

José María Nieva y Alejandro Aguirre (Comps.)

EMOCIONES Y RACIONALIDAD EN LA FILOSOFÍA ANTIGUA

Actas del V Simposio Nacional de Filosofía Antigua



ASOCIACIÓN ARGENTINA DE FILOSOFÍA ANTIGUA

Emociones y racionalidad en la filosofía antigua : actas del V
Simposio Nacional de Filosofía Antigua / José María Nieva ... [et al.] ;
compilación de José María Nieva ; Alejandro Aguirre. - 1a ed - Santa
Fe : Asociación Argentina de Filosofía Antigua, 2025.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-45619-5-4

1. Filosofía Clásica. 2. Filosofía Contemporánea. 3. Platonismo. I. Nieva, José María
II. Nieva, José María, comp. III. Aguirre, Alejandro, comp.
CDD 190

ISBN 978-987-45619-5-4



Emociones y Racionalidad en la Filosofía Antigua.
Actas del V Simposio Nacional de la AAFA
Asociación Argentina de Filosofía Antigua

Compilado por: José María Nieva y Alejandro Aguirre
Edición: Primera. Diciembre 2024
Lugar de edición: Tucumán, Argentina
Archivo digital: descarga y online
Libro digital: PDF
ISBN: 978-987-45619-5-4
Diseño general: Silvina Prósperi
Imágen de Tapa: “Heracles entre el vicio y la virtud”

La organización del V Simposio Nacional de
Filosofía Antigua de la AAFA y la publicación
de esta obra se realizó gracias al financiamiento
de la Agencia Nacional de Promoción de
Investigaciones Científicas y Técnicas ,
y el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas
y Técnicas.



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE TUCUMÁN



José María Nieva y Alejandro Aguirre (Comps.)

EMOCIONES Y RACIONALIDAD EN LA FILOSOFÍA ANTIGUA

Actas del V Simposio Nacional de Filosofía Antigua



Asociación Argentina de Filosofía Antigua

El V Simposio Nacional de Filosofía Antigua «Emociones y Racionalidad en la Filosofía Antigua» se llevó a cabo del 18 al 20 de Septiembre de 2023 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán

Comité Organizador

Dr. José María Nieva (UNT) (Presidente)
Lic. Alejandro Aguirre (UNCA-UNT)
Dra. María Angélica Fierro (UBA-CONICET)
Dra. Viviana Suñol (IdIHCS, UNLP- CONICET)
Dr. Manuel Berrón (UNL-UNER)
Dra. Cecilia Colombani (UNMDP-UM)

Comité Académico

Dr. Esteban Bieda (UBA-CONICET)
Dra. Claudia Mársico (CONICET-UBA-UNSAM)
Dr. Fabián Mié (CONICET-UNL)
Dr. Eduardo Mombello (UNCo)
Dra. Pilar Spangenberg (UBA-UNR-CONICET)

Avales

Asociación Argentina de Estudios Clásicos (AADEC)
Asociación Argentina de Retórica (AAR)
Centro de Estudios Helénicos (FaHCE, UNLP)*
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE, UNLP)
Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS, CONICET-UNLP)
Instituto de Estudios Clásicos - Facultad de Filosofía y Letras - UNT (FFyL - UNT)

El V SNEA se realizó en la ciudad de San Miguel de Tucumán

ÍNDICE

PRÓLOGO

José María Nieva y Alejandro Aguirre.....8

ACTAS

“Dices que no necesitas de nadie para nada” (Alc. I, 104a)
En torno a las dificultades formativas del carácter en Alcibíades I de Platón
Alejandro Aguirre.....13

La Filosofía como deseo y cuidado del alma en el Alcibíades I de Platón
Marcos Abel Arévalo..... 23

Justicia y temporalidad en el Alcibíades I
Andrés Budeguer.....31

Hesíodo. Las formas de una política subjetivante. Los albores de un modelo de racionalidad
María Cecilia Colombani.....41

La noción de analogía en ΣΤΟΙΧΕΙΩΣΙΣ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ de Proclo
Iván Gabriel Choque.....52

