

D

d i á l o g o s

Revista del Departamento de Filosofía Universidad de Puerto Rico

Sergio E. Rojas Peralta

Tiresias o esbozo para una teoría de la identidad alternante
(empatía)

Luis Fallas López

La otredad de la nada

Jean Carlos Siria

Las exigencias de la autarquía.
Aristóteles y la invención de la otredad

Étienne Helmer

El mendigo cínico: ¿una alternativa al animal político?

André Sauge

Un savoir sur la frontière: le "dieu unique" de Xénophane
entre la Grèce et la Perse

François Gagin

El yo y los otros: la estilización de sí y las figuras al margen
de la filosofía en las Meditaciones de Marco Aurelio

Año LI

Número 105

Marzo 2020

COPYRIGHT 2020

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
Dr. Jorge Haddock Acevedo

Rector del Recinto de Río Piedras
Dr. Luis A. Ferrao Delgado

Decana de la Facultad de Humanidades
Dr. Emilio R. Báez Rivera

Director
Dr. Étienne Helmer

Junta Editora
Dr. Pierre Baumann
Dra. Dialitza Colón
Dr. Étienne Helmer
Dr. Raúl de Pablos
Dra. Anayra Santory Jorge

diálogos

Revista del Departamento de Filosofía Universidad de Puerto Rico

SUMARIO

Presentación

Étienne Helmer -----	7
<i>Alteridad en el mundo Antiguo</i>	

Artículos

Sergio E. Rojas Peralta -----	9
<i>Tiresias o esbozo para una teoría de la identidad alternate (empatía)</i>	
Luis Fallas López -----	27
<i>La otredad de la nada</i>	
Jean Carlos Siria -----	44
<i>Las exigencias de la autarquía. Aristóteles y la invención de la otredad</i>	
Étienne Helmer -----	61
<i>El mendigo cínico: ¿una alternativa al animal político?</i>	
André Sauge -----	75
<i>Un savoir sur la frontière: le “dieu unique” de Xénophane entre la Grèce et la Perse</i>	
François Gagín -----	93
<i>El yo y los otros: la estilización de si y la figuras al margen de la filosofía en las Meditaciones de Marco Aurelio</i>	

Presentación del número 105: Alteridad en el mundo antiguo

Étienne Helmer

Universidad de Puerto Rico – Río Piedras

etienne.helmer@upr.edu

La alteridad es constitutiva de muchos aspectos del pensamiento antiguo. Al trazar fronteras entre lo idéntico y lo diferente, lo mismo y lo otro, lo propio y lo ajeno, los filósofos antiguos se atienen a un modo de pensar general que da su estructura a las distintas esferas de su pensamiento. Este modo de pensar se observa tanto en reflexiones de índole metafísica y lógica -por ejemplo, el ser y el no ser de Parménides, el mismo y el otro de Platón, y el tercer excluido de Aristóteles- como en textos de temas éticos y políticos -el filósofo platónico *vs.* el tirano, o el animal político aristotélico en doble oposición a la bestia salvaje y a la divinidad-. ¿Cómo se trazan estas fronteras? ¿Cómo pensar las relaciones entre las distintas partes que resultan del trazar de las fronteras? Y, ¿existen conceptos para pensar una manera de superar las oposiciones o siguen siendo irreconciliables?

Los artículos de este número 105 de *Diálogos* son, para cinco de ellos, las actas del coloquio organizado sobre este tema por el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad de Costa Rica en San Pedro de Montes de Oca, los días 7 y 8 de marzo de 2019. Agradezco al Dr. Sergio Rojas Peralta, director de dicho Instituto, por la organización de este fructífero encuentro y su cálida acogida. A estas actas que constan de las contribuciones del Dr. Luis Fallas, del Dr. Sergio Rojas Peralta, del Dr. François Gagin, del estudiante de maestría Jean Carlos Sirias, y de este servidor, se suma el artículo del Dr. André Sauge, invitado a colaborar en este número.

Agradezco a los estudiantes Carolina Jiménez Maldonado, Nahir Pérez Pagan, y Luis Cedeño Rodríguez, estudiantes del Programa Graduado de Filosofía de la UPR-RP por reunir con paciencia y minuciosidad los metadatos de *Diálogos* y así contribuir a su visibilidad virtual. También agradezco a Karina Negrón Sánchez y al Dr. Carlos Suárez Balseiro, de la Escuela Graduada de Ciencias y Tecnologías de la Información de la UPR-RP, por su ayuda en la edición digital de este número.

Otherness is constitutive of many aspects of ancient thinking. By drawing boundaries between the identical and the different, the same and the other, the own and the alien, ancient philosophers usually followed a way of thinking that has given its basic structure to the different spheres of their thinking. This way of thinking is observed in reflections of a metaphysical and logical nature -among others, the being and non-being of Parmenides, the same and the other of Plato, and Aristotle's excluded middle- as well as in texts dealing with ethical and political issues -the platonic philosopher *vs.* the tyrant, or the Aristotelian political animal in its double opposition to the wild beast and the divinity. How are these borders drawn? What about the relationships between the different regions that result from these borders? And is it possible to overcome these oppositions, or are they irreconcilable?

Five of the articles of this issue 105 of *Diálogos* are the proceedings of the colloquium organized on this topic by the Institute of Philosophical Research of the University of Costa Rica in San Pedro de Montes de Oca, on March 7 and 8, 2019. I am very grateful to the Dr. Sergio Rojas Peralta, director of this Institute, for the organization of this fruitful meeting and his warm welcoming. These proceedings consists in the contributions of Dr. Luis Fallas, Dr. Sergio Rojas Peralta, Dr. François Gagín, of the doctoral student Jean Carlos Sirias, and myself. The Dr. André Sauge has been invited to collaborate to this issue of *Diálogos*.

My warm thanks to Carolina Jiménez Maldonado, Nahir Pérez Pagan and Luis Cedeño Rodríguez, students of the Graduate Program of Philosophy at the UPR-RP for patiently and minutely gathering *Diálogos's* metadata, thus contributing to the virtual visibility of this Journal. I am also very grateful to Karina Negrón Sánchez and Dr. Carlos Suárez Balseiro, from the Graduate School of Information Sciences and Technology at the UPR-RP, for their kind and professional help in this digital edition of *Diálogos*.

Tiresias o esbozo para una teoría de la identidad alternante (empatía)

Sergio E. Rojas Peralta
Universidad de Costa Rica (Costa Rica)
sergio.rojas@ucr.ac.cr

Resumen: A partir de las variantes del mito de Tiresias, que se toma como objeto de estudio y como pretexto, se estudian características determinantes de la empatía. La empatía descansa sobre una cierta idea de continuidad del sujeto en el tiempo y a la vez de intercambialidad, antes que de mimesis, que constituye su condición de posibilidad. A la vez, la imposibilidad de empatizar puede tener fundamentos ontológicos como la singularísima esencia de cada individuo pero sobre todo la intimidad que se pretende invulnerable –para proteger dicha singularidad– por lo cual hay una fluctuación entre el reconocimiento y el rechazo de “ponerse en el lugar del otro”, para no “invadir su intimidad”. El mito de Tiresias muestra ese carácter al tener contenidos sexuales que dan cuenta de su adquisición del poder adivinatorio: ve lo que no puede o debe ver, a raíz de lo cual es castigado y, luego, recompensado. Esa especie de dialéctica castigo-compensación construye el experimento sobre el cual se basa el artículo, dado que Tiresias sufre diversas transformaciones por ver lo que no debe y a la vez, esa es la condición para dilucidar la apuesta entre Hera y Zeus sobre qué género goza más el sexo. Su respuesta conduce al castigo, y luego a la compensación, con el poder adivinatorio. Es particularmente interesante si dicho análisis se lleva además al problema ético y político de la pasividad del sujeto con el cual se empatiza o se busca empatizar.

Palabras clave: empatía, identidad, reconocimiento, metamorfosis, Tiresias

Abstract: From the variants of Tiresias’s myth, which is taken as an object of study and as a pretext, this paper focuses on the determinant characteristics of empathy. Empathy rests on a certain idea of continuity of the subject in time and, simultaneously, of exchange, rather than mimesis, which constitutes its condition of possibility. At the same time, the impossibility of empathizing can have ontological foundations, such as the very unique essence of each individual or the allegedly invulnerable intimacy, which serves to protect that uniqueness. There is, so, a fluctuation between the recognition and the refusal to “put oneself in the place of the other”, so as not to “invade his privacy”. This feature is present in Tiresias’s myth as it has sexual contents that account for his acquisition of divinatory power: he sees what he cannot or should not see. As a consequence, he is punished and then rewarded. That kind of punishment-compensation dialectic builds the experiment on which the article is based, since Tiresias undergoes various transformations due to the fact that he has seen what he should not have. At the same time, this is the condition to elucidate the bet between Hera and Zeus on which gender enjoys sex the most.

Tiresias's response leads to his punishment, and then to compensation, with divinatory power. The myth becomes particularly interesting when this analysis is applied to the ethical and political problem of the passivity of the subject with whom one empathizes or seeks to empathize.

Keywords: empathy, identity, recognition, memory, metamorphosis, Tiresias

Todo mundo conoce a Tiresias, el famoso adivino que está asociado a tantas historias del mundo griego. Tiresias adquiere su poder adivinatorio como compensación a un castigo debido a una transgresión, a una ὕβρις. La figura de Tiresias plantea en su misma historia el concepto de la *empatía*¹ con las distancias del caso, y sirve hacer algún género de experimento mental, porque Tiresias sufre una serie de metamorfosis que funciona como dispositivo para interrogarse qué significa “sentir lo que siente el otro”, “ponerse en el lugar del otro”. La empatía es una función del otro y plantea dos preguntas: ¿cuál es la continuidad del sujeto? y ¿qué es la otredad? No es cuestión de un tratamiento histórico de la empatía, aunque haya recurso a muchos motivos de la tradición. Las preguntas no son sólo éticas, sino políticas y epistemológicas, porque detrás está la pregunta por las propiedades del sujeto. Éstas son de corte teológico-políticas, porque tanto implican las condiciones de posibilidad para ponerse en el lugar del otro como el miedo a la desaparición, a la pérdida de identidad y consecuentemente de reconocimiento. A la vez, implica el carácter político de significar la pasividad del otro.

Así pues, el objetivo de este artículo es exponer las dificultades que presenta la empatía a partir de la singular figura de Tiresias, y mostrar a la vez las propiedades que suelen atribuirse al sujeto o las que parece necesitar para ser tal. En un primer momento, hago una reconstrucción rápida de la tradición textual a partir del trabajo de Brisson (1976) para recopilar las preguntas alrededor de la continuidad de la mente (o lo que en Tiresias se expresa como una identidad alternante, si no alterna) y derivar algunas características determinantes de la empatía. Posteriormente, ampliaré el foco para analizar desde otra perspectiva dichas características y asociarlas a conceptos como la memoria y la pasividad. Finalmente regreso sobre la cuestión de la empatía.

El mito de Tiresias y sus variantes

En 1976, Luc Brisson publica un libro ya célebre, *Le mythe de Tirésias*, un esfuerzo estructuralista por darle coherencia al conjunto de relatos sobre Tiresias, con cierto éxito. Se trata de un análisis de los relatos que tratan el nacimiento de Tiresias en cuanto adivino. Del conjunto de mitos, interesan unos ciertos contenidos de algunas de esas variantes. Brisson recoge en total dieciocho versiones que existen del mito. Se retomarán únicamente dos pasajes. Se agrega luego un tercer texto que no pertenece propiamente a la colección de los mitos que analiza Brisson en ese dicho libro.

Las variantes son colectadas por Brisson en tres grupos. En el primer grupo está la mayoría de las versiones y, según el núcleo central del grupo, Tiresias se encuentra con dos serpientes que están copulando. Por su visión de esta cópula, Tiresias es transformado en mujer. Posteriormente en su

¹ Dejo de la cuestión histórica del concepto de empatía, a veces *endopatía*, procedente de la *Einfühlung* de Vischer, Lipps, Husserl, Stein, de la *sympathy* de Smith, Sophie de Grouchy o Scheler, o incluso del aspecto imitativo de los afectos de Spinoza. Véase *v.gr* Jorland & Thirioux (2008) y Depraz (2017).

vida, se vuelve a encontrar con otra cópula similar y es transformado en hombre, y así sucede varias veces en el transcurso de su vida. La multiplicidad de estas variantes se puede reducir para lo que corresponde, porque las versiones que dicen que empezó Tiresias siendo mujer y se transformó en hombre, otras que pasó de hombre a mujer, y que estas transformaciones además ocurren siete veces en la vida de Tiresias, son irrelevantes para lo que sigue. Sólo interesa de esos relatos el núcleo básico. Además, contaba con mucha suerte, porque ¿cuál es la probabilidad de encontrarse en la vida con siete cópulas de serpientes? Una de estas versiones tiene como añadido la disputa de Zeus y Hera sobre el disfrute sexual del hombre y la mujer: ¿quién disfruta más del sexo, el hombre o la mujer? En esta versión, a sabiendas precisamente de las transmutaciones de Tiresias, éste es consultado por Zeus y Hera, porque obviamente es el único que puede dar cuenta, por causa próxima, por experiencia singular, de lo que es el disfrute sexual en cuanto hombre y del disfrute sexual en cuanto mujer. Conoce, pues, dos experiencias no intercambiables. Son dos posiciones que no pueden por principio ser ocupadas por una misma persona, ni se puede pensar *qué es ocupar el lugar del otro*. Ni siquiera los dos dioses con sus poderes pueden experimentar el disfrute del otro género, ni el mismo Zeus que tiene un historial de transformismo, pues sus metamorfosis son siempre metamorfosis en animales machos. La respuesta de Tiresias enfada a Hera, pues contesta que se disfruta más como mujer, y al enfado de Hera sigue su castigo. Tiresias queda ciego. Como es habitual en la tradición mítica, Zeus compensa esa privación con el poder de la adivinación. *Grosso modo*, éste es el núcleo de las trece variantes del mito del primer grupo.

En el segundo grupo, que contiene cuatro textos, se recogen las versiones que explican el origen de la adivinación de Tiresias, sin recurrir a la apuesta entre Zeus y Hera. En cambio, se recurre a un relato similar al de Acteón y Artemisa, y está construido sobre un motivo visual y el tabú de la desnudez. Tiresias descubre a Atenea desnuda en el baño, la diosa perturbada lo castiga con la ceguera, pero ella misma lo compensa con la adivinación.

El tercer grupo se reduce a un único texto. Sufrir Tiresias múltiples transformaciones como en la primera ocasión, de hombre a mujer y viceversa, reencarnándose de alguna manera por etapas de la vida hasta terminar en forma de rata. Esta versión no resulta pertinente, porque elimina muchos de los otros factores y, de alguna manera, reproduce uno de los factores centrales del primer grupo.

La mente de Tiresias: análisis de las variantes

Ahora bien, hay un texto del que no se hace eco Brisson, porque no explica el origen del poder adivinatorio de Tiresias, extraído de la *Odisea*. Se trata de la conversación entre Odiseo y Circe, y hace referencia al viaje que debe realizar el héroe al Hades, donde se encontrará finalmente con su madre pero antes con Tiresias, quien le revela cómo recuperar el poder en Ítaca a su retorno. Retomo, pues, el pasaje, en el que Odiseo solicita a Circe dejarlo partir:

“Circe, cúmpleme la promesa que hiciste de enviarme a casa, que mi ánimo ya está impaciente y el de mis compañeros, quienes, cuando tú estás lejos me consumen el corazón llorando a mi alrededor.”

Así dije, y al punto contestó la divina entre las diosas:

“Hijo de Laertes, de linaje divino, Odiseo rico en ardidés, no permanezcáis más tiempo en mi palacio contra vuestra voluntad. Pero antes tienes que llevar a cabo otro viaje; tienes que llegarte a la mansión de Hades y la terrible Perséfone para pedir oráculo al alma del tebano Tiresias, el adivino ciego, cuya mente todavía está inalterada [τοῦ τε φρένες ἔμπεδοί]. Pues sólo a éste, incluso muerto, ha concedido Perséfone tener conciencia [νόον]; que los demás revolotean como sombras [σκιαί].” (Homero, *Od.* X, 483-495)

De este pasaje no interesa otra cosa que esa idea según la cual la mente de Tiresias se conserva inalterada, incluso después de la muerte, en el Hades (Rohde, 1948, 38). Una vez muertos, nos convertimos en sombras, dice Circe, y según la mitología griega, somos incapaces de presentarnos y comunicarnos ante nadie, salvo que consumamos sangre. Ese es el ritual específico para hablar con un mortal; si no, somos como sombras o sueños y, en todo caso, desde ese punto de vista, perdemos la memoria y perdemos la continuidad de la conciencia. Tiresias es el único en conservarla en la muerte inalterada —¿acaso como consecuencia de las transformaciones sufridas en vida?—, conserva el recuerdo de la vida (Homero, *Od.* XI, 90ss).

Esto es muy peculiar: si Tiresias se transforma de hombre a mujer y de mujer a hombre, ¿en qué consiste la identidad de estos *sujetos*, este Tiresias-hombre, esta Tiresias-mujer en el tiempo? ¿Cuál es el concepto que recubre estas figuras? ¿Hay acaso una categoría que lo cubra? Ya desde Homero, existe esta idea de una continuidad del sujeto, para usar un término moderno —o una continuidad del individuo o del personaje, para evitar un anacronismo—, y además en griego, el autor de la *Odisea* usa la expresión τοῦ τε φρένες ἔμπεδοί. Es una expresión para “mente” bastante particular. Se está hablando de una especie de la individualidad. Pero la concepción de individualidad en la antigüedad es difusa, y no hay esa clara separación entre el cuerpo y la mente. La continuidad de una individualidad así de indeterminada es problemática, porque recae tanto sobre la mente como sobre el cuerpo. Así, por ejemplo, Vernant, en uno de sus textos en *L'individu, la mort, l'amour* (2007, 1310-1311), hace referencia al problema de la mixtura en la identidad, sobre todo en el hombre y la mujer griegas arcaicas, donde no hay esa separación alma-cuerpo tan tajante, tan definida como va a aparecer luego en el siglo V, ya muy sofisticada. No se trata, por supuesto, de esa construcción socrática de la ψυχή. Y como subraya Redfield, más que una instancia psíquica, en la época homérica “la psyche no es un ‘alma’, sino un ‘fantasma’” (Redfield, 1985, 97) o sombras (σκιαί) como se lee en el pasaje de la *Odisea*. Y lo que es *psíquico* es resorte del cuerpo. Siguiendo a Redfield, Vernant insiste en que esta identidad del individuo hace referencia a un *yo*, y efectivamente existe un *yo* en los textos de la época arcaica. El adivino ciego conserva su identidad después de la muerte, conserva incluso su poder y es capaz de identificar a

Odiseo, a diferencia de los demás mortales, reducidos a sombras. Tiresias no sólo posee la capacidad o poder de la continuidad de su ser, de su *yo*, en vida durante sus transformismos, sino también después de muerto. Los otros, en cambio, se desvanecen con la muerte, pero perduran extrañamente sin siquiera tener la expectativa de poder beber sangre para recuperar la comunicación. Tienen un *yo* sin que su identidad esté clara. Y, por supuesto, no se convierten en adivinos por el sólo hecho de haber muerto.

Así, de nuevo, por ejemplo, la *φρήν* está asociada al *θυμός*, junto con otros términos (Vernant, 2007, 1310). Y juntos constituyen el *lugar* de sentimientos, pensamientos, pasiones, por lo cual en el caso de Tiresias sobreviven juntos, y en el caso del resto de los mortales, no. Lo mismo ocurre con las esperanzas, miedos e imaginación. Para Redfield, el *θυμός* da lugar a la subjetividad por sí solo (1985, 99-100), pero en la época arcaica no parece poder dissociarse de la *φρήν*. Y el otro término del texto que llama la atención, *νόος*, hace referencia a la capacidad de reconocer algo, asociado a la vista. Tiresias conserva todas las funciones epistémicas que tenía en vida. Suprime con ello, no solo la diferencia entre la muerte y la vida, sino también, sobre todo en vistas a la adivinación, la diferencia entre el futuro y el pasado. Todas estas instancias (*φρήν*, *θυμός*, *νόος*) hacen referencia a modalidades de la identidad individual, pero están soldadas, por lo cual ninguna dice realmente la identidad del individuo. Aquello que sea el *yo* remite a muchas cosas a la vez, a veces muy disímiles... considero tal vez como “algo propio”, secreto o íntimo, fuera del alcance de los demás y, en ese sentido, opaco y, por ello mismo, incluso objeto de conocimiento por nosotros mismos, para ser clarificado, para ser cuidado, sin terminar de renunciar por eso a ese carácter exclusivo.

Ese es, pues, el primer pasaje. Un segundo pasaje –en orden inverso a la presentación de los grupos– aparece en los *Himnos* de Calímaco haciendo referencia a Atenea, un texto bastante más tardío:

Sal, Atenea venerada. Entretanto, les diré algo a estas muchachas; el relato no es mío, sino de otros. Niñas, había una vez en Tebas una ninfa, la madre de Tiresias, a la que amó Atenea mucho más que a ninguna de sus compañeras, y no se separaba de ella jamás. Cuando guiaba sus caballos hacia la antigua Tespías o hacia Haliarto, a través de los campos de los Beocios, o hacia Coronea, donde tiene un recinto perfumado y unos altares junto al río Curalio, muchas veces la diosa la hizo montar sobre su carro; ni las conversaciones de las ninfas ni sus coros de danza le resultaban agradables, si no los dirigía Cariclo. Pero aún le aguardaban a ésta muchas lágrimas, por más que fuese compañía gratísima para Atenea. Un día, se desataron ambas los broches de sus peplos junto a la fuente Helicónide del caballo, la de las bellas aguas, y se bañaban. La quietud propia del mediodía se extendía por la montaña. Ambas se bañaban, y era la hora del mediodía, y una quietud perfecta reinaba en aquella montaña. Sólo Tiresias, cuya barbilla empezaba a oscurecer, se paseaba entonces con sus perros por aquel sagrado lugar. Sediento hasta lo indecible, llegó a las ondas de la fuente, ¡desdichado! Y, sin querer, vio

lo que no era lícito ver. Aunque llena de cólera, alcanzó a decirle Atenea: “¿Qué genio malo te condujo por tan funesta ruta, oh Everida? Vas a salir de aquí con las órbitas vacías. (Calímaco, *Him.* V, 55-81)².

Este pasaje coincide, por lo menos a grandes rasgos, con el relato de Acteón y Artemisa. Se formula claramente la prohibición, el tabú, en relación con Atenea o, en general, con la divinidad³. Aquí habría que recordar que Atenea usualmente aparece muy vestida, ataviada con la égida, yelmo y lanza, a veces acompañada de una serpiente a sus pies, una diosa guerrera asociada al conocimiento y a la sabiduría. Simboliza el conocimiento, una cierta astucia, si nos atenemos al mito según la cual Metis es su madre. Es, además, una diosa virgen dentro de la tradición griega. Nacida de Zeus, las mujeres la buscan, la eligen, pero al final ella decide tomar partido por los hombres.

Como en el mito de Acteón y Artemisa –otra diosa virgen y cazadora–, Acteón y Tiresias miran lo que no puede –debe– verse. Se han puesto en una posición privilegiada, inaccesible que desencadena el castigo. La función “ver lo que no se puede ver” es ocupar un lugar diferente, ponerse en un *lugar prohibido*, donde el otro está exhibido, su intimidad expuesta, y su integridad vulnerada.

Finalmente, en el primer grupo de textos de Brisson, se puede encontrar las *Metamorfosis* (III, 316-339)⁴ de Ovidio o la *Biblioteca* de Apolodoro:

Hesíodo dice que Tiresias había hallado unas serpientes copulando cerca de Cilene y, por haberlas herido, fue transformado de hombre en mujer; pero al ver a aquellas serpientes uniéndose en otra ocasión, se volvió hombre de nuevo. Por eso cuando Zeus y Hera disputaban sobre quién disfrutaba más en el amor, la mujer o el hombre, preguntaron a Tiresias. Éste dijo que, si el placer tuviera diez partes, los hombres gozarían sólo de una y las mujeres de nueve; entonces Hera lo cegó, pero Zeus le concedió el arte de la adivinación. (Apolodoro, *Biblio.* III, 6, 7)⁵

Como se señaló al principio, la importancia de este último pasaje radica en el transformismo de Tiresias, que es la condición de posibilidad para responder a la pregunta de Hera y Zeus⁶. Se trata efectivamente de entender, saber o experimentar lo que el otro experimenta, pero a diferencia de afectos que pueden decirse comunes, como la tristeza o la alegría, el problema remite a aquella *parte* en

² Amplió el pasaje que Brisson selecciona a partir del verso 75. Es la versión B01 (Brisson, 1976, 21-22).

³ Véase Loraux (2008, 258) y Héritier-Augé (1994, 332ss).

⁴ En Brisson, corresponde a la variante A06 (Brisson, 1976, 18).

⁵ Es la variante A05 (Brisson, 1976, 14-15). Brisson discute en las variantes sobre las proporciones de placer, pero esa discusión no es pertinente para lo que sigue.

⁶ El enojo de Hera no tiene que ver en sí mismo con el mayor disfrute de las mujeres, sino que responde a la visión griega –y masculina– de la sexualidad que domina la sociedad griega. Dicha visión asocia el sexo al mundo animal, a lo salvaje. La pregunta de Hera y Zeus se plantea sobre esa matriz, de suerte que lo que está en disputa es la “naturalidad” de la mujer y la “civilización” del hombre. Vale la pena aclarar ese punto para sacarlo de la ecuación, porque aquí el problema no es esa falsa dicotomía, ni el prejuicio griego, sino qué significa pensar o sentir la *experiencia del otro*, la *alteridad de la experiencia*.

la *unión de la mente y el cuerpo* que subraya las diferencias específicas del cuerpo, a una sensación que se especifica por el cuerpo. Más aún, hace referencia más al placer que a los afectos mismos. Y al ser el cuerpo diferente, la pregunta de Hera y Zeus pregunta por cómo sentir en el lugar del cuerpo otro, de la otredad del otro cuerpo. Que además dicha pregunta esté asociada a la vista (y al conocimiento, por extensión) y al “arte de la adivinación” impone una reflexión sobre esta tríada (empatía-visión- adivinación).

La adivinación rompe el orden muerte-vida, futuro-pasado, es decir, introduce un modo de continuidad, en el cual los momentos son intercambiables entre sí. La continuidad supera la simple contigüidad de los momentos para convertirse en homogéneos, o muestra el aspecto homogéneo de los momentos. La impredecibilidad de los acontecimientos tiene que ver con el desconocimiento del orden que domina la producción de los acontecimientos. Ciertamente, el adivino, el oráculo, no dice por qué ocurre, sino que solo enuncia el suceso, excepción hecha de la conversación de Tiresias con Odiseo en el Hades, tal vez porque la predicción tiene un factor performativo por el cual el sujeto receptor –Odiseo, en este caso– se predispone a actuar conforme al suceso, se organiza para producir el suceso. Ahora bien, si los momentos son intercambiables, y responden a una lógica regular, causal, se puede conocer la sustituibilidad de los elementos. Poder poner un momento en lugar del otro, porque se conoce la regla, debería permitir a su vez conocer qué reglas gobiernan cada acontecimiento. De la misma manera, el estado de cosas que signifiquen un pensamiento, un sentimiento o una sensación estaría entonces sujeto a una regla. Esto indicaría la condición de posibilidad de la empatía.

La vista desempeña por su parte una función similar. “Ver lo que no se puede ver” viene a romper la aparente continuidad de lo real. Revela que lo real no es homogéneo, pero no por la intercambiabilidad de los momentos, sino por una regla social, que corta lo real. “Ver –poder ver– lo que no se puede ver” se enuncia como una regla social. La prohibición señala las posiciones que tienen los sujetos: el *mirón* Tiresias, Atenea *mirada* en su intimidad, las serpientes que copulan... no es posible tratar aquí qué tabú cae sobre la cópula de las serpientes, pero la prohibición que recae sobre ella muestra bien que ha sido socializada como algo que no puede verse⁷, no como la cópula de los perros, como les gustaría argumentar a los cínicos. La sexualidad como objeto de prohibición por su especificidad. Precisamente en esa idea de intimidad, la de Artemisa o la de Atenea, que señala un problema de carácter social en la empatía. ¿Puedo ponerme en el lugar del otro? Las dificultades que pueda encontrar, la singularidad del otro –ya no solo la especificidad sexual de su cuerpo–, es un obstáculo que se pone para resistirse para no estar en el lugar del otro, para no sentir o pensar en su lugar. Hay una posibilidad de substituirse pero no parece *legítimo* hacerlo. La empatía enfrentaría *prima facie* una reticencia por parte del agente para ponerse en el lugar del otro –salvo en los casos de

⁷ “Como animal alma, la serpiente estaba especialmente relacionada con la tumba y sobre todo con la tumba del héroe” (Bremmer, 2012, 65). El tabú no tendría únicamente con la cópula de las serpientes sino con la muerte que el animal podría significar en el mundo griego. La Gorgona mata, y su cabellera es como un nido de serpientes, por ejemplo.

compasión—, y tal vez hay también una dificultad en que se produzca empatía del pasivo o del paciente respecto del agente. Estos dos casos merecerían análisis aparte, pues tienen que ver además con el problema del reconocimiento, el lugar que ocupan social o políticamente.

La empatía estaría sujeta a reglas de la imaginación en la medida que su condición de posibilidad implica unas reglas de intercambiabilidad del tiempo y de los estados, como si tuviese que pasar por todos los estados del otro para “adquirir el estado del otro”, “para ponerse efectivamente en su piel”, y a la vez ver en ello precisamente algo socialmente indebido, como si debiese mantenerse al margen de *compartir* su estado, para conservar su singularidad y tal vez la del espectador también. Se trata de la intimidad del otro⁸, que es reducto de la singularidad. Se abre aquí un conflicto, entre la capacidad de estar en el lugar del otro (y que el otro podría desear que se active para ser comprendido) y la resistencia a comunicar todo lo que hay (y que consiste en el deseo de quedar fuera de esa comprensión).

La disputa entre Zeus y Hera interesa porque cada uno responde desde su “cuerpo masculino” o su “cuerpo femenino”, no puede haber intercambiabilidad. Precisamente, por ello recurren a la única persona conocida que ha sido un cuerpo ora masculino, ora femenino. El primer problema reside pues en cuál función desempeña el cuerpo en la empatía. Luego, si el cuerpo está en el centro de la disputa, no parece haber intercambiabilidad posible. Tal vez puedan producirse mecanismos que maten dicha afirmación.

Empatía: alteridad, continuidad, semejanza

¿Qué más se puede extraer de estos textos?, ¿qué podemos pensar?, ¿qué podemos organizar? Por una parte, primero, hay dos textos fundamentales: el texto sobre Atenea y el texto sobre la cópula de serpientes. Desde cierto punto de vista, por la consecuencia que se desprende de los relatos, ver la cópula de las serpientes es equivalente a ver a Atenea desnuda⁹. En esto, Loraux (1978) es crítica con el texto de Brisson, porque éste considera que Atenea es una serpiente. Simplifica la comparación. Lo que es equivalente es ver las dos cosas, no que Atenea sea una serpiente. Tenemos entonces las visiones de la cópula de las serpientes y la visión de Atenea desnuda. Y que en el primer caso produce tres elementos significativos: el “transformismo alternativo sexual” —por ponerle algún nombre—, la discusión sobre el placer entre Hera y Zeus —sobre el placer sexual del hombre y la mujer—, y finalmente el sistema castigo/compensación —ceguera y adivinación—, que importa por introducir el problema del conocimiento, más allá de la condición transformada de Tiresias. Con ello además se cierra un círculo, porque todo el problema empieza con la cuestión de poder ver o no ver. Y del lado de Atenea tenemos solamente dos elementos: la visión de Atenea desnuda y el castigo/compensación.

⁸ Sobre este tipo de análisis, véase Tisseron (2011) quien trabaja además sobre el conflicto entre proteger la intimidad y exponerse. Este último caso tiene que ver con el problema del reconocimiento.

⁹ Sobre este punto, discute Loraux (1989, 259), pero poniendo el énfasis sobre el carácter bisexual de Atenea, subrayado por los apelativos masculinos de Atenea (*v.gr.* θεός en lugar de θεά).

De este pequeño cuadro podemos, efectivamente, desprender la transgresión de la prohibición sobre el sexo, sobre ver el sexo o sobre ver la desnudez, en este caso de un personaje como es Atenea, que simboliza conocimiento. Transgresión de la prohibición y consecuentemente anunciación de la prohibición, sobre un elemento que es de carácter sensorial, visual en particular. En el transformismo alternativo sexual del primer grupo de textos, se puede ver el problema de la discontinuidad del cuerpo, cualquier cosa que llamemos *cuerpo* —aquí tendríamos que hablar no tanto de $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ sino del arcaico $\delta\acute{\epsilon}\mu\alpha\varsigma$, menos “orgánico” que $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ —, de la discontinuidad de la sensación en el individuo y, al mismo tiempo, la continuidad de la memoria del individuo¹⁰. Desde cierto punto de vista, esto, es, por supuesto, un conflicto. ¿En qué sentido, como anunciaba antes, se puede hablar de un único o una única Tiresias, simplemente en estados diferentes?, y ¿cómo se pueden comunicar sensaciones que en principio deberían ser incomunicables si son cuerpos distintos, anatomías diferentes, y en particular si hay una discontinuidad del cuerpo en relación con la memoria¹¹? La memoria del individuo depende de las impresiones de su cuerpo y por extensión, la disposición del cuerpo, ¿cómo puede conservarse la memoria del individuo en otra disposición corporal? Si el cuerpo se transforma, ¿por qué tendría la memoria que ser la misma, conservar los recuerdos de otro cuerpo? Si la memoria se define como la asociación de imágenes producidas por las sensaciones, afectos y pensamientos de ese individuo¹², de ese cuerpo, ¿cómo se trasladan a otros cuerpos, con otra disposición, con otra anatomía, incluso como si la historia del primero fuera parte del segundo? Acaso, siguiendo a Spinoza, si la mente es la idea cuyo objeto es el cuerpo, si la mente conserva las ideas, ¿no sigue siendo el mismo cuerpo?

Si se dice que se trata del mismo cuerpo, entonces está asociado a su misma memoria. Pero el cuerpo se transforma, ¿por qué tendría la memoria que ser la misma, o adquirir o conservar los recuerdos de otro cuerpo? ¿No se perdería la memoria? ¿No debería perderse? ¿Una amnesia no correspondería a un problema del cuerpo, como sugiere Spinoza, que la conceptualiza como una muerte del individuo¹³? ¿O habría que pensar en aquel mito de Er que Platón (*Resp.* X, 614b y ss) trabaja con fines políticos, en el cual la metempsicosis conserva igualmente la identidad del individuo para hacer sufrir castigos al reencarnar en “formas inferiores” o para premiarlo? Son muchos los motivos en la tradición para ver la continuidad, tal vez más para ver la continuidad como en Homero o Platón, y menos para ver la discontinuidad como en Spinoza.

¹⁰ Por ejemplo, “En la mayoría de los casos en los que la persona muerta se representa como una sombra, no existe continuidad entre la sombra del individuo vivo y el espectro del muerto, de modo que el término «sombra» es sólo una metáfora” (Bremmer, 2012, 64). La muerte significa una representación de una ruptura, de una discontinuidad; lo sorprendente es pensar precisamente que la identidad del individuo persiste luego de la ruptura. El relato de Odiseo en el Hades da buena cuenta de ello.

¹¹ Sobre esto, la cuestión está asociada al principio de individuación, en particular, con lo tocante al tiempo. *V.gr.* Hobbes (*De corpore* 11, 7) y de Libera (2008, 149ss).

¹² La discusión entre Lipps y Husserl sobre la empatía radica en parte sobre el modo en que opera, sobre si recae sobre las expresiones del cuerpo o es “más primario” (Husserl, 2001, 298). Stein habla de la “endosensación” (2004, 77) que es la posibilidad de la empatía de sensación, deriva de la comprensión del cuerpo vivo propio como cuerpo físico y del cuerpo físico propio como cuerpo vivo. No cabe aquí analizar todos los grados o clases de empatías existentes.

¹³ Spinoza (*E* 4P39S, G II, 240). Véase sobre ese punto Rojas (2016, 166).

Ciertamente es una perspectiva muy modernista. Se puede pensar inmediatamente en Descartes en sus *Meditaciones*, por ejemplo. El problema de la continuidad del sujeto: yo hago la primera meditación por la noche, llego a grandes conclusiones, pero ¿cómo sé que al dormir el que se despierta después es el mismo, *soy el mismo*? Es un problema que Descartes no termina de resolver claramente, pero en todo caso sí se hace acompañar de una perspectiva muy práctica, porque no se va a redemostrar constantemente todo lo demostrado la noche anterior. Aseguradas estas demostraciones, se puede partir de ellas y, consecuentemente, la segunda meditación puede progresar sobre otros temas y no hay regresión. Pero efectivamente, y esto lo podemos encontrar como un lugar común de la literatura occidental, incluso pensaría que en la literatura china también hay algunos pasajes sobre fantasmas y cosas de este estilo –aquí estamos entrando en un reino de otro tipo de *bestias*, zombies y cosas de géneros parecidos–, que es lo mismo que pasa en Kafka: ¿cuál es la continuidad? ¿Por qué Gregorio Samsa, de repente, siendo cucaracha, se sabe Gregorio Samsa, si ni siquiera se puede ver en el espejo? ¿Cuál es esa continuidad? ¿Cuáles son sus recuerdos? Es un *leitmotiv* de la literatura en general y un tópico en la filosofía. Del juicio o de la discusión – “juicio”, porque hay castigo y compensación, pero propiamente es una discusión o una polémica o una apuesta entre Hera y Zeus–, lo interesante es primero revelar que efectivamente hay un tabú, un poco menos explícito porque se discute. Hay un fantasma sexual, por una parte. Hablar sobre el placer sexual es problemático, y hay una transgresión en aquél que, además siendo mortal frente a la divinidad, decide sobre el tema. Y, por supuesto, hay también castigo, porque hay una ofensa a la divinidad. Aquí la ofensa, generalmente no se explaya mucho en el asunto, es como si fuera de suyo obvio en cierto sentido. Y tiene que ver con la pretendida debilidad moral de la mujer, con su cercanía a la animalidad y a la naturaleza, como se ha dicho ya. El hecho de que Hera se reconozca como perteneciendo, no al género de las mujeres, porque no es mortal, pero digamos al género femenino como quien disfruta más sexualmente es lo que determina el castigo sobre Tiresias. Obviamente en el contexto griego antiguo, el problema es que el disfrute sexual está asociado a la animalidad y, consecuentemente a la debilidad, a la ausencia de control, a la pasividad, al hecho de que tenga que ser sometida y al mismo tiempo sea incapaz de someterse por la incontinencia femenina, y que depende, como dice Aristóteles en la *Ética*, de la debilidad. En fin, un conjunto de lugares comunes en la literatura griega. El relato no lo explica por eso mismo.

