5.

⁵⁵ Caballero, J.A. «De la consideración sobre la esclavitud en este país», Informe a la Sociedad Patriótica, 24 de noviembre de 1.798, en *Escritos varios*, Editorial de la Universidad de la Habana, La Habana, 1956, pp. 150-151.

⁵⁶ Caballero, J.A. «Las Mujeres», en *Escritos varios*, Editorial de la Universidad de La Habana, La Habana, 1.956, p. 290.

⁵⁷ Ídem, p. 291.

⁵⁸ Buch Sánchez, Rita. *Aprehensión de la Historia de la Filosofía con sentido ético-cultural. Su concreción en el pensamiento cubano* electivo, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2001, p. 363.

⁵⁹ «Una filosofía que se aleje de las necesidades humanas no tiene objetivo para él, y en ello está expresado el principio esencial de una ética social y científica que encontrara continuidad en una parte importante del pensamiento cubano posterior; sobre todo del pensamiento comprometido con la causa de la transformación social. Hay una lógica contundente en su exposición de la utilidad de la Filosofía. Toda filosofía se encamina en provecho del hombre. Es el objetivo final, el para quién de toda reflexión filosófica. El conocimiento de la verdad y la práctica de la virtud constituyen el fin próximo de la filosofía. Y la verdad, solo la verdad, nos hace vivir honradamente, distinguiéndola de lo falso, separando lo malo de lo bueno. El fin remoto de la filosofía es el logro de la felicidad natural, y su fin último, es Dios. En la práctica, el perfeccionamiento del hombre, que es en definitiva el camino hacia el logro de estos objetivos, solo puede lograrse por medio de un perfeccionamiento de la sociedad que le permita desarrollar sus potencialidades. El sentido concreto de una concepción de este tipo, en la Cuba de finales de la decimoctava centuria, coincidía plena y justificativamente con los reclamos de los sectores oligárquicos de mentalidad burguesa». Leiva Lajara, Edilberto. «Ensayo introductorio José Agustín Caballero: el espíritu de los orígenes» En *José Agustín Caballero. Obras*, Biblioteca de Clásicos Cubanos. Imagen Contemporánea. La Habana, 1999, pp. 67-68.

⁶⁰ «Auténtico debe ser considerado aquel producto cultural que se corresponda con las principales demandas del hombre para mejorar su dominio sobre sus condiciones de

vida, en cualquier época histórica y en cualquier parte, aun cuando ello presuponga la imitación de lo creado por otros hombres. De todas formas la naturaleza misma de la realidad y el curso multifacético e irreversible de la historia le impone su sello distintivo». Guadarrama, P. *Diccionario del pensamiento alternativo*. Hugo E. Biagini y Arturo A. Roig (directores). UBA. Buenos Aires, 2009, p.

⁶¹ Varela, Félix. *Escritos políticos*, Editorial de Ciencias Sociales, la Habana, 1977, pp. 268-269.

⁶² Varela, Félix. *Obras*. Editorial Imagen Contemporánea-Editorial Cultura Popular, La Habana, 1997, T. II. p. 119.

⁶³ Ibarra Cuesta, Jorge. *Varela el precursor. Un estudio de época*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2008, p. 62.

⁶⁴ Ídem, p. 113.

⁶⁵ Varela, Félix. *Obras*. Editorial Imagen contemporánea-Editorial Cultura Popular, La Habana, 1997, T. I. p. 339.

⁶⁶ Varela, Félix. *Instituciones de filosofía ecléctica*, Cultural, S.A. La Habana, 1952, p. 12.

⁶⁷ Ídem, p. 98.

⁶⁸ Varela, Félix. *Obras*. Edición citada. T. III. p. 263.

⁶⁹ Varela, Félix. *Obras*. Edición citada. T. I. p. 259.

⁷⁰ Ídem, p. 247.

⁷¹ «Ahora consideramos que la ciencia de Dios no es sucesiva, porque en él no hay tiempo sino que todo es actual; luego si la vista mía en el acto no impidió que el hombre caminase libremente, así también la vista de Dios en el acto no impide que yo opere libremente». Varela, Félix. *Lecciones de filosofía*, Universidad de La Habana, La Habana, 1961, p. 154.

⁷² Idem, p. 255.

⁷³ Ídem, p. 327.

⁷⁴ «Nada es más útil y aun necesario al hombre que observar en el cuadro de las generaciones pasadas el origen de los males que han afligido a los pueblos, los errores que se han apoderado de los más grandes talentos, los progresos que en contraposición a ellos han hecho las luces en todos tiempos, las circunstancias favorables o adversas que han precedido y acompañado a cada uno de los acontecimientos; y últimamente la influencia que pueden tener en lo futuro, la conducta que debe seguirse para evitar los males que tanto le horrorizan, y proporcionar los bienes que tanto desea. La historia es sin duda la maestra de

la vida, y un depósito inagotable de objetos dignos de la contemplación de un filósofo; pero al mismo tiempo suele ser principio de innumerables errores, que se establecen tanto más cuanto se creen confirmados por mayor número de hechos históricos. Naturalmente pensemos que una cosa sucederá, cuando en semejantes circunstancias siempre ha sucedido; mas aquí es donde está el escollo en que muchos han naufragado.» Idem, p. 355.

⁷⁵ Ídem, p. 275.

⁷⁶ Ídem, T. I. p. 276.

⁷⁷ Ibídem, p. 281.

⁷⁸ Varela, Félix. *Escritos políticos*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1977, p. 38.

⁷⁹ «Luz nos libertó del espiritualismo francés, que desenmascara en la *Polémica filosófica*, preparando así, con la independencia del pensamiento, la independencia de la patria. Su defensa del método empírico-racionalista y de la gnoseología sensualista, está en la línea del materialismo moderno y la verdad científica, y sienta las bases de una filosofía forjadora de la conciencia nacional.» Sánchez de Bustamante y Montoro, A. «Introducción.» en Luz y Caballero, J de la. *Selección de textos*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1981, p. 34.

⁸⁰ Luz y Caballero, J de la. *Obras. Aforismos*, Imagen Contemporánea, La Habana, 2001, Volumen I, p. 76.

⁸¹ Ídem, p. 69.

⁸² Ídem, p. 66.

⁸³ Ídem, p. 74.

⁸⁴ «Aunque son pocos los buenos *buenos*, no son tantos los malos como vulgarmente se cree». Ídem, p. 202.

⁸⁵ Ídem, p. 173.

⁸⁶ Ídem, p. 173.

⁸⁷ Ídem, p. 72.

⁸⁸ Ídem, p. 166.

⁸⁹ Ídem. p. 171.

⁹⁰ Luz y Caballero, J de la. *Selección de textos*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1981, p. Luz y Caballero, J de la. *Selección de textos*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1981, p. 61.

⁹¹ Ídem, p. 163.

⁹² Luz y Caballero, J de la. *Obras. Aforismos*, edición citada, Volumen II, pp. 140-141.

⁹³ «Ahora paso la cuestión que sigue inmediatamente a la del espíritu que reina en toda obra filosófica, a saber: la cuestión del método. Vosotros conocéis su importancia, debiendo ya hoy ser evidente que así será el sistema de un filósofo cual sea su método, y que la adopción de un método decide de los destinos de la Filosofía». Luz y Caballero, J de la. *Selección de textos*, edición citada, p. 339.

⁹⁴ «Una característica del colegio El Salvador fue la admisión de niños pobres que recibían instrucción gratuita. Esa fue una de las preocupaciones constantes de José de la Luz. Su idea de formar pueblo y pueblo ilustrado solo podía alcanzar toda su dimensión penetrando y educando a los sectores más desfavorecidos de la sociedad.» Conde Rodríguez, Alicia. «Ensayo introductorio» en Luz y Caballero, J de la. *Obras. Aforismos*, edición citada, Volumen I, p. 61.

⁹⁵ Luz y Caballero, J de la. *Obras. Aforismos*, edición citada, Volumen II, p. 143.

⁹⁶ Véase: Vitier, Cintio. *Ese sol del mundo moral*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana. 2006.

⁹⁷ Luz y Caballero, J. de la. *Obras. Aforismos*, edición citada, Volumen I, p. 153.

⁹⁸ «Yo quiero también espiritualizar al hombre, más para eso no se ha de engañarle, ni engañarnos. Se le convence al hombre de las grandes ventajas de espiritualizarlo». Ídem, p. 138.

⁹⁹ Idem, p. 88.

¹⁰⁰ Idem, p. 110.

¹⁰¹ Idem, p. 93.

¹⁰² Ibidem.

¹⁰³ Luz y Caballero, J de la. *Selección de textos*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1981, p. 72.

¹⁰⁴ Véase: Guadarrama, P. «Humanismo práctico y desalienación en José Martí». Publicado en *José Martí 1895-1995. Literatura-Política-Filosofía-Estética*. Lateinamerika-Studien. Universitat Erlangen-Nuremberg. No. 34. Vervuert Verlag. Frankfurt am Main. 1994. pp.29-42 Revista de la Universidad INCCA de Colombia. # 6. 1994; *Islas*. Revista de la Universidad Central "Marta Abreu de Las Villas. Santa Clara. N. 110. Enero-abril 1995, pp. 163-174; *Humanismo en el pensamiento latinoamericano*, La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 2001, pp.161-172; 2ª ed. Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Tunja, 2001, pp.246-262; 3ra ed. Universidad Nacional de Loja. Loja. 2002. p.p. 190-204; *Pensamiento filosófico latinoamericano: Humanismo vs. alienación*. El Perro y la Rana.

Ministerio de Cultura. República Bolivariana de Venezuela. Caracas. Tomo I, pp. 360-376. 2008; *Pensamiento Filosófico Latinoamericano. Humanismo, método e historia*. Planeta-Universidad de Salerno-Universidad Católica. Bogotá. Tomo I. 2012, pp. 366-382.

¹⁰⁵ Véase: Guadarrama, P. y Edel Tussel. *El pensamiento filosófico de Enrique José Varona*. Editora Ciencias Sociales. La Habana. 1987.

¹⁰⁶ Véase: Guadarrama, P. «Manuel Sanguily ante la condición humana». Colectivo de autores dirigido por Guadarrama, P. *La condición humana en el pensamiento cubano del siglo XX. Primer tercio del Siglo*. Ciencias Sociales. La Habana. tomo I. 2010. pp. 241-274; *Pensamiento filosófico latinoamericano. Humanismo, método e historia*. Planeta-Universidad de Salerno-Universidad Católica. Bogotá. Tomo II. 2012, pp. 431-460.

¹⁰⁷ Rojas Osorio, Carlos. *Pensamiento filosófico portorriqueño*. Isla Negra Editores. San Juan. 2002. p. 18

¹⁰⁸ Idem. p. 24.

¹⁰⁹ Idem. p. 27.

¹¹⁰ Véase: Guadarrama, P. *Positivismo en América Latina*. Universidad Nacional Abierta a Distancia. Bogotá. 2001; *Positivismo y antipositivismo en América Latina*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana. 2004. <http://biblioteca.filosofia.cu/php/export.php?format=htm&id=231&view=1>

¹¹¹ Rojas Osorio, Carlos. *Pensamiento filosófico portorriqueño*. Edición citada. p. 83.

¹¹² Resulta significativo que en República Dominicana se valore a Hostos como una de las más altas figuras de la cultura nacional, cuyo papel, como el del positivismo en general, se considera desempeñó una función progresista. Pimentel, M. *Hostos y el positivismo en Santo Domingo*. Universidad Autónoma de Santo Domingo. 1981. P. 93.

¹¹³ Hostos, E.M. *Tratado de Moral. Obras completas de Hostos*. Editorial Cultural, SA. La Habana. 1939. p. 57.

¹¹⁴ Idem. p. 8.

¹¹⁵ Idem. p. 49.

¹¹⁶ ——— *Diario. Obras completas de Hostos*. Edición citada. p. 154.

¹¹⁷ ——— *Tratado de Moral*. Edición citada. p. 102-103.

«EL MUY AXIOMÁTICO
ARCESILAO»

RUBÉN SOTO RIVERA

*Corifeo: Tengo miedo de que de este silencio nazcan males.
Edipo: Que nazcan los que quieran: yo quiero conocer mi estirpe,
aunque sea miserable. tiene vergüenza de mi bajo nacimiento.
Yo, en cambio, me considero hijo de la Fortuna benévola
y no recibiré ningún desdoro. Ella es mi madre: y los meses,
mis hermanos, me han hecho ya pequeño, ya grande
(Sófocles, *Edipo Rey*, 1080 y sigs.).*

*Estudia dónde y cuándo alcanzar tu fortuna.
Para actuar y empeñarte en adquirirla. El conocimiento de
tu temperamento es importante, pero más lo es saber
el momento oportuno en que puedes lograr tu fortuna.
La acción a tiempo es madre de la dicha.
Hizo mucho el que nada dejó para mañana.
Lo virtuoso es que seas capaz de correr
para llegar a tiempo, e ir despacio
para llegar sin tropiezos (Baltasar Gracián,
Oráculo manual y arte de prudencia, 36).*

Resumen

De acuerdo con Cicerón, Arcesilao reavivó el viejo modo socrático de filosofar. Evanhélos Moutsopoulos declara que Sócrates parte de un escepticismo metódico y culmina bien deliberadamente en un racionalismo que, aunque dogmático, lo es el mejor sentido de la palabra (Philosophical Suggestions [Academy of Athens, 2013], 133). A través de una explicación hermenéutica de cierto pasaje de la "Vida de Arcesilao", de Diógenes Laercio, el autor de este artículo demuestra razonablemente que el platonismo de la Academia Media no era realmente un tipo de escepticismo que dude por dudar y nada más, sino que era una reinención original de la ironía y la docta ignorancia, de Sócrates, como medios adecuados de investigar procurando dar honestamente con ciertas verdades.

Abstract

According to Cicero, Arcesilaus revived the old socratic way of philosophizing. Evanhélos Moutsopoulos states that: "Socrates, by contrast, starts out from a methodical scepticism, and arrives quite deliberately at a rationalism that is, in the best sense of the word, dogmatic" (Philosophical Suggestions, Academy of Athens, Research Center on Greek Philosophy, 2013, p. 133). By a hermeneutical explanation of one passage of Diogenes Laertius "Life of Arcesilaus", the author of the present article has showed reasonably that the platonism of the Middle Academy wasn't indeed a kind of scepticism that doubts for the sake of mere doubting, but instead an original reinventing of Socrates' irony and docta ignorantia as a suitable means to investigate looking honestly for some truths.

* * *

En *Suidas*, o *Suda* (976-1028 d.C.), hemos hallado un pasaje que podríamos interpretarlo en el sentido de que Arcesilao de Pitane fue un platónico, pero no un escéptico. Mas, antes de entrar en detalles, enterémonos de quién, o qué, sea el *Suda*. Según Robert Browning dice:

«SUDA» («Suidas») (recopilación de la segunda mitad del siglo X). Enciclopedia literaria bizantina. Su desconocido recopilador, inspirado quizá por las obras enciclopédicas promovidas por Constantino VII Porfirogenetos, incorporó diccionarios antiguos y medievales, comentarios a textos clásicos, narraciones históricas, y la historia literaria perdida de Hesychius Illustrius (siglo VI d.C.). La obra, con unas 30.000 entradas dispuestas en orden alfabético, contiene, además de mucho que es superfluo o equivocado, una masa de información preciosa sobre las vidas y las obras de escritores clásicos y bizantinos tempranos. Sin ella, nuestro conocimiento de la historia de la literatura griega sería mucho más pobre. El nombre *Suda* significa «empalizada»; el autor mítico «Suidas» es una invención de generaciones posteriores.¹

Gracias a la digitalización de dicho *Léxico* y su publicación en la Red cibernética bajo el título general de *Suda On Line: Byzantine Lexicography*, hemos podido dar con la siguiente entrada:

Axioma: An intent. «What is the purpose for which you call?» (*Axiôma: boulêma. ti d' esti taxiôm', eph' hôi kaleis* [Sophocles, *Oedipus at Colonus* 1459]) «Not to reject paternal [authority], nor to dishonor the axiom of Plato» (*mê diôtheasthai tên patrikên epitaxin, mêde to tou Platônos axiôma atimizein* [Damaskios fr.150]). That is, the intent. «Arkesilaos was very axiomatic, and concise» (*toutesti boulêma. ho de Arkesilaos ên axiômatikôtatos kai sunêgmenos* [Diogenes Laertius 4.33]).²

¹ *Diccionario de Literatura Penguin – Alianza. 3. Literaturas clásica y bizantina, oriental y africana*, p. 246. «Suidas (fl. 1000) Escribe el *Lexicon* cuyo título griego es *Sunagoge lexeon, sullegeisa ek diaforon biblion* (Colección de términos, extraídos de distintos libros. La primera edición griega del *Lexicon* es la de Demetrio Chalcondylas, Milán, 1499, in-fol., sin traducción; ed. Aldo Manucio, Venecia, 1514, in-fol; reimp. de Frobenius, Basilea 1544, in-fol. La primera ed. latina es la de Jerónimo Wolf, Basilea 1564, 2ª ed. 1581, in-fol. La primera ed. grecolatina es la de Emilio Portus, Ginebra 1619, 2 vols., in-fol; ed. L. Küster, Cambridge 1705, 3 vols. in-fol. En 1786, J.-Ch.-G. Ernesti publicó *Suidæ et Phavorinii Glosæ Sacræ*, in-8º. Ed. Nauck, 1869, 2ª ed.» (<http://www.filosofia.org/cur/pre/pre01.htm>).

² *Suda On Line: Byzantine Lexicography* (<http://www.stoa.org/sol/>).

Primero notemos la secuencia de pasajes ilustrativos del sentido del nombre «axioma»: un verso de *Edipo en Colono*, de Sófocles; un fragmento del neoplatónico Damascio; una línea de la «Vida de Arcesilao», de Diógenes Laercio (*Vidas de los filósofos más ilustres*). La selección pudiera haber sido un tanto al azar, pero la asociación de ideas que sugiere la reunión de dichos pasajes propende hacia una verosímil argumentación en pro del platonismo esotérico de Arcesilao. Nos parece que la razón por que Suidas compiló estos tres pasajes, uno seguido del otro, no sólo consiste en que, en tales pasajes, aparece la palabra «axioma», sino además, –a nuestro juicio–, el *Suda* terminó tal vez diciendo algo acerca del «axioma» de Arcesilao.

Sófocles (h. 496-406 a. C.) nació en Colono, en las inmediaciones de Atenas, y fue hijo de un próspero fabricante de armas. «Sófocles ganó su primer premio de tragedias en 468, derrotando al veterano Esquilo en circunstancias sumamente apasionadas.»³ Según G. T. W. Hooker, *Edipo en Colono* fue la última y máxima de las tragedias suyas, la cual, aunque profundamente conmovedora y apenas trágica en la aceptación ordinaria del término, no obstante, es una de esas obras maestras que superan las fronteras del género.⁴ En otro ensayo nuestro, apuntaremos cómo los versos 1457-1459 de *Edipo en Colono* superan los límites de su género, para expresar un concepto entre poesía y filosofía acerca del platonismo de Arcesilao. D. R. Dudley señala que Diógenes Laercio (comienzos del s. III d. C.) es el autor de las *Vidas de los filósofos más ilustres* y que, de su vida, apenas si se conoce algo. Según aquel editor, no era filósofo ni pensador original, sino un activo compilador y recopilador laborioso, y que, en su libro, cita a más de 200 autores como fuentes: «Emplea el método de agrupar a los filósofos en las ‘escuelas’ o ‘sucesiones’ a las que corresponden.»⁵

³ *Diccionario de Literatura Penguin – Alianza. 3. Literaturas clásica y bizantina, oriental y africana*, p. 171.

⁴ *Op. cit.*, p. 172.

⁵ *Op. cit.*, p. 62.

En *Edipo en Colono*, su protagonista está ciego y descenderá al Hades, a través de una cueva. Edipo es un parricida e incestuoso. Centrémonos en el contexto inmediato del verso sofocleano arriba citado. En versión de Ignacio Errandonea, oigamos que estalla otro trueno: «Pues ya, de repente, otra vez, con más fragor, ha retumbado el éter, ¡oh Zeus!»⁶ Edipo dirige la palabra a Antígona e Ismene: «Hijas, hijas mías, si hubiera por ahí alguien que nos trajera acá al sin par en bondades Teseo...»⁷ Errandonea comenta que es bellísimo el contraste que forman los del Coro, aterrados por la tempestad que ha estallado y sigue rugiendo sobre sus cabezas, y el ánimo sereno y tranquilo de Edipo, que ve en ella la voz de lo alto que le llama.⁸ Errandonea continúa *ipso facto* comentando que el carácter del Coro colonense es el mismo de toda la tragedia: Son unos ancianos pegados al terruño de su aldea, y muestran toda la natural compasión al principio, y toda la exagerada superstición después, y siempre todas las egoístas apreciaciones de las cosas que caracterizan a plebe aldeana.⁹ Interrumpamos momentáneamente las palabras de Errandonea para recalcar que se trata de un Edipo viejo, que está pronto a descender al Hades, y que convoca la asistencia del rey de Atenas, Teseo. Edipo en Colono es como Arcesilao en Atenas: Un extranjero que procura *ser acogido* como ateniense naturalizado en suelo ateniense, específicamente en un lugar sagrado, un bosquecillo consagrado a las Euménides («Acogedoras»)¹⁰ Edipo desaparecerá en

⁶ Sófocles: *Tragedias*, p. 247.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Op. cit.*, p. 247, n. 1457.

⁹ *Op. cit.*, pp. 247-248, n. 1457.

¹⁰ «Transeúnte. -Antes de más preguntas, sal de ahí; estás hollando una tierra que es nefando pisar.

Edipo. -¿Pues qué pareje es éste? ¿Cuál es el dios que lo habita? Transeúnte. -Tierra intangible, solar inhabitable; las hijas de la Tierra y las Tinieblas lo ocupan, las diosas terroríficas.

Edipo. -¿Cuál es su venerando nombre, para que oído las invoque?

Transeúnte. -El pueblo de aquí las llama las Euménides (las Acogedoras), las que todo lo ven; en otras partes gustan de otros nombres.

Edipo. -Pues *acojan* propicias a este suplicante. Que yo no salgo ya del asilo que me da esta tierra» (*Op. cit.*, p. 174).

Colono¹¹; Sófocles era un colonense. Arcesilao era de Pitane, un pitáneo bajo el Pérgamo de los Atálidas; ¿quién sabe? Quizás, un escita helenizado, transplantado a la metrópolis del Ática y muerto finalmente en Atenas.

Prosigamos los versos sofocleanos. Antígona le pregunta a su padre: «¿Qué pretendes, padre, con llamarle?» (*ti d' esti taxiôm', eph' hôi kaleis*;) Edipo responde: «Este alado trueno de Zeus va a llevarme ya muy pronto al Hades. Vamos, llamadle a toda prisa.»¹² *Lo axiomático edipal guarda correspondencias con el destino de ultratumba*. Lo mismo vale para el platonismo de Arcesilao, consciente como debe haber estado que, en el *Fedón*, el Cisne de Apolo define *la filosofía como una preocupación en torno a la muerte*. Edipo, con el propósito, o intención, de que lo ayude a cumplir su postrer destino, convoca al rey Teseo. Según unos versos de un poema perdido de Píndaro, ni fuego ni muro de hierro podrán detener el destino (fr. 232). El rayo y el trueno de Zeus anuncian que le ha llegado la hora de morir. Esa tormentosa voz de Zeus parece repetirle las palabras pindáricas: «Irás una vez al abismo del Tártaro oscuro por la Necesidad forjada a golpe de martillo» (fr. 207).¹³ *Edipo no rechaza la autoridad paternal, ni deshonor la intención o propósito de Zeus*. Éste, como aquél, es incestuoso y parricida. Zeus guerreó contra su padre Cronos y, una vez vencido éste,

¹¹ «Transeúnte. –Todo cuanto yo sé lo vas tú a saber al punto. El sitio éste es todo sagrado; lo habita el venerable Posidón; también mora en él Prometeo, el titán robador del fuego. Ese punto que tú pisas se llama el Umbral de Bronce de esta tierra, el Sostén de Atenas, y la campiña cercana se gloria de tener patrón a Colono el Caballero, y hasta ha tomado de él su nombre, y con él le llaman todos. Así es esto, peregrino; ello, poco conocido en las historias, pero mucho en el lugar.

Edipo. –¿De modo que estos lugares tienen habitantes?

Transeúnte. –Ya lo creo, y con el mismo nombre de su patrono.

Edipo. –¿Tienen algún jefe, o manda el pueblo?

Transeúnte. –El rey de la ciudad es el rey de este lugar.

Edipo. –¿Y quién tiene ahora el gobierno y el poder?

Transeúnte. –Teseo se llama, hijo de Egeo, el rey» (*Op. cit.*, pp. 175-176).

¹² Sófocles: *Tragedias*, p. 248.

¹³ Píndaro piensa que: «(El pensamiento vuela) bajo la tierra profunda... y sobre el cielo» (*Odas y fragmentos*, fr. 292). Otro verso: «Y dio acogida un dios» (*Op. cit.*, fr. 311).

lo aprisionó en el Tártaro. Se casó con Hera, su hermana. Pero mucho antes Cronos hubo castrado a su padre Uranos y se había casado con su hermana Rea. Lo prohibido entre los seres humanos es lícito entre los dioses. El Cronida era parricida e incestuoso.

El *Tiempo* (*Chrónos*) es el testigo fidedigno de las calamidades que esperan a la prole edipal, fomentadas por su parricida e incestuoso padre. En otra versión, algunos de los mismos versos de *Edipo en Colono* dicen:

Ve, ve siempre el cumplimiento de estas maldiciones
el Tiempo, sacándolas a flote
unas después de un año
y otras, por el contrario, al cabo de un día.
(*Se oye un trueno.*)¹⁴

El Tiempo es el dios garante del ciego Edipo. En sus «Himnos a los dioses», Píndaro declara: «...al Tiempo, señor más poderoso que todos los felices (dioses [fr. 33]).¹⁵ En un fragmento suyo dice que: «El Tiempo es el mejor salvador de los hombres justos» (fr. 159). Según Solón, uno de los Siete Sabios, *con el tiempo a todas partes llegará la reparación* (fr. 3, 16 D).¹⁶ Este pensamiento se adecúa con el expresado por Anaximandro en su único fragmento conservado: «Ahora bien, a partir de donde hay generación para las cosas, hacia allí también se produce la destrucción, según la necesidad; en efecto, pagan la culpa unas a otras y la reparación de la injusticia, de acuerdo con el ordenamiento del tiempo (Símp., *Fís.*, 24, 18-20).¹⁷ Solón afirma además que: «En el tribunal del Tiempo testimoniará estas cosas la gran Madre de las deidades olímpicas, la mejor, la negra Tierra» (fr. 24, 3-5 D).¹⁸ En *Electra* (179), Sófocles

¹⁴ Sófocles: *Tragedias completas*, p. 393.

¹⁵ *Odas y fragmentos*, p. 318. También, de Píndaro: «¿Qué es Dios? ¡El Todo!» (fr. 140d).

¹⁶ *Los filósofos presocráticos I*, p. 110, fr. 137.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 110, fr. 134.

¹⁸ *Op. cit.*, p. 110, fr. 138.

prorrumpe con que todo lo arregla el Tiempo: «Pues el tiempo es un dios de fáciles salidas.»¹⁹ En el *Suda*, se dice: «*For time is a kindly god. For time is a kindly god, that is to say, time passes unnoticed kindly, or in other words: time is unpleasant, so that it pursues the unjust people*» (*Chronos gar eumarês theos: toutestin ho chronos eumarôs parerchetai. ê houtôs: eucherês estin ho chronos hôste metelthein tous adikous*).²⁰ El Coro prorrumpe diciendo, en *Edipo Rey*: «Por fin, y a despecho tuyo, ha dado contigo el Tiempo, que todo lo ve; ya ha condenado el maridaje inmaridable, de engendrador y engendrado tanto tiempo. ¡Oh verdadero hijo de Layo!»²¹ El verdadero hijo de Layo confiesa quién es su verdadera madre: «Yo soy hijo de mi fortuna, y no me dejará abochornado quien tan bien me cuida. Fortuna es mi madre. Los meses y los años, mis hermanos, deciden de mi linaje, alto o bajo. Hijo de tales padres, ni tengo que resultar ya otro, ni tengo por qué ignorar mi cuna.»²² Si la Fortuna, o *Túje*, es su madre, y si los meses y los años son sus hermanos e hijos, a la vez, como Eteocles, Polinices, Antígona e Ismene, entonces ¿quién será su verdadero padre? ¿Acaso no lo sería el Tiempo? Edipo, «el de los pies hinchados», exhibe en sus pies la marca filial: «*Chronou poda: apo Euripidou. Aristophanes: aithera Dios domation e chronou poda. anti tou Euripidou tou tauta legontos. Kai authis: chronou gar an soi kairon exeirgei logos. Sophokles. aphaireitai gar ten eukairian ton mellonton prachthenai he ton logon adoleschia*».²³ *Los pies del Tiempo son el Kairós*.²⁴ Este

¹⁹ Sófocles: *Tragedias completas*, p. 250. Ignacio Errandonea traduce: «El tiempo es un dios serenador» (*Op. cit.*, p. 238).

²⁰ *Suda On Line: Byzantine Lexicography* (<http://www.stoa.org/sol/>).

²¹ Sófocles: *Tragedias*, p. 122.

²² *Op. cit.*, p. 115.

²³ *Suda On Line: Byzantine Lexicography* (<http://www.stoa.org/sol/>).

²⁴ Evanhélos A. Moutsopoulos: «Es suficiente señalar que la 'kairicidad' es el carácter ontológico (o epistemológico, según el caso) de un estado que resulta de la existencia de una diferencia de potencial entre anterioridad y posterioridad, reducida a un *minimum* que se presenta como un *optimum*, como un instante privilegiado que expresa la anticipación de un dato posible actualizado en un presente vivido situado fuera del presente temporal, y en el cual el 'kairós', situado en la intersección de las categorías del *pas-encore* y del *jamais-plus*, es testimonio intencional» («Finalidad y dimensiones 'kairicas' de la estructura del ser», pp. 121-122).

es el gran misterio, ya resuelto, en *Edipo Rey*, mas ¿cuál será el destino final del verdadero vástago de Layo: A la gran Madre de las deidades olímpicas, la mejor, la negra Tierra, su verdadera Madre, es precisamente hacia donde se dirige Edipo para ser juzgado y convertirse, luego, en juez de los muertos. En versión alternativa leemos que: «Este alado trueno de Zeus me llevará en un instante al Hades. En fin, traedlo cuanto antes.»²⁵ ¿A quién? Al excelente en todo, a Teseo, de quien Edipo solicita su presencia.

Errandonea continúa su comentario, diciendo que:

Aquí se figuran primero que los truenos vienen contra ellos, y sospechan si será por haberse metido con ese mendigo que tienen delante; luego, a medida que ellos más se van amedrentando, va siendo más explícito Edipo, y anunciando más claramente que ya llega la hora de su tránsito, y que por fin va a hacer feliz a Atenas, si es que su rey Teseo viene a tiempo y escucha sus últimas palabras. Esto mueve al Coro a llamar a voz en cuello a su soberano, porque «a ti y a tu ciudad y a tus amigos quiere este extranjero pagar los beneficios recibidos».²⁶

Teseo debe acudir a tiempo a presenciar él solo y co-oficiar el misterio del *axioma* ultramundano de Edipo, para que redunde en beneficio de Atenas. Edipo arribó a tiempo a Colono como había asistido antes, en dos ocasiones, a salvar su pueblo tebano: Cuando los tebanos sufrieron no sólo la peste de la Esfinge, sino la plaga del regicidio impune. Según Marco Fabio Quintiliano: «De nuevo encontramos el ‘tiempo’, pero aquel que los griegos llaman *Chrónos* y que se refiere a un tipo de tiempo, como sería el verano o el invierno; aquí cabría la cuestión acerca del hombre que organiza un banquete en tiempos de peste» (3.26).²⁷ H. E.

²⁵ Sófocles: *Tragedias completas*, p. 393.

²⁶ *Op. cit.*, p. 248.

²⁷ *Sobre la enseñanza de la oratoria I-III*, pp. 421, 423.

Butler anotó que: «There is no other reference to this theme.»²⁸ Si Butler estuvo en lo cierto al respecto, entonces tal pasaje de Quintiliano es único en su clase. Sin duda, Edipo no fue un aficionado a festines, u orgías, durante la segunda pestilencia de Tebas, pero se subsumió al tiempo como *kairós*, en la búsqueda de la causa de la segunda plaga que diezmaba la población tebana. Si bien es cierto que Edipo llegó a Tebas como un refugiado, huyendo de una profecía délfica que predecía que habría de ser parricida e incestuoso con su madre. Su consulta al Oráculo de Delfos se debió a la duda que sembró un comensal ebrio en un festín, diciéndole que no era hijo de Pólipo ni de Mérope, reyes de Corinto. Entonces, era, Edipo, un *comissator* o, al menos, lo era quien borracho le dijo la verdad acerca de su ascendencia biológica. Habiendo consultado con los reyes corintios, éstos desmintieron al ebrio indiscreto, pero la duda siguió minando la certeza del hijo (adoptivo). La peste de la Esfinge y la solución de los tres enigmas por parte de Edipo, hay que ubicarlas en este contexto antes resumido.

Repetimos que Edipo no fue un *comissator in pestilentia* en Tebas, pero agreguemos que tal plaga fue un *kairós*, específicamente, un *chronos akairos*²⁹, es decir, una *importunidad*, o *inoportunidad* (*akairía*). El

²⁸ *The Instituto Oratoria of Quintilian*, vol. 1, p. 422, ft. 1. Creemos haberla hallado en estas líneas ciceronianas: «Pero justo es que dejemos a Posidonio como amigos; regresemos a las redes de Crisipo. Y, en primer lugar, respondámosle acerca de la contigüidad que hay entre las cosas propiamente dicha; después investigaremos lo demás. Vemos cuánta diferencia hay entre las características de unos lugares y de otros; que unos son saludables y otros malsanos; que en unos están los hombres congestionados y casi hinchados, en otros reseco y enjutos; y hay otras muchas cosas que difieren en gran medida de un lugar a otro. En Atenas la atmósfera es ligera, por lo que se piensa que los habitantes del Ática son también más agudos; es densa en Tebas, de modo que los tebanos –según se piensa– son toscos y vigorosos. Sin embargo, ni aquella atmósfera ligera hará que uno escuche a Zenón, a Arcesilao o a Teofrasto, ni la densa le hará buscar la victoria de Nemea más que la del Istmo (*Del destino*, 4.7 [*Sobre la adivinación* * *Sobre el destino* * *Timeo*, p. 296]).

²⁹ «That which lacks good timing. Also, «ill-timed goodwill is no different from enmity» (Zenobius, 1.50): they say that Hippolytus said this to Phaedra when she maintained she loved him and desired him too» (*Akairos: ho me echôn kairon. kai, Akairos eunoia ouden echthras diapherei: Hippoluton phasi tauten eipein pros Phaidran phaskousan philein te kai stergein auton* [*Suda On Line: Byzantine Lexicography* {<http://www.stoa.org/sol/>}).

sacerdote que preside el coro tebano, representante del pueblo, le dice a Edipo:

Pues la ciudad, como tú lo estás viendo, padece horrible tormenta, y le es imposible sacar la cabeza del fondo del sangriento oleaje. Se consume en los frutos muertos de sus feraces tallos, se consume en los rebaños de su pastoreo y en los infecundos partos de sus madres y, sobre todo, un dios armado de fuego (*ho purphóros theòs*), una peste asoladora (*loimòs ejthistos*), ha embestido a la ciudad y la acosa, y va dejando vacía la mansión de Cadmo, y se llena de lamentos y gemidos el negro infierno.³⁰

En el imaginario poético del dramaturgo trágico, Tebas era como una nave en alta mar durante una tormenta, y Edipo, como su piloto. Creonte dice: «Séame dado proclamar cuanto al dios he oído. Manda perentoriamente Febo, nuestro dios, que desterremos la contaminación (*míasma*) de nuestro pueblo, la que nuestra tierra está cebando, y no la hagamos insanable.»³¹ Ante la pregunta de Edipo acerca de cómo purificar debidamente esa contaminación, Creonte contesta: «Expulsando a un hombre o vengando con su sangre otra sangre; aquella sangre es la tempestad de esta ciudad» (*hos tód' haima jeimázon pólin*).³² El verbo *jeimázo* significa «ser borrascoso, producir tempestad (*impers. jeimázei* hace mal tiempo, hay tempestad», etc., y deriva del sustantivo *jeimón*: «invierno, mal tiempo, tiempo lluvioso o tormentoso», etc.³³ Tebas atraviesa un *kairós* como un invierno (lat.: *hiems*) o una tempestad (lat.: *procella*, o *fortuna*). Aquella peste asoladora no sólo la envió el dios

³⁰ Sófocles: *Tragedias*, p. 64. «*La peste de Atenas*. Aunque no es fácil precisar la fecha en que esta tragedia se estrenó, todo induce a creer que no fue mucho después del año 430, en cuya primavera invadió al Atica una horrible peste, que la dejó desolada y diezmada. Al menos muchos autores ven una alusión a este drama en las *Acarnenses*, de Aristófanes, que se representaron el año 425» (*Op. cit.*, p. 64, n. 30).