La degradación del amante de riquezas. Alma, deseo y carácter en República VIII y IX
Marcelo Javier Ghigliazza.....62

“Dices que no necesitas de nadie para nada” (Alc. I, 104a) En torno a las dificultades formativas del carácter en Alcibíades I de Platón. Las cláusulas adverbiales ἢ ὄν / ἢ ὄντα, los adverbios καθόλου y ἀπλῶς, el adjetivo αὐτό y sus funciones en la determinación del dominio de la ἐπιστήμη instituida en Metafísica Γ y E
Horacio Alberto Gianneschi70

La homonimia en Aristóteles: apertura y límite del significado
Felipe Andrés González.....81

El Alcibiades y el cultivo de sí: más que un discurso, una forma de vida <i>Christian Lutz Schürig</i>	89
La efectividad terapéutica de la palabra en la antigüedad <i>Julio Raúl Méndez</i>	99
Ho hybristes eros (Proclo, In Alcibiadem 115, 12- 119, 5) <i>José María Nieva</i>	107
La Amistad política en Aristóteles <i>Blanca A. Quiñonez</i>	116
¿Puede la opinión verdadera tornarse conocimiento? En Platón, Menón (85b, 86 b-c, 96a-98a), y República (476b-480a, 506e-511e) <i>Florencia Sal</i>	127
Las virtudes como moderadoras de las pasiones: una lectura del fragmento 12a del Protréptico de Aristóteles a la luz de Ética Nicomáquea II y Política VII 15 1334a30-1334a35 <i>Claudia Seggiaro</i>	141
Relaciones entre el Timeo de Platón y la ontología matemática de Kurt Gödel <i>Dante Javier Soberón</i>	152
La risa de Menipo en la obra de Luciano de Samosata: el cínico-espectador del teatro de la condición humana <i>Juan Agustín Vargas Caparróz</i>	160

EMOCIONES Y RACIONALIDAD EN LA FILOSOFÍA ANTIGUA

Actas del V Simposio Nacional de Filosofía Antigua

Prólogo

¿Para qué dedicarse a estudiar a los pensadores antiguos?

Pregunta que oculta el desafío de enfrentarse con el sentido que damos a nuestra tarea de transmisores de ciertos valores, de ciertos contenidos, de ciertos saberes, de ciertas herramientas, que en nuestro mundo cada vez más tecnologizado, más industrializado, más racionalizado instrumentalmente, más pragmático y hedonista, hace que todos aquellos que nos dedicamos al mundo antiguo, a las letras clásicas, a la admiración por los griegos y latinos nos veamos enfrentados a dar razón de todo su valor hoy. Leer y enseñar a los clásicos no se reduce a una tarea puramente erudita, academicista y extrañamente alejada de las inquietudes, de las luces y de las sombras del hombre de hoy.

¿Para qué leer, entonces, a los clásicos? Algunos ven en ello una simple marca elitista, otros juzgan esta tarea científica y tecnológicamente inútil por ser inactual, porque las coordenadas en las cuales hoy la vida se distiende no pueden dar lugar a viejos saberes ya perimidos.

Sin embargo, aunque pueda parecer una paradoja hay que decir que ocurre todo lo contrario. Los excesos de la ciencia y de la tecnología en su aplicación sin restricciones a la naturaleza y a la vida, la destrucción del medio ambiente y de la moral social, las desigualdades entre países ricos y pobres, demandan un retorno a una conciencia humanista que los clásicos han sabido mejor que otros, propiciar, y, en tal sentido, las crisis sociales siguen produciendo una desazón inquieta como parte de nuestro modo de existencia, y ahí nos encontramos nuevamente con los griegos y su sentido de la condición finita del existir humano.

En esta condición ellos han prestado suma atención al vínculo que existe entre emoción y racionalidad en aras de lograr una vida ordenada, una vida buena, una vida que pueda ser vivida plenamente. En esta condición han advertido los diferentes pliegues que la articulan y han esbozado respuestas que siguen cautivando todavía hoy. Así, los trabajos reunidos en este volumen, fruto del encuentro de distintos estudiosos de nuestro país dan muestra de la actualidad de los antiguos, de lo estimulante que siguen siendo sus obras para comprendernos y comprender nuestro mundo.