Por supuesto, esto conduce a otra serie de problemas: Foucault, por ejemplo, trabaja mucho en la historia de la sexualidad, en los otros textos de la sexualidad, sobre el dominio de sí. Y lo interesante de la posición de Foucault en relación con esto es esa discusión sobre la actividad y la pasividad en las relaciones individuales, pero en vistas a la educación del ciudadano. Porque el problema no es en sí mismo la pasividad y la actividad en la sexualidad, sino cómo la práctica sexual al ser educativa, al ser culturalmente introductoria a un mundo mayor, de los mayores, al ser el modelo, por ejemplo, que se ve en el *Simposio* como iniciación al conocimiento; cómo aquél que ejerce el papel de agente, le va a poder enseñar al que ejerce el papel de paciente, o al pasivo, el carácter agente,

siendo el otro pasivo. Es lo que discute Foucault largamente en esos textos. Esa es la paradoja según el conflicto que tiene la filosofía y en general la cultura griega desde la época. No quita, de hecho, la idea de cómo hacer que el pasivo sea capaz de ponerse en el lugar del agente mientras sigue siendo pasivo. Foucault no formula la pregunta así, siempre es muy alusivo. Parece que no termina de preguntar la pregunta por la cual quiere preguntar.

En todo caso, ésta es la pregunta que parece desprenderse, obviamente cruzándola con esta otra lectura: ¿cómo me pongo en el lugar del otro, siendo pasivo? ¿Cómo soy capaz de pensar la *agencialidad* (es decir, ser agente) si soy pasivo? Obviamente si estuviéramos hablando de teoría política es: ¿cómo soy capaz de hacer la revolución sin pensarme las condiciones de sumisión en las que estoy, sino pensando en el carácter libre de aquel que produce la situación de mi sumisión? El escenario se puede extrapolar a otros escenarios. Y, por supuesto, esta transgresión de Tiresias frente al tabú implícito en la discusión de Hera y Zeus, se asocia al texto de la continuidad de la mente de Odiseo. Y finalmente, cuarto elemento comparativo, el castigo es la pérdida de la visión, compensada con la adquisición de la visión. Evidentemente no es una visión, no se diga “sensorial”, sino “empírica”, porque la otra evidentemente tiene que ser sensorial, de alguna manera. Pero es una visión que está asociada a un problema de temporalidad, de continuidad, en sí misma. Es decir, puedo ver desde el pasado, puedo ver desde el presente el futuro. La idea misma de adivinación en este caso supone la continuidad del sujeto, ya no diacrónicamente por parte del sujeto, sino que él se proyecta en el tiempo como una continuidad de los tiempos en el sujeto. En este instante el sujeto está en el pasado, está en el presente y está en el futuro, siendo el mismo; pensando lo mismo; capaz de ver lo mismo. Se refiere aquí a la continuidad del tiempo entendida como condición de intercambiabilidad de los momentos. El tiempo debería quedar fuera de la ecuación, pues. Y si uno compara el relato de la madre de Odiseo con el relato de Tiresias, Tiresias le puede decir qué ha hecho y por qué está perdido; en qué situación está para regresar a Ítaca; qué le está pasando a Penélope y qué va a pasar; cómo puede regresar a tomar el poder. Mientras que la madre, después de beber la sangre, le puede hablar a Odiseo, y solo le dice en qué estado dejó las cosas cuando se fueron: el padre abandonado que duerme mal en camas de hojas en el verano y en el piso en el invierno, etc. Entonces tenemos dos elementos, o dos ejes, fundamentales. Por un lado, un carácter factual, que podemos denominar el espectáculo, lo que podría verse y que, regresando al núcleo de las variantes del mito de Tiresias, es básicamente ver lo que no se puede ver –la cópula de las serpientes, Atenea desnuda. Y por el otro lado, frente a esto factual que es transgresor, la parte penal o la parte final, donde aparece el castigo y la adivinación. Aquí se constituye un ciclo porque la transgresión (ver lo que no se puede ver) conduce al castigo (la privación de la vista), el castigo a la compensación que es la adivinación (nuevamente, ver lo que no se puede ver). Porque si el carácter factual es ver lo que no se puede ver, la adivinación consiste en ver lo que no se puede ver. Finalmente, Tiresias nos anuncia lo que no se puede ver. Él está viendo lo que no se puede ver: lo que no ha sucedido pero sucederá o lo que ha sucedido pero se desconoce. Le dice a Edipo qué es lo que va a ocurrir en su πόλις. Y es un ver lo que no se puede ver, por no poder ver;

por haber perdido la vista, como decía, en un sentido empírico, pero no en un sentido sensorial. Dado que, insisto en esto, se está postulando una continuidad del yo, o modernamente, decía, del sujeto. Entonces, por un lado, la transgresión se dice de tres maneras: lo prohibido de la desnudez, lo prohibido de la cópula de serpientes, y lo prohibido del disfrute, de discutir el disfrute de la sexualidad masculina y femenina, que conduce a la declaración de la debilidad de la mujer que hemos dicho antes, frente a la ceguera y el transformismo. Este “ver lo que no se puede ver” produce o, mejor, nos conduce a la idea de que hay en el mundo griego –lo podríamos extender probablemente al mundo moderno–, una relación de ser y ser visto. Y hay que pensar que en la antigüedad el ser visto supone el reconocimiento, pero eso va a aparecer en la teoría moderna también política de Hobbes, de Spinoza, de Hegel, etc. Hay una dificultad en ser visto, al mismo tiempo, y supone además la cuestión de exponerse y de ser vulnerable. Es la dialéctica difícil entre reconocimiento e intimidación. Desde ese punto de vista, es como la aparición de Atenea, suponiendo que Atenea se puede aparecer y no nos mate de un rayo, como matan los dioses cuando aparecen. Cuando el dios se aparece en su forma divina deslumbra al ser humano y lo mata.

En principio, todo ese conjunto, todo ese aparataje –vestimentas, égida, peplo, escudo, incluso el hecho de que los símbolos sean gorgónicos, Atenea usa un emblema de las Gorgonas, de la Medusa– protege a la diosa. No se la puede ver desnuda, pero tampoco se la puede ver vestida, la Gorgona la protege... Aquí entra toda la historia de Perseo y la medusa. Pero es la idea de qué significa la vulnerabilidad y la exposición del individuo, entre el reconocimiento y la intimidación: exponerse o no, y cuánto exponerse, porque el reconocimiento tiene el “inconveniente” de exponerse. Entonces, hay un conflicto porque esta dicotomía ver-ser visto no es simétrica, y esa es una de las cosas que se condensan en estos relatos. Y, por supuesto, aparece la idea de ser visto y verse. La posibilidad de verse a sí mismo, como ocurre en este caso con Tiresias y Odiseo, de poder ver el presente, poder ver el futuro, etc. Nuestra actualidad parece que vibra en indignación, ciertamente justificada en muchos casos, pero a veces tendemos a olvidar, pese al narcisismo consumista, olvidarnos qué papel desempeñamos en la sociedad. Es la idea de no ver algo, entonces no existe. En griego, se habla mucho de la presencia y la ausencia, de *παρουσία* y *ἀπουσία* de la mujer en el paisaje político, en el espacio público, como por ejemplo en *Lisístrata* de Aristófanes, o en la *Asamblea de las mujeres*. Pero es algo muy particular de la filosofía: que si algo no se ve, cualquier cosa que signifique eso, no verse en la historia de la filosofía, de alguna manera no existe; está en realidad invisibilizado. El caso de las mujeres es paradigmático. El argumento es circular: se las excluye, luego no se ven. Como no se ven, luego no existen. Luego, se las excluye.

Pero no poder –deber– ver algo no es exactamente lo mismo que invisibilizar o ser invisibilizado. No ver algo es *suponer que no existe*. Y tiene que ver entonces con esta idea de la prohibición, del tabú, y no haber visto un fenómeno, no poderlo ver, es reconocer o creer no poder existir ese fenómeno.

Entonces, por ejemplo, ¿cómo ponerse en el lugar de una mujer en el mundo griego antiguo? –pero por extensión a una mujer en la actualidad–. Aquello que es excluido de la existencia, de algún modo de existencia, no puede ser susceptible de recibir compasión, ni empatía, porque *muy lógicamente* no hay sustituibilidad sobre algo sobre lo que no se dice la existencia. En sentido inverso, la empatía con alguien se puede producir, porque se la considera *igual* en cuanto pueda uno pensarse en dicha situación. El concepto de empatía supone políticamente un reconocimiento. Es, por el contrario, difícil que se produzca si previamente dicha *igualdad social* no se produce o, dicho de otra manera, el que no se dé la empatía da cuenta del género de percepción que tiene alguien del otro y a la vez da cuenta de su constitución. Hay en la idea de empatía una expectativa de lo que significa reconocer el otro, porque alguien puede suponer una cierta igualdad o esperar un reconocimiento y el otro no cumplir con esa base.

Entonces, además, desde el aspecto moral de la enunciación y de la posibilidad de enunciar, gracias a la transgresión y la idea de algo prohibido, podemos entender que hay un problema epistemológico en aquello que se ve, se dice que se ve, se dice cómo es visto, o se dice no ser visto desde cierto sentido. Y esto afecta directamente a esa identidad continuista del individuo. Es obvio que nos sentimos más cómodos, más reconfortados, pensando que somos el mismo. Que somos siempre el mismo y que hay una cierta coherencia en el individuo, o en nosotros mismos como sujetos. Pero según los escenarios en los que participemos o en los que no participamos, ya sea porque no queramos o porque no podemos, según esas dos variedades de escenarios, no somos los mismos. No somos el mismo sujeto, no somos el mismo individuo. Ya socialmente cumplimos una función, por ejemplo: frente al carnicero somos el cliente, frente al abogado somos el acusado, etc. Socialmente desempeñamos una serie de personajes pero que no necesariamente tienen una coherencia entre sí. Si además lo trasladamos a la idea de que, en el fondo, tendríamos que transgredir una prohibición del estilo de las que ha transgredido Tiresias, y convertirnos de alguna manera en un Tiresias, para conseguir realmente una continuidad del individuo, del sujeto, una cierta estabilidad de ese yo y de esa memoria. O en sentido inverso, Tiresias nos enseña que mientras no tengamos esa exposición, ese conflicto, ese castigo y esa compensación, nosotros no tenemos ninguna continuidad, y la idea de continuidad como sujetos nos reconforta mucho. Por supuesto es muy agradable: nadie quiere levantarse convertido en cucaracha al día siguiente. Quieren tener siempre los ojos en su lugar, amanecer con la cabeza en su lugar, con el mismo cuerpo, con la misma idea de sí mismos, en fin, reconocerse en el espejo y poder decir “sí, soy yo”, etc. Pero en el fondo, la moral, en el sentido de la fábula de Tiresias, consiste en que eso no se obtiene si no se transforma la visión, gracias a la ceguera, es decir, en otra manera de ver.

Entonces, dichas estas cosas paso al último elemento, que es la pregunta de Zeus y Hera en el lugar de otro. “Estar o ponerse en el lugar de otro”, así explícitamente, aparece mucho menos en la filosofía griega. Se puede entender el gesto de la compasión, por ejemplo, como un gesto exterior culturalmente codificado para ser entendido para inducir la compasión, como es el caso de la posición

del suplicante. Pero “ponerse en el lugar del otro” es menos explícito¹⁴. En cambio, es más evidente la idea de inspeccionarse a sí mismo, como lo pone de relieve Platón en el *Alcibiades* (132a), y retoma el tema del espejo trasladado como un modo en el que el alma se ve a sí misma como el ojo se ve reflejado en el ojo del otro. En este contexto, el conocimiento de sí parece prevalecer sobre el conocimiento del otro, en particular porque dicho conocimiento está dirigido a conocer el alma y no tanto el cuerpo¹⁵. Por ello, la continuidad de la identidad y la metamorfosis del cuerpo de Tiresias deberían convertirse en términos contradictorios, y sin embargo, no deja de ser una contradicción, pues el alma debe recordar el cuerpo anterior y reconocer la diferencia con el siguiente, como en las metempsicosis que Platón menciona (*Resp.* X, 614b y 619b, y *Tim.* 90e-91e). El conocimiento del otro consistiría en reconocer los gestos o en conocer la belleza que guarda en su interior, como esas estatuas “tan divinas, tan preciosas, tan perfectamente bellas, tan extraordinarias” (*Symp.* 216e-217a). Mientras que el de sí concierne el cuidado de sí y la felicidad del individuo. El otro parece desempeñar la función de pretexto para que el individuo se conozca a sí mismo y cuide su alma.

Otra posición puede ser la de Heidegger en *Conceptos fundamentales de la metafísica*, donde discute precisamente qué significa estar en el lugar de otro. Y para ello habla de la ausencia de mundo, la pobreza de mundo y la riqueza del mundo del humano. Pero nótese que la tesis de Heidegger (1992, 269ss), la manera de responder a la pregunta del problema es la imposibilidad de ponerse en el lugar de otro, pero aquí es la piedra, aquí es el animal, el perro, la abeja, etc., es el problema del mundo, una manera de estar-en-el-mundo. Pero ponerse en el lugar del otro es efectivamente un problema de empatía, como se entiende en la moderna *Einfühlung*. Si se define la empatía de una manera muy resumida como sentir lo mismo que alguien, alguien otro, en una situación concreta, medie o no un afecto de aprecio hacia esa otra persona, esta definición es bastante funcional, pues supone que efectivamente existe la posibilidad de hacer esa operación. Es el caso de ver a otro y decirse para sus adentros “la está pasando mal” o “se lo merece”. Tendría la empatía una expresión “judicativa”, como si al evaluar la situación del otro pasara también por evaluar la suya propia y evaluar su posición si estuviera también en esa situación.

Por ello, la empatía es un reaccionar afectivamente igual que ese otro. Se lo ve sufrir, y se sufre con él, tal vez se lo acompañe, tal vez se lo asista, aunque el auxilio no parece ser esencial a la

¹⁴ Pinotti (2014, 5-6) considera en una somera referencia que hay empatía en el mundo clásico cuando Platón en su *Ión* el rapsoda consigue éxito porque el público se identifica con él o cuando Aristóteles en la *Poética* dice que el éxito de la pieza descansa en la identificación del público con los afectos del personaje. Esto supone que la *empatía* puede conducir a la *κάθαρσις* por la asimilación de la comiseración y el terror (δὲ ἔλεου καὶ φόβου, *Poet.* 1449b27). Ahora bien, la empatía no es la catarsis, ni la imitación –pues eso sería la tragedia en la definición aristotélica (ἔστιν οὖν τραγωδία μίμησις πράξεως..., *Poet.* 1449b24)–, sino que la imitación de la acción debe producir compasión y terror. Tal vez se produzca identificación, como piensa Pinotti, pero queda claro en qué sentido la identificación sea ponerse en lugar de otro.

Por otra parte, el término *simpatía*, aunque de origen griego, no tiene ese significado en la antigüedad. Es un término muy moderno desde ese punto de vista, y eso muestra que claramente tenemos tipos diferentes de problemas con la otredad. Por otro lado, el término griego *empatía* no tiene en sus significaciones el sentido contemporáneo. Se trata “de verse afectado, conmovido”, en general (ἐμπαθός).

¹⁵ Esta separación dificulta saber cuál es la relación del alma y el afecto (πάθος), porque éste parece involucrar la presencia del cuerpo. ¿El cuidado del alma no debería implicar el conocimiento de los afectos? En cualquier caso, el esfuerzo por conocerse a sí y cuidar de sí es nuclear en varios otros textos platónicos (*Cármides*, *Critón*, etc). Sobre el conocimiento de sí en el *Alcibiades*, véase Annas (1985, 131ss).

empatía, sino más bien un efecto eventual. O se ve a otro en una situación de alegría y yo empatizo, “sí se lo merece”. Seguramente pensando también “si yo estuviera en esa situación diría que me lo merezco”, etc. Al punto de considerarse ser igual o ser semejante que el otro. Nótese que aquí he invertido la operación. Normalmente la empatía, en un sentido común y en unas de las filosofías, parte de la idea de que los individuos son iguales y entonces deberían sentir lo mismo. Pero esa es una operación que racionaliza, o parte de una serie de racionalizaciones que no son obvias. Es decir, afectivamente lo que pasa es lo siguiente: por alguna razón, yo sí me ubico en esa situación en el lugar de esa otra persona, y entonces lo convierto en un semejante. De hecho ese es el problema político: el que haya gente que no quiera sentirse en esa situación. Entonces “no es problema mío”, “no me reconozco”, “no empatizo” y, en consecuencia, que le pase lo que sea, “no es asunto mío”, etc¹⁶. Entonces la operación, por lo menos desde el punto de vista epistemológico está invertida, lo cual significa que políticamente no es produciendo la igualdad, sino produciendo condiciones similares, o condiciones para producir esa condición de similitud, o de semejanza o de igualdad, que produce finalmente una resolución de semejanza entre los individuos¹⁷. Es decir, está muy bien postular una cierta igualdad en el sentido jurídico, pero de ahí no se desprende una serie de cosas materiales. Materialmente en cambio debería conducir a lo otro y a tratar al otro como igual. En consecuencia, saber *qué es sentir lo mismo* supone la incomunicabilidad de ese estado de cosas. Tiresias solo nos puede decir qué ocurre, pero no nos puede decir qué se siente como respuesta así sobre el disfrute sexual: “nueve partes el hombre, diez partes la mujer”, pero no es decible, es absolutamente *singularísimo*. La descripción muy fiel del estado no permite comunicar el estado salvo alguna imaginación bastante general. La comunicación debería entonces tal vez funcionar a partir de las condiciones de posibilidad, a saber, poner los mismos escenarios del otro.

La incomunicabilidad del estado de cosas nos conduce al hecho de que poder reconocer al otro como semejante es una operación que en el fondo es una consecuencia de la reacción, entre comillas, empática. ¿Cuál es la consecuencia? La operación de la empatía consiste o produce formas de semejanza, formas imaginarias de semejanza, que serían más políticas que psicológicas. El escenario afecta al individuo, como ver la cópula de las serpientes a Tiresias, de suerte que reconstruir un escenario sentaría las bases en general para producir en otro las mismas afecciones, en el entendido que se ha sacado de la operación la historia personal que es más bien irreproducible, y que tiene que ver con la identidad y continuidad de la identidad de los individuos. La empatía podría venir a redefinirse como una identidad alternante, sin que esta definición excluya las nociones históricas.

Ciertamente, el carácter artificial del montaje y el saber que es un montaje hacen que el escenario sea insuficiente. Imaginar el escenario del otro es una condición para pensar en el lugar del

¹⁶ Aclaro que la empatía de un afecto o sentimiento no es necesariamente “compasión”, la cual no es más que un caso entre otros. Puedo, por ejemplo, empatizar con alguien que se siente indignada, lo que reproduzco es el mismo sentimiento de injusticia, pero no es compasión, ni por compasión.

¹⁷ Sobre esto he escrito algo respecto del aspecto mimético y las semejanzas con los individuos. Políticamente, si la empatía funciona sobre una semejanza con la persona, y si se busca empatizar, el mecanismo consistiría en construir escenarios de la semejanza (Rojas, s.f.).

otro. La representación del otro pasa entonces por un esfuerzo adicional que significa escenificar su estado, lo cual no está dado ni es evidente.

Conclusión

Este peculiar experimento mental, que nos proporcionan las variantes del mito de Tiresias, permite pensar en al menos una condición de la empatía: la sustituibilidad. Ésta parece constituirse a la vez con un límite sobre la legitimidad de dicha substitución, y funciona más como un límite moral, sin dejar presentar una dificultad ontológica. Tanto el límite como la dificultad descansan sobre la idea de sí mismo como una singularidad inexpugnable, con lo cual la *intimidad* se sobrepone a los esfuerzos empáticos por el reconocimiento del otro. El otro desea ser reconocido, pero no poseído. A esto se añade un deseo de continuidad de la identidad, cuyo objetivo es sobrepone al miedo a la desaparición, aspirar a la inmortalidad del alma, etc. El motivo del reconocimiento sobrevive, pues, aquí también. La idea de una continuidad –del alma, habría que subrayar– consuela más.

Pese a la incomunicabilidad de los estados, existen situaciones para la empatía, especialmente cuando se proyecta en el otro una semejanza por la cual sentimos afectos similares. Se acerca a la empatía la posibilidad de escenificar los estados del otro, en la medida en que el estado debe algo al escenario. Ciertamente, es insuficiente debido al aspecto de montaje y la conciencia de montaje que se tiene, y a la vez porque deja de lado la cuestión de la continuidad de la identidad (la memoria, la historia personal). Pero se trata de una manera ética y política de enfocar el análisis de la empatía o la falta de empatía en los individuos.

Ciertamente, la identidad del individuo se ve trastornada por el otro. Su identidad se alterna de estado en estado, configurando una cierta continuidad, y alterna también con los estados del otro. Si hay empatía, de alguna manera vivimos el estado del otro, alternamos la identidad propia.

Referencias bibliográficas

- Agard O., 2017. “De l’Einfühlung à la sympathie: Lipps et Scheler”. *Revue de métaphysique et de morale*, 4, 461-476.
- Annas J., 1985. “Self-Knowledge in Early Plato”, in D. J. O’Meara (ed.), *Platonic Investigations*. Washington D. C.: The Catholic University of America Press.
- Apolodoro, 1985. *Biblioteca* (tr. M. Rodríguez). Madrid: Gredos.
- Aristóteles, 1980. *La Poétique* (tr. R. Dupont-Roc & J. Lallot). Paris: Seuil.
- Bremmer J.N., 2012. *El concepto del alma en la antigua Grecia* (tr. M. Gutiérrez). Madrid: Siruela.
- Brisson L., 1976. *Le mythe de Tirésias. Essai d’analyse structurale*. Leiden: E.J. Brill.
- , 2008. *Le sexe incertain. Androgyne et hermaphrodisme dans l’antiquité gréco-romaine*. Paris: Les Belles Lettres.
- Calímaco, 1980. *Himnos, epigramas y fragmentos* (tr. L.A. de Cuenca y Prado & M. Brioso). Madrid: Gredos.

- de Libera A., 2008. *Archéologie du sujet* (vol.2). Paris: Vrin.
- Depraz N., 2017. “Lipps et Husserl: l’Einfühlung”. *Revue de métaphysique et de morale*, 2, 441-460.
- Foucault M., 1994. *Histoire de la sexualité* (vol.1: *La volonté de savoir*). Paris: Gallimard.
- , 1997. *Histoire de la sexualité* (vol.2: *L’usage des plaisirs*). Paris: Gallimard.
- , 2005. *Histoire de la sexualité* (vol.3: *Le souci de soi*). Paris: Gallimard.
- Heidegger M., 1992. *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-finitude-solitude* (tr. D. Panis). Paris: Gallimard.
- Héritier-Augé F., 1994. “Ce que vit Tirésias”. *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, 9-10, 327-334; doi : <https://doi.org/10.3406/metis.1994.1034>
- Hobbes T., 2000. *Tratado sobre el cuerpo* (tr. J. Rodríguez). Madrid: Trotta.
- Homero, 2001. *Odisea* (tr. J.L. Calvo). Madrid: Cátedra.
- Husserl E., 2001. *Sur l’intersubjectivité* (vol.1, tr. N. Depraz). Paris: Puf.
- Jorland G. & Thirioux B., 2008. “Note sur l’origine de l’empathie”. *Revue de métaphysique et de morale*, 2, 269-280.
- Lorau N., 1978. “Le Mythe de Tirésias. Essai d’analyse structurale de L. Brisson”. *L’Homme*, 18, 3-4, 238-242.
- , 2008. *Les expériences de Tirésias*. Paris: Gallimard.
- Maucorps P.-H., 1960. “Empathie et compréhension d’autrui”. *Revue française de sociologie*, 1-4, 426-444.
- Ovidio, 2009. *Metamorfosis* (tr. A. Ramírez & F. Navarro). Madrid: Alianza.
- Pinotti A., 2014. *Empatia. Storia di un’idea da Platone al postumano*. Roma: Laterza.
- Platón, 1981. *República* (tr. J.M. Pabón & M. Fernández). Madrid: CEC.
- , 1931. *Ion-Ménexène-Euthydème* (éd., tr. L. Méridier). Paris: Les Belles Lettres.
- Platon, 1938. *Le Banquet* (éd., tr. L. Robin). Paris: Les Belles Lettres.
- , 2002. *Alcibiade* (éd., tr. M. Croiset). Paris: Les Belles Lettres.
- , 1992. *Timée* (tr. L. Brisson). Paris: Flammarion.
- Redfield J., 1985. “Le sentiment homérique du moi”. *Le Genre humain*, 12, 93-111.
- Rohde E., 1948. *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos* (tr. W. Rocas). México: FCE.
- Rojas Peralta S., 2016. “La memoria y sus representaciones en Spinoza”. *Ingenium*, 10, 161-177.
- , s.f. “Las funciones del aspecto mimético de los afectos a través de su relación con el tiempo”. Ponencia en el XV Coloquio Internacional Spinoza, 2018, Córdoba. En prensa.
- Sissa G. & Detienne M., 1990. *La vida cotidiana de los dioses griegos* (tr. E. Goicoechea). Madrid: Temas de hoy.
- Spinoza B., 1925. *Opera* (ed. C. Gebhardt). Heidelberg: C. Winter.
- Stein E., 2004. *Sobre el problema de la empatía* (tr. J.L. Caballero). Madrid: Trotta.
- Tisseron S., 2011. “Intimité et extimité”. *Communications*, 88, 83-91.
- Vernant J.-P., 2007. *L’individu, la mort, l’amour*, in *Œuvres* (vol.2). Paris: Seuil.

La otredad de la nada

Luis Fallas López

Universidad de Costa Rica (Costa Rica)

luis.fallaslopez@ucr.ac.cr

Resumen: En este trabajo se hace una revisión puntual de la sexta hipótesis del *Parménides* II (163c-164b) de Platón. Se pretende explorar un sendero aparentemente absurdo: la nada llevada al extremo, para lo cual se hace una revisión de las categorías que el pensador pretende aplicar a tal “realidad”. La finalidad es evidenciar el espejo racional con el que se debería pensar un uno inexistente e inexpressable, lo cual lleva a tener que plantear lugares de intermediación y pluralidad, porque el extremo contrario, el uno absoluto, tampoco resulta una ruta adecuada. Para concluir se propone al menos insinuar el posible lugar de una filosofía pensada desde fuera de los espacios esperables de poder, es decir, más allá de lo uno, pero también de lo no-uno, porque la diferencia que este supone en última instancia resulta tan negativa como aquel.

Palabras clave: uno, negación, nada, Platón, Parménides

Abstract: This paper does a detailed revision of the sixth hypothesis of Plato’s *Parmenides* II (163c–164b). Its aim is to explore a seemingly absurd path: the absolute nothingness. For this purpose, this work analyses the categories the philosopher pretended to apply to this “reality”. The object of the analysis is to evince the rational mirror from which an in-existent and inexpressible one should be thought. This obliges to propose places of intermediation and plurality, for the other extreme, the absolute one, does not represent an appropriate route. To conclude, the analysis pretends, at least, to suggest the potential place of a philosophy thought from the outside of the expectable spaces of power, in other words, beyond the one but also the non-one, for the difference that the non-one implies results as negative as the one.

Keywords: one, negation, nothing, Plato, Parmenides

Uno de los presupuestos comunes en la interpretación de la sexta hipótesis de la segunda parte del *Parménides* (163b-164b) es que se está explorando un sendero absurdo, la nada, llevada al extremo de considerarla bajo el presupuesto de la visión del uno absoluto que trabaja la primera de las hipótesis, que entre otros alcances afirma la imposibilidad de la predicación respecto de este “ente”. En esa sexta partida hipotética se plantea la más radical negación ontológica: el uno pleno no es, para desde ahí preguntarse qué pasa para con “él”. Esto lleva al extremo de la imposibilidad no solo de su existencia y la negación de cualquier vínculo con alguna otra entidad, sino también el impedimento de siquiera nombrarlo –en la hipótesis anterior (160b-163b) se han explorado sus alcances predicativos en un sentido más bien positivo, razón que hace que el lector sienta más confianza en lo que permite sostener¹–. El texto permite evidenciar las categorías que habrían de aplicarse a este tipo de objetos, sean abstractos o no, así como asomarse a lo aparentemente imposible, ofreciendo un mapa conceptual que no debería ser obviado por parte de cualquier lector de Platón, por buena o mala prensa que tenga el Diálogo.

En este trabajo se pretende evidenciar primero estos alcances, para luego pensar un espejo racional con el que se pueda entrar en el juego de este uno inexistente e inenunciable. De estos asuntos es esta segunda parte la que puede generar mayores dudas, porque es casi como el sendero prohibido por Parménides en su poema, el de los bicéfalos; pero es probablemente el que permita una mayor y más positiva especulación y por tanto una potencial salida de la tendencia aporética que muestran estas hipótesis.

Negar el uno parece conllevar con necesidad un desastre para la ontología, por lo que habría que ver cómo salvar su “ser”, sea que entendamos el “ser” como una predicación suficiente o como un modo de copulación para establecer relaciones con otras entidades o cualificaciones². Esto ya es atrevido, pero además en estas cosas, como ya se puede ver, se llegan a imponer categorías discursivas por sobre cualquier supuesto óntico u ontológico, y con ello quizás resulte inevitable la presunción de Gorgias de que el ser en el más estricto sentido parmenídeo no es, ni es cognoscible ni predicable, y por tanto o bien es absurdo, o más bien la ontología exige una retractación, pues todo es un juego de palabras; es decir, lo que supone la hipótesis debería ser correcto. Pero, entonces, volvemos al principio: nada hay. Con todo, aún podríamos asumir en un sentido más llevadero lo de la eliminación

¹ Ciertamente Platón le dedica mucho más tiempo a discusión de qué pasa con lo uno (no absoluto) si no es, porque tiene alcances paralelos a los de la segunda hipótesis (142b-157b), pero además la bibliografía suele poner su peso en el análisis precisamente en esa sección y no tanto en las siguientes. A manera de ejemplo, pueden confrontarse los trabajos de Scolnicov (2003, 147-158), Cornford (1989, 307-328), Gerson (1975, 154-196), o el de Allen (1997), quien considera en su comentario a la traducción del diálogo que la aquí concebida como la VI hipótesis se trata de una subsección de la parte anterior (cf. 323-336).

² Valga evitar el sentido fuerte de ser como “existencial”, atendiendo a las razones estipuladas por el clásico trabajo de C. Kahn (1966, 256 y sigs.). Como señala este mismo autor, reducir a los dos sentidos destacados la riqueza semántica del verbo ser es excesivo, por priorizar la sintáctico a lo semántico (cf. 259), pero aquí solo se hace para no complicar en exceso la propia comprensión del texto platónico.

del uno, porque podría implicar sin duda el que todo sea múltiple y siempre categorizable; esto tendría un gran atractivo, si no fuera porque implica una renuncia a ciertos grados de determinación, por cierto los primarios.

El problema central y obvio de la hipótesis no es que desaparezca el uno, sino que este sea concebido como un ente absoluto, acaso como el fundamento mismo de toda otra cosa que haya de ser “una”; si esto es así, resulta justificable una suerte de paralización del pensamiento, primero ante lo asumido como fundamental y luego ante la ausencia de toda determinación. Ya en la hipótesis primera (137c-142a), al estudiar el uno pleno en sí, se había llegado a conclusiones desastrosas, porque este termina sin ser, ni ser conocido ni expresado; ahora que se llega a la tesis contraria, la situación no necesariamente mejora; es más, según la hipótesis, las conclusiones son paralelamente idénticas. Con todo, si las propuestas las situamos en nuestro contexto contemporáneo, quizás adquieren un interés significativo, sobre todo si lo que pensamos es que ese uno realmente no es. Desde hace ya muchos años se viene privilegiando la diferencia, la irracionalidad, la indeterminación, la extrañeza, y pareciera esencial cortar radicalmente un cordón umbilical, el filosofar considerado helenizante: ya no hay uno, ni una razón suficiente, ni dios, ni mundo, ni yo, ni esencia, ni sentido, ni entidad, ni verdad, ni identidad³. De manera que impulsar esta tesis neóntica, curiosamente desde Platón, puede adecuarse más a lo que estamos acostumbrados a escuchar y repetir. No obstante, esto de negar todo lo referido a lo uno, desde el sujeto hasta sus predicados, nos lleva a un problema muy grave, pues lo lógico sería mantener silencio frente a ello y evitar cualquier referencia incluso indirecta; pero aquí no se pretende caer en las garras de los extremos a que llega la última hipótesis de diálogo platónico (165e-166c), donde todo otro ente habría de desaparecer y el discurso filosófico volverse sencillamente un juego de contrariedades y contradicciones. Más bien en un sentido optimista, aun pensando en que no queda más que “una nada” en ese lugar en el que supuestamente estaba el fundamento, pareciera necesario ver qué se pone en el sitio que se le había asignado, no por una tendencia anaximándrica de superponer un contrario que venga a hacer justicia a los anteriormente desplazados, ni tampoco suponer que hacer desaparecer ese núcleo ontológico es la solución misma; más bien habría que explorar una vuelta completa al problema, es decir, ver lo otro de lo que ya no es, o en realidad nunca fue, ciertamente sin equivalentes pretensiones, pero sí para valorar su posible necesidad y pertinencia.

Si seguimos pensando en un fundamento trascendente y lo que lo pueda rodear, podrían esperarse diversas alternativas: por ejemplo, A) que se impulse un nuevo uno pleno y nada más –esto se ha complicado en la hipótesis primera, por lo que debería descartarse, aunque es necesario asumir el

³ Pensamos desde textos como este pasaje de Nancy: “Se puede decir que el mundo es acósmico en el sentido de que ya no está ordenado a, ni por, una potencia superior a él, fundadora, originaria y teleológica” (2007, 460). O esta puesta en escena de Deleuze: “Nos hallamos frente a un caso en el que el concepto puede proseguir indefinidamente su comprensión, subsumiendo, al mismo tiempo, una pluralidad de objetos, a su vez indefinida” (2002, 38-39). O estas palabras de Derrida: “No habrá nunca nombre único, aunque sea el nombre del ser. Y es necesario pensarlo sin nostalgia, es decir, fuera del mito de la lengua puramente materna o puramente paterna, de la patria perdida del pensamiento” (1988, 62).

asunto estrictamente—; B) que se mantengan un uno y muchos otros, todos copartícipes de la unidad —esto se ha visto en la hipótesis III y la idea de comunión de formas o un mundo bien organizado de ellas podría caber por ahí, por lo que podría decirse que es una vía explorable y quizás mucho más resolutive—; o C) que haya mucho que alterna entre lo identificable como uno y lo que no lo es, situación en la que pesaría más la indeterminación —esto ha sido explorado en la hipótesis II, con consecuencias difíciles para lo trascendente, pero interesantes para lo inmanente—. Si esto último fuera la opción —quizás es la más atractiva de todas—, hablar de que ello se distinga de lo tangible sería extraño, pues correspondería con la diversidad y multiplicidad que conocemos, lo cual es sin duda cercano a lo que en nuestros tiempos mejor se estilaba. Mas, en un pluralismo así, bastante “absoluto”, cada uno podría establecer su ser y unidad con pleno derecho independientemente de cualquier criterio, con lo cual todo se vuelve indeterminado; ciertamente cabe la posibilidad de que se mantenga una mítica identidad para justificar la supervivencia y el valor de ciertos sentidos de lo que es; aunque quizás sea más consistente prescindir de cualquier intento filosófico por fundar una ontología, a la vista de que sería una suerte de imposición.

Sean atendibles o no estas variables de la unidad y la diversidad como fundamento último de lo real, interesa aquí más bien quedarnos en los preludios que darían lugar a ello: qué ocurre con lo uno en sí cuando no es, precisamente lo que trata la hipótesis, y además qué pasa con lo que se refiere a este, lo que lo intenta reflejar. Es esto último la mayor expectativa, pero hablar de un espejo de algo inexistente es casi exótico, sobre todo porque se intentaría mostrar la nada más radical, en otras palabras, no debería reflejar ninguna cosa; aunque en ello estaría de alguna manera presente todo, porque al negar ese uno y quedar sin nada se evidencia su necesidad, no tanto para con él mismo, sino sobre todo para con lo otro, al punto de llevarnos a pensar que todo debería estar determinado —a la manera de Parménides, se diría que el “no” supone una afirmación del sí—. Esta formulación por contraposición puede ser de interés, pero nos llevaría a huir directamente del asunto, para asirnos de los otros. En esto vale insistir en lo que el propio Platón trata: lo uno mismo como inexistente y lo que le rodea de forma inmediata.

En esta presentación, tratando de corresponder más adecuadamente con el título que lleva, se intentará poner énfasis en las formas de relatar y expresar el no-uno y además qué pasa con ellas efectivamente. Esta cuestión es muy especulativa, Platón en esta hipótesis VI presenta el asunto rápidamente, por supuesto debido a la complejidad de temas que ha asumido en el texto. La verdad es que discutir con cierta amplitud sobre algo que no es y cómo se conoce y representa es un poco absurdo, aunque no deja de ser tentador.

I

Sobre un uno inexistente es paradójico hablar, pero podemos permitirnos asumir un modelo análogo al de la teología negativa: lo no-uno no está determinado, es atemporal, no categoremático, indiscernible, inalcanzable, absoluto, entre otros apelativos esperables suyos. Aunque normalmente se recurriría a una concepción mitigada del mismo, asumido a la manera del discurso de los bicéfalos que descalifica Parménides en su poema (frag. 6), aunque hablando del problema del ser: es y no es, como cuando se habla de lo diferente, de lo cambiante, de lo que se mueve, de lo mortal, de lo que nace; es decir, de lo que en general llega a nuestro conocimiento como inmanente. Entre estos dos planos de comprensión, explorados y explotados por Platón, el del ser y el del no-ser como siendo, el más complicado sin duda es el primero, por la tendencia a repeticiones innecesarias, al pleonismo o a un discurso vacío. El segundo resulta un poco más simple, porque lo que se hace es asumir el ente por lo que se sabe de otro, como cuando queremos insistir en que una iguana es una “gallina de palo”, cuando en su condición de reptil no tiene la más mínima cercanía a un ave, aunque se puede comer, tiene cresta, patas más o menos similares, se sube a los árboles y pone huevos; o cuando aseguramos que una persona es platónica, aristotélica o kantiana porque usa algunas de sus categorías, aunque se aleje de forma sustancial de tales perspectivas filosóficas. Esta insistencia en algunas similitudes y diferencias puede ser eficaz, pero pierde la riqueza del ente mismo. Así, el lenguaje de los bicéfalos facilita, pero es claramente reductivo de frente a la complejidad de la identificación de un objeto en sí y por sí. Mas, ¿qué se podría decir de un no-uno, tanto desde sí como desde otro?