³¹ *Op. cit.*, p. 67.

³² *Op. cit.*, p. 68.

³³ *Diccionario griego-español*, p. 640.

Apolo, sino que, de cierto modo, es el mismo dios hecho plaga. El *Suda* nos informa que:

Thus Sophocles [writes of] the plague as a «dishonoured god», that is, one not sharing in the honour of the [other] gods. For [it is a characteristic] of gods to do good things for mankind; but this one ruins and destroys.

Greek Original:

Apotimos: houtôs Sophokles apotimon theon ton loimon, toutesti ton me metechonta tes times tôn theôn. theôn gar esti to euergetein tous anthrôpous: ho de phtheirei kai apollusin.

Note:

From the scholia to Sophocles, *Oedipus Tyrannus* 215, where the phrase «the god dishonoured amongst gods» occurs.³⁴

Tal dios-plaga se manifiesta como *Kairós*; en efecto, el Suidas hace constar que: «**Kairion:** *eukairon. kai Kairos legetai ho ek tou plethous ton adikematon sunagomenos arithmos para theou, kai prokaloumenos heos kairou. Sophokles: e dran ameinon heurethe ta kairia; kai authis: kairon d' ephekeis. anti tou epikairos hekeis. epelthein eustochos, anachoresai kairios, enedreusai technites, maches ergates.*»³⁵ Casi al finalizar este escrito, corroboraremos que Arcesilao, aficionado a festines, u orgías, habrá subsumido el platonismo bajo el aspecto kairológico del tiempo, en todo momento. Además, nos enteraremos de una tradición histórico-filosófica que adjudica una «sententia», «dogma», o, (¿por qué no?) «axioma», al escolarca primero de la Academia Media, quien la transmitía a sus discípulos más talentosos y fieles al platonismo.

³⁴ *Suda On Line: Byzantine Lexicography* (<http://www.stoa.org/sol/>).

³⁵ *Ibid.*

Reanudemos la antes interrumpida secuencia de eventos de la tragedia *Edipo en Colono*, con esta acotación: «La tempestad va siendo cada vez más desemejante.»³⁶ El Coro canta:

Mirad, muy más fragoroso aún se precipita este horrendo trueno lanzado por Zeus. El terror me eriza los cabellos; el corazón se me hiela; el relámpago inflama de nuevo los aires. ¿En qué irá a parar esto? Presa soy del terror, pues nunca se lanza en vano, siempre va preñado de calamidades... ¡Oh etérea inmensidad! ¡Oh Zeus!³⁷

Edipo les recuerda a sus hijas que ya el final de su vida, vaticinado por los hados, se avecina, y que ya no hay volverse atrás. El Corifeo pregunta: «¿Cómo lo sabes? ¿Qué es lo que en ello te confirma?»³⁸ Errandonea comenta que el Coro, mas no Antígona (como suponen muchos editores desde Triclino), es quien hace esas dos preguntas anteriores: «Antígona no tiene por qué hacer esta pregunta; es ella la única que ya lo sabe (v. 95).»³⁹

³⁶ Sófocles: *Tragedias*, p. 248.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Sófocles: *Tragedias*, p. 248, n. 1474. He aquí el texto aludido por Errandonea:

«Antígona. –Sí, padre mío, se ha ido ya; todo está en calma; puedes ya hablar sin cuidado; sola estoy junto a ti.

Edipo. (*Con solemnidad.*) –¡Oh venerandas diosas del terror! Ya que hoy, por vez primera, reclino mis miembros en tierra que es vuestra, no nos mostréis desatentas ni conmigo ni con Apolo, quien, al vaticinarme aquellos males infinitos, me predijo que después de largos años hallaría el reposo, al llegar a un país lejano, donde unas venerandas diosas me brindaran asilo y hospedaje, y que allí, sería la bendición de los que me hubiesen recibido y la maldición de los que me habían desechado y desterrado; y que la señal precursora de todo esto sería, o un terremoto, o un trueno, o un relámpago lanzado por Zeus. Ahora veo bien que sólo un presagio fiel de vuestra mano me ha conducido hasta este bosque sagrado. De lo contrario, no hubierais sido vosotras las primeras diosas que encontrara yo en mis viajes –yo, el abstínente, a las enemigas del vino– ni me hubiera sentado en este augusto lugar, no tocado por el acero. Otorgadme, pues, oh diosas, conforme a las promesas de Apolo, o el fin o el mejoramiento de mi vida. Si no os parezco indigno de tanta gracia, amarrado siempre a sobrehumanas desventuras. Ea, ¡jamables hijas de la antigua Tiniebla!, ea, Atenas, la más noble de todas las ciudades, la renombrada ciudad de la gran Palas, compadeceos de esta triste sombra, sombra y ya no el antiguo cuerpo de Edipo.

Antígona. –¡Calla! Unos hombres muy entrados en edad vienen allá; sin duda, a inquirir sobre tu venida» (*Op. cit.*, pp. 177-178).

Edipo contesta al Coro: «Yo lo sé muy bien. Pero vaya a escape alguno y traiga al soberano de esta tierra. (*Oyense nuevos truenos*).»⁴⁰ *La tempestad como el kairós del axioma*.

En cuanto a Damascio, fue el último neoplatónico en Atenas. José Alsina Clota refiere que el fin de la filosofía neoplatónica y de la griega en general, se sitúa en el instante en que Justiniano mandó en el año 529 a cerrar la escuela de filosofía de Atenas, y que, ante la imposibilidad de continuar sus enseñanzas, Damascio y Simplicio emigraron a la corte de Cosroes, rey de los Persas sasánidas: «Pero, de acuerdo con las noticias que nos proporciona el historiador Agatias (*Historia*, II, 30-31), el intento de afincar la filosofía en Persia fracasó, y los dos filósofos regresaron a Atenas el año 533. Se cerraba el gran ciclo de la historia de la filosofía griega, que hallará sus continuadores en los pensadores de Occidente y del Imperio bizantino.»⁴¹ A la luz de estos datos, adquiere más importancia el fragmento 150 de Damascio. *Edipo en Colono* es la última tragedia de Sófocles; Damascio, el último filósofo neoplatónico en Atenas, quien, tras el destierro a Persia y el fracaso de asentar la filosofía ahí, regresó a Atenas. Mas, ¿qué relación hay entre estos datos y la mención laerciana de un Arcesilao «*axiómatikótatos*»? Edipo ingresa en Colono a culminar su vida; Sófocles, colonense-ateniense, culminó con *Edipo en Colono* su dramaturgia, y, con el descenso de su protagonista, descendió él mismo al Hades, consagrándose como dramaturgo. La contigüidad del «axioma» de Platón con el «*axiómatikótatos*» Arcesilao, nos impulsa a pensar que Arcesilao culminó la filosofía de Platón.

El fragmento de Damascio exhorta a que no rechacemos la autoridad paternal, ni deshonremos el «axioma» de Platón. La asociación de ideas se anuncia cuando nos percatamos de que Edipo está ciego y descenderá vivo al Hades porque rechazó la autoridad paterna. Para Edipo, la ceguera es una oscuridad que lo acompaña hasta Colono, y, al descender vivo al

⁴⁰ *Op. cit.*, pp. 248-249.

⁴¹ *El neoplatonismo: Síntesis del espiritualismo antiguo*, p. 171

Hades, penetra en tinieblas. Pero, ¿qué relación hay entre Edipo y Platón? Éste se ha declarado parricida de Parménides. Por tanto, Edipo y Platón se homologan en el parricidio. *Suidas*, o quienquiera que haya sido el compilador, a continuación de la exhortación a no deshonrar el «axioma» de Platón, cita el pasaje laerciano acerca de Arcesilao que, en traducción al español de José Ortiz y Sanz, reza así: «Era muy sentencioso y conciso; en la locución profería distintamente las palabras.»⁴² R. D. Hicks tradujo al inglés el adjetivo correspondiente a nuestro «axiomático».⁴³ Arcesilao, de quien Numenio de Apamea ha dudado que haya sido genuinamente platónico desde que ingresó en la Academia de Polemón, Crates y Crantor; de quien Sexto Empírico recogió la tradición de que Arcesilao hacía uso propedéutico del escepticismo para luego enseñar a los discípulos ya adiestrados y más talentosos lo de Platón; de quien Agustín de Hipona dice que ocultó la sentencia platónica para dedicarse antes a refutar el materialismo estoico; precede a y linda con tal Arcesilao, en aquella entrada del *Suda*, el pasaje de Damascio que nos exhorta a que no rechacemos la autoridad paternal, ni deshonremos el «axioma» de Platón. ¿Cuál habría sido la intención del compilador de tal pasaje lexicográfico?, ¿acaso sugerir de pasada al lector que Arcesilao no deshonró el «axioma» de Platón, ni, por tanto, rechazó la autoridad paternal de éste? Indudablemente, descartamos que haya querido sugerir que, como Arcesilao fue realmente pirroniano en vez de platónico, deshonró el «axioma» de Platón y rechazó su autoridad de padre filosófico, porque Diógenes Laercio dice que Arcesilao era «axiomático» en sentido superlativo. Es decir: «No rechacen la autoridad

⁴² *Vidas de filósofos ilustres*, p. 153.

⁴³ «He was highly axiomatic and concise, and in his discourse fond of distinguishing the meaning of terms. He was satirical enough, and outspoken (*En dè kai axiomaticótatos kai sunegménos kai en tei laliai diastatikòs ton onomáton, epikóptes th' hikanow kai parresias tés*). This is why Timon speaks of him again as follows (*diò kai pálin ho Tímon houtosì perì autou*): *And mixing sound sense with wily cavils (kai nóon haimulíois epipléxsin egkatamignús*» [Diogenes Laertius: *Lives of Eminent Philosophers*, vol. 1, pp. 410-411. «Or possibly with Wachsmuth: 'mixing jest in wily fashion (*aimulíois*) with abuse'» (*Ibid.*, ft. c).

paternal, ni deshonren el ‘axioma’ de Platón» como hizo Arcesilao. No, no nos luce que haya querido sugerir esto. ¿Acaso no habríamos que traducir «*axiomaticótatos*» por «muy dogmático»? Este es el *intento*, *intención* («axioma»), de esta composición.

David Whitehead anota la procedencia del fragmento en cuestión y lo comenta brevemente: «[2] Damascius, *Life of Isidore* fr. 250 Zintzen (150 Asmus). Its second half is also in Photius, *Bibl.* 346a. The meaning of *axioma* here, despite the confident gloss, is not certain; possibly, instead, ‘reputation / dignity’ (see generally LSJ s.v.)»⁴⁴ Preferimos que Whitehead haya dejado sin traducir *axioma* en el fragmento: «Not to reject paternal [authority], nor to dishonor the axiom of Plato» (*mê diôtheastai tèn patrikên epitaxin, mêde to tou Platônos axiôma atimazein*). Así es más sugerente para nuestro propósito, o intento («axioma»). Pero, ¿quién fue Isidoro de Alejandría?

ISIDORE OF ALEXANDRIA. Greek philosopher and one of the last of the Neoplatonists, lived in Athens and Alexandria towards the end of the 5th century A.D. He became head of the school in Athens in succession to Marinus who followed Proclus. His views alienated the chief members of the school and he was compelled to resign his position to Hegias. He is known principally as the preceptor of Damascius whose testimony to him in the *Life of Isidorus* presents him in a very favourable light as a man and a thinker. It is generally admitted, however, that he was rather an enthusiast than a thinker; reasoning with him was subsidiary to inspiration, and he preferred the theories of Pythagoras and Plato to the unimaginative logic and the practical ethics of the Stoics and the Aristotelians. He seems to have given loose rein to a sort of theosophical speculation and attached great importance to dreams and waking visions on which he used to expatiate in his public discourses. Damascius’ *Life* is preserved by Photius in the *Bibliotheca*, and the fragments are printed in the Didot edition of Diogenes

⁴⁴ *Suda On Line: Byzantine Lexicography* (<http://www.stoa.org/sol/>).

Laërtius. See Agathias, *Hist.* ii. 30; Photius, *Bibliotheca*, 181; and histories of Neoplatonism.⁴⁵

La preferencia del tal Isidoro por los «axiomata» de Pitágoras y, especialmente, de Platón, antes que por los del aristotelismo y, principalmente, del estoicismo, lo aproximan a la polémica platónico-académica de Arcesilao contra Zenón de Citio. Suidas, tal vez al tanto de esta famosa polémica en la historia de la filosofía grecorromana, compiló aquellos tres pasajes uno tras otro, guiado por la preferencia del platonismo medio en detrimento del estoicismo. Platón es el Padre de la Academia. Como tal es la autoridad paternal de los académicos, sus discípulo-hijos. Éstos no deben rechazar dicha autoridad, ni dehonrar el *propósito*, o *intención (axioma)* de Platón. Arcesilao, discípulo-hijo del Platón Padre de la Academia, fue muy «axiomático», es decir, ni rechazó la autoridad paternal de Platón, ni deshonró la *intención*, o *propósito (axioma)*, del Platón de la Academia Antigua.

Según se puede coligir de unas palabras de Numenio de Apamea, Zenón fue culpable de haber deshonrado la autoridad paternal y el *axioma* de Platón. A continuación, un resumen del recuento de Numenio acerca de la polémica entre Arcesilao y Zenón, quienes, para empezar, fueron discípulos del platónico Polemón, uno de los jefes de la Academia Antigua (fr. 25). Después de haber sido condiscípulos, en la Academia de Polemón, llegaron a ser rivales (fr. 25). Arcesilao y Zenón olvidaron el principio del que habían partido, a saber, del platonismo de Polemón, y se distanciaron y, armándose a sí mismos, se batieron en homérico combate cuerpo a cuerpo (*Ilíada*, 4.447-451 y 472 [fr. 25]). Arcesilao arrojaba públicamente golpes a Zenón (fr. 25). Numenio reitera que Zenón polemizó contra Platón (fr. 25), ignorando las enseñanzas de éste (fr. 25).⁴⁶ Zenón dijo fantasías malvadas e irreverentes contra Platón

⁴⁵ http://16.1911encyclopedia.org/1/IS/ISIDORE_OF_ALEXANDRIA.htm.

⁴⁶ «Porque, ciertamente, por ignorancia de las doctrinas de éste, o por el temor de los estoicos a las enormes fauces de la amarga batalla (*Ilíada*, X, 8), se dio la vuelta al otro lado, hacia Platón» (Numenio de Apamea: *Fragmentos y testimonios*, p. 264, fr. 25).

(fr. 25). Notemos que esta observación podría considerarse explícitamente como un rechazo de la *autoridad paternal* de Platón y una deshonra del *axioma* platónico. Numenio dice: «Se puso a pelear contra la sombra de Platón, que ya no vivía, y desde lo alto de su carro perturbó con sus gritos a toda la procesión, diciendo que Platón no se podía defender y que a ningún otro le interesaría defenderlo, y que si lo hiciera Arcesilao, él ganaría, pensaba, tras haberse separado de éste» (fr. 25).⁴⁷ Arcesilao vivía a la sombra de Platón. La procesión aludida trata, en el *Fedro*, de la procesión, encabezada por Zeus, de los carruajes de los dioses y de las almas, hacia el Lugar Supraceleste, para contemplar la Idea del Bien y el resto de la jerarquía eidética de las Ideas-Formas. Numenio refiere que Zenón, desde lo alto de su carro, perturbó con sus gritos a toda la procesión, por tanto, aquel filósofo reconoce que ése tuvo parte y suerte en el platonismo, pero que se desvió del mismo, convencido y empujado por el corcel negro de la concupiscencia psíquica hacia la tierra. Aunque, para Numenio, el caso de Zenón era reprochable, no obstante el Arcesilao heroico defensor del platonismo del Cisne de Apolo tampoco gozaba del total asentimiento de Numenio. En su celo por defender el platonismo, hizo uso de argumentos del escepticismo, pero esto, –a nuestro juicio–, no lo convierte en escéptico, a pesar de que, para el talante de Numenio, tal recurso era un divorcio de la tradición veteroacadémica.

Numenio aduce un ejemplo de animadversión antiplatónica, al citar la polémica del orador Cefisodoro, discípulo de Isócrates, contra Aristóteles, quien había criticado acervamente a éste. Puesto que el Estagirita era respetuoso de la ilustre herencia de Platón, era posible que filosofara platónicamente (fr. 25). Así que, Cefisodoro atacó a Platón, comenzando a impugnarle su teoría de las Ideas y concluyendo con lo demás (fr. 25), para contraatacar al platónico Aristóteles. Para matizar qué sentido exhibe «axioma» en el platonismo, imitaremos de cierto modo el cuestionamiento de Cefisodoro: ¿Qué piensa Aristóteles acerca del

⁴⁷ *Op. cit.*, pp. 264-265.

sentido filosófico de «axioma»? Nicola Abbagnano explica que el Estagirita formuló el primer análisis de esta noción, entendiendo por axioma «las proposiciones primeras de las cuales parte la demostración» (que son los denominados «axiomas comunes»), y, en todo caso, los «principios que debe aprender necesariamente el que quiere aprender algo» (*An. post.*, I, 10, 76b14; I, 2, 72a15).⁴⁸ Abbagnano continúa diciendo que como tal, el *axioma* es totalmente diferente de la *hipótesis* y del *postulado*, y que el principio de no contradicción es por sí un axioma, es más, «el principio de todos los axiomas» (*Met.*, 4.3. 1105a20ss.).⁴⁹ Para nosotros, el Sumo Bien es, –según Platón lo concibe–, lo que el principio de no-contradicción es para el Estagirita, pero este principio supone aquél, y no al revés. Por tanto, nuestra versión de «dogma» por «axioma» se sostiene verosímilmente en la jerga filosófica. En la lógica estoica, «axioma» significa la «proposición» de una oración declarativa, al cual puede afirmar o negar, ser verdadera o falsa. Según Diógenes Laercio, la proposición estoica como dice Crisipo en su obra *Definiciones lógicas*, estriba en: «Una proposición es aquello que niega o afirma por sí mismo cuanto hay en sí mismo, como ‘es de día’, ‘Dión pasea’». ⁵⁰ Continúa Laercio diciendo que recibe el nombre de proposición por el hecho de que se propone o se rechaza algo: «Pues quien dice ‘es de día’ parece proponer el ser de día. Siendo, pues, de día, resulta verdadera la proposición presentada, no siéndolo, falsa» (7.65).⁵¹ En el *Suda*, se recoge también esta definición de *axioma*. Plutarco de Queronea asegura que el verbo y el nombre hacen que, por vez primera, su combinación se juzgue como lo verdadero y lo falso, la cual unos designaron como «proposición» (*prótasis*), otros como «juicio» (*axíoma*), pero Platón, «enunciado» (*lógos* [*Moralia*, 10.203])). En el *Sofista*, Platón denomina

⁴⁸ *Diccionario de filosofía*, p. 120.

⁴⁹ *Op. cit.*, p. 120.

⁵⁰ *Antología de los primeros estoicos griegos*, p. 58, fr. I.2.1.3.1.

⁵¹ *Ibid.*

el juicio con el nombre de «dóxa». Si sintetizamos ambas denominaciones en una sóla, podríamos renombrarla «doxología». Por tanto, hay en el platonismo del Cisne de Apolo una *apología de la dóxa*, o *doxo-logía*, de lo axiomático, a lo cual Arcesilao correspondió superlativamente. A esto, Sexto Empírico lo red denominó en nombre de Arcesilao en el sentido de una «apología de lo razonable».⁵²

Arcesilao salió en defensa de la autoridad paternal. ¿Cómo? Numenio refiere que el quid de la denuncia mesoacadémica contra los estoicos era demostrar a los demás que éstos no hablaban como platónicos:

Hablo de los estoicos, porque los académicos no eran alcanzados por ellos, que ignoraban dónde era más fácil apresarlos. Pero una vez rota su base, eran atrapados, ya que no tenían para combatir ni principio ni base de operaciones. El punto de partida era demostrar a los demás que no hablaban como platónicos. Pero si el menor cambio los amputaba de la definición de la «representación comprensiva», carecían de base de operación. No considero oportuno ahora explicarme, volveré sobre ello cuando llegue el tema preciso (fr. 25).⁵³

El punto de partida de Arcesilao era demostrar que los estoicos eran unos desplazadores y, a la vez, usurpadores del platonismo, a pesar de que hacían uso de las palabras de Platón. Si el *axioma* estoico de la representación comprensiva (*phantasia kataleptike*) se aceptaba,

⁵² «Pero como después de esto era necesario indagar también en la conducta de la vida, que no puede darse sin un criterio de verdad, del cual también la felicidad, es decir el fin de la vida, pueda obtener la confianza, indecisa antes, dice Arcesilao que quien suspende el juicio sobre todo, regulará elecciones, repudios y acciones en general con el criterio de lo plausible, y procediendo de acuerdo a este criterio obrará rectamente, pues por medio de la prudencia se logra la felicidad, y la prudencia se halla involucrada en el dominio de las acciones rectas, y la acción recta es aquella que, realizada, tiene una justificación plausible. Quien se atiene a lo plausible, pues, obrará rectamente y será feliz» (*Adversus Mathematicos*, 7.158 [cit. en Jesús Álvarez Calle: *La filosofía en Grecia y en el imperio romano*, p. 546]).

⁵³ Numenio de Apamea: *Fragmentos y testimonios*, pp. 263-264.

entonces el axioma platónico de la teoría de las Ideas debía rechazarse, o, viceversa: si el axioma platónico de la teoría de las Ideas se aceptaba, luego el axioma estoico de la representación comprensiva debía rechazarse. Numenio encareció bastante la eficacia de la polémica arcesiliana contra la epistemología estoica, pero acusó (equivocadamente, –a juicio nuestro–) a Arcesilao de haberse olvidado del principio del cual había partido, a saber, de Polemón, escolarca platónico, y, habiendo aducido un *argumentum ad hominem*, redujo el platonismo de Arcesilao a una consciente simulación para no agravar a su amante, Crantor, futuro escolarca de la Academia, quien lo hizo, –asegura Numenio–, capaz de persuadir. Diógenes Laercio, en su «Vida de Crates», nos dejó constancia de que Polemón y Arcesilao tenían una comida, o mesa, común en casa de Crantor, y que Polemón y Crates convivían armoniosamente y también Arcesilao con ellos (4.22). Arcesilao habitaba la misma casa con Crantor, mientras que Polemón y Crates, la de Lusicles, uno de los ciudadanos (4.22). Crates era el enamorado de Polemón, y Arcesilao, el de Crantor (4.22). Pero nada de esto implicó para Laercio o a Antígono, (a quien citó ahí), que el platonismo de Arcesilao haya sido una simulación de ésta para no agravar a Crantor. Según Diógenes Laercio historia, Crates dejó *discípulos con reputación (mathetàs ellogímous)* entre los cuales estaba Arcesilao (4.23). Habiendo re-detectado una semejanza entre ciertos pirronianos y la filosofía de Arcesilao, Numenio concluye (falazmente, –a juicio nuestro–,) que el escolarca mesoacadémico de Pitane en Atenas era un pirroniano disimulado:

De cualquier modo los escépticos Mnaseas, Filomelo y Timón le llaman escéptico, como lo eran ellos también, puesto que él igualmente trastocaba lo verdadero, lo falso y lo probable. Por lo tanto se le habría llamado pirrónico a causa de sus pirronismos y por respeto a su amante aceptó ser llamado también académico. Era, pues, pirroniano, salvo que sin nombre, pero de académico sólo tenía la denominación (fr. 25).⁵⁴

⁵⁴ *Op. cit.*, pp. 261-262.

Numenio pretende revalidar su presunta demostración, bajo la autoridad de tres pirronianos que percibieron cierta semejanza entre el *idearium* suyo y el de Arcesilao. Pero nos preguntamos qué credibilidad puede haber tenido para Numenio el testimonio de Mnaseas, Filomelo y Timón, siendo los tres pirronianos, si precisamente acusa de traidor al platonismo, a Arcesilao, porque éste fue dizque escéptico como aquéllos. Si los pirronianos Mnaseas, Filomelo y Timón, le merecieron credibilidad, a Numenio, en su homologación de Arcesilao con un escéptico, entonces por qué no creer verosímil la simulación pirroniana de Arcesilao como una propedéutica, –según la fama de la se hizo Sexto Empírico eco, aunque no la compartía–, en vista del platonismo, o lo propio de Platón. Laercio, más mesurado, o menos prejuiciado que Numenio, asevera que, según algunos, Arcesilao emula, o miraba con admiración (*ezelókei*) a Pirrón (4.33).

Ni Cicerón, ni Agustín de Hipona, pensaron que Arcesilao era un escolarca «académico», sólo de nombre, sino que, por el contrario, había denotación y connotación acordes en tal denominación sectaria-filosófica. Hay una continuación de tradiciones filosóficas veteroacadémicas, mesoacadémicas y novoacadémicas, sin detrimento de la reinención propia del platonismo por cada escolarca y su aclimatación a las circunstancias históricas que le haya tocado en suerte vivir en Atenas. Sexto Empírico consigna que, a pesar de ciertas coincidencias con el pirronismo, Arcesilao no era completamente escéptico:

Por el contrario, me parece a mí que Arcesilao –que decíamos que fue el fundador y presidente de la Academia Media– tiene mucho en común con los razonamientos pirrónicos; de forma que su orientación y la nuestra son casi una misma cosa. Ni aparece, en efecto, pronunciándose sobre la realidad o no realidad de cosa alguna ni antepone una cosa a otra en cuanto a credibilidad o no credibilidad, sino que mantiene el juicio en suspenso en todas las cosas. Y dice que su objetivo es la suspensión del juicio, a la que decíamos que acompaña la serenidad de espíritu. Y dice también que son cosas buenas

las suspensiones parciales del juicio, y cosas malas, los pronunciamientos parciales. ¡Cómo no se alegue que nosotros decimos esas cosas según lo que nos resulta manifiesto, mientras que él es también en el sentido de «objetivamente» como dice que la suspensión del juicio es lo bueno y el pronunciamiento lo malo! Mas si ha de creerse también lo que de él se dice, afirman que a primera vista parecía ser pirrónico, pero que en el fondo era dogmático y que, cuando a través del escepticismo se enteraba de cómo eran sus discípulos, si los había predispuestos a la comprensión de los dogmas platónicos él seguía aparentando ser escéptico pero a esos discípulos predispuestos les insinuaba lo de Platón. De ahí también que Aristón dijera de él, por aquello de valerse de la Dialéctica de Diodoro y ser abiertamente platónico: *por delante Platón, por detrás Pirrón, por en medio Diodoro* (P., 1.232-234).⁵⁵

La orientación pirrónica y la arcesiliana tienen *mucho en común* y son *casi una misma*, pero no lo tienen *todo* en común y, en tal «casi», se sugiere una sutil diferencia entre ambas. El escepticismo metodológico y propedéutico en vista de «lo de Platón» (¡¿la teoría de las Ideas?!) subsume el pirronismo como un medio, pero no como un fin, o meta, final. Alan Lesky, habiendo resumido la interpretación de Olof Gigon al respecto, dice:

⁵⁵ *Esbozos pirrónicos*, p. 131. Benito Jerónimo Feijoo (1676-1764) leyó así lo reportado por aquel médico escéptico: «En este número son singularmente señalados Arcesilao, Carnéades, y Pirrón. Pero el primero, si creemos a Sexto Empírico, era Escéptico sólo en la apariencia, y Platónico en la realidad, observando el método de disputar problemáticamente de todo en público, sugiriendo al mismo tiempo en secreto la doctrina Platónica a los discípulos que hallaba más capaces. Cicerón dice, que el ardor de impugnar en todo a su condiscípulo, y émulo Zenón le condujo al temoso empeño de refutar contra su propia mente cuantos dogmas se le proponían. A que podemos añadir, que según el testimonio de Diógenes Laercio nunca llegó Arcesilao al extremo de negar el asenso al informe de los sentidos; antes despreciaba con irrisión a los que ponían el Escepticismo en este punto» (*Teatro crítico universal*, t. III, «Discurso decimotercio: «Escepticismo filosófico», 4).

Un cambio se introdujo con Arcesilao de Pitane en Eolia, que asumió el año 268 la dirección de la escuela. Con él empieza, según una antigua clasificación, la Academia Media. Su teoría, que se limitó a difundir oralmente, se asentaba en el principio socrático de la radical ignorancia y negaba la posibilidad de obtener, mediante nuestra percepción, juicios seguros. Adversarios de la Academia han afirmado que Arcesilao con esta actitud reservada (*epojé*) adoptó la Skepsis de Pirrón de Elis, y los modernos, en su mayoría, no han hecho más que repetir esto. Sin embargo, la principal tarea de Arcesilao consistió en combatir la teoría estoica del conocimiento, que, en su actitud sensualista, ponía en la base de todo conocimiento las imágenes sensibles y en ellas establecían una peligrosa distinción entre imágenes convincentes y no convincentes. Arcesilao, con su menosprecio de la imagen sensible, sigue siendo enteramente platónico, pero resulta problemático saber en qué medida representó ante el estrecho círculo de sus discípulos la teoría de las ideas.⁵⁶

Numenio creyó acrítica y prejuiciadamente a los escépticos Mnaseas, Filomelo y Timón, quienes llamaban peyorativamente «escéptico» a Arcesilao. Porque unos escépticos consideren a otro filósofo como escéptico, no significa necesariamente que el así imputado sea realmente escéptico. El escepticismo de Mnaseas, Filomelo y Timón sólo les permitía decir cómo se les aparecía («según lo que nos resulta manifiesto») Arcesilao, pero no cómo era realmente («objetivamente»), puesto que, –según Pirrón habría enseñado–, el conocimiento de las esencias es imposible y los esfuerzos conducentes a ello ocasionan únicamente perturbabilidad de la mente, es decir, un caso de *no-ataraxia*. Sin embargo, el dogmatismo de Numenio lo predispuso a asentir a una opinión como si fuera un juicio acertado. Numenio cita el verso homérico-paródico de Aristón de Quíos, cuyo referente es Arcesilao, pero con otra *intención*,

⁵⁶ *Historia de la literatura griega*, p. 716.

o propósito. En su escrito *Sobre el divorcio de los académicos de Platón*, escribe que: «Por esto también se decía de él, a modo de canto, cierto verso paródico e insolente: *Platón por delante, Pirrón por detrás y en medio Diodoro*.»⁵⁷ Según Numenio, Arcesilao tuvo por aliados en su polémica contra Zenón a Teofrasto, Crantor, Diodoro, y Pirrón. Gracias a éste, se hizo versátil, descarado y nada; gracias al penúltimo, sofista; gracias al antepenúltimo, capaz de persuadir. Acerca de qué recibió de Teofrasto, Numenio guarda silencio. De aquel verso homérico-estoico, Numenio no concluyó como Sexto Empírico que hubo una *doctrina secreta* en la docencia platónica de Arcesilao, sino que: «habiendo combinado las sutilezas de Diodoro, que era un dialéctico, y los razonamientos de Pirrón y su escepticismo, dispuso la elocuencia del discurso platónico como si fuese una charla necia» (fr. 25)⁵⁸, etc. Hasta en uno de los *Pensamientos* de Blaise Pascal, nos topamos con una disención parcial al parecer de Numenio: «El pirroniano Arcesilao que se hizo dogmático» (*Pensamientos*, 375. 283).⁵⁹ Así como Pascal retrotrajo el cogito cartesiano hasta los pasajes agustinianos influidos por los novoacadémicos, semejantemente Pascal consideró paradójicamente que el pirronismo aparente de Arcesilao desembocaba en cierto dogmatismo. Cabría mejor hablar de él en el sentido de un escéptico moderado, quien no duda por dudar, sino para investigar hasta dar con verdades, o verosimilitudes razonables.

El Obispo de Hipona dice: «Arcesilas fué el primero que ocultó su propia sentencia, para dedicarse a refutar a los estoicos y epicúreos» (*Arcesilas enim qui primus occultata sententia sua, nihil aliud istos quam refellere statuit.... [Epist., 118.16]*).⁶⁰ El primero porque fue el

⁵⁷ Numenio de Apamea: *Fragmentos y testimonios*, p. 259. A continuación afirma: «Pero Timón dice también que se equipó habiendo adquirido de Menedemo la formación erística, puesto que afirma de él: *Teniendo de una parte su pecho el plomo de Menedemo corrió hacia Pirrón, todo carnes, o hacia Diodoro*» (*Op. cit.*, p. 260).

⁵⁸ *Op. cit.*, p. 260.

⁵⁹ Pascal y Bossuet: *Escritos escogidos*, p. 180.

⁶⁰ *Obras de San Agustín*, vol. 3, p. 859.

primer escolarca de la Academia Media, el instaurador de la misma. En su primerísima carta, Agustín conjetura que:

Según mis cuentas, la auténtica tradición que fluía de la fuente platónica, hubo de ser substraída en aquellos antiguos tiempos a la publicidad por medio de un como bosquejo sombrío y espinoso. Lo demandaban las circunstancias. De este modo, la tradición quedaba reservada para recrear a unos pocos selectos. ¿No era más propio eso que el dejar la doctrina platónica abandonada en campo abierto a la invasión de los atolondrados e inmundos rebaños, con la consiguiente imposibilidad de conservarla limpia y tersa? Porque es muy propio del bruto y gregario el pensar que el alma es corporal. Creo, pues, que para salvar la tradición de ese linaje de brutos inventaron los académicos su añagaza y su teoría de la verdad (*Epist.*, 1.1).⁶¹

La ocultación de la doctrina platónica para refutar primero el materialismo estoico y epicúreo era una acomodación del platonismo a las circunstancias histórico-filosóficas de la época que les tocó en suerte vivir a Arcesilao y, después, a sus sucesores platónicos. El Obispo de Hipona, en su primer libro importante filosóficamente, asegura que los académicos solían ocultar su doctrina, sin descubrírsele a nadie, excepto a quien hubiera envejecido juntamente con ellos:

He aquí las convicciones probables que entre tanto me he formado, según pude, de los académicos. Si no son acertadas, poco me importa, porque por ahora me basta con creer que el

⁶¹ *Obras de San Agustín*, vol. 8, pp. 20-21. El texto en latín dice: «*Videtur enim mihi satis congruisse temporibus, ut si quid sincerum de fonte Platónico flueret, inter umbrosa et spinosa dumeta potius in pastionem paucissimorum hominum duceretur, quam per aperta manans, irruentibus passim pecoribus, nullo modo posset liquidum purumque servari. Quid enim convenientius pecori est, quam putari animam corpus esse? Contra huiusmodi homines opinor ego illam utiliter excogitatum Dei veri artem atque rationem.*»

hombre puede hallar la verdad. Pues quien opina que los académicos mismos han pensado así, lea a Cicerón. Porque dice él que solían ocultar su doctrina, sin descubrírsela a nadie más, que al que llegaba con ellos a la ancianidad. Cuál fuese su doctrina, Dios lo sabe; yo creo que fue la de Platón (*Cont. acad.*, 20.13.44).⁶²

El carácter conjetural, o probable, de la creencia agustiniana antes citada no desdice en nada el platonismo de la Academia Nueva, al contrario, es cónsono con éste, puntualmente. Agustín sigue siendo novoacadémico en sus convicciones probables antes expuestas.