¿Cómo hablar de los clásicos en un ámbito educativo que parece cada vez más alejado de las humanidades y que subyugado por el valor de lo utilitario pareciera cada vez más no dar lugar a los espacios de silencio, de reflexión, de paciencia para forjar una obra que crece y que madura?

Pero un clásico es verdaderamente tal porque en lo que dice, en lo que ha escrito ha podido no sólo desentrañar y revelar la capacidad de satisfacer las exigencias de su tiempo sino también porque con su obra ha plasmado las constantes de la condición humana, es decir, puede satisfacer las exigencias de los hombres de cada época. El retorno a los clásicos, y entendamos en esta frase, un volver a ellos, no por un puro afán clasicista sino por un ansía cada vez más fuerte de abrevarse en aquellas fuentes inagotables de verdadera sabiduría, de una mejor comprensión de nosotros mismos, de la esperanza de forjar una cultura más integralmente humana es la mejor manera de transmitirlos.¹

El legado de los clásicos, la herencia de los antiguos, lo que nos ha transmitido el mundo antiguo, más allá de sus falencias y de sus conflictos irresueltos, recibe señeramente el nombre de humanismo. Una concepción del hombre y de la vida donde el mundo natural es un cosmos, un todo ordenado y bello, donde

¹ Cf. Ricardo Moreno, *Los griegos y nosotros. De cómo el desprecio por la Antigüedad destruye la educación*, Madrid, Fórcola Ediciones, 2024; Nuccio Ordine, *La utilidad de lo inútil. Manifiesto*, Barcelona, Acantilado, 2012

el mundo de lo valioso: bien, belleza, verdad que guía la acción humana es también un cosmos.

¿Cómo no tener presente estas palabras del *Fedro*: “mucho más hermoso es ocuparse de estas cosas en serio, cuando alguien... planta y siembra en el alma discursos acompañados de conocimiento, discursos capaces de socorrerse a sí mismos así como a quien los plantó, que no son estériles sino que tienen en sí una semilla de la que saldrán otros discursos que crecerán en otros caracteres, capaces de procurar esa semilla siempre inmortal, haciendo feliz al que la posee en mayor medida en que le es posible a un hombre” (277 a) porque “la educación del alma que, en verdad, tanto para los hombres como para los dioses, es y será lo más preciado” (241 c)?

Transmitir un clásico es superar el presente descubriendo que este clásico, como se señaló anteriormente, puebla todavía nuestra cultura porque logró reflejar esas constantes de la existencia de las cuales todos los hombres están pendientes tratando de desentrañar su oculto significado. Además, la lectura de los clásicos resulta también útil en el sentido de que, al abrirnos a otros mundos y formas de pensar y de vivir, posibilita una mirada sobre el mundo actual que no se restringe al mero presente y al mero subsistir.

En esta transmisión la educación tiene un papel relevante. La fuerza transformadora de la *paideía* exige mostrar que mucho más preocupante y peligrosa, hoy como ayer, que la alarmante inflación de las cosas es la grave deflación del pensamiento. Y la lectura y enseñanza de un clásico estimula para tener esperanzas de que no todo es tan oscuro y sombrío como parece; nos estimula a aceptar el desafío de que podemos dejar a los que vendrán un mundo mejor.

Queremos aquí agradecer a todos aquellos alumnos que nos ayudaron en la organización del *V Simposio Nacional de Filosofía Antigua*, sin los cuales la tarea

hubiera sido extremadamente fatigosa. Su ayuda invaluable ha mostrado la inquietud que los atraviesa por comprender más a los pensadores antiguos y el valor que le conceden a la indagación filosófica.