Una presunción que en Platón se puede alimentar, pero de la que en general se sabe que se debe huir, es que el horizonte de todo esfuerzo filosófico está en lo puro, simple, pleno, αὐτὸ καθ' αὐτό, lo idéntico mismo. Basta recordar pasajes clásicos de *Fedón* (66a, 78d, 83b), *Banquete* (183d, 211b), *República* (358d, 476c, 516b, 524d-e, 572a), entre otros, para suponer que los lugares de intermediación, de mezcla o de encuentro, no son los objetos más apetecibles para la sabiduría, sino aquellas instancias supremas que son fuente de la verdad, del bien, la belleza y cualquier identidad formal. Pero una vez que se plantean tales objetivos, queda la impresión de que están más allá de lo posible de nuestros instrumentos de cognición, al punto de que la propia intuición que se tiene de ellos es débil incluso en su representación lingüística: se habla, por ejemplo, de εἰλικρινές, καθαρός, μονοειδές, ὡσαύτως κατὰ ταῦτα ἔχει, además por supuesto de αὐτὸ καθ' αὐτό; todo lo cual parece reiterativo y deja la impresión de que pende de identificaciones lingüísticas que ofrece el griego o de algunos elementos de prácticas religiosas, como es el relativo a la purificación o limpieza. Así en el propio *Parménides* al personaje homónimo no le resulta difícil llevar al absurdo la más plena recreación de lo que sería lo uno singular (hipótesis I).

Si tomamos por la contraparte, que sería la referencia de lo uno o lo no-uno al ser, tampoco nos podría dejar tranquilos, a la vista de que termina en un relativismo y un pluralismo sin medida (hip. II); en este caso se habla de lo uno desde otro, y luego desde muchos otros, tantos que lo uno se

diluye. Por supuesto, Platón presenta una solución intermedia, quizás más sensata, al afirmar lo que podríamos concebir como una suerte de par-impar: uno y mucho como correlatos (hip. III), lo cual permite abrir la puerta a la comunión de las formas en el *Sofista*, en la medida en que se entiende como una reformulación de la mezcla (259e). Esto suena muy bien, pero el objeto primordial se ha dejado de lado.

En cualquier caso, como el asunto es el no-uno, quedan cabos sueltos: no podemos descartar que desde él algo se pueda afirmar, ni que desde lo otro se lleguen a algunas consideraciones sensatas, ni que algo intermedio se pueda constituir. Para poder decir algo al respecto, es necesario que vayamos primero a las tesis centrales que el propio Platón decide desarrollar.

II

La sexta hipótesis es paralela a la primera, al absolutizar el concepto de uno: se trata de explorar la completa ausencia de ser de lo uno, entendido este como algo identificable, unitario y claramente separado de otros posibles entes, sobre lo que versarían las dos siguientes hipótesis. Identificar plenamente lo que se va negar es complicado, precisamente porque de ninguna forma podría ser y, normalmente, cuando decimos que algo no es, lo circunscribimos desde aquello que lo distingue, lo rodea, lo niega, rechaza u objeta: “la viuda no tiene marido”, “el dos es un no-uno”, “el hambre es una ausencia de alimentación”, etc. En este caso no habría referencia propia, posterior, allende ni cercana ni lejana, respecto de la unidad, lo mismo que para con su ser. No podría analogarse a lo múltiple, ni a una otredad, ni relacionarlo con un algo, un cualquiera o sus contrarios. Este uno, si es que existiera, viviría en la más profunda soledad, pero ahora ante el agravante de que ni siquiera es, llegar a decir que vive o que está solo tampoco le habría de corresponder. Si se afirma algo suyo, es por intentar ofrecer una imagen explicativa, nada más.

De esta manera, se pueden entender estas palabras:

Πότερον οὖν, ὅταν φῶμεν μὴ εἶναι τι, πῶς οὐκ εἶναι φαμεν αὐτό, πῶς δὲ εἶναι; ἢ τοῦτο τὸ μὴ ἔστι λεγόμενον ἀπλῶς σημαίνει ὅτι οὐδαμῶς οὐδαμῆ ἔστιν οὐδέ πη μετέχει οὐσίας τό γε μὴ ὄν; [...] Ἀπλούστατα μὲν οὖν. (163c4-7) ¿Acaso cuando decimos que algo no es, afirmamos que eso mismo no es y que es? ¿o es que eso que se dice que no es simplemente significa que eso que no es no sería de modo alguno ni por nada, ni podría de forma alguna participar del ser –de la entidad–? [...] En efecto, esos [sentidos] más simples –absolutos– [son los que caben].

Algunas expresiones en este texto deben explicarse un poco más: primero, los adverbios ἀπλῶς, οὐδαμῶς, οὐδαμῆ y πη. El primero, que curiosamente solo una vez aparece en el Diálogo, lleva a considerar lo que podríamos concebir como lo inmezclado, simple o absoluto. Esto es muy importante por las valoraciones optimistas que pueden rodear a aquello a lo que no se puede acceder;

así, se supone que la divinidad habría de estar en esa condición (*Rep.* 381c9) y podría decirse que las formas deberían ser de esta naturaleza (*cf.*, p. e., *Menón* 73e5). Los dos siguientes términos describen las maneras en que se comprenden comúnmente las cosas, por supuesto manifestadas en negativo: de forma alguna (οὐδαμῶς), en ninguna parte (οὐδαμῆ); de ellos, οὐδαμῆ puede abrir la interpretación porque cabría la posibilidad de que hable de una causa distinta del objeto que lo explica —así se quiere reflejar en la traducción. A este propósito se ha optado por esta versión porque οὐδαμῶς puede explicitar la modalidad o las circunstancias que envuelven la presentación de algo y, evidentemente, el lugar habría de ser parte de ello—. El adverbio enclítico *πη* recuerda tanto el modo como el lugar. Así, podríamos asumir que son estas categorías generales, a saber, la modalidad, el lugar y la consideración de agentes causales, los primeros elementos excluidos de lo no-uno.

Otro asunto que no deja de llamar la atención es el uso de la palabra οὐσία, que aparece en la primera parte del Diálogo, en 133c, para mencionar el ser o entidad de las formas que defiende el joven Sócrates; así también en 135c8 se habla de una οὐσία αὐτὴ καθ' αὐτήν que constituiría cada forma. Ya en la sección de las hipótesis se usa muchas veces para designar el ser con el que se contraponen o correlaciona lo uno (el texto donde más veces se puede ver es 143b-c, es decir, en la hipótesis segunda). En múltiples ocasiones menciona el texto la relación de participación con esta sustantivación del ser. Si atendemos a la hipótesis segunda, debería tratarse de la entidad que plurifica la realidad, aunque no llega a decir qué significa o qué describe; de modo que puede expresar exclusivamente su existencia o su tipo de manifestación —lo que se describe en la predicación—. Sería muy atrevido suponer que se trata de una esencia o que expresamente se distinga como el concepto de existencia, aunque ambas comprensiones no podrían descartarse, dada la vaguedad del concepto. Meinwald (1991, 148-9) propone concebirla como una “naturaleza”⁴, con lo cual queda abierta para la aplicación a múltiples horizontes factuales, por supuesto, incluyendo los eidéticos; así, se podría hablar, p. e., de la naturaleza de lo uno. Con esto se va un poco más allá de la mera consideración del ser en cuanto ser; pero evidentemente este es un asunto en el que tomar una decisión en firme es demasiado atrevido.

Más allá de esto, sin duda lo que debería llamar la atención es la noción de participación (μετέχειν, participar, o μεταλαμβάνειν, tomar parte [*cf.* de manera particular 163d2]), que ha generado argumentos del eleata para enfrentar la visión de la trascendencia en la primera parte del diálogo. Aquí la cuestión es un poco más definida: se trataría de establecer una relación, cualquiera que pudiera ser (se tendería a pensar en dependencia, origen, meta, o incluso mera cercanía, imitación o similitud). Mas como en este caso estamos frente a una negación completa de la participación del ser, se trataría de descartar todo lo “suyo” o lo de otros que pudiera estar en correlación con ello.

⁴ “Linguistically this is no problem; nature is always a leader among possible glosses for the word (*ousia*)” (Meinwald 1991, 148).

A este propósito lo primero que habría de interesar es la propia existencia, pues menciona dos acontecimientos que quedan descartados para lo uno: llegar a ser (*γίγνεσθαι*) y morir (*ἀπολλύσθαι*). Tomar parte (*μεταλαμβάνειν*) en ello no podría llegar a una determinación cualquiera, como ser cualificado, cuantificado o relacionado, sino literalmente llegar a existir. Está claro aquí que Platón está considerando todos los alcances entitativos y el primero sin duda es esto de simplemente ser. Para participar de ello el texto habla de tomar (*λαμβάνω*), o poseer (*ἔχειν*), a lo cual en 163d6 añade el adjetivo verbal de *ἀπαλλάσσω* –distanciarse o dejar–, precisamente porque se está refiriendo a la relación respecto del ser como un asunto entre dos entidades, como se puede ver en la hipótesis segunda, el ser y lo uno – o lo no-uno para el caso–. Si la existencia es algo distinto de la unidad, sin duda cabría pensarla al respecto de lo uno, porque se le añadiría como un elemento explicativo. Pero en esta radical hipótesis ni siquiera esto le cabría como posibilidad, porque la existencia incluiría sin duda un grado de relación, lo cual no podría caber más que en un juego de palabras.

Otra de las categorías que se esperaría de un ente cualquiera –por supuesto, el uno que no es no podría ser un ente; de nuevo solo se llega a mencionar así en razón de la explicación–, es que sea alterable (*ἀλλοιοῦται*), como que sea mutable o pueda moverse, o en su defecto que no le quepa la posibilidad de cambiar, ni trasladarse, o incluso no pueda siquiera mantenerse (*ἑστάναι*) en reposo. Para que esto sea posible, sería necesario que estuviese en alguna parte, lo cual es obvio que no puede ser, a la vista de que el uno no existe del todo ni ha existido, ni llegará a existir más adelante.

Así, en consideración de las variables anteriores, nada que se pueda decir de algo existente o de los entes conocidos (*τι τῶν ὄντων*) le corresponde (163e7). A este propósito, el filósofo no parece referirse a entidades en el orden eidético, porque trae a colación predicaciones medibles y tangibles: no tendría una dimensión grande (*μέγεθος*) ni pequeña ni igual (164a1-2) respecto de nada. Tampoco sería semejante ni distinto, como insiste el texto, ni para con otras cosas ni para consigo mismo⁵.

Sobre esto último valga hacer una anotación: que una cosa cualquiera se pueda referir a sí misma, o comprenderse desde sí, puede parecer una estrategia fuerte de determinación, porque es lo que debería precisar mejor sus condiciones, con mucha mayor razón si se trata de algo raro, pues solo una buena autodelimitación podría describirla adecuadamente. Pero esto de definirse es también una fuente de complicaciones, que lleva a pensar en que el ente en sí debe tener una cierta distinción frente a sí para comprenderse, como cuando se adquiere conciencia de lo que se hace. Esta “reflexión” o “desdoblamiento” no debería permitirse en algo completamente uno, como se ha afirmado en la hipótesis I sobre el uno pleno, precisamente la suposición que se está considerando en este sexto

⁵ Para Miller (1985, 155-9) que aquí Parménides ataque la relación entre el no-uno y entes sensibles o tangibles es un indicio de que se mantiene un fuerte sentido eidético de ser, precisamente el que se aplica a lo uno. Según esto, la clave del texto está en que se mantengan categorizaciones para lo eidético en su mismo nivel, eso mismo que ha planteado la hipótesis V. En palabras del autor: “to assert that the One is unknowable presupposes the contrary; the speaker must know the One in its difference-in-kind from the ‘others’ in order to make it the referent of this very discourse” (158).

reinicio del problema, siendo absurdo que pretendamos sostener identidad y a la vez queramos que haya un desdoble, con la multiplicación entitativa que implica.

El camino que estamos siguiendo tiene que ver estrictamente con el denunciado no-ser del Poema de Parménides (frag. 2), pensado desde su mayor simplicidad para que no se le sumen condiciones que generan ambigüedades. Asumir que pudiera hacerse otro, existir de alguna manera, para ser comprendido, o reunirlo con otros seres, no es una ruta válida. Por otro lado, quizás sea más factible e interesante suponer que la negación doble se deba convertir en una simple afirmación: “no existe lo uno, por tanto todo ha de ser múltiple”; pero esta no resulta ser la vía que toma el texto.

A esto debemos añadir consideraciones modales respecto del ser: ni es, ni puede ser, ni menos debe o es necesario que sea ($\delta\epsilon\acute{\iota}\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$). En este sentido, si es que ocupamos algo negativo para explicar lo positivo, este nivel ontológico, o más bien “neontológico”, debería excluirse plenamente: no puede ni debe incorporarse en nuestras intelecciones. Si tendemos a hablar de ello, es porque no entendemos sus alcances –que por supuesto no tiene–.

El texto culmina la revisión de esta nada aplicándole un listado de categorizaciones que bien resumen lo que se ha tratado de distinguir en hipótesis anteriores: a las otras cosas no les cabe semejanza ni desemejanza ($\delta\mu\omicron\iota\alpha\ \omicron\upsilon\tau\epsilon\ \acute{\alpha}\nu\omicron\mu\omicron\iota\alpha$), ni resultan ser lo mismo ni diferentes ($\tau\alpha\upsilon\tau\grave{\alpha}\ \omicron\upsilon\theta\prime\ \acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\acute{\alpha}$), respecto de este no-uno. Estas caracterizaciones suponen algún grado de correspondencia, pero es evidente que no habiendo ninguna cosa ni modo en que se puede referir, la propia diferencia no tiene sentido. Por otra parte, todo aquello que establezca algún grado de relación no podría tener sentido, más aún si son indicadores; así, predicaciones como de aquello o para aquello ($\tau\omicron\ \acute{\epsilon}\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu\omicron\upsilon\ \eta\ \tau\omicron\ \acute{\epsilon}\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu\omicron\upsilon$), de esto ($\tau\omicron\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon$) o el propio señalamiento de una entidad como algo ($\tau\omicron\ \tau\acute{\iota}$) o como un esto ($\tau\omicron\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron$), o como algo distinto, es decir, de otro o para otro ($\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\upsilon\ \eta\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron$), no podrían tener cabida. En otras palabras, las distintas fórmulas para expresar predicados en el griego, con los casos genitivo, acusativo y dativo, no tendrían lugar –tampoco el nominativo, porque lo no-uno no tendría condición entitativa–. Al lado de esto la determinación temporal ($\pi\omicron\tau\epsilon$), que sabemos que suele estar indicada en los verbos, también debería excluirse, tanto para lo presente ($\nu\acute{\nu}\nu$) como para lo venidero ($\acute{\epsilon}\pi\epsilon\iota\tau\alpha$) (164a7-b1).

Descartado el lenguaje, queda claro que se siguen las advertencias que hacía la diosa en el Poema parmenídeo a propósito de lo que no es: *οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἔδν (οὐ γὰρ ἀνυστόν) οὔτε φράσαις* (no llegarás a conocer lo no-ente [pues no es posible] ni lo mostrarás) (Frag. 2, 7-8). En efecto, de un uno inexistente no llega a haber ni conocimiento ni expresión: ni percepción ($\alpha\acute{\iota}\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$), ni opinión ($\delta\acute{o}\xi\alpha$), ni razonamiento ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$), ni siquiera le corresponde una nominación ($\delta\omicron\nu\omicron\mu\alpha$) ni nada con lo que se puedan expresar las cosas que son (164b1-2).

Un no-uno no es posible describirlo, decirlo, pensarlo, suponerlo, ni siquiera imaginarlo. Mas, ¿equivaldría este –esta manera de expresarlo tampoco cabe, pero se hace necesaria– al cero, al vacío, a un no, a una privación, a la nada? Casi sin duda podríamos sostener que no, porque estos en general

son modos de comprensión desde los que se entienden otras cosas: el cero debería ser un punto de inicio que hace tener sentido al uno en cuanto cuantificado, o en una línea numérica al propio menos uno y el resto de los números negativos. El vacío (κενόν) más se concibe como un lugar en el que no hay ninguna cosa o está desprovisto de cuerpo (Aristóteles, *Física* 208b26-27) —como es bien conocido, Aristóteles consideraba imposible la existencia del vacío porque sencillamente supone una negación absoluta, siendo que todo está lleno de materia; una cosa es que la materia sea enrarecida y otra que exista un vacío real—; además el vacío, en el mejor de los casos, se asume como una suerte de propiciador de empuje o un tentador espacio para cualquier materia, pues esta tendería hacia ello con premura. Una negación es obvio que tampoco tendría mayor referente en este “ente”, pues ella estaría siempre relacionando contrariedades o contradicciones —se ha insistido atrás en comprenderlo como un “no-uno”, pues parece así más identificable; pero esto evidentemente supone una referencia conceptual a un uno en sí, en cuanto es negable. En sentido estricto, esta apropiación intelectual (o lingüística, si se quiere) no debería permitirse—. Si fuera una privación (στέρησις), condición que, según Aristóteles, ἐστι καθ’ αὐτὸ μὴ ὄν (191b15-16), se entendería el no-ente por el cambio que se da en los seres sensibles, que llegan a ser desde una cierta indeterminación; esto, por supuesto, no cabe.

De esta manera, solo nos quedaría pensar en la nada, οὐδέν, si es que atendemos a la misma conformación del término: “ni uno”, o “no uno”; pero esto tampoco permite una comprensión tan radical como la presente, pues la nada puede ser una mera ausencia, un límite, un principio, un fin, un extremo con el que se llega a comprender una determinada identidad. A este propósito vale destacar que en español necesitamos negar la nada, pues la regla de la doble negación no le aplica, pero además de alguna manera se entiende eso que no es como un algo —valga recordar expresiones como “eso no es nada o “de nada”—. Esta particularidad lingüística, sin embargo, no le otorga un carácter entitativo a la nada, como sí ocurre en algunas filosofías en las que se ve como un actor ontológico crucial con el que se comprenden desde los movimientos hasta las más fuertes determinaciones. Sea como sea, la nada resulta demasiado valiosa como para eliminarla de nuestra comprensión. Si desde la hipótesis VI queremos hablar de una nada, tendrá que ser absoluta, una cuasi entidad solitaria, que no está en ninguna parte, ni en ningún tiempo, tan ajena a cualquier comprensión que trasciende la misma pureza, plenitud y extrañeza que tanto atrae en las metafísicas más optimistas.

III

¿Es este texto un juego argumentativo sin mayor alcance? ¿Palabras referidas a ninguna cosa y sin ningún horizonte posible?

Como se ha señalado insistentemente, por la forma en que está pensado el no-uno, estamos en un plano ontológico equivalente al que establece la hipótesis primera, en la cual se concluye que un uno absoluto no puede ser, porque, si no, perdería su identidad, y, además, no es cognoscible ni expresable, pese a todo lo cual genera curiosos adeptos, a la vista de que parece un ser superior,

extraño y por eso muy atrayente, tan inalcanzable como tentador. Si seguir el no-uno lleva a las mismas conclusiones, debería en correspondencia generar idénticas expectativas. Por supuesto, que llegue ser objeto de veneración y búsqueda algo que no existe, ni se comunica ni se puede siquiera pensar, sin duda terminaría generando una sensación de vacío tal que quizás no serían muchos seguidores. Pero de todos modos por lo menos aquí no podríamos proclamarnos fieles de una “fe neontológica” que calla estupefacta ante algo tan ajeno a lo posible. Antes que sumirnos en el silencio, debemos insistir en la auscultación de este “objeto”, pues a la larga termine develando más de lo esperado. Como en la presentación de la obra de John Cage *4'33'*, el espectáculo silencioso probablemente revela el valor del entorno, sobre todo el propio público y sus expectativas.

Varios supuestos que se han considerado atrás deben plantearse en positivo. En primer lugar, debe tomarse en serio la idea de que los absolutos, incluso en el caso de que se sostenga la entidad más plena y límpida posible, deben ser desterrados de una dialéctica –hablamos de dialéctica pensando en textos orientadores como *República* 533c-d, 537c, *Sofista* 253d-e y *Fedro* 276e–. Es interesante sí ponerlos en consideración, pero ilusionarse con que estamos a la expectativa de algo extraordinario o maravilloso porque no se puede llegar a parecer a nada que tengamos por conocido, realmente es un desatino, sobre todo si asumimos un sentido estricto de lo que se está pensando.

Eliminado el objeto, puede quedar la idea de que es oportuno desdeñar el método de operar; pero pareciera todo lo contrario: se hace necesario que mantengamos un riguroso programa de consideración de los objetos posibles para un entendimiento dialéctico. Así, es indispensable trabajar al menos desde estos patrones investigativos: (1) ¿Tenemos objeto de estudio? En caso negativo, ¿qué funda la necesidad de referirse a él? (2) ¿Caben predicaciones básicas para este objeto (o su versión neóntica)? Se hablaría, por esta vía, de grados de participación o correlación con otros entes o predicamentos, de tal manera que pueda decirse de ello cuánto, cómo, cuándo, hasta dónde, por qué, entre otras variables. Además, se haría indispensable plantear una lógica modal para ver la pertinencia del objeto, su necesidad y la calidad de su presencia. (3) ¿Caben relaciones para con lo que se está tratando? Por la vía de la predicación se proyecta el punto fundamental de todo modelo de pensamiento: antes que centrarse en objetos en sí, se debe volver la mirada a sus relaciones, porque es en un contexto donde las cosas son efectivamente; esto lleva a ver el nivel de afectación que generan o que sufren, la importancia que tienen en su entorno y la manera en que se definen desde allí. (4) ¿Cabe expresar en algún tipo de lenguaje lo que se está considerando? La estrategia de todo esfuerzo intelectual empieza por la generación de fuertes categorías lingüísticas; si el lenguaje no puede capturar la realidad, habrá que reacondicionarlo; pero por otra parte si nos encontramos ante la extraña situación de que lo asumido como real no se adecua a lo proporcionado por el sistema categorial, pese al proceso de incorporación de lo novedoso, no queda más que acomodarlo a nuestro entender, o sencillamente despreocuparnos por ello, pues quizás es una vana ilusión. (5) ¿Se puede efectivamente conocer? Al lenguaje y su lógica se añaden estrategias cognitivas fundamentales: percepción, opinión,

conocimiento (ἐπιστήμη). Curiosamente la hipótesis VI no menciona las típicas herramientas que propondría una metafísica trascendentista, como puede ser la “observación intelectual” (κατιδεῖν, θεᾶσθαι), la intuición (νοῦς) o la visión especulativa (θεωρεῖν); señal de que los objetos están más cerca de lo esperado de lo tangible, o bien, como se ha señalado atrás, el personaje Parménides está poniendo en problemas al joven Aristóteles para que aprenda a intuir la necesidad de dar un salto frente al inmanentismo. Aunque esto no obvia los problemas fundamentales que ya se han planteado respecto de objetos puros.

Por otro lado, si el *uno como no siendo* en su expresión primordial conduce al absurdo, parece obvio que haya que darle el lugar primario a las cosas que al menos cumplen con la identidad: toda entidad debería ser algo uno, siendo ello la categoría primaria, antes que el propio ser, que tanto peso tiene sin duda desde el eleatismo. La condición de uno permite la cuantificación, pero sobre todo la delimitación. Pero, por otro lado, como se ha dicho a propósito de la hipótesis I, si la afirmación absoluta del uno igualmente conduce a consecuencias extremas, parece obvio que algo de indeterminado o de plural tendrá que mantenerse en lo real, manifestado en cada cosa que exista. En otras palabras, lo uno y lo no-uno, si tienen lugar, no será como entidades supremas y separables, sino en calidad de categorías de relación. En este sentido, quizás se abran las puertas a la sustentación de elementos primarios al estilo de los principios que atribuye Aristóteles a Platón en *Metafísica* A6 (987b20ss), pero como enlazadores fundantes que todo lo traspasan, orientan y fundamentan. De esta forma incluso lo último, sea un uno, una díada o no-uno, se puede entender como primero, como elemento y razón de todo⁶.

Esta vía interpretativa se puede fundar en la tercera hipótesis planteada en el Diálogo, sobre todo cuando se entiende la necesidad de la determinación incluso en aquello que resulta continuo, como se piensa la noción de instante (ἐξαιφνης, *Parménides* 156d-e) en el orden de la temporalidad. El problema que tiene esto es que se centra solo en la unidad y se distancia de su contrario, el no-uno. No obstante, hay sí una salida a este asunto, la que explora la VII hipótesis, aunque no es imprescindible llegar hasta allí, sobre todo porque Platón adrede quiere mostrar contrariedades y dejar la impresión de que cada hipótesis acaba aporéticamente y por ello la propuesta no queda bien parada.

Hemos insistido en que este no-uno debe pensarse en una contraparte, en un espejo que lo debe reflejar, aunque no lo pueda representar sino al revés. Si esto es así, no se trata de que la imagen que muestra el no-uno sea un absoluto, sino un no-uno que sea diferenciable, o al menos relacionable. En otras palabras, la negación podría adquirir un valor positivo. Si lo pensamos como una nada radical negada, exigiría asumirla como una negatividad en funciones, sea que permita adentrarnos en las

⁶ Por esta vía, se puede aceptar la propuesta de lectura de Karasmanis, en el sentido de que la segunda parte del *Parménides* sería básicamente una muestra de cómo se deben examinar primeros principios. Según este autor: “the demonstration of gymnastic dialectic by Parmenides provides, as he himself says, a way of examining hypotheses that constitutes an essential training and preparation for the confrontation of every philosophical problem” (2012, 202), y por supuesto ir a lo uno o a lo no-uno precisamente se constituye como parte de lo fundamental del trabajo dialéctico.

diferencias, las rarezas o las exclusiones. Un no-uno puede bien explicitar la necesidad de lo uno, así como sus expresiones más diversas. Pero de cualquier forma en este espejo en el que habríamos de ver el no-uno, por supuesto “especulando”, no se habrían de distinguir detalles sobre lo que puede implicar ello. Del lado “real” no hay nada, del lado especular por lo menos hay una pretensión de relación y es allí donde cabe fijar la atención.

IV

El uno en el sentido “pletórico” de la mismidad, al que se supone que debería aspirarse siempre en la filosofía como metafísica, siendo posiblemente la máxima expresión de la verdad, el bien y la formalidad por excelencia, si seguimos los alcances de la hipótesis I del *Parménides*, es insostenible. Por analogía podríamos decir lo mismo de los fundamentos trascendentes que dieron sentido a la filosofía por milenios. La razón más evidente es que en última instancia, en la plenitud de la contemplación dialéctica, se llega a un vacío de sentido, que se llena con expresiones atractivas pero infundadas, como cuando se afirma la eternidad de Dios, la equivalencia del ser y la nada o se hace partir todo de una *causa sui*.

Con todo, para no generar inconformidad y sobre todo salvar las apariencias, se llega a sostener que aquello habría de estar en lo más alto y tiene tal dignidad que, por supuesto, resulta inalcanzable para los mortales. Mas, como podrá entenderse, en un proyecto consistente y optimista de conocimiento, seguir por allí lleva a una clara aporía: se supone que se necesita de lo supremo para asegurar el camino del saber, pero esto no se puede obtener y probablemente ni siquiera se tenga seguridad de que exista, por lo menos bajo las condiciones que se esperarían para los entes en general; de manera que lo mejor sería o bien quedarse a medio camino indagando sus posibles correlatos, siempre bajo la consigna de que aquello debe estar por allí, aunque no lo podemos asegurar; o renunciar no solo a tal objeto, sino también a todo lo que se refiera a él, mientras estemos en las actuales circunstancias.

De cualquier forma, lo más curioso es que según la hipótesis I el objeto supremo “no es”, pero además es impensable, incognoscible e incluso innombrable (*cf.* 141e-142a); en otras palabras, exactamente ocurre lo mismo que cuando se parte de la tesis contraria, como hemos visto atrás.

Ante semejantes datos, hemos hecho un esfuerzo por mantener el tipo, como si algo quede aún qué decir, aunque la verdad es que es bien poco. Con todo, quizás esto nos puede terminar gustando, por la libertad que genera.

En nuestro tiempo anunciar el final de la plenitud y la pureza, por lo que hemos conocido en el texto platónico, equivale a proclamar un pregón que viene desde muy atrás, uno que tiene mucho de angustia y desolación, aunque a fin de cuentas no tiene por qué tomarse en un sentido trágico, pese a todo el esfuerzo que se ha hecho para convertirlo en una señal de época. Sabemos que en el filósofo ateniense esto puede pasar por una comedia dialéctica, mientras que hoy lo tendemos a tomar más en

serio: se dice que estamos en una era de negación, sin horizontes, sin principios que puedan tomarse en serio, sin buenos ni malos, acaso porque –perdonen aquellos a quienes sientan que se les llega a echar parte de la culpa– ha triunfado el Trópico, donde no necesariamente se sufre mucho frío ni mucho calor, donde las pasiones enfermizas por un sí o un no radicales se sienten de otra forma, porque otras cosas mixtas se gozan más. De esta manera, deambulamos por temas enrarecidos, acaso sin obsesiones de profundidad ni intensidad dramática. Quizás nos ha dejado de maravillar lo utópico, y hasta el mercado ha terminado por hartarnos un poco, después de que ha llegado al extremo de vender como mejor cualquier cosa y luego dejando ese sinsabor del vacío y la falsedad. De esta manera, parece que estamos en un estado de inanición y ausencia completa de responsabilidad, aunque no estamos totalmente conscientes de ello y por eso hasta lo disfrutamos y mantenemos sin temor. Esto, en términos de diálogo de Platón significaría curiosamente que afrontamos un no-uno, pero ¿será absoluto?

Si hurgamos por algunos de los escritos nihilistas de los últimos tiempos, está claro que se pretende decir que hay muchas razones para salir huyendo de la filosofía, lugar común para historiadores, tal vez moralistas o escépticos deprimidos –no atarácicos–, o para docentes que vuelven una y otra vez a lugares comunes, o que se refugian en causas que desde otras trincheras parecen más fáciles de asumir, como las bioéticas, las ciencias cognitivas, los saberes y prácticas políticas, estéticas, científicas, lingüísticas, por señalar las más reconocidas. Más allá de esta mirada pesimista, no obstante, cabe la posibilidad otear con mayor detalle este espejo “metafísico” que nada debería mostrar, aunque acaso todo lo pueda reflejar.

El uno, en efecto, no es, pero está ahí en su espejo, cuestionándolo todo, urdiendo los hilos que los otros usan con cierta ingenuidad, porque son de un algodón de dudosa calidad, porque están hechos un poco a la carrera, para que se rompan pronto. Este uno como no siendo alienta un nihilismo en el que el lenguaje, los números, las herramientas, se estropean con facilidad, pero porque ya no nos creemos que se puede construir el monumento a la grandeza, al saber, la perfección y la belleza. Hacemos simulaciones de esas cosas, pero sin que se propongan como tales. De esta manera, todo termina siendo de desecho y solo sobrevive entre acumuladores del absurdo. No obstante, esto no nos debería deprimir o llevar a la autoeliminación, pues quizás permita encontrar nuevas fuerzas; aún más, hay que reconocer que nuestro poder destructivo sigue en pie y quizás es lo más valioso que tenemos: ¿para qué puede existir, si no, un no?

En el reflejo nihilista lo que más importa es la necesidad de determinación, quizás desde parcialidades e incómodas tesis que muy pronto pierden validez. Esto evidentemente no resulta de una gran novedad en filosofía y menos aún en el platonismo, no solo por la falta de firmeza que abrumba al lector de los *Diálogos*, sino además por lo que fueron encontrando las escuelas en la propia Academia, de forma particular la de la fase escéptica, que se aferraba a la plausibilidad o razonabilidad (εὐλόγος) como forma de sobrevivencia frente a la completa volatilidad (cf. Sexto Empírico, *Adv. math.* VII 158 –

en el pasaje habla de Arcesilao—). Si esto lo miramos en el sentido del no-ente, obliga a considerar de forma consistente las posiciones que desdican lo ofertado como más cierto. Esto está muy cerca de la segunda navegación del *Fedón* (100a)⁷, así como de la idea en *República* VI (506d-e) de que sobre lo último, que en realidad podría representar lo inmediato, noéticamente auscultado, no queda más que recurrir a imágenes – habla Platón de un hijo o descendiente (ἕκγονος) del ente supremo como lo que puede en ese momento ofrecer—, porque no es sino en representaciones, sin duda parciales, que se puede ver algo de aquello. Estas se consideran que son lo mejor que se puede exponer, a sabiendas de que así no se compromete en exceso.

Allá los que confíen a ciegas, sea en una fe antigua o moderna, o en su propio pesimismo, porque en última instancia son nuevos dogmáticos, que se quedan obnubilados frente a la maravillosa nada. Ellos mismos podrían quizás mirar hacia el otro lado, hacia un espejo capaz de reflejar más de lo que parece posible. Por eso, en realidad el no-uno allí mostrado no se convierte en un nihilismo *stricto sensu*, ni pretende asustar o cuestionar a los demás porque viven esa desventurada tragedia de no ser ni tener nada, pues supone todo lo contrario. La representación del no-uno exige un refrescamiento de nuestra mirada de la propia ausencia, quizás ajustándonos a una nueva mitología, pero más atendiendo a lo posible verosímil que somos capaces de captar y al final proyectar.

Valga terminar con una breve digresión: ¿qué significa esto en el orden de nuestros espacios académicos filosóficos? Si lo vemos en un sentido negativo, seguiremos haciendo notas a Platón —o al que se pueda poner de moda—, reproduciendo hasta la saciedad artículos especializados para el crecimiento de una literatura que solo se lee para ser citada y que suma a las bibliografías específicas, contando, eso sí, una hermosa historia, cada vez más erudita en un mal sentido, porque no es que se tiene mayor conocimiento, sino que se apunta a un sector cada vez más pequeño y menos significativo; de manera que se trata de estudios un poco vacíos, sin pretensiones integrales ni solventes, aunque sí otorguen buenos puntajes en las evaluaciones académicas.

Si lo vemos en una perspectiva más optimista, podemos decir que gozamos de la ventaja de no depender de una escuela, de una ideología, un maestro y una utopía, con esa libertad que nos permite reírnos, sobre todo de nosotros mismos, jugando unas partidas que no se toman en serio, porque son solo para practicar, para degustar. Además, ¿cómo no solazarse en la decadencia de la propia nihilidad, cuando ya la propia posmodernidad es cosa de viejitos verdes que piensan que los jóvenes viven enamorados de ellos? Todavía de forma más optimista se pueden tener presentes algunas ventajas de esta situación: los centros de más alto desarrollo y producción intelectual son medidos con patrones de mercado, la mayor parte con ventas al por menor; de modo que el espacio

⁷ Valga destacar con Sayre que hay un paralelismo entre el método de las hipótesis del *Fedón* y el desarrollado por el *Parménides*, en el cual se ponen a prueba dos cuestiones centrales en la doctrina del filósofo eleata: “Are, first, the falsehood of Parmenides’s dictum that only one thing exists and, second, the interdependence of all other characters with Unity in their particular instantiations” (1978, 147-8). Sayre sostiene que no hay contradicciones entre las hipótesis, sino un proceso de razonamiento que parte de premisas distintas.

está más abierto, así como lo están las antes ilocalizables fuentes y los medios para salir adelante con nuestras aventuras.

El gran esfero filosófico se rompió en mil pedazos y esto nos permite que incluso en lugares como nuestro Caribe nos permitamos aportar, sabernos en la periferia como un lugar tan válido como los demás. Esto no nos quita responsabilidad, por el contrario nos la echa encima, y hasta podemos pensar en español, aunque el mercado pida inglés para el reconocimiento, cosa que algunos necesitan en su desconocimiento de que vivimos en el reflejo de un no-uno.

Así pues, aunque parezca una barbaridad, nos podemos dar el lujo de mirar hacia nosotros mismos, no creyendo, como hace algunos años, que somos la ansiada diferencia de Occidente, sino conscientes de que ni siquiera queda la Nada, por lo que podemos generar nuestras propias estrategias filosóficas, por volátiles que parezcan ser: nuevos modelos categoriales, caminos, hasta objetos y sentidos.

Bibliografía citada

- Aristóteles, 1970. *Metaphysica*. London: Clarendon Press.
- , 1966. *Física*. London: Clarendon Press.
- Cornford, F. M., 1989. *Platón y Parménides*. Madrid: Visor.
- Deleuze, Gilles, 2002. *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Derrida, Jacques, 1988. *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- Diels, H., 1967-9. *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Herausgegeben von W. Kranz). Berlin: Weidmann.
- Gerson, Lloyd, 1975. *The Unity of Plato's Parmenides*. Toronto: University of Toronto.
- Karasmanis, Vassilis, 2012. *Dialectic and the second part of Plato's Parmenides*. En Patterson, Karasmanis and Hermann, *Presocratics and Plato: Festschrift at Delphi in Honor of Charles Kahn*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 183-203.
- Kahn, Charles, 1966. *The Greek Verb 'To Be' and the Concept of Being*. *Foundations of Language*, Vol. 2, No. 3, aug., 245-265.
- Meinwald, C. C., 1991. *Plato's Parmenides*. Oxford: Oxford University Press.
- Miller, M. H., 1986. *Plato's Parmenides*. New Jersey: Princeton University Press.
- Nancy, Jean-Luc, 2007. *El arte de hacer un mundo*. En Sáez, L., de la Higuera, J. y Zúñiga, J. F., 2007, cap. 16, 457-465.
- Platonis, 1967 (1902) *Opera*. London: Clarendon Press. Específicamente del Parménides se han aprovechado las ediciones al español y anotaciones de Santa Cruz, Madrid: Editorial Gredos 1988, y la de Echandía, Madrid: Alianza Editorial 1987; asimismo la edición al italiano de Cambiano, Roma: Editori Laterza 1998, y la de Gill y Ryan al inglés, Cambridge, MA: Hackett 1997, además de la de Hermann y Chrysakopoulou, Chicago: Parmenides Publishing 2010, y la de R. E. Allen, quien se distingue por su amplio comentario, New Haven: Yale University Press 1997.

Sáez, L., de la Higuera, J. y Zúñiga, J. F., 2007. *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Sayre, K. M., 1978. "Plato's 'Parmenides': Why the Eight Hypotheses Are Not Contradictory". *Phronesis*, Vol. 23, No. 2, 133-150.

Scolnicov, Samuel, 2003. *Plato's Parmenides*. Berkeley: University of California Press.

Sextus Empiricus, 1914. *Opera* (vol. I). Harvard: Teubneri.

Las exigencias de la autarquía. Aristóteles y la invención de la otredad

Jean Carlos Sirias
Universidad de Costa Rica (Costa Rica)
jean.sirias@ucr.ac.cr

Resumen:

El artículo presenta un análisis de las propuestas aristotélicas en el ámbito político, con el fin de determinar el lugar de la otredad en el planteamiento de Aristóteles. Para ello, el autor toma como punto de partida para la discusión la clásica polémica entre lo natural y lo artificial suscitada en el siglo V a. C., y como base para el análisis, el ideal político de Aristóteles, representante superlativo de la autarquía. El objetivo perseguido es evidenciar el carácter convencional de la otredad en conformidad con el planteamiento del filósofo griego.