Lactancio afirma que Arcesilao, basado en la docta ignorancia socrática, se opuso al estoicismo de Zenón cuya pretención era que había descubierto con su inteligencia la Verdad. Lactancio refiere que dicha sabiduría estoica, aunque había nacido hace poco, no obstante había llegado ya a su madurez, de modo que ya estaba necesariamente abocada a la vejez y su consiguiente muerte. En tal precisa época de crisis intelectual, «... surgió de pronto la Academia, que es algo así como la vejez de la sabiduría ...». Según Lactancio, «...esta escuela», la de Arcesilao, «iba a destruir a la ya decadente sabiduría» (*Divin. Inst.*, 3.6.7-10).⁶³ Lo que nos interesa especialmente de las palabras del apologista católico citado estriba en su caracterización del platonismo de la Academia Media de Arcesilao en el sentido de «algo así como la vejez de la sabiduría». Este rasgo del arcesilismo guarda cierta correspondencia con lo dicho por el Obispo de Hipona, basado en las *Cuestiones académicas* de Cicerón de que los académicos *solían ocultar su*

⁶² *Obras de San Agustín*, vol. 3, p. 189. El texto en latín dice: «*Hoc mihi de Academicis interim probabiliter, ut potui, persuasi. Quod si falsum est, nihil ad me, cui satis est iam non arbitrari non posse ab homine inueniri ueritatem. Quisquis autem putat hoc sensisse Academicos, ipsum Ciceronem audiat. Ait enim illis morem fuisse occultandi sententiam suam nec eam cuiquam nisi qui secum ad senectutem usque vixissent aperire consuesse. Quae si autem ista, deus uiderit; eam tamen arbitror Platonis fuisse.*»

⁶³ *Instituciones divinas*, vol. 1, pp. 257-258.

doctrina, sin descubrírsele a nadie más, que al que llegaba con ellos a la ancianidad. Según Agustín, cristianos como él mismo corren el peligro de que lo que un día se concertó *en vista del acomodo a la época* («*pro tempore accommodatum*»), para resguardarse contra más graves errores, sea ahora un estorbo para acercarse a la sabiduría (cristiana [Epist., 1.1]). Es decir, el que Arcesilao, el primero de los platónicos de la Academia Media, haya ocultado su propia enseñanza, para dedicarse antes a refutar a estoicos y epicúreos, se concertó *en vista del acomodo a la época* («*pro tempore accommodatum*»). Diógenes Laercio refiere que aquél «era fecundísimo en la invención y feliz en las ocurrencias para satisfacer a lo que le proponían, reduciendo a ello el período de las palabras y acomodándose a todo tiempo («*hápanti sunarmósasthai kairoi*»), siendo también sobremanera persuasivo» (4.37).⁶⁴ ¿Acaso esta estrategia de *acomodarse a toda ocasión* («*pro tempore accommodatum*»), o «*hápanti sunarmósasthai kairoi*») no es cónsona con la definición de Arcesilao de la filosofía: «*Pero esto mismo es principalmente lo propio de la filosofía: conocer la ocasión para cada cosa*» (*all' autò touto málista philosophías ídion, tò tòν kairòn hekáston epístasthai* [Diógenes Laercio, 4.42]). La sabiduría arcesiliana estriba en la prudencia, virtud, ésta, propia de la ancianidad. Esta senectud comprende la madurez filosófica la cual puede advenir con la adultez como también con la vejez cronológica.

Suidas parece contradecir el prejuicio de Numenio contra el platonismo de Arcesilao, al haber compilado aquellas líneas de Sófocles, Damascio, y Diógenes Laercio, una después de la otra, bajo la entrada lexicográfica de «axioma». Tal vez, no fue su *intención*, o *propósito* (*axioma*), que el *axiómatikótatos* Arcesilao haya defendido la teoría de las Ideas de Platón como su «axioma», no obstante, tal y como están dispuestos los pasajes, sugieren que Arcesilao fue platónico no sólo de nombre, sino en su fuero interno o, en palabras de Sexto Empírico, *insinúa lo de Platón*.

⁶⁴ *Vidas de filósofos ilustres*, p. 155.

BIBLIOGRAFÍA

Abbagnano, Nicola: *Diccionario de filosofía*, trad. de Alfredo N. Galletti, 2da ed., México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

Alsina Clota, José: *El neoplatonismo: Síntesis del espiritualismo antiguo*, Barcelona: Editorial Anthropos, 1989.

Álvarez Calle, Jesús: *La filosofía en Grecia y en el imperio romano*. Madrid: 1988.

Cicerón: *Sobre la adivinación * Sobre el destino * Tímeo*, trad. de Ángel Escobar, Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 1999.

Diccionario de Literatura Penguin – Alianza. 3. Literaturas clásica y bizantina, oriental y africana, trad. de Alberto Adell, Madrid: Alianza Editorial, 1983.

Diógenes Laercio: *Vidas de filósofos ilustres*, trad. de José Ortiz y Sanz, Barcelona: Editorial Iberia, 2000.

Diogenes Laertius: *Lives of Eminent Philosophers*, trans. by R. D. Hicks, 2 vols., Leob Classical Library (184), 1995.

Estoicos: *Antología de los primeros estoicos griegos*, ed. de Martín Sevilla Rodríguez, Madrid: Akal/Clásica, 1991.

Feijoo, Benito Jerónimo: *Teatro crítico universal*, tomo tercero, Discurso decimotercio, «Escepticismo filosófico», 4.

Hipona, Agustín de: *Obras de San Agustín*, 18 vols., Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, vol. III: *Contra los académicos*, trad. de Victoriano Capanaga, 4ta ed., 1971.

Lactancio: *Instituciones divinas*, trad. de E. Sánchez Salor, Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 1990.

Lesky, Alan: *Historia de la literatura griega*, trad. de José Ma. Díaz Regañón y Beatriz Romero, Madrid: Editorial Gredos, 1976.

Moutsopoulos, Evaghélos A.: «Finalidad y dimensiones 'kaíricas' de la estructura del ser» (*Anuario filosófico*, vol. 23, no. 2, 1990, pp. 109-127).

Numenio: en *Oráculos caldeos con una selección de testimonios de Proclo, Pselo y M. Itálico* * Numenio de Apamea: *Fragmentos y testimonios*, trad. de Francisco García Bazán, Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 1991.

Pascal y Bossuet: *Escritos escogidos*, trad. de Tristán Fernández, México: W. M. Jackson Editores, 1963.

Quintiliano: *Sobre la enseñanza de la oratoria I-III*, trad. de Carlos Gerhard Hortet, Universidad Nacional Autónoma de México: Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, 2006.

The Instituto Oratoria of Quintilian, trans. by H. E. Butler, 4 vols., Leob Classical Library, 1920.

Sebastián Yarza, Florencio I.: *Diccionario griego-español*, Barcelona: Editorial Ramón Sopena, 1988.

Sexto Empírico: *Esbozos pirrónicos*, trad. de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego, Madrid: Editorial Gredos, 1993.

Sófocles: *Tragedias. Estudio dramático, traducción y comentario* por Ignacio Errandonea, Edición de la Librería de la Universidad de Puerto Rico, 1962.

Tragedias Completas, Madrid: Ediciones Aguilar, 7ma ed.: 1969.

Suda On Line: Byzantine Lexicography (<http://www.stoa.org/sol/>).

<http://www.filosofia.org/cur/pre/pre01.htm>.

http://16.1911encyclopedia.org/I/IS/ISIDORE_OF_ALEXANDRIA.htm.

LENGUAJE Y REALIDAD EN LA FILOSOFÍA BERGSONIANA

LUIS O. CANTING PLACA

Resumen

La intuición, que significa «coincidencia» del espíritu con el objeto conocido directamente en lo más profundo de su ser, se alcanza cuando se trasciende los conceptos. Según la filosofía bergsoniana, el lenguaje semeja un velo interpuesto entre los objetos y la conciencia, que solo puede proporcionar un conocimiento externo de las cosas, pero no un conocimiento absoluto de ellas. Mientras que la realidad cambia incesantemente ¿y se advierte en ella continuidad? la inteligencia escinde e inmoviliza lo real con el fin práctico de manipular la materia para satisfacer así los múltiples intereses, o necesidades, de la vida humana. Con el lenguaje, cuya función primitiva consistía en la comunicación conversacional que posibilitase la cooperación entre los individuos en su convivencia social, la inteligencia ha logrado sustituir las cosas materiales y los estados conscientes por conceptos estables y palabras relativamente fijas. El pensamiento, el lenguaje y aun la percepción sensible, según Bergson, implican la existencia de jure de una realidad invariable e inmóvil.

Abstract

Intuition, which means «coincidence» of consciousness with the object known directly in the depths of his being, is reached when transcends concepts. According to Bergson's philosophy, language resembles a veil interposed between objects and consciousness, which can only provide an external knowledge of things, but not an absolute knowledge of them. As reality changes constantly, and it is observed in continuity, intelligence cleaves and immobilizes the real with the practical goal of manipulating matter to satisfy multiple interests of human life. With language, whose original function was to conversational communication that would allow cooperation between individuals in their society, intelligence has managed to replace material things and conscious states by concepts, and relatively fixed words. Thought, language, and perception, according to Bergson, imply the existence (de jure) of an unchanging and motionless reality.

* * *

En el último párrafo de la primera parte de la introducción a su libro *Pensamiento y lo moviente*¹, Bergson ha sintetizado en una sola oración todo su proyecto filosófico desde su inicio. Llevar a cabo un recuento de la larga historia de su obra completa pondría de manifiesto primeramente, según Bergson, que el método seguido en sus investigaciones se caracteriza por su extrema complejidad, aunque, para el lector, parezca ser lo contrario en su primera impresión de este método. Aparte de resumir en pocas palabras su proyecto filosófico desde sus comienzos, Bergson añade de inmediato un esquema de su método que le permite pasar a la segunda parte de la introducción del *Pensamiento y lo moviente*, la que empieza abordando el tema de la intuición. De todos los métodos filosóficos propuestos en la historia de la filosofía, Bergson señala que su método intuitivo es el único con el que se alcanza la precisión en el filosofar. A continuación exponemos el párrafo de marras:

«En realidad, emprendimos el estudio de las funciones psicológicas; luego, el de la relación psico-fisiológica; por último, el de la vida en general, buscando siempre la visión directa, suprimiendo así los problemas que no concernían a las cosas mismas, sino a su traducción en conceptos artificiales. No volveremos a trazar aquí una historia cuyo primer resultado sería mostrar la extrema complicación de un método en apariencia tan simple; hablaremos de ello muy brevemente en el próximo capítulo. Pero ya que hemos comenzado por decir que habíamos pensado ante todo en la precisión, terminemos haciendo señalar que la precisión no podía obtenerse, a nuestros ojos, por ningún otro método. Porque la imprecisión es de ordinario la inclusión de una cosa en un género demasiado amplio, cosas y géneros que corresponden por lo demás a palabras que preexistían. Pero si se comienza por descartar los conceptos ya hechos; si se da una visión directa de lo real; si se subdivide entonces esta realidad teniendo en cuenta sus articulaciones, los conceptos nuevos que deberán formarse para la expresión estarán esta vez ajustados a la exacta medida del objeto [...]» (PM, 950-951).

Reparemos en que a la visión directa de lo real precede el «descartar los conceptos ya hechos». Valga apuntar aquí que ‘intuición’ significa en la filosofía bergsoniana una «conciencia inmediata», una «visión que se distingue difícilmente del objeto visto», un «contacto» e incluso una «coincidencia» del espíritu con el objeto conocido directamente en lo más profundo de su ser (PM, 954). La intuición, tal como la describe Bergson en su *Introducción a la metafísica*², es un acto simple por el cual se conoce un absoluto si y sólo si se trasciende los conceptos; pero cabe preguntarse ahora por qué hay que liberarse del lenguaje y trascender los conceptos si se procura alcanzar la intuición. De acuerdo con Bergson, la inteligencia formula un concepto abstrayendo unas propiedades del objeto; sin embargo, el concepto «no puede simbolizar una propiedad especial sin hacerla común a una infinidad de cosas» (IM, 11). Así, cuando

la inteligencia construye el concepto o idea general, separa ciertas cualidades «especiales» del objeto para reconocerlas luego como comunes a una multiplicidad de cosas. El concepto es, pues, el producto de dos funciones intelectuales, a saber: la abstracción y la generalización.

La filosofía bergsoniana ha propuesto la doctrina según la cual todo lo existente es, en su fondo, devenir y fugacidad (Le Roy, 38). La realidad que deviene continuamente, que cambia sin cesar, pasa a través de las ideas abstractas sin ser captada por ellas, como transcurriría un movimiento entre puntos inmóviles. El conjunto de los conceptos, de acuerdo con Le Roy, constituye un tejido, una red sólida, donde la facultad de la inteligencia se instala en el momento de especular acerca de la realidad; pero ese tejido de los conceptos, ese velo interpuesto entre las cosas y nosotros, no puede ser identificado con la realidad misma. El concepto de un objeto no es el objeto mismo, sino un sustituto o, mejor, una representación simbólica. Puede afirmarse que los conceptos son como «estaciones lógicas dispuestas como observatorios a lo largo del devenir», que ellos son «vistas inmóviles tomadas» desde el exterior de lo real, vistas que inmovilizan una continua progresión (Le Roy, 51).

El concepto –descrito por Bergson como estable³ e invariable– aísla un aspecto del objeto real; pero la inteligencia analizadora, tras efectuar esta separación, establece dicho aspecto como fijo y quieto, como una cualidad, o elemento, que nos sirve para construir una definición sólida de la cosa. Así, la inteligencia tiende a descomponer y pulverizar todo fenómeno y todo cambio hasta que encuentre el elemento invariable entre los diversos fragmentos en que haya reducido el fenómeno. La inteligencia «considera la inmovilidad primera, fundamental, inteligible en sí, y en cambio quiere explicar la movilidad en función de la inmovilidad», se siente a gusto en una realidad estable, fija e inmóvil, en una realidad que se preste para su manipulación y control (Ibidem, 50). ¿Acaso el pensamiento no descompone un objeto cuando comienza a compararlo con otros objetos con el propósito de hallar semejanzas y diferencias entre ellos? El concepto, según Bergson, expresa relaciones de semejanza entre objetos. Si se observa atentamente un concepto, nos percatamos

de que retiene lo que es común a una cosa y a otras que se le asemejan, que cada concepto comunica, aun mejor que una imagen, una comparación. Si esto es así, el objeto es, a fin de cuentas, expresado en función de lo que él no es. En el concepto no descubrimos lo singular del objeto, lo que es propio, único y esencial de él. Según comenta Le Roy, los conceptos dislocan al objeto, lo desbaratan en múltiples pedazos dispersándolo a su alrededor (43).

¿Podemos decir que conocemos un objeto cuando obtenemos del análisis intelectual su idea general correspondiente? ¿Acaso por tener el conocimiento conceptual de la realidad conocemos la realidad misma? De acuerdo con la doctrina bergsoniana, tendríamos que responder negativamente a estos interrogantes, pues el concepto nos brinda sólo un esquema muy general del objeto real, un esquema construido desde cierto punto de vista, a distancia del objeto. Por consiguiente, el concepto resulta ser un conocimiento relativo a la posición desde donde se perciba la cosa:

«Por un lado, en efecto, estos conceptos puestos en línea no nos darán jamás sino una recomposición artificial del objeto del que sólo pueden simbolizar ciertos aspectos generales y en cierto modo impersonales; es en vano, entonces, suponer que se aprehende con ellos una realidad de la que se limitan a presentarnos la sombra» (IM, 11).

Todas las representaciones simbólicas que nos hagamos de un objeto deben ser, pues, tenidas por reproducciones imperfectas en comparación con el objeto mismo; entre esas traducciones en lenguaje y éste existe, según explica Chevalier, la misma diferencia que advertimos entre el conocimiento que hemos adquirido de un individuo o una ciudad por medio de una serie de fotografías y el que hemos obtenido por la experiencia de observar al individuo mismo ante nosotros o por la experiencia de transitar por las calles de una urbe (93). Chevalier señala que, para la filosofía bergsoniana, no se puede reproducir un todo juntando sus «partes», que por la yuxtaposición de sus partes en que ha sido

dividido el objeto original jamás se lo podrá recomponer. Consideremos por unos momentos, para ejemplificar lo susodicho, el caso del movimiento. Cuando percibimos un objeto móvil, la inteligencia sólo retiene de su movimiento una serie de posiciones. Primero señalará un punto; luego añade otro y así continuará intercalando sucesivamente, de un modo indefinido, puntos nuevos. La inteligencia soslaya, según Bergson, la transición, evita mirarla procurando siempre eliminar la movilidad mediante la fragmentación del movimiento en intervalos cada vez más estrechos. Como el objeto móvil franquea cierto espacio, la inteligencia, que prefiere operar sobre lo fijo y estable, supone que el movimiento se aplica sobre dicho espacio y procede entonces a dividirlo marcando puntos en el espacio recorrido. Finalmente, cree que la movilidad ha desaparecido completamente por haber acortado los intervalos a una estrechez infinitamente pequeña. Así es cómo la inteligencia hace su traducción espacial del movimiento, lo que le posibilita, en efecto, cuantificarlo (PM, 937). No obstante esta representación intelectual del movimiento, preguntémosnos ahora si conocemos verdaderamente el movimiento del objeto por esta representación estática. Desde luego que no. Valga apuntar que con la reunión de todas las posiciones no podemos reconstruir el movimiento. Por esto, Bergson nos exhortará a que vayamos rectamente al objeto móvil, nos advertirá de la necesidad de sacar el concepto interpuesto por la inteligencia para aprehender directamente el movimiento como acto continuo y simple. Bergson se adhiere, de acuerdo con Kolakowski, a la tradición nominalista⁴, pues propone que las ideas generales no tienen equivalentes en la realidad (Kolakowski, 28). Debido a que los conceptos han sido formados con un fin práctico por la sociedad, no pueden ser considerados genuinos instrumentos cognitivos que nos permitan adquirir un conocimiento absoluto de la realidad. No importa cuán elevados puedan ser ciertos conceptos como, por ejemplo, los tecnicismos científicos, cuyo uso se limita a los campos de la ciencia positiva, los conceptos y las palabras siguen siendo un «velo» a través del cual vemos solamente las sombras de los objetos en vez de los objetos mismos. Tan pronto desgarrásemos este velo, veríamos inmediatamente lo real en sí mismo y no fuera de él (PM, 949). Además, si bien es cierto que los conceptos han evolucionado, que muchos de ellos ya no son

burdamente utilitarios, todavía lo siguen siendo de alguna manera. ¿No es cierto que las teorías de las ciencias positivas (v.g., la física, la química, la genética, etc.) terminan siendo aplicadas en la fabricación de aparatos tecnológicos y en fármacos?

Bergson enfatiza en la *Introducción a la metafísica* el carácter práctico de los conceptos. El bergsonismo ha defendido la doctrina de que el trabajo habitual de la inteligencia, desde su aparición en el ser humano, ha sido conocer las cosas no por conocerlas desinteresadamente, sino para sacar algún partido de ellas o, lo que es equivalente, satisfacer un interés. La inteligencia intenta conocer, en efecto, la materia; empero debemos entender aquí por «conocer» lo siguiente: tomar los conceptos ya existentes para combinarlos con el objetivo de tener a la mano un equivalente práctico de lo real:

«Buscamos hasta qué punto el objeto por conocer es esto o aquello, en qué género conocido entra, qué especie de acción, de proceder o de actitud debería sugerirnos. Esas diversas acciones y actitudes posibles son otras tantas *direcciones conceptuales* de nuestro pensamiento, determinadas una vez por todas; no queda sino seguirlas. En esto consiste precisamente la aplicación de los conceptos a las cosas. Probar un concepto en un objeto, es preguntar al objeto lo que debemos hacer con él, lo que él puede hacer por nosotros. (IM, 20)

Para Bergson, cuando pegamos la etiqueta de un concepto a una cosa, establecemos el género de acción o de actitud que el objeto debería sugerirnos. En el concepto hallamos expresado la acción posible o la actitud conveniente ante el objeto etiquetado. Si esto es así, el concepto da cierta dirección a nuestro pensamiento, ya que determina nuestra posible actitud ante la cosa o la posible acción que podríamos realizar sobre ella. Ahora bien: ¿no podríamos pegar varios conceptos al mismo objeto teniendo como resultado un conocimiento más amplio de él? La respuesta es afirmativa, porque podríamos actuar de varias maneras sobre

el objeto, podríamos dirigirnos a éste de distintos modos. Esto implicaría un aumento en el número de nuestros puntos de vista sobre el objeto.

Bergson señala que los conceptos, cuyos portadores son las palabras, han sido elaborados frecuentemente por la sociedad sin tener en perspectiva un objeto metafísico. El «organismo social» ha preparado las ideas generales por medio del lenguaje para la conversación y la acción sobre la realidad circundante (PM, 973-974; 979). En la *Introducción a la metafísica*, nos enteramos de que cada concepto es una «pregunta práctica» que nuestra actividad formula a la realidad esperando como respuesta no necesariamente una teoría científica intrincada e impenetrable para el pensamiento común, sino una respuesta llana, propia de individuos que llevan a cabo negocios, es decir, una respuesta práctica como un simple ‘no’ o un sencillo ‘sí’. La función primitiva del lenguaje no consistía en la teorización científica ni en la especulación filosófica en torno al ser, sino en establecer una comunicación que posibilite la cooperación entre los humanos en su convivencia social. Fijémonos en que, según Bergson, la vida en sociedad no es un hábito adquirido por los seres humanos y transmitido de una generación a otra en el transcurso del tiempo. El ser humano «está organizado para la ciudad como la hormiga lo está para el hormiguero», aunque un hecho innegable nos diferencia de los himenópteros, a saber: que la hormiga ha recibido de la naturaleza los medios ya hechos para alcanzar su fin, esto es, la hormiga posee unos instintos y unas herramientas (partes constitutivas de su organismo) por los que forma el hormiguero donde vive sometido a una organización rígida; pero el ser humano, un ser libre según el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, tiene la capacidad de inventar los instrumentos y herramientas adecuados para modificar su medio hasta el punto de transformarlo en ciudades con diversos modos de organización social. Ahora bien: así como es natural al ser humano la vida social, lo es también la comunicación por medio del lenguaje:

«Cada palabra de nuestro lenguaje podrá parecer convencional; pero el lenguaje no es una convención, sino que resulta tan natural al hombre hablar como caminar» (PM, 1002).

Bergson ha dejado claro en el *Pensamiento y lo moviente* que la palabra tiene un sentido definido y un valor convencional relativamente fijo. Sin embargo, Bergson piensa que el lenguaje es una facultad dada por la naturaleza al ser humano y no una convención. Esta facultad de comunicar mensajes con palabras portadoras de ideas generales eclosiona en nosotros porque «la naturaleza predestinó al hombre a la vida social», y ella ha querido que los humanos cooperen unos con otros «trabajando en común» para el mantenimiento de la convivencia en sociedad (PM, 992). El lenguaje, de esencia intelectual⁵ según Bergson, ha sido necesario para que los seres humanos vivan en comunidad, y juega un papel sumamente importante en la organización del trabajo en común; pero si el lenguaje es esencialmente intelectual, ¿acaso no implica esta aseveración que el lenguaje necesita la estabilidad, que prefiere nombrar entes sustanciales (invariables) eludiendo persistentemente, al igual que la inteligencia, que la realidad es, por esencia, mudable e indivisible? El bergsonismo enseña que el lenguaje, el pensamiento y aun la percepción sensible implican la existencia *de jure* de una realidad invariable e inmóvil. A la invariabilidad y a la inmovilidad de lo real se añadirían entonces el cambio y el movimiento como «accidentes» advenedizos. La inteligencia, y digamos también el lenguaje, requieren para operar eficazmente sobre la materia, estabilidad e invariabilidad. Así, la inteligencia se representará el cambio como la sucesión de cualidades o estados en una sustancia permanente e inalterable. Como la sustancia soporta las cualidades y los estados que se suceden, ella sería la estabilidad misma. Respecto a lo antedicho, Bergson dice:

«Tal es la lógica inmanente a nuestras lenguas y formulada de una vez para siempre por Aristóteles: la inteligencia tiene por esencia juzgar y el juicio se produce por la atribución de un predicado a un sujeto. El sujeto, por lo mismo que se le nombra, es definido como invariable; la variación residirá en la diversidad de los estados que sucesivamente se afirman de él. Al proceder así por la atribución de un predicado a un sujeto, de lo estable a lo estable, seguimos la pendiente de nuestra inteligencia, nos conformamos a las exigencias de nuestro lenguaje y, para decirlo todo, obedecemos a la naturaleza» (PM, 992).

Podríamos decir que la percepción, el pensamiento, el lenguaje y todas las actividades individuales o sociales del espíritu acuerdan, a manera de conspiración, ponernos ante objetos aparentemente inmóviles. Bergson ha sostenido tanto en *La evolución creadora* como en el *Pensamiento y lo moviente* que la percepción sensible⁶ recorta los cuerpos en la realidad continua o, lo que es lo mismo, que los secciona en la continuidad de la extensión: «Y vamos también del todo a las partes, a través de un trabajo de descomposición cuya ley [...] consiste en parcelar, para mayor comodidad de la vida práctica, **la continuidad de lo real**» (MM, 174 (el ennegrecido es nuestro). Si la percepción recorta los objetos en la realidad, podríamos preguntarnos por qué lo hace. La percepción, según Bergson, sigue aquí el plan de la naturaleza, que ha preparado la acción individual y la social: los cuerpos separados unos de otros por la percepción, los cuales el pensamiento considera subsistentes en sí mismos e independientes unos de otros; estos cuerpos expresados mediante múltiples palabras tan distinguibles unas de otras, tan separables como los cuerpos mismos, han sido escogidos por la percepción para que nuestra acción recaiga sobre ellos, es decir, para que dominemos la materia (PM, 983).

Bastaría tener en cuenta lo que la ciencia explica sobre la percepción de la luz, y comparar nuestra duración con lo que podría llamarse la duración de las cosas para percatarse de que la percepción cumple con el plan de la naturaleza. En su conferencia titulada «La conciencia y la vida», publicada en *La energía espiritual*⁷, Bergson explica que la conciencia se conduce de la siguiente manera ante la materia: la conciencia, en uno solo de sus instantes (o, digamos mejor, en el más corto intervalo perceptible de nuestro tiempo), logra abarcar miles de millones de conmociones (ondas). Ahora bien: si la materia tuviese memoria, la primera de estas conmociones sucesivas le parecería un pasado infinitamente lejano. Cuando en un abrir y cerrar de ojos logramos experimentar la sensación de luz, nuestra conciencia ha condensado en esta sensación una historia larguísima que ocurre en el mundo material externo. Trillones de oscilaciones se suceden en el exterior, pero no las percibimos una a una, y si quisiéramos contarlas todas necesitaríamos miles de años, alrededor de treinta siglos; sin embargo, en un solo instante de nuestra

duración, la conciencia contrae estos acontecimientos en una sola sensación. Otro tanto puede decirse de todas las demás sensaciones⁸. Si nuestra percepción puede contraer, en una cualidad sensible, trillones de vibraciones que acontecen en la realidad material e inmoviliza de este manera lo que, por esencia, es movimiento; si nuestra inteligencia puede así actuar sobre la materia inmovilizada transformándola en útiles necesarios para la vida individual y social, entonces la percepción participa en el plan de la naturaleza (EE, 772-773).

Por otra parte, hemos dicho ya que el lenguaje tiene como función primitiva establecer la comunicación entre los seres humanos con el objetivo de una cooperación. Ciertamente, el lenguaje puede prescribir preceptos u órdenes y, además, describir lo real. Cuando prescribe una orden, nos llama a la acción inmediata; pero cuando describe algún objeto, expresa las propiedades de lo real en vista de nuestra acción futura: al describir las cualidades del objeto, el lenguaje brinda un conocimiento práctico muy valioso para la manipulación de las cosas que percibimos en el entorno. Este conocimiento sirve para la fabricación de herramientas, instrumentos y armas que podemos intercambiar con otro en una transacción. Por consiguiente, la función originaria del lenguaje es industrial, comercial, militar o, a manera de síntesis, siempre social (PM, 1002-1003). Bergson, sin embargo, reconoce que se puede distinguir las ideas generales hasta en tres especies, a saber: las ideas generales que aparecen históricamente primero por estar estrechamente relacionadas con la vida social; luego, las ideas generales que interesan a la especulación pura y, por último, las ideas generales que formamos por mero placer y nada más. Llegó un momento en que el ser humano pudo crear la idea general de la idea general y, desde entonces, según Bergson, ha podido inventar cuantas ideas generales le plazca (PM, 984). Pero Bergson, tras haber aceptado lo susodicho, reitera lo que ha sostenido respecto al origen de los conceptos:

«[...] para la inmensa mayoría de las ideas generales, es el interés de la sociedad y el de los individuos, son las exigencias de la conversación y de la acción, los que presiden su nacimiento» (Ibidem).

Bergson se opone tanto a la sustitución de las cosas por los conceptos como a lo que él ha denominado «la socialización de la verdad» (PM, 1009). La inteligencia, habitualmente, separa nuestros estados del alma y tiende a considerarlos como unidades que se pueden contar. De acuerdo con Bergson, la intensidad de dichos estados, por estar separados y yuxtapuestos en nuestra conciencia, sería medible. Al distinguir un estado de otro, al representárselos la inteligencia como «las perlas de un collar» –es decir, al colocarlos en línea uno al lado del otro–, los espacializa⁹ para proceder entonces a adjudicarles un nombre a cada uno de ellos; sin embargo, la inteligencia trabaja del mismo modo cuando intenta conocer la realidad externa. Distingue cualidades sensibles, recorta objetos en la realidad para identificarlos luego con diferentes nombres. Así, la inteligencia consigue su objetivo de sustituir las cosas materiales y nuestros estados conscientes por símbolos o, mejor, por los conceptos y las palabras. Como creemos que podemos realizar esta sustitución sin que cometamos por ello un error, terminamos atribuyendo la fijeza, la discontinuidad y la generalidad de las palabras tanto a los estados del alma como a la realidad exterior (PM, 949).

Así como es necesario trascender los conceptos ya hechos para vivir la experiencia metafísica de la intuición, también hay que desprenderse de las palabras para simpatizar con lo más íntimo de lo real. He aquí un pasaje donde Bergson sugiere el desprendimiento de las palabras para alcanzar la intuición:

«Quienquiera que se haya desprendido de las palabras para ir a las cosas, para volver a encontrar las articulaciones naturales, para profundizar experimentalmente en un problema, sabe bien que el espíritu marcha entonces de sorpresa en sorpresa» (PM, 1005).

El espíritu encuentra las articulaciones naturales de lo real cuando experimenta directamente, esto es, sin la mediación de los conceptos y las palabras, lo más profundo de la realidad misma (Deleuze, 28). Esta experiencia real, profunda, es la simpatía espiritual o, en otros términos, la intuición; sin embargo, Bergson nos deja saber claramente que la palabra

es un obstáculo en el camino hacia la experiencia metafísica. ¿Por qué? He aquí la posible respuesta: en *Materia y memoria*, nos enteramos de que, para Bergson, la «idea de generalidad no era en el origen más que nuestra conciencia de una coincidencia de actitud en una diversidad de situaciones [...]»(170). La idea de generalidad es el «hábito mismo escalando de la esfera de los movimientos hacia la del pensamiento», hábito que se forma por la repetición de una misma reacción motriz que recae sobre objetos diferentes, los cuales ejercen sus acciones (afecciones) en la periferia de nuestro cuerpo (Ibidem). La generalidad¹⁰, antes de ser representada en una idea general, «es primero actuada por el cuerpo» (Riquier, 126). Cuando percepciones distintas provocan una y otra vez una reacción motriz semejante, cuando imprimen la misma actitud al cuerpo y el espíritu logra obtener de ellas los mismos efectos útiles, el espíritu desprende o, mejor aun, abstrae espontáneamente algo común de ellas. Aun cuando los objetos percibidos sean diferentes, la reacción o la actitud del cuerpo ante ellos es semejante, y esta semejanza es «vívida», «actuada automáticamente» antes de ser pensada por la inteligencia. Ahora bien: el espíritu que actúa de un modo semejante ante las propiedades o cualidades comunes que extrae de distintos objetos o situaciones, percibe inteligentemente dicha semejanza, y el resultado de su actividad intelectual será una idea general. Por esto, Bergson sostiene que la idea general es primero sentida y vivida. Valga apuntar aquí que la filosofía bergsoniana defiende la tesis según la cual los hábitos mecánicos del cuerpo esbozan ya los géneros que expresaremos posteriormente en palabras (MM, 170).

El concepto, que participa de la naturaleza del signo –es decir, del ser general y estable– nos invita a obrar y nos sugiere una actitud ante las cosas (Riquier, 125). El entendimiento humano, imitando el trabajo que la naturaleza ha realizado en nosotros, la cual ha creado en el organismo humano un complejo sistema nervioso por el cual podemos montar un sinfín de mecanismos sensorio-motores para dar respuestas variadas a las excitaciones externas, ha montado también «aparatos motores artificiales». Con estos aparatos artificiales podemos responder a «una multitud ilimitada de objetos individuales» y, según Bergson, «el conjunto de estos mecanismos es la palabra articulada» (MM, 171). La palabra

tiene un fin práctico, sugiere un comportamiento adecuado ante los objetos reales, nos da cierta dirección respecto al modo en que debemos actuar sobre las cosas. Aparte de la percepción del objeto que provoca respuestas, el espíritu tiene la palabra con la cual lo nombra y lo describe. Al nombrarlo y al darnos su descripción, sabemos ya la actitud idónea ante dicho objeto, y la palabra puede así impulsarnos a obrar de cierta manera. Por esto Bergson considera la palabra como un mecanismo motor artificial, un artificio del espíritu muy útil para responder a las excitaciones que nos llegan del entorno, es un artificio útil para la manipulación y el control de la realidad material.

BIBLIOGRAFÍA

Bergson, Henri. *Materia y memoria*. Trad. Pablo Ires. Argentina: Cactus, 2006.

— *Introducción a la metafísica*. México: Editorial Porrúa, 2004.

— *La evolución creadora*. Trad. Pablo Ires. Argentina: Cactus, 2007.

— *La energía espiritual, en Obras escogidas*. Trad. José Antonio Miguez. México: Aguilar, 1963.

— *El pensamiento y lo moviente, en Obras escogidas*. Trad. José Antonio Miguez. México: Aguilar, 1963.

Chevalier, Jacques. *Henri Bergson*. Trad. Lilian A. Clare. New York: Books for Libraries Press, 1970.

Deleuze, Gilles. *Bergsonism*. Trad. Hugo Tomlinson y Barbara Habberjam. New York: Zone Books, 1988.

Kolakowski, Leszek. *Bergson*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1985.

Le Roy, Édouard. *Bergson*. Trad. Carlos Rahola. Barcelona: Editorial Labor, 1932.

Riquier, Camille. *Archéologie de Bergson*. París: Presses Universitaires de France, 2009.

NOTAS

¹ Abreviaremos el título de esta obra de Bergson con la siglas «PM» en las citas.

² Abreviaremos el título de esta obra de Bergson con las siglas «IM» en las citas.

³ En la Introducción a la metafísica, Bergson habla de los conceptos como «visiones estables de la inestabilidad de lo real» (24).

⁴ Si bien es cierto que compartimos este punto de vista de Lesek Kolakowski, no podemos dejar de reconocer que Bergson critica tanto el conceptualismo como el nominalismo en *Materia y memoria*. En el tercer capítulo de esta obra, Bergson reflexiona en torno a las ideas generales teniendo en mente lo que han dicho los partidarios de ambas corrientes filosóficas. Es un hecho que las explicaciones que dan estas dos doctrinas sobre las ideas generales son insuficientes para el bergsonismo: «[...] para generalizar es preciso primero abstraer, pero para abstraer útilmente es preciso ya saber generalizar. Es en torno a este círculo que gravitan, consciente o inconscientemente, nominalismo y conceptualismo, teniendo en su favor cada una de las dos doctrinas la insuficiencia de la otra.» (MM, 166 - abreviaremos desde ahora con estas siglas esta obra citada de Bergson). De acuerdo con Bergson, el nominalismo acepta sólo la extensión de la idea general, y ve, en dicha extensión, una serie indefinida y abierta de objetos individuales. Para los nominalistas, desde el punto de vista bergsoniano, la unidad de la idea consiste en la identidad del símbolo con el cual llamamos a todos estos objetos. Comenzamos, según explican los nominalistas, percibiendo una cosa; luego le añadimos una palabra. Esta palabra se convertirá en idea general cuando llegué a designar a un número indefinido de cosas que compartan ciertas semejanzas entre sí que los distinguen del resto de los objetos. ¿Acaso no se identifica Bergson, en varios pasajes del Pensamiento y lo moviente con esta doctrina nominalista? A nuestro entender, sí. Por ejemplo, en la segunda parte de la introducción, define así la idea general: «Bastará decir que convenimos en llamar idea general a una representación que agrupa un número indefinido de cosas con el mismo nombre: la mayor parte de las palabras corresponderán así a una idea general» (976). Bergson sostiene que nuestro espíritu agrupa un número de cosas bajo la misma idea y la misma palabra debido a que se puede realizar una misma acción sobre ellas, por el hecho de que se puede sacar el mismo partido de tales cosas (Ibidem, 1003).