San Miguel de Tucumán, diciembre 2024

José María Nieva

Alejandro Aguirre

ACTAS

“Dices que no necesitas de nadie para nada” (Alc. I, 104a)

En torno a las dificultades formativas del carácter en

Alcibíades I de Platón

Alejandro Aguirre

Universidad Nacional de Catamarca (UNCa)

Universidad Nacional de Tucumán (UNT)

Argentina

*Porque creo que si alguno de los dioses te dijera:
'Alcibíades, ¿es que quieres vivir teniendo lo que ahora posees,
o bien morir al instante si no te va a ser posible el adquirir mayores cosas?'.
Soy de la opinión que preferirías morir.
(Alc. 105a)*

Preliminar

La opinión de Sócrates que las líneas del epígrafe señalan son las que abren el juego del diálogo platónico *Alcibíades I*. El encuentro entre Sócrates y el arrogante y bello hijo de Clinias se produce después que Sócrates ha observado durante mucho tiempo a su interlocutor y advierte que nadie lo sobrepasa en altanería y arrogancia (πολλῶν γὰρ γενομένων καὶ μεγαλοφρόνων οὐδεὶς ὃς οὐχ ὑπερβληθεὶς τῷ φρονήματι ὑπὸ σοῦ πέφευγεν) (Alc.103b). El inicio del diálogo señala el momento oportuno de poner en discusión las ambiciones políticas que animan a Alcibíades y las posibilidades de real concreción con las que éste podría llevarlas a cabo.

La presente comunicación tiene por propósito abordar la propuesta socrático-platónica del *Alcibiades I* en torno a cómo educar las ambiciones políticas de un joven arrogante. Para ello se analizarán la *pleonexía* y *philotimia* como fenómenos socio-políticos determinantes de la clase dirigente ateniense. En segundo lugar, se intentará rastrear la resonancia textual entre el personaje Alcibíades del diálogo homónimo y la intervención que Platón nos ofrece de éste en algunos breves pasajes del *Banquete*, del del *Gorgias*. Asumiendo la caracterización psicológica de Alcibíades como un hombre proclive a los excesos se concluirá señalando la conveniencia del cuidado del alma y del autoconocimiento como prácticas que contribuyen a evitar los excesos, a reconocer la necesidad del convivencia con los otros, a reconocer la ignorancia, a alcanzar el orden justo del alma y de la *polis*, es decir, una propuesta paidética que encuentra su fundamentación en la figura socrática que Platón construyó.

1- La comunidad afiebrada con ciudadanos afiebrados

Alcibíades¹ no necesita demasiada presentación: su nombre aparece en la obra de Filósofos (Platón, Jenofonte y socráticos menores) de historiadores (Tucídides, Diodoro de Sicilia, Plutarco, Cornelio Nepote), lo aluden trágicos y cómicos (Eurípides y Aristófanes) y oradores (Lisias, Isócrates, y Andócides).

Sumariamente Alcibíades fue un destacado político de ateniense, aunque su protagonismo estaba teñido de aciertos y errores, de alianzas y enemistades con el pueblo ateniense, posiblemente, producto de su singular personalidad. Historiadores antiguos y contemporáneos retratan a este general como una figura que se destaca por su inteligencia, carisma y habilidad para la política, pero que como contraparte de estas virtudes lleva una vida plagada de excesos, vicios y placeres. Extendida al ámbito de su labor política, la desmesura de sus apetitos lo llevaron a anteponer las aspiraciones personales por sobre el bienestar de la ciudad; así lo señala Asimov (1996) en referencia al episodio en el cual Alcibíades logró convencer al pueblo ateniense de embarcarse en la expedición a Sicilia en el 415 a. C.13: “era rico, bello, inteligente y encantador, pero carecía totalmente de escrúpulos. Estaba ansioso de llevar a cabo grandes hazañas, y para ello necesitaba la guerra. Siguiendo sus propios deseos no vaciló un momento en lanzar nuevamente a Atenas a una guerra que no necesitaba ni deseaba” (p.81)

La política imperialista de Atenas —que había financiado su prosperidad y la paz social mediante la explotación brutal de las comunidades sometidas— la había convertido, según las palabras de Pericles, recogidas por Tucídides, en una «ciudad tirana» (*polis tyrannos*, II, 62.3), una democracia sólo de palabras pero que en los hechos era el gobierno de un primer magistrado.