Palabras clave: autarquía, otredad, ideales, Aristóteles, artificialidad

Abstract:

This paper presents an analysis of Aristotle's political proposals, in order to determine the place of otherness in his thought. The author takes as a starting point the classic polemic between what is natural and what is artificial, that originates in the 5th century BC. At the same time, as a basis for analysis, he takes Aristotle's political ideal (*i.e.* his best regimen) as a superlative representative of autarchy. The author's aim is to show the conventionality of otherness according to the Greek philosopher.

Keywords: autarchy, otherness, ideals, Aristotle, artificiality

Introducción

Preguntarse por la alteridad en la filosofía aristotélica supone, como norma general, una búsqueda constante entre líneas. Aun cuando se trata de un tema de indiscutible relevancia contemporánea, cuenta con relativamente pocos años, por lo que en vano se perseguiría un tratamiento detallado de la cuestión en los textos antiguos. Esto hace innegociable asumir algunos lineamientos metodológicos, como el ya referido trabajo de construcción mediante la lectura entre líneas. Es decir, los conceptos y las tesis no pueden ser directamente extraídos de los textos, pero sí que podrá identificárselos operando en los pasajes en los que Aristóteles se propone otras cosas.

Dado lo anterior, conviene emplear una disputa filosófica indiscutiblemente presente en el contexto aristotélico para hacerla converger con las cuestiones que sobre la alteridad han sido planteadas contemporáneamente. Para este caso me valgo de la polémica relativa al origen de los Estados, la cual buscaba determinar si el origen de los estados se daba “por ordenación divina, por necesidad natural o por *nómos*” (Guthrie 1994, 67). A esta disputa viene aparejada otra, casi de forma inexpugnable: dada la pluralidad de Estados, si el origen de estos es por ordenación divina o por necesidad natural, ¿cómo se explica la existencia de divisiones en la especie humana? ¿Estas divisiones también tendrían su origen en la ordenación divina o la necesidad natural, según sea el caso, o sería necesario recurrir a una explicación distinta? No es otra la cuestión que aquí me propongo abordar. Como hipótesis planteo que desde la propuesta aristotélica no es posible admitir que las divisiones en la especie humana sean naturales, por lo que deben ser consideradas convencionales. Mi objetivo consiste en identificar la figura de la otredad en Aristóteles, y a partir de ella justificar una interpretación de la cual se siga la aceptación de la hipótesis que propongo. Para ello, tomaré como asidero a la autarquía y su rol en la construcción política aristotélica, argumentando que los mecanismos que debe desencadenar la ciudad para garantizar su autarquía es lo que conduce a la consolidación de la otredad.

Asimismo, he dividido el artículo en tres secciones. El primer apartado representa un esfuerzo por determinar los conceptos que conducirán el análisis de los textos aristotélicos. Se trata del establecimiento de un marco conceptual que, aunque desproporcionadamente extenso, me resulta indispensable, pues de otra manera se multiplicarían las digresiones y las oscuridades en el texto.

En la segunda sección delimito la autarquía ética y la autarquía política, con el fin de distinguirlas entre sí, evitando, con ello, (1) atribuir a una lo que corresponde a la otra, y (2) tratar de la ciudad autárquica como si fuese un ciudadano autárquico. Para desarrollar lo que me propongo tomo como punto de partida los ideales aristotélicos tanto en lo ético (la figura del sabio) como en lo político (el régimen más perfecto) para extraer de estos ideales las características de la autarquía en cada registro. Por este medio pretendo enfatizar la simetría que hay entre ambas expresiones de la autarquía en el planteamiento aristotélico, apuntando a establecer una analogía entre el comportamiento del sabio y el comportamiento de la ciudad perfecta. Asimismo, introduzco las

nociones de mecanismos de la autarquía y de exigencias de la autarquía, con lo que evidenciaré el conflicto que conduce a la hipótesis propuesta.

Finalmente, la tercera parte me permite transitar desde la figura del ser humano como animal político a la posibilidad del desplazamiento de individuos desde el rol de *otros* hasta llegar a ser *parte de los mismos* (estos conceptos, ahora sin significación alguna, son parte de los que desarrollo en la primera sección; véase). Este tránsito lo posibilita la limitación de la población de la ciudad, la cual es impuesta a toda ciudad que procure ser autárquica. Esta limitación representa un punto de encuentro entre el natural instinto social establecido por Aristóteles y las condiciones que toda ciudad debe satisfacer para alcanzar su autarquía. Valiéndome, por fin, de la dicotomía natural/artificial establezco un condicional en conformidad con el cual *si* es posible que se den desplazamientos como el aludido, *entonces* es necesario aceptar la hipótesis del carácter convencional de la otredad en la filosofía política aristotélica.

Propios y ajenos. Sobre la construcción de los procesos de identificación social

Thomas Nagel (2000) imaginó un murciélago para demostrar el carácter subjetivo de la experiencia. En su *¿Qué se siente ser un murciélago?* sostiene que la experiencia de un murciélago nos es completamente inaccesible. “El problema, sin embargo, no se limita a estos casos exóticos, pues se da entre una persona y otra. Por ejemplo, el carácter subjetivo de una persona ciega y sorda de nacimiento no es accesible para mí” (Nagel 2000, 281). Lo mismo podría decirse de una persona que no sea ni ciega ni sorda. Nuestra confianza en que las otras personas perciben el mundo de la misma manera en que lo hacemos nosotros no se basa más que en una extensión de nuestra percepción por medio de la analogía: siendo que los demás son análogos a mí, habrán de percibir el mundo de forma análoga también. Pero esto no es distinto a *imaginarnos* a nosotros mismos como murciélago, lo que nunca podrá darnos la experiencia del mamífero.

El mundo, por lo tanto, está eterna e incondicionalmente organizado según cada peculiar punto de vista. No puedo acceder al mundo más que desde este espacio que ocupo. Mi percepción del mundo, así como mi relación con él y con las personas que lo habitan, está dada por este *yo* que lo percibe y se relaciona. El yo es, en este sentido, punto de partida. “El centro del mundo, desde mi perspectiva, soy siempre yo (...). Es el *sí mismo*, de cada cual y, por delante de todos, el *mí mismo*” (Aranguren 1993, 9).

Lo anterior no niega –¿cómo podría negarlo?– la existencia del otro. Ese otro aparece de forma necesaria, como necesaria y evidente contraposición a lo que no soy yo. Dicho de otra manera, siempre que se ponga un yo, se pondrá, inexpugnablemente, un otro, como todo aquello que me excede. Los *no-yo* y los *otros*, por lo tanto, se identifican como un mismo conjunto. No hay, así, ningún tipo de aprioricidad del yo respecto de los otros. Hay primacía en algunos sentidos (como lo es el caso de la representación del mundo), mas no anterioridad. “Por el contrario, la emergencia del individuo

en tanto ‘sujeto’ o ‘persona’ (...) se funda sobre el reconocimiento –el descubrimiento, dice Benveniste¹– de una doble relación que lo sitúa frente al ‘otro’” (Landowski 1993, 99).

Todo esto vale solo en una primera aproximación, ya que la cuestión no es tan polarizada como ha sido representada. En efecto, las relaciones que sostenemos con los otros no son todas iguales, porque ese conjunto de *los otros* no es, tampoco, uniforme. Ciertamente, todos los elementos que caen en ese conjunto son otros, pero mis conocidos, por ejemplo, no son un otro en el mismo sentido en que lo es alguien de cuya existencia no tengo ni siquiera conocimiento²; al igual que aquellos representan una forma de otredad distinta a la que representan mis amigos más cercanos, o mi familia, o yo mismo en otros momentos³. Así, parece haber una serie de escalas de otros, dentro de las cuales se contienen diferentes miembros y distintas formas de relación⁴. Esto trae consigo varias consecuencias que es necesario considerar.

Primeramente, habría que explorar la condición en la que queda el yo ante este escenario. Ha quedado establecido que la presencia del yo implica la presencia del otro. Más aún, los otros me permiten delinear los contornos de mi yo. Desempeñan, en este sentido, una suerte de función especular. Es reflejándome en ellos como me veo⁵. Mas ¿cómo reflejarnos certeramente en un espejo tan variable? ¿De qué forma garantizar que ese es el yo constituido, si no tengo la certeza de estar reflejándome en un “otros” constituido? La relación que cada yo mantiene con cada conjunto de otros no está nunca dada por completo, no llega nunca a constituirse definitivamente. El yo no puede, así las cosas, estar definitivamente constituido (cf. Balandier 1993, 42).

Asimismo, es necesario considerar las formas en que nos relacionamos con el otro. Atendiendo a lo que se ha planteado, es posible sostener, con Balandier (1993), que las relaciones son o bien cercanas, o bien lejanas⁶. Evidentemente, los otros con los que mantenemos relaciones cercanas son favorecidos sobre aquellos otros con los que las relaciones son lejanas. La configuración de estas relaciones puede venir dada por diversos factores, desde cuestiones de índole objetiva (quiéranlo o no, los habitantes de la ficticia Utopía están condenados a guardar relaciones con cierta cercanía, dado el aislamiento de su comunidad) hasta cuestiones propiamente subjetivas: “nos acercamos a quien

¹ Émile Benveniste, quien en su *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, capítulo III, lleva a cabo un análisis de la noción de sí (*soi*); referida por Landowski, 1993.

² Recuérdese, en este sentido, la acción aglutinante que desempeña la amistad en la política aristotélica. Gracias a ella las demandas de justicia pueden ser garantizadas para todos los ciudadanos por igual. Que los ciudadanos se conozcan entre sí unifica la ciudad.

³ Derek Parfit, p. ej., en la tercera parte de *Razones y personas* (i.e. 2004, 371-603) discute tanto con la tesis que sostiene la existencia de un yo cartesiano, uniforme y real, como con la tesis que sostiene la conformación del yo a partir de la continuidad psicológica, tesis representada por Locke (2004, 402-408). En este orden de cosas: Paul Ricoeur 1990.

⁴ En el registro moral, De Waal (2007, 201-224) sostiene una tesis semejante para responder a las objeciones de Peter Singer (2007) a su *Primates y filósofos*. En conformidad con el primatólogo, es posible representarse los alcances de las obligaciones morales como una pila de círculos concéntricos. Así, la cúspide estaría ocupada exclusivamente por el yo (cartesiano, de paso), y la base por “todas las formas de vida”. Las obligaciones morales estarán primariamente dirigidas al yo, y se irán extendiendo a las demás capas en la medida en que los recursos lo permitan (cf. De Waal, 2007, 205). El mismo argumento: De Waal, 1996.

⁵ Tesis de este tipo pueden verse en la modernidad bajo el padrinazgo de Spinoza, para quien (cf. E 3P40-46) la idea que tenemos de la forma en que los otros nos conciben desencadenará una serie de afectos determinados.

⁶ Balandier habla de “diferencias” (1993, 41). Lo modifico para reservarme el concepto “diferente” para otros fines.

pensamos que, con su trato, nos favorece, y nos alejamos de quien por razón o sin razón de nuestros prejuicios tememos que nos perjudique” (Aranguen 1993, 10)⁷.

De esta manera, se evidencia la existencia de una gradación de los otros. Cuando se trata de otros cuya distancia respecto del yo es muy marcada, se dibuja un límite imaginario hasta el cual llega la continuidad del yo y, allende el cual, se encuentran los otros que son, ahora, otros *por antonomasia*, en contraposición a esos otros *por grado*⁸ que, no dejando de ser otros, no han traspasado aquel límite que dibuja el yo. Es decir, el yo extiende un territorio imaginario dentro del cual están aquellos otros que no son tan diferentes de él, y que le permite separarlos que aquellos que sí lo son. Marca, así, un adentro y un afuera. Quienes quedan fuera, son otros por antonomasia; quienes están dentro, son otros solo por grado.

No obstante, si no se pierde de vista que el yo y el conjunto de los otros no están completamente constituidos nunca, sino siempre en un proceso de constitución, resultará evidente que esos otros por antonomasia pueden devenir, eventualmente, otros por grado, y viceversa. De esta manera, el yo se establece como un elemento en tensión entre dos otredades, con una de las cuales comparte elementos (poco importa si son elementos relevantes o no, de la misma manera que es indiferente si esos elementos se comparten en realidad o si no es más que el producto de la imaginación del yo). Conforman, así, las figuras de la otredad y de la mismidad. Ya no es únicamente un yo con un conjunto de otros con los cuales mantiene una relación cercana, sino un *nosotros*. El yo, por lo tanto, se pluraliza, y ese nosotros comprenderá más o menos otros dependiendo de los elementos que se compartan o de las condiciones determinadas que se cumplan⁹. Lo que aglutina a los integrantes de este conjunto no es otra cosa que una representación de *mismidad*; “somos de los mismos”.

Procurando evadir la confusión, permítaseme valerme de otra palabra para designar a esos otros que forman parte del nosotros. Aranguen observa que el francés y el latín cuentan con términos que, sin dejar de designar otredades, facilitan la distinción en la que vengo insistiendo, y lamenta que el español carezca de tales matices¹⁰. A riesgo de perder en alguna medida la familiaridad entre las palabras, valga para nuestros fines emplear la distinción otros/diferentes. Ciertamente, la palabra “diferentes” no evoca esa idea de otredad que viene siendo objeto de atención, pero la claridad terminológica y la facilidad explicativa ofrecidas por el empleo de esta distinción justifican su uso.

Así, se forma un esquema que permite recoger los elementos planteados en este apartado. Dicho esquema deberá contemplar tres elementos que se articulan entre sí: identidad-mismidad/diferencia-otredad. La identidad y la otredad son puntos límite, cuya existencia real no es

⁷ Aranguera (1993, 10) cuestiona: “¿Es la comunidad de lenguaje y trato la fuente de la alteridad y, por el contrario, el uso de idiomas diferentes y la lejanía, el origen de la aliedad? En principio, sí, pero la etnia y los prejuicios sociales también influyen”. Sobre el uso de “alteridad” y “aliedad” trataré más adelante. En cuanto a la diversidad de elementos mencionados (idiomas, cercanía territorial, etnia y prejuicios), valga decir, para aclarar la distinción, que considero como objetivos a los primeros dos, mientras que los restantes cabrían en la categoría de subjetivos.

⁸ Hago uso de la terminología que, con un sentido ligeramente distinto, establece Landowski (1993, 102).

⁹ En el caso de De Waal expuesto más arriba, por ilustrar el asunto, una de esas condiciones es la suficiencia de recursos.

¹⁰ Los términos a los que alude Aranguen son, en francés: *l'autre y autrui*; en latín: *alius y alter*.

posible. En efecto, aunque el yo sea siempre *el mismo* (aceptando el yo cartesiano) a través del paso del tiempo, no es, sin embargo, idéntico¹¹. El yo en un momento determinado (t_{n+1}) habrá modificado, necesariamente, alguna de las propiedades que tenía en cualquier momento anterior (t_n), lo que hace imposible sostener su identidad. Para fines explicativos, sin embargo, colocaremos al yo como expresión de la identidad.

De manera análoga, toda vez que estemos tratando de personas, el concepto de otredad (en sentido absoluto) no podrá ser nunca plenamente satisfecho. Empleando ya tesis aristotélicas, podemos sostener que el ser humano opera como un polo, al cual se opone la diada dios/bestia (*Pol.* 1253a1-20). Es esta diada la que, necesariamente, expresaría una otredad definitiva respecto de lo humano, pero en tanto nos mantengamos en el registro de lo humano (que es el que aquí interesa), la otredad absoluta devendrá concepto límite¹².

La mismidad y la diferencia, por fin, son una misma cosa, expresada con dos conceptos distintos. El objetivo de esta dualidad conceptual es poder enfocar ese sector determinado desde distintos puntos de vista. Llamemos a ese conjunto mismidad/diferencia, por un momento, el conjunto x . A los miembros de ese conjunto x , comparado consigo mismo, el yo les llama *diferentes*; comparado con los otros, les llama *mismos* (nosotros). Este ámbito es, asimismo, el más inestable. Como la otredad permanece –insisto en ello– en constante constitución, es posible que se den entradas y salidas en el registro de la mismidad/diferencia. Los límites que establece el yo para separar lo interno de lo externo no son más que imaginarios y, en muchos sentidos, arbitrarios. Por eso mismo son, también, elásticos. Nada obsta para que comprendan más o menos elementos de un momento a otro¹³. Existirá, así, una serie de instancias que operan estas entradas y salidas, cuyo abordaje, sin embargo, excede los intereses de estas páginas¹⁴.

Conviene, en cambio, recuperar sumariamente los principales aportes de este apartado. El yo desempeña, siempre, un punto de vista central. Allende el yo, existe lo otro, la otredad. Yo y otredad son, por lo tanto, conceptos mutuamente implicados. Pero ninguno de los dos conceptos es uniforme en cuanto a su extensión, y uno y otro pueden ser dichos en plural. Es decir, existe un nosotros, que no es más que un grupo conformado por el yo y un conjunto de otros con los cuales comparte

¹¹ Basta, para sostener esto, recordar el reconocido principio de identidad de los indiscernibles lebniziano, en conformidad con el cual “toda cosa es idéntica a cualquier otra de la cual sea indiscernible, esto es, con la cual *comparta exactamente las mismas propiedades*” (Brown & Fox 2006, 121. El énfasis es mío).

¹² En ese sentido puede entenderse la analogía que establece Aristóteles entre el apátrida y la diada dios/bestia. En efecto, ese personaje “sin fraternidad, sin ley y sin hogar” representa un distanciamiento tal respecto del yo que no puede más que ser analogado a los elementos que expresan el distanciamiento superlativo. No es que tal individuo devenga dios o bestia, es que el yo se los representa como estando a la misma distancia que aquellos, tal y como nosotros, alcanzada ya cierta distancia, no podemos distinguir si una cosa está, o no, un metro más lejos que la otra, y las juzgamos *como si* estuviesen a la misma distancia.

¹³ En este orden de cosas, Landowski habla de una lógica de la distinción, antes que de una *dramatización de la semejanza*. Esta persigue una reivindicación del grupo de pertenencia, por medio de la cual, más que afirmar al grupo propio, se niega al otro grupo. Así las cosas, se marcan “zonas de repulsión” que delimitan los lugares que pueden alcanzar los otros. La lógica de la distinción, en contraste con lo anterior, marca zonas de distinta cercanía al yo (*cf.* 1993, 106-107). En este sentido, dentro del registro de la mismidad/diferencia podrían aun dibujarse múltiples sub-registros (tantos como se quiera, en realidad) que contengan: (i) a las personas conocidas, (ii) a las amistades, (iii) a las amistades más cercanas, (iv) a la familia, etcétera.

¹⁴ Para un análisis de las posibles formas de integración, véase Landowski 1993, 111-115.

elementos de diversa índole. Asimismo, la otredad puede ser dicha de varias maneras. Para nuestros intereses, digamos que la otredad puede ser tanto individual como colectiva. Mi vecino o mi padre son otredades individuales. La otredad se dirá colectivamente cuando comprenda a todo un grupo de otredades que se distingue del conjunto nosotros. Así, el país vecino (como un todo) será una otredad tanto como lo es cualquiera de sus miembros respecto de mí. Dicho de otra forma, la expresión “las relaciones con la otredad” podrá referirse tanto (a) a las relaciones de una persona con las otras personas de su comunidad, como (b) a las relaciones de una comunidad con otras (u otra, para simplificar el análisis) comunidades. Mantengamos a la vista, pues, este esquema conceptual, y sondeemos la teoría política aristotélica, con el fin de demostrar la artificialidad de la otredad en la filosofía política aristotélica.

El régimen más perfecto. Ideales aristotélicos y mecanismos de la autarquía

La figura de la otredad atraviesa la construcción política aristotélica como el correlato de la mismidad representado por la ciudad propia. Constituye, de esta manera, la contraparte tácita de la ciudad respecto de la teoría de la autarquía aristotélica, como aquello al respecto de lo cual debe ser garantizada la autarquía de la ciudad. La ciudad deberá ser, en conformidad con Aristóteles, autárquica (*Pol.* 1252b15 y ss.) respecto de las otras ciudades. Pero lejos de lo que sería dado esperar, no hay una explicación detallada sobre qué es esta autarquía o cómo debe proceder la ciudad para alcanzarla. Lo más cercano a un análisis se da en *Ética Eudemia*, donde Aristóteles dedica un capítulo (VII, 12) al análisis de la relación autarquía-amistad¹⁵. Esto supone dos cosas: (1) que la autarquía no es un asunto exclusivo de la política, sino que hunde sus raíces hasta alcanzar el dominio de la ética, y (2) que Aristóteles hace un uso común del término¹⁶, sin necesidad de una clarificación más detallada de su sentido. La implicación inmediata de 2 es que corresponderá a quien se aproxime a este asunto el delinear los contornos de la autarquía, incluyendo, por supuesto, la cuestión esgrimida en 1. Ya que la consideración de lo ético es, en este contexto, un medio para llegar a lo político (objeto de interés de estas páginas), partiré del abordaje de lo ético para alcanzar lo político.

La aparición de la autarquía en *Ética nicomáquea* I 7 (1097b7-12) será el punto de anclaje para este análisis:

[...] parece que también ocurre lo mismo con la autarquía, pues el bien perfecto parece ser suficiente. Decimos suficiente no en relación con uno mismo, con el ser que vive una vida solitaria, sino también en relación con los padres, hijos y mujer, y, en general, con los amigos y ciudadanos, puesto que el hombre es por naturaleza un ser social.

¹⁵ Hay, asimismo, apariciones ocasionales en *Ética nicomáquea*: I 7, 1097b5 y ss.; V 6, 1134a27 y ss.; X 7, 1177a28 y ss.; X 7, 1177b20; X 8 1179a1-5.

¹⁶ Mayhew (1997) presenta una síntesis de la etimología de *αὐτάρκεια* y de *αὐτάρκεις*, y advierte que significa “capacidad de defenderse o de asegurarse a sí mismo”. También señala que en su uso habitual era entendida como “autosuficiencia”, “suficiencia”, “independencia” (Mayhew 1997, 54, n.2 y n.3).

En este pasaje se establecen dos vinculaciones que deben ser tenidas en cuenta: (1) la vinculación autarquía-bien perfecto y (2) la vinculación autarquía-individuo. La cuestión implícita en (1) es determinar si “autarquía” y “bien perfecto” son la misma cosa o no, y si no, qué rol desempeña la autarquía con vistas al bien perfecto. Al respecto, Aristóteles coloca a la autarquía al lado del ocio y de la ausencia de fatiga (*cf. Eth. Nic.* 1177b20 y ss.), lo que hace suponer que la autarquía no es sino una condición, al igual que aquellas dos, para alcanzar el bien perfecto. Esto significa que autarquía y bien perfecto difieren entre sí.

Por su parte, con (2) se erige la cuestión sobre qué significa ser una persona autárquica. A sabiendas de que el ser humano se desenvuelve en un contexto social, y con plena consciencia del alto valor que ha asignado a la amistad, Aristóteles busca legitimar la necesidad de amistades aun cuando una persona haya alcanzado la autarquía propia. No cabe que la adquisición del bien perfecto conlleve el aislamiento social (“puesto que el hombre es por naturaleza un ser social”, sentencia Aristóteles al final del pasaje citado). La persona autárquica no vive como una persona aislada; más bien conserva, aunque de forma distinta, las amistades¹⁷. Lo autárquico de la persona se manifiesta en su capacidad para hacer aquello que conduce al bien perfecto sin necesidad de que haya otras personas. De ahí que Aristóteles emplee como ejemplo al sabio, quien no requiere de otras personas *para teorizar* (*cf. Eth. Nic.* 1077a25-1177b 2).

En el registro ético, por lo tanto, la autarquía no debe ser entendida como una autosuficiencia para la vida, sino como autosuficiencia para *el buen vivir*. (La separación entre estas dos expresiones del vivir debe ser tenida en cuenta a lo largo de esta construcción sobre la autarquía, para evitar atribuirle a esta un rol que no le corresponde¹⁸). Es decir, en este registro ser autárquico no remite a la satisfacción de las necesidades para el vivir (*necesidades materiales*), sino a la de las condiciones para el buen vivir (*necesidades inmateriales*). Lo mismo con otras palabras: el sabio es autárquico en el registro ético porque no necesita de nadie más para su teorizar, *a pesar de que requiere de otras personas para alimentarse, cubrir su cuerpo, etcétera*. Esto quiere decir que en el registro ético se dice que autárquica aquella persona que puede satisfacer las necesidades inmateriales, sin detrimento alguno de su autarquía por no poder satisfacer todas las necesidades materiales por su propia cuenta.

No obstante, las funciones de la ciudad no se limitan a las condiciones inmateriales. Todas las comunidades políticas tienen una finalidad determinada. La ciudad, por su parte, “[...] tiene su origen en la urgencia del vivir, pero subsiste para el buen vivir” (*Pol.* I, 2; 1252b 30). Contempla, por lo tanto, las dos expresiones del vivir. Dicho de otra manera, la ciudad se particulariza por el hecho de ser la

¹⁷ El amigo aparece ahora como un medio para que individuo se conozca a sí mismo. Se trata de una suerte de *otro yo* que permite la auto-contemplación. El amigo no es ya un elemento útil ni un recurso para la diversión, etcétera, sino como una forma de expresión del *sí mismo* (*cf. Eth. End.* VII, 12; en especial: 1245a27-1245b1).

¹⁸ Ossandón (2001, 50) parece transitar de la expresión aristotélica “consideramos suficiente [αὐτάρκες] lo que por sí solo hace deseable la vida y no necesita nada” (*Eth. Nic.* 1097b15-16), a la idea de que la autarquía es “aquel bien que por sí solo vuelve feliz a un hombre”. Si bien es cierto que la autarquía aparece como condición necesaria para la adquisición del bien perfecto, también lo es que ella no funge como condición suficiente. Sostengo, y se hará evidente con el desarrollo de estas páginas, que el cuestionable tránsito en el que incurre Ossandón se debe a una pérdida de vista de la separación entre el vivir y el buen vivir y, correlativamente, entre las condiciones para el vivir y las condiciones para el buen vivir.

única forma de comunidad que opera en vistas al buen vivir, pero comparte con las otras formas de comunidad la satisfacción de las condiciones materiales. Sin embargo, esta satisfacción no se da en el mismo grado, sino que la ciudad goza del mayor grado de autarquía. Contará la ciudad, por lo tanto, con la capacidad para satisfacer de manera superlativa los dos tipos de condiciones.

Si así son las cosas, estaremos en presencia de una significativa diferencia. Hablar de autarquía en lo ético y de autarquía en lo político no es lo mismo, pero responden a una analogía de proporcionalidad. La autarquía de la ciudad y la autarquía del individuo difieren entre sí dado el alcance que cada una de ellas tiene. La autarquía, en el registro político, no consiste sólo en la satisfacción de las condiciones inmateriales de los ciudadanos, sino también de sus condiciones materiales. Contrastando con lo dicho sobre el sabio, podríamos decir ahora que si la ciudad no satisface alguno de los dos tipos de condiciones, no podrá, entonces, ser dicha autárquica, aun cuando el otro tipo de condiciones sea satisfecho con creces. La sola insatisfacción de uno de los tipos de condiciones levanta a la ciudad su título de autárquica. De ahí, pues, lo imperativo de que el individuo viva en una ciudad para alcanzar la felicidad, toda vez que por sus propios medios la satisfacción de las necesidades materiales se verá entorpecida. Se trata, por así plantear el asunto, de una operación conjunta.

De esta manera, la autarquía de la ciudad (autarquía política) sería anterior a la autarquía del individuo (autarquía ética), en estricta correspondencia con lo establecido por Aristóteles al sostener que la ciudad es anterior a cada uno de sus individuos (*cf. Pol.* 1253a20 y ss.). Se establece, entonces, una suerte de escalinata, en cuya cúspide se encuentra el bien perfecto. Para alcanzar este bien, es necesario transitar antes otros escalones (necesidades inmateriales, entre las que se incluye la autarquía ética) que hacen las veces de condición directa para la adquisición del bien perfecto. A estos últimos le anteceden otros escalones que deben ser recorridos, no ya directamente para al bien perfecto, pero sí para alcanzar lo necesario para llegar a aquel. Se trata, pues, de condiciones indirectas (entre las que se cuenta la autarquía política). Así, pues, siendo autárquica la ciudad podrá el individuo alcanzar su propia autarquía, gozar de ocio, carecer de fatiga, etcétera; elementos todos gracias a los cuales será posible alcanzar la felicidad. La autarquía política deviene una suerte de meta-condición para el bien perfecto¹⁹, y la ciudad una suerte de medio para llegar al bien mayor²⁰.

De lo anterior se sigue que debe separarse el hablar de la autarquía política del hablar de la adquisición del bien perfecto por parte de un individuo. Las condiciones para alcanzar la autarquía de la ciudad y las condiciones para alcanzar el bien perfecto son cosas separadas²¹. En vistas de esto, se

¹⁹ Se trata de una relación contenido (autarquía ética)-contenedor (autarquía política). Mayhew (1997, 40) se refiere a *dos tipos* de autarquía, pero los textos referidos no permiten sostener una separación tan marcada. En *Pol.* 1326b2-9 Aristóteles relaciona ambos registros de la autarquía, haciéndolos continuarse uno en el otro. La diferencia que señalé anteriormente responde (1) a que Aristóteles habla de autarquía política empleando su sentido habitual, pero matiza este sentido en su uso dentro del registro ético, y (2) a la diferencia entre el teorizar sobre política y el teorizar sobre ética (*cf. Eth. Nic.* I, 2).

²⁰ Aristóteles se refiere a la ciudad como un fin, pero fin referido a la evolución de las comunidades políticas, no fin en sí mismo. Esto es fácil de ver si se considera que cada comunidad política tiende a un fin determinado, y que el de la ciudad es garantizar las condiciones para el buen vivir (*cf. Pol.* 1252b30). Asimismo, repárese en lo establecido en *Eth. Nic.* I, 1.

²¹ *Cf.* Ossandón (2001, 40-47), donde la distinción parece perderse por momentos.

impone como necesidad el aproximarse al ideal político que establece Aristóteles en *Política* VII para extraer de ahí, como antes de la figura del sabio como expositor de la autarquía ética, los contornos y las características de la autarquía política.

Este ideal político aristotélico considera, principalmente, siete cuestiones, de las cuales saltaré por sobre una²²; considera –no precisamente en este orden– disposiciones relativas (1) al territorio, (2) al comercio, (3) a lo militar, (4) a lo religioso, (5) a la administración de la justicia y (6) a la población. Cualquier ciudad que busque su expresión más perfecta deberá atender a estas disposiciones. Ahora bien, toda vez que la ciudad es autárquica, resulta evidente que ninguno de estos supondrá el menoscabo de la autarquía de la ciudad en cuestión. Antes bien, se trata de los *mecanismos*, de los cuales se valdrá la ciudad para alcanzar su autarquía. Por estos mecanismos no entiendo otra cosa más que (a) las acciones que serán llevadas a cabo por la ciudad para conquistar la autarquía, tanto como (b) los lugares o espacios en los que esta se manifiesta. Lo religioso, por ejemplo, es un mecanismo de la autarquía porque (b) la ciudad no puede depender de otras ciudades en lo referente a lo religioso, en razón de lo cual (a) dedicará una parte de los ingresos de la ciudad a cubrir gastos relativos a la adoración de los dioses.

Dicho sumariamente, Aristóteles procura que la ciudad organizada según sus preceptos logre “tener de todo y no carecer de nada” (*Pol.* 1326b27), lo que logrará o bien produciendo todo cuanto necesita, o bien granjeándose aquellas cosas que necesita pero que, por las razones que sea, no puede producir²³. Será competencia exclusiva de la ciudad la satisfacción de las necesidades que permitan al individuo emprender su búsqueda del bien perfecto. Esto quiere decir que la ciudad evitará que la satisfacción de las necesidades de sus ciudadanos dependa de la participación de cualesquiera otras ciudades, entre lo que se incluye la seguridad de sus ciudadanos. Así, Aristóteles establece preceptos como la existencia de la propia fuerza militar y la autosuficiencia de la ciudad para manejar los asuntos relativos a la justicia entre sus ciudadanos²⁴.

El ideal aristotélico se completa, por fin, asegurando que la ciudad provea espacios para dedicarse al cuidado de los dioses y sacerdotes que cumplan con las obligaciones del caso. Cumplido todo lo anterior, la ciudad alcanzará en el más alto grado la autarquía. Asegurará a sus ciudadanos la posibilidad de perseguir el buen vivir sin intermediación alguna de otras ciudades²⁵. En orden a cumplir todas las *exigencias* que estos mecanismos de la autarquía imponen a la ciudad, será necesario

²² En *Pol.* VII, 15-17, Aristóteles discurre sobre la forma de crianza y de educación de los ciudadanos en sus primeros años. Este asunto excede los intereses de este trabajo, además de que es largamente tratado por el autor en *Pol.* VIII.

²³ Aristóteles recomienda que el territorio sea suficientemente grande como para que los ciudadanos puedan vivir holgadamente, además de la necesidad de un territorio que produzca los recursos básicos. Asimismo, es necesario que cuente con acceso al mar, para que, valiéndose del comercio (*Pol.* 1331b 1 y ss.), satisfaga aquellas necesidades para las cuales el territorio no está bien dispuesto.

²⁴ Aristóteles recomienda tanto la existencia de fuerzas navales, murallas, etcétera, (*cf.*, p. ej., *Pol.* 1327b1 y ss., 1331a1-15, 1328b11-14, etc.) como la necesidad de que el gobernante se encargue de la administración de la justicia, sin atender a instancias ulteriores para resolver los conflictos internos (*cf.*, p. ej., *Pol.* 1329b23-30 y 1326b30 y ss.). Es decir, la ciudad deberá estar en condiciones de proteger a sus ciudadanos tanto de los conflictos externos como de los conflictos internos.

²⁵ Puede notarse que, en conformidad con lo que establecíamos al diferenciar la autarquía ética de la autarquía política, la autarquía de la ciudad consiste en la satisfacción completa de las necesidades materiales de sus ciudadanos, insatisfechas las cuales sería imposible que estos se dispongan para la virtud y para el buen vivir.

contar con una población determinada que sea suficiente, pero no excesivamente numerosa, pues rebasado un número determinado de ciudadanos será imposible establecer una constitución para ordenarlos a todos.

Valga observar que opera, en esta construcción, una distinción entre *mecanismos* de la autarquía y *exigencias* de la autarquía. El territorio, por ejemplo, es un mecanismo de la autarquía, cuyo cumplimiento implica satisfacer exigencias como la de contar con acceso al mar o, en caso contrario, conquistar los territorios necesarios para asegurar dicho acceso. El mecanismo *territorio* exige, por lo tanto, acceso al mar.

Así las cosas, se da una suerte de confrontación entre las exigencias de la autarquía. Los mecanismos del 1 al 5 (territorio, comercio, milicia, culto divino y administración de la justicia) imponen como principal exigencia una numerosa población que permita satisfacer otras exigencias, pero el sexto mecanismo (la población) impone como exigencia un límite poblacional. La ciudad debe dar con un término medio que le permita satisfacer las exigencias impuestas por ambas partes. En este proceder constituye aquello que en el apartado anterior llamábamos *mismidad*, establece unos límites maleables allende los cuales hay individuos que no forman parte del grupo de pertenencia, que no responden al *nosotros*, sino al *otros*.

Esta figura de los otros no aparece explícitamente en el planteamiento aristotélico, pero sí está implícitamente en todo el recorrido del libro VII de la *Política*. Ciertamente, los mecanismos de la autarquía suponen la existencia en acto de algún otro al respecto del cual hay que ser autárquico. Tal y como en el registro ético ser autárquico no significa vivir aisladamente, en el registro político la ciudad autárquica no se aísla de las demás²⁶. El sabio, decíamos más arriba, no requiere de otras personas para ejercer su actividad (teorizar), de forma análoga, la ciudad no requiere de otras para ejercer la suya. Pero esto ni elimina a las otras personas ni suprime a las otras ciudades.

Ahora bien, ¿cómo se conforma esa otredad, y de qué tipo de relaciones con el grupo de pertenencia es susceptible? ¿Es posible sostener que la otredad surge, asimismo, como un producto de la naturaleza? ¿Qué tan definitivamente se marca la separación entre lo propio y lo ajeno en la propuesta de Aristóteles?

El animal político y el origen de la otredad

Visto absolutamente, como lo hiciera el ojo de Dios, cada ciudad se constituye de la misma manera siguiendo, más o menos, el mismo recorrido. Pero desde tal punto de vista no aparece la otredad como parte de la realidad inmediata. Evidentemente, vistas así las cosas solo aparece la mismidad, representada por cada una de las ciudades. El análisis que aquí ensayaré, sin embargo, pretende situarse desde el punto de vista de una ciudad determinada. No observándolas todas desde arriba, como quien observa múltiples hormigueros, sino desde adentro, viéndolas como viera la

²⁶ Aristóteles niega la posibilidad de la ciudad completamente aislada y regida por buenas leyes (como consta en *Pol.* 1325a1-10), en manifiesta oposición a la recomendación platónica (*Leyes* 704e).

hormiga los otros hormigueros. En este sentido, ofrezco un análisis sesgado, toda vez que asumo un punto de vista determinado. No obstante, se justifica el sesgo si se considera, primero, que es la única forma en la que realmente se puede hablar de otredad y si se considera, segundo (y quizá más importante), que no es otra nuestra humana forma de ver las cosas.

La naturalidad que Aristóteles atribuye a la ciudad está dada por la natural disposición del ser humano a vivir en sociedad²⁷. Se trata de un *instinto social*²⁸ que desencadena un proceso de agregación. El único criterio por satisfacer, estrictamente hablando, es pertenecer al conjunto de los seres humanos. De un proceso así planteado sería dado esperar exhaustividad, entendida como un agotar el conjunto de lo humano. En efecto, es el solo hecho de contar con la naturaleza humana lo que lleva a la necesidad de conformar comunidad y no hay razones para suponer que esa tendencia que lleva al individuo a asociarse con un grupo de personas se detenga súbitamente y no le lleve a continuar agregando elementos. Empero el mecanismo de agregación no es, como lo atestigua una rápida mirada alrededor, exhaustivo. Se impone, por el contrario, un límite a este proceso, límite exigido por el mecanismo poblacional de la autarquía. Permítaseme recurrir a dos posicionamientos políticos de la modernidad para mostrar, como a contraluz, la dificultad que de aquí se sigue.

(1) Hobbes, distanciándose de Aristóteles, propone un tránsito desde las atrocidades del estado natural a la paz de la sociedad civil apelando a un contrato social que medie entre los individuos²⁹. Esta idea del contrato le exime de la dificultad de la limitación de la agregación, dado el carácter voluntario de la participación o la no participación en dicho contrato. Los otros son aquellos que no participan del contrato. Nótese que en el caso aristotélico sí sería reprochable que una persona sea excluida del proceso, ya que es la naturaleza la que hizo que las otras personas se asociaran. ¿Qué ha pasado, entonces, con la naturaleza en ese caso particular, que deja de operar y excluye a una sola persona habiendo funcionado de forma regular antes de eso? Y lo mismo da si queda por fuera una sola persona o si quedan cientos o miles de ellas. ¿Qué causa que en un momento determinado el instinto de solidaridad deje de operar, excluyendo así a personas del natural mecanismo de agregación?