⁵ De acuerdo con la filosofía bergsoniana, tanto el pensamiento como el lenguaje son esencialmente intelectuales (PM, 1003).

⁶ En *La evolución creadora*, Bergson describe la percepción así: «Nuestra percepción, cuyo rol es el de iluminar nuestras acciones, opera un seccionamiento de la materia que será siempre demasiado neto, que estará subordinado siempre a exigencias prácticas, y en consecuencia que estará siempre sujeto a revisión» (216). De un modo similar, la ciencia positiva, que parte del conocimiento obtenido por medio de los sentidos, fracciona el universo material en sistemas relativamente independientes entre sí, aunque no haya en verdad, según Bergson, tal cosa como un sistema completamente aislado. La ciencia, pues, divide también el «todo» en múltiples fragmentos.

Por otra parte, Bergson nos explica en *Materia y memoria* que «toda percepción se prolonga ella misma en reacciones apropiadas, pues las percepciones análogas anteriores han montado aparatos motores más o menos complejos que no esperan, para entrar en

juego, más que la repetición del mismo llamado» (175). Es un hecho evidente que nuestra existencia transcurre en medio de los objetos mundanos, los cuales, al ser percibidos, provocan movimientos en nosotros aunque sean sólo nacientes. Por estos movimientos nos adaptaremos a los objetos percibidos. Cuando estos movimientos se hayan repetido varias veces, terminarán creando un mecanismo motor. Contraemos así un hábito que determina en nosotros actitudes, las cuales siguen automáticamente a nuestra percepción de las cosas. El cerebro del ser humano es capaz de montar un sinnúmero de mecanismos motores de entre los que la excitación que arriba al cerebro por medio de los nervios aferentes escoge el mecanismo más idóneo para nuestra reacción. «Así se produce ?señala Bergson? la reacción apropiada, el equilibrio con el medio, la adaptación, en una palabra, aquello que es el fin general de la vida» (Ibidem, 96). Observemos cómo, para Bergson, la percepción tiene originalmente un propósito práctico o, en otras palabras, su fin originario no consistía en suministrarnos desinteresadamente datos para la especulación pura.

⁷ Abreviaremos el título de esta obra de Bergson con las siglas «EE» en las citas.

⁸ Bergson ha dicho acerca de la sensación lo siguiente: «Colocada en la confluencia de la conciencia y de la materia, la sensación condensa en la duración que nos es propia, y que caracteriza nuestra conciencia, periodos inmensos de lo que podríamos llamar, por extensión, la duración de las cosas» (EE, 773). Más adelante demostraremos que, para el bergsonismo, sólo la conciencia y la vida duran, mientras que la materia, no. En su obra *Pensamiento y lo moviente*, Bergson señala además que la física moderna pone de manifiesto cada vez mejor «diferencias de número detrás de nuestras distinciones de cualidad y hace que una explicación de este género valga, probablemente, para todos los géneros y para todas las generalidades elementales [...] que encontramos en el mundo de la materia inerte» (982). Los diversos colores que percibimos no son otra cosa, para la física, que la percepción de determinadas frecuencias mensurables. Cuando aprehendemos sensiblemente un objeto, nuestra percepción condensa, en un solo instante de nuestra duración, «millares, millones, trillones de sucesos que se realizan en la duración enormemente menos tensa de las cosas [...]» (ibidem).

⁹ En la primera parte de la introducción de *El pensamiento y lo moviente*, Bergson declara que «la duración se expresa siempre en extensión. Los términos que designan el tiempo son tomados a la lengua del espacio. Cuando evocamos el tiempo, es el espacio el que responde al llamamiento» (936). En otras palabras, la inteligencia trata el tiempo como si fuera semejante al espacio y, en consecuencia, lo fragmenta tal como divide el espacio.

¹⁰ Bergson ha declarado en el tercer capítulo de *Materia y memoria* que el nominalismo gira alrededor del siguiente círculo cuando reflexiona en torno a las ideas generales: para generalizar es necesario abstraer las semejanzas primero, pero el abstraer útilmente las semejanzas exige de antemano que sepamos generalizar (170). Sin embargo, Bergson señala que dicho círculo no existe en verdad porque «la semejanza de la que parte el espíritu cuando en un principio abstrae, no es la semejanza en la que desemboca cuando generaliza conscientemente» (ibidem). La distinción bergsoniana entre los dos tipos de semejanza, a saber, la semejanza vivida o actuada por el cuerpo y la pensada por el espíritu, le permite al nominalismo superar su supuesto escollo. Así, la filosofía de Bergson ha vigorizado la doctrina nominalista con la cual está de acuerdo.

PROPUESTA PARA UNA DEFINICIÓN DE BELLEZA

JOSÉ R. VILLALÓN, UPR PONCE

Resumen

Después de distinguir cuatro grupos prevalecientes entre las definiciones o descripciones de la Belleza, el autor levanta reflexiones críticas de tipo léxico y de tipo filosófico sobre su naturaleza. En las de tipo léxico hace resaltar cómo unos y otros términos acerca de la Belleza enfatizan diferentemente lo descriptivo y lo apreciativo, inclinándose así al origen intuitivo y a la función transformadora de la Belleza, por tanto a su relación con la verdad metafísica y con el Bien. En las de tipo filosófico se vale del estudio de los conceptos de Ser, de Realidad, de Orden, de la dimensión de los trascendentales medievales para caracterizar la Belleza. Se destacan incidentalmente las contribuciones de san Buenaventura y de Alexander Baumgarten en el desarrollo de las teorías sobre lo bello.

Palabras clave: Orden, información, emergencia, complejidad, relación.

Abstract

After suggesting that most of the better known descriptions or definitions of Beauty may be grouped in four different groups and commenting on their features the author introduces some critical reflections both lexical and philosophical on the nature of Beauty. Terms for Beauty can emphasize a descriptive approach, or stress the appreciative attitudes of those who come in touch with beautiful things, while some terms do both. So Beauty is seen through them either in relation to metaphysical truth or to Goodness. Or also in relation to both. The terms thus also refer to the intuitive nature of our understanding of Beauty and its transforming and creative function. In his philosophical observations he delves in the concepts of Being, Reality, and Order in medieval and modern moods, and evokes the medieval doctrine of the transcendentia which will give the cue for his definitions of Beauty. He dwells briefly on Saint Bonaventure's and Alexander Baumgartner's outstanding contributions to our culture's understanding of Beauty.

Key words: Order, Information, emergence, complexity, relation.

* * *

Apenas empieza uno a investigar lo que es la belleza, leyendo, por ejemplo, lo que de ella se ha escrito a lo largo de los siglos, nos encontramos con un panorama asaz distinto de cuando enfocamos nuestro estudio en la definición de otros conceptos de igual importancia o categoría. Me refiero al hecho de que las cosas que unos y otros autores escogen expresar acerca de la belleza difieren mucho más entre sí que las diferencias que suelen notarse en las definiciones de conceptos del mismo tipo: la Verdad, el Bien o la Realidad, por ejemplo. Esto sea dicho sin implicar que el conocimiento de esta diversidad de «definiciones» deje de ser una experiencia enriquecedora.

Unos piensan que la belleza es alguna cualidad o propiedad que *está en las cosas*, pero otros se suman a los que adoptan la opinión que expresa también la famosa frase inglesa: *Beauty is in the eye of the Beholder*, haciendo de la Belleza más bien algo creado por la mente.

Cuatro tipos de descripción de la Belleza

Las innumerables definiciones de belleza pudieran quizás quedar resumidas en cuatro tipos. El grupo más numeroso es aquel que identifica la belleza con algo cuya contemplación provoca (en el ser humano) un *fenómeno placentero*, descrito de diversas formas. El mismo santo Tomás de Aquino, en la *Summa Theologiae* (I. Q. 5, Art. 4, ad 1) dice simplemente que «*pulchra dicuntur quae visa placent*» («se dice que las cosas son bellas si placen cuando son vistas»). En el contexto del artículo, es justo anotarlo, se prepara una contestación más a fondo.¹ Se puede decir que esta es la visión de la belleza que se presenta espontáneamente a la mente de la mayoría de la gente cuando de la belleza se habla. Sin embargo, lo dicho en esta locución tomista, como en muchas expresiones similares, identifica la belleza, no por lo que la belleza *es*—como exigiría una definición— sino por el *efecto* que la belleza tiene sobre los seres humanos. Además, por exigencias de lo definitorio, solo lo bello debería dar placer, y todo lo placentero debería ser bello. No creo que los autores de esas definiciones dieran por supuesto estos requisitos.

Un segundo grupo de «definiciones» de la belleza, cuya frecuencia ha tendido a aumentar en los últimos tiempos, apoyándose quizás en el hecho de la estrecha relación de la belleza con los fenómenos humanos, hace de la belleza un producto del Hombre.² Es el Hombre el que produce la belleza, la cual aflora por la magnitud de la *expresividad* del Hombre a través de la palabra, la gráfica, el sonido, la acción, etc. Sin que sea el propósito explícito de esta manera de enfocar las cosas, este grupo de definiciones tiende a olvidar la belleza cuando se encuentra en la Naturaleza.³ Esta manera de ver resalta la función creativa del Hombre. El mundo se enriquece y adquiere su rostro humano gracias a la expresión

estética. La Realidad se desdobra, multiplica y ennoblece gracias al Hombre demiurgo. Los elementos naturales no son sino los materiales con los cuales el Hombre crea la realidad bella, con sus manos o con la mente. La diferencia de visión entre el grupo primero y el segundo viene de que cada grupo escoge como típico de la belleza un efecto diferente. El primer grupo se refiere a un efecto que, por usar una palabra común, podemos llamar provisionalmente *emocional*. El segundo grupo enfatiza más el efecto intelectual, aunque puede extenderse a otros campos. De este tipo son, por ejemplo, las expresiones de Bernard Bosanquet (*History of Aesthetics*, 1892).

«Belleza es todo lo que posee expresividad (sea característica, o sea individual) para la percepción sensorial o la imaginación. La expresividad, sea general o sea abstracta, está sujeta a ciertas condiciones especiales en cada medio».): (Mi traducción libre)

Esta expresividad de que habla Bosanquet, menos característica de la del resto este grupo, parece ser una propiedad que tienen muchas cosas en la Naturaleza, que son captadas por el Hombre, además de todas las cosas del arte. Bosanquet también nos señala que el «órgano» o los órganos que captan esa expresividad son los sentidos del Hombre –su capacidad sensorial– y la intuición o imaginación, con lo cual parece distinguir entre esta facultad y el intelecto racional o lógico propiamente dicho, dando más peso a la primera que al segundo.

Benedetto Croce, en su libro *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* (Milán, 1902) es mucho más insistente y explícito: «Belleza es expresión exitosa». ⁴ Quizás más que ningún otro autor, Croce identifica la belleza con la capacidad creativa del artista, que también en su obra se revela a sí mismo. También en él la expresividad depende especialmente de la intuición, que es distinguida del intelecto racional.

El grupo que nombramos en tercer lugar, pero que tiene una gran antigüedad, y quizás una cierta precedencia sobre cualquier otro, es el

de aquellos que identifican la Belleza con la excelencia en la organización de la Realidad, ya sea en el mundo natural, ya sea en la producción humana. Uno de los modos más impactantes de dar nombre identificador a esta fuerza organizadora es llamarla *orden*, como hace Agustín en su definición. El énfasis de este grupo en destacar la relación de la definición de la Belleza con la organización de la Realidad natural o artística –y en especial con el orden– va a determinar nuestro desarrollo del tema, algunas de cuyas características podrían sorprender un tanto si no se tuviera en cuenta esta intención.

Este tercer grupo es el que opta más claramente por definiciones formales, aquellas que mencionan un género próximo en el que esté contenido lo definido (en este caso, la Belleza) y la diferencia entre la especie que se define y todas las demás especies contenidas en el género seleccionado. Las definiciones de conceptos tan abstractos (como ya veremos, aquí escogemos seguir la tradición de llamarlos «*trascendentales*») tienen el problema de que siendo tan alta la «especie» a que pertenece la Belleza, es muy difícil identificar el «género» que la abarque con otras especies.

La joya de estas definiciones, a mi entender, es la famosa definición agustiniana, cuyos atributos predicativos son dos palabras: una para identificar el género próximo y otra para la diferencia específica. La definición tradicional de Agustín de Hipona lee así: *Pulchritudo est splendor ordinis*.⁵ Así pues, la belleza es, como *género*, un tipo de orden –o el orden mismo– y lo que la distingue de todas las otras menciones del orden, es que se trata de *una* de las características del orden: su esplendor –es decir– su forma de impactar la mente, que se expresa con una metáfora que tradicionalmente representa lo intelectual –la claridad intensa– pero que añade tácitamente el matiz de la conmoción del ánimo, pues ordinariamente reaccionamos positivamente al esplendor, la claridad, la luz. Se trata de una definición bella de la Belleza, la cual, además cumple con los requisitos para cualificar también como definición en los dos grupos anteriores, pues este esplendor *agrada* e igualmente *expresa* maravillosamente una característica del orden, que es la nota

que mejor se identifica con la Belleza, puesto que el esplendor es un tipo de «irradiación de la cosa» a la que la sensibilidad del Hombre es particularmente sensible.

El cuarto tipo de caracterización de la belleza tiene cierta relación con el segundo, puesto que en esta concepción la *causa* más genuina de la creación de la belleza sigue siendo el *Hombre*, se concentra en analizar una causa secundaria en los elementos que el Hombre usa para la confección de lo bello, y que básicamente proviene de la Naturaleza: la materia –con su suavidad o su rudeza, densidad o levedad, contorno o color; el sonido, la luz, el movimiento, y los elementos materiales del lenguaje (tono, acento, timbre, estructura sintáctica, ritmo, etc.)– se pone de relieve por el creador de la belleza, combinando esos elementos a su voluntad en nuevos órdenes para inventar efectos nuevos. En estos elementos reside de alguna forma, o en parte, la peculiar belleza de las cosas. Como ejemplo: un escultor puede añadir belleza a su obra haciendo resaltar y hacer relevante, a base de ingenio, la rugosidad de un humilde material como el cemento. El cemento contribuye a la Belleza total de la obra por su rugosidad, discretamente puesta de relieve. De repente se descubre que la rugosidad no equivale a fealdad.

Así y todo, no mucha gente experimenta la necesidad de que le expliquen qué es la belleza, pues esta es algo que todos creemos reconocer: «¿*Qué es poesía?...¿y tú me lo preguntas?*». Puede suceder que al verse expuesta a una explicación definitiva, mucha gente acabe por estar en una situación peor que antes de la explicación, especialmente si se le ofrecen varias explicaciones alternativas, como las anteriores.

Es impresionante ver, por ejemplo, cuántos pensadores relacionan la definición de belleza solamente con el arte, como si la belleza no apareciera en la naturaleza. La Belleza aparecería así solo en la esfera de lo humano, por lo cual al aceptar este punto de partida nos veríamos forzados a concluir que la belleza es un concepto cuyo referente tiene que ver solo con el ser humano.

Consideraciones sobre la Belleza como orden

Podemos tener la impresión de que una vez conocidas algunas definiciones de las del tipo de la de san Agustín, no necesitaríamos ninguna otra. Pero esto no es muy propio de una mente inquisitiva. Se podría levantar la objeción de que en estricta lógica, ni el género próximo ni la diferencia específica de esta definición están expresados con términos unívocos. *Esplendor* es una espléndida metáfora. Pero la esencia de toda metáfora es la de aludir a un objeto de conocimiento por medio de un término que no le sienta bien, al ciento por ciento, a lo que se quiere definir. Al contrario: lo esencial de la metáfora es su radical **alteridad**: hay una diferencia entre lo que quiere decir la metáfora y lo que en realidad dice. En cuanto a la palabra *orden*, tiene ciertamente un rango más filosófico, y hasta pudiera pensarse como un término técnico de la filosofía ya desde aquella época. Un término técnico es el aceptado en el reservorio léxico de una comunidad especializada, el cual término, aunque tenga varios significados, es usado en la comunidad en una sola de sus acepciones. No sé hasta qué punto la palabra *ordo* era ya un término técnico en una comunidad que envolviera a san Agustín. Lo que sí se puede decir a la altura del siglo XXI es que *se non è vero, è ben trovato*, porque la palabra *orden* ha sido estudiada y ha adquirido en nuestro mundo una importancia enorme para la explicación de la Realidad, y esto en un sentido que va mucho en la dirección en que la usó Agustín. Sea que la Realidad se considere bien ordenada (cosa muy difícil de sostener hoy en día), sea que consideremos que solo una parte de ella lo esté, siempre se podría decir que la parte ordenada es bella, y la otra no. Pero dependiendo de lo que entendamos por orden (como lo simétrico), este punto de vista parece a algunos contraintuitivo, y algo «salvaje» puede ser considerado bello.

A través del tiempo nos hemos dado cuenta de que –a pesar de que el *desorden* prevalece de alguna manera –avasalladoramente– en la Realidad del Cosmos, muy por encima del orden (testigo: la incontestabilidad abrumadora de la segunda ley de termodinámica, por

ser esta una de las formulaciones más seguras de la ciencia física), desorden que prevalece, ¡ay!, lamentablemente también en el escenario de la acción humana— el incremento en la índole y complejidad del orden a través de las etapas de la evolución cósmica ha sido reconocido a cada nivel de la Realidad como el ingrediente esencial de la *emergencia*⁶ de la novedad en la fábrica de la Realidad cósmica tanto como en el mundo de las realidades culturales (que en el fondo, pertenecen también a la primera). La emergencia, a su vez, es vista hoy en día como la característica más decisiva de la «verdad» de la evolución cósmica. Es al reconocer el hecho de la emergencia de los seres unos de otros que identificamos hoy en día qué es la Realidad, según muchos entendidos.

Como lo expresa su definición, el fenómeno de la emergencia *explica*, más que meramente limitarse (como antes) a constatar (o suponer), que las realidades de orden superior (lo mismo en el mundo atómico con respecto al cuántico, que en el biológico con respecto al simplemente atómico, que en el intelectual frente al meramente biológico) proceden causalmente⁷ de la complexificación de órdenes más simples⁸.

Si como dice san Agustín, la Belleza está relacionada con el orden, la Belleza es la misma Realidad, pues ésta no es sino la organización de la misma «estofa», del mismo «algo» (inglés, «stuff») en formas de diferente complejidad. Demos este ejemplo: si consideramos que lo que la física llama *masa* no es más que la indefinible *materia* (*stuff*) una vez que la concebimos como sometida a las cuatro fuerzas elementales (que no son sino relaciones: gravitación, electromagnetismo y las fuerzas fuerte y débil del átomo). Es decir, que la masa es la misma materia cuando la consideramos toda relacionada u organizada por sus relaciones. Entonces podemos establecer esta proporción: «Realidad (o Ser) es a Belleza como materia es a masa» (puesto que la masa es *materia en relación*).

Eso mismo determina que las mismas notas cambiantes de la Realidad en sus sucesivos «avatares» sean la explicación de la cambiante y variegada Belleza. Ahora bien, es preciso señalar desde ahora que el significado del término *orden*, en su sentido más profundo es hoy en día sinónimo de *información*⁹, palabra, por cierto, que ha enriquecido (y

«tecnificado») extraordinariamente su significación en los últimos años¹⁰. La historia de la evolución cósmica es la historia de sistemas ordenados sobre los cuales se apoyan órdenes más complejos formados por síntesis que posibilitan funciones más altas, más armónicas, más admirables. Como nos enseña la segunda ley de termodinámica, es *la energía* lo que se desordena. En cambio, **parte** de *la materia* gana en complejificación (la parte viva), y al hacerlo, constituye objetos cada vez más ordenados, a tal punto que en el *ápex* de la emergencia actualmente: el *homo sapiens*, el cerebro ostenta la propiedad de ser el objeto de mayor *densidad de energía* en el universo conocido. Una visión más amplia de la energía, la caracteriza no como algo que solamente se desintegra, sino como algo que adquiere cada vez mayor diferencia entre sus estados de desorden y sus estados de orden. Un desarrollo más extenso de la conexión entre la idea de información y la idea de la Belleza nos llevaría más lejos de lo que es posible manejar en este contexto.

De vuelta al tema de la Belleza. Lo léxico.

Creo que después de que en 1750 Alexander Gottlieb Baumgarten escribió su **Aesthetica**, momento en el cual esta palabra grecolatina experimentó un giro desde la significación de *sensibilidad (corporal)* al significado más intelectual de *(buen) gusto*, la balanza en los tratados que interesaban lo bello pasó a un tipo de consideración que privilegió la belleza en el **arte**. **Ars**, en latín, tiene la significación primaria de *aquello que el Hombre hace*. Así pues, la belleza se consideró mayormente desde el punto de vista de las condiciones que hay en el ser humano —qué parte de sus «facultades» son las responsables de la percepción y la creación de la belleza.

El descubrimiento en el siglo XV, y la posterior traducción por Nicholas Boileau en 1674 del tratado de (Casio) Longino sobre **Lo Sublime**, obra escrita probablemente en el siglo III (tomada esta palabra —*sublime*—, al decir de varios expertos, más en un sentido adjetivo que sustantivo¹¹) y comparada esta nueva noción con la noción de Belleza, como sucedió con la aparición del libro de Edmund Burke,

A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful, 1757, gracias también a las ideas de David Hume con su obra *A Treatise of Human Nature* (1739), en que Hume se afanó por crear una «ciencia del Hombre» totalmente naturalista, examinando la base psicológica de la naturaleza humana fueron todos elementos de una tendencia a considerar la Belleza mayormente como un producto del Hombre. Esto ocurría al tiempo en que decaía la influencia de los racionalistas, como Descartes.

No debemos ignorar que en los tiempos de estos desarrollos la «palabra princeps», la «prima inter pares» para lo que hoy llamamos Belleza era el vocablo *Pulchritudo*, con el adjetivo *pulcher* (por sobre *formosus, decorus, bellus*) y que aquella primera tiene también derivados en las lenguas romances (e igualmente en el inglés posterior a la batalla de Hastings). Baumgarten escribió en latín y usó *pulchritudo*. ¿Cómo fue que de esta palabra pasó su cetro en los idiomas vernáculos de Europa Occidental a *Beauté*¹², *Beauty*, *Bellezza*, etc.? Es interesante la apreciación de Monroe C. Beardsley¹³ sobre el particular. Su premisa es que esta nueva preferencia se debe a que la dicha palabra siempre tuvo un doble matiz significativo, subrayando a la vez lo *descriptivo intelectual contemplativo* y lo *apreciativo concupiscible conativo*. Lo bello, que es básicamente objeto de una cognición, es acompañado por matices de lo sensorial y lo afectivo por una parte; y por otra por nuestra tendencia primaria a la posesión del Bien. Los que insisten en el descriptivismo del término están afirmando la existencia de hechos y datos acerca de la realidad **bella**; los que insisten sobre la deseabilidad de su posesión, y por tanto sobre su *valor estético* tienen con la belleza una relación más parecida al enamoramiento (aunque este es por su propia naturaleza, por cierto, también una maravillosa fuente de conocimiento). Unos afirman la existencia de una propiedad en lo real, a la que llaman Belleza; los otros insisten en la atracción, motor del deseo de posesión de la cosa bella.¹⁴

En la sensibilidad popular, lingüística, pero no filosófica, de la palabra *Bellus* en el bajo latín e inicios del romance, a diferencia del vocablo *Pulchrum*, aquella primera poseía al mismo tiempo los matices de lo

descriptivo y de lo apreciativo. Esto tiene que ver sin duda con el origen de la palabra Bello. La forma no históricamente atestiguada **benmlus* sería el posible diminutivo (*mlus*) de un sustantivo *bene*, aplicado mayormente a los infantes con la significación de un ser *gracioso*, «*mono*», *bonito* (bon+ito), en la que el elemento *apreciativo* de la raíz *Ben* acompaña al también presente elemento *descriptivo*, mientras que en *Pulcher* y sus derivados aflora menos conspicuamente el primero. El proceso normal en gramática histórica para la evolución hacia el bajo latín y el castellano en esta secuencia de fonemas seguiría este esquema:

bénũ lus > > > > > ***ben lus*** >> >

↓eliminación de vocal breve postónica/

[*benlus*>*bellus*] >> > > ***bellus*** >> > > ***bello***

↓asimilación consonántica / ↓bajo latín ↓español

Así, el elemento apreciativo (lo «pequeñito bueno», lo bon+ito, lo que tiene gracia) se añade al elemento descriptivo en la preferencia de *Bellus* sobre *Pulcher*. Así pues, también léxicamente, la Belleza apunta al Bien. Una gran mayoría de las palabras que ostentan sinonimia con Belleza provienen de términos que expresan lo apreciativo: *bonito*, *agraciado*, *grácil*, *precioso*, *exquisito* (de *quaero*⇒*buscado* más que otras cosas), *divino*, *glorioso*, *paradisíaco*, *celeste*, *primoroso*, *encantador*, *honesto*, *Belleza* (como hipérbole o sinécdoque para referirse a un *espléndido* ser humano), *gallardo*, *apuesto*, *majo*, *guapo* (sánscrito: *yappus*). Frente a esta profusión, los sinónimos de belleza que enfatizan lo descriptivo son mucho menos numerosos, aunque importantes: *Hermoso* (por la forma), *lindo* (por la limpieza o tersura= *lim[pi]dus*), *decoroso* («como debe ser» = *deceť*), *perfecto*. Con unos y otros la imaginación creativa del lenguaje popular ha dejado ver la importancia que este elemento de lo excelente

tiene en nuestra vida diaria. La palabra *estético*, escogida por Baumgarten, tiene también, y muy pronunciado, el doble matiz, porque viene del griego *aisthesis*, que quiere decir los *sentidos* (vista, oído, tacto, etc.) que tienen la doble función de iniciar el proceso de cognición y de encarnar la experiencia de la fruición, a cuál más importante en la vida humana.

La Belleza a partir del concepto de Realidad. Históricamente.

Pero una reflexión más profunda sobre la belleza exige pasar del examen del léxico al significado filosófico derivado de lo que es propio y constitutivo de lo bello *qua* bello. Para iniciarnos en tal reflexión es quizás lo más adecuado acercarnos al primero de los filósofos del Ser. Me estoy refiriendo al eleata Parménides. Se dice que la intuición del filósofo lo llevó a la valoración –pensada por muchos no solo como suprema, sino como exclusiva para este filósofo– de la que ciertamente es la nota más importante del Ser, o de ser (*Ser*; o «*Lo siendo*» (τὸ ἔόν): su **Unidad o Unicidad**. Se le ha criticado a Parménides la exclusividad del destaque de la unidad del Ser y el descuido simultáneo en estudiar su multiplicidad. Pero quizás habría que examinar con más cuidado los atributos del Ser, o de *ser*, en Parménides¹⁵. Pues el **BIEN**, uno de ellos, es llamado por él (en traducción) la **Integridad** de ser (οὐλομελής en griego). Esta palabra significa *literalmente* aquello a lo que «*no le falta ninguno de sus miembros*». Luego de cierta manera el Todo del Ser íntegro parmenidiano no excluye, antes implica, que como en todo Todo, haya en él elementos tan bien *integrados* que lo que más resalta en él es la unidad del Todo. Las cosas «se sujetan»(συνεχές) en continuidad las unas a las otras, como dice el eleata. Nadie comprende totalmente lo que es el planeta Tierra si, además de las rocas y las plantas, no considera también el Sol, la Luna, la Vía Láctea, etc.

Sea lo que sea la compleción del concepto de *Ser* en Parménides, poco a poco han comprendido los filósofos que la unidad y la multiplicidad

en el Ser, lejos de ser excluyentes, son complementarias y se necesitan mutuamente, formando el *boucle*, o bucle, de que habla Edgar Morin. Más que nunca es en nuestra época, en que la ciencia se ha adentrado cada vez más en la filosofía de la ciencia y a favor del hecho del tardío nacimiento de la palabra *Realidad* (siglo IV de nuestra era)¹⁶ el momento en que la concepción parmenidiana de *Lo Siendo* puede comprenderse como marcada tanto por su sentido de unidad como de multiplicidad incluida.

Aparecieron desde antiguo muchos vocablos que disputaban al Ser parmenídeo su preeminencia. Platón le anteponía el *Bien*, y Aristóteles casi le igualaba el *Verum*. (En este último, la *verdad metafísica* equivale a Ser). Plotino, sin darle consistencia de Ser al *Uno*, decía a éste anterior y superior al mismo Ser. La palabra *res*, que significaba para los latinos lo que para nosotros la palabra *cosa*, se sumó a estos grandes conceptos, y nacido el vocablo *realitas* en el bajo latín, compitió con el concepto de Ser, y se sumó al número de estos conceptos tan importantes desde el medioevo con el nombre de *res*. Aunque hubo profundos estudios de estos conceptos, especialmente relacionados con la idea de la Trinidad divina, en el temprano medioevo no formaron nunca un grupo identificado con un nombre. Fue solo a finales del siglo XII o principios del XIII que un clérigo conocido como Felipe el Canciller (lo era de la Catedral de Notre Dame de París), traductor de algunos textos arábigos, se refirió a ellos bajo el nombre comprensivo de *transcendentalia*.

Por relacionar estos trascendentales con la teología de la Trinidad, además del grupo general de los trascendentales se privilegiaron algunos que formaban un grupo de tres.¹⁷ Apoyados en textos aristotélicos, se elaboraron teorías acerca de que cada uno de ellos tenía una especial relación con el Ser. Aristóteles había dicho que la Belleza tenía una relación especial con el Ser en términos de proporciones, o relaciones (entendidas mayormente en términos matemáticos: mitad, doble, etc.). El Bien establecía las relaciones entre la causa eficiente y la causa final de cada ser. La Verdad establecía las relaciones del Ser con las categorías de cognoscibilidad.

Aparecieron luego distintas trinidadas entre los grandes conceptos. Las trinidadas, relacionadas con la divina Trinidad fueron principalmente tres: 1) *Esse, Verum et Bonum*; 2) *Unum, Bonum et Verum* (la de Tomás); 3) *Unum, Verum, Bonum et Pulchum*. El último de estos grupos trinitarios, tenía sin embargo cuatro conceptos. Es el grupo que propugna san Buenaventura, el gran teólogo franciscano contemporáneo del dominico Tomás de Aquino.¹⁸

Por la relevancia histórica y la importancia filosófica de la doctrina de san Buenaventura sobre la Belleza y de su relación con la persona del Espíritu Santo cristiano, merecen comentarse al menos unas pocas páginas del libro de Robert E. Wood, *Placing Aesthetics; Reflections on the Philosophic Tradition*, Athens, Ohio, 1999, Ohio University Press. (especialmente alrededor de la pág. 110)¹⁹. Wood destaca que Buenaventura se fundamenta en san Agustín. El filósofo africano había estudiado especialmente los conceptos de **modus, species, y ordo**. Buenaventura entiende que los tales se refieren respectivamente a **la existencia de los seres, a la relación de unos seres con otros, y la relación con la finalidad de cada ser. Particularmente el concepto a que se refiere la palabra *species*, que en tiempos de Buenaventura significa *Belleza***, lo estudia Buenaventura explicando las relaciones de *capacidad de manifestarse*, que es una propiedad de la Belleza llamada *speciositas*. Siempre según Wood, para Buenaventura la Belleza no solo tiene el carácter de un trascendental, sino que es el central de ellos. Wood cita también los estudios de Hans Urs von Balthasar sobre Buenaventura. Balthasar afirma que Buenaventura es el clímax de la teología sapiencial, la cual está basada en el *gustus experimentalis*, que es la vivencia de ser «sobrecogido» (overpowered) al experimentar la «plenitud de *La Realidad*», una forma de exceso extático. Wood cita también la afirmación de Balthasar que Buenaventura es el filósofo medieval que más agudamente considera el fenómeno del conocimiento sensorial y de la fruición, el cual es la fuente de nuestra posibilidad de expresarnos en la forma más excelente. Impresiona la forma en que estos señalamientos de Wood y de Balthasar sobre Buenaventura son anticipaciones de lo que

filósofos más modernos, muchos de ellos ni siquiera mencionados aquí, han dicho como componentes esenciales de la estética.

Belleza y Realidad en el discurso metafísico

La idea de la *Conversión* lógica fue aplicada a los trascendentales. Comprendieron los filósofos que los términos «trinitarios» se equivalían: cada uno podía fungir frente a otro lo mismo de sujeto que de predicado: *convertuntur*. Pero las palabras que designan las propiedades que no pueden faltar en ningún ser llegaron a sobrepasar estos cinco. Fueron apareciendo el *ente*, en latín, *ens* (en gran parte de los autores como concepto diferente de *esse* (Ser) con la posible notable excepción de Tomás). Otra palabra que adquirió el mismo rango que Ser fue la palabra *algo* (aliquid): todo ser, como opuesto de la Nada, es algo. Finalmente, como todo aquello que existe concretamente es una *cosa* (*res*) a esta palabra se le dio el mismo rango que a las otras nombradas.

En el medioevo todo estaba listo para una reflexión organizadora de estos conceptos rivales del concepto de Ser. Uno de los principales autores de esta organización fue Tomás de Aquino. El consignó la observación de que se hablaba del ser como *ens* cuando se quería uno referir a la *existencia* de ese ser, mientras que al mismo ser se le llamaba *res* cuando uno se quería referir a la *esencia* de ese ser. Así estos vocablos traspasaban todos los límites entre ser y ser; estaban presentes como notas de todo ser. Este traspasar era una trascendencia, por lo que estos conceptos podían ser llamados *trascendentales*. Santo Tomás hizo la lista de los trascendentales en seis: «*ens, res, unum, aliquid, verum, bonum*»; Nótese que no aparecen ni el *esse* (*ser*) ni el *pulchrum* (*bello*).

Es posible que la palabra Ser, en un sentido el principal de los trascendentales, se eliminara de la lista, pues se erigió en la palabra en la cual todos los demás se subsumían. Otra hipótesis es que santo Tomás no la haya considerado por no distinguirla del *ens*, ya incluido en la lista. Desde entonces, podemos decir que el Ser es el género último, más extenso del cual no hay ningún otro término. Y los demás trascendentales,

que aparecen en todo ser (y que no están necesariamente limitados a los mencionados por Tomás), son notas o aspectos del mismo, pero difícilmente concebibles como menos genéricos que este, pues abarcan el mismo número de referentes. Por eso se dice que la posibilidad lógica de la *conversión* existe entre *todos* los trascendentales, no solamente entre algunos.

La sugerencia de santo Tomás de que *ens* y *res* son palabras ambas que se refieren al *esse*, aunque de formas distintas, me hizo pensar (lo cual no quiere decir que quizás otros, aunque yo lo ignore, no lo hayan pensado antes de mí) que la misma situación es aplicable a los otros trascendentales. Tal circunstancia me inspiró a elaborar la tabla que aparece a continuación, la cual, a mi ver, sistematiza bastante adecuadamente la relación entre los principales trascendentales y el Ser, incluyendo la Belleza.

Relación de cada trascendental con el SER		
TRASCENDENTAL	RELACIÓN	ASPECTO
<i>Ens ente</i>	«es el aspecto del Ser cuando nos referimos a su»	<i>existencia</i>
<i>Res cosa</i>	«es el aspecto del Ser cuando nos referimos a su»	<i>esencia</i>
<i>Unum uno</i>	«es el aspecto del Ser cuando nos referimos a su»	<i>identidad</i>
<i>Aliquid algo</i>	«es el aspecto del ser que lo distingue de »	<i>la nada</i>
<i>Verum verdad</i>	«es el aspecto del Ser cuando nos referimos a su»	<i>cognoscibilidad</i>
<i>Bonum bien</i>	«es el aspecto del Ser cuando nos referimos a su»	<i>valor</i>
<i>Pulchrum bello</i>	«es el aspecto del Ser cuando nos referimos a la»	<i>Conectividad de sus elementos constituyentes</i>

En este cuadro, entre los llamados «aspectos», la existencia se refiere al ser *en actu* (*in actu* como opuesto a *in potentia*), la esencia a su «materia y forma» o lo que es lo mismo, a lo que Aristóteles llamaba la ἰδιότης, también, algo ambiguamente conocida por los latinos como *substantia*²⁰; el *unum* a la exclusiva identidad consigo mismo; el aliquid a la contradicción con la nada; el verum a la posibilidad de su cognoscibilidad *qua esse*; el Bonum a su valor, o lo que es lo mismo a su causa final, y la Belleza a la perfecta, armónica, completa *conectividad en el Ser* como totalidad de sus componentes o constituyentes, en donde tal conectividad de la totalidad puede referirse tanto al Ser Uno (Dios o el Universo) como a cada uno de los seres «sustanciales» o constituyentes individuales concretos del Universo. Entre estos últimos, cuando se habla de Belleza, no queda más remedio que incluir también a los *conceptos*, aunque estos no sean sustanciales, pero podemos decir que cada uno tiene sus rasgos esenciales, que también son –o consideramos que son– bellos, en tanto en cuanto metafórica y lingüísticamente, para entenderlos y **retenerlos en la memoria, no tenemos más remedio que «reificarlos» (prosopopéyicamente) como productos de nuestras funciones superiores.**²¹

La teoría de los trascendentales nos permite, como vemos, identificar la Belleza como un aspecto o manera de llamar o comprender al Ser, y a todo ser. La historia de la terminología filosófica nos permite sustituir legítimamente en el reservorio léxico unos términos por otros, como ha sucedido en el pasado para términos venerables, e incluso sugerir que se mejore la homonimia de los mismos y se creen nuevos términos. Un lector moderno comprenderá adecuadamente la expresión «toda la Realidad es bella y toda realidad es bella en proporción de su perfección, armonía e inteligibilidad».