Esta aspiración imperialista y hegemónica había llevado —en los años de la juventud de Platón— a la guerra del Peloponeso, un enfrentamiento decisivo entre la coalición ateniense y sus adversarios conducidos por Esparta; y el enfrentamiento pronto había derivado en un conflicto transversal, con un fundamento social e ideológico, entre la facción democrática, identificada con Atenas, y la de signo oligárquico apoyada por Esparta.

El incendio internacional había alcanzado así el interior de las distintas comunidades de ciudadanos, propagando el conflicto civil, la *stásis*, que quebraba el pacto social por el que se regían aquellas y rompía el acuerdo en relación con las leyes de la *polis*. Por ello, la guerra del Peloponeso había ejercido, según Tucídides, de «maestro violento» (III, 82.3). El historiador Tucídides, señala Vegetti, era un intérprete lúcido de la lección de un «maestro» tal. En situaciones de conflicto y de tensiones sale a la luz la «naturaleza necesaria» del hombre (V, 105.2), a duras penas frenada por las leyes en condiciones

¹ Nuestro interés en estas líneas no es realizar una descripción del Alcibíades histórico, sino simplemente de brindar una imagen de su personalidad que luego se verá reflejada en el personaje que presenta Platón en *Banquete*, por lo que nuestras referencias a su vida y los hechos que protagonizó son acotadas y generales. Para un abordaje histórico de Alcibíades se pueden consultar, entre las fuentes antiguas a Tucídides Historia de la guerra del Peloponeso; Plutarco Vidas paralelas y Cornelio Nepote Vidas de los más famosos generales griegos y cartagineses...; Y entre las fuentes contemporáneas a Asimov, I. Los griegos. Una aventura; De Romilly, J. Alcibíades.

normales: esa naturaleza se halla dominada por un instinto incoercible *de pleonexia*, el deseo de «tener más» imponiéndose en detrimento de los otros e infringiendo las leyes comunes, y por una *philotimia* innata, ansia de éxito y de poder absoluto (III, 82.2, 6, 8). La pugna por el poder, la ambición y la apariencia es el resorte secreto de la conducta humana, y su única regla es la fuerza y su ostentación. (Vegetti.2015)

Jenofonte, en *Los Memorables* (I, 2, 12), le otorga la palma por tres defectos especialmente odiosos para la moral griega: carecía de autodominio (*akratéstatos*), era dado a los excesos y a las ofensas (*hubristótatos*) y también a la violencia (*biaiótatos*). El autodominio le hubiera permitido resistirse a las tentaciones de los placeres de la carne, de la popularidad y del lujo; la violencia hacían que se mostrara tan insolente siempre que le venía en gana.

En un latín que ni siquiera hoy es necesario traducir, Cornelio Nepote lo declara «luxuriosus, dissolutus, libidinosus, intemperans» (1, 1). Transgresión de la ley, borrachera, pasión erótica e inteligencia. Las características del Alcibíades histórico son resumidas por Plutarco:

La inteligencia y habilidad (phronémati kai deinóteti) que ponía en tales asuntos políticos y discursos con la lascivia de su modo de vida y sus excesos de bebida y amores, la afeminación de sus vestidos púrpuras que arrastraba por el ágora, su extravagancia arrogante, y la fabricación de un escudo dorado sin ninguna insignia patria, sino con un Eros con cuernos [...]. Al ver esto, los hombres más reputados, además de sentirse asqueados e irritados, temían su desdén y su transgresión-de-la-ley (paranomía), como siendo cosas tiránicas y extrañas (tyrannikà kai allókota) (16.1-2)

De este modo, Alcibíades, cual hijo de su tiempo, empujado por la ambición y dotado de un talento extraordinario, determinó primero la política de Atenas; después, la de Esparta y, por último, la de los sátrapas persas. Alcibíades influyó en todas las decisiones, tanto en un bando como en el otro; le cabe, pues, una responsabilidad innegable en el estado afiebrado (Rep. II, 372e) que Platón intenta atemperar. Por otra parte, murió el mismo año de la derrota de Atenas. Desde todos los puntos de vista, como señala Romilly, la aventura personal de Alcibíades queda configurada y encastrada en los momentos cruciales de la historia de Atenas. El joven Alcibíades, presuntuoso y provocativo, se paseaba por el ágora con túnica de púrpura que le llegaba hasta el suelo. Era la vedette, el niño mimado de Atenas, al que todo se le permite y se le ríen todas las gracias.