(2) En un punto intermedio entre Hobbes y Aristóteles podría colocarse a Spinoza. El autor de la *Ética* ideó una realidad en la cual todo lo que existe forma parte de una única substancia omniabarcante. En este contexto, el ser humano se asocia con otros para procurarse muchos beneficios y evitar grandes males (*E* 4P37S2). La convivencia en sociedad es mejor para el ser humano que el aislamiento. Por medio de esta asociación constituye una suerte de meta-individuo o individuo de segundo grado, que es el Estado, al cual, por las mismas razones que al ser humano, le es conveniente asociarse a otros individuos de segundo grado. Esta segunda asociación produciría un

²⁷ “Resulta manifiesto que la ciudad es una de las cosas que son por naturaleza, y que el hombre es por naturaleza un animal político” (*Pol.* 1253a2-3). Sobre a construcción aristotélica del ser humano como un animal político, véase la interpretación de Ranger (2009). Castaño (2011) enfatiza la doble significación en la que debe entenderse tal sentencia, advirtiendo que se trata de una natural disposición o tendencia humana que lo lleva a vivir en la ciudad, pero que también expresa que solo en la ciudad es posible que el ser humano alcance la perfección de su naturaleza. Ambos autores coinciden, así también Ossandón (2001), en el rol que desempeña el lenguaje como evidencia de esta tendencia humana.

²⁸ Cf. Aristóteles, *Investigaciones sobre los animales*, 487b34-488a 13.

²⁹ *Lev.* I 17, § 7.

individuo de tercer grado (una asociación de asociaciones), y así hasta agotar a la humanidad, congregada toda en una única sociedad civil³⁰.

Ahora bien, aunque esta asociación es una necesidad resultante de la naturaleza humana, el proceso mediante el cual se da dicha asociación es, sin embargo, un acuerdo, al estilo de Hobbes³¹. Así las cosas, lo dicho al respecto de Hobbes puede decirse también al respecto de Spinoza. Las razones que llevan al ser humano a asociarse en la explicación spinoziana son de tipo prudencial.

Así, un planteamiento como el anterior escaparía también al reproche que contra la explicación aristotélica planteamos. La razón de la incomodidad que produce la limitación al proceso de agregación que aparece en Aristóteles es, sin lugar a dudas, la apelación a la naturaleza. En efecto, si por naturaleza se asocian las personas (acción del instinto de solidaridad), y por naturaleza se asocian solo estas y no todas (limitación al proceso de agregación), entonces es también por naturaleza que aquellas que no son asociadas quedan fuera (dramatización de la semejanza³²).

Evidentemente, es posible admitir esta representación de la otredad como la expresión de una diferencia natural³³. No es algo distinto lo que hace Aristóteles al defender que existen esclavos por naturaleza, o pueblos que son naturalmente presas para la guerra. Sin embargo, esta asunción implicaría aceptar, asimismo, que aquellos otros no pueden mutar su condición de otros. Una ciudad vecina, por ejemplo, representante de la otredad, no podría de ninguna manera llegar a formar parte de la ciudad propia (el conjunto del nosotros). Solo satisfecho este criterio podría decirse que la otredad aparece en Aristóteles como otredad por naturaleza. Lo que está en juego es, por lo tanto, la determinación del origen de las divisiones dentro de la especie humana. Estas divisiones pueden o bien (1) ser carácter natural ($\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$), si obedece a lo que venimos planteando en los últimos párrafos, o bien (2) ser de carácter convencional ($\nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$) si sucede lo contrario³⁴.

En una primera instancia es pensable que Aristóteles aceptara (1), pero esto se debe a una estandarizada interpretación polis-céntrica del pensamiento aristotélico³⁵. Lo que corresponde será, por lo tanto, determinar si el ideal político prescrito por Aristóteles responde a esa lógica polis-céntrica y a lo que ella implica. De lo contrario, será necesario aceptar la convencionalidad de la otredad.

La disputa quedará dirimida una vez que se determine la posibilidad o imposibilidad de hacer que los miembros de la otredad se conviertan en miembros de la mismidad. Al respecto, es necesario señalar, en primer lugar, que al hablar del límite poblacional que exige la autarquía Aristóteles se

³⁰ Para esta explicación gradual me valgo de Balibar (2009).

³¹ Sobre la polémica al respecto de la teoría política de Spinoza: Cortés (2016) y James (2012, 233-250). Adopto aquí una explicación de tipo contractualista, tal y como aparece en la *Ética*.

³² Cf. *supra* n. 13.

³³ Pucci (1993) reconstruye este tipo de explicaciones utilizando como base la narración de Ulises de su encuentro con Polifemo, a partir de cuya caracterización del Cíclope el autor contrapone la imagen del hombre culto o civilizado a la del salvaje o primitivo ("ignorante del otro y, por lo tanto, de sí mismo" [1993, 126]), representados, respectivamente, por Ulises y Polifemo. Estas condiciones (civilización y salvajismo) son naturales, y, por lo tanto, las distinciones que de ellas surgen también: Polifemo es naturalmente otro respecto de Ulises.

³⁴ Se trata, evidentemente, de una reactivación del conflicto $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma/\nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$ en cuanto a la posibilidad del cosmopolitismo. Participa, asimismo, del carácter excluyente de estos términos (lo que es por $\nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$ no puede ser por $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, y viceversa).

³⁵ El concepto lo adopto de Dietz (2012).

refiere, dentro del ámbito de las mejores ciudades posibles, a la ciudad más elemental, conformada por el número más elemental de ciudadanos (*Pol.* 1326b 7-9). Pero es posible que existan ciudades menos elementales que esa o, dicho positivamente, más grandes que esa: “es posible que la que esté por encima de esa población sea una ciudad mayor, pero esto no puede llevarse al infinito, como dijimos” (1326b 9-11). Quedaría implícitamente negada la posibilidad de una “ciudad mundial”. La razón de tal imposibilidad es que no podría darse un efectivo gobierno mundial³⁶.

La población oscilará, por lo tanto, entre la satisfacción de las necesidades (mínimo) y la efectiva ordenación jurídica (máximo). Sin embargo, estos límites no son fijos o determinables *a priori*³⁷. Sería necesario que una ciudad vea insatisfechas sus necesidades para decir “he caído por debajo del mínimo”, o que acontezca el desorden interno para que concluya: “somos demasiados ciudadanos”. No obstante, aunque ambos límites son franqueables, no lo son en el mismo grado. No hay razones por las cuales la ciudad quiera probar su mínimo poblacional, pues ningún beneficio obtendría de alcanzar el mínimo posible, pero sí que las hay para poner a prueba su máximo, ya que “conviene que sea grande la ciudad feliz” (*cf. Pol.* 1326a8-11). La ciudad tiene por propósito que sus ciudadanos alcancen la felicidad, y mientras más grande sea el número de ciudadanos que la alcancen, más grande será la ciudad. De ahí que el criterio sea *el máximo posible que permita el gobierno* (*cf. Pol.* 1326b21-26) y no *el mínimo posible que permita la autarquía*.

En la ciudad persistiría, por lo tanto, un movimiento al aumento poblacional. Refiriéndose al pueblo griego, Aristóteles observa que este cuenta con las mejores formas de organización política y que podría dominar a todos los demás pueblos en caso de encontrar una forma de gobierno único (*cf. Pol.* 1327b25-30). La posibilidad de un gobierno tal quedó descartada más arriba, pero lo cierto del caso es que la dominación política aparecería como un medio para el aumento de la población³⁸. La ciudad podrá poner a prueba su límite máximo en lo relativo a la población o bien aumentando significativamente las tasas de nacimiento y ampliando la esperanza de vida de sus ciudadanos, o bien adhiriendo a sí otras ciudades circundantes. Hacia el final del primer apartado de este trabajo advertía que en el grupo de pertenencia de un individuo es normal que se den entradas y salidas de *otros* individuos³⁹, se trata de una extensión de las fronteras que separan lo propio de lo ajeno, lo que

³⁶ Posteriormente puede verse la misma tesis en Nagel (2007, 188), quien, tratando el problema de la justicia global, afirma que “la ausencia de autoridad soberana (...) hace prácticamente inviable que estas instituciones [a saber, las internacionales] persigan la justicia.”. Rawls (2001) en el clásico contemporáneo *Derecho de gentes* se adhiere a una tesis del mismo orden (véase la primera parte de su texto, sobre todo 23-42).

³⁷ Barnes (1999) hace referencia a la afirmación aristotélica de que “ni diez hombres llegan a constituir una ciudad, ni persiste la ciudad si la aumentamos en cien mil” (*Eth. Nic.* 1170b 32). Sin embargo, no hay razones para suponer que se trata de una determinación de estos límites, ya que (1) no aparece razonamiento alguno que legitime llegar a esos números, en contraposición a (2) los pasajes de la *Política* (1326b23-26, 1326b7-11, 1326a25 y ss., donde explícitamente refiere a la experiencia para advertir que una población muy numerosa es de difícil control, etcétera), los cuales apuntan a tal determinación; de existir números exactos al respecto de estos límites, sería esperable encontrarlos en *Pol.* VII, 4.

³⁸ Aristóteles afirma la conveniencia de todo lo relativo a la guerra, siempre y cuando esta no esté concebida como un fin supremo, sino como medio para un fin. Esto no afecta en ninguna medida el argumento que estamos planteando.

³⁹ Señalaba, entonces, que existen mecanismos de integración o de asimilación; refiero nuevamente a la obra de Landowski (1993, 111-115) para un análisis de esos mecanismos.

corresponde al *nosotros* de aquello que corresponde a los *otros*. En el caso aristotélico, esta extensión de fronteras no es necesariamente metafórica.

Así las cosas, la forma en que Aristóteles ha delineado su ciudad ideal en *Política* VII admite la integración de otras ciudades a la propia, en tanto no acontezca el desorden político al interno de la ciudad. Quiero decir que la posibilidad de que otras ciudades (expresiones de la otredad respecto de la ciudad propia) sean asimiladas o integradas en la ciudad propia (expresión de la mismidad) es una posibilidad real en la ciudad pensada por Aristóteles. Decíamos más arriba que la figura de la otredad trae consigo problemas relativos a la forma en que se organiza la especie humana (1: la separación en la especie humana es o bien natural, o bien artificial), y que nos proponíamos determinar la forma en que Aristóteles se posiciona al respecto de esos problemas (2: si es posible que la otredad se convierta en mismidad, entonces, debe negarse que la separación en la especie humana sea natural). Hemos recurrido al ideal político aristotélico para determinar el tipo de relaciones que guardaría con *otras* ciudades (3: es posible que la otredad se convierta en mismidad), y establecido que la separación en la especie humana y el correspondiente origen de la otredad no es sino artificial (*por lo tanto*: debe negarse que la separación en la especie humana sea natural [a partir de 2 y 3]; la separación en la especie humana es artificial [a partir de 1 y 4]). Dicho de otra manera, la otredad que aparece como correlato de la ciudad en las teorías aristotélicas (y que no es más que las otras ciudades que se relacionan con la propia) es el resultado de una resolución nomotética, en el sentido de convencional; no se limita el natural proceso de agregación, sino que se lo pospone por un periodo determinado.

Conclusión

El recorrido seguido a lo largo de las páginas que anteceden sustenta la hipótesis planteada en la introducción de este trabajo. Siendo que los lineamientos del ideal político aristotélico permiten el tránsito de la otredad a la mismidad, es necesario que se acepte la convencionalidad de la otredad en la propuesta del autor. Valga observar, como nota al margen, que desligaría a Aristóteles de la visión polis-céntrica en la que habitualmente se le incluye, en conformidad con lo planteado por Dietz (2012).

Referencias bibliográficas

- Aranguren J. L., 1993. "El Yo, el sí mismo, el otro y El Otro". *Revista de occidente*, 140, 9-11.
- Aristóteles, 1985. *Ética Nicomáquea/Ética Eudemia* (tr. de Julio Palli Bonet). España: Gredos.
- , 1992. *Investigación sobre los animales* (tr. de Julio Palli Bonet). Madrid: Gredos.
- , 1994. *Física* (tr. de Guillermo R. de Echandía). Madrid: Gredos.
- , 1994. *Metafísica* (tr. de Tomás Calvo Martínez). Madrid: Gredos.
- , 2017. *Política* (tr. de Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez). Madrid: Alianza.
- Balandier G., 1993. "La aprehensión del otro: antropología desde fuera y antropología desde dentro". *Revista de occidente*, 140, 35-42.

- Balibar É., 2009. *Spinoza: de la individualidad a la transindividualidad* (tr. de Anselmo Torres). Córdoba: Brujas.
- Barnes J., 1999. *Aristóteles* (tr. de Marta Sansigre Vidal). Madrid: Cátedra.
- Brown S. & Fox N. J., 2006. *Historical Dictionary of Leibniz's Philosophy*. Toronto: The Scarecrow press.
- Castaño S., 2011. "Del poder político. Una respuesta aristotélica en diálogo con otras posiciones". *Espíritu*, LX, 141, 107-138.
- Cortés J. V., 2016. "El problema de la generación del Estado en Spinoza (contractualismo y naturalismo en la teoría política de la modernidad temprana)". *Isegoría*, 54, 171-191.
- De Waal F., 1996. *Good Natural: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- De Waal F., 2007. *Primates y filósofos. La evolución moral del simio al hombre* (tr. de Vanesa Casanova Fernández). Barcelona: Paidós.
- Dietz M., 2012. "Between Polis and Empire. Aristotle's *Politics*". *The American Political Science Review*, 106(2), 275-293.
- Guthrie W. K. C., 1994. *Historia de la filosofía griega. Vol. III* (tr. de Joaquín Rodríguez Feo). Madrid: Gredos.
- Hobbes Th., 2014. *Leviatán* (tr. de Carlos Mellizo). Madrid: Alianza.
- James S., 2012. *Spinoza on Philosophy, Religion, and politics. The Theologico-Political Treatise*. Oxford: Oxford University Press.
- Landoski E., 1993. "Ellos y nosotros: notas para una aproximación semiótica a algunas figuras de la alteridad social". *Revista de occidente*, 140, 98-117.
- Mayhew R., 1997. *Aristotle's Criticism of Plato's Republic*. Oxford: Rowman & Littlefield.
- Nagel Th., 2000. *Ensayos sobre la vida humana*. México: F.C.E.
- , 2007. *El problema de la justicia global* (tr. de Margarita Maxit). Consultado en línea: https://www.palermo.edu/derecho/revista_juridica/09Jurica07.pdf
- Ossandón J. C., 2001. *La felicidad y la política. El fin último de la polis en la filosofía de Aristóteles*. Pamplona: Cuadernos de anuario filosófico.
- Parfit D., 2004. *Personas y razones* (tr. de Mariano Rodríguez González). Madrid: A. Machado Libros.
- Platón, 1988. *Diálogos IV. La República* (tr. de Conrado Eggers Lan). Madrid: Gredos.
- , 1999 *Diálogos VIII. Leyes, libros I-IV* (tr. de Francisco Lisi). Madrid: Gredos.
- Pucci P., 1993. "El yo y el otro en el relato de Ulises sobre los Cíclopes" *Revista de occidente*, 140, 119-142.
- Ranger J-Ph., 2009. "La question de l'animal politique: une mise en dialogue entre Aristote et Épicure". *Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique*, 42(1), 237-258.
- Rawls J., 2001. *Derecho de gentes* (tr. de Hernando Valencia Villa). Barcelona: Paidós.
- Ricoeur P., 1990. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.

Singer P., 2007. “Moralidad, razón y derechos de los animales”. En De Waal F., 2007. *Primates y filósofos. La evolución moral del simio al hombre* (tr. de Vanesa Casanova Fernández). Barcelona: Paidós, 177-197.

Spinoza B., 2013. *Ética* (tr. de Vidal Peña). Madrid: Alianza.

———, 2013. *Tratado político* (tr. de Atilano Domínguez). Madrid: Alianza.

———, 2014. *Tratado teológico-político* (tr. de Atilano Domínguez). Madrid: Alianza.

El mendigo cínico: ¿una alternativa al animal político?

Étienne Helmer

Universidad de Puerto Rico (USA)

etienne.helmer@upr.edu

Resumen: Aristóteles y Platón han definido lo que constituirá la figura antropológica central de la visión moderna más compartida del hombre antiguo: el *zōon politikon*. Según ellos, el ser humano llega a su plenitud desarrollándose en un espacio intermedio entre la divinidad y la bestia salvaje, por su doble capacidad de ser un buen administrador de su *oikos* o familia, y un ciudadano preocupado por el bien de la comunidad cívica. Sin embargo, al definir esta figura como central, definen a la misma vez sus otros posibles, uno de los cuales –la llamada “bestia salvaje”– está marcado por su carácter negativo de anti-modelo. Pero, ¿acaso sería posible pensar un desarrollo humano y una relación política a partir de este supuesto anti-modelo? La tesis de este artículo consiste en mostrar que los filósofos cínicos llevaron a cabo este gesto teórico y práctico, elevando lo que era considerado un anti-modelo al rango de un nuevo modelo antropológico caracterizado en particular por su práctica de la mendicidad. Sin embargo, habrá que examinar en qué medida este *zōon kunikon* representa un rechazo completo y radical al *zōon politikon*, o si consiste más bien en su modificación. En otras palabras: con respecto al *zōon politikon* platónico y aristotélico, ¿es el mendigo cínico una alteridad o simplemente una alteración?

Palabras clave: alteridad, Aristóteles, Diógenes el cínico, Platón, *zōon politikon*

Abstract: With the *zōon politikon*, Aristotle and Plato have defined what will constitute the central anthropological model of a widely shared modern vision of the ancient human being. According to them, the human being reaches its full development in an intermediate space between the divinity and the wild beast, as he becomes both a good administrator of his *oikos* or family, and a citizen concerned for the good of the civic community. However, by giving the *zōon politikon* a central place, Aristotle and Plato define at the same time its alternate models, one of which –the so-called “wild beast”– is marked by its negative character. However, are a human development and a political relationship possible on the basis of this alleged anti-model? My claim is that the cynical philosophers carried out this theoretical and practical gesture, elevating what was considered an anti-model to the rank of a new anthropological model, characterized in particular by its practice of begging. However, does this *zōon kunikon* represent a complete and radical rejection of the *zōon politikon*? Or does it rather consist in its modification? In other words, is the cynical beggar an alternate political model, or is it simply the alteration of the *zōon politikon*?

Keywords: otherness, Aristotle, Diogenes the cynic, Plato, *zōon politikon*

Introducción

Según la visión más común que se tiene de ellos, los griegos del periodo clásico consideran al ciudadano el modelo perfecto o cumplido del ser humano. Hacen del reino político un espacio de libertad activa y positiva, mediante lo cual superan la necesidad biológica y económica para alcanzar su más genuina naturaleza¹. Como bien evidencian la dos siguientes citas, Hannah Arendt (2009, 26 y 47) es probablemente la autora quien más contribuyó con la divulgación de esta interpretación en la época contemporánea:

Ni la labor ni el trabajo se consideraba que poseyera suficiente dignidad para constituir un *bios*, una autónoma y auténticamente humana forma de vida; puesto que servían y producían lo necesario y útil, no podían ser libres, independientes de las necesidades y exigencias humanas. La forma de vida política escapaba a este veredicto debido al modo de entender los griegos la vida de la polis, que para ellos indicaba una forma muy especial y libremente elegida de organización política [...].

La “buena vida”, como Aristóteles califica a la del ciudadano, no era simplemente mejor, más libre de cuidados o más noble que la ordinaria, sino de una calidad diferente por completo. Era “buena” en el grado en que, habiendo dominado las necesidades de la pura vida, liberándose de trabajo y labor, y vencido el innato apremio de todas las criaturas vivas por su propia supervivencia, ya no estaba ligada al proceso biológico vital.

De acuerdo con ambas citas, el volverse ciudadano representa el polo positivo del desarrollo humano, bajo la condición de que este proceso se lleve a cabo dentro de un régimen político o una constitución buena y justa, que conduzca al individuo hacia los valores más altos según los cuales se rige la ciudad. Para que este proceso sea posible, se requiere una toma de distancia con el carácter salvaje que la naturaleza nos imprime, lo cual desemboca en conductas violentas y conflictos, incompatibles con la elaboración de cualquier forma de comunidad, en particular la comunidad cívica. El ser humano, por tanto, precisa de un proceso educativo con un enfoque ético que le permita llegar a una comprensión, o por lo menos un interés, en un bien común, lo cual está a menudo identificado con el bien del individuo².

Platón y por supuesto Aristóteles sirven las más de las veces para ilustrar o corroborar esta visión. Por ejemplo, de acuerdo con una lectura programática de las *Leyes* –es decir una lectura que interpreta esta obra como un programa para ser llevado a cabo empíricamente³–, Platón contrasta la descripción del ser humano en su condición de bestialidad, definida como su esclavitud hacia sus propios apetitos y afectos, con el retrato de lo que el ser humano puede llegar a ser una vez los haya domesticado gracias a la

¹ Por ejemplo Wood, para quien “for the Greeks the realm of politics was the realm of freedom, the truly human, in which man raised himself above the natural order” (1982, 174-175; citado por Yack 1993, 12)

² Sobre la relación entre la excelencia del hombre de bien, y la del ciudadano: Bezevengui 1989.

³ Por ejemplo Hentschke 1971.

educación provista por diversas instituciones y las mismas leyes de la ciudad justa de Magnesia⁴. A través de la metáfora de la marioneta humana movida por un conjunto de cuerdas de hierro que representan los apetitos y los afectos, y una débil cuerda de oro que simboliza el razonamiento (*Leyes* 1.644d-645c), el personaje principal de este diálogo, el Ateniese, busca plantear cómo la cuerda de oro podría tomar control sobre las demás cuerdas, de manera análoga a lo que debe pasar en la ciudad⁵. De modo que, si la cuerda de oro lograra tomar dicho control, el individuo domesticado fuera capaz, en tanto ciudadano, de vivir feliz y en paz consigo mismo y sus conciudadanos. Que el ciudadano educado pueda ser entendido como el colmo o el paradigma del ser humano en la obra platónica parece ser corroborado tanto por el *Critón* como por la *República*. En el *Critón*, ante la invitación de Critón a huir de la cárcel, el complejo y debatido argumento de Sócrates a favor del respeto a la ley, podría ser interpretado como una promoción de la figura del ciudadano como aquel que se atiene a los *nomoi* de su *polis* porque, además de prescribir y prohibir conductas determinadas, lo han educado verdaderamente a volverse lo que es, como hace un padre hacia sus hijos y un amo hacia sus esclavos (*Critón* 50e)⁶. En la *República*, la analogía entre la tripartición del alma individual y la tripartición de la ciudad tiende a hacer coincidir el bien del individuo con el de la *polis*, y por tanto, hacer del ciudadano justo, es decir armonioso en cuanto a su alma, el mejor candidato para llevar a cabo una vida de plenitud moral⁷.

Aristóteles es probablemente más representativo aún de esta interpretación. En la *Política*, define lo que constituirá la figura antropológica central de la visión moderna más compartida del hombre antiguo, es decir el *zōon politikon*, que Max Weber usará bajo la forma del *homo politicus* para caracterizar al hombre antiguo, por diferencia con el *homo oeconomicus* medieval y moderno (Weber 1968, 1354). Según Aristóteles, el ser humano llega a su plenitud cuando logra desarrollarse en un espacio intermedio entre la divinidad por un lado, y la bestia salvaje sin *polis* ni familia por el otro lado⁸. Dentro del marco de una ética que otorga un espacio importante a la dimensión práctica de las virtudes, el modelo antropológico normativo definido por Aristóteles se caracteriza por su doble capacidad de ser un buen administrador de su *oikos* o familia, y un ciudadano preocupado por el bien de la comunidad cívica.

Sin embargo, esta presentación clásica pasa por alto dos elementos que ponen en tela de juicio el consenso común en lo cual descansa. En primer lugar, Platón y Aristóteles no se contentan con *exponer* un modelo antropológico, sino que examinan las dificultades prácticas y teóricas que plantea. En otras palabras, en vez de meramente construir este modelo del *zōon politikon* para propósitos teóricos o prácticos,

⁴ *Leyes* 6.766a: “Mas el hombre, así sostenemos, de por sí manso, a pesar de que si obtiene una correcta educación y una naturaleza afortunada suele llegar a ser el animal más divino y manso, si no se lo educa suficientemente o no se lo educa bien, es el más salvaje de todos los que engendra la tierra.” Cf. 8.874e-875a: “los hombres deben promulgarse leyes y vivir de acuerdo con ellas o no se diferenciarán en nada de las fieras más salvajes.”

⁵ *Leyes* 1.645b-c: “tanto en el caso de la ciudad como en el del individuo, éste debe vivir adoptando en sí mismo este razonamiento verdadero acerca de estos impulsos y obediéndolo, mientras que la ciudad, ya sea que haya recibido el razonamiento de algún dios o de algún hombre divino que conoce estas cosas, tras hacerlo su ley, debe tratar consigo misma y con las otras ciudades.”

⁶ Sobre el argumento de Sócrates en el *Critón*, véase por ejemplo: Santas 1979; Wozzley 1979. Ver la reseña crítica de ambos libros por Kraut R., 1981. *Ethics*, 91, 4, 651-664.

⁷ Esta analogía no deja de suscitar problemas e interrogantes no solo éticas, como bien hace ver Adimanto (*República* 4.419a-420a), sino también en cuanto a la validez misma de la analogía. Véase en particular a Williams B., [1973] 2009; y la crítica reciente de su artículo por Yu 2017.

⁸ Aristóteles, *Política* 1253a2-4: “el hombre es por naturaleza un animal político, y (...) el que está sin *polis* por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre”; 1252a26-29: “Y el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios.”

evidencian sobre todo su carácter sumamente problemático en su dimensión conceptual o teórica. Examinan más específicamente de qué manera los aspectos naturales y más hostiles de nuestra condición pueden articularse con los requisitos de una vida colectiva de tipo político –y no meramente, como contempla la interpretación clásica, cómo “superar” estos aspectos prácticos difíciles⁹–. Y reflexionan también sobre la complejidad interna de lo que se llama “lo político”, entendido como el reino político o el arte político. En las dos o tres décadas pasadas, trabajos académicos han mostrado los límites de la visión clásica de la práctica y del pensamiento político griego, visión que uno caracterizada, por referencia a Arendt, como “*overly heroic*” (Yack 1993, 11).

En segundo lugar, la interpretación clásica toma por sentado que el modelo del ser humano como ciudadano era uno consensual, sin ver que, en realidad, suscitaba no solo discusiones sino también contra-propuestas, es decir contra-modelos. En efecto, al definir al ser humano como el más político de todos los animales gregarios, Aristóteles abre sin querer el espacio para las opciones que precisamente está rechazando: es decir, por un lado, la opción divina del ser autosuficiente que no necesita ni de nadie ni de nada; y, por el otro lado, la “bestia salvaje” incapaz de participar de una comunidad (ὁ δὲ μὴ δυνάμενος κοινωνεῖν, *Política* 1253a28). El mismo comentario aplica a la obra de Platón: la incompatibilidad entre la genuina virtud o excelencia de un Sócrates, basada en su pensamiento (*Fedón* 69a-c), y la inevitable imperfección de las ciudades empíricas, de sus leyes e instituciones (*Político* 302b5-7), deja abierta la posibilidad de sustituir el ciudadano que, por mero cálculo, se atiene a la ley, por la locura filosófica, la atopia, la inestabilidad y la despreocupación por los asuntos del diario vivir del maestro de Platón como modelo para seguir. De ser posible, estas alternativas platónicas y aristotélicas harían entonces del *ζῷον πολιτικόν* un anti-modelo. La tesis de este artículo consiste en mostrar que los filósofos cínicos llevaron a cabo este gesto teórico y práctico, elevando lo que era considerado, en base a las obras de Aristóteles y Platón y su interpretación más común, un anti-modelo al rango de un nuevo modelo antropológico caracterizado en particular por su práctica de la mendicidad. Sin embargo, habrá que examinar en qué medida este *ζῷον κινικόν* representa un rechazo completo y radical al *ζῷον πολιτικόν*, o si consiste más bien en su modificación. En otras palabras: con respecto al *ζῷον πολιτικόν* platónico y aristotélico, ¿es el mendigo cínico una alteridad o simplemente una alteración? Se tratará de entender si la alteridad cínica logra salir de los rasgos de su otro, o si sigue ateniéndose a ellos, aunque sea de una forma distinta. Para verlo, proponemos enfocarnos los tres aspectos principales de la crítica cínica al *ζῷον πολιτικόν* clásico y examinar hasta qué punto se distancia de él.

¿ Es ser *apolis* y *oikos* ser apolítico?

La toma de distancia de los cínicos respecto al *ζῷον πολιτικόν* aristotélico-platónico puede ser observada en su acercamiento crítico a las formas de vidas comunes a las cuales los filósofos clásicos

⁹ Para un ejemplo de énfasis en el aspecto teórico y problemático más que práctico sobre la naturaleza humana en Platón, ver Helmer 2019.

imputan el desarrollo del ser humano como ciudadano, es decir la *polis* y el *oikos*. Según Aristóteles en efecto, solo el hombre posee “el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad (*οἰκίαν καὶ πόλιν*)” (*Política* 1253a16-19). Estas dos instituciones condicionan el desarrollo ético del ciudadano. Platón también, en el libro 1 de las *Leyes*, hace de la jerarquía de los bienes divinos y humanos el principio que debe regir la vida de los individuos a la hora de vivir juntos en la misma *polis*, y en sus relaciones particulares dentro del *κῆρος*, equivalente del *oikos* en esta ciudad. Ahora bien, es una característica común de los cínicos o de los filósofos que presentan rasgos cínicos como Antístenes¹⁰, desvincularse de ambas instituciones, hasta tal punto que Diógenes, como en un contra-eco a Aristóteles,

acostumbraba a decir que todas las maldiciones de la tragedia

habían caído sobre él. Que, en efecto, estaba:

“sin ciudad (*apolis*), sin familia (*aoikos*), privado de patria (*patridos esterémenos*), pobre, vagabundo, tratando de subsistir día a día” (D.L. 6.38)

¿Cómo entender las palabras *apolis* y *aoikos*? Empezando con *apolis*, la desvinculación que los cínicos practican hacia la *polis* toma la forma de una notable distancia u alejamiento tanto geográfico como práctico con su ciudad nativa. Estos filósofos se presentan a ellos mismos, o son presentados, como si fueran extranjeros, con otros costumbres y valores. Por ejemplo, la biografía de Antístenes empieza con el que es Ateniese, pero sigue mencionando que no era *ἰθαγενής*, es decir verdaderamente oriundo de esta ciudad (*Ἀντισθένης Ἀντισθένους Ἀθηναῖος. ἐλέγετο δ’ οὐκ εἶναι ἰθαγενής*, D.L. 6.1) porque su madre era oriunda de Tracia. Diógenes abandona su ciudad nativa de Sinope, y pasa de ciudad en ciudad (Atenas y Corinto en particular). Ambos filósofos pasan por ser extranjeros no solo por sus orígenes y desplazamientos geográficos, sino también por sus maneras de vivir y filosofar inéditas por las cuales están a distancia de las costumbres de sus propias ciudades –por ejemplo adoptan un traje particular compuesto del manto sencillo o multiuso, el bulto y el palo (D.L. 6.13)–.

No obstante, esta extrañeza cínica, comparada con el asentimiento del *ζῶν πολιτικόν* a su *polis*, necesita ser matizada, por ser una evidente herencia socrática, por lo menos del Sócrates platónico. El mismo se compara a un extranjero en Atenas por su manera de hablar, su inaptitud en adoptar la retórica usual de los tribunales (*Apología de Sócrates* 17d-18a), y porque ni siquiera tiene conocimiento del proceso de votación (*Gorgias* 473e-474a). El filósofo socrático tal como Platón lo presenta pasa por ser el ciudadano menos integrado en la ciudad, y se caracteriza por su incesante oscilación entre integrarse y mantenerse a distancia para salvaguardar su diferencia y distancia crítica. Este también es el caso del filósofo en la ciudad justa de Platón: ocupa la posición suprema del gobernante, pero a la vez no puede quedarse en dicha

¹⁰ Sobre este asunto polémico: Gugliemina 2006, 11, n.10.

posición por la incompatibilidad fundamental entre la actividad filosófica por un lado, y la inevitable inestabilidad de la esfera política así como el poco apego que tiene hacia ella, por el otro lado¹¹. En ese sentido, el carácter *apolis* del cínico es meramente relativo: contrario a una interpretación compartida¹², no se trata de salir del espacio territorial de la ciudad ni de rechazarla totalmente, sino de vivir a distancia de ella, de una manera crítica particular.

Sin embargo, se podría argumentar que esa distancia de los cínicos hacia la *polis* va más lejos que la de Sócrates, porque cuestionan lo que significa ser ciudadano como tal, es decir lo que significa ser político en lo absoluto, y no meramente en una ciudad en particular. La supuesta misión divina de Diógenes – falsificar la convención política (*παραχαράξαι τὸ νόμισμα*; i.e. τὸ πολιτικὸν νόμισμα, D.L. 6.20)– parece implicar en efecto una crítica más radical, tal como aparece en las propuestas de su controversial *República*¹³. La autorización de robar las ofrendas en los templos, de la antropofagia (D.L. 6.73), y, según dice Filodemo de Gadara, del incesto, parecen tumbar los fundamentos que condicionan la vida social (*Peri Stoikón* col. 15-20). En este contexto, “falsificar” parece significar denunciar y rechazar cualquier forma de vida social y cívica. Si añadimos que la única constitución válida según él es la del *kosmos* (72), y que Diógenes privilegia las prescripciones de la naturaleza (D.L. 6.71), es coherente concluir que los cínicos son apolíticos en el sentido absoluto de la palabra.

Pero “falsificar” puede ser entendido de otra manera, de modo que la radicalidad de esta interpretación debe ser matizada también. En primer lugar, los cínicos no dejan de vivir en las ciudades: además de que son muy pocos los casos conocidos de cínicos que viven como ermitas en un ambiente natural (Goulet-Cazé 1986, 231-249), Diógenes va al teatro y asiste a las Olimpiadas (D.L. 6.60), duerme en el pórtico de un templo en la *polis* (D.L. 6.22), frecuenta las tabernas y la barbería (D.L. 6.66), etc. En segundo lugar, para hablar del universo, utiliza precisamente el modelo político de la *politeia* en vez de rechazarlo (D.L. 6.72), y pretende ser un “ciudadano del mundo” (*κοσμοπολίτης*, D.L. 6.63). ¿Cómo entender este cosmopolitismo de Diógenes? Sin entrar en el detalle de los debates que este concepto ha suscitado (Helmer 2017, 138-144; Moles 1993), basta observar que sigue siendo un modelo de vida política, lo que implica también cierta fiabilidad al concepto del *ζῶον πολιτικόν*. Por tanto, Diógenes transforma la modalidad del ser político pero no lo tumba. De acuerdo con las anécdotas que explican que Diógenes pasa de ciudad en ciudad, podemos suponer que su cosmopolitismo no es una dilatación de las fronteras de la ciudad a favor de una utopía abstracta, sino que significa que Diógenes puede ser ciudadano en cualquier ciudad siempre y cuando sus “convenciones” descansan en la razón, como parece corroborar la anécdota según la cual “acostumbraba usar cualquier lugar para hacer cualquier cosa” (D.L. 6.22).

Los cínicos, entonces, no dejan de ser ambiguos: por un lado, rechazan los fundamentos de la *polis*, dándole a “*apolis*” un sentido absoluto, el de la negación del vivir dentro de la *polis*; pero por otro

¹¹ Sobre esta tensión en cuanto a la posición del filósofo platónico en el espacio político: Helmer 2018.

¹² Algunos dicen que Diógenes declaró guerra en contra del mundo social y político (Navia 1996, 93, 103 y 137) y, otra versión de lo mismo es que Diógenes busca volver a una vida de acuerdo con la naturaleza, entendida en el sentido de una vida primitiva presocial (Goulet-Cazé 1986, 59).

¹³ Sobre los debates en cuanto a la autenticidad de dicha obra, ver Dorandi 1993; y Husson 2011, 20-45. La fuente antigua más sólida a favor de la autenticidad es el *Peri tón Stoikón* del filósofo epicúreo del siglo I d.C. Filodemo de Gadara.

lado, en vez de buscar emanciparse de la *polis* en sí, proponen reformular el marco del *ζῶον πολιτικόν*, como si *apolis* significara más exactamente “a distancia de la *polis tal como es hoy*”.

La controversia es igual si pasamos a la familia. Por un lado, parece que la crítica de los cínicos hacia el *oikos* consiste en un rechazo total de esta institución. En este sentido, respecto a este aspecto del *ζῶον πολιτικόν*, los cínicos parecen haber alcanzado una alteridad que no se limita a una mera inversión. De las numerosas anécdotas que ejemplifican esta idea (como por ejemplo el rechazo de la casa por parte de Diógenes a favor de la tina como lugar de vivienda, D.L. 6.23), las que versan sobre el matrimonio pueden ser interpretadas como un rechazo del mismo. La anécdota D.L. 6.54 –“Preguntado por alguien sobre cuál es el momento oportuno para casarse, dijo: ‘Los jóvenes todavía no, los viejos ya no’”– puede significar que no existe en absoluto ningún momento oportuno para casarse. La anécdota D.L. 6.29 corrobora esta interpretación al decir explícitamente que Diógenes elogiaba a los que, a punto de casarse o criar hijos, no lo hacían¹⁴. Epicteto tampoco recomienda que el cínico se case, para que pueda cumplir con su tarea de médico de los demás seres humanos (*Discursos* 3.22). Y ante la objeción de que Crates de Tebas se casó con Hiparquía, Epicteto contesta que se casó con otro Crates, es decir con una mujer que había adoptado el modo de vivir y pensar cínico, de modo que este matrimonio es la excepción que confirma la regla. En la debatida *República* de Diógenes, el filósofo parece haber descartado el matrimonio a favor de uniones episódicas (*Peri Stoiikón*, col. 15-20), diciendo que “las mujeres debían ser comunes, considerando que el matrimonio no era otra cosa sino que el que persuadiera a una se uniera con la que había persuadido. Por eso también los hijos habían de ser comunes” (ἔλεγε δὲ καὶ κοινὰς εἶναι δεῖν τὰς γυναῖκας, γάμον μηδένα νομίζων, ἀλλὰ τὸν πείσαντα τῇ πεισθείσῃ συνεῖναι: κοινὸς δὲ διὰ τοῦτο καὶ τοὺς υἱέας, D.L. 6.72).