Hemos argumentado hasta identificar la Realidad como el género máximo en que está incluida la Belleza. Los aspectos trascendentales de esta Realidad (o universales para toda realidad) nos pueden servir a manera de *diferencias específicas*. Entre estos aspectos encontramos la Belleza y subrayamos la perfecta, o al

menos excelente conectividad entre los elementos constituyentes del objeto bello.

Me parece interesante señalar que, sobre todo en el nuevo acercamiento de la ciencia y la filosofía, en el fortalecimiento de la filosofía de la ciencia y con el incremento de la interdisciplinariedad, se ha producido un cierto abandono del uso de la palabra *Ser* fuera de la Filosofía. En su lugar, en muchas obras interdisciplinarias, quizás empezando por la cosmología, para designar el propio objeto de estudio, al conjunto de los seres, al Universo, se le da a menudo el nombre de «la Realidad». En especial, esta palabra es preferida por los cosmólogos en los albores anticipatorios de nuestro siglo XXI sobre esa antigua y venerable palabra *Ser*.²² Ya nadie llama *Ser* al Todo último que llamamos Universo, pero los cosmólogos más filosóficos lo llaman *la Realidad*. Desde que descubrimos que todo lo que existe, existe porque está organizado. Esta organización ocurre de una de estas maneras: 1) únicamente como radiación (luz...), 2) como la radiación y el átomo, o 3) como la radiación, el átomo y la célula, estos son los constituyentes únicos de lo que llamamos la Realidad. La realidad (sus constituyentes concretos) está hecha de cosas, compuestas por esos elementos.²³

Conclusiones definitorias

Así estamos preparados²⁴ para ofrecer una definición de La Belleza en terminología lógica, sin metáforas distractoras:

«La Belleza es la Realidad misma en cuanto que su concepto se refiere a la existencia, adecuacidad y expresividad de las múltiples conexiones de sus elementos».

O en una forma más amplia:

«La belleza es la Realidad misma, tanto en su totalidad como en cada uno sus constituyentes individuales (incluyendo tradicionalmente entre estos los productos de la mente), en cuanto

ésta revela un alto grado de adecuación de sus elementos unos con otros, provocando con ello en el ser humano el fenómeno estético en sus vertientes biológica, cognoscitiva y conativa.»

Pero lo mismo que con más palabras, se puede intentar con menos.

Con menos palabras aún (dadas las explicaciones sobre la función del orden): «La Belleza es la Realidad misma en cuanto ordenada». Las variantes pueden multiplicarse. Por ejemplo: «La Belleza es la información contenida en la Realidad». Todos los trascendentales pueden relacionarse con la Belleza. Por ejemplo, definiéndola así: «La Belleza es la organización de la mera *aliquididad*». Esta última manera de expresarlo tiene en cuenta que también el pensamiento, sin ser *cosa*, por ser *función de cosa (personal)*, puede ser bello. Y no se pierde ninguna sustancia de la Belleza si se la reconoce como «La condición de *acto* de la Realidad». Ya que sería justo no dejar afuera nada sublime, pudiéramos intentar definir la Belleza *sub specie Boni*: «la Belleza suprema es el logro de la adhesión universal al designio de la Realidad»²⁵. Se comprende que esta última definición confunde en un abrazo Amor y Realidad. La Belleza es la fusión de Amor y Realidad. La Belleza *sub specie Boni*, comprendida como drama y mimesis, es el proceso inconcluso, y a la vez el efecto del mismo proceso en que los seres emergidos hasta la consciencia intelectual y ética van internalizando y dando cumplimiento a la coherente estructura dinámica de lo real.

Algunos corolarios

Cuando la Belleza es comprendida como trascendental referido al Ser bajo el aspecto de la excelencia de la conectividad de sus partes, se puede decir que en un cierto sentido, **la belleza nunca cambia**, pues lo que hace bello un ser, o un fenómeno, una acción o un hecho, es siempre algún tipo de armonía o conexión entre sus partes, pero dicha armonía o

proporción puede estar cifrada en tan diferentes características o relaciones, que los creadores de belleza han podido escoger siempre distintos elementos con los cuales detectar (algunos) y expresar (otros) y disfrutar dicha armonía o conexión. En la pintura, por ejemplo: color, línea, dimensiones, matices, perspectiva, simetría, tema, sentido, proporciones, material, ubicación, tono emocional, nivel conceptual, clases de estilo, elementos deliberadamente ausentes, sustitución de todos por partes, composición, etc., etc. Es de todas estas maneras que los elementos de una realidad pueden estar conectados (hasta en disyunciones voluntarias igualmente bellas). Y en este sentido, y sobre todo en la Belleza producida por el Hombre, **la Belleza no hace sino cambiar**. Esa conexión entre los elementos del todo se llama técnicamente en filosofía con el término *relaciones*. El número de los tipos de relaciones es prácticamente infinito. El lenguaje universal de las relaciones es la matemática. La matemática, producto de la mente que analiza las relaciones entre los elementos de la realidad, al permitirnos estudiarlas, descubre la belleza de la Realidad. Por eso la belleza de una expresión matemática es un indicador de su posible verdad. Lo que sí puede motivar que se diga que la Belleza cambia, es que a través del tiempo, por aquello que llamamos moda, muchas personas, o grupos especiales pueden preferir estéticamente un tipo de relaciones más que otros.

Tales ideas me parecen presentes también en la definición que Denis Diderot (1713-1784) dio de la Belleza. En sus «Investigaciones sobre el Origen y la Naturaleza de lo bello», 1714, este filósofo dijo: «**Lo bello es todo aquello que contiene en sí mismo el poder de evocar el entendimiento de las relaciones**». Aunque esta definición privilegia lo descriptivo sobre lo apreciativo, es una de las más claras definiciones basadas en el género próximo («todo aquello», o sea, al menos muchas cosas en la Realidad) y la diferencia específica («evoca relaciones»). Diderot habló de la relación de estos conceptos con muchos de los datos históricos que a los mismos se refieren, incluyendo la Trinidad divina, en la cual seguramente no creía.

En cambio, Georg Friedrich Wilhelm Hegel, (1770–1831) que igualmente considera importantes las relaciones, dice en su «*Estética*», 1832: «*La belleza es la armonía de las partes en la Idea*» con lo cual expresa la misma idea que Diderot, invertida en su sistema de Idealismo Absoluto), pues para él la verdadera Realidad es la Idea. Su género próximo es la Idea, su diferencia específica es la armonía entre sus componentes.

NOTAS

¹ Además, el Aquinate se refiere explícitamente a las notas esenciales de la belleza en otra parte de la Prima Pars, Quaestio 39, Art. 38, en el largo párrafo del *Respondeo*, cuando estipula que «*la belleza exige tres cosas: perfección (o integridad), ... debida proporción (o consonancia) e igualmente claridad*». Qué sea esta claridad resulta explícito cuando algo más abajo, el Verbo Divino, a quien se está caracterizando de bello, es descrito como *luz*, y *esplendor del intelecto*. Reconocemos, no obstante, que esta expresión tampoco tiene forma de definición.

² La palabra Hombre (con mayúscula en este escrito) se usa en este contexto en el sentido semiológicamente «no marcado» que incluye a todo género, sexo y edad (y raza, y credo, y...). En un escrito sobre la belleza no puede haber la menor duda de la posición privilegiada que bajo esta designación ocupa la figura del Hombre en su versión femenina (y no solo por sus características biológicas).

³ Esta conclusión no es completamente necesaria, porque cabe la posibilidad lógica de que, contemplando la naturaleza, el Hombre le aplique algún parámetro sacado más bien de su propia mente.

⁴ Esta definición, y gran parte de las otras citadas, pueden encontrarse en los artículos sobre Belleza de la obra en cinco amplios volúmenes, *Dictionary of the History of Ideas*, N.Y., Scribner's, 1973), libro que he manejado muy a menudo y del cual dependo aquí para este tipo de información. Allí se puede obtener una visión histórica sólida sobre este y muchos otros temas.

⁵ El origen lejano de la definición de Agustín puede muy bien estar en Pitágoras. Glenn W. Olsen, en su libro *The Turn to Transcendence; The Role of Religion in the 21st. Century*, citando como fuente a Christiane L. Joost Gaugier, *Measuring Heaven; Pythagoras and Art in Antiquity and the Middle Ages*, Ithaca, Cornell U. Pr., 2006, comenta: «Pythagoras' view of the mathematical construction of the cosmos was one expression of the ancient idea, found especially among the philosophical elite, that beauty lies in the order of the Universe.

⁶ Es conveniente dejar claro desde ahora el significado del concepto de **emergencia**, término acuñado en tiempos relativamente recientes, que después de su aparición en la cosmología ha ganado importancia en la biología, en la filosofía de la ciencia y en la teoría de la complejidad. Eric J. Chaisson, en su libro *Cosmic Evolution; The Rise of Complexity in Nature* la define así: **«emergence: The appearance of entirely new system properties at higher levels of complexity not pre-existing among, nor predictable from knowledge of, lower level components; the process of a system «becoming» from its environment at certain critical stages in its development or evolution»** (p. 232 del libro). A esto añade Edgar Morin que el incremento en propiedades es debido a la contribución del entorno en su ulterior síntesis-en-un-**Todo** con el objeto a su nivel anterior.

⁷ No es que la darwiniana «selección natural» sea falsa. Hasta ahora la expresión ha pasado como buena, y nos entendemos. Esta expresión, simplemente, tiene la peca de

contener una metáfora prosopopéyica: toda selección supone un sujeto consciente. Como en toda metáfora, el sentido recto de «selección» como tal, es aquí falso. En el sentido oblicuo –de que no depende de un sistema automático predecible (por lo que se le puede comparar con las verdaderas selecciones) tiene un contenido verdadero. Ese sujeto es, metafóricamente, la diosa Tyché (Fortuna), madre del cambio. Hoy le hemos dado un nombre más digno– Azar. No consideramos al azar causal, sino casual, (*casual* viene de *cassus*, participio pasado del verbo *caer* en latín: «**cayó** así, *cara*, o *cruz*, sin saber por qué»), que es lo mismo que decir que desconocemos la causa, o que negamos, sin apoyo argumentativo (excepto por considerar legítima en este caso la aplicación de la «navaja de Ockam»), que tal cosa exista. Pero ahora conocemos que, como regla al menos muy extendida, la causa de la novedad que llamamos aún *selección natural* es la complexificación del orden anterior por síntesis de éste con algún elemento –también complejo– de su entorno, creando un orden «superior». Consideramos, en efecto, *superior*, lo que tiene más orden (que prácticamente siempre tiene más propiedades). Este orden de cosas revelado en la emergencia le resta importancia a la insistencia en el valor azaroso de la evolución, pues el resultado no es azaroso, sino más orden. No deja de ser importante anotar que el término «selección natural», apto para hablar de un fenómeno relativo a la vida, puede ser reemplazado como término, sin perder su contenido semiótico –excepto la metáfora– por el término emergencia, que se refiere al cambio ya desde el momento del comienzo de la radiación y se extiende a los cambios vitales. (Si podemos ser benignos con la perduración de la expresión *selección natural* es porque se puede siempre argüir, como sucede en infinitos casos, que la metáfora ha perdido su carácter metafórico, que es una metáfora deslavada. Pero entonces no es propio sacar ciertas conclusiones usando el matiz de dicha metáfora).

⁸ Aunque Grégoire Nicolis e Ilya Prigogine, en *Exploring Complexity*, NY, (Freeman) 1989, recalcan la altísima complejidad de los sistemas más «simples», desde antes de la modificación del orden en la materia por los cambios químicos, la complejidad de los fenómenos vitales, de los psicológicos y los sociales, no hace sino «montarse» sobre la complejidad de los anteriores, y la superioridad de estas formas de «orden» está sustentada por la aparición de propiedades sobreabundantemente más ricas.

⁹ «In the cosmic process, increments in the intensity of information are essential factors in the evolution of more complex forms of life and consciousness over the course of time. Increase in information is the fundamental ingredient in the phenomenon of emergence, and it is the motive force in evolution. [*Motive force* es para algunos autores una manera de referirse a la causa final]. As the cosmos has passed through its evolution from matter to life, and then to consciousness, ethics, and civilization, something new, and hence relatively improbable, has been added at each emergent phase. This novelty is real, and not just an illusory cover-up of what is taken to be at bottom either absurd ‘chance’ or blind ‘necessity’». (de: John F. Haught, «Information, theology and the universe», pp. 301-318 en: Paul Davies and Niels H. Gregersen, eds., *Information and the Nature of Reality; from physics to metaphysics*, N.Y., Cambridge U. P., 2010.

¹⁰ El significado principal de la palabra *información* era hasta hace poco el de un proceso humano. Siete de las ocho acepciones de la palabra en el DRAE son de esta naturaleza. La penúltima acepción hace ya de la información, sin embargo, algo existente en

la naturaleza exterior. La información existe desde la época simplemente cuántica (la primera). Christopher Fuchs, gran teórico del Bayesianismo cuántico, nos dice «there is no such **THING** as a quantum state: Quantum states are not things— instead [they are] **information**» (<http://www.perimeterinstitute.ca/videos/quantum-bayesianism-something-old-something-new>). Recordar que Werner von Heisenberg los llamaba «posibilidades». James Gleick, en su libro de 2011 *The Information* NY., Pantheon, y en el capítulo 13, llamado «Information is physical», cita a Fuchs diciendo: «Throw away the existing quantum *axioms*...turn to deep physical *principles*, [they should be found] in quantum *information theory*... *Quantum mechanics has always been about information*». (la mayor parte de los énfasis en esta transcripción son o de Fuchs, o de Gleick). En suma: *orden e información* son sinónimos.

¹¹ Para lo cual podríamos fácilmente suponer que el título, *Περὶ ὕψους* **sufre una simple elipsis y significara** «*Acerca de la [condición] sublime*». Estas y otras interesantes consideraciones están consignadas en el importante libro reciente *The Sublime; from Antiquity to the Present*, editado por Timothy M. Costelloe, Cambridge U. Pr., 2012.

¹² Tener en cuenta que la escritura de *Beau, Beauté*, en francés es circunstancial, por razones contextuales, porque la raíz completa aparece en masculino en la forma *bel*, siendo la forma femenina *belle*, lo cual sucede cuando a la raíz sigue una vocal (v. *bel enfant*).

¹³ En su contribución *Theories of Beauty since the Mid-Nineteenth Century* (pp. 207–214 del vol. 1 del *Dictionary of the History of Ideas*, N.Y., Scribner's, 1973, p. 208).

¹⁴ Recordemos que en la ya citada Quaestio 5 de la Summa, santo Tomás nos afirmaba que *Pulchrum* y *Bonum*, en el sujeto, son *lo mismo* (inhieren en la misma realidad), pero *difieren* en la relación que con el sujeto tienen, porque el bien se refiere al sujeto como su fin, porque es apetecible, y lo Pulcro (lo Bello) es intuitivo en el objeto bello por la sensibilidad del sujeto debido a sus armónicas proporciones, las cuales son percibidas por un acto intelectual. Pero toda cognición de una cosa bella es percibida por el sujeto, tanto la cognición sensible como la intelectual, y ambas reconocen la belleza siempre en la semejanza entre la *forma* del objeto concreto con la «forma ideal», pues esa semejanza es lo que llamamos armonía (o *consonancia* en el texto aludido). El Bien (o la Bondad) es causa *final* de la apreciación del objeto por el sujeto que a él tiende; la Belleza del objeto es causa *formal* de la identificación del objeto como *Pulchrum* por el sujeto que lo contempla. (Considero que aquí la *forma* es entendida por santo Tomás más a la manera aristotélica –en tándem con la materia– que a la manera platónica de Idea). (Y la causa formal de una cosa, **es la cosa misma**).

¹⁵ He aquí los principales atributos que he encontrado reunidos por Parménides en el fragmento 8,1: *ἀγένητον* (increado), *ἔνν* (siendo), *ἀνώλεθρόν* (imperecedero) *οὐλομελέξ* (íntegro), *ἀτρεμέξ* (incommovible), *ἀτέλεστον* (sin término). Notemos que no aparece la Unidad. La expresión más explícita de la unidad de lo real en Parménides aparece a mi ver en el mismo fragmento 8, línea 5: (Lo siendo no tiene pasado ni futuro, es eterno presente y no cambia). [«Lo Siendo»] *no ha sido ni será en cierto momento, pues es ahora todo a la vez uno, continuo* (*ἔπει νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἔν, ουνεχέξ*). Y su último fragmento (19,1)

afirma que los hombres han dado múltiples nombres a Lo Siendo, pero eso (esa pluralidad de nombres) es **opinión** [falsa] (δόξα), pues esas cosas, contrario a Lo Siendo, pasado el tiempo, crecerán y morirán. Notar que en la identificación de los fragmentos de Parménides en esta traducción, las cifras antes de la coma aluden a los párrafos, después de la coma, a las líneas en el párrafo.

¹⁶Buena parte de mi información sobre la palabra *Realidad* la he obtenido del precioso libro de Germán Marquínez Argote, *Historia de la palabra REALIDAD desde sus orígenes latinos hasta Zubiri*, Bogotá (Búho) 2006.

¹⁷Entre los autores posteriores, se ha señalado que hay entre los tres libros principales de E. Kant: *Crítica de la Razón Pura*; *Crítica de la Razón Práctica*, y *Crítica del Juicio*, la misma relación con la Verdad, el Bien ético y la Belleza. Kant, sin embargo no acoge el tema tradicional de los trascendentales y usa esta palabra en un sentido diferente. Un autor que alude expresamente a la relación de la crítica del Juicio es Hans Georg Gadamer, que dedica la introducción de su opus magnum, *Wahrheit und Methode*, a la estética de Kant.

¹⁸Es sobre todo Buenaventura, que al introducir más formalmente la Belleza entre los trascendentales según afirma Umberto Eco (Eco, Umberto, *The Aesthetics of Thomas Aquinas*, 1956, trad. Al inglés 1988, ver p. 45) elabora especialmente un principio de estética filosófica. Pero el cuarto concepto no distorsiona la posibilidad de comparar los principales trascendentales con la Trinidad divina, puesto que si los tres primeros se relacionan uno a uno con las tres personas divinas, el cuarto de ellos se refiere a la presencia recíproca de las personas de la Trinidad unas en otras, asegurando así la unicidad de Dios, gracias a esta inhabitación de unos en otros llamada también *circumincisión*.

¹⁹Amplios extractos del libro se encuentran también en <http://books.google.com.pr/books?id=-Y9w91NArm0C&pg=PA110&lpg=PA110&dq=Wood,+Placing+Aesthetics,+Bonaventure&source=bl&ots=XPF1M>

²⁰En cuanto trascendental, la ουσία debe ser entendida como *essentia*. No tiene sentido entenderla como *substantia*, puesto que esta, en la filosofía medieval, es una designación para los seres individuales. Todos los seres individuales, subsistentes por sí mismos, que tengan la misma materia y la misma forma, tienen una única y la misma *essentia*, pero cada uno de ellos, al subsistir por sí mismo, constituye una *substantia* distinta. Esta duplicidad de significados es una imperfección de la terminología escolástica. (Casares).

²¹Me excuso por la superabundancia de la terminología «escolástica» en este párrafo, aunque estimo que cada uno de estos vocablos tiene su equivalente válido en otros sistemas y ha sido enfocado en una forma favorecedora del monismo y de la aproximación moderna a la sustitución terminológica del ὄν parmenídeo por la *Reality* de la física cuántica y de la cosmología moderna, tanto la científica como la filosófica. No está de más la insistencia en que los conceptos no son cosas, y menos aun pueden equipararse al εἶδος platónico. La única separación de los conceptos con respecto al sujeto individual pensante sucede en la escritura.

²² Ver como ejemplo los títulos de algunos de los libros más ilustres en la literatura cosmológica reciente: Conozco cuatro libros importantes y recientes que se proponen estudiar directamente la Realidad cósmica (incluyendo muchos de ellos la referencia al fenómeno humano) desde el punto de vista físico y que llevan la palabra *Reality* en su título. En ellos, la palabra *Reality*, cuyo referente, por cierto, es de cabo a rabo **todo físico**, incluyendo al Hombre, ha sustituido con ventaja a aquella otra palabra usada por los antiguos: *el Ser*, cuyos significados se extienden tanto a lo individual como a lo total, mientras que *Reality* se acostumbra reservar (en cosmografía) para lo total. De estos libros, el primero es de los últimos años del siglo pasado: su autor es David Deutsch y su título es «*The Fabric of Reality*» (1997). Hay otro libro muy importante de Roger Penrose: «*The Road to Reality*», de 2004 (de 1100 páginas). Un tercer libro es de Brian Greene, quien antes había escrito «*The Elegant Universe*» (1999) y también «*The Fabric of the Cosmos*» (2004) cuyo título es «*The hidden Reality*», de 2011: estos tres libros de Greene llaman la misma cosa por tres vocablos sinónimos (*Universe*, *Cosmos*, *Reality*). En la misma dirección, Einstein dijo una vez: «Reality is the real business of physics.» (la etimología de «física», a partir del indoeuropeo, significa «lo que es») El otro libro que lleva la palabra *Realidad* en su título es de Paul Davies y Niels H. Gregersen (eds.), y se llama «*Information and the Nature of Reality*». Todos estos que usan la palabra realidad tienen bien claras a la vez la Unidad y la multiplicidad de la misma, atienden con el mismo tesón a lo analítico que a lo sintético.

²³ El tratamiento metafísico de la existencia del «alma» –cuyo significado es irremplazable, y cuya «verdad» cuando bien comprendida nadie quisiera negar, porque nos cerraría al entendimiento de textos como los de Platón (que involucra a Sócrates) y tantos otros textos fundamentales (al tiempo que nos acercaría peligrosamente al *Hombre unidimensional* y a la *racionalidad instrumental*) implicaría adentrarse en la filosofía de la metáfora en un grado que rebasa los límites de este ensayo. No obstante, lo he abordado en forma fragmentaria en diversos ensayos.

²⁴ Preparados en cuanto se puede, porque como antes insinuado al hablar de la *conversión* entre los trascendentales, cualquier concepto que consideremos para designarlo el género último, o máximo (por ej. el concepto de ser, o de Realidad) no tendrá ni mayor «extensión», ni mayor «comprensión» que las especies que incluya, si éstas son los trascendentales, como es el caso de Belleza. No hay en la Realidad más objetos bellos que objetos buenos, ni que objetos verdaderos, ni unos, ni que sean «algos», o cosas, o entes (extensión). Tampoco esos objetos tienen más notas (comprensión) los unos que los otros. Simplemente, estamos escogiendo un nombre para hacer resaltar en el objeto/concepto que queremos definir una nota que todos los otros conceptos trascendentales también tienen. Por tanto, no hay diferencia específica y no hay verdadera definición.

²⁵ Cuando hablo de *designio* estoy pensando en el constituido por el acto ético del Hombre. Es indiscutible que, al nivel de emergencia de lo real que el Ser del Hombre constituye, el designio existe, y compromete la Realidad entera de la que el Hombre emerge. Por cierto, esta definición es la que más explícitamente incluye al Hombre en la quiddidad de la Belleza, la cual, más que un estado, es una acción, como el cosmos en que vivimos. Con su dinamismo y con la elección del paradigma de los trascendentales para explicarlo, da

estructura argumentativa a las aladas palabras de Sócrates/Platón en el Fedro. Lo que yo leo en el Fedro, 250 d - 251 a, es que la Belleza, por ser revelada por intuición sensible, es, en nuestra época actual de seres inmersos en la materia la forma más apta de alcanzar el Amor, por ser este sensible, apreciativo y conativo. Pero lo que la definición nuestra agrega al Fedro es que la causa formal de la [aparición de mayor] Belleza es el acto de Amor, el acto de sumarse por decisión personal a la afirmación voluntaria de la *realidad* de la Realidad. La base de todo Amor es decir «sí» a lo que es real. ¡Querer que el Mundo sea como debe devenir (no sin la intervención del Hombre)! Es una decisión que es responsable tomar por ser nuestra contribución personal a que «todas las piezas del Cosmos caigan en su lugar».

**«SOY AMIGO DE PLATÓN
PERO MÁS AMIGO DE LA VERDAD»**

(Traducción de Narciso Vilaró Canals)

HANS-GEORG GADAMER
(Hamburg, 1968)

NOTA DEL TRADUCTOR

La presente traducción de uno de ocho ensayos de H. G. Gadamer sobre Platón, no se ha hecho a partir de la lengua original del autor (la lengua alemana), sino de su edición traducida y publicada en inglés¹. No conozco suficientemente la lengua alemana para atreverme a llevar a cabo una traducción directa. Hasta la fecha (septiembre de 2013) no se ha publicado ninguna traducción al español de estos interesantes estudios. Me he sentido animado a intentar la tarea por las siguientes palabras del traductor inglés, P. Christopher Smith, que aparecen en el prólogo de su publicación: «En numerosos encuentros con el Profesor Gadamer hemos llevado a cabo muchos cambios en lo que, de otro modo, hubiera sido una traducción directa del alemán. Ambos pensamos que el significado sería así más claro, y el texto inglés más legible».

¹ Hans-Georg Gadamer: *«Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato»*. Translated and with an Introduction by P. Christopher Smith. Yale University Press, New Haven and London. 1980.

Análogamente, en mi traducción he procurado expresar claramente en mi idioma las ideas contenidas en el texto inglés, aún cambiando la estructura de las frases, como aconseja el autor, y además añadiendo algunas palabras (entre paréntesis) cuando me pareció necesario. He creído conveniente dividir el texto en secciones, intercalando entre ellas un espacio en blanco con un asterisco, sin añadir o cambiar nada, aunque titulando algunas secciones [entre corchetes]. He subrayado algunas palabras para destacar su importancia en el texto. Las anotaciones añadidas a pie de página por el traductor inglés llevan sus iniciales [P.C.S.] Las anotaciones del autor (H. G. Gadamer) no llevan identificación. Las anotaciones de este traductor (comentarios o aclaraciones dirigidos más bien a mí mismo) llevan mis iniciales [N.V.C.] Los pequeños números entre corchetes que aparecen junto a algunos párrafos corresponden a páginas de la traducción inglesa.

I

[HISTORIA DE LAS DISPUTAS ENTRE LOS ARISTOTÉLICOS Y LOS PLATÓNICOS DESDE LA ANTIGÜEDAD HASTA NUESTROS DÍAS]

La conocida frase que sirve de título a este estudio, atribuida a Aristóteles, se tradujo del griego al latín de la siguiente manera: «Amicus Plato magis amica veritas», y puede rastrearse sólo hasta los últimos siglos de la Edad Media. Sin embargo, su sentido puede hallarse ya antes, en la antigüedad, en los primeros biógrafos del Estagirita. Éstos, en su mayor parte, lo obtuvieron del primer libro de la *Ética a Nicómaco*, allí donde el filósofo, al iniciar su crítica a la Idea platónica del Bien, expresa este tipo de pensamientos (o sentimientos).¹

¹ *Vita Aristoteles Marciana*, en Düring: «*Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*», (Goteburg, 1957, pp. 94-119).

Yendo incluso más atrás, si se analiza por su tipo, dicho pasaje de la *Ética Nicomaquea* podría decirse que alude a muchas expresiones que en distintas ocasiones Platón puso en boca de Sócrates, tales como: «Refutarme a mí no es difícil, sin embargo, es más difícil refutar al *logos*» (la razón).

Las biografías de Aristóteles, de las que surge la frase que nos ocupa, reflejan la disputa entre las escuelas y la situación de los últimos siglos de la filosofía antigua. En aquel tiempo era evidente que los defensores de Aristóteles y de la escuela peripatética tenían empeño en representarse a sí mismos como fieles aliados de Platón. Y ello a pesar de la crítica y oposición aristotélica a la reverenciada tradición de la Academia.

Este asunto no es de poca monta, considerando que necesitamos estar muy alertas sobre la intención básica de los comentaristas tardíos, quienes traían a colación muchos conceptos e interpretaciones neoplatónicas. Con todo, podemos decir que, a pesar de la crítica de Aristóteles a la doctrina de las Ideas o Formas, la tendencia a armonizar a Platón con Aristóteles predominó durante toda la Antigüedad.

Lo mismo puede decirse de la Edad Media, a pesar de las disputas entre las escuelas que proliferaron en esa época. Recientemente se ha podido establecer que San Agustín, el platónico cristiano, contenía en sí mismo una buena dosis de aristotelismo.² Y puede defenderse el mismo punto a la inversa, en tanto la tradición del platonismo agustiniano fue perfectamente capaz de preservarse a sí misma durante el tiempo en que la aceptación de Aristóteles crecía en la Edad Media.

En consecuencia, no podemos hablar de una oposición progresiva entre Platón y Aristóteles hasta el comienzo de la Edad Moderna.

² Rudolf Schneider, *Seele und Sein. Ontologie bei Augustin und Aristoteles* (Frankfurt, 1937).

*

A causa de su actitud o mentalidad investigadora, la Edad Moderna solo podía ver en Aristóteles un maestro cuya autoridad servía para conservar una ciencia anticuada, enfrentada a una nueva física fundamentada matemáticamente. Una física que se atrevía, –apoyándose en la observación empírica, además de los experimentos planificados cuidadosamente y las hipótesis matemáticas–, a llegar a conclusiones que contradecían las doctrinas de Aristóteles sobre la naturaleza física y biológica. Galileo, por ejemplo, llegó tan lejos como a caricaturizar a Simplicio, el sabio y venerable exégeta de Aristóteles, –a quien tanto debemos en ese sentido–, tomando su nombre para dárselo al personaje disputador y atolondrado de su conocido «Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo», (año 1632). Dicho personaje rehusaba desviarse de Aristóteles, y representa aquellos que la ciencia natural debía combatir. Este personaje, por descontado, no sólo constituía una alusión al antiguo Simplicio, sino que también representaba la simpleza y superficialidad de una ciencia meramente libresca.

Aquí, por primera vez tomamos conciencia de una oposición real entre Platón y Aristóteles: La aplicación por Platón de los procedimientos de la matemática a la dialéctica podía ser útil para legitimar la física de Galileo, mientras que la autoridad de Aristóteles solo constituía entonces un estorbo para el avance de la investigación libre, sin prejuicios, sobre la naturaleza.

Sin embargo, junto con el platonismo del método matemático moderno proseguía, a pesar de todo, el intento de perpetuar la doctrina aristotélica de las formas sustanciales, o entelequias. La antigua perspectiva continuaba viva a lo largo de la historia de las ciencias modernas. El esfuerzo de asimilación de estas ciencias con la filosofía continuó hasta Hegel.

Leibniz en particular, ese gran armonizador y sintetizador, buscaba un camino intermedio entre Aristóteles y la ciencia moderna. La contribución de Leibniz fue sobrepasada por el Idealismo que se desarrolló de Kant a Hegel.

Solo el empuje victorioso de la ciencia natural durante el siglo diecinueve –junto con el surgimiento de la conciencia histórica– puede decirse que pusieron fin a la influencia de una tradición que había unificado las «filosofías del *logos*» de Platón y Aristóteles.

Guiadas por el principio metodológico de las ciencias naturales modernas, –o sea, la idea de que todas las preconcepciones y aspiraciones dogmáticas deben excluirse rigurosamente–, las ciencias humanas se dirigieron directamente a las fuentes originales y se dedicaron a la interpretación de los textos griegos. Solo entonces el problema de la crítica de Aristóteles a Platón se convirtió en una cuestión importante para los estudiosos. Cuestión que, por supuesto, se difuminó en parte por causa de la nueva actitud histórica. Porque ahora el tema mismo (hablado o escrito) se ha convertido en una cuestión histórica y genética.

La cuestión de cómo la crítica aristotélica de las Ideas de Platón, insípida, obviamente inapropiada y casi sarcástica, podía conciliarse con el genio de Aristóteles, con sus veinte años de estudio continuo bajo Platón, y con la perspectiva y profundidad de sus propias enseñanzas, constituía un obstáculo, desde los aspectos históricos, biográficos y psicológicos.

La variedad de respuestas que la investigación moderna ha dado a la cuestión planteada por la crítica de Aristóteles a Platón, vacila en establecer, –no sin remordimientos–, que Aristóteles no detectó en su maestro la idea de una filosofía «crítica», y se refugió en cambio, en alguna suerte de justificación histórico-genética. Así, por ejemplo, se llegó a fabricar una falsa «etapa tardía» de la filosofía de Platón, asegurando que ella constituye el objeto real de la crítica de Aristóteles. También se dijo que, en su crítica, Aristóteles no tenía en mente a Platón, sino a los platónicos de la Academia.

En décadas recientes³ siguió a esta estrategia un enfoque inverso, que intentaba analizar los escritos aristotélicos genéticamente, –como lo

³ Gadamer se refiere aquí a la primera mitad del siglo XX. [N.V.C.]

hizo, por ejemplo, Werner Jaeger—, proponiendo una afinidad entre el Aristóteles joven y su maestro Platón. Una separación gradual respecto a las doctrinas de la Academia y un acercamiento al punto de vista empirista se supone, según este enfoque, que caracterizan el desarrollo del pensamiento propio de Aristóteles en su madurez.

Por supuesto, la crítica aristotélica a la doctrina de las Ideas continuaba siendo excesivamente difícil de entender desde esta perspectiva, y en consecuencia, esta teoría filológica, la más reciente, se ha vuelto sospechosa. Un análisis más detallado revela motivos sobrados para pensar que el supuesto desarrollo de Aristóteles —desde pensador metafísico a empirista— es incompatible con la tradición tal como la conocemos, y es aún más incompatible con nuestra concepción actual de una ciencia empírica que, —aunque Jaeger no lo admite—, subyace a su hipótesis.

*

Yo mismo traté, hace ya tiempo, de hallar algún sentido a este misterio intrigante, (la desavenencia entre Aristóteles y Platón), porque no podía contentarme con la teoría que ofrecían los neo-kantianos para dar cuenta de la impropiedad de muchas de las críticas de Aristóteles. Por ejemplo, estos filósofos de principios del siglo XX aludían a que el Estagirita pudo quedar atrapado en el pensamiento «dogmático», y en consecuencia fue incapaz de percatarse del intento «crítico» de la filosofía de Platón. Esta teoría me parecía injusta con la crítica de Aristoteles a la Idea del Bien, expuesta en su *Ética Nicomaquea*. Pero más allá de eso, ¿cómo iba uno a entenderse las con argumentos tan curiosos como las críticas a las Ideas platónicas que Aristóteles expone en su *Metafísica*?

Una solución posible parecía ser la de culpar al modo dialéctico con que Platón exponía las cosas, por las distorsiones que sufre su doctrina en la crítica aristotélica. Hoy, después de Robin, Natorp, y Stenzel, volvemos de nuevo a este enfoque, y esta solución me parece ahora aún más justa que entonces. Y ello especialmente desde que nos hemos

percatado de que solo poseemos de Platón sus amenas obras literarias, (los Diálogos), y que conocemos sus doctrinas filosóficas únicamente a través de ellos, además de por las correspondientes críticas de Aristóteles. En contraste, sólo tenemos de Aristóteles sus áridos tratados doctrinales, aparte de escasísimos fragmentos de algunos ensayos literarios hoy perdidos. Se trata de dos estilos y enfoques muy diferentes en las obras fundamentales que poseemos, respectivamente, de estos dos autores.