II- El Alcibíades de Platón

Alcibíades I o Sobre la naturaleza del hombre, que aún en el siglo VI d.C., se usaba como introducción a la filosofía platónica (Tarrant: 2007) porque se suponía que era el texto que mejor condensaba las principales preocupaciones del ateniense, nos muestra a un joven ambicioso e impulsivo que quiere tomar parte en el gobierno de la ciudad, proferir consejos y entrar en rivalidad con los reyes de Esparta o los soberanos de Persia. La

intervención de Sócrates apunta a advertir a Alcibíades si ha aprendido previamente lo que es necesario saber para gobernar, esto es, primero ocuparse de sí mismo: “¿podría hacer partícipe a otro de algo que no se tiene?” (Alc.128e).

Hijo de Clinias, imagino lo admirado que estás de que yo, que me convertí en tu primer enamorado, soy el único que no se aleja de ti siendo que los otros se han desistido; y que mientras los demás terminaron por aburrirte con su trato, yo, durante tantos años, ni te dirigí la palabra (Alc. 103a)

Sócrates lleva mucho tiempo enamorado de Alcibíades, y ahora se dirige a él por primera vez. Alcibíades ha tenido muchos admiradores, a los que ha tratado con desdén. Pero Alcibíades tiene, al menos en su propia opinión, grandes ventajas, la primera de las cuales es una belleza evidente para todos. Todo esto ha llevado a Sócrates a formarse ciertas esperanzas. Denyer en su edición del diálogo señala las características del cortejo y los quiasmos de ornato que en esta escueta introducción se presentan, pero a su vez también señala el editor las particularidades de este vínculo erótico que subyace entre los interlocutores

De verdad te he estado observando un poco en todo este tiempo, mirando cómo te comportas con tus enamorados: porque, aunque eran muchos y engréidos, no hubo nadie que no huyó al verse sobrepasado por tu arrogancia. Pero quiero explicarte la razón de por qué te has mostrado tan arrogante. Dices que no necesitas para nada de ningún ser humano; es cierto que tus recursos son grandes, como para no necesitar nada, comenzando por el cuerpo y finalizando en el alma (104 a-b)

Este pasaje permite una construcción narrativa bien definida, notoriamente acentuado el lenguaje del exceso que permite reconstruir, por lo menos, la imagen que los contemporáneos tenían de la forma de vida, algo así como su recepción popular. La percepción de Alcibíades como un personaje arrogante, altivo y deliberadamente distante respecto a sus contemporáneos.

Las referencias textuales, en efecto, destacan a menudo que los filósofos tienen un carácter arrogante, insultante y odioso, normalmente porque son profundamente misántropos. El paradigma es Heráclito, terriblemente altivo, tal como le describe la tradición doxográfica (DL 9.1), Era orgulloso (μεγαλόφρων) más que ninguno y de los que miran por encima del hombro (ὑπερόπτης), pero es una tradición que Laercio remonta al *Teeteto* de Platón refiriéndose a los jónicos (*Teeteto* 179d-180c). Puede esto ser muy conjetural, pero muy libremente podríamos pensar que en esa caracterización de Laercio, que es similar a la platónica del *Teeteto*, con el término (μεγαλόφρων) subyace una burla de la opinión general sobre lo que significa la sabiduría, desconfiando del valor epistémico que tienen las enseñanzas de los que son considerados o reputados como sabios.