Sin embargo, es posible matizar esta interpretación también, y decir que los cínicos no proponen la abolición de la familia y del matrimonio sino su reconfiguración. En primer lugar si el rechazo al *oikos* fuese total y absoluto, no podríamos entender cómo Diógenes hubiera podido destacarse al servicio de Jeniades como esclavo doméstico y preceptor de sus hijos (D.L. 6.30-31), esta función educativa formando una parte decisiva de la vida del *oikos*. En segundo lugar, las mismas anécdotas (D.L. 6.29 y 54) pueden ser entendidas como expresión de la dificultad, más que como la prohibición o el rechazo, de contratar el matrimonio correcto, es decir con miras a que sea conforme con la exigencia de libertad y autosuficiencia del cinismo. Por ejemplo, es posible pensar que en realidad Diógenes no elogia tanto a los que no se casan, sino a los que “están a punto de casarse” (τοὺς μέλλοντας γαμεῖν), es decir aquellos que tienen una duda y saben detenerse ante esta decisión importante (D.L. 6.29). El fragmento D.L. 6.54 puede ser entendido no como la imposibilidad de encontrar el momento oportuno, sino como la dificultad de determinarlo.

Tanto en el caso de la *polis* como en el del *oikos*, se plantea la misma pregunta: ¿en qué medida la alteridad cínica no deja de adoptar el mismo marco que el de su otro, es decir, el de la ciudadanía clásica, sea platónica u aristotélica?

¹⁴ D.L. 6.29: “Elogiaba a los que se disponían a casarse y no se casaban, a los que iban a hacerse a la mar y no zarparan, a los que iban a entrar en política y no lo hacían, a los que iban a criar a sus hijos y no los criaban, y a los que estaban preparados para servir de consejeros a los poderosos y no se acercaban a ellos.”

Participar de lo común

Una ambivalencia parecida es observable si nos enfocamos en otro tema importante respecto al paradigma del *ζῷον πολιτικόν*, el de lo común o de la comunidad. Tanto para Aristóteles como para Platón, la condición de posibilidad del desarrollo del ser humano como animal político descansa en la capacidad de participar de la comunidad cívica. Según Aristóteles, la *polis* es la forma de comunidad más perfecta porque, en comparación con las asociaciones de los demás animales gregarios, permite al ser humano alcanzar una verdadera autosuficiencia, no económica sino moral, por la cual el ser humano se desempeña en la búsqueda de su bien supremo, de índole moral (*Política* 1252a1-5; 1252b29-1253a1). En cuanto a Platón, su descripción de la ciudad justa en la *República* es la de una comunidad unida, como si fuese un solo hombre afectado de igual manera en todas las partes de su cuerpo por la misma cosa (*República* 5.462c-d). El pasaje conocido como el de la “noble mentira” (*República* 3.414b-415d) se enfoca también en la necesaria unidad de los tres grupos funcionales que componen la ciudad, de acuerdo con el mito según lo cual todos los miembros de la *polis* son hermanos, nacidos de una misma madre. Las *Leyes* corroboran el carácter fundamental del concepto de comunidad en el ámbito político: para fortalecer la unidad cívica, el legislador busca hacer de la ciudad, como dice el título de un libro que versa sobre el tema, una “comunidad de afecciones” (Pradeau 2008) y pensamientos, no solo mediante todas las instituciones (educativas, económicas y sociales), sino también, y primeramente, a través de la escritura misma de las leyes, por la cual se plasma la realidad de dicha ciudad (Boni 2014). No saber participar de la comunidad es para Aristóteles tener la naturaleza de un dios o, en el caso más común, de una “bestia salvaje” (θηρίον, *Política* 1253a29), expresión de Aristóteles a veces considerada como dirigida hacia los cínicos (Barker [1959] 2009, 59). Y en las *Leyes* de Platón, el ser humano que no se deja plasmar por la educación dispensada por la ley “es el más salvaje (ἀγριώτατον) de todos los que engendra la tierra” (*Leyes* 6.766a).

En contraste con este panorama, los cínicos, y Diógenes en particular, parecen renunciar a la idea de comunidad en su sentido político. Dos argumentos principales apoyan esta acostumbrada interpretación de su filosofía. En primer lugar, por sociales que sean en el sentido de que, como se explicó más arriba, viven en las *poleis* y usan sus comodidades, los cínicos denuncian la farsa de la comunidad política, ya que consideran que la vida en cualquier *polis* empírica o histórica descansa en relaciones de dominación y esclavitud. Esto se debe al afán de riqueza por parte de todos, y en particular por parte de los gobernantes que, al igualar gobernar con robar, propagan la guerra de todos contra todos, como Diógenes explica en la pseudo-epigráfica *Carta* 40 a Alejandro:

Condené a Dionisio y a Perdiccas, y también te hago el mismo reproche: crees que gobernar (*to archein*) es luchar contra los hombres (*makhesthai*). Pero no tiene que ver so esto: esto, de hecho, es

estupidez, sino que gobernar es saber cómo tratar con (*κβρέσθαι*) los hombres y actuar de la mejor manera. [...] Además, tener poder (*κράτειν*) y tener a personas bajo su poder no consiste, con el apoyo de los peores villanos, en pillar a aquellos que han llegado a su alcance. Eso, ni siquiera las mejores bestias salvajes lo hacen [...]¹⁵.

En esa misma línea, en un poema titulado “Pera” –en referencia al bultito que los cínicos llevan consigo para transportar sus pocas pertenencias– Crates de Tebas imagina una ciudad utópica que solo produce lo necesario, y cuyos moradores, por tanto, “no se combaten entre sí ni se proveen de armas para defender su moneda o su honor” (D.L. 6.85).

En segundo lugar, se interpreta a menudo la aspiración cínica a la autosuficiencia o autarquía (D.L. 6.11: “el sabio es autosuficiente”; cf. D.L. 6.79 y 88) de manera negativa, como la búsqueda de una vida desconectada de los intercambios que tejen la vida social y política, es decir como una tendencia hacia una vida aislada. Por lo que algunos consideran al cínico como a una “figura solitaria”, cuya autosuficiencia implicaría que fuese “necesariamente antisocial. Aquel que no necesita ni de nada ni de nadie, y así es autosuficiente, no tiene ninguna razón de participar de la vida de la comunidad” (Rich 1956, 27). De manera general, en esta interpretación, la autosuficiencia como meta moral implica que los cínicos aprendan a “prescindir del mundo” (Navia 1996, 69).

Sin embargo, en vez de retirarse de la comunidad y rechazarla como dimensión fundadora del concepto del *ζῶον πολιτικόν* clásico, se puede argumentar que los cínicos proponen una visión alterna de la comunidad. Tres argumentos apoyan esta idea. El primero consiste en el énfasis que los cínicos ponen en este concepto, tanto en su práctica como en sus argumentos teóricos: usar recursos públicos comunes como dormir en los vestíbulos de los templos y comer en la agora, y, en una obvia referencia a la *República* platónica, promover la comunidad de las mujeres e hijos (D.L. 6.72) son claros ejemplos de la importancia que los cínicos otorgan al concepto de lo común.

El segundo argumento consiste en el diagnóstico que hacen, de que la mayoría tiene una noción equivocada de la medida, en particular en cuanto a sus verdaderas necesidades. Esto resulta en un fallo de la comunidad ético-política, al provocar actitudes de apropiación personal, conflictivas con el compartir inherente al sentido de una genuina comunidad. Un ejemplo de esto es el del avaro a quien Diógenes le pide limosna: “como éste se demorara, [Diógenes] le dijo: ‘Amigo, te pido para mi comida, no para mi entierro’” (D.L. 6.56). Al tener que especificar lo poco que necesita para comer, Diógenes destaca que el avaro carece del sentido de la medida, por considerar el costo de un entierro el equivalente de un almuerzo sencillo y frugal. Esta mala evaluación perjudica necesariamente la generosidad, así como el compartir o la *philia* propicias para que exista una verdadera comunidad. La más que famosa anécdota del encuentro entre Diógenes y Alejandro (D.L. 6.38) corrobora esta idea:

¹⁵ Mi traducción, a partir de la traducción francesa de Junqua 2000. Para un comentario de esta carta: Helmer 2017, 119-123.

Cuando tomaba el sol en el Cráneo se plantó ante él Alejandro y le dijo: “Pídeme lo que quieras”.
Y él contestó: “No me hagas sombra”.

Se suele interpretar esta anécdota como un ejemplo de la arrogancia de Diógenes. Pero hay más que esto. En este fragmento, se observa la desmedida de Alejandro en la concepción del deseo que está proyectando sobre Diógenes. Cree que el filósofo-perro comparte su manera de desear, entendida como anhelo hacia una adquisición individual abierta e infinita. Por eso le ofrece “lo que quiera”, en perfecta conformidad con su política imperialista de conquista y guerra. La contestación de Diógenes, sin embargo, alude a otra manera de desear y estar al mundo. El calor y la luz del sol son recursos inagotables y por definición comunes. Contrario a las posesiones materiales y territoriales de los cuales Alejandro quiere apropiarse, gozar de la luz del sol no implica que otros no puedan hacerlo también.

En tercer lugar, se puede observar una reformulación más directa del concepto de lo común por parte de Diógenes, basada en particular en el silogismo que usa para demostrar que “todo pertenece a/es de los sabios” (D.L. 6.72)¹⁶: 1) todos es de los dioses, y los dioses son amigos (φίλοι) de los sabios; 2) entre los amigos, todo es común (κοινὰ δὲ τὰ τῶν φίλων); y 3) entonces todo es de los sabios. Mediante los conceptos de lo “común” y la “amistad”, se convierte el sentido del pertenecer. De “tener para uno mismo”, pasa a significar “compartir”. Adquirir la sabiduría cínica supone entender que tener en común, en vez de recortar o amputar lo que pertenece a uno, lo amplía. Por supuesto, dicha inversión está condicionada por (o va a la par con) la reducción de los apetitos, es decir la frugalidad y sencillez cínicas. Al entender que basta vivir con poco, se reducen los vínculos de dependencia y poder entre los individuos, y se favorece, al contrario, el compartir de los recursos, que no puede ser más identificado como una pérdida para uno.

De nuevo, surge la misma duda: ¿consiste la propuesta cínica en una alteridad radical respecto al modelo clásico del *ζῷον πολιτικόν*, o es más bien su reconfiguración en forma de alteridad relativa?

La mendicidad: ¿renuncia a la economía u economía alterna?

La ambivalencia del cambio que los cínicos aplican a la versión clásica del *ζῷον πολιτικόν* se observa también a partir de su práctica de la mendicidad en el ámbito económico.

Percibida a menudo por la tradición griega como una forma de parasitismo (*Odisea* 17. 217-228), la mendicidad se presenta como la antítesis de las actividades económicas clásicas llevadas a cabo por el animal político aristotélico-platónico. De acuerdo con la literatura económica clásica –principalmente el *Económico* de Jenofonte y el del Pseudo-Aristóteles, tanto como algunos pasajes del libro I de la *Política* de Aristóteles, así como de la *República* y las *Leyes* de Platón– estas actividades son principalmente tres:

¹⁶ Sobre la posible fuente estoica de dicho silogismo: Goulet-Cazé 1982.

adquirir, conservar y usar bienes dentro de ciertos límites, no como un fin sino como un medio para dedicarse a actividades sociales y políticas bien valoradas. Estas actividades descansan en tareas que suelen ser divididas entre los agrícolas para los varones –sean que las hagan ellos mismos o sean que supervisen a esclavos para hacerlas–, y los trabajos interiores, en particular el tejer y la conservación de los bienes, para las mujeres. Contrario a este arquetipo, los cínicos hacen de la mendicidad la manera principal de suplir sus necesidades. Efectivamente, ningún filósofo cínico parece haber tenido un trabajo, oficio o agricultura, del que habría recibido un salario para conseguir lo necesario, ni antes de volverse cínico ni después. El caso de Simón el Zapatero no ofrece un contraejemplo concluyente, porque este personaje, cuya existencia es controvertida, se utilizó principalmente como argumento estándar en el debate filosófico recurrente sobre la legitimidad o no de la relación entre los filósofos y los hombres de poder, sin que uno pueda pronunciarse con certeza sobre sus propias orientaciones filosóficas (Hock 1976, 44-48). Ciertos cínicos ciertamente han podido realizar funciones serviles: Diógenes habría sido un administrador de la casa de Jeníades y tutor de sus hijos (D.L. 6.29-31), pero el motivo de esta servidumbre no era tanto económico como ético: practicar un *ponos* involuntario o quizás voluntario (prueba y pena) mediante lo cual uno fortalece su libertad. Y en cuanto a los que tenían un patrimonio, lo dejaban al volverse perros filósofos (Husson 2016, 128, y en general 127-131).

La inversión del comportamiento económico clásico implicado por la mendicidad cínica es triple. En vez de adquirir y conservar para garantizar una forma de estabilidad material a medio y largo plazo, y posibilitar así mismo la política, se enfoca en el presente, ya que no permite almacenar nada. La mendicidad también niega el intercambio bilateral posibilitado por la moneda, y en este sentido, es parte del proceso de falsificación de la moneda. Si falsificar significa alterar las monedas para quitarles su valor económico, entonces la mendicidad es consustancial a dicha falsificación. Por fin, en vez de ser un intercambio, la mendicidad parece ser una relación unilateral, en la cual uno beneficia de los recursos del otro, lo cual se considera amputado de una parte de sus pertenencias –de ahí, la acusación de parasitismo–. Por estos tres motivos, la mendicidad parece entonces salir del marco de las actividades económicas del *zôon politikon*, y constituir un renuncio al mismo concepto de economía, entendida como el conjunto de actividades y fenómenos por los cuales se suplen las necesidades de la colectividad humana.

Sin embargo, la mendicidad puede ser vista bajo una luz distinta y entendida como una forma alterna de economía, por dos motivos principales y estrechamente relacionados. En primer lugar, la mendicidad es interpretada como parasitismo solo por aquellos que desean de acuerdo con el paradigma común cuyo arquetipo es Alejandro. En esta perspectiva, el mendigo le quita a quien le da parte de lo que tiene. En vez de esto, y en conformidad con la reformulación del concepto de lo común mencionada más arriba, Diógenes transforma la mendicidad en una relación mediante la cual supera la oposición entre lo mío y lo tuyo. Por ella uno consigue lo que necesita y es suyo, porque es poco y, por eso, es de todos

también, siempre y cuando todos suscriben a la sencillez y frugalidad cínicas. Esto lo ejemplifica la siguiente anécdota: “necesitando dinero, [Diógenes] decía a sus amigos que no se lo pedía/mendigaba (ὄκ αἰτεῖν), sino que se lo reclamaba (ἀπαιτεῖν)” (D.L. 6.46), “reclamar” en el sentido de pedir que se lo devuelva¹⁷. Quien le da al mendigo, en esta perspectiva, no pierde nada. La mendicidad se convierte entonces en una transacción económica, en el sentido de que suple una necesidad, y a la misma vez cumple un papel ético y político propicio a la comunidad (Helmer 2017, 150-155).

En segundo lugar, la falsificación de la moneda, y la probable propuesta hecha por Diógenes en su *República* de sustituirla por piezas de un juego de niños (Filodema de Gadara, *Peri Stoikón* col. 15-20), no implica un rechazo a los intercambios ni a un instrumento de medida, sino que apunta al carácter convencional del instrumento que usamos en los intercambios económicos cotidianos. Invita por tanto a instituir otro instrumento de intercambio, otra moneda cuyo criterio de valor no pueda ser falsificado, y que permita garantizar la verdadera comunidad de los cínicos. Para ellos, este criterio alternativo de valor de las transacciones legítimas parece ser la libertad, porque asegura relaciones sociales que cesan de basarse en la dependencia y la violencia suscitada por los deseos de apropiación sin medida. Dicho criterio de intercambio es el que la mendicidad usa, precisamente porque reposa sobre una renuncia a los apetitos insaciables.

En vez de salir de la economía, se puede argumentar entonces que los cínicos proponen otra forma de economía, una “economía de la frugalidad” (Helmer 2014), basada en la sencillez de las necesidades y de las mediaciones entre los apetitos y los objetos que los satisfacen. Por tanto, la pregunta sigue siendo la misma: ¿es la mendicidad un rechazo al animal político clásico o es una de sus nuevas dimensiones?

Conclusión

Si bien es cierto que los cínicos representan una singularidad dentro del mapa conceptual de la filosofía griega clásica, ¿dónde ubicarlos exactamente en este mapa? ¿Hasta qué punto se alejan de los modelos y conceptos clásicos elaborados por Platón y Aristóteles en particular? Las interpretaciones están abiertas. De manera más general, la ambivalencia de los cínicos respecto a sus predecesores llama la atención, a un nivel más general, sobre el que la identificación de rupturas o continuidades, y entonces el relato de la historia de la filosofía, implica siempre una decisión en cuanto a la perspectiva que se decide adoptar para contarla.

Referencias bibliográficas

- Arendt H., 2009. *La Condición humana*. Buenos Aires: Paidós.
Barker E., [1959] 2009. *The Political Thought of Plato and Aristotle*. New York: Dover.

¹⁷ La misma idea se encuentra en la pseudoepigráfica *Carta 2* de Crates.

- Bezevengui A., 1989. "Homme de bien et bon citoyen chez Aristote". In *Mélanges Pierre Lévêque. Tome 3: Anthropologie et société*. Besançon: Université de Franche-Comté, 7-19.
- Boni A., 2014. "L'écriture de la loi comme production du réel: une lecture des *Lois* de Platon". In S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Le réel*, Zetesis - Actes des colloques de l'association [En ligne], n°4, URL: <http://www.zetesis.fr>
- Dorandi T., 1993. "La *Politeia* de Diogène de Sinope et quelques remarques sur sa pensée politique". In Goulet-Cazé M.O., 1986. *L'Ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI, 70-71*. Paris: Vrin.
- , 1982. "Un syllogisme stoïcien sur la loi dans la doxographie de Diogène le Cynique. A propos de Diogène Laërce VI 72". *Rheinisches Museum für Philologie*, 125, 214-240.
- Goulet-Cazé M.-O. y Goulet R. (eds.), *Le Cynisme ancien et ses prolongements*. Paris: Puf, 57-68.
- Gugliermi I., 2006. *Diogène Laërce et le cynisme*. Villeneuve-d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion.
- Helmer É., 2019. "¿Una esclavitud sin esclavos? La esclavitud legal en las 'Leyes' de Platon". *Miscelánea Comillas. Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, [S.l.], v. 77, n. 150, 29-42.
- , 2018. "Le politique incertain: pouvoir et philosophie dans la *République* et les *Lois*". *Journal of Ancient Philosophy*, 12(2), 23-42
- , 2017. *Diogène le cynique*. Paris: Les Belles Lettres.
- , 2014. "Les cyniques : une économie de la frugalité". *Revue de philosophie économique*, 15, 3-33.
- Hentschke A.B., 1971. *Politik und Philosophie bei Plato und Aristoteles: Die Stellung der "Nomoi" im platonischen Gesamtwerk und die politische Theorie des Aristoteles*. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main.
- Hock Ronald F., 1976. "Simon the Shoemaker as an Ideal Cynic". *Greek-Roman and Byzantine Studies*, 17, 41-53.
- Husson S., 2016. "Peut-on être riche et cynique?". En É. Helmer (dir.), *Richesse et pauvreté chez les philosophes de l'Antiquité*. Paris: Vrin, 125-146.
- , 2011. *La République de Diogène. Une cité en quête de la nature*. Paris: Vrin.
- Junqua F., 2000. *Lettres de cyniques : étude des correspondances apocryphes de Diogène de Sinope et Cratès de Thèbes*. Thèse de doctorat. Université Paris-Sorbonne (Paris IV).
- Moles J.L., 1993. "Le cosmopolitisme cynique". En Goulet-Cazé M.-O. y Goulet R. (dir.), *Le Cynisme ancien et ses prolongements*. Paris: Puf, 259-280.
- Navia L.E., 1996. *Classical Cynicism: A Critical Study*. Westport - Londres: Greenwood Press.
- Pradeau J.-F., 2008, *La Communauté des affections. Études sur la pensée éthique et politique de Platon*. Paris: Vrin.
- Rich A.N.M., 1956. "The Cynic Conception of Autarkeia". *Mnemosyne*, Fourth Series, 9, 1, 23-29.
- Santas G., 1979. *Socrates: Philosophy in Plato's Early Dialogues*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Yack B., 1993. *The Problem of a Political Animal. Community, Justice, and Conflict in Aristotelian Political Thought*. Berkeley: University of California Press.

Weber M., 1968. *Economy and Society, an Outline of Interpretive Sociology*. G. Roth and Claus Wittich (eds.). New York, vol. 3.

Williams B., [1973] 2009. “The Analogy of City and Soul in Plato’s *Republic*”. En *The Sense of the Past: Essays in the History of Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 108-117.

Wood E.M., 1972. *Mind and Politics*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Woozley A.D., 1979. *Law and Obedience: The Arguments of Plato’s ‘Crito’*. London: Duckworth.

Yu K., 2017. “Unpacking the City-Soul Analogy”. *Res Cogitans*: 8,1, Article 9.
<https://doi.org/10.7710/2155-4838.1169>

Un savoir sur la frontière : le « dieu unique » de Xénophane entre la Grèce et la Perse

André Sauge
andre_sauge@outlook.com

Resumé: Parmi les Sages de la période grecque archaïque, Xénophane occupe une place à part : il serait le seul qui, après avoir quitté sa patrie, Colophon, aurait mené, en Grande Grèce (Sicile et Sud de l'Italie) une vie errante et y aurait exercé le métier d'aède itinérant. Il aurait quitté sa patrie pour fuir la domination Perse. Diogène Laërce laisse clairement entendre qu'il a été, en vérité, banni, probablement à l'époque où un lieutenant de Cyrus investissait les cités grecques sur la côte asiatique. Quelques fragments, les plus significatifs de ce que pouvait être sa pensée, affirment le caractère unique d'un Dieu qui gouverne le cosmos par sa pensée. On peut considérer comme probable que le Sage a construit une telle conception du divin sur le modèle zoroastrien d'Ahura Mazda, un modèle qui a pu, par ailleurs, supporter l'esprit de conquête des Achéménides, et cela dès avant même l'époque de Cyrus le grand. Or le modèle d'un dieu unique, unique souverain des choses et des hommes, était incompatible avec l'univers de pensée et l'organisation de l'espace civique grecs. L'adepte d'un tel modèle ne pouvait se mouvoir que dans les marges, en observateur ironique, se raillant des croyances et des mœurs.

Mots clés: Cyrus, dieu unique, monothéisme, monarchie, Sages, Xénophane, zoroastrisme

Abstract: Xenophanes occupies a special place among the Sages of the archaic Greek period: he is the only one who, after leaving his homeland of Colophon, is said to have led a wandering life in Magna Graecia (Sicily and South of Italy) and exercised the profession of itinerant bard there. It is assumed that Xenophanes left his homeland to flee Persian domination. However, Diogenes Laertius clearly suggests that he was in fact banned, probably at the time when a lieutenant of Cyrus was invading Greek cities on the Asian coast. Some fragments which represent most significantly what his thought could have been, affirm the uniqueness of a God who governs the cosmos by his thought. It is likely that the Sage built such a conception of the divine on the zoroastrian model of Ahura Mazda, a model that could, moreover, support the spirit of conquest of the Achaemenids, even before the time of Cyrus the Great. The model of a single god as the sole sovereign of things and men, was incompatible with the universe of Greek thought and the organization of Greek civic space. The follower of such a model could only move himself in the margins of his society, as an ironic observer, mocking beliefs and mores.

Keywords: Cyrus, monarchy, monotheism, Sages of Greece, Xenophanes, zoroastrism

Parmi les Sages¹ de la période archaïque grecque, Xénophane occupe une place singulière : voire, il est inclassable. On ne peut le glisser au nombre des premiers penseurs des phénomènes naturels. On lui a certes attribué un Περὶ φύσεως, mais cela n'était peut-être qu'un procédé commode pour ne pas classer certaines de ses pensées, et notamment les plus élevées, dans un recueil de *Silles* (de poésie parodique). Rien ne permet d'assurer qu'il a élaboré une œuvre en continuité avec celle des Milésiens (Thalès, Anaximandre, Anaximène) et qu'il se soit attaché aux curiosités de la nature pour en tenter une explication. On ne peut non plus le compter au nombre des « Présocratiques » : rien n'atteste qu'il ait appartenu à l'école d'Elée. Le statut des fragments que la tradition philosophique nous a transmis est incertain : les *parodies* de Xénophane ont pu saper aussi bien les représentations des dieux par les aèdes que les explications des principes et des causes auxquels tentaient de remonter les Parménide, Héraclite et autre Empédocle².

Qu'il soit inclassable à l'échelle de ses contemporains, cela aurait-il quelque chose à nous dire sur l'autre – « autre » ici au sens de celui qui ne fait partie d'aucun des ensembles qui permettent d'indiquer le site d'un individu – et sur sa place dans le monde grec ancien ?

Je conduirai l'enquête d'abord en essayant de définir à grands traits le *Sitz im Leben* des Sages de la période archaïque. Pour cela je considérerai brièvement le fragment d'Anaximandre, dont il reste un témoignage isolé (*DK*, fragm. 1, extrait de Simplicius, In *Aristotelis physicorum libros commentaria*, 24, 13). Mais, contemporaine de cette révolution mentale dans le monde grec dont les Sages sont les témoins, une autre révolution mentale, entraînant des bouleversements politiques et sociaux, a eu lieu sur tout l'espace moyen-oriental au cours du VI^e siècle. Il me faudra en dessiner les grands traits, qui permettront, dans une troisième partie, d'affecter à Xénophane son lieu, entre deux univers mentaux.

Sagesse grecque archaïque

La singularité de la sentence d'Anaximandre, le plus ancien témoignage de ce qu'on produit les Sages grecs, tient à ce qu'elle mêle en une seule *deux procédures judiciaires* reposant sur des instances dont la compétence de l'une, nouvelle, exclut celle de l'autre. Il me faut ici simplifier en posant une procédure ancienne, de type vindicatoire, reposant sur une organisation sociale aristocratique : les grandes familles, obligées à des *modi vivendi*, se neutralisent les unes les autres en se répartissant les fonctions et compétences – les *timai* – entre elles ; elles se font « justice » (vindicatoire) lorsqu'elles sont lésées ou acceptent des compensations (*tiseis*) si ces dernières correspondent à ce que leur honneur lésé exige. À cette institution d'une justice vindicatoire s'oppose une procédure confiée à une instance « supra-familiale », celle de la *Polis* (« étatique » en quelque sorte) à laquelle les grandes familles

¹ C'est avec raison que Claude Calame (2018, 56-58) adopte ce « concept » pour y subsumer ceux qui sont habituellement nommés les Présocratiques.

² Pour une brève synthèse sur la question, voir Reibaud 2012.

doivent se soumettre au même titre que tous les hommes libres ; dans ce cadre, la résolution des conflits est soumise à une norme commune à tous les « membres de l'Etat », c'est-à-dire à tous les citoyens³. Une telle justice, dans ses premiers moments, était rendue par un « roi » (*basileus* : Conseiller dont les autres Conseillers reconnaissent la légitimité de l'ascendant qu'il exerce sur l'ensemble d'un territoire donné, aussi longtemps qu'il ne commet pas d'abus). La position monarchique exposait à l'arbitraire. Sur le plan militaire, on s'est aperçu que la mise en place d'une institution (la phalange) favorisant la solidarité de tous les combattants entre eux, professionnels traditionnels de la guerre et simples artisans ou laboureurs, etc., valait bien mieux que de compter sur des exploits isolés⁴. Sur le plan des décisions concernant le destin de toute une population, le constat a été analogue : mieux vaut, en est-on venu à penser, une concertation entre grands chefs de famille attitrés à donner leur avis, une délibération et enfin une décision qu'un membre du Conseil était chargé de faire appliquer, plutôt que de s'en remettre à l'intelligence d'un seul, fût-il *polymētis*, voire surtout s'il l'était. Dans la plupart des cités grecques, dont les régimes sont restés aristocratiques, les décisions relevaient de l'instance des délibérations.

Au milieu du VI^e siècle à peu près, Anaximandre représente un moment de transition entre une instance de décision monarchique et une instance de décision, disons, délibérative, à l'intérieur de laquelle tous les membres du groupe sont des égaux. Il entrecroise les deux procédures, de la *tisis* (de la réparation d'honneur pour l'obligation d'une compensation) et de la *dikē* (de l'énoncé d'un jugement reposant sur une échelle commune de valeurs permettant de mesurer la gravité d'une faute et l'amende qui la réparera) en les subordonnant à une seule instance, qu'il nomme « *phusis* », « puissance qui fait croître ». Ce faisant, en quelque sorte, au contraire de ce que suggère Nietzsche, il « démocratise » la « *phusis* » (ou si l'on veut, la « nature »), il en fait la puissance qui égalise tous les statuts de tous les êtres en suggérant que tous, par leur « dilution / destruction », s'offrent les uns aux autres une réparation (procédure de la *tisis*) et, en payant une amende, font allégeance à une *autorité* à laquelle ils sont subordonnés. Il importe peu de savoir en quoi consiste, sur le plan cosmique, cette réparation (*tisis*) et ce paiement de l'amende (*dikē*) : l'essentiel est dans l'affirmation d'une « nature » commune à tout ce qui existe, garante d'une réciprocité universelle, à l'appui d'un seul tribunal, le tribunal du temps. Noblesse ou roture sont soumises à une obligation commune, de réparer le tort commis envers un tiers et de payer l'amende – en années de vie, par exemple – dictée par une autorité qui s'impose également à tous les individus, quel que soit leur « rang » dans la société civile. Le caractère spécifiquement grec de cette autorité, c'est qu'elle est impersonnelle.

³ Le modèle de cette norme est offert dans les deux épopées homériques. Il est formulé dans l'*Odyssée* (24.484-486). À une demande que lui faisait Athéna, Zeus répondait : « Nous les dieux, nous posons souverainement que désormais, on (les hommes) oubliera le meurtre des fils, frères, etc. (on met définitivement un terme à la procédure vindicatoire) et que, sur cet oubli / à partir de cet oubli, les hommes concluront des alliances entre eux (tous), conditions de la paix et de la richesse. » La sentence de Zeus sert en même temps de modèle ; elle indique la règle de conduite que les hommes auront à suivre pour régler leurs conflits : leur résolution relèvera désormais de la seule *dikē*.

⁴ Sur tout ce processus, voir Detienne 1968, 1970a, 1970b.

Les Sages de l'époque archaïque, étaient mus par un objet de préoccupation commun, comprendre ce qui unit toutes choses dans un monde (un *cosmos*) et les hommes dans une société, le principe d'un lien cosmique et social qui institue un « univers » : cela s'appelle, chez Anaximandre, *phusis*, chez Parménide, τὸ ὄν (*to on* : la constance de l'objet, la « chose » sous les profils variables de ses apparitions / apparences), chez Héraclite, *logos* sous la modalité de l'*analogie*, chez Empédocle, *harmonīē*. Et il n'est pas impossible d'intégrer à ces quatre propositions émanées de quatre Sages, celle de la moyenne proportionnelle de Thalès, qui les a tous précédés. Ce à partir de quoi des règles communes s'imposent, *ce n'est pas une puissance personnalisée*, un dieu ou, parmi les hommes, un « monarque », mais un principe d'organisation interne au monde ou une loi qui s'impose *aux hommes et aux dieux*. Les Sages, les initiés aux savoirs ésotériques et profanes, se sont instruits auprès de maîtres grecs, évidemment, mais aussi, disons, de cultures étrangères (Thalès a été initié aux connaissances astrologiques des prêtres babyloniens) mais ils ont dû passer au filtre de la « culture » grecque ce qu'ils ont appris, en le traitant de manière analogue à l'orateur en Assemblée, en le mettant ἐξ μεσόν, en le soumettant à un point de vue qui est le lieu géométrique de tous les points de vue individuels décentrés de soi. Xénophane, nous allons le voir, fait exception à cette règle.

Conception du divin et empire

Au moment où les Sages grecs tentent de s'élever à un point de vue universel, c'est-à-dire à un point de vue d'intégration des individus capables de délibération et de décision dans un ensemble articulé de compétences complémentaires les unes des autres, sur l'espace moyen-oriental le principe monarchique, loin de se voir contesté, comme il l'a été en Grèce, cherche à étendre sa validité sur tout l'espace habité, depuis les confins de la Perse jusqu'aux rivages occidentaux, du point de vue perse, de la Méditerranée, Égypte comprise.

Une question se pose à nous : quel a été le moteur des conquêtes du fondateur de cet empire allant de la Bactriane (Afghanistan) à la Méditerranée ? Pour se constituer une armée faite, conformément au modèle indo-européen, de cavaliers et de fantassins, il a d'abord fallu que Cyrus neutralise les forces centrifuges des regroupements de castes (guerriers, artisans, laboureurs, pasteurs) autour de cultes locaux sous l'augure d'une divinité. Comparons avec la Grèce : pour toute la population de langue grecque, l'ensemble des dieux est le même ; en revanche chaque entité, dont les contours sont, pour nous, dessinés par une unité territoriale désignée sous le nom de *polis*, célèbre le culte d'une divinité, dite poliade, singulière (Athéna ici, Héra là, Poséidon ailleurs, ou Apollon, ou Artémis), garante de la solidarité supra-familiale de tous les membres du groupe. En revanche, jamais, en Grèce, les clivages entre cités et leur divinité poliade n'ont été suspendus. La création d'un empire perse laisse entendre qu'il en a été tout autrement dans l'espace iranien.

Je n'ignore pas que le lien des Achéménides avec le zoroastrisme est fort débattu, j'affirme toutefois que la doctrine de Zoroastre a été un préalable nécessaire à la création de la puissance militaire de Cyrus : cette doctrine affirmait l'existence d'un dieu suprême, unique, unique du moins

dans la position qu'il occupe (il est, seul, au-dessus de toutes les créatures, célestes et terrestres) « créateur de la terre et du ciel au-dessus de la terre », « créateur de l'homme et du bonheur pour l'homme » (de tout ce qui contribue au bien-être de l'homme, et donc chevaux aussi bien que bovins). En tant que créateur, il en est le maître absolu. Ce dieu a été nommé *Ahura Mazda*, ce que l'on traduit par le « Seigneur » (*Ahura*) « Sage » (*Mazda*), ce que l'on peut interpréter dans le sens de « celui dont la force repose sur la pensée », « celui qui s'assure en sa pensée » (pour administrer le monde). Seigneur unique, il est, par là même, celui qui unifie les cultes et solidarise entre eux les différents groupes qui composent la société dont il est le dieu.

Le lien de Cyrus avec Ahura Mazda n'est pas assuré et cela parce que les documents qui pourraient l'attester font de *Marduk*, le Seigneur de Babylone, ou de Yavhé, alors le dieu des Judéens, les puissances qui ont favorisé la victoire finale de Cyrus par la prise de Babylone.

Le *Cylindre de Cyrus* (Lecoq 1997, 181-185) très probablement rédigé par des prêtres babyloniens du dieu Marduk, fait de Cyrus le serviteur de leur dieu. Or les prêtres babyloniens n'ont pu attribuer avec tant d'aplomb le mérite de la prise de Babylone à leur dieu que parce que, au moment où ils ont rédigé leur hymne à Marduk, il n'existait pas – plus vraisemblablement, parce qu'il n'existait plus – de proclamation de Cyrus attribuant le mérite de sa victoire évidemment à un dieu perse, soit à Ahuramazdāh, comme il était déjà coutume de le faire *avant* lui⁵.

Cyrus le Grand aurait-il été le seul roi des Perses, devenu également celui des Mèdes, ayant étendu sa domination sur toute l'Asie Mineure, qui n'ait pas proclamé ses victoires et ne les ait pas placées sous le patronage d'Ahuramazdā ? Que, sur le *Cylindre*, Ahuramazdā ne soit pas évoqué, alors que son invocation est attestée dès la troisième génération de la famille Achéménide⁶, cela doit être expliqué. Il est invraisemblable que Cyrus ait abandonné le culte d'Ahuramazdā pour celui de Marduk. Le culte de Mithra, une simple hypothèse, ne lui interdisait pas celui d'Ahuramazdā. La proclamation que nous lisons sur le cylindre *n'est pas* de Cyrus. Quelle lacune a permis aux prêtres de Babylone de substituer Marduk à Ahuramazdā, puis, ou en même temps, aux prêtres de Judée de substituer Yahvé au « créateur de la terre et du ciel, de l'homme, du bonheur pour l'homme » ? Une proclamation de Darius (inscription de Béhistoun ; Lecoq 1997, 189-191) pourrait nous permettre de le comprendre. Elle nous apprend comment Darius a détrôné un usurpateur, nommé Gaumāta, un mage (un prêtre) et comment il a légitimé son coup de force (Lecoq 1997, 192 et 14) :

⁵ Pour les titulatures des Achéménides imputant à Ahura Mazda leur « royauté », voir *in* Lecoq (1997, 179) celles d'Ariaramnès et d'Arsamès. La seule titulature complète que nous possédons de Cyrus est celle que nous lisons sur le *Cylindre*, dont il n'existe pas de version vieux-perse ni élamite. Trois inscriptions, sur deux piliers et les plis d'un vêtement des palais de Pasargades (Lecoq 1997, 185-186) énoncent sobrement : « Je suis Cyrus, le roi, l'Achéménide » ; « Cyrus est le grand roi, l'Achéménide ». Il ne reste aucune trace écrite de Cambyse, le conquérant de l'Égypte. En revanche, après avoir énuméré ses titres familiaux à la royauté, Darius peut enfin affirmer : « Grâce à Ahuramazdā, je suis roi ; Ahuramazdā m'a accordé la royauté. » (Lecoq 1997, 188). Xerxès enfin faisait écrire : « Ahuramazdā est le grand dieu, le plus grand des dieux, qui a créé cette terre ici, qui a créé ce ciel là-bas, qui a créé l'homme, qui a créé le bonheur pour l'homme, qui a fait Xerxès roi... » (Lecoq 1997, 250 *sq.*).

⁶ Sur le lignage, voir ce qu'affirme Darius sur l'inscription de Béhistoun : « Mon père est Vištāspa, le père de Vištāspa est Arsamès, le père d'Arsamès est Ariaramnès., le père d'Ariaramnès est Téispès, le père de Téispès est Achaiménès » (Lecoq 1997, 187).

J'ai accompli les rites que Gaumāta le Mage avait supprimés ; j'ai rendu à l'armée les champs et les troupeaux, les esclaves et les maisons que Gaumāta le Mage lui avait enlevés ; j'ai remis l'armée à sa place : la Perse, la Mède, ainsi que les autres peuples ; conformément à ce qui était auparavant, j'ai rapporté ce qui avait été enlevé ; grâce à Ahuramazdā, voici ce que j'ai fait : je me suis efforcé de remettre notre maison à sa place ; conformément à ce qui était auparavant, j'ai fait des efforts, grâce à Ahuramazdā de sorte que Gaumāta le Mage n'a pas emporté notre maison.