Esta circunstancia presenta una dificultad seria para cualquier investigación metódica de nuestro problema. Dificultad que, tal como yo lo veo, limita cualquier acercamiento *filológico*.

El intento de deducir el desarrollo de las doctrinas filosóficas de Platón a partir de sus diálogos, –una empresa en la que han estado empeñados los modernos filólogos e historiadores de la filosofía durante un siglo y medio–, es casi tan arriesgada y desmesurada como la brillante, aunque infructuosa, reconstrucción de los escritos perdidos de Aristóteles que debemos a Werner Jaeger.

Esta situación exige que concedamos prioridad metodológica filosófica, –y no filológica–, cuando se trate de descubrir el asunto propio de la discusión que exponen las dos formas literarias en que la tradición se nos ha transmitido, y así también cuando pretendamos orientarnos respecto a ellas. [197]

*

¿Y no sería también ése el caso si uno quisiera encontrar la filosofía auténtica de Platón, –que nunca fue escrita–, rebuscando en sus diálogos? Y si se quisiera traducir éstos a un lenguaje de conceptos precisos, ¿no tendría uno que dirigirse a Aristóteles y, al pasar por él, por así decirlo, encontrar ahí la filosofía que él critica? Eso me parecía.

Con este enfoque, probé –hace unas décadas– a circunvalar el problema, proponiendo que lo primero debe ser lograr una conciencia clara, definida, de lo que significa un concepto, en tanto tal, para

Aristóteles. En ese tiempo yo estaba muy influido por la interpretación heideggeriana del Estagirita, cuya verdadera intención aún no se había hecho completamente evidente. Ésta no era otra que su crítica a la ontología, (ciencia del ser en tanto ser) que en esencia repetía la crítica de Aristóteles a Platón en la forma de una crítica filosófica existencial, situacionista (situation-oriented), de la tradición idealista. ¿Pero, era esa perspectiva suficiente?

*

Me parece ahora que cualquier interpretación adecuada al asunto que aquí se investiga, debe empezar por el supuesto de que la crítica de Aristóteles a Platón descansa sobre un punto esencial que ambos tienen *en común*. Y que ese fundamento común no es otro que el «giro» o «desvío» hacia los conceptos (*logoi*), que conocemos por su formulación literaria en el diálogo *Fedón*. Ahí se nos expone, por principio, el rechazo de los métodos ingenuos, irreflexivos, en la investigación y explicación de los hechos naturales. De hecho, todos aquellos filósofos que llamamos «pre-socráticos» pueden agruparse en un tipo preciso por causa de su incapacidad para concentrarse en el análisis de los conceptos.

Platón, en su diálogo, hace que Sócrates nos cuente que, habiendo fracasado en su intento de entender a los pensadores que lo habían precedido en Grecia, se embarcó en una «segunda navegación» como un segundo recurso para entender las cosas del mundo. Sócrates empleó la siguiente analogía para explicarse: en lugar de mirar directamente al Sol (como símbolo de la verdad) –lo que dañaría los ojos y, en último término, produciría ceguera– él trató de investigar la verdad de las cosas tal como ésta se refleja en el espejo de los conceptos (*logoi*). ¡Un pasaje indudablemente irónico!⁴

⁴ Irónico en tanto sustituye el destinatario al que dispara la afilada flecha de su crítica. (N.V.C.)

*

En mi *Platos dialektische Ethik*⁵ yo estudié hasta qué punto esta investigación de la realidad, en tanto presente en los conceptos o razones (*logoi*), ofrece un acceso a la verdad de lo que «es», y sirve como procedimiento para descubrir el orden verdadero del cosmos. También mostré que la investigación de los *logoi* es la tarea auténtica que toda la tradición griega se impuso a sí misma; y cómo Platón, al continuar desarrollándola, se acerca mitológicamente a esa tarea en su diálogo *Timeo*.

No hay duda de que Platón indica en el *Fedón* que buscar la verdad en los *logoi* no es de ninguna manera una «segunda» vía, o recurso secundario de investigación, sino el único acceso posible hacia la verdadera intuición (insight) de la realidad. Y precisamente en este punto Aristóteles es auténticamente platónico.

Investigaciones recientes, que se deben totalmente a la extraordinaria intuición fenomenológica de Heidegger, han llevado a considerar esta fundamentación de ambos filósofos griegos en la investigación de los *logoi*, como un punto de la más decisiva importancia para interpretar sus pensamientos. Y por eso ahora, el yuxtaponer, (o contraponer), el «idealista» Platón al «realista» Aristóteles nos parece una cuestión de meros aficionados, que utilizan de ese modo unas categorías epistemológicas que se han tornado sospechosas; y ello no solo en la aplicación que aquí les hemos dado, sino en general.

Cuando Aristóteles pregunta sobre el ser de lo que es, él empieza con la cuestión de lo que decimos del «ser», y cómo hablamos del «ser» (*pos legetai*). Esto no es ninguna cuestión propedéutica preliminar relacionada con el uso lingüístico que él pudiera estar promoviendo para

⁵ *La Ética dialéctica de Platón* es el primer libro publicado por Gadamer, y data del año 1931. [N.V.C.]

establecer algún significado específico. Más bien, él toma el uso normal de las palabras como fundamento sobre el que se quiere apoyar para poder entender todos los aspectos conceptuales implicados en el modo en que hablamos, y los sistematiza, ofreciendo explicaciones claras de su significado.⁶

De esta manera el «espejo» de los *logoi* no es por sí mismo el objeto al que uno restringe su propio pensamiento. Eso se podría decir también respecto a lo que es, de hecho, la cuestión central de su Metafísica, es decir, la del «*ón é ón*», (Ser en tanto Ser; existir): el *logos* (razones que declaran la «existencia» de algo).⁷

Se tiende a pensar que en este punto Aristóteles abandona la esfera del *logos* en tanto él entiende el «esto que está aquí»: la presencia, o existencia actual, (*tode ti*) de la cosa que realmente «es». El «*eidos*» (esencia), lo que responde a la pregunta ¿qué es esto? («*¿ti esti?*»), únicamente recibe, (en la Metafísica), el rango de «sustancia secundaria» (*deutera ousía*). (Según esto, la existencia sería la primera *ousía* respecto de la esencia.)

Sin embargo, al emplear esta perspectiva y expresarnos de esa manera, nos estamos equivocando, pues la verdad auténtica implicada en esta distinción es, como cuestión de hecho, la verdad del *logos* (razón). En efecto, cuando se nos pregunta qué es lo que está ahí existiendo, respondemos diciendo que ello es su «qué», su esencia, (*su ti en einai*).
[199]

⁶ La idea de «ser» puede tener, por lo menos, dos significados: 1. Algo definido y específico: «la esencia» (de un ente). 2. Existir inespecíficamente; «estar ahí» indeterminado, mera «existencia». [N.V.C.]

⁷ Ver el ensayo de Gadamer titulado «La dialéctica no-escrita de Platón», a propósito de la explicación de Heidegger sobre la hermenéutica «en tanto» (é) en el *logos*. Para Gadamer, —que sigue aquí a Heidegger—, el objeto fenoménico de cualquier fenomenología descriptiva puede describirse en tanto esté constituido en el lenguaje, y se muestre a sí mismo ahí como «lo que es». («Lo que está ahí».) [P.C.S.]

En resumen, la distinción entre *tode ti* (presencia existente) y *ti esti* (qué es «eso» que existe), «su esencia», –distinción que Aristóteles fue el primero en descubrir y describir claramente–, revela el significado último, y la estructura, de toda habla (lenguaje): la búsqueda de la esencia.⁸

Esto es evidente por sí mismo. También es evidente que Platón no discute nunca que todo hablar es últimamente un hablar de algo existente, un hablar de alguna cosa que «es», o que «está ahí». (Para él se trata de algo tan obvio que no hace falta mencionarlo. Es decir, Platón dá la existencia por sobrentendida. Podría decirse que cuenta con ella «inconscientemente».) Y cuando analiza el concepto en tanto *koinonía* (entrelazamiento de Ideas), no reflexiona suficientemente sobre la cuestión de la existencia.⁹

Platón, cuando trata el problema de lo falso (*pseudo*), introduce la cuestión de «qué es la cosa de la que se habla», (concepto de su «esencia») pero no alude para nada al problema de lo que significa «ser», en tanto «estar ahí» («existencia»). Considera el «*ti esti*» (*esencia*), pero no el del «*tode ti*» (*existencia*). Ignora «*der Sinn von Sein*» (el sentido de la existencia).

⁸ Heidegger: «El lenguaje es la casa del ser.» [N.V.C.]

⁹ Así sucede que de un modo muy intrigante el *Sofista* da como ejemplo de un falso juicio de percepción, una imposibilidad conceptual: «Teeteto vuela», que de hecho no interesa para el problema de un juicio de percepción falso. Esto ha sido señalado y enfatizado recientemente por muchos autores (Kamlah, Lorenz y Mittelstrass). Sin embargo, este pasaje refleja cómo el logos, en tanto encaja juntas las esencias en lo hablado, se afirma a sí mismo, en Platón, al hablar de algún existente dado, actual. (En este respecto, Aristóteles puede considerarse como un pensador más «temprano» o primitivo que Platón, como también se pondrá en evidencia más abajo, en el tratamiento de los pseudos (falsedades). Cf. el antes citado ensayo de Gadamer «La dialéctica no-escrita de Platón», sobre la inadecuación del tratamiento que da Platón a los *pseudos* y el problema de «Teeteto vuela». [P.C.S.]

*

Establecemos así, pues, el fundamento común de Platón y Aristóteles en el interés por los conceptos (*logoi*) y su estructura; los cuales son solamente accesibles por la intuición del significado de las palabras correspondientes, (lenguaje). Pero nosotros no hablamos nunca, ni tampoco reflexionamos, sobre inexistencias o la pura nada. (Hablamos –o reflexionamos en silencio, aunque utilizando palabras pensadas (lenguaje)–, las cuales son nombres de conceptos. Y ellos implican existencia.)¹⁰

Esto permite entender cómo Aristóteles, a pesar de su crítica a la doctrina de las Ideas (inmateriales, suprasensibles), de Platón, pudo integrarse en la comunidad intelectual esencialmente unificada de la filosofía platónica, y con ello convertirse en el fundador de la metafísica occidental. Por esto deja de tener sentido el esfuerzo por reducir la diferencia entre los dos filósofos a solo las formas de su producción literaria, tal como yo había intentado hacerlo antes.

En resumen, –para entender las semejanzas y diferencias entre Aristóteles y Platón–, es menester comenzar distinguiendo entre la síntesis de Ideas, *symploké, koinonía*, (entrelazamiento o adición numérica) de varias ideas afines que Platón intuía en el *logos* (*lo racional*), y acepta de hecho esa estructura aditiva como la verdadera,¹¹ –o, por el

¹⁰ Razonamos hablando con otros, o con nosotros mismos. Hablamos mediante palabras que se refieren a conceptos (más o menos definidos y variables) que nombramos con palabras que pertenecen a sistemas lingüísticos. Las palabras posibilitan el pensamiento y la razón (*logos*), mediante la cual buscamos la verdad del «ser» de las cosas. Según Heidegger, «el lenguaje es la casa del ser». [N.V.C.]

¹¹ Ejemplos de la adición de Ideas en un concepto, según la perspectiva de Platón. Las Ideas son análogas a los números, y son representables por ellos:

$$\begin{array}{rcccl}
 & & 50 & & 50 \\
 & & 30 & + & 20 & = & 50 & & 10 & + & 40 & = & 50 \\
 (8 + 22) & + & (15 + 5) & = & 50 & & (3 + 7) & + & (24 + 16) & = & 50 & & \text{[N.V.C.]}
 \end{array}$$

contrario—, optamos por la perspectiva aristotélica, inspirada en la naturaleza de los seres vivientes, (según la que la que los conceptos son «actualizaciones» de las «potencialidades» de la mente humana. Hylemorfismo)¹².

Sea cual sea la respuesta a la cuestión anterior, nuestra primera tarea tiene que ser descubrir la perspectiva desde la cual la doctrina de las Ideas de Platón y la crítica de ella por Aristóteles puedan relacionarse en tanto intuiciones (insights). En Platón la perspectiva es obviamente la intuición de la naturaleza ideal y estática del número (como unidad de lo múltiple, y suma de distintos números) y esto es lo que sostiene y dirige su pensamiento y su conceptualización. En cuanto Aristóteles, su perspectiva es la intuición de la naturaleza de los seres vivos. Esto es lo que orienta sus reflexiones sobre la estructura y relaciones de los conceptos. (Actualización de lo potencial, «hylemorfismo», «materio-idealismo dinámico».)¹³

(Se trata de dos grandes teorías metafísicas, imposibles de verificar o corroborar por la experiencia científica, o por la razón pura. Lo cual no significa necesariamente que carecen de verdad o de valor. Su «status» es el de «posibilidades» razonadas. Intuimos que cada una de ellas tiene posibilidades de verdad, aunque sin posibilidad de verificación.) [N.V.C.]

¹² También aquí tenemos una indicación de que Aristóteles es un pensador de un nivel «anterior» al de Platón. Cf., en este sentido, la traducción y comentario de Gadamer titulada «*Aristoteles: Metaphysik XII*» (Frankfurt, 1948), donde se muestra que Aristóteles está más cerca que Platón del fenómeno original de la *alétheia*, o descubrimiento del Ser como existente: «Es evidente que Aristóteles quiere aquí defender un entendimiento más antiguo del ser, en oposición a los platónicos.» (p. 46). [P.C.S.]

¹³ Se trata de dos grandes teorías metafísicas, imposibles de verificar o corroborar por la experiencia científica o por la razón pura. Lo cual no significa precisamente que carezcan totalmente de verdad o valor. Su «status» es el de posibilidades razonadas. Intuimos que cada una de ellas tiene posibilidades de verdad, aunque sin posibilidad de verificación definitiva. [N.V.C.]

II

[CONSIDEREMOS PRIMERO A PLATÓN]

Mi punto de partida es que este filósofo nos ha dicho clarísimamente, tanto en sus célebres «diálogos» como en su *Séptima Carta*, –que yo considero auténtica–, que fue su encuentro con Sócrates lo que le motivó a reflexionar sobre el ser humano y la sociedad. Fue la relación con ese hombre de rectitud excepcional, en medio de una sociedad de moral decadente, lo que despertó el pensamiento profundo de Platón.¹⁴

El testimonio más elocuente de ello es el diálogo *Critón*, en el que la actitud de Sócrates se muestra en su forma más radical. Aquí, a pesar de todos los arreglos que sus amigos habían hecho secretamente con los carceleros para liberarlo, y todas las justificaciones éticas y políticas que Critón le ofrecía, Sócrates, –por respeto a las leyes de su ciudad–, rehusó huir de la prisión a la que había sido injustamente condenado. Se sometió así voluntariamente a su propia muerte, decretada por el gobierno de Atenas.

La cuestión que la actitud de Sócrates planteaba a Platón es ésta: ¿cómo es posible que alguien sea tan desprendido de todo lo que le rodea, que su conducta social pudiera diferir tan radicalmente de la de sus contemporáneos? La norma moral de ellos se podía resumir, en su mayor parte, en adaptarse socialmente y aprovechar todas las oportunidades de mejorar su situación individual, sin atender a la justicia para con las demás personas de su sociedad. ¿Cómo podía alguien romper tan drásticamente con ese molde cómodo y egoísta y aferrarse, en cambio, a la idea de lo que es correcto y justo en sí mismo, con total despreocupación de lo que hacen, dicen o piensan los demás? ¿Qué idea superior guiaba a este hombre?¹⁵

¹⁴ La cultura griega, en su evolución histórica, ya había perdido la noción de lo que la rectitud moral había significado para los tiempos más antiguos, en que predominaban los ideales homéricos. [N.V.C.]

¹⁵ Platón suponía que Sócrates obedecía a la Idea del Bien absoluto. [N.V.C.]

Para empezar, esa idea (del bien común) debía aparecer totalmente clara e indiscutible ante los ojos de quien vive de esa manera y toma decisiones con tanta seguridad. Y además, es obvio que quien ve tan claramente lo justo y recto, no duda entre decisiones, porque no puede negar lo que le parece obvio, como tampoco podría equivocarse con lo que creía que casi tocar y asir con sus propias manos.

Este es el significado del célebre «*oúdeis ékon amartanei*» (nadie hace voluntariamente el mal), que debe ser complementado con la afirmación de que «la *areté* (virtud) es conocimiento». Esto implica que lo que así se conoce es algo tan sólido como la piedra, y tan seguro como lo que se puede ver con los propios ojos.

*

[LA JUSTICIA.] Los primeros escritos de Platón se dedican claramente a introducir a sus lectores a la esfera ontológica de la Idea del Bien¹⁶, y él corona estas primeras obras con una magnífica extrapolación de la Idea verdaderamente poderosa del Bien. Y así describe una utopía política: «La República». En esta extrapolación toda una sociedad, una ciudad y una entera constitución política son pensadas y organizadas de tal manera que la perplejidad ante la actitud de Sócrates es trasformada por Platón en la descripción maravillosa de un verdadero Estado.

En dicho Estado, aquello que hacía aparecer a Sócrates como una excepción absurda en la Atenas decadente de su tiempo, queda convertido en lo constitutivo de la personalidad de los ciudadanos de esa «República». [201]

¹⁶ La Idea del Bien absoluto como productor de la Realidad, es decir, como origen del Ser. [N.V.C]

*

[LA MATEMÁTICA.] Ahora bien, es cierto que al desarrollar su utopía Platón se apoya en la matemática, la cual según su propia descripción no formaba parte de la sabiduría de Sócrates. Sin embargo, todos nosotros podemos ver que la matemática trata de una realidad intelectual que, –usando el lenguaje de Aristóteles–, es «*para tauta*», es decir, es una realidad paralela y exterior al mundo natural, (visible y palpable). Las ideas matemáticas son considerablemente más fáciles de ser entendidas por nosotros que lo es el modo infalible con que Sócrates «veía» (intuía) lo que es justo en la sociedad.¹⁷

Los números y las formas geométricas constituyen el principal ejemplo del «ser» de aquello que en esencia es suprasensible, inmaterial, no situado en el espacio ni en el tiempo. Al igual que Platón, nos referimos a este modo de ser matemático como noético o eidético. En consecuencia, la matemática tiene una función importante en la filosofía de Platón y en su enseñanza, hasta el punto que sirve como ejercicio propedéutico para la doctrina de las Ideas o Formas.

Además, hay que señalar que las disciplinas matemáticas pueden sistematizarse. Las ideas sucesivas de punto, línea, plano y volumen sólido, –cada una de las cuales incluye en sí misma la anterior–, poseen un orden natural que otorga una estructura secuencial a las ciencias matemáticas. Cualidad señalada por el mismo Platón en varias ocasiones, y muy a menudo por Aristóteles, en referencias a Platón.¹⁸

¹⁷ De ahí que Platón las tomase como medio para enseñar su teoría de las Ideas. [N.V.C.]

¹⁸ Esto fue tomado como punto central por Konrad Gaiser en su reciente reconstrucción de la doctrina platónica, no sin –como creo– atribuir más peso a esta idea del que puede sostener.

*

[LA ESTRUCTURA DE LOS CONCEPTOS. LAS IDEAS-FORMAS, (O DETERMINANTES EIDÉTICOS)] Aún así, –si no me equivoco–, la secuencia de las disciplinas matemáticas siguió siendo para Platón sólo un mero modelo de deducción sistemática, en general, tal como el número le sirve solo como modelo para la tarea de indagar la estructura o composición de los conceptos, o del «*logos ousias*» (razón de ser); por ejemplo, al querer definir la esencia como concepto. En mi opinión, esta es la conclusión que debemos obtener después de décadas de debate sobre la doctrina platónica de los «números ideales».

Porque es evidente que Platón toma el número como guía en su investigación del concepto de esencia. Obviamente esto puede entenderse en el sentido de que este *eidos* resulta ser la unidad («*eidos unitario*») respecto de la multitud («*pollá*») de «determinantes eidéticos» (ideas) que, sumándose, lo constituyen como forma única. «Unidad de los muchos» que, en su variabilidad, constituye el mundo múltiple del devenir.¹⁹

El concepto de esencia entendido como suma de elementos eidéticos diversos, tiene además un significado mucho más profundo: constituye el logos del «eidos» mismo; en otras palabras, el intento mismo de decir racionalmente lo que es la esencia unitaria de cualquier cosa, conduce necesariamente a pensar en una conjunción o combinación de muchos «determinantes» en la unidad de una sola afirmación definitoria. (Concepto.)

¹⁹ Cada número, con la excepción del «uno» (que representa la «unidad absoluta»), se puede pensar como la suma (adición) de dos números menores, (la cual suma constituye otro número, que también es unitario). Por eso los números (excepto el «uno») representan la «unidad de lo múltiple», y nos recuerdan la doctrina del «Uno-absoluto» y el «Dos-indeterminado», que representan, respectivamente, el «peras» (lo determinado y limitado) y el «apeiron» (lo indeterminado e ilimitado). [N.V.C.]

Este hecho implica evidentemente una «unidad de lo múltiple». Y en los pasajes finales del *Sofista* y el *Político*, por ejemplo, los diversos elementos de una determinación esencial, –que se busca como objeto de la discusión–, pueden *contarse* (enumerarse aritméticamente). Así la definición de la esencia, al fin alcanzada, tiene la estructura de una suma (o adición). Esto puede verse de un modo especialmente irónico en ambos diálogos, en los que Platón repite la enumeración de las determinaciones conceptuales alcanzadas. [203]

[LA DI-HÁIREISIS.] En el *Sofista* y el *Político* especialmente, aparece este método de las definiciones derivadas sucesivamente en series de divisiones bimembres (biparticiones o «*diháiresis*»). Estas divisiones no carecen de cierta gratuidad en cuanto al aspecto de lo que se toma como base de la división en cada paso de la serie. (Ver la página siguiente.) Dicha base no tiene en sí misma una necesidad lógica inherente. Obsérvese también que incluso el mismo Platón, en ambos diálogos, juega con deliciosa ironía a propósito de esa gratuidad.

Considere el lector que precisamente Aristóteles ha observado críticamente que el resultado final de cualquier modo de división diairética se anticipa, de hecho, en los pasos previos de la serie.

Una vez hechos estos señalamientos, podemos concluir que el procedimiento diairético no pretende llegar a una sistematización completa, exhaustiva, ni a una estructura jerárquica piramidal de las Ideas-Formas. Lo que se revela aquí es que el número, en tanto unidad de lo múltiple, se interpreta aquí como un paradigma ontológico. Según esta perspectiva, estas clasificaciones diairéticas apuntan a una suma total, de características esenciales, y aunque tienden a formar una totalidad, es imposible completar nunca la serie correspondiente. (Cada totalidad tiende a ser única, y a absorber todas las demás en sí misma.)

**DEFINICIÓN DEL PESCADOR DE ANZUELO
SEGÚN EL MÉTODO DIAIRÉTICO
DE PLATÓN**

Técnico

adquisitivo o productivo

por coerción o por intercambio

cazador o luchador

de lo viviente o de lo inerte

de animales acuáticos o de animales terrestres

de peces o de pájaros

durante el día o durante la noche

con anzuelo o con tridente²⁰

El intento de llegar, con ayuda de dicho procedimiento de clasificación, a la última especie indivisible (*eidos = species*) de un objeto, animado o inanimado, llevó a Platón y a la Academia a entender la especie como un concepto de ordenación lógico-sistemática de los seres y cosas existentes, y a contraponerlo al concepto de género (*genos = genus*). Se consideró el género como una agrupación más inclusiva o general, situada jerárquicamente por encima de la especie. A pesar de lo rudimentaria, esta conceptualización en géneros y sus dos especies correspondientes supuso un progreso, desde el punto de vista lógico, para cualquier sistema científico-natural de clasificación. Por eso se impuso pronto de manera generalizada, aunque no dejó de suscitar críticas.

Se cuenta, a este propósito, que el «cínico» Diógenes de Sínope, al escuchar que Platón definía al hombre como un ser bípedo e implume,

²⁰ Tomado de: William Kneale and Martha Kneale, *The Development of Logic*, Oxford at The Clarendon Press, London, 1964. p. 10.

desplumó una gallina y la llevó a la Academia, don dendiyo: «He aquí al hombre según Platón.»²¹

Precisamente en este hecho tenemos quizá la analogía más importante entre las ideas de determinante esencial (idea) y la de número.²² Debemos considerar la intuición real de Platón como lo siguiente: no existe un todo (totalidad) de esencias posibles, ni para un *eidōs* singular ni para la totalidad de los *eidē*.²³ Es más, esta alternativa aquí es falsa, porque si uno realmente pudiera completar la extensión (los límites) de un *eidōs* por todos lados, éste sería eliminado, invadido por los otros *eidē*, por causa de la tendencia de todos y cada uno de ellos a extenderse hasta ocupar la totalidad absoluta. (Cada concepto tiende a la suma total de «determinaciones eidéticas», y así a anular cualquier otro concepto.) Lo que equivale a decir que uno se halla en la situación —en la que baso mi interpretación— donde solamente el conjunto total de los «determinantes eidéticos» posibles alcanzaría la verdad, total, única y completa.²⁴

Esa es la enseñanza implícita en el *Parménides*. Creo que la doctrina de Platón sobre «el Uno-absoluto y el Dos-indeterminado», tal como Aristóteles y otros nos la han transmitido, pretende dejarnos claro que en cada visión de una unidad y en cada expresión de ella, la unidad nunca puede ser completa y absoluta por causa de la infinidad de «determinantes eidéticos» implicados en el *logos*. (Solamente puede existir una unidad total. Más de una sería una contradicción en sí misma.) [204]

²¹ Cf. Diógenes Laercio, *Vidas*, VI, 2, 40. [N.V.C.]

²² Cf. el ensayo de Gadamer «La dialéctica no-escrita de Platón», sobre la infinitud de los números. [P.C.S.]

²³ Cf. Espeusipo, frags. 31 a-e (Lang), quien, de este hecho, obtiene conclusiones opuestas a, y críticas de, la doctrina de las Ideas.

²⁴ En esta discusión se evidencia la divergencia entre Gadamer y Hegel y con la posición sistemática de la filosofía de que «la verdad es la totalidad». (Cf. H. G. Gadamer: *La dialéctica de Hegel*.) La verdad es, de hecho, la totalidad, pero como la totalidad siempre excede el horizonte de lo que puede estar presente a nosotros en cualquier momento, solo poseemos verdades parciales; atisbos de la verdad, mientras ella muestra aspectos parciales de sí misma en el discurso humano. (Cf. H. G. Gadamer: «Dialectic and Sophism in Plato's *Seventh Letter*».) [P.C.S.]

[PITAGORISMO.] La significación de este punto, según mi parecer, solo puede captarse sobre el fondo del pitagorismo. Ahí, aunque quede inexplicado, todo pensar se guía por la convicción fundamental de que tras la variedad infinita y confusa de las apariencias, existen entre ellas relaciones matemáticas asombrosamente precisas, tales como las que son particularmente evidentes en las armonías, sean sonoras o de tipo cósmico. Hasta este punto la armonía es un constituyente fundamental del mundo. Y por eso tiene sentido decir que las cosas «consisten» de números y de relaciones numéricas. Las armonías son ejemplos de compatibilidad; las disonancias son ejemplo de incompatibilidad.

Platón permanece siendo pitagórico en tanto traslada con precisión la armonía (de los sonidos y de los astros) al ámbito de la reflexión intelectual y el logos. Él siempre ha tenido en mente la compatibilidad e incompatibilidad de las ideas (determinantes eidéticos).

Eso ya es evidente en el *Fedón*, en el argumento fundado en la incompatibilidad entre la muerte y el alma. En el *Sofista* este mismo tema emerge explícitamente como la *koinonía* (mezcla, entrelazamiento o asimilación) de los géneros supremos, y allí, como también en el *Filebo*, se ilustra mediante fonemas especiales que pueden combinarse con otros fonemas: las «vocales». Éstas enlazan entre sí las otras letras, a diferencia de las «consonantes», que están muy limitadas en su capacidad de combinarse unas con otras. Esto, incuestionablemente, es un ingenioso recurso para ilustrar la transposición de la idea pitagórica de la armonía, a la esfera del logos. Y proporciona una indicación de cómo los números y las relaciones numéricas funcionan, en Platón, como modelo para la configuración de las ideas.

[204] Habiendo señalado estos aspectos de la asimilación y transformación de la doctrina pitagórica del «*peras*» (lo determinado, limitado) y el «*ápeiron*» (lo indeterminado, ilimitado) por parte de Platón, parece lógico por mi parte re-elaborar lo que ya yo había indicado en mi interpretación del *Filebo* en 1931.²⁵ Porque entonces el método que utilicé fue más bien

²⁵ Cf. *La ética dialéctica de Platón*, antes citada.

el de la descripción fenomenológica que no el de una interpretación dentro de un contexto histórico. Allí elaboré sobre la curiosa persistencia de la indeterminación en el efecto limitante del «*peras*» sobre el Ser.

Hay algo específicamente platónico sobre la indeterminación.²⁶ Porque en el *Filebo* de Platón la determinación por el «*peras*» es descrita como un «dejar ir», a pesar de todo, hacia el «*ápeiron*» (lo indeterminado). Y esa manera de hablar del asunto otorga a ese antiguo par de conceptos, «*peras* y *ápeiron*», un sentido nuevo que, en última instancia los relaciona con el logos.

Ahora bien, aquí no se trata de un nuevo sentido que de alguna manera neokantiana determinase lo indeterminado por medio de un acto externo o de «postulación de un pensamiento». En el *Filebo*, (16 d.) encontramos la frase «*euresein gar enousan*». (o sea, «porque encontraríamos la indeterminación ya existiendo dentro del proceso».²⁷ Más bien, lo que se quiere decir ahí es que el orden inteligible del número y la medida, se actualizan solo aproximadamente en el mundo de los fenómenos naturales.

*

[IDEA vs. FENÓMENO NATURAL.] Así pues, Platón está aquí reflexionando sobre la diferencia ontológica entre las «ideas» y los «fenómenos de la naturaleza» (*physis*). El hecho de que el fenómeno se quede siempre «corto» (disminuido) en cuanto a exactitud o precisión respecto de su Idea correspondiente, ha de entenderse, según Platón, como una disminución de «Ser» (disminución de existencia o realidad) de los fenómenos respecto de lo ideal. El tipo de Ser de lo que ha

²⁶ A pesar de Filolao, frag. 2

²⁷ Cf. La asombrosamente valiente reinterpretación de Natorp de este giro lingüístico, en su *Platos Ideenlehre*, pp. 321 y ss.

«devenido», constituye un tercer género, y no es precisamente un ser «puro», sino una mezcla de No-ser y de Devenir. Cuando Platón entonces se refiere a esto como «génesis eis ousian» (transición desde el fenómeno natural al verdadero ser), ello suena más aristotélico de lo que debería. Porque no se hace referencia alguna aquí a un proceso natural en que algo se vaya desarrollando hacia su esencia, es decir hacia la «entelecheia» (entelequia). En cambio, lo que se quiere decir ahí es que hay una aproximación de los fenómenos a sus números y medidas ideales.

Ahora bien, la «*ti en einai*» (esencia) de Aristóteles toma en cuenta este elemento de indeterminación. En relación con esto, algunos hablan también de una adulteración inerradicable de la esencia, causada por un «Erdenrest» (resto de tierra). (Cf. Goethe: *Fausto*, 11954). Quienquiera que hable del *eidos* debe hablar también de limitaciones y contingencia en sus concreciones (realizaciones) naturales (o materializaciones). Pero Aristóteles subraya tanto la importancia de la determinación como la de la indeterminación. A pesar de toda la contingencia inerradicable, las cosas que existen en la naturaleza (*physis*) son fenómenos, y exhiben una determinación: (una tendencia, aunque insuficiente) a devenir lo que aún-no-son. Y por eso, respecto de los seres naturales se puede pensar en el No-ser-aún. En efecto, un no-aún, es lo que hay escondido en la semilla o el huevo, en forma de una potencialidad o posibilidad (*dynamis*) para una determinación eventual, (actualización o desarrollo).

[206] Así, al enseñar que su dialéctica nunca podría ser culminada, Platón parece haber llegado a la conclusión adecuada desde la fundamental experiencia de los primeros pensadores griegos, expresada en la doctrina de «el Uno-absoluto y el Dos-indeterminado». Ésta se refiere a la discrepancia primordial entre la esencia y el fenómeno; una discrepancia que está incoada en el *Timeo*, como también en el poema doctrinal del *Parménides*, un poema que añade una descripción del mundo dual de

oposiciones a la unidad, sin aclarar la conexión entre sus partes primera y segunda.²⁸

III

[LA CRÍTICA DE ARISTÓTELES A LA DOCTRINA DE LAS IDEAS-FORMA DE PLATÓN]

Propongo que esa crítica debe verse sobre el fondo de la cuestión siguiente: ¿Es el «ser» pura armonía numérica? Y correspondientemente, ¿es el *logos* (la razón o racionalidad), –con la que intentamos conocer la verdad de lo que «es»; de lo que «hay»–, un entrelazamiento de Ideas abstractas?

Dicho de otra manera, ¿Entendemos correctamente el *logos* cuando lo pensamos como una estructura de tipo aritmético o geométrico? ¿Puede el eidos (lo ideal) realmente ser un tipo de *causa ejemplar* (*aitía paradeigmatiké*) –tal como los discípulos pitagorizantes de Platón evidentemente enseñaban?–. ¿Es la verdadera realidad solo un conjunto de Ideas?

El orden del mundo natural (físico y biológico), ¿deriva o procede de las puras relaciones armónicas entre las Ideas? ¿Cómo se supone que

²⁸ Valdría la pena investigar si la existencia, lado a lado de doctrinas no relacionadas, como aquí ocurre, solamente parece impropia si se mide con *nuestro* criterio de coherencia teórica. Dicha investigación, no sólo iluminaría sobre las aporías de la enseñanza de Empédocles y Anaxágoras, y no solo sobre la insolubilidad del problema de la metexis (participación) en Platón, sino quizá también sobre la hasta ahora irresoluble antigua disputa entre los realistas y los nominalistas acerca de cuál es el Aristóteles verdadero. De hecho, uno podría aventurar la sugerencia de que el pensamiento griego era susceptible de ser absorbido por la teoría judeo-cristiana de la creación, precisamente por aceptación de lo que para nosotros es una deficiencia teórica, y por ser capaz de abjurar de cualquier requerimiento de coherencia sistemática. De hecho parece que la cuestión de la existencia versus la esencia se tornó crucial solamente durante la era cristiana. Y en este respecto, la interpretación de Tomás de Aquino por parte de Gilson merece que se diga algo sobre ella. [P.C.S.]

hemos de pensar sobre tal derivación o generación de las cosas visibles y palpables (situadas en el espacio y el tiempo), a partir de las Ideas? ¿Cómo podría ser posible esa derivación material desde algo puramente ideal?

Si uno no se satisface con las metáforas del *Timeo* (la formación o construcción de todas las cosas del mundo material por el Demiurgo), ¿cómo pretender, –dice Aristóteles–, que las Ideas sean «*para tauta*» (paralelas y externas a las cosas de este mundo), y a la vez desarrollen una eficacia causal propia? ¿Dónde se podría encontrar algún ejemplo real de esas Ideas actuando eficazmente (acción eidética) sobre la materia?

Realmente –comenta Aristóteles– parecería que en la naturaleza visible (*physis*) existiese, por sí misma, una «forma» primordial inmaterial, que multiplicaría individualmente, de manera misteriosa, los seres vivientes y sus ciclos de vida. Aceptando tal poder multiplicador, la doctrina del *eidos* tendría un significado ontológico, (originador de seres). Pero entonces el *eidos* tendría que ser algo más que solo una idea. Tendría que pertenecer (contradictoriamente) al reino material de la naturaleza y de la vida (*physis*).

*

[EL ORIGEN DE LAS IDEAS PLATÓNICAS.] Al comenzar con esta suposición, –me parece–, puedo resolver con éxito un problema que hasta ahora ha permanecido totalmente insoluble en la tradición: ¿de dónde obtuvo Platón las «Ideas platónicas»?