En el pasaje del Alcibíades citado μεγαλοφρόνων- ὑπερβληθεὶς - ὑπερπεφρόνηκας, y las reiteradas ocasiones de uso del prefijo μεγα revelan formas de destacar y de acentuar la altivez, la arrogancia, la soberbia, el orgullo, pedantería y la petulancia de Alcibíades.

Las razones de esta actitud de las que el mismo Sócrates intenta dar razones las refiere a la creencia que Alcibíades tiene de sí y que los historiadores y la doxografía posterior han relatado de manera copiosa e ingente. Lo tenía todo y todo en demasía. Belleza, nobleza, riqueza, locuacidad, lozanía ¿Cómo no había de pensar que estaba por encima de los demás?.

La caracterización de todo este ornato y esta gala y el énfasis con el que se describe cómo luce y de cómo es visto es propio del recurso al que Platón apela para caracterizar al tirano. Lo interesante de esto es que en los mitos escatológicos de *República* y de *Gorgias* la caracterización del ropaje y la apariencia del cuerpo del tirano deviene en un alma que postmortem luce harapos. De lo que podríamos decir que quien ornamentó su cuerpo en excesos de ropaje durante su vida terrena su alma deviene en harapos en el más allá.

III – La intervención socrática

Pero este sería a modo de preludeo, el final de la historia que Platón conoce, si volvemos a las primeras líneas del *Alcibíades* Sócrates dice conocer y poder dar razón de la arrogancia de sus pensamientos τὸν δὲ λόγον, ᾧ ὑπερπεφρόνηκας: *Dices que no necesitas para nada de ningún ser humano* (Trad. Velázquez) “*Dices que no necesitas de nadie para nada*” (trad. Mársico) (Alc. I, 104a)

El hecho de que Alcibíades no se haya acercado primero a Sócrates es una señal de arrogancia, del hombre que padece el desdén que profiere y que por tanto recibe por parte de todo el mundo. Es el tipo de persona que nunca está dispuesto a acercarse a nadie primero. Estuve a punto de...te anticipaste.... (Alc. I, 104 a-b) Y siguen los juegos de encanto, cortesía y cortejo, pero no sin cierta histeria “Siempre estás aquí preocupado importunando y en el *Banquete* señala que aparece de imprevisto. Son alocuciones que no son (“Siempre estás por aquí”, “Apareces de imprevisto”) fácilmente coherentes entre sí; pero en alguien propenso a la exageración como lo es Alcibíades no es conflictivo interpretarlo.

Sócrates observa a Alcibíades durante muchos años, pero espera pacientemente el momento oportuno para acercarse a él, cuando Alcibíades tiene la edad adecuada e irradia cierto potencial de grandeza, y por supuesto, para Sócrates, el potencial que ve en Alcibíades se refiere al cultivo filosófico y al desarrollo de un alma virtuosa (Alc. 103a, 106e, 110b). Sócrates comprende que Alcibíades no se contentará con poseer sólo las ventajas del nacimiento y la clase, por ejemplo, rasgos físicos exquisitos, linaje aristocrático y riqueza, todo lo cual le es querido, pero, de nuevo, en última instancia no le satisfará por completo ni contribuirá a construir una conducta ética (Alc. 104c). De hecho, más allá de las “ventajas” antes mencionadas, Sócrates admite que, si Alcibíades no mostrara ciertos rasgos consistentes con un carácter noble y la voluntad de mejorar, Sócrates habría “renunciado” a él hace mucho tiempo (Alc. 105a).

En el *Alcibíades*, podemos decir que Sócrates reconoce la naturaleza “mejor” de Alcibíades, y de hecho, si recurrimos al *Simposio*, Alcibíades admite lo siguiente:

"[Sócrates es] el único hombre que puede apelar a mi mejor naturaleza (no es que la mayoría de la gente reconozca que *soy malo por naturaleza*)" (Smp. 216b). Aunque Sócrates intuye el potencial filosófico de Alcibíades, también es muy consciente de que las ambiciones monumentales de Alcibíades se dirigen a la búsqueda de prestigio político y honor, expresando el deseo de convertirse no sólo en el "hombre más influyente de la ciudad", sino más allá de esto, alcanzar el estatus del político más influyente y venerado en Grecia y en tierras extranjeras (Alc. 105c-d)

En el *Alcibíades*, La intervención filosófica de Sócrates puede entenderse de dos maneras: en primer lugar, como una continuación de su práctica habitual de examinar a los demás, alejándolos del cuidado de sus pertenencias o posesiones y acercándolos al compromiso de cuidar de sus almas. En segundo lugar, en relación con la formación de futuros políticos, para que dejen de preocuparse sólo por las posesiones de la ciudad y se preocupen más por "la ciudad misma" (Ap.35d). Así pues, la práctica de la filosofía de Sócrates requiere conocer el momento oportuno para iniciarla y, con la ayuda de Sócrates, podría ser posible que Alcibíades pusiera en práctica sus planes políticos, sus ambiciones y sus "ideas", y puesto que sus ideas se refieren a los asuntos del Estado, que consisten no sólo en aconsejar a los atenienses, sino también en cuidar de ellos, es esencial que Alcibíades, por ser "completamente inculto", no pretenda "precipitarse en "la política antes de recibir de Sócrates una educación filosófica en la virtud (Alc.123e). Con un Alcibíades más viejo y maduro, Sócrates admite que sería difícil, si no imposible, inspirar el cultivo de su alma, pero tal como está, Alcibíades tiene la edad y el porte adecuados para iniciar el proceso de examinación y transformación de sí mismo; es el "momento oportuno"(*kairos*) para iniciar el estudio de la filosofía (Alc. 127e).

Por lo tanto, como es fundamental para la práctica de la filosofía, Sócrates reconoce que Alcibíades ni carece ingenuamente de conocimientos relativos a un sistema de creencias en desarrollo, ni se aferra a sus creencias de manera dogmática, es decir, tan apegado a sus creencias y conocimientos que Alcibíades se negaría firmemente a reevaluarlos y reinterpretarlos cuando fuera necesario, lo cual es una disposición desafiante del alma para *el elenchos* socrático y la práctica en constante evolución del examen filosófico.

Sócrates desplaza el foco de atención de la preocupación superficial de Alcibíades por su llamativo físico a algo mucho más valioso que su cuerpo, al cuidado de sí (autocultivo) requerido antes de entrar en política, centrado en el entrenamiento (*gymnasia*) del alma y no del cuerpo, tratando, como señala Magrini (2021) de abordar una comprensión reconceptualizada de la "desnudez" (Alc. 132b). Pues, según Sócrates, una vez que Alcibíades se despoja de la vacía y superficial preocupación por el cuerpo, en cierto sentido queda desnudo y su alma queda expuesta, entonces es libre para perseguir lo más esencial de su humanidad, y es el cuidado de sí como cuidado del alma lo que encierra el potencial para hacerlo verdaderamente atractivo (*kallistos einai*). Sócrates subraya que la única manera de saber si los demás son verdaderamente virtuosos es examinar sus almas "escudriñando filosóficamente su desnudez", es decir, interrogándolos de tal manera que queden expuestos los recovecos internos de sus almas, poniendo al descubierto para un examen crítico las creencias que verdaderamente sostienen (Alc. 131d-132a).

Frente al "Dices que no necesitas para nada de ningún ser humano". El *elenchus*, tal y como lo describe y practica Sócrates, requiere una anticipación atenta de lo que aporta el otro en el diálogo, exigiendo que escuchemos la voz del otro con intención y caridad. Porque, como observa Denyer, "cuando queremos conocernos a nosotros mismos, miramos a un amigo y nos vemos allí". El genuino discurso no estriba en que Sócrates hable a la cara de Alcibíades, no consiste en reducir a Alcibíades o al yo a objetos de conocimiento, sino que, en la búsqueda del conocimiento de sí mismo, Sócrates dirige sus preguntas y expresa sus preocupaciones directamente a Alcibíades la persona, "en otras palabras, a su alma", es decir, al lugar ético del ser de Alcibíades (Alc.130 e). Los