Le plus discuté de la traduction de Lecoq résulte de son interprétation du mot vieux-perse *āyadana*, qui appartient à la racine indo-européenne **yad-* dont le sens, nous dit-il, est celui « d'accomplir un sacrifice, adorer, vénérer ». L'historien en déduit que Darius aurait restauré des « rites » que Gaumāta avait abolis. Le texte babylonien parle de « temples » détruits. Or les Perses ne construisaient pas de temple, ni pour les dieux, ni pour Ahuramazdā en particulier ; *āyadana* ne peut donc désigner des temples. Benveniste (1969, 2, 205) explique qu'« à côté de sanskrit *yaj-*, l'avestique *yaž-* ne signifie pas simplement 'sacrifier', mais 'révérer les dieux' comme d'ailleurs vieux-perse *yad-* ; il s'applique au culte en général. » Les *āyadana* sont donc probablement des « objets vénérables » (voir le sens du verbe grec *αἰδομαι* / *ajdomai*, qui se rattache probablement à la même racine). Il est exclu qu'un membre de la classe des prêtres, un mage, ait fait détruire tous les objets de culte.

Je pense que Gaumāta s'en est pris à des emblèmes des trois groupes des fonctions indo-européennes, *āyadana*, *kāra* (armée), *peuple* (Perse et Mède), en modifiant la hiérarchie entre elles, notamment en conférant aux représentants de la fonction magico-juridique la primauté sur ceux de la fonction guerrière, l'aristocratie équestre. Cela impliquait de favoriser l'agriculture, et donc l'usage du bœuf, au détriment des éleveurs de chevaux. Gaumāta a entrepris une réforme dans la logique de la doctrine de Zoroastre⁷. Darius a rendu son statut d'objet vénérable à ce qui avait été profané *du point de vue de la fonction guerrière* jusqu'alors souveraine en Médie ou en Perse, il a rendu aux professionnels de la guerre (à l'aristocratie équestre) sa fonction et sa première place dans la société, il a rétabli l'organisation traditionnelle des Perses et des Mèdes. Gaumāta est désigné comme un « mage », un membre d'une classe ou d'une caste sacerdotale, appartenant à la fonction magico-juridique (détentrice des savoirs concernant les cultes et la justice, c'est-à-dire les sentences conformes à l'ordre des choses sur lequel veillent les dieux). Si Darius a en effet restauré ce que Gaumāta avait entrepris de réformer, ce dernier a tenté d'affirmer la souveraineté de la fonction magico-religieuse sur la classe des « guerriers », sur l'aristocratie militaire. Les « objets vénérables » qu'il a détruits l'étaient du point de vue de Darius et des membres de la classe, guerrière, à laquelle il appartenait. Parmi ces objets, je fais l'hypothèse qu'il y avait *les proclamations écrites sur la pierre*, qui nous manquent, celles des victoires de

⁷ Voir Duchesne-Guillemin 1975, Yasna 29, « la complainte de l'âme du bœuf ».

Cyrus et de Cambyse sur tous les peuples qu'ils ont soumis au paiement d'un tribut, parce que ces proclamations plaidaient en faveur de la suprématie légitime des « professionnels de la force » (l'aristocratie équestre) sur les « intellectuels ». Si Darius a fait écrire le mémoire de ses hauts faits sur une falaise difficile d'accès, ce peut être pour lui permettre d'échapper à toute tentative de destruction et pour en garantir le respect d'objet sacré.

À une époque où en Grèce se mettait en place la souveraineté de Zeus, refoulant au second plan le dieu jusqu'alors souverain, le maître des chevaux, le dieu de l'aristocratie, Poséidon⁸, dans l'espace iranien se mettait en place une nouvelle organisation de l'espace divin et une nouvelle conception du dieu souverain. À la différence des spécialistes grecs des savoirs (sages, aèdes, artisans), Zoroastre a fait du maître des énergies vitales, le dieu suprême, *créateur du ciel et de la terre, des hommes, de la lumière et des ténèbres, de ce qui est source de bienfaits et de ce qui est source de méfaits*. Cette mise en place était en même temps l'expression de l'aspiration des maîtres du verbe et des savoir-faire dans tous les domaines de l'activité humaine à devenir souverains de la force pour la soumettre à des conduites réglées. En Iran – Perse et Médie – l'opération a été stoppée par Darius, qui a eu l'habileté de neutraliser les vellétés de subversion de la part des mages en plaçant la royauté, d'essence guerrière, sous l'autorité d'Ahuramazdāh lui-même, soit sous l'autorité du dieu dont la force réside dans la pensée et dans l'adéquation de la parole à elle : la vérité, c'est-à-dire aussi la franchise, est l'obligation par excellence d'un homme noble (c'est là-dessus que reposait le pacte de confiance entre le roi et les satrapes. En revanche, entre membres de la famille royale, il n'existait aucun pacte de confiance.) Le bénéfice était double : le patronage d'Ahuramazdāh était en même temps un rempart contre les forces centrifuges que représentaient les cultes privés des chefs des grandes familles (les satrapes). En cela, Darius n'a fait que continuer une manière de faire héritée de ses ancêtres, puisque Ariaramnès déjà, contemporain de Cyrus premier, grand-père du conquérant, plaçait sous l'autorité d'Ahuramazdāh sa royauté.

Ainsi, il me paraît probable qu'il a existé des inscriptions de Cyrus et de Cambyse, rédigées, disons, dans le style de celles de Xerxès, que ces inscriptions ont été détruites, probablement encore, par le mage Gaumāta dont parle l'inscription de Béhistoun. L'ombre du dieu qui plane sur les victoires de Cyrus, ce serait bien celle d'Ahuramazdāh, que des prêtres de Babylone, profitant d'une lacune, ont revêtu de l'habit de leur propre dieu, Marduk. Ce faisant, ils ont inspiré d'autres bénéficiaires de la prise de Babylone par les armées de Cyrus, d'autres spécialistes des écritures, des membres de la caste sacerdotale de Judée, qui, par une opération analogue, ont revêtu Ahuramazdāh de l'habit de Yahvé, selon ce qu'atteste le *Deutéro-Isaïe*⁹.

⁸ Sur la place centrale de Poséidon dans un palais mycénien, voir Doyen 2011.

⁹ On donne le titre *Deutéro-Isaïe* aux chapitres 42 à 55 du livre du prophète Isaïe. Ces chapitres, dans lesquels Cyrus est nommément mentionné, ont été composés au moment du retour d'exil, en plusieurs étapes. En ce qui concerne l'influence de la conception zoroastrienne d'un dieu « unique » sur la conception de Yahvé telle qu'elle s'est élaborée au retour de l'exil à Babylone, voir Du Breuil 1978, 235 *sqq.* ; Römer 2014, 288 *sqq.* Römer reste réservé sur l'étendue de cette influence parce qu'il pense que les Israélites ont rencontré Yahvé dans la traversée du désert après la sortie d'Égypte. Il maintient l'idée d'une

L'attribution à Marduk du mérite de la victoire, puis l'appropriation à Yahvé de titres que Zoroastre, lui le premier, avait attribués à Dieu, à l'occasion de la conquête du Moyen-Orient par Cyrus, puis de l'Égypte jusqu'aux limites de la Nubie par Cambyse, sont justement la trace, pour nous, du retentissement de l'événement sur les maîtres des savoirs de ce temps-là, aussi bien sur les prêtres de Mardouk à Babylone que ceux de Yahvé. Le passage, sous l'autorité perse, de Babylone, en quelque sorte la capitale de la civilisation et de la culture moyen-orientales au VI^e siècle de l'ère ancienne, a été interprété comme le résultat obtenu grâce à une nouvelle idée-force du divin, celle du dieu « unique », souverain du monde en tant qu'il en est le créateur.

Retour à Xénophane

Quelques formules, qui nous sont parvenues sous une forme fragmentaire attestent que ce retentissement ne s'est pas arrêté aux limites des cultures sémitiques ; les sages grecs en ont également su quelque chose, l'un d'entre eux, du moins, Xénophane, en a nourri sa propre réflexion. C'est du moins la thèse que je me propose de défendre dans ce qui suit¹⁰.

Je ne mentionnerai pas la critique qu'il a adressée aux représentations hésiodiques et homériques des dieux ; il me suffira de prendre en considération les fragments 23 à 26 dans l'édition des *Fragmente der Vorsokratiker* (Diels-Kranz 1903).

Le premier de ces fragments a suscité une discussion sans cesse reprise à nouveaux frais, même après la mise au point de Daniel Babut (1994) et Laetitia Reibaud (2012, 40-43), qui me servira de garde-fou dans ma lecture, mais non de guide.

Le fragment 23 est extrait d'une citation par Clément d'Alexandrie dans les *Stromata* – « Xénophane de Colophon, nous enseignant que Dieu est un et incorporel, *dit en propres termes* » (en italiques ; trad. de D. Babut) – :

εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,
οὗ τι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίος οὐδὲ νόημα

Déduira-t-on du fragment que Xénophane affirme l'existence d'un Dieu unique ? L'idée est incompatible, nous dit-on, avec la pensée du divin dans l'espace culturel grec du VI^e siècle de l'ère ancienne. L'affirmation n'a rien à voir, du moins, avec celle de l'unicité de YHWH. Daniel Babut offre de l'unicité du dieu de Xénophane une interprétation qui lui rend mieux justice : « Autrement dit, εἷς n'exprime pas ici l'unité en tant qu'elle s'oppose à la multiplicité, mais plutôt en tant qu'elle se définit

historicité de Moïse. Or la recherche actuelle, qui s'appuie notamment sur les données archéologiques, conduit à penser que tout pourrait bien être légende de ce qui est raconté dans les livres de la Genèse sur les patriarches et de l'Exode sur l'esclavage en Égypte, puis la sortie et la donation de la loi au Sinaï, une légende construite après le retour de l'exil à Babylone. Ainsi le zoroastrisme pourrait être la source d'inspiration principale du Yahvisme.

¹⁰ West (1971, 180-184) repère une influence de la conception zoroastrienne du divin dans ce qu'Héraclite nomme τὸ σοφόν, en raison, semble-t-il d'une équivalence entre la notion véhiculée par le mot grec et Ahura Mazdāh. Dans ce contexte, West cite la formule de Xénophane, εἷς θεός, etc. J'ai peur qu'en la circonstance West ne soit le jouet d'une parenté illusoire qui ne repose que sur un hasard de la traduction. La notion véhiculée par σοφός n'a rien à voir avec la « pensée » ou avec Mazdāh.

par l'indépendance absolue et la parfaite autarcie, dont plusieurs textes attestent qu'elle constituait, aux yeux de Xénophane, l'une des caractéristiques essentielles de la divinité » (Babut 1994, 53). Au moment de conclure l'analyse du fragment 23, le critique poursuit (Babut 1994, 55) : « sa nature – *du dieu un* – est qualitativement — et non plus quantitativement — distincte de la nature humaine, et c'est bien pourquoi il n'y a aucune commune mesure, aucune comparaison possible, entre l'une et l'autre. » Si les poètes de la tradition épique ont affirmé la différence des dieux d'avec les hommes, ils ne l'ont pas fait de manière suffisamment radicale : il n'y a pas de comparaison possible entre le divin et l'humain. Les affirmations de Xénophane sont polémiques, elles ne sont pas doctrinales.

Admettons. Toutefois D. Babut ne mentionne pas un aspect singulier de la formule de Xénophane, sa parenté avec la conception zoroastrienne d'Ahura Mazda, dont la grandeur et le caractère unique n'excluent pas l'existence d'autres puissances « divines » que lui-même. Un dieu « unique », « un », seul de sa catégorie, est un dieu différent de tout ce qui existe, dont il est même le créateur dans le cas d'Ahura Mazda, *transcendant à tout et à tous*, hommes aussi bien que dieux ou autres créatures célestes, Amesha Spenta ou daevas. Je ne parle pas d'Ahriman ! C'est du côté d'Ahura Mazdāh qu'il faut aller chercher le modèle du dieu « unique » de Xénophane.

Je propose de traduire le fragment 23 :

Dieu unique, très grand parmi les dieux et les hommes / Il y a un dieu unique, très grand
parmi les hommes et les dieux.

Il n'est assimilable aux hommes (semblable à eux) ni par son corps (par sa stature), ni dans
son penser.

C'est entendu : nous ne pouvons rien déduire de la *nature* de ce dieu, corps ou esprit. Mais il n'est pas suffisant de dire que « sa nature est qualitativement distincte de la nature humaine » ou que « εἷς n'exprime pas ici l'unité en tant qu'elle s'oppose à la multiplicité, mais plutôt en tant qu'elle se définit par l'indépendance absolue et la parfaite autarcie » ; le qualificatif exprime l'unicité de Dieu *au-dessus de tout* mais non détaché de tout : « il est très grand au milieu des (parmi les) dieux et des hommes » (et non « le plus grand parmi les dieux et les hommes », ce qui impliquerait une assimilation de Dieu aux hommes du point de vue de la grandeur et donc une négation de son « unicité »). Mais il est séparé de tout, mais en contact avec lui ; *de ce fait même*, il est *souverain* des dieux et des hommes¹¹. Je supposerai, bientôt, que c'est une telle affirmation que Xénophane paiera de son bannissement et d'errances perpétuelles : aucun espace civique grec, aucune cité, ne pouvait la tolérer dans la mesure où elle était la légitimation de l'exercice monarchique, soit despotique, soit tyrannique du pouvoir, selon ce qu'avaient bien compris les Achéménides.

Les fragments suivants expliquent les modalités de la souveraineté du dieu « un » :

¹¹ Contrairement à ce qu'affirme West (1971, 180), de la formule d'Héraclite : « ἐν τῷ σοφὸν μόνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηγὸς ὄνομα », on ne peut pas déduire que, pour Héraclite, « τὸ σοφὸν is 'one' ». σοφὸν ne veut pas être dit un, séparé.

(24) οὐλος ὄρᾱι, οὐλος δὲ νοεῖ, οὐλος δὲ τ' ἀκούει.

Ni la traduction de Diels (« *Gott ist ganz Auge, ganz Geist, ganz Ohr* », qui transforme en attributs de Dieu son agentivité), ni même celle de D. Babut (« Tout entier il voit, tout entier il connaît, tout entier il entend¹² ») ne sont satisfaisantes.

Il ne m'est pas possible, dans le contexte de cet article, de discuter de l'apparence orthographique sous laquelle Simplicius a transmis l'hexamètre. Je m'en tiendrai à une remarque sur la syntaxe : le groupe final οὐλος δὲ τ' ἀκούει implique la présence de τε dans au moins un des groupes précédents¹³, et donc οὐλος δὲ νοεῖ doit être réécrit οὐλός τε νοεῖ, qui implique que l'on réécrive οὐλός τε ὄρᾱι, car sont corrélés entre eux le fait de voir et d'entendre, d'où résulte νοεῖν. Je supposerai les trois groupes articulés entre eux par τε et donc une construction analogue à celle du vers 70 du chant 1 de l'*Iliade* : ὅς ἤδη τά τ' ἔόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἔόντα. Il s'agit du devin Calchas, dont l'aède dit « qu'il se représentait, en fonction de ce qui était (τά τ' ἔόντα) et de ce qui avait été (πρό τ' ἔόντα) ce qui serait (τά τ' ἐσσόμενα) ». Trois groupes réunis par τε forment un entrelacs dont l'élément sur lequel porte la prédication (« il se représentait ce qui serait ») est serti entre les deux extrêmes. Je pense qu'il en va de même dans la formule de Xénophane : l'élément central (νοεῖ) se déduit des deux éléments extrêmes, vue et ouïe. Je propose donc la traduction suivante :

Sa vue ne souffre aucun défaut (il voit absolument tout), son ouïe ne souffre aucun défaut (il entend absolument tout), *en conséquence* son intelligence (de la situation du tout à chaque instant) est totale (intègre)

et *donc il agit* (par la pensée) sur la totalité du monde toujours *avec succès*¹⁴. Il faut bien que le dieu « unique » soit en contact avec le monde pour exercer sa souveraineté. Il faut donc qu'il le perçoive de manière analogue aux deux moyens par excellence qui permettent aux hommes d'agir sur les choses de manière intelligente. Pour le dieu « unique », il suffit de voir et d'entendre pour agir par la pensée ; il n'a besoin ni de toucher, ni de goûter, ni de « subodorer ». Il « voit et entend », cela ne signifie pas qu'il

¹² Reibaud (2012, 45) préfère rester proche des explications de K. von Fritz pour le sens de νοεῖν : « Tout entier il voit, tout entier il perçoit, tout entier il entend. » Les insuffisances des traductions tiennent à deux défauts, celui de l'analyse grammaticale et celui de l'analyse sémantique de νοεῖ.

¹³ Te (racine *kw-) n'est jamais coordonnant isolément ; τε (racine *t-), dont l'emploi peut être isolé, n'est pas coordonnant, mais adverbe déictique à valeur distributive (çà et là, par exemple).

¹⁴ Sur ces valeurs que je dégage de l'emploi de νοεῖ (dans la perception – visuelle et auditive – saisir les traits qui indiquent dans quel sens entreprendre une action victorieuse, ce que von Fritz appelle « l'intelligence de la situation »), voir l'analyse que j'en fais, à l'appui justement de celle de K. von Fritz, dans Saugé 1992, 28-35. Entre temps, la famille de νοεῖν a fait l'objet de plusieurs études étymologiques. Aucune ne m'oblige à corriger mes explications. Dans les emplois de l'*Iliade*, un agent qui ἐνόησε, aussitôt qu'il a perçu l'indice qui promettait une intervention efficace, a déjà accompli le geste qu'il fallait pour réussir l'opération. Je rattache donc νόσος > νόος à la racine du verbe νέομαι, « revenir victorieusement », sens causatif, « sauver ». Le dieu de Xénophane, en son unicité, « νοεῖ », pense et agit victorieusement, assure le salut du tout.

a des yeux et une ouïe. Il accomplit, par la pensée, des actions analogues à celles que permettent de réaliser la vue et l'ouïe.

Le fragment suivant explique la modalité de son action :

(25) ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει.

Eh bien, grâce à la maîtrise de son φρενί, (du « siège » de sa passibilité), il donne le branle à toutes choses sans que son intelligence eût à fournir quelque effort que ce soit.

Les interprètes font de νόου un complément de φρενί, j'en fais un complément de πόνοιο. Le φρήν est le siège des réactions déclenchées par ce que le vivant subit du monde extérieur et, à la fois, l'organe de leur maîtrise. Il n'est pas le siège de l'intelligence ; des réactions maîtrisées sont la condition d'un bon exercice de l'intelligence. Il est en quelque sorte le lieu de retentissement, dans le dieu « unique », du monde, des événements du monde, l'organe de maîtrise de ce que, par lui, il perçoit du monde, qui, dans le moment même où a lieu la perception, déclenche l'action de l'intelligence, qui s'exerce sans effort. Etant donné ces caractéristiques, le dieu « unique »

(26) αἰεὶ δ' ἐν ταῦτῳ μίμνει κινεῦμενος οὐδέν,
οὐδὲ μετέρχεσθαι μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλῃ.

Le second vers requiert une discussion spéciale. Ἐπιπρέπει est formé (**pre-p*¹⁵-) sur une racine **per-* « percer », élargissement -*p-* (suggérant un redoublement suffixé), d'où « (se) détacher » / « (se) rendre visible » ; la signification de la racine est renforcée par le préverbe *epi*, « au-dessus de ». On traduit conventionnellement cette forme verbale comme celle d'un impersonnel, « il lui convient de », en l'occurrence « il ne lui convient pas de... », d'où « il ne lui convient pas d'aller et venir tantôt ici, tantôt là... ». Ce serait une inconvenance, pour le dieu « un », d'aller ici ou là, selon les humeurs du moment. Or la question de l'immobilité de ce dieu n'est pas celle d'une convenance ou non, elle est intrinsèque à ce qu'il est : il n'a nul besoin de se mouvoir pour exercer une action à quelque distance que ce soit (« rien n'échappe à sa vue ou à son ouïe »).

De ce même verbe, seules sont attestées deux formes personnelles contemporaines de Xénophane (voir l'index du TLG©UCI). Théognis I, 234 :

Οὐδὲν ἐπιπρέπει ἡμῖν ἅτ' ἀνδράσι σωιζομένοισιν
ἀλλ' ὡς πάγχυ πόλει, Κύρνε, ἄλωσομένη.

¹⁵ « Pour dégager une racine trilitère, on peut poser un thème Π **pr-ep-* et évoquer *πειρω*, 'percer, traverser' », nous dit Chantraine (*DELG*, s. u. *πρέπω*, *Et*). Je fais l'hypothèse que l'élargissement <p> s'explique par un redoublement de l'initiale consonantique de la racine.

Les manuscrits attestent également la lecture οὐδὲ τι, qui est celle de l'occurrence de l'*Odyssée* 24. 252 :

οὐ μὲν ἀεργίης γε ἄναξ ἔνεκ' οὐ σε κοιμίζει
οὐδέ τί τοι δούλειον ἐπιπρέπει εἰσοράασθαι
εἶδος καὶ μέγεθος· βασιλῆι γὰρ ἀνδρὶ ἔοικας.

Examinons d'abord ce dernier emploi ; οὐδέ τι est un simple renforcement de οὐδέν ; la locution a fonction de sujet du verbe ἐπιπρέπει. Mot à mot : « Certes (toi) absolument rien ne rend visible, *douleion*, quelque chose de la nature d'un serviteur à voir dans ton aspect et dans ta taille. » Soit : « Ni ton aspect, ni ta taille ne laissent soupçonner le moindre indice d'un serviteur en toi. Car tu as tout d'un Conseiller (royal). » En l'occurrence, l'emploi du verbe ne peut être impersonnel : « Il ne convient pas de voir, etc. ». Tels qu'ils sont restitués, les deux vers de Théognis sont syntaxiquement inexplicables. Il semble que le sens soit : « Rien ne nous rend visible que nous nous sauverons en (nous comportant en) guerriers / en combattants /, mais *tout met en évidence* que la ville sera prise. » Il faut donc corriger le datif πόλει et réécrire, en restaurant l'initiale ῥ- (*sw-* > *hw-*) dans ἀλίσκομαι : ἀλλ' ὡς πάγχυ πόλις (cas sujet) Κύρνε ῥαλωσομένη (s.-e. ἐπιπρέπει ἡμῖν), « mais la ville / la cité rend pleinement visible (pour nous) qu'elle sera prise / pillée » (probablement par le *dēmos* plutôt que par des ennemis).

Dans l'hexamètre de Xénophane, l'emploi d'ἐπιπρέπει est également personnel et le verbe a un sujet, qui ne peut être que οὐδέν ou son équivalent οὐδέ τι. Mais, sur le plan métrique, οὐδέν μετέρχεσθαι est exclu : dans l'hexamètre épique, un spondée (ˉˉ) ne peut être suivi d'une syllabe brève. Toutefois le vers peut se réécrire οὐ-δὲν / ἰέρ-χεσ/θαί- μι-ν ἐ/πιπ-ρέ-πε/ι εἰ-σο-ρά/ασ-θαι, « rien ne se rend visible pour le *faire aller* / qui le fasse aller ici ou là ». Dans ἰέρχεσθαι, ce que j'écris i- [= la palatale dite « yod », écrite « y » dans la tradition philologique, pour laquelle j'adopte l'écriture de l'Alphabet phonétique international (API) /j/ et que j'écris i- en grec] est un morphème à valeur causative, le plus souvent suffixé (dok-ej-ō, phob-ej-ō, etc.), mais qui peut être préfixé i devant voyelle, ia- devant consonne (ιά-πτω / (ιά-σλομαι ἰά-λλομαι, etc.). En ce qui me concerne, je ne doute pas que /j/ (yod) était un phonème des langues poétiques de l'Âge archaïque, pour la simple raison qu'il était métriquement indispensable (comme dans le cas présent). Que l'on se demande, par exemple, comment un aède articulait ἐ-/πιπ-ρέ-πε-/ι ἄλ-λο-τε-/. La suite -ι αλ- ne forme *qu'une seule syllabe*, ce qui implique que l'articulation de ι initial, devant voyelle, est nécessairement consonantique (autrement, il faudrait compter deux syllabes¹⁶). Je traduirai donc le fragment 26 de la façon suivante :

¹⁶ Selon la théorie de l'épopée homérique, que j'ai exposée dans trois ouvrages (Sauge 2000 ; 2007 et 2018), les deux récits appartiennent à l'histoire d'Athènes au VI^e siècle de l'ère ancienne. L'*Iliade* a vraisemblablement été composée après la réforme de Solon, qu'elle légitime aux yeux des membres de l'aristocratie équestre ; l'*Odyssée* aurait été improvisée, composée et écrite dans la perspective d'un retour de Pisistrate à Athènes, vers -550 donc, afin de l'instruire de ce qu'on attendait de lui : un gouvernant et non un monarque. Colophon, la cité de Xénophane, a été soumise à l'obligation d'un tribut au roi de Perse après la défaite de Crésus et la prise de Sardes (~ -546), soit au moment du retour de Pisistrate à Athènes. Xénophane est donc contemporain de l'aède de l'*Odyssée* ; son traitement de l'hexamètre est le même que celui des aèdes, ses contemporains.

Toujours il se tient fermement au même endroit, rien ne le met en mouvement, rien ne se détache qui le pousse à aller tantôt ici, tantôt là.

Unicité (au sens de son caractère unique qui le distingue de tous les autres dieux), position au-dessus de tous les dieux et de tous les hommes, agentivité fondée sur la seule pensée s'exerçant sur toute chose sans qu'il eût aucun effort à fournir : ce sont là des caractéristiques d'Ahuramazdā¹⁷, dont un aède de Colophon s'est fait l'hôte (*xéno-*) parmi les siens (des Grecs), au point de le faire briller – par le chant à l'adresse de tout le *dēmos* et non des seuls participants au banquet – aux yeux de tous (*-phane*). J'emprunterai à Duchesne-Guillemin (1975, 138) les éléments qui justifient le rapprochement :

Pourtant, si peu humain que soit ce dieu (*scil.* Ahura Mazdāh) au sens où le sont ceux d'Homère, par exemple, son caractère essentiel peut passer, à nos yeux, pour anthropomorphique, et c'est en tous les cas ce caractère qui établit une commune mesure entre lui et l'homme : je veux parler de sa nature essentiellement *mentale*. Mazdā, si j'ose dire, conjugue sous toutes ses formes la racine *man* « penser, etc. », et déjà dans son nom même. Il est esprit, il crée par la pensée : c'est par la pensée qu'il a « rempli de lumière les espaces bienheureux » ; non seulement il s'identifie à l'esprit, Manyu, mais il s'approche de l'homme sous forme de Bonne Pensée (Vahu Manah) ; enfin, il demande un culte spirituel, louange, vénération : il « s'est choisi la Dévotion (Aramati) des hommes¹⁸. »

L'essentiel n'est pas de savoir si conférer à un dieu pour caractéristique essentielle la « pensée » est un anthropomorphisme. Nécessairement l'appareil conceptuel avec lequel on décrit un être invisible (divin ou démoniaque, peu importe) est emprunté au monde humain. Identifier « dieu » à la pensée a été une véritable « trouvaille », que l'on peut attribuer à Zarathoustra ou, du moins, que l'inspiré des *Gāthas* a fixé dans des hymnes. Je pense que c'est cette trouvaille que des prêtres lettrés judéens se sont ensuite appropriée pour élaborer la conception d'un Yahvé ineffable (YHWH), créateur du tout par la parole, tout simplement en ce qu'elle est l'organe d'expression, par excellence, de la pensée, maître de justice comme Mazdāh est la maître du *rta* et de la Justice, c'est-à-dire des conduites humaines qui permettent de garantir le maintien d'un ordre, aussi bien cosmique que social.

¹⁷ Caractéristiques dont les Achéménides ont fait usage pour structurer l'organisation du pouvoir en Perse et en Médie. Il faut inverser les explications de Feuerbach : la conception de Dieu n'est pas le résultat d'une projection dans le monde invisible de traits humains ; c'est elle qui a offert, anciennement, un modèle à l'organisation des pouvoirs civils et religieux. Le contenu des *Gāthas* a été élaboré indépendamment du roi ; en revanche, une famille régnante, celle des Achéménides, a tiré profit de la conception du divin qui s'y fait jour, d'abord pour affirmer sa prééminence sur toutes les familles rivales, ensuite pour légitimer l'exercice « unique » et « absolu » du pouvoir.

¹⁸ L'ouvrage de Duchesne-Guillemin (1975) comprend une traduction des Yasna 28 à 53. Sur Zoroastre ou le Zoroastrisme, voir également Du Breuil 1978 et 1982.

Xénophane caractérise le dieu εἷς (séparé en son unicité qui le place au-dessus de tout et de tous) par le nohos (νόος < *νόσ-ος) ; le nom du dieu unique perse est formé sur un étymon *men- (avestique : *mns*¹⁹) qui a produit en latin mens, en anglais *mind*, en allemand *meinen*, en grec la famille de *menos* / *memona* véhiculant la notion d'« effort tendu vers l'obtention ou le soin d'un objet », plus proche de l'idée de « désirer » que de celle de « penser ». La *manab* n'est pas une pensée abstraite, mais la pensée qui fait exister son objet ou qui coïncide avec son objet : logiquement, elle ne pouvait être que celle d'un dieu.

Dans les quelques hexamètres de Xénophane qui affirment l'unicité de Dieu, identifié strictement à la pensée, la notion de *manab* est traduite par *nobos* et l'activité décrite en tant que νοεῖν (< *nos-εj-en). Étant donné les significations qu'elle avait acquises, la famille de *men-, en grec, ne pouvait exprimer une « activité pensante », un exercice de l'intelligence. S'offrait le recours d'un emprunt à une famille qui avait l'avantage d'exprimer l'exercice efficace, réussi, de l'intelligence en situation, fondé sur la perception d'indices, notamment visuels. Le dieu unique de Xénophane, sans effort, sans se départir jamais de sa tranquillité ou de sa sérénité, νοεῖ, perçoit, intellige et, immédiatement, exerce une action efficace. Il est inutile de se demander comment cela est possible puisque entre ce dieu et les hommes ou l'habituel personnel divin, il n'y a aucune commune mesure.

À l'époque de Xénophane, à la fin de l'époque archaïque, une telle pensée était irrecevable dans les espaces civiques grecs. Le porteur d'une telle conception ne pouvait que se rendre étranger à son propre monde.

L'exemple de la perse achéménide et celui de la Judée postexilique montrent que la conception du dieu unique offre un appui solide à un exercice monarchique, que l'on pourra tout aussi bien dire, despotique, voire, en termes athéniens, tyrannique, du pouvoir et à une dynamique visant son extension aux limites de l'*oïkouménée* (des terres habitées connues). Il y avait entre la conception d'un dieu unique, maître de toutes choses et les institutions politiques grecques, qu'elles fussent aristocratiques ou démocratiques, incompatibilité irréductible. Le polythéisme grec n'est pas le produit d'une pensée déficiente du divin, il est une autre pensée du divin. Il offre un modèle d'organisation du divin, dans lequel Zeus, certes est souverain de « tous les dieux et de tous les guerriers », des deux instances de la « parole » et de la « force », mais est lui-même subordonné, non à un agent, mais à une obligation, relevant de l'*ordre des choses*, de « tenir parole » et de « respecter les compétences » des autres dieux exerçant une fonction indispensable à un agencement harmonieux des puissances agissantes dans l'univers : contrats (Héra), apprentissages des jeunes les conduisant à la maîtrise du corps et de l'esprit (Athéna / Apollon / Artémis), maîtrise de la force du cheval et du taureau ainsi que de l'élément marin (Poséidon) et leur domestication (les Dioscures), apprentissage des arts du tissage (Athéna), du travail des métaux (Héphaïstos), etc. Comme Zeus est soumis à des limites dans

¹⁹ Voir la suggestion de Duchesne-Guillemin (1975, 98-99), qui dérive Mazdāh de *manas > *mns-dhā*-, « celui qui établit sur une base ferme (toutes choses) (étymon : *dheH1- / dbe- ; Duchesne-Guillemin propose les équivalents « placer, mettre, créer, procurer »). Je suggérerai, ensuite, non « la pensée », mais, étant donné la terminaison s, qui peut être celle du génitif / ablatif, « à partir de, à l'appui de la *manab* », une pensée en souci du tout.

l'exercice d'une souveraineté dont la modalité « monarchique » est, d'ailleurs, limitée au fonctionnement du monde divin (la monarchie de Zeus, à la différence de toute monarchie humaine, ne peut dégénérer en despotisme²⁰), tout exercice du pouvoir sur le plan humain, est soumis à une obligation de respect, d'abord de la parole donnée, ce qui revient à dire, de respect de tout sujet parlant étant donné que la seule liberté assurée de tout être humain est celle de sa capacité à prendre la parole, ensuite *de l'exercice autonome des fonctions sociales* (activités vitales, politiques, économiques).

L'impossibilité d'inclure dans l'espace grec antique la pensée du dieu unique – l'autre inassimilable – se laisse concrètement lire dans ce qui nous reste de l'œuvre de Xénophane ou dans ce que l'on nous rapporte de son destin.

Lorsqu'il était encore à Colophon peut-on supposer, Xénophane a appartenu au groupe des *Sophoi*, des artisans du verbe ; les distiques élégiaques qui lui sont attribués témoignent du fait qu'il a été un membre du banquet. Il aurait trouvé souhaitable que la réussite, disons, des poètes soit honorée par la cité plutôt que ce soient les exploits sportifs (*DK* fragment 2, Athénée, *Deipnosophistes* 10, 413f-414c). Il y a été un censeur des comportements des jeunes aristocrates en période de « formation ». Il donnait, dans la mesure du distique élégiaque, des conseils de modération, nous pouvons supposer, à ses compagnons, à distance de qui il se tient. Lorsque, dit-il (*DK* fragment 1, Athénée, *Deipnosophistes* 11, 462c), l'on a répandu des libations pour saluer le dieu (qui est présent au banquet, Dionysos) et qu'on l'a prié de rendre celui qui le prie capable d'accomplir ce qui est conforme à une *dikē*, à une règle de conduite conforme à ce que doit être le comportement d'un jeune aristocrate, les turbulences juvéniles ne sont pas de mise.

Puis, « ἐκπεσὼν τῆς πατρίδος », nous dit Diogène Laërte (*Vie des philosophes*, IX 18 sqq.), il est allé en Sicile ; dès lors, il semble qu'il ait constamment été en chemin, selon son propre témoignage (*DK*, fragment 8). Il n'a donc pas quitté sa patrie, il en a été banni. Il est très peu probable qu'il ait été par les autorités Perses. Ce qu'il dit de Dieu laisse plutôt entendre qu'il était spirituellement ou intellectuellement prêt à s'affider à la cause d'un dieu unique, tel qu'Ahuramazdāh. Les soixante-sept années d'errance ont commencé avec son bannissement, vingt-cinq ans après sa naissance. Vraisemblablement, il a quitté l'Asie Mineure après la chute de Sardes, à l'époque où Harpage soumettait les différentes cités de la côte à l'autorité de Cyrus. Je suppose qu'il a été banni à ce moment-là parce qu'il aurait milité en faveur de l'idéologie « perse », dans le banquet, par exemple. Ensuite, par ses errances, Xénophane a vécu une forme de bannissement perpétuel²¹. « Voilà qu'il y a désormais soixante-sept retours des saisons » βληστρίζοντες ἐμὴν φροντίδ' ἀν' Ἑλλάδα γῆν « qui houspillent de-ci de-là sur la terre grecque » φροντίδα « son beau souci », l'objet constant de ses soins et de ses pensées – en quelque sorte, un νόου μένος devenu μῆνις, qui ne lui a pas permis de trouver

²⁰ Le despotisme de Zeus dans *Prométhée enchaîné* est le premier moment de son accession à la souveraineté, destinée à se transformer.

²¹ Ramnoux (1984, 196 sqq.) a été attentive aux errances de Xénophane ; elle les associe également à son « monothéisme », inassimilable par le polythéisme de la religion populaire. J'insiste sur son incompatibilité avec une *πίστις*, un pacte social auquel les croyances, que nous appelons religieuses, mais qui étaient purement et simplement « civiles », servaient de ciment.

quelque part un havre de paix. Sa pensée l'a condamné à être le premier des trois philosophes « atopiques » (lui-même, Socrate, Diogène), « illocalisable », à n'avoir nulle part un espace civique selon le mode grec qui lui aurait servi de site²². La frontière était son lieu, inhabitable.

Soudain, sur cet arrière-plan, je comprends la formule d'Héraclite (DK 22 B 40) : πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει. Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην αὐτίς τε Ξενοφάνεα καὶ Ἑκαταῖον. Qu'est-ce que la *polumathīē* ? Ce n'est justement pas la polymathie (« *Vielwisserei* » selon la traduction de Diels, « un nombreux savoir »), c'est l'imprégnation de conduites²³ empruntées à différentes « cultures », par l'apprentissage de leur langage propre, ce qui peut vouloir dire par apprentissage de leur langue, grâce à la fréquentation d'un maître étranger. Des témoignages mettent Pythagore et Hécate²⁴ en relation avec l'Égypte. Héraclite donnerait raison, semble-t-il, à Walcot (1966) contre West (1971, 205, n. 1). Il nous confirmerait indirectement les liens de Xénophane avec une autre culture étrangère, dont l'imprégnation aurait fait de lui, dans son propre univers mental et culturel, un ξένφος, un étranger, que l'on pouvait « hospiter » aurait peut-être dit Benveniste, mais qui était condamné à rester « chez lui » « chez l'autre », sur le seuil.

Platon et Aristote auraient-ils réussi à forcer le passage à l'intérieur de l'espace civique ? Certes la formule de Xénophane a été ingérée par Platon et par Aristote, mais ils n'ont réussi qu'à la placer, dans leur bibliothèque, sur une étagère isolée de toutes les autres, celle qui comprend l'unique formule n'appartenant pas à l'ensemble des propositions décrivant le système du monde. Mais il ne faut pas prêter une trop grande attention au lien qui rattache cette étagère au reste de la bibliothèque.

De Platon, voir la formule οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρῆσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος (*République* 509b8). Ce qui est *connu* tient son être et son essence du bien, alors que « le Bien ne fait pas partie des étants substantiels, mais encore au-delà de l'essence substantielle, il la surpasse par sa majesté et par sa puissance. » Ainsi la transcendance du Bien est transcendance par rapport à ce qui est connu, elle est de l'ordre de la connaissance de l'invisible sous le visible, elle ne fait pas partie de la substance du monde. Les citoyens n'ont rien à en craindre.

Aristote, livre Λ des *Metaphysika* : il est un dieu pure intelligence (Νοῦς) qui a mis une première fois en mouvement tout ce qui est en mouvement – le *cosmos* – mais qui ne se met pas lui-même en mouvement. Il ne pourrait le faire sans que ce qui est premier soit en même temps second. « αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις » (1074b33-34) : « Il

²² Sur le rapport du philosophe au lieu, ou plutôt sur le non-lieu du philosophe, qui l'oblige à une errance perpétuelle dans sa cité ou de cité en cité, voir Helmer 2019. Xénophane est le plus proche de « l'atopie » de Socrate. « Cette 'atopie' n'est pas seulement un trait de son caractère ou de son personnage, mais une dimension de sa philosophie dans son contenu comme dans sa pratique » (Helmer 2019, 77). Chez Xénophane, son atopie est une conséquence de sa *sophia*, introduite dans les discours grecs comme un corps étranger. Mais l'ancien citoyen de Colophon nous conduit au terme de l'injonction paradoxale : il n'y a pas, pour une langue, de corps étranger. Seuls les usages conventionnels de la parole délimitent des interdits et fabriquent des égarés. Pour celui qui a, une fois, transgressé l'interdit, il n'y a pas de retour en arrière : la langue le lui interdit.