Hasta ahora las investigaciones nos han dicho lo siguiente: Platón tomó las ideas a partir de las virtudes (*aretai*) y las entidades matemáticas, y lo hizo por motivos que yo también incluí en mi explicación del desarrollo de Platón: porque hay algo fijo y estable, anterior a la avalancha de apariencias inestables que se impone a nuestros ojos. Y consecuentemente, su pensamiento necesariamente llevó a Platón a

concluir que, siempre que utilizamos palabras, intuimos a la vez el «aspecto interior» (inmaterial) de las cosas, y ello «mirando» más allá de lo percibido por los sentidos. Nos hallamos, en este caso, –por así decirlo–, tratando con algo más que lo sensorial; algo que apunta a un género puro: el puro significado intelectual de lo que se podría explicar, en conceptos modernos, como «lo universal» que las cosas particulares y concretas sugieren a nuestro intelecto.

De ese modo, es inevitable que, en último término, la idea de los «universales» se extienda a todas las cosas de que se puede hablar, todas las cosas para las que podemos encontrar palabras.

Este argumento es muy convincente, precisamente por la forma en que Platón hizo que lo expusiera el viejo Parménides durante su discusión con el jovencísimo Sócrates. De acuerdo con esto, no nos debería asombrar el resumen que se halla en la discutida *Séptima Carta*, acerca de las cosas de este mundo sensible que participan y se corresponden con las Ideas eternas.²⁹

*

Ahora bien, la crítica de Aristóteles a Platón se opone precisamente a la universalización de las Ideas abstractas. En el primer libro de la *Metafísica* se encuentra, en varios lugares, –y expresada siempre con la forma del «nosotros»–, que la hipótesis de las Ideas exige que aceptemos como reales más Ideas que las necesarias. El «nosotros» se refiere a los platónicos, evidentemente; o –como yo prefiero entenderlo–, «a los que estamos intentando interpretar la doctrina de Platón *in optimam partem* (de la mejor manera) y justificarla».

Está claro que Aristóteles tiene todo el derecho a utilizar el «nosotros» en relación con este asunto. Porque incluso la declaración de Jenócrates,

²⁹ Sócrates, siendo joven, se asombró de que las realidades desagradables, feas o malas, tuvieran sus correspondientes Ideas esenciales en el ámbito suprasensible. (Cf. el *Parménides*.) [N.V.C.]

citada antes, restringe la «*aitía paradeigmátiké to physei synestota*» –las causas esenciales pertenecen exclusivamente al mundo de la naturaleza–, ya que la Idea no debía trascender por medio de algún poder creador previo a ella: «*auto to einai legomen augen autén oran kai telos einai ton gignoménon ten pros autén omoíosín*», –es decir, que [la Idea] actúa por su propio aislamiento, en solitario, y que el fin del devenir es hacerse semejante a la Idea–. (Proclo: *Parménides*, 136, Stallbaum).

Evidentemente los esfuerzos de la Academia iban totalmente dirigidos a probar que el orden del Ser es matemático, estructurado como el retículo atómico o molecular³⁰ de un cristal mineral, y éste es el verdadero significado de la doctrina de las Ideas, Y al buscar la prueba de ello, no la buscaríamos, obviamente, en cosas hechas por el hombre, porque en ellas se ve con claridad que nuestra propia inteligencia tecnológica es la que imagina y determina, por adelantado, la apariencia de las cosas que ella misma va a producir.

A partir de eso, no solo sería imposible suponer que las Ideas están ahí, existiendo «por sí mismas». No habría, según eso, Ideas de negaciones, pues éstas son únicamente el resultado de nuestro decir «no». Ni tampoco habría Ideas de relaciones, pues las relaciones no existirían. Uno no podría nombrar un existente «por sí mismo», en virtud de que la relación actualmente ocurre. De hecho, la relación puede cambiar relativamente a un individuo existente sin que este individuo cambie en sí mismo; por ejemplo, el amigo no es cambiado, en sí mismo, por la relación de amistad.

*

[TESIS DE GADAMER.] Mi tesis es entonces ésta: Aristóteles reduce el problema de la existencia de las Ideas separadas de la materia, al único caso donde, presumiblemente, –dadas las presuposiciones

³⁰ Este ejemplo es del siglo XX. (N.V.C.)

ontológicas que hemos supuesto que se siguen de él—, dichas presuposiciones tienen más probabilidades de ocurrir. Y ése sería el caso de la realidad natural, (o sea, el mundo visible que podemos llamar también «physico»): el «*physei on*». Pero, como sabemos, Aristóteles muestra entonces que, incluso apoyándonos en este caso, —el más prometedor—, la hipótesis no se verifica; las presuposiciones que hemos hecho no se cumplen. Por lo tanto, no podemos concluir que las Ideas necesariamente existan por sí mismas, (separadas de la materia..)³¹ [208]

Los argumentos que Aristóteles aplica iluminan en varios aspectos el modo en que Platón formulaba el problema de las Ideas. Empecemos con el curioso comienzo de la crítica de la doctrina de las Ideas, en que él (Aristóteles) declara que esta hipótesis conduce al final a aceptar el doble de entidades reales que es necesario suponer. Lo cual equivale a duplicar el mundo. Esto, —nos dice el Estagirita—, tiene tan poco sentido como tratar de facilitar la tarea de contar una gran suma de cosas, añadiendo aún más cosas.

Este argumento es provocativo precisamente por ser tan banal. Lo significativo en él es que se apoya en la idea aritmética de contar. Primero se cuentan las Ideas; y luego se cuentan las cosas, y la suma de los dos resultados obtenidos resulta en el doble del número de entidades reales. A pesar de parecer tan absurdo, este argumento no es un sinsentido. Me parece obvio que Aristóteles pudo, justificadamente, y de modo genuinamente platónico, concebir el ser de las Ideas tal como yo supongo que Platón las concebía, es decir, como un número resultante de una suma (suma aritmética); y de acuerdo con ello, se puede hablar de la verdad de lo existente como la suma total de las Ideas y las cosas. (Aquí, tanto las Ideas como las cosas se consideran como «entidades»). Y

³¹ El mundo natural es el *locus classicus* para la formulación de este tema. (*Metafísica* A 3). La totalidad del duodécimo libro de la *Metafísica* parece estar en relación estrecha con la discusión sobre las Ideas en la Academia.

cualquier número, excepto el «uno», puede considerarse como la suma de otros dos números menores.)³²

Otro ejemplo lo tenemos cuando Aristóteles se refiere al hecho extraño de que el *eidos* «especie» no siempre es una especie, y el «género» (genos) no siempre es un «género». Algunas veces este último es una especie del género próximo superior. En ese caso ambos, especie y género, aparecen como causales en el logos. ¿Pero en cuál de ellos participa el individuo? Evidentemente participa en ambos.³³

Éste también es un argumento que tiene sentido solo si uno cuenta el *eidos* «esencia» y el *genos* (género) juntos en el mismo «cálculo» que se lleva a cabo en el logos, o sea, en el total de la suma, contado como un número. Cf. por ejemplo, las pedantes sumas irónicas del final del *Sofista* y del *Político*.

Concluyo, por lo tanto, que la verdadera crítica de Aristóteles a la doctrina de las Ideas se dirige al caso de los «physei onta» (seres naturales) porque, en esencia, la «*physis*» (la naturaleza física y biológica) es donde parece que esa doctrina hubiera podido ejemplificarse mejor. Pero, de hecho, tal ejemplificación no ocurre. (No es evidenciable empíricamente, ni verificable racionalmente.) La hipótesis elaborada por Aristóteles queda, pues, indemostrada. (Cf. *Metafísica* 1070 a 18).

Incidentalmente, no hay que olvidar que, de hecho, Platón no atribuye sentido de causa a todas las Ideas. Son excepcionales en esto la *parousia* (presencia), la *methexis* (participación) y la *koinonia* (mezcla o entreveración). Las tres son causales. [209]

³² Cf. Gadamer: «La dialéctica no-escrita de Platón», sobre el número de suma. (Anzahi, *arithmos*). {P.C.S.}

³³ Cf. *Supra*, pag. 12-bis: El método diairético de Platón. (N.V.C.)

*

[LA HYLE Y EL HYLE-MORFISMO.] Aristóteles incluso muestra dónde esta doctrina de las Ideas falla. En efecto, él ve en el pensamiento de Platón una matematización de la naturaleza, y desarrolla –en oposición a esa perspectiva (estática)– la doctrina (dinámica) de las cuatro causas. Ésta se inspira en el modelo de la «*techné*» (oficio o arte de producir). Esta doctrina propone que ha de haber un impulsor o «motor» eficaz, (la causa final, «entelequia»), capaz de llevar a cabo el proceso de tomar un *eidós* determinado (idea, esencia, causa formal), e incorporarlo a una determinada porción de materia (*hyle*, causa material), para que así se forme y advenga a la existencia un nuevo ser (sustancia, entidad hyle-mórfica). (*morphé* = forma).³⁴

Algunos han supuesto que el *eidós*, *idea* o *esencia* es la causa del proceso de producción o reproducción de sí mismo. Producción que se podría repetir innumerables veces. Pero no es esta la postura de Aristóteles. Él entiende que es el hombre (individuo concreto, entidad) quien engendra al hombre. Es decir, el *eidós* (*idea*) no actúa por sí mismo, como un poder aislado. La supuesta actividad o iniciativa eidética *supone* un falso divorcio de lo que auténticamente «es» (existe). Lo que hay realmente, es siempre un «*enhylon eidós*» (una Idea materializada), idea asociada a la materia y a la causa final. Tal es la convicción de Aristóteles, frente a los demás hyle-morfistas.

[210] El primer libro de la *Física* muestra en qué medida ese razonamiento es opuesto a Platón. Ahí aparece la seminal observación de que aquello a lo que Platón se refiere como «No-ser», puede pensarse según dos significados:

1. «El no-ser, no es». El «no-ser», es la nada. «Nada hay» significa sencilla e inequívocamente el «no-ser» total del *eidós*; el «*herotés*», el

³⁴ Entiendo que la sustancia (entidad hyle-mórfica) no es inerte, sino muy activa, es un proceso evolutivo hacia un fin hipotético, la «entelequia». [N.V.C.]

«vacío», aquello que en cada determinante eidética excluye toda determinación, anulándola («nadificándola»).

2. Pero hay un «no-ser» en el *eidós* que tiene que ver, no con su relación con cualquiera de los otros *eidé*, sino con la existencia misma, –o para decirlo con el robusto lenguaje de Aristóteles– se relaciona con ser privado de algo concreto y definido: la «*sterésis*» (privación).

En efecto, todo proceso natural discurre entre la *sterésis* y el *eidós*: entre el No-ser y el Ser. Tal no-ser de la cosa existente depende de su determinación eidética «*en tanto esta última falte*». Hasta tal punto está el «ser» definido por el *eidós*. En el caso de la privación tal no-ser es, existe, como falto de *eidós*, como ausencia en sí mismo, por así decirlo. Así, él contiene en sí mismo todo el «No-ser-aún» que el proceso de desarrollo (actualización.) hace brotar a la existencia (o sumergir en la nada) lo que ya había.³⁵

El viviente que emerge de la semilla o del huevo, no asume sencillamente cualquier otra determinación eidética, ni es sencillamente algo «diferente», algo que se define por medio de nuevas determinaciones; –aunque desde el punto de vista exclusivamente matemático lo sería–. Por el contrario, él «es» el mismo «ser que se mueve»; avanza, desde un estado aún falto de determinación hacia el estado de plena determinación. Se mueve a través de una transición (actualización). Es un existente que aún carece de determinación completa. (Pero se encamina hacia ella; hacia la teórica «entelequia».)

*De ahí que ese «ser» no pueda describirse como una combinación de diferentes determinaciones eidéticas; más bien consiste en su ascensión desde lo inmaduro hacia lo maduro. (Desde lo potencial hacia lo actual.)*³⁶

³⁵ Proceso que se llama «devenir», y es espacio-temporal; no eidético. [N.V.C.]

³⁶ Pero lo actual es siempre transitorio, porque es evolutivo. [N.V.C.]

Aquí hay siempre algo existente que «no es aún». No tiene su forma definitiva, y de acuerdo con esto puede llamarse hylé: la desconocida *hypokeimenon phýsis*, (naturaleza subyacente), en tanto ella subyace durante cualquier cambio de forma que pueda ocurrir durante el desarrollo (movimiento) hacia la plenitud teórica de la Forma (entelequia).

Consecuentemente, cualquier determinación de forma es un «*enhylon eidos*» (*eidos materializado*). Aquí el pensamiento está modelado en la *techné* (oficio productivo) hasta el punto de que los conceptos tecnológicos de *hylé* (materia), *kinésis* (movimiento) y *telos* o «*ou eneka*» (causa final, meta o fin del proceso) pueden aplicarse.

Sin embargo, también existen muchas distinciones (o diferencias) respecto de la *techné*. De ellas, una de las más obvias es que, en el caso de la obra de arte, sólo el producto final es lo que podríamos decir que constituye su *eidos*. Una obra de arte inacabada no es, de ningún modo, lo que se supone que sea o represente. Por otro lado, un ser natural (ser viviente) que aún no está plenamente desarrollado o crecido, es, a pesar de todo, aquello que será: la «entelequia».

[211] La estructura esencial de la *physis* es que ella es siempre un «*odós ek physeos eis physin*», (un camino que avanza dentro de una naturaleza (esencia) hacia sí misma, desarrollándola). Tal es el sentido de concepto de «*dynamis*», que obviamente se aplicará específicamente al reino de las cosas naturales, y que apunta a cuán inaceptable es el concepto platónico del *eidos* existente por sí mismo. En la naturaleza el *eidos* existe solamente en tanto *enhylon eidos*, (evolutivo en el espacio y el tiempo).

*

[«CHATIDAD»] La importancia de esta tesis anti-platónica puede ilustrarse por referencia a un pequeño detalle filosófico respecto a un punto menor de Aristóteles, un punto que, en mi opinión, aún no ha sido explicado adecuadamente. Aristóteles acostumbra ilustrar la doctrina

del *enhylon eidos* mediante un uso particular del lenguaje: el de las palabras *simos* y *simótes*, que se refieren a la cualidad de ser «chato» de nariz.³⁷

Para referirnos a la cualidad de una nariz «chata» podríamos hablar de la «chatidad». No tenemos (en alemán) una verdadera expresión para ello, y tampoco en griego me parece que sea una expresión común, aunque haya adquirido cierta inmortalidad solo por causa de Aristóteles.³⁸

Esta palabra (chatidad) solo puede utilizarse en referencia a narices que tienen una forma peculiar. No podemos decir nada más sobre ser «simón». Así pues, «simos» significa «chato»; nariz «achatada»; una nariz que tiene «chatidad», o «simótes». Si quisiésemos caracterizar aquí abstracta y matemáticamente la mera forma, diríamos «*koylótes*» (achatada).

¡Menudo ejemplo es éste! Por supuesto existen palabras cuyo uso es tan limitado que resisten su extensión a otras esferas, tales como la alemana *schielen* (mirar de reojo), que sólo pueden decirse de los ojos. Así «simótes» parece traducirse del mejor modo como «chatidad», suponiendo que podríamos usar la palabra «chato» como un puro adjetivo, sin añadir «narizado» (dotado de nariz), ya que la chatidad sólo pueda referirse a una nariz.

Pero, ¿tiene este ejemplo algún punto especial además de esto? Después de todo, debemos recordar que Sócrates tenía una nariz de esa clase.

³⁷ Tal como lo ve Aristóteles, la expresión «chatidad narizada, o ennarizada» repetiría innecesariamente la referencia a la nariz. Tal referencia sobra porque la «chatidad no se puede referir a otra cosa. [N.V.C.]

³⁸ Análogamente ocurre en la lengua española. Aristóteles trata, con este ejemplo, de ilustrar el hecho de la inherencia material del eidos, frente a la tesis platónica de su inmaterialidad. Aristóteles piensa que las ideas no existen separadas de las cosas materiales, así como la «chatidad» no puede existir separada de las narices. [N.V.C.]

*

[EL ERROR DEL «CHORISMOS».] Si examinamos lo que Aristóteles tiene que decir de Sócrates, hallamos lo que sigue: en la *Metafísica*, M 4, se describe la importancia de Sócrates por su desarrollo de la «definición». Demócrito y los Pitagóricos habían tocado el asunto de la definición, pero solo de lejos. Sócrates, sin embargo, intentaba determinar el «qué» de ella, pues como sabemos, quería desarrollar los silogismos, y el fundamento de los razonamientos silogísticos es el «qué» de ellos, (es decir, la «esencia» de su función).

Pero Aristóteles añade que Sócrates no creó el «universal» como concepto separado, (con entidad propia); ni creó tampoco el concepto dotado de una realidad definida. Ambos conceptos, cuando surjan, serán concebidos como entidades separadas; y entonces estas entidades se denominaron «ideas» o «formas» (*eidos*).

Ahora bien, Sócrates no concibió tales cosas. Para él, el «universal» era inmanente a la cosa existente. Es decir, él no cometió el error del «*chorismos*» (brecha o hiato) –el error de separar el *eidos* de aquello que lo posee, en aquello que está el *eidos* como en su lugar propio y adecuado. De ese modo Sócrates permaneció más cercano a la verdad, y él garantizaba esto por su propia cara (su propia autoridad personal).

[212]

Algo semejante parece haber sido la intención de Aristóteles con su curioso ejemplo del «*simótes*». Y este detalle no iba a pasar desapercibido por nadie, porque el parecido físico con Sócrates era algo de lo que se enorgullecería cualquier estudiante novato. Teeteto se enorgullecía por ello, y recibió alabanzas por poseer una «nariz socrática». Incidentalmente, la utilización de este ejemplo por Aristóteles muestra que la nariz de Sócrates (como detalle de su rostro) fue bien conocida también por las generaciones posteriores.

En todo caso, es evidente que aquí se está aludiendo a Sócrates para ilustrar su superioridad metafísica sobre Platón mediante una de las

características fisionómicas de aquél. (Cf. el *Teeteto* de Platón, 143e, 209c.)

Sin embargo, más importante que esto es el modo en que la crítica fundamental de Aristóteles a las Ideas como verdaderas entidades independientes afecta sus propias doctrinas; especialmente la del «*logos ousías*», el cual es tanto como el *logos «tou eidous»* (el logos de la Idea); es decir, la explicación o justificación de su existencia autónoma.

Aquí, –si estoy viendo las cosas correctamente–, Aristóteles penetra hasta la raíz de las insolubles dificultades a las que había conducido Platón con su fundamentación de las Ideas-forma en el *logos*, (la razón, conceptos, lenguaje racional, todo ello como perteneciente al ámbito puramente eidético).

*

[LOS «DETERMINANTES CIRCUNSTANCIALES» DE LA EXISTENCIA HYLE-MÓRFICA. («CATEGORÍAS»)]. Antes hemos visto que, según Aristóteles, la proclama ontológica de Platón, –de que las Ideas son verdaderos «seres reales»–, debería encontrar su corroboración más convincente en el reino de la naturaleza, o sea, en los «*physei onta*» (entes naturales). Por otro lado, si tal verificación ocurriera, ello sería en sí mismo contradictorio, porque incluiría lo eidético en la «*physis*» (el mundo espacio-temporal). Lo eidético es intemporal e inespacial, y lo lógico es eidético. Platón no acepta lo natural como verdaderamente existente. En cambio, él entiende que lo realmente existente es lo lógico y eidético, que no forman parte de la realidad material. Pero el aspecto lógico es, precisamente, lo que le confiere al logos el derecho a la universalidad ontológica defendida por los platónicos.

Según la perspectiva de Aristóteles, la cuestión del «*ti estí*» (esencia) no puede atribuirse exclusivamente a esas realidades lógicas y matemáticas que auténticamente existen «por sí mismas» (en el «espacio abstracto» de la razón pura) y tienen universalidad (como ideas independientes de toda materia física, así como también independientes del tiempo y del

espacio). Solo alguien empeñado en seguir a Platón «a toda costa», estaría dispuesto a atribuir a las Ideas verdadero «Ser», (verdadera existencia autónoma).

Es decir, *la extensión del concepto de «universalidad» a todo lo que puede nombrarse y significarse, es una consecuencia inevitable de orientar el pensamiento propio hacia el «logos».* Consecuencia que el mismo Platón percibió con suficiente claridad. (Cf. el *Parménides*) y, sin embargo, la aceptaba plenamente.

Aristóteles se asignó a sí mismo la tarea de limitar esta extensión desmesurada de la universalización lógica de las Ideas. Él se propuso despojar a las «Ideas», de la apariencia de supremacía ontológica derivada de la universalidad lógica (eidética), a la vez que debía otorgar nueva legitimidad a la primacía de la *ousía* (sustancia, existencia, realidad hyle-mórfica). Y debía lograr esto sin apartarse del *logos*, sino distinguiendo en él cuestiones de verdadera importancia. Porque, de un modo extraño, el pensamiento de Platón sobre el *eidos* tiende a oscurecer el sentido auténtico del *logos* en tanto lo concibe como combinación de varias Ideas ensambladas entre sí.

El *logos* mismo, –según Aristóteles–, implica algo más que un ensamblaje o una suma de esencias reunidas. El *logo* es siempre una referencia a algo que está aquí y ahora, en la realidad visible y sensible, (existencia natural, sustancial), («*tode ti*»); algo que no puede expresarse completamente en su definición esencial, sino que además requiere referirse a cualidades o circunstancias que no forman parte de su esencia permanente. Las formas de estos atributos se diferencian claramente entre sí. Ellas son predicados pertenecientes al mundo visible y sensible, espacio-temporal, (hyle-mórfico). Son los «*schemata tes kategoríai*» (esquemas categoriales).

*

El punto de partida de la doctrina de las categorías de Aristóteles parece haber sido, pues, una cuestión de lógica; sin embargo, no de la

lógica cuyo sentido o propósito original era evitar las equivocaciones y los argumentos sofísticos.³⁹ Por el contrario, es más que probable que el Estagirita se haya percatado de una diferencia real entre, por un lado, los varios sentidos de «ser», y por otro lado, la prioridad de «ser» que, –en tanto existencia–, se asigna a la sustancia, ente o entidad (que existe por naturaleza), y que él, –a diferencia de Platón–, convierte en el criterio necesario para poder afirmar la existencia real de una cosa.

Puede decirse que la doctrina de las categorías se originó en la preocupación «lógica», (pero lógica solo en el sentido de la universalidad del logos sostenida por Platón), y la posibilidad de aplicar la cuestión de «lo que es existente» a cualquier cosa que pueda significarse en el discurso o el lenguaje. Ahí precisamente Aristóteles percibe distinciones entre los diversos modos de existir que pueden darse en la realidad espacio-temporal.

Así, en lo que probablemente es la primera mención de las diez categorías, –que Aristóteles incluyó en sus Tópicos–, la diferenciación entre éstas se establece sin dificultades, al dar por supuesta la existencia «physica» de aquello a que todas ellas se refieren. Esta es la lista:⁴⁰

esencia-sustancia-entidad - cantidad (cuánto) - cualidad - relación

lugar (dónde) - tiempo (cuándo) - posición - posesión

actividad - pasividad

³⁹ Kurt von Fritz ha señalado muy apropiadamente que los paralogismos sofísticos que afectan al «ser» como existencia, o al «ser» como cópula, no desaparecen de ningún modo en la exposición de las categorías, porque el «ser» nunca se trata allí como una afirmación de la existencia de algo. (Archiv für Geschichte der Philosophie 40 (1931): 453 y ss.).

⁴⁰ Esta lista no está en el texto original de Gadamer, pero me ha parecido necesario incluirla para mayor claridad. [N.V.C]

Se trata de la cuestión de los principales tipos o «modos de existencia real» que podemos distinguir. Todas las categorías surgen de la misma manera: divergen entre ellas cuando no nos preguntamos lo que ellas «son» en sí mismas, sino que solo nos interesa aquello a que pueden atribuirse o «predicarse». Entonces se hace evidente que la «esencia-sustancia-entidad» es algo muy distinto de todos los otros predicados que se pueden atribuir a un ser existente. Porque esas otras «maneras de ser», diferentes entre sí, tienen el carácter de la inesencialidad. Y son designadas por las otras 9 categorías de la lista, que no es exhaustiva [214]

Esta distinción entre lo esencial («*ousía*») (sustancia, entidad) y lo incidental, inesencial, (categorial, *poion*) ya está presupuesto en la lógica diairética y definicionista de Platón. Pero también Aristóteles reconoce la importancia de lo incidental, los «*symbebekota*», que pueden predicarse de las cosas existentes. Ellos se refieren a sus modos de «ser» categoriales. Nunca se refieren a algún tipo de no-ser o de irrealidad (insustancialidad).

Las categorías son predicados. Los predicados solo pueden serlo de una existencia (entidad-sustancia-esencia). Nada puede predicarse (decirse, atribuirse) de algo que no existe. Aunque pueden aplicarse mediante adjetivos y adverbios a «formas compuestas», como los colores (verde claro, o verde oscuro; hombre blanco u hombre negro. También se pueden «categorizar» las acciones; así se puede decir «caminar lentamente» o caminar rápidamente).

Lo que nos preocupa aquí es la prioridad de la categoría «sustancia-entidad-esencia» sobre las demás categorías, en tanto aquella no es solamente un mero atributo de la cosa existente, sino precisamente lo que le confiere su realidad existencial.

Insistiendo en esto, lo que aquí nos preocupa es la prioridad que el *eidos* «sustancia» tiene sobre las otras categorías, en tanto no es solo un atributo de una cosa existente, sino que es precisamente lo que la constituye en existente.

Pero no es la *koinonia* (entrelazamiento) de los determinantes eidéticos, que existen en general, (según Platón), lo que el *logos* confiere; más bien se trata (según Aristóteles) de los contenidos particulares de cada afirmación, contenidos que se encuentran en los *logoi categoriales*, los cuales «son» diferentes en sus «modos de ser», (y no son meramente eidéticos, sino hyle-mórficos).

*

[LA SUSTANCIA. («SER», ENTIDAD, ESENCIA-EXISTENTE.)]
Encabezando la lista de estas determinaciones categoriales está (como venimos diciendo) el «qué» de la cosa u objeto existente. Ese «qué» constituye su determinación esencial, y es, por así decirlo, su esencia duradera, (sustancial).

Lo que distingue fundamentalmente la sustancia-esencia-entidad (por un lado), de las demás categorías (por el otro lado), es el contenido al que se refiere lo que ellas atribuyen, que solamente puede existir en otra cosa (una sustancia) cuya existencia ya ha sido determinada. Reiteremos que el contenido de una cualquiera de las 9 categorías no sustanciales nunca puede existir por sí mismo, sino solamente como «modo de ser» de una sustancia (*sub-stantia*) ya existente.

Por supuesto, la determinación categorial de la cosa existente no puede tener un «ser» independiente por sí mismo, pero en este caso ella existe porque está completamente absorbida en la sustancia de la que se predica.

Como las determinaciones categoriales no existen por, (o en) sí mismas, sino que solo expresan el «modo de ser físico» de las cosas existentes, (*das sein des Seienden*), *ellas no están «ahí» del mismo modo en que lo está una cosa existente; ellas no pertenecen al mismo rango, no son «omotagés», como dice Proclo.*⁴¹

⁴¹ Proclo: in Parm.

[215] Lo mismo puede decirse de todas las determinaciones eidéticas genéricas que se incluyen en la esencia: los «ítems» o unidades, cuya suma constituye una esencia, según Platón. Para él, la adición de estos «ítems» o unidades esenciales forma parte del *logos*. Pero, según Aristóteles, su función es solo la de designar la cosa existente por sí misma. Su existencia puede señalarse (*deiknusthai*), aunque de un modo que, en último término, permanece inaccesible al *logos*, el cual pertenece al ámbito racional (eidético).

La determinación esencial, según Platón, se explica a sí misma en el «*logos ousías*», explicación de lo que el «*logos ousías*» recoge en sí mismo en una esencia unitaria. En cambio el Estagirita piensa que esa multiplicidad, unificada por adición, es totalmente diferente de la multiplicidad de esas determinaciones categoriales, cuya atribución, o no-atribución no constituye la declaración, verdadera o falsa, de la misma cosa existente en el «mundo natural».

De ese modo, esta es la decisiva intuición de Aristóteles, la que constituye la base de su doctrina de las categorías. Es la naturaleza unitaria de la esencia, la que está delimitada y contenida por el *logos* del «ti en einai». No es un «ser eidético con existencia propia, en sí mismo». Más bien constituye una parte del «ser sustancial, hylemórfico, espacio-temporal, existente por sí mismo». (Su parte esencial).

Si uno quisiera encontrar un único motivo en los llamados «libros sobre la sustancia», de la *Metafísica*, –cuyas sutiles complicaciones suelen distraer al lector, alejándolo del tema–, dicho motivo ha de consistir con toda seguridad en la afirmación de la naturaleza unitaria de una esencia que pertenece indisolublemente a una cosa particular materio-ideal (*physica*, hylemórfica) existente. Y tal esencia le pertenece en tanto constitutiva suya.

No es por un mero afán lógico de desmenuzarlo todo, o por un formalismo extremo que, –en un sentido por lo menos limitado–, Aristóteles admite la cuestión de la esencia incluso respecto a lo que tiene estructura

compuesta, dotada de una o más categorías, como por ejemplo, «el hombre blanco» (Z 4,5). Aquí él solo está contrarrestando la tendencia de la Academia a universalizar y abstraer, al responder la pregunta ¿«qué es»? , cuando esa pregunta se toma como mera cuestión de lógica, y no de ontología. Aristóteles intenta precisamente lo contrario. Él quiere huir de las suposiciones sin fundamento que resultan de dicha tendencia a abstraer y universalizar, y de ese modo aislar ese entrelazamiento de la unidad y la multiplicidad que es la característica primaria del «*logos ousias*» según los platónicos.

Según la Estagirita, la multiplicidad de este logos no es una multiplicidad de determinaciones distintas y separables que existirían en sí mismas. O, dicho de otra manera, la esencia de una cosa existente no es un encajamiento unificado de un género y una diferencia específica. Estos dos elementos sirven solo para delimitar el «qué» de la única esencia unitaria «*aploun*» [simple], «*asyntheton*» (no-compuesta), que constituye el «ser» de la cosa existente. Esta cosa «es» de modo inmediato (*euthús*). Sin mediación alguna. En otras palabras, «es» (existe) sin necesidad de cualquier forma de mediación: *methexis* (participación), *symploké* (entrelazo), *koinonia* (mezcla), etc.), de las que hablan los platónicos. (Cf. *Metafísica*, Eta 6, 1045 b 3 ss.).

[216] Así, no se trata aquí de alguna misteriosa «inversión de la pirámide del ser» (como piensa Stenzel) que Aristóteles hubiera emprendido para distinguirse de Platón, sino de la intención de sacar las consecuencias de una cuestión ya tocada por Platón: la cuestión de lo que en realidad significamos cuando imponemos el sello del «es» («esti»): en el sentido de algo que está ahí existiendo.

Por supuesto, Platón nunca responde a esta cuestión con palabras claras y precisas, pero su respuesta está esquematizada en su doctrina del *eidós*. Y ella es continuamente llevada y traída en las aporías que presenta dicha doctrina. Aporías que, lejos de obligar a Platón a abandonar esa doctrina, le condujeron a desarrollar todas sus consecuencias: Veamos lo que escribió en el Filebo (15c):

En la aporía está contenido un «cul de sac» inevitable al que conduce la doctrina de las Ideas; Pero éste conduce también a una salida: la salida a todo discurso que revela una cosa que está en discusión. Pensemos que, en principio, no es necesario apartarse de Platón aunque uno se sumerja en estas aporías.

*

[SER EN POTENCIA Y SER EN ACTO.] Es evidente que los diversos problemas de la doctrina de las Ideas originaron entre los sucesores de Platón los intentos más diversos por solucionarlos. De hecho, sería arbitrario seleccionar uno de estos intentos en particular como el más genuinamente platónico entre las variaciones de las doctrinas sobre las Ideas favorecidas, respectivamente, por Eudoxo, Espeusipo, Jenócrates y muchos otros, algunos de los que hoy escasamente conocemos por algo más que sus nombres, como es el caso de Hestiaio.

De entre ellos, solo Aristóteles rechazó el rol paradigmático asignado al *eidos* en una doctrina que lo convertiría meramente en un «*eidos kata ton logos*» (*eidos* del *logos*) en lugar del «*eidos* del ser existente»; y al hacerlo se colocaba él mismo en oposición a los demás platónicos. Y no solo por sus objeciones a la doctrina de las ideas como tal, sino además, por la nueva fundamentación ontológica que él otorga al *eidos* como el «*ti en einai*» del «*tode ti*», (la esencia de la existencia).

Para comenzar, es razonable suponer que las fórmulas conceptuales que van a ser el nuevo fundamento de la posición de Aristóteles, son precisamente aquellas que son hallazgos suyos: No es el «*ti*», en tanto distinto de lo inesencial («*poion, symbebekós*»), lo que otorga esta fundamentación, sino más probablemente lo es la persistencia de la esencia a través de las fases de su auto-realización («actualización»); la cual es el «*ti en einai*». Y sobre todo, lo es la definición de esta realización de «ser» como «energeia» (actualización) y «entelecheia» (culminación), respectivamente. Además hay que mencionar la determinación analógica

del sentido de estos conceptos en correlación con la «*dynamis*» (potencialidad).⁴²

Por supuesto, estos conceptos, como las categorías, surgen a la conciencia primero en relación con la «*kinésis*» (el movimiento) de los «*physei onta*», (seres de la naturaleza). En último término, son ellos solos quienes logran expresar la esencia unificada del «*logos ousías*» (*razón de ser*).

Aunque el par de conceptos «*energeia* (acto) y *dynamis*» (potencia) aparecen (en los escritos) típica y regularmente junto con las categorías, como un apéndice de ellas, –un hecho en el que Paul Gohlke⁴³ y Max Wundt⁴⁴ han insistido mucho–, en esencia son estos dos conceptos («potencia» y «acto») los que articulan plenamente el nuevo sentido de la categoría de sustancia y hacen lo que esta última, según se suponía, debía hacer: expresar el «ser» mismo de la cosa existente. Porque la aplicación «analógica» de «*dynamis*» (en potencia), y «*energeia*» (en acto), posibilita captar la unidad esencial de todas las cosas así concebidas.

En el proceso de la producción (*techné*), el material que es «*dynamis*» no está ya combinado con una «forma», sino al contrario: es el proceso de formación que convierte lo que «no es aún», en «lo que «está

⁴² Al comentar la *Metafísica* de Aristóteles, Gadamer sugiere que es en respuesta a la doctrina de Platón sobre el Uno y el indeterminado Dos, que se aborda la cuestión de si los principios de todas las cosas son los mismos. Al defender su propio punto de vista contra la doctrina de Platón, Aristóteles se apoya en la diferenciación categorial del «Ser»: «No hay un ser por encima de las categorías (con excepción de la sustancia), ni hay ninguna categoría que pueda contener a otra.» (Gadamer: Aristóteles: *Metafísica* XII, 49.) Lo que emerge aquí es la doctrina aristotélica de la «*analogía entis*». La estructura analógica del ser, es realmente lo que refuta a Platón: «Uno puede hablar de principios idénticos solo en tanto la misma relación se dé en cada caso» (idem), es decir, la misma relación análoga de «*energeia*», «*dynamis*» y «*hyle*» en la estructura de cada cosa dada. [P.C.S.]

⁴³ P. Gohlke, *Die Entstehung der aristotelischen Principienlehre* (Tubingen, 1954).

⁴⁴ M. Wundt, *Untersuchungen zur Metaphysik des Aristoteles* (Stuttgart, 1953, pp 79 ss.

formándose ya». Asimismo la determinación de la simple esencia de una cosa no es una combinación, o una suma aritmética de determinaciones ideales (eidéticas) que existen por separado. Más bien es traer a primera línea de conciencia una unidad esencial: el «*atomon eidos*» (eidos indivisible), el «qué» (esencia), que está ya desarrollándose en esa unidad dinámica en progreso (actualización).

*

[PASO A LA TEOLOGÍA FILOSÓFICA.] Hasta este punto la metafísica de Aristóteles puede decirse que culmina en el reconocimiento de que la esencia (nous) no consiste en una síntesis o composición sino en un des-cubrimiento (re-revelación, *aletheia*) que ocurre en el sujeto auto-cognoscente. Este reconocimiento precede a todas las afirmaciones sintéticas o «sumativas» de Platón, y su posible verdad o falsedad.⁴⁵

Tal revelación incluye la conciencia pensante («*noein*»), de un sujeto consciente de sí mismo. De ese modo la revelación de la esencia apunta más allá, a una conciencia más «alta», que la hace posible, así como la luz posibilita el ver las cosas. Cualquier revelación (disclosedness) solo es posible cuando allí existe un sujeto autoconsciente, es decir, aquél que se percata de sí mismo como cognoscente.