²³ Sur ce que signifie μαθεῖν dans l'épopée homérique (je paraphrase : s'imprégner d'une règle de conduite de telle sorte qu'elle devient une manière d'être à travers laquelle on manifeste l'intelligence de ce que l'on a à être en tant que guerrier, conseiller, forgeron, aède, etc.), voir Snell 1975, 94 et 155 ; et 1978.

²⁴ Pour Hécate, le témoignage est celui que nous pouvons lire dans Hérodote (*Histoire* 2, 143-44).

s'intelligé donc lui-même, puisqu'il est ce qu'il y a de plus puissant (souverain absolu), et l'intelligence (action d'intelliger) est action d'intelliger l'action d'intelliger (ou plutôt : l'efficace de l'intellection / l'intellection). » Dieu met en branle toute chose sans se mettre en mouvement par l'acte de s'intelliger lui-même dans l'acte d'intelliger toutes choses. En cela, Dieu ne ferait-il que réfléchir tout ce qui se passe hors de lui en même temps que cela se passe, si bien qu'il a l'illusion qu'il y est pour quelque chose dans ce qui se passe ? Les citoyens sont rassurés : voici Dieu enfermé dans un cercle vicieux.

En vérité, le Sage condamné à vivre sur le seuil est autrement redoutable. Il interdit au système de se boucler sur lui-même. Il interdit de fermer la porte ouverte sur le dehors.

Bibliographie

- Babut D., 1994 [1974]. « Sur la 'théologie' de Xénophane ». In: *Parerga. Choix d'articles de Daniel Babut (1974-1994)*. Lyon : Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 47-86. <URL=https://www.persee.fr/doc/mom_0151-7015_1994_ant_24_1_1352, PDF généré le 2/05/2018>
- Benveniste É., 1969. *Le Vocabulaire des institutions européennes*. 2 vols. Paris : Minuit.
- Calame C., 2018. « Poèmes 'présocratiques' et formes de poésie didactique, quelle pragmatique ? ». In *La poésie archaïque comme discours de savoir*, M.-L. Desclos (éd.). Paris : Classiques Garnier, 53-72.
- Detienne M., 1968. « La phalange. Problèmes et controverses ». In *Problèmes de la guerre en Grèce Ancienne*, 119-142.
- , 1970a. « L'olivier : un mythe politico-religieux ». *Revue de l'histoire des religions*, 178(1), 5-23.
- , 1970b. « Le navire d'Athéna ». *Revue de l'histoire des religions*, 178(2), 133-177.
- Diels H., Kranz W., 1903. *Die Fragmente der Vorsokratiker*.
- Doyen C., 2011. *Poséidon souverain : contribution à l'histoire religieuse de la Grèce mycénienne et archaïque*. Bruxelles : Académie Royale de Belgique.
- Du Breuil P., 1978. *Zarathoustra : Zoroastre et la transfiguration du monde*. Paris : Payot.
- , 1982. *Le Zoroastrisme*. Paris : Puf, coll. « Que sais-je ? ».
- Duchesne-Guillemain J., 1975. *Zoroastre*. Paris : Robert Laffont.
- Helmer É., 2019. *Ici et là. Une philosophie des lieux*. Lagrasse : Verdier, 2019.
- Lecoq P., 1997. *Les inscriptions de la Perse achéménide*. Paris : Gallimard.
- Ramnoux C., 1984. « Sur un monothéisme grec ». *Revue Philosophique de Louvain*, quatrième série, 82, 54, 175-198.
- Reibaud L., 2012. *Xénophane de Colophon. Œuvres poétiques*. Paris : Les Belles Lettres.
- Römer T., 2014. *L'invention de Dieu*. Paris : Le Seuil.
- Sauge A., 1992. *De l'épopée à l'histoire. Fondement de la notion d'historié*. Berne : Peter Lang,
- , 2000. *L'Iliade, poème athénien de l'époque de Solon*. Berne : Peter Lang.
- , 2007. *Iliade : récit, langue, écriture. L'épopée homérique et l'invention de la citoyenneté*. Berne : Peter Lang.
- , 2018. *L'Odyssée, ou Le retour d'Ulysse. Un traité d'économie politique*. Berne : Peter Lang.

Snell B., 1975. *Die Entdeckung des Geistes, Studien zur Entstehung des Europäischen Denkens bei den Griechen*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.

——, 1978. « Der Weg zum Denken und zur Wahrheit ». *Hypomnemata* 57.

Walcot P., 1966. *Hesiod and the Near East*. Cardiff : University of Wales Press.

West M.L., 1971. *Early Greek Philosophy and the Orient*. Oxford : Oxford University Press.

*El yo y los otros: la estilización de sí y de las figuras
al margen de la filosofía en las Meditaciones de Marco Aurelio.*

François Gagin
Universidad del Valle (Colombia)
francois.gagin@correounivalle.edu.co

Resumen: La aspiración en vivir de acuerdo con la Naturaleza no consiste en ignorar la configuración somática y social que constituye, en parte, a la persona (*prosôpon*). En sus *Meditaciones*, el emperador Marco Aurelio que asumió las lecciones de su maestro espiritual Epicteto fomenta los contornos figurados de unos *exempla*, por medio de una escritura a la medida de un diagnóstico que opera sobre sí, según el momento y según el imperio de unas pasiones que sufre, y en correspondencia con los dogmas (vivos) de la Stoa. En esa tarea que convoca unos medios terapéuticos y estéticos en pro de servir la concordancia con la Naturaleza y la propia naturaleza de uno, el recuerdo figurado de la excelencia del carácter de unos modelos históricos conlleva a preparar esa ascesis unitaria, del alma y del cuerpo, de cara a Roma, en tanto que romano, y de cara al Universo, en tanto que hombre. No obstante, la alteridad filosófica y la no-filosófica se invitan a menudo en esa escritura de sí, las cuales se declinan de cara al difícil ejercicio de la *philanthrôpia*.

Palabras claves: meditación, pasiones, dogmas, estoicismo, arte

Abstract: The stoic aspiration to live according to Nature does not consist in ignoring the somatic and social configuration that constitutes, in part, the person (*prosôpon*). In his *Meditations*, the emperor Marco Aurelio, who learned the lessons of his spiritual master Epictetus, encourages the figurative contours of some *exempla*, by means of a writing tailored to a diagnosis that operates on himself, according to the moment and under the control of some passions he suffers, and in correspondence with the (living) dogmas of the Stoa. In this combination of therapeutic and aesthetic means to serve the agreement with Nature and one's own nature, the excellence of the character of some historical figures leads to prepare that unitary ascesis of the soul and of the body, facing both Rome and the Universe, as Marco Aurelio is both a Roman and a man. However, philosophical and non-philosophical forms of alterity are present in that writing of the self. They are part of the difficult exercise of *philanthrôpia*.

Keywords: meditation, passions, dogmas, stoicism, art

“Ninguna acción debe emprenderse al azar ni de modo divergente a la norma (*theôréma*) consagrada por el arte (*technés*)”.

Marco Aurelio, IV, 2.

“Ma philosophie est en action, en usage naturel et présent”.

Montaigne, III, 5¹.

El interés –un interés que sobresale del marco académico- por pensar y aprehender la filosofía como un compromiso existencial, que se da ya en sus modos helenos y romanos de presentación (su carácter *protréptico* y *publicitario*) y de realización (el de aspirar a vivir bien, sabiamente) es relazado por los análisis de Hadot y Foucault, metodológicamente antepuestos. Ese interés actual que deriva también en una moda que alimenta el consumismo de individuos sujetos a sus vanos deseos narcisistas conllevaría a enunciar un diagnóstico: el mundo está en *crisis*. Frente al derrumbe de los sistemas y habiendo acontecido la muerte de Dios y la del hombre, algunos quisieran al son del latido de unas antañas voces filosóficas encontrar un eco a sus preocupaciones y un consuelo esperanzador. Que esa inquietud se manifiesta de manera anónima o erudita conllevaría (llevaría? “conllevar a” n’est pas admis) a pensar una cierta perennidad de la condición humana cuando no es asumida la existencia de una naturaleza humana. No es el propósito de cuestionar el estatuto de los clásicos para juzgar de una cultura y de un filosofar contemporáneo, sobre todo si en nuestro caso somos a la vez juez y parte (il me semble que manque le verbe principal). Toda época posee su conformismo y su contra-cultura, y la filosofía cuyo escenario, desde su emergencia griega, es *político*, no escapa de una figuración pasional y agónica², a pesar de sus esfuerzos por trascender la subjetividad de los que participan de la *doxa* – adrede o no- y, por ende, la *sufren*. De todos modos, es el compromiso de la filosofía en la existencia concreta, esta evidencia a menudo olvidada –en las convenciones escolares de la enseñanza de la filosofía–, la que le da su originalidad y su fuerza. La filosofía encuentra su legitimidad en esa capacidad de moldear nuestra relación con el mundo y con nosotros, de cara a los reclamos (no siempre neutrales y falsamente ingenuos) de quienes interrogan su utilidad y su concreción bajo un sentimiento mediatizado con complacencia (por las tecnologías de la comunicación o de la *deformación*), en un tiempo en el que las fuerzas ideológicas (políticas y económicas) en manos de unos pocos socavan supuestamente las existencias de la mayoría. Dentro del despliegue dinámico de la filosofía que se inquieta por su historicidad sin la cual precisamente la filosofía no podría *dialogar* con otros saberes y, sobre todo, decirse algo a sí misma, el recurso de los filósofos a los *sistemas* helenísticos y, particularmente, a la *Stoa* es patente, sobre todo en su modalidad moral (o ética). Ese recurso encontrará su paralelo en lo evocado anteriormente: a saber, en la aspiración de quienes no

¹ Montaigne 1999, 842.

² Cf. Gagín 2018.

hacen profesión de la filosofía (los catedráticos) a probar y provocar a solas las obras estoicas sobre las eternas cuestiones relativas al sufrimiento fisiológico y anímico, sobre la carencia espiritual en su entorno y el deseo de suplirlo, sobre la aspiración a vivir serenamente (*ataraxia*), librado de los tormentos cotidianos del alma. Ya, para detenerse en el caso de Marco Aurelio y de sus *meditaciones*, el historiador Renan en el último libro de su *Histoire des origines du christianisme*, dedicado al emperador, celebra esa moral, suerte de evangelio para los laicos:

Verdadero Evangelio eterno, el libro de las *Meditaciones* nunca envejecerá; pues *no afirma ningún dogma*. El Evangelio envejeció en ciertas partes; la ciencia no permite ya admitir la ingenua concepción de lo sobrenatural sobre lo cual reposa el Evangelio. Lo sobrenatural no es en las *Meditaciones* sino una pequeña mancha insignificante que no atañe a la maravillosa belleza del fondo. La ciencia podría destruir Dios y el alma, el libro de las *Meditaciones* permanecería, sin embargo, joven de vida y de verdad. La religión de Marco Aurelio, así como lo fue por momentos la de Jesús, es la religión absoluta, la que resulta del simple hecho de una conciencia moral colocada frente al universo. No es ni de una raza, ni de un país. Ninguna resolución, ningún progreso, ningún descubrimiento podrán cambiarla³.

También Hadot en su introducción a ese escrito, suerte de *ciudadela interior*, recuerda el consuelo que los anónimos lectores ahí encontraron⁴. Sin duda, ese elogio y esa connivencia de los lectores, independientes de las bondades supuestas de una obra, son paradójicos. He aquí una ocasión para considerar la anotación en forma de subtítulo de nuestro escrito (“El caso de las *Meditaciones* de Marco Aurelio”). No se trata solamente de recordar el rol de la casuística en un *sistema* y de su formulación –al ejemplo de las predicaciones de Musonio Rufo– donde frente a los acontecimientos naturales y mundanos el filósofo se aplica a re-considerar el *nexus causarum* e intenta insertar y compaginar sus actos dentro de la causalidad cósmica; tampoco se trata exclusivamente de que la ocasión presente (*kairos*) se vuelva una buena ocasión con tal de medir y probar para sí y los demás el umbral de su efectación moral y virtuosa; menos aún es el estudio de caso retórico sobre la configuración formal y la reapropiación argumentativa de algunas reglas de vida (*dogmata*)⁵.

Todo esto acontece ciertamente en *Las Meditaciones* que es, para *nosotros*, una suerte de laboratorio filosófico donde observamos, a escondidas, un obrar estoico. En efecto, el caso de Marco Aurelio deriva, para nosotros, en parte del trabajo filosófico de quien asume la más alta función política y debe conciliar su labor en tanto que Antonino y en tanto que Hombre en el marco de un género literario –las *hypomnemata*– del cual conservamos pocos ejemplos –salvo las preciosas *Noches áticas* de Aulo Gelio. Mas, su interés literario y filosófico –entendido lo de filosófico, de nuevo, como

³ Renan 1984, 166.

⁴ Hadot 1992, 7.

⁵ Sobre el caso (*ptósis*) en tanto que significado del nombre y de la apelación (v.g. *lekta*), véase Gourinat 2000, 122-129; 181-182.

un compromiso existencial— deviene de un escrito dirigido a sí mismo (*ta eis heautou*); puesto que esta obra no tiene a ningún destinatario (explícito) —a diferencia de *Las epístolas* de Séneca, por ejemplo; no está sometido al decoro público ni, por ende, a la vanidad constitutiva del parecer, de eso del qué dirán y de cómo (me) mirarán. En una intromisión forzada y, en primera instancia, ateniéndose a una estructura filosófica que regula en gran medida la composición de esas *meditaciones* y, a la vez, regula una *cultura* y unas mentalidades, accedemos a una intimidad —o más bien a la recreación de esa intimidad. La intimidad del filósofo que se tiene a sí mismo como objeto, como material sustancial y también *sujeto*, es decir como actor figurado en el arte (*techné*) de vivir (bien)⁶. Para posibilitar ese acceso, en esa *tensión*⁷ que nos ocupa entre la antigüedad y la modernidad, debemos, en un primer momento, deshacernos, en la medida de lo posible, de esos ropajes que son nuestros hábitos, en particular de nuestro modo de acceder en tanto que lector instituido, a escritos producidos en otra temporalidad y espacialidad que las de hoy. El reclamo y la intencionalidad con los cuales nos dirigimos hacia las obras clásicas no son neutrales —no son plenamente objetivos— y no lo pueden ser. Es una utopía pensar que podamos desarroparnos por completo de nuestra *subjetividad*; ella es constitutiva del hecho de que somos y poseemos, paradójicamente, un cuerpo; un cuerpo circunscrito por su historicidad ciertamente, pero a partir del cual se logra enunciar una historicidad, ello significa al mismo tiempo que produce inevitablemente un distanciamiento (por lo menos espiritual e intelectual). En otras palabras y de manera muy sucinta está inscrito en nosotros un *deseo de eternidad*— para retomar uno de los títulos de F. Alquié⁸ —que es uno de los elementos constitutivos de nuestra demanda de filosofía, en ese andar socrático y referencial, mas no único, que se presenta, por ejemplo, en el *Fedón* en pro de pensar ese algo que es el alma y demostrar su inmortalidad. Por lo menos, podemos tender a efectuar *metodológicamente* ese recorrido y volvernos *sicólogos*, al modo como lo son los moralistas franceses y Nietzsche; podemos afinar una correspondencia *saludable* al cometer la lectura, en el proceder de un análisis que no niega las intenciones constituidas del escrito y, ello, de cara a nuestras inquietudes en nuestro acontecer histórico. Esa exigencia es ya un compromiso adquirido de cara a la filosofía. Y ese compromiso que nos obliga filosóficamente, posibilita el *diálogo* y el distanciamiento crítico precisamente entre los antiguos y nosotros, los modernos.

Ahora bien, es ese deseo de eternidad y de inmortalizarse en vida lo que confluye en la *praxis* filosófica en la antigüedad, y probablemente hoy en día si el horizonte de la filosofía se mantiene (*sophia*), toda vez que se figura necesariamente una alteridad; una alteridad requerida y cultivada, una alteridad circunscrita al escenario filosófico, en anteposición a una alteridad sufrida, pasional y no-filosófica. La figuración escritural de esa alteridad opera en varios niveles, y su manifestación plural (en

⁶ Cf. Samb 2009, 35-36: “Les Stoiciens lient étroitement la compréhension aux deux notions de *techné* et d’*epistémé*. La notion d’*epistémé*, si l’on suit Galien, est quasiment synonyme de *katalépsis*. L’*epistémé* constitue l’état intellectuellement et mentalement ferme (Galien, *Defin. Medicae*, vol. XIX, p. 350=SVF II 93) d’une opinion résultant d’affections issues d’objets clairement perçus. La *techné*, elle, est constamment définie comme un ensemble ordonné (*système*) fait de plusieurs compréhensions.”

⁷ Con ese término de *tensión* nos remitimos a la postura crítica, dinámica e inventiva que se da en nuestro proceder moderno de filosofar de cara a su momento heleno y romano.

⁸ Alquié 1990.

Las Meditaciones) se debe a la imperiosa necesidad de asumir el rol de filósofo en pro de alimentar un progreso con el fin de realizar y practicar la sabiduría. En otras palabras, no existe el ser filósofo desde un modo estático: la fluctuación (ontológica y moral) en el cual se sitúa entre la *doxa* y la *epistémè*⁹, esa postura crítica frente a los valores que rigen comúnmente las conductas humanas llevan el filósofo a derivar, si logra mantener una firmeza moral al cuidar y cultivar de un modo muy atento su *logos*, hacia ese devenir sabio en una realización plena de la libertad y de la felicidad. Asistimos, por lo menos, a una suerte de desdoblamiento de la alteridad (filosófica), debido tanto a las condiciones inherentes al filosofar en la antigüedad como al carácter específico de quien se inscribe con sus rasgos y su *historicidad* personales: en ese caso preciso, Marco Aurelio en su elección vital de la Stoa. Ayer como hoy, el conocerse es una de las grandes inquietudes que rigen al cuestionamiento filosófico (por lo menos, en occidente). El llamado socrático-délfico a conocerse a sí mismo insta durablemente la alteridad como sustrato de la preocupación e inquietud de sí. El resorte de lo que podríamos denominar la identidad filosófica se sitúa en esta ambivalencia: de manera concomitante, el filósofo quisiera escapar de las mundanidades que son un impedimento para apropiarse del asombro (*thaumadzēin*), pero no puede deshacerse de una sociabilidad que concurre a moldear sus prácticas y su modo de vivir (en tanto que filósofo). Desde el (supuesto) origen de la filosofía (occidental), la distanciada manifestación entre la crítica y la acción del *theoridzēin* –en ese caso, la de Tales de Mileto– es co-sustancial a los usos culturales (y políticos) del sentido común –la risa de la muchacha tracia. La distinción y la originalidad en la presunción de un saber veraz son también constitutivas de una forma de sociabilidad; es decir de un regreso sin cesar desde una forma de alteridad. Para decirlo de manera más perentoria, la presencia auténtica de sí –del conócete a ti mismo socrático al cogito cartesiano– del cual se vale el filósofo en el ejercicio de su filosofar trasciende todas las otras disciplinas, predeterminadas éstas en sus métodos por el objeto específico de su búsqueda. Esta autenticidad filosófica supone la coincidencia y la transparencia del *sujeto* consigo mismo en un cultivo *apolíneo* del *logos*, donde se afianza tanto la verdad de una doctrina y un modo de vida como la verdad del *sujeto* que los postula. En esa perspectiva, se ilustra y se entiende la correspondencia socrática entre el vivir racionalmente y el vivir virtuosamente. Debido a esa connivencia entre la *discursividad* de la verdad y la constitución del *sujeto* filosófico que, una vez más, desde los diálogos platónicos, ilustra a plenitud el papel de Sócrates, se instituye en el despliegue histórico de la filosofía el canon ejemplar del filósofo o, mejor, del sabio que convendría imitar si, por supuesto, uno aspira a vivir según las reglas excelsas de la excelencia, en tanto hombre. De paso, se establece esa otra identidad, la que vincula la autenticidad filosófica con todo humanismo, como también la propensión de la filosofía en tornarse en su propio elogio con sus vertientes protrépticas y propedeúicas, en la antigüedad.

Sin desmentir de aquella propensión altamente filosófica –y pretendida exclusiva– de coincidir

⁹ Equiparamos aquí el término de *epistémè* con el *telos* de la filosofía, es decir *sofia*.

consigo mismo, es preciso advertir que sin tomar distancia de sí mismo no habrá ciertamente ninguna relación consigo mismo. La posibilidad humana de decirse, pensarse y figurarse en un modo identitario, para sí y de cara a los otros, está sostenida por esa facultad que tiene el *sujeto* de convertirse en su propio objeto de estudio y regulación; sin adentrarnos en unos análisis modernos o contemporáneos, basta acudir a la distinción antigua entre el alma y el cuerpo vía el *dia-legein*¹⁰. El otro es siempre el sustento necesario para la constitución de sí, que ese otro sea un *alter ego*, un interlocutor privilegiado o escogido, que sea alguien inferior en conocimiento –esta inferioridad se desdobra a menudo de una inferioridad social– o que sea uno mismo, tal Marco Aurelio (en sus meditaciones); ahí, lo que se forja es un diálogo entre lo que podríamos denominar el *yo verdadero*, el *hegemonikon*, y el yo social, somático o psicológico¹¹. Más concretamente, ese conocimiento de sí en pro de enderezarse moralmente a la altura de lo propio del hombre –he aquí el postulado de una *naturaleza* humana– está circunscrito por unas prácticas que atañen a la dirección de conciencia espiritual (y somática); dicha dirección se efectúa en el marco de la relación maestro-discípulo(s), cuando se hace hincapié en cómo pensar para llegar a pensar por sí mismo o, lo que es su equivalente, a vivir filosóficamente¹². Con la enseñanza del maestro, un aprendizaje comportamental se propone efectuar una transformación del discípulo de manera que acceda a vivir libremente, según el orden de la razón y las reglas de vida propias de la escuela. El propósito de esas prácticas es el de moldear al discípulo con el fin de llegar a ser un maestro. Pero que no se mal entienda, no se propicia una subordinación del discípulo hacia el maestro como una suerte de co-extensión existencial recíproca del uno al otro; cada uno se requiere y se beneficia en lo que cabría calificar como un *devenir-maestro* y un *devenir-discípulo*. Lo que está en juego y lo que adviene en esa pedagogía, si se quiere, es una manifestación heraclítica (viva y dinámica) del *logos* que condiciona y posibilita, a su vez, la evaluación del progreso moral en pro del vivir de acuerdo con la naturaleza, si nos atenemos a la máxima esencial del estoicismo. Las famosas epístolas de Séneca a Lucilio son altamente representativas de esta (re)distribución del *logos* vivo, bajo la forma de un ejercicio doble; la correspondencia realizada de la lectura a la escritura y viceversa, si bien define lo que usualmente entendemos por género epistolar, propicia ante todo una ascesis dinámica y hasta cierto punto salvadora o, por lo menos, consoladora. Tanto Lucilio como Séneca se benefician del intercambio epistolar, lo que obliga a no fijar o *esencializar* el estatuto y el rol del maestro y del discípulo; al observar y corregir a Lucilio, Séneca anota igualmente su propio cambio y su mejora¹³. La escritura de sí, regulada por el compromiso de vivir según unos cánones existenciales en concordancia con el conocimiento del sistema filosófico, se moldea bajo la reciprocidad atenta de quienes, discípulo y maestro, se examinan entre sí en una ineludible y exigente reciprocidad. La mirada, la escucha y la

¹⁰ La afirmación es válida tanto para la exterioridad dialógica del ama en Platón como para su autosuficiencia en el estoicismo; cf. Gagin 2015.

¹¹ Cf. Hadot 1992, 129 – 142.

¹² El cómo pensar se antepone prioritariamente al qué pensar.

¹³ Cf. Epístola VI, 1; en cuanto a la tematización del examen de conciencia, cf. *De ira*, 36.

expresividad formal y formadora alternan en el cultivo amigable del *logos*; se revela, por lo tanto, una alteridad beneficiosa y necesaria instaurada en el corazón del filosofar.

Es esa misma alteridad que se advierte en la intimidad de ese intento de vivir virtuosamente que Marco Aurelio emprende para sí mismo. El aspirar estoico en vivir de acuerdo con la Naturaleza no consiste en ignorar la configuración somática y social que constituye, en parte, a la *persona* (*prosôpon*), más aún cuando se asume que el alma es tan cuerpo como el cuerpo; un cuerpo, en el estoicismo, es susceptible de provocar una acción o de sufrirla. En sus *Meditaciones*, el emperador Marco Aurelio que asumió las lecciones de su maestro espiritual Epicteto fomenta los contornos figurados de unos *exempla*, por medio de una escritura a la medida de un diagnóstico que opera sobre sí, según el momento y según el imperio de unas pasiones que sufre, y en correspondencia con los *dogmas* (vivos) de la Stoa¹⁴. A partir de las lecciones de Epicteto, con su énfasis marcado sobre la esfera de lo que le compete absolutamente al hombre, Marco Aurelio logra reformular una y otra vez los dogmas esenciales de la escuela estoica. Los *dogmata* son unas fórmulas generales que traducen una regla de vida dictada por la opción de existencia de la escuela. Para el estoicismo, la elección fundamental de vida se sitúa en la esfera de la moralidad: no hay bien sino moral, no hay mal sino moral. El resto es indiferente, es decir, es moralmente indiferente. Este principio vital puede declinarse al modo físico, lógico, o ético. A manera de ejemplo, citemos la meditación 54 del libro VII:

Por doquier y de continuo de ti depende estar piadosamente satisfecho con la presente coyuntura, comportarse con justicia con los hombres presentes y poner todo tu arte al servicio de la impresión presente, a fin de que nada se infiltre en ti de manera imperceptible.

Es fácil notar cómo la meditación se articula en el orden de una práctica que compete, primero, al discurso físico, luego al discurso ético y finalmente al lógico. Estar en correspondencia con el hecho presente significa abrazar la realidad natural en su totalidad y, por consiguiente, implica vivir específicamente de acuerdo con un saber físico. Atender los deberes para con los demás (e indirectamente para consigo mismo) es un ejercicio ético. Finalmente, emitir un juicio que esté en conformidad con la representación (*phantasia*) del objeto, esto deriva de un ejercicio lógico, desde la teoría del conocimiento. La realización de estos ejercicios promete un vivir de acuerdo con la razón sin abandonarse a las pasiones (“a fin de que nada se infiltre en ti de manera imperceptible”). A la vez meditación y suerte de protréptica, el libro I de *Las Meditaciones* conforma una unidad en la cual Marco Aurelio, al adherir al espíritu del *mos majorum* y al elegir unas figuras que contaron en su vida y son

¹⁴ Cf. Marco Aurelio VII, 2: “Las máximas viven (*zê ta dōgmata*). ¿Cómo, de otro modo, podrían morir, a no ser que se extinguieran las imágenes que les corresponden? En tus manos está reavivarlas constantemente. Puedo, respecto a esto, concebir lo que es preciso. Y si, como es natural, puedo, ¿a qué turbarme? Lo que está fuera de mi inteligencia ninguna relación tiene con la inteligencia. Aprende esto y estás en lo correcto. Te es posible revivir. Mira nuevamente las cosas como las has visto, pues en esto consiste el revivir.”

representativas de la concatenación de las virtudes¹⁵, propicia un modo de diálogo referencial necesario con el fin de alimentar su progreso moral¹⁶. El *yo*, circunscrito por el recuerdo vivo¹⁷ de los modelos virtuosos que se extiende a la presencia de los dioses (I, 17), es decir de la física, reaviva en la escritura el *tonos* que se extiende de las relaciones de sí hacia los otros (y al mundo) y viceversa¹⁸. Una vez más, que la alteridad sea comprobada, es decir, patente, visible, tangible y audible o que sea evocada –caso mencionado del *recorderis* de los *exempla* o aquel de la disposición en configurar un diálogo consigo mismo (en el marco específico de las *hypomnemata*)– es indiferente; la alteridad es inherente al estado del filósofo en su obrar.

A esa alteridad que podríamos calificar de expresamente filosófica, convendría anteponer otra no-filosófica, aunque esta anteposición es, a la vez, paradójicamente constitutiva del filosofar: la de los apasionados. La pasión que los estoicos quisieran eliminar es el umbral que posibilita y ocasiona los intentos de probar(se) y de efectuar la virtud¹⁹. No olvidamos que, en el campo de lo político, de la mayoría de los hombres, únicamente el sabio viviría en perfecta consonancia con la Razón cósmica y con la suya propia, en un *amor fati*. Marco Aurelio en tanto que emperador, pero sobre todo en tanto que hombre²⁰, deberá para sí preservar la integridad de su *yo*, de cara a sus pasiones, como también a las ajenas. Para Marco Aurelio existe una sola vida digna de ser vivida. La voluntad es, para él, el producto de la actividad del *yo* razonable²¹. El principio es absolutamente inexpugnable y no son las fuerzas exteriores las que pueden quebrantarlo porque depende de nosotros²². Ahí recordemos el énfasis que propone Epicteto en lo que está bajo nuestro poder, es decir lo que está bajo nuestra voluntad. De hecho, “la inteligencia libre de pasiones es una ciudadela (*akropolis*)”²³. Esta fortaleza interior es el camino a la libertad y la felicidad. Es así como el hombre debe consentir al orden del universo, una regla (de vida) estoica que preconizan todos los representantes de la escuela. Pero la marca propia de Marco Aurelio, por así decirlo, consiste en su delicadeza psicológica; así el

¹⁵ Sobre la estructura unitaria de ese libro y la dialéctica de las virtudes ahí manifiesta, véase Hadot 1998, XLI-LIII; CLVI-CLXVIII.

¹⁶ El progreso moral se mide desde el diagnóstico honesto operado sobre sí que medidor tanto de la *eu-tonía* como, y sobre todo de la *a-tonía*; cf. Marco Aurelio I, 17, 11: “[De los dioses:] El haberme representado claramente y en muchas ocasiones qué es la vida acorde con la naturaleza, de manera que, en la medida depende de los dioses, de sus comunicaciones, de sus socorros y de sus inspiraciones, nada impedía ya que viviera de acuerdo con la naturaleza, y si continúo todavía lejos de ese ideal, es culpa mía por no observar las sugerencias de los dioses y a duras penas sus enseñanzas.”

¹⁷ Marco Aurelio, I, 8: “De Apolonio: la libertad de criterio y la decisión firme sin vacilaciones ni recursos fortuitos; no dirigir la mirada a ninguna otra cosa más que la razón, ni siquiera por poco tiempo; el ser siempre inalterable, en los agudos dolores, en la pérdida de un hijo, en las enfermedades prolongadas; el haber visto claramente en un modelo vivo (*paradeigmatos zōntos*) que la misma persona puede ser muy rigurosa y al mismo tiempo desenfrenada; el no mostrar un carácter irascible en las explicaciones; el haber visto a un hombre que claramente consideraba como la más ínfima de sus cualidades la experiencia y la diligencia en transmitir las explicaciones teóricas; el haber aprendido cómo hay que aceptar los aparentes favores de los amigos, sin dejarse sobornar por ellos ni rechazarlos sin tacto.”

¹⁸ Sobre el modelo de los círculos concéntricos, véase Laurand 2005, 32-40.

¹⁹ Sobre el hecho que la pasión (en su expresividad *política*) es constitutiva del filosofar y para un análisis de las pasiones en el estoicismo, véase Gagin 2006a y 2006b.

²⁰ Marco Aurelio, VI, 44, 6: “Mi ciudad y mi patria, en tanto que Antonino, es Roma, pero en tanto que hombre, el mundo. En consecuencia, lo que beneficia a estas ciudades es mi único bien.”

²¹ Por *yo* entendemos la parte directora del alma. Gracias a un ejercicio filosófico, Marco Aurelio delimita la esfera de su *yo*; cf. Marco Aurelio VII, 67 y XII, 31.

²² Hadot 1992, 132.

²³ Marco Aurelio VIII, 48, 3.

consentimiento con los otros hombres procura la armonía, lo cual exige una serie de disposiciones interiores²⁴. Enfadarse contra los acontecimientos (mundanos y naturales) es negar el orden del universo. Este consentimiento exige no enfadarse contra los hombres y tener, para ellos, un sentimiento de amistad verdadero²⁵. Lo propio del hombre —¿o acaso el la inclinación personal de Marco Aurelio?— es amar incluso a los que lo ofenden. En virtud de su naturaleza, el hombre está vinculado a la inteligencia universal que establece una comunidad entre todos los seres razonables, hombres y dioses. Antes de pertenecer a la ciudad particular y empírica y a la humanidad, el hombre hace parte de la ciudad que constituye el universo. Hijo del *Logos* o del dios cósmico y ciudadano del universo, el hombre tiene el deber de honrar a los dioses²⁶, al poner su *logos* en armonía con el del Todo²⁷. Por tanto, existe una solidaridad cósmica, un tipo de hermandad que vincula a los seres que participan del *Logos* y del intelecto universal²⁸. La solidaridad, que va más allá de la ciudad política, vincula todos los hombres entre ellos en tanto que hombres, pero esta solidaridad no es sino una consecuencia de la solidaridad que vincula todos los seres razonables dentro de la Totalidad cósmica.

Ahora bien, la exigencia terapéutica que el estoico inicia en relación con su propia *persona* —y de cara a los apasionados— no se contenta con un discurso superficial (hecho de *bons sentiments*); él se conoce y elaboró una experiencia de sí y del otro en relación con esas perturbaciones que derivan tanto del alma atormentada como de estos juicios erróneos sobre el curso de las cosas. El estoico no se contenta con la impresión de esas perturbaciones porque cuenta con la posibilidad de evaluarlas en función de un criterio de verdad, es decir, en función de la distinción que hay entre lo que depende exclusivamente de él y lo que no. El conocimiento de la naturaleza de esas perturbaciones está asegurado, y es este saber el que debe activarse en una aprehensión de sí mismo (y de un conocimiento de sí); para ello, el estoico dispone de toda una serie de ejercicios; el más inventivo de ellos (con miras a una probable reapropiación de una actualidad estoica) es el efecto terapéutico de la escritura cuyo valor nodal es el *yo*. Dentro de esos ejercicios, prevalece (en *Las Meditaciones*) el intento de circunscribir al guía espiritual. Para lograr con eficacia ese efecto, se propicia un *uso*²⁹ de las representaciones gracias a esa facultad superior que es el alma, la parte directriz del alma (o incluso denominada *prohairesis*), un uso creativo, pues conviene sorprenderse, es decir conviene producir un efecto sobre sí, un impacto de tal modo que advengan el enderezamiento moral y un cierto alivio; se requiere, además, la búsqueda de un *estilo*, la elección acertada de imágenes, de metáforas, de fórmulas en acuerdo con la situación psicológica vivida y diagnosticada³⁰; en definitiva, es preciso, volvemos a decirlo, que “los dogmas vivan”. Pero ese ejercicio de una escritura íntima ahí donde el otro no está invitado a menos que lo sea en una forma figurada, sea para llevar a una imitación de los *exempla*, sea para distanciarse con piedad

²⁴ Marco Aurelio VI, 39.

²⁵ Marco Aurelio II, 1; VII, 22; XI, 18.

²⁶ Marco Aurelio 30.

²⁷ Marco Aurelio IV, 29.

²⁸ Marco Aurelio VI, 44, 6.

²⁹ Sobre la noción de uso en el estoicismo, véase Bénatouil 2006.

³⁰ Marc Aurèle 1983, XXII-XXV.

de la agitación de los apasionados, requiere de una atención hacia sí mismo, específicamente una relación paradójica con lo que no depende de sí, en particular el cuerpo con sus acciones y sus manifestaciones que uno provoca tanto como las sufre. En ese sentido, la terapéutica está siempre en el corazón de la *ascesis* filosófica y su efecto terapéutico se da en una relación íntima consigo mismo, con el otro y con el mundo. El efecto terapéutico se da como una puesta a disposición de sí, como una modulación anímica y somática que podríamos calificar como la puesta en obra de un *estilo*, puesto que es una estilización –la pretensión a disponer y modular un género de vida en una confrontación y una regulación de las pasiones–, lo que daría a pensar que esas artes antiguas de la existencia son ya la expresividad de lo que podríamos reclamar para nosotros en tanto que “estética de la existencia”³¹.

Referencias bibliográficas

Alquié, F., 1990. *Le désir d'éternité*, Puf, Paris.

Bénatouil, T., 2006. *Faire usage : la pratique du stoïcisme*, Vrin, Paris.

Gagin, F., 2006a. “Considérations stoïciennes sur les passions et la politique”, in *Cahiers critiques de philosophie*, No. 2, pp. 141 – 159.

———, 2006b. “Las pasiones en el estoicismo”, in *Estudios de Filosofía*, No. 34, pp. 187 – 199.

———, “el yo y el discurso interior en Marco Aurelio”, in Raúl Cuadros contreras (ed.), *Transformaciones del pensamiento ético*, Uniminuto, Bogotá, 2015, pp. 65 – 75.

———, 2018. “El filósofo en su embate contra la violencia pública de las pasiones. Huellas socráticas con miras a la conciencia moral”, in R. Silva Vega (ed.), *La inevitabilidad de la Ética – Siete escritos sobre la importancia de la ética y su enseñanza*, Universidad Icesi, Cali, pp. 105 – 120.

———, 2017. “¿Es la ética estoica una estética de la existencia?”, in José María Zamora Calvo (ed.), *Éticas griegas y filosofía contemporánea*, Ed. Biblos, Buenos Aires, pp. 339-359.

Gourinat, J.-B., 2000. *La Dialectique stoïcienne*, Vrin, Paris.

Hadot, P., 1992. *La Citadelle intérieure – Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Fayard, Paris.

———, 1998. *Marc Aurèle, Écrits pour lui-même. Introduction générale, Livre I*, Les Belles Lettres, Paris.

Marc Aurèle, 1983. *Pensées*, Préface d'Aimé Puech, trad. A. I. Trannoy, Les Belles Lettres, Paris.

Marco Aurelio, 1990. *Meditaciones*, trad. Ramón Bach Pellicer, Gredos, Madrid.

Montaigne, 1999. *Les Essais*, éd. Pierre Villey, Puf, Paris.

Laurand, V., 2005. *La Politique stoïcienne*, Puf, Paris.

Renan, E., 1984. *Marc-Aurèle ou la fin du monde antique*, Le livre de poche, Paris.

Samb, D., 2009. *Étude du lexique des Stoïciens*, L'Harmattan, Paris.

³¹ Gagin 2017.