En esta intuición tenemos el más alto principio de la metafísica de Aristóteles, que le permite explicar el concepto tradicional de lo divino desde el punto de vista de la filosofía.

⁴⁵ Señalamos aquí un punto que Gadamer mencionó en una de sus conferencias sobre Heidegger en Heidelberg. Desde el punto de vista de Heidegger, es Aristóteles quien tiene el más «temprano» sentido de «*alétheia*» y, correlativamente, del «*pseudos*», en tanto, —como en Aristóteles—, el eidos se experimenta en el desvelamiento de la cosa, y no en la reflexión, como en Platón. En Platón lo que hay en la verdad se reduce a un combinarse adecuadamente de eidé (Ideas) compatibles. Cf. nn. 4 y 5 arriba. [P.C.S.]

Lo divino es lo que está en último término abierto a las posibilidades más altas del ser humano. La posible existencia suprema, a la que toda otra cosa debe subordinarse. Es la visión pura de la verdad, o sea, la conciencia que está despierta a la verdad, la «*theoria*».

La experiencia viva de la mente, su «*energeia*» (actualidad) es lo más cercano a la conciencia presente a todas las cosas: lo divino; el existir supremo, pura presencia, que es puro pensamiento; pensamiento que se piensa a sí mismo (*noésis noéseos*). Y así, a pesar de todo el criticismo respecto a este u otro punto, Aristóteles termina concordando con Platón en cuanto a la aceptación de las Ideas. El Ser (existir) Supremo es inmaterial. Es la culminación de la entelequia. Por tanto, es pura actualidad, sin posibilidad (potencialidad) alguna de movimiento o cambio (*hyle*).⁴⁶

Incluso en Aristóteles persiste aún, pues, un elemento de pitagorismo: lo más alto es lo más puro e inmóvil. (Lo menos contaminado por la materia y su movimiento evolutivo en el tiempo y el espacio.)

De ahí que cuando todo ha sido dicho y hecho, nada ha cambiado en lo que atañe a lo que el mismo Aristóteles reconoce cuando, a pesar de todas sus objeciones y críticas, él caracteriza a Platón como amigo. Él y Platón comparten un «último» fundamento común. Pero seguir esta transición a la teología filosófica exigiría sobrepasar los confines de este estudio, porque su asunto debería reducirse entonces a «*Amicus Plato*».

* * *

⁴⁶ El Ser Supremo así concebido es una actividad estática («motor inmóvil») que mueve al universo material como el amante atrae al ser amado. Todo ello entendido en sentido analógico. (N.V.C.)

RESEÑA

MICHEL FOUCAULT: LA SOCIEDAD PUNITIVA

El tercer curso que dictó Michel Foucault en el Colegio de Francia (1972-1973) se intitula: *La société punitive*, y se ha publicado por Gallimard y Editions Minuit en diciembre de 2013. A continuación unas notas sobre el mismo. El curso comienza con una referencia a Claude Lévi Strauss, tomada de su libro *Tristes tropiques*. Afirma el antropólogo que la sociedad para deshacerse de un individuo peligroso solo tiene dos recursos, neutralizarlo asimilándolo o la exclusión. Foucault califica a esta una hipótesis lúdica. Y no la acepta sin más, pues exclusión implica pensar el poder solo en términos negativos. Asimilación es una metáfora digestiva al estilo de la antropofagia. Más bien habría que hablar de una red de relaciones de poder. Foucault enumera varios tipos de castigo de que se vale la sociedad: imponer una multa, excluir, marcar y encerrar. Excluir es poner a alguien fuera de la comunidad; dejar fuera las reglas de la hospitalidad. Imponer una multa es una especie de reparación. Marcar es poner un signo en el cuerpo. Imponer al cuerpo una virtual disminución. Con la marca se hace visible tanto la falta del delincuente como el poder del soberano. Encerrar es nuestra práctica habitual desde el siglo XVIII. La muerte figura como una forma extrema de penalidad.

Foucault se hace esta pregunta: qué rol juegan las tácticas penales dentro de las relaciones de poder. Bajo qué reglas funcionan. De lo que

se trata es de analizar la penalidad en términos de relaciones de poder, y no solo de ideologías. Analizar las luchas que se dan en la sociedad alrededor del poder. Para esto es necesario el concepto de guerra civil. La guerra civil no ha sido pensada entre los axiomas del poder, ni en Hobbes ni en Rousseau. Según estos teóricos, después del contrato la guerra civil no puede ser sino una monstruosa prolongación de la guerra en el estado de naturaleza. Después del contrato lo que debería haber es la paz. La guerra civil es pensada como una anomalía; aquello que es necesario evitar. Foucault parte, en cambio, de la idea según la cual la guerra civil es la matriz de toda lucha de poder y de las estrategias particulares como el encierro. «La sociedad del siglo XIX entra en una guerra civil permanente». (Foucault, 2013: 15)

La sociedad moderna es lo inverso del espectáculo a la manera antigua; pues convierte el espectáculo en vigilancia. La arquitectura penal es un espectáculo de vigilancia. Los seres humanos son expuestos al espectáculo a unos pocos que vigilan. El espectáculo convertido en vigilancia, a la manera de un ojo universal. El poder acrecentado del Estado que inventa una arquitectura destinada a vigilar a la multitud de seres humanos. En el código de una instrucción criminal se dice que ninguna parte del imperio debe estar libre de vigilancia. El ojo del procurador debe ser el ojo del gobierno.

Para Hobbes el estado de guerra civil solo se da en unos restos salvajes como en América. La guerra civil es un resurgimiento de la guerra de todos contra todos. Es solo con la aparición del soberano que cesa la guerra del estado de naturaleza. La guerra civil será un estado de disolución del soberano. Para Foucault son grupos sociales contra grupos quienes son los actores de la guerra civil. «La guerra civil sería un proceso a través del cual se constituye un cierto número de nuevas colectividades». (30) Se trata, pues, de la aparición de nuevos personajes colectivos. Nuevos actores entran en el juego de relaciones de poder. Cabe la pregunta acerca de cómo una sociedad llega a un estado de descomposición tal que un gran número de individuos se convierten en sus enemigos. Individuos o grupos incapaces de adaptación social.

Para Cesare Beccaria un delito es una injuria a toda la sociedad. En la segunda mitad del siglo XVIII aparece un análisis de la delincuencia análogo al análisis económico de los fisiócratas. Pues este análisis de la delincuencia se hace en relación con la producción. Los fisiócratas analizan la delincuencia en términos de producción y a la vez como enemistad contra la sociedad. «Es la producción misma del delincuente por relación a la producción que se la define enemigo público». (47) La vagancia también se la considera como enemistad social. El vagabundo decide voluntariamente rechazar el trabajo. «Se niega a trabajar». (49) El crimen de la vagancia es para los fisiócratas el negarse a trabajar. El vagabundo establece una relación salvaje de poder, se pone fuera de la ley y de la sociedad civil. Los vagabundos son como tropas enemigas diseminadas por el territorio. Cabe preguntar ¿Porqué la sociedad civil se halla desarmada delante de esta población enemiga? (50)

Guillaume Le Trosne propone una sociedad utópica: todo el mundo debe trabajar. Critica los restos del feudalismo y obliga a que todo el mundo forme parte del Estado. «Hay dos modos de oponerse a la sociedad: ejercer un cierto poder que sea un obstáculo a la producción o negarse a producir». (53) Para Le Trosne tanto la vagancia como los restos feudales constituyen formas de antiproducción y, por tanto, son enemigos de la sociedad. La producción se hace posible desde el momento en que se concibe la sociedad como mera relación de individuos. Hostiles a la sociedad son quienes se niegan a participar en el sistema de producción. Foucault toma en consideración algunos textos literarios donde se ejemplifica esta emergencia de la sociedad productiva y punitiva.

En las discusiones sobre la pena de muerte en 1791, se evoca el Contrato social de Rousseau en el cual el criminal es considerado enemigo de la sociedad y se hace necesario matarlo o exiliarlo. El criminal es un bárbaro para la sociedad. Se entabla una batalla y el prisionero debe ser muerto como un enemigo que ha sido vencido. La prisión es una nueva táctica punitiva. Se la introduce a finales del siglo XVIII. Todavía en 1767 el código criminal, reeditado por Serpillon, afirma que «la prisión no es considerada como una pena, siguiendo nuestro código civil». (65)

En 1831, Remusat, refiriéndose al código penal habla de lo nuevo del sistema penal, esto es, de todas las formas de encarcelamiento. En 1791, en Inglaterra se propone una ley que considera el encarcelamiento como castigo. Y Bentham en 1793, escribe su Panopticon, «que va a devenir la matriz arquitectónica de las prisiones europeas». (66) La prisión no deriva del discurso teórico sobre el delincuente como enemigo social. La conjunción entre teoría y práctica necesita ser explicada. Antes la prisión era utilizada no como castigo, sino como una medida preventiva. Una garantía de la presencia física de la persona acusada; una precaución. Le Trosne lo dice: la detención es una precaución necesaria.

El castigo, pues, es considerado una protección de la sociedad. El modelo ideal del castigo es la infamia. Este castigo no pasa por el sistema judicial. Su significado es más bien psicológico. «El juicio no es más que el juicio que los ciudadanos aportan». (69) «La disolución del poder judicial en el juicio colectivo de los individuos; éste es el juicio ideal, modelo que será reactivado bajo el tema de la justicia popular». (69) Hay un segundo modelo que se basa en la ley del talión. «La sociedad devuelve al criminal el ataque que él ha llevado contra ella». (70) El castigo es un contraataque social.

Un tercer modelo es el de la esclavitud. Es decir, los trabajos forzados y públicos. Hay una reparación para la sociedad: el individuo delincuente es restituido al trabajo. La prisión aparece con tal fuerza que todos los proyectos penales proponen un sistema de encarcelamiento. La prisión no es un sistema colectivo como la infamia ni una modalidad de la ley del talión o de los trabajos forzados. «Es un sistema punitivo abstracto, monótono, rígido, que ha venido a ser impuesto no solo en los hechos, en el paso a la realización, sino también en el interior del discurso». (71) Se trata de hallar la conexión entre estos dos componentes, el hecho real de la prisión y el discurso teórico sobre la penalidad. La tesis novedosa de Foucault es que esa conexión se da por lo que Marx denominó la forma salario. Lo que une, pues, la forma prisión no es ni un discurso penal ni una teoría jurídica. Es una teoría y una práctica. Hay una correlación entre la forma prisión y la forma salario. ¿Dónde está esa correlación? Foucault responde: «Así como el salario retribuye el tiempo durante el cual la fuerza de trabajo ha sido comprado a cualesquiera, la

pena responde a la infracción, no en términos de reparación o ajuste exacto, sino en términos de cantidad de tiempo de libertad». (72)

No se trata de la idea de que la forma prisión derive de la forma salario. El tiempo es el único bien y puede ser empleado para la producción o para pagar la pena por el delito cometido. «El salario sirve para retribuir el tiempo del trabajo, el tiempo de la libertad sirve para retribuir la infracción». (72) La forma prisión y la forma salario son dos formas gemelas. De hecho han aparecido históricamente en el mismo proceso de producción capitalista. Asimismo, la multa como castigo aparece como un sustituto de la jornada de trabajo. «La prisión representa el equivalente de una cierta cantidad de dinero». (72) «Este resurgimiento del pago de la deuda para borrar el crimen deriva de hecho de esta interpenetración de la forma salario y de la forma prisión». (72) Se tiene la sensación de que la cárcel es un trabajo gratuito y que el prisionero regala el salario a la sociedad excluyendo el salario efectivo.

La prisión se organiza como una fábrica pero al mismo tiempo rechaza de plano la idea de pagar un salario al prisionero mientras está en prisión, pues «ésta es como el salario que él paga (reverse) a la sociedad». (73) Estamos, pues, ante el hecho de la introducción del «tiempo en el sistema de poder capitalista y el sistema de penalidad». (73) Por primera vez el sistema penal no castiga directamente solo el cuerpo, sino el tiempo de la vida. «El tiempo que queda por vivir, éste es lo que la sociedad se apropia para castigar al individuo». (73) «El tiempo se intercambia contra el poder». (73) La sociedad impone la forma salario y la forma poder, siendo el objetivo disponer el tiempo de los seres humanos. El poder organiza el tiempo del trabajo y lo convierte en salario o en pago del delito. El tiempo de los seres humanos queda confiscado o para la producción o para la prisión. «Hay un poder global sobre el tiempo». (73) «Hay una especie de continuidad entre el reloj del taller obrero y el cronómetro de la cadena y el calendario de la prisión». (73) Salario y prisión comunican como formas de poder.

Aunque el espacio conventual puede filiarse como antecedente del espacio carcelario, se trata, sin embargo de dos espacios heterogéneos. El convento funge como protección o refugio del mundo exterior. La

cárcel es un espacio esencialmente punitivo. El encierro punitivo no era una práctica eclesiástica. Era el brazo secular quien llevaba a cabo la ejecución de los castigos. Así, pues, el encierro no es una laicización del convento. «La prisión no es el convento de la era industrial». (88) El encierro punitivo nace efectivamente al interior de medios religiosos, pero de medios que son extraños al convento y hasta hostiles a la forma monástica». (88)

Ese otro medio religioso de que habla Foucault va a ser la sociedad de los cuáqueros americanos. Durante los siglos XVII y XVIII, el régimen penal inglés es muy rígido debido a los movimientos revolucionarios de la época. La pena de muerte se aplicaba a más de doscientos casos de infracción a la ley. Los cuáqueros que se trasladan a América querían escapar al régimen estricto de la penalidad inglesa. Y elaboraron un nuevo sistema penal en el cual se excluía la pena de muerte. Hubo una lucha sorda contra la administración inglesa justo hasta el momento de la independencia. Con la independencia del estado de Pennsylvania se establece un nuevo régimen penal que excluye la pena de muerte y que incluía otros muchos castigos, entre ellos la cárcel. Ya para 1790 la cárcel se convierte en la forma punitiva fundamental.

«La forma prisión no puede ser derivada de las teorías penales de Beccaria, Brisson, etc., y como institución y práctica ella deriva de la concepción cuáquera de la religión, de la moral y del poder». (89) Para los cuáqueros la función del poder es hacer particiones morales. El poder es coerción y obligatoriedad moral. Hay una moralidad del poder y la política debe atenerse a ella. Barroughs: el poder debe protegernos de los malhechores, proteger nuestros bienes y protegernos de la violencia. «La noción fundamental que justifica la violencia es el mal». (89) Como agrega Foucault en el manuscrito: Hay una «concepción moral del poder». (89) Esta concepción moral del poder está en la base de la concepción cuáquera de la política. Aquí hay una concepción del crimen y de la infracción que no es la de Beccaria ni la de Brisson. Para éstos el delito se relaciona con una ofensa a la sociedad. Para los cuáqueros lo que es punible es el mal definido por la religión y la moral. Es la sociedad de los

cuáqueros la que desde 1790 organiza la administración penal de Pennsylvania. La Reoche Foucaud-Liancourt, en *Des Prisons de Philadelphie*, escribe: se trata de «llevar los prisioneros al olvido de todas sus antiguas faltas»; olvidar sus pasiones y las imágenes suscitadas en su mente. Hay que conducir al delincuente a una transformación radical.

Llegamos al momento del encierro celular. «El detenido es aislado, sin información del mundo exterior y sin comunicación». (91) De este modo el prisionero es conducido a una reflexión sobre sí mismo y sus propias faltas. Propiamente hablando, el sistema penal medieval no había llegado a ser cristianizado; llega a ser cristianizado solo ahora con los cuáqueros y su extensión de la pena carcelaria como pena fundamental. Curiosamente en este momento se habla en Europa de un proceso de descristianización. «La pena deviene penitencia y el sistema penal está en trance de ser cristianizado». (94) Hay que salvar el alma del condenado dándole un seguimiento religioso.

Este nuevo ámbito penal abre un nuevo campo del saber: la observación del carácter de los individuos, la anatomía y la fisiología, la psicopatología y la sociología. «Lo que el hospital fue para los cuerpos, la prisión lo fue para el alma». (94)

La prisión cuáquera se corresponde con otros procesos contemporáneos del mismo tipo que se dan en América y en Europa relacionado con las prisiones. En Inglaterra ya desde el siglo XVII aparecen además de los cuáqueros otros grupos cuya tarea es propiciar prácticas de control, la vigilancia y el castigo. Se forman grupos de autodefensa paramilitar (1779) que reaccionan a ciertos movimientos populares. «Los habitantes de los barrios de Londres se organizaron en 1780 en patrullas que aseguran una vigilancia del orden moral». (107) Su reclutamiento se hace entre miembros de la nobleza y la alta burguesía. Se difunde una literatura que favorece estas sociedades paramilitares. Foucault agrega: «Es preciso notar que veinte años después estos notables habrán encontrado otra fórmula, utilizar precisamente las gentes pobres para asegurar estas tareas: ellos han inventado la policía». (107)

Finalmente, en los años terminales del siglo XVIII las compañías de navegación organizan una especie de policía que vigile el puerto. Así, de modo general, el capital se ve enfrentado a muchos riesgos en lugares específicos, y que es preciso controlar. No esmero pillaje; el capital corre el riesgo de depredación cotidiana. Es necesario un nuevo orden. «Otra manera de controlar las poblaciones y de impedir la práctica de transferencia de propiedades. El problema es el encuadramiento moral de las poblaciones: es necesario reformar sus maneras de tal suerte que los riesgos de la fortuna burguesa sean reducidos». (108) El obispo Watson dice que hay buenas leyes pero ellas son eludidas por las clases bajas. Vigilancia por un lado, y por otro, un esfuerzo de moralización de la sociedad que trata de constituir una continuidad entre el control y la represión moral y la sanción penal. «Se asiste a una moralización del sistema penal». (111)

En un segundo momento este esfuerzo de «moralización se desplaza hacia el Estado». (111) Las clases altas controlan el poder y toman a su cargo esta moralización desde el Estado, y las clases trabajadoras y pobres constituyen el objeto al cual se aplica esta moralización del sistema penal. Colquhoun escribe *Traité sur la police de la métropole*, y afirma que el sistema penal debe ser moralizado. Se relaja la moral del pueblo si las leyes se hacen de la vista larga con relación a la moral. Hace falta vigilar la moralidad de los individuos. El Estado debe ejercer un control de la vida cotidiana. «El estado deviene el agente esencial de la moralidad, de la vigilancia y del control ético jurídico». (113) Fue esencial para el desarrollo del capitalismo el control de la clase obrera y de las clases bajas. Hay, pues, un control moral y jurídico estatizado en beneficio de una clase. «Lo coercitivo es lo que establece la conexión entre moral y penalidad». (114)

«La prisión es el lugar donde los principios generales de la coerción, las formas, las tesis, y las condiciones de estas se concentran en el uso o en la búsqueda de un modo de escape a la coerción». (114) «La prisión es un desdoblamiento de la forma penitenciaria del sistema de coerción». (114) Lo coercitivo es la condición general de aceptabilidad de la prisión. El modo de producción capitalista se da los instrumentos para ejercer

también un poder político y un poder moral. «Han existido grupos en cuyo interior se da la conexión entre lo punitivo y lo penal. Son grupos no conformistas y religiosos que, desde el exterior han impuesto esta conexión al Estado, que la han exigido al Estado. Ellos se proponían moralizar la sociedad, a pesar del Estado, o con su ayuda si la acepta; y al momento de tratar de moralizar la sociedad, se encuentra de hecho que han hecho del Estado el agente principal de moralización». (115) Foucault concluye que la moral no está en la cabeza de la gente, sino en las relaciones de poder que la imponen.

Se hizo necesaria la invención no solo de la represión, sino también de la técnica de control de la población. El control social se ejerce al interior y al exterior. Disciplina en los espacios cerrados y control de la población general.

La *lettre a cachet* (órdenes de arresto) no es solo un símbolo del poder autoritario de la monarquía. Para Foucault ellas juegan un papel de desembarazarse de individuos considerados peligrosos. Las familias, los notables, los grupos religiosos piden estas órdenes para protegerse. En realidad, por lo general no son firmadas por el rey, sino que constituyen «una apropiación temporera del poder real con sus signos y marcas». (130)

En Inglaterra el sistema de control social ha llegado a partir el movimientos religiosos, y en Francia más bien a partir del Estado. En Inglaterra, exhortación moral y religiosa, y en Francia el encierro.

Foucault dedica una extensa sección del curso a discurrir sobre los ilegalismos populares. J. P. Thomson utiliza la expresión «plebe sediciosa» para explicar los movimientos subversivos frente a los cuales el poder estatal se ha visto obligado a establecer un sistema de control: el sistema penitenciario. Foucault utiliza el término «ilegalismos populares». «Una ley no funciona ni se aplica más que en el interior de un campo de ilegalismos que es efectivamente practicados y que, en cierto modo lo soporta». (149) Foucault alude de modo breve al caso actual del aborto. También aquí la ley no funciona sino porque existen una serie de prácticas ilegales de aborto en hospitales clandestinos. Este funcionamiento de la

ley en cuanto ligada al ilegalismo que la sostiene pasa desapercibido con mucha frecuencia. La burguesía se apoya en los ilegalismos populares, los cuales son una vanguardia y una lucha que hace bascular las formas jurídicas. Después de la Edad media la burguesía inventó tres instrumentos de poder. Se apropió de los aparatos judiciales allí donde había una venalidad general. Se introdujo en los aparatos que forman el Estado. Y, finalmente, hizo practicar los ilegalismos. Permitir a otros grupos sociales practicar ilegalismos «de modo de poder practicar en un sistema funcional de los ilegalismos concentrados, y gracias a ella, bascular esta legalidad que la había podido servir pero que llegó a ser muy cargosa». (149) La revolución francesa fue el desenlace de estos procesos de ilegalismos que abrieron paso a la economía burguesa. Al hacerse proletaria la plebe transfirió a la propiedad burguesa las técnicas y las formas de los ilegalismos. Técnicas y formas que la plebe había desarrollado en complicidad con la burguesía. «Es en esta relación de la clase burguesa y el proletariado la que va a poner en juego el sistema penitenciario». (153) La burguesía no pretende acabar con la delincuencia. «El objetivo esencial del sistema penal es la ruptura de este continuo de ilegalismos populares y la organización del mundo de la delincuencia». (153)

Dos instrumentos sirvieron a este objetivo; uno ideológico: la teoría de la delincuencia como enemistad contra la sociedad; y otro las formas prácticas que sirvieron a la burguesía para aislar la delincuencia. La prisión sirvió a este objetivo. Los medios para capturar los ilegalismos populares fueron la prisión, las colonias, la armada y la policía. Fueron también medios para impedir que dichas técnicas no fueran aplicadas a la propiedad burguesa. «En el sigloXVIII los ilegalismos populares funcionaron con el ilegalismo burgués en una relación compleja. Al contrario de lo ocurrido en el siglo XIX, el ilegalismo obrero es el gran alimento de todo sistema represivo de la burguesía». (154) La ideología anarquista se relaciona íntimamente a la persistencia de la conciencia de las prácticas ilegalistas de la clase obrera, conciencia persistente que no está ligada ni a la legalidad sindical ni a la legalidad parlamentaria.

En el Antiguo Régimen el ilegalismo popular forma un sistema con los otros ilegalismos de otras clases y en especial con el de la burguesía.

Esto favoreció el desarrollo del capitalismo. Pero este ilegalismo cesa porque se hace problemático para la nueva clase en el poder, la burguesía. Los ilegalismos tomarán nuevas formas. Foucault da el ejemplo de la explotación de los bosques que se desarrolla a un acelerado ritmo. La sociedad industrial nace no solo del enfrentamiento de las legalidades, sino también de los ilegalismos populares. En Francia, en la región de Vandée, hubo una lucha, una revuelta contra el sistema de apropiación que no era compatible con los antiguos ilegalismos. No se trataba de volver a al Antiguo Régimen, por amor a la ley, sino de permitir el funcionamiento de cierto ilegalismo que era parte de la existencia de la comunidad campesina.

En un momento dado el ilegalismo se asimila a la nueva figura de la delincuencia. El delincuente como enemigo de la sociedad. La burguesía no ha sido estúpida, como piensan algunos intelectuales de gabinete. La burguesía ha sido lúcida en la conquista del poder y lo ha conservado no por mera ceguera. Para proteger el aparato productivo la burguesía ha desarrollado un Estado fuerte. Mantuvo al obrero en el límite de la indigencia para mantener los salarios bajos.

Desde 1803 hay límites al régimen de penalidad capitalista: el uso de la fuerza militar protege la producción industrial. El fascismo utiliza ambas formas.

El ilegalismo contra la sociedad burguesa se manifiesta en: 1) la decisión de ociosidad. Rechazo de ofrecer al mercado de trabajo la fuerza del cuerpo y el tiempo de la vida. 2) Irregularidad obrera; rechazo del uso de la fuerza en el momento que haga falta. 3) Dispersar las fuerzas. La fiesta es un uso de la fuerza que ha de ser utilizada en el trabajo. 4) Rechazo de la familia. No constituir una familia que promueva la reproducción y eleve los costos de su mantenimiento.

La moralización de la clase obrera se convierte en un imperativo de especial importancia para la burguesía. Se desfavorecen los matrimonios improvisados. Se inculca la pureza de las costumbres mediante la educación; y la vigilancia de los patrones al mal uso de los placeres. Evitar la disipación. Se habla de disipación cuando se trata de designar

la inmoralidad de la clase obrera. Disipación es perder el tiempo. Y se lo disipa en placeres corporales. El obrero no sabe administrar sus bienes. Disipación implica intemperancia, improvisación, movilidad del individuo en relación con la familia y el empleo. La propaganda de moralización combate la fiesta, la lotería y el concubinato. La lotería se opone a ganarse la vida con el trabajo cotidiano. Para combatir esta disipación y nomadismo es preciso un control moralizante de la penalidad. «Es necesario encadenar la existencia a una especie de penalidad difusa». (197) Es preciso diseminar en la sociedad los aparatos judiciales. Se lleva un registro del obrero, en una libreta de trabajo, para combatir la vagancia. De este modo se da en la sociedad «una perfecta continuidad de lo punitivo y el sistema penal». (199) «Es preciso tener un control económico y moral sobre el obrero». (199)

Esta continuidad entre el poder punitivo y penal exige una vigilancia generalizada; la organización del control. «El sistema de control permanente de los individuos no es ni del orden de la prueba, ni del orden de la investigación». Se trata más bien del examen. Examen permanente, graduado, que controla todos los instantes. Control del individuo en lo normal y lo anormal, en la regularidad cotidiana y en la disipación. El examen es una forma de saber acoplada al proceso de producción. «Esta sociedad está ligada a una actividad permanente de castigo y a una actividad conexas de saber y de registro». (201) El poder disciplinario está íntimamente ligado a las prácticas de control, de vigilancia y de castigo. El poder disciplinario es una forma capilar del poder.

Hay una estatización de los medios de control social. El control del tiempo es una de las formas de control indispensables al desarrollo del capitalismo. Es preciso controlar el ritmo del tiempo del trabajo fabril. «El tiempo de la vida se escande en tiempo de fiesta, placer, y tiempo homogeneizado que ha de ser integrado a un tiempo que no es el tiempo de la existencia de los individuos, sus placeres, y los deseos de su cuerpo, sino que es el tiempo de la continuidad de la producción y del beneficio». (216)

El tiempo de la vida es secuestrado para la producción. La sociedad capitalista necesita el engranaje diario del tiempo laboral de modo que se

sujete al tiempo de la producción. «Las instituciones toman a su cargo el control directo de la existencia». (217)

La conclusión de Foucault a la luz de todo lo dicho es: «El poder es uno de los elementos constitutivos del modo de producción y de su funcionamiento». (234) Hay una clase privilegiada que se beneficia del poder e impone sus estrategias. Pero el poder dominante no las tiene siempre todas de su lado; en cada instante se juega la lucha, hay victorias locales en su contra, ilegalismos, inversión de las fuerzas, etc.

«El problema de la sociedad feudal era como asegurar la explotación de la renta por medio del ejercicio de la soberanía; el problema de la sociedad industrial es hacer de modo que el tiempo de los individuos, que se le ha comprado por el salario, pueda ser integrado al aparato de producción bajo la forma de la fuerza de trabajo». (235) Foucault recalca, contra Hegel y ciertos posthegelianos célebres, que la vida de los seres humanos no es el trabajo. «La astucia de la sociedad industrial ha sido poder ejercer una coerción que transforme el tiempo de la vida en fuerza de trabajo». (236) El sistema de poder se ejerce a través de la normalización, el hábito, la disciplina y cierto tipo de discurso. Ya no se trata de un discurso mítico o heroico. «Es un discurso que va a describir, analizar, fundar la norma y hacerla prescriptiva y persuasiva». (243) Es el discurso normalizador de las ciencias humanas. Del médico, del psiquiatra, del juez y del maestro.

Foucault arremete contra la tesis de Jacques Derrida según la cual «no hay nada fuera del texto. Il n'y a pas hors du texte». En cambio Foucault hace necesario el afuera del texto. «El análisis del fuera del texto tiene por rol ... fijar las estrategias del discurso en las luchas. Cómo están ligadas a estas operaciones que ellas permiten o a sus consecuencias». (172) Uno no puede quedarse en el solo texto. «Un texto es un discurso que ha perdido su contexto y su eficacia estratégica». (169) Un puro análisis textual es algo que hay que abandonar. Esta posición de Foucault es coherente con su genealogía que es un dispositivo en el cual el saber y el poder se entrecruzan en el discurso. Es coherente con una afirmación de Foucault según la cual la severa crítica que hiciera

Derrida a Historia de la locura en el época clásica era motivada por el recurso constante que su autor hacía al contexto social, político y económico. Por ejemplo, el análisis de la vagancia que hemos visto reiteradamente en este curso, ya estaba en su primera gran obra, los mendigos y los locos o son obligados a trabajar (ley de pobres) o son encerrados. Lo que Foucault denomina «el gran encierro» es coetáneo con la legislación contra la vagancia.

Este curso es sin duda una preparación de lo que habría de ser Vigilar y castigar. Para quienes les cuesta la lectura de los elaborados textos de Foucault en sus libros, la lectura de este texto es mucho más accesible. En las conferencias de Foucault y en sus cursos adopta un estilo directo, especialmente dirigido al público presente y, por lo tanto, mucho más pedagógico sin disminuir nunca la fuerza de su pensamiento novedoso. Pero a pesar de que puede leerse como material preparatorio al mencionado libro, me parece que hay énfasis muy importantes que lo hacen un texto autónomo y digno de reflexión.

Las tesis más importantes de Foucault, el énfasis propio de este curso, son: en primer lugar, la correlación que hace entre la forma salario y la forma prisión. Y, por supuesto, la explicación de esa correlación basada en el tiempo. El salario es el pago que se hace al obrero por el tiempo laboral que entrega al proceso de producción, y el tiempo de la vida libre es lo que el delincuente entrega a la sociedad por haber roto el contrato que lo hace enemigo suyo. El tiempo se convierte en el objeto privilegiado del poder económico y político. Tiempo para la producción capitalista y tiempo legislado y moralizado por el Estado para que sirva al régimen de producción. La segunda gran tesis es que el poder debe ser entendido como uno de los constituyentes del modo de producción capitalista. Las estrategias de poder estuvieron al servicio de la burguesía para la implementación del nuevo sistema económico. Estrategias del poder de la burguesía han sido las prácticas de control social: las diferentes prácticas de control, control del tiempo de la vida para ser invertido en el trabajo, control policial para la vigilancia diaria, encierro penitenciario, proscripción de la vagancia, moralización de las costumbres para desalentar el placer,

la fiesta y los deseos del cuerpo, instituciones de encierro que no son solo la fábrica y la cárcel, sino también la escuela, el hospital, el ejército.

Foucault asume de Marx el análisis económico del modo capitalista de producción, pero lo completa mostrando analíticamente todas las prácticas de poder y control que fueron necesarias para el desarrollo del capitalismo y para su mantenimiento hasta el día de hoy. Foucault siempre reconoció en Marx al gran analista de la explotación capitalista. Foucault mismo se convirtió en el gran analista del poder, del poder de que se valió la burguesía en el desarrollo del capitalismo. Engels observó alguna vez lo difícil que sería la transición del socialismo al comunismo dada la necesidad permanente de la disciplina en el espacio fabril. Si la burguesía ejerce ese poder disciplinario en el capitalismo, e igualmente el Estado en el socialismo real ¿cómo habría de ser la disciplina en un espacio fabril comunista? Realismo engelsiano; improbable utopía.

Las formas de lucha populares contra el Estado y el régimen de producción constituyen otro gran tema del presente curso. Vigilar y castigar enfatizó también en el ilegalismo. Pero Foucault muestra, además, las varias formas que toma la lucha contra la servidumbre laboral y el productivismo capitalista: negarse a participar en la producción; en un tono que recuerda a Georges Bataille, rechazo del modelo familiarista de recluir la sexualidad en la reproducción de la especie y en su servicio al régimen laboral; contra el secuestro del tiempo, mejor su disipación en la fiesta, el placer y los deseos del cuerpo.

Desde el punto de vista metodológico, Foucault destaca el análisis del discurso y su correlación con el poder. La arqueología y la genealogía llegan a formar un único enfoque. Consecuencia de ello, es el rechazo de un modelo de análisis exclusivamente textual que pase por alto las luchas de los seres humanos y sus estrategias; fuera de las cuales el discurso se convierte en un texto escolarizado.

CARLOS ROJAS OSORIO

INFORMACION PARA COLABORADORES Y SUSCRIPTORES

Diálogos publica artículos filosóficos en español y en inglés. Pueden proponerse originales al Consejo de Redacción enviando *dos* ejemplares al Director de *Diálogos*, P.O. Box 21572, San Juan, Puerto Rico 00931-1572. El texto debe venir mecanografiado nítidamente a *doble espacio* (incluso las notas, citas y bibliografía), y sin correcciones a mano sobre el texto. Se recomienda que el autor envíe también *una copia del manuscrito en un disco magnético* de 3.5 pulgadas, cuyo formato pueda ser leído en el programa Microsoft Word para computadora Macintosh. Ello ayudará a evitar dilaciones innecesarias en caso de que finalmente el artículo se acepte para publicación.

Diálogos aparece semestralmente. La suscripción anual vale dieciséis dólares (\$32.00) para instituciones y doce dólares (\$12.00) para particulares. Toda suscripción debe ser gestionada directamente con *Diálogos*. Envíese cheque pagadero a la orden de la *Universidad de Puerto Rico* al Apartado 21572, UPR Station, San Juan, Puerto Rico 00931-1572.

NOTICE TO CONTRIBUTORS AND SUBSCRIBERS

Diálogos publishes philosophical articles written in Spanish and in English. Manuscripts should be submitted in duplicate to the Editor, *Diálogos*, P.O. Box 21572, San Juan, Puerto Rico 00931-1572. They must be neatly typed with double spacing throughout, including quotations, footnotes, and references, and must not contain any handwritten corrections. Authors are encouraged to submit also a copy of the article on a computer diskette in a format that can be read by Microsoft Word on a Power Macintosh. In this way, in case the manuscript is finally accepted, its publication can be expedited.

Diálogos is published twice a year. The yearly subscription rate is sixteen dollars (\$32.00) for institutions and twelve dollars (\$12.00) for individuals. Subscription orders must be sent directly to *Diálogos*. Please make checks payable to the order of *University of Puerto Rico* and mail to Box 21572, UPR Station, San Juan, Puerto Rico 00931-1572.

diálogos

Revista del Departamento de Filosofía

Universidad de Puerto Rico

PEDIDOS Y SUSCRIPCIONES:

Diálogos

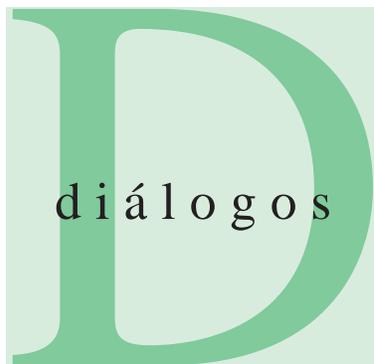
Box 21572, UPR Station

San Juan Puerto Rico

00931 - 1572

Instituciones: \$32

Particulares: \$12



**Revista del Departamento
de Filosofía Universidad
de Puerto Rico**

Año XLV

Número 95

Julio, 2014



ISSN0012-2122
Universidad de Puerto Rico
Recinto de Río Piedras

diálogos

P.O. Box 21572, San Juan, Puerto Rico 00931-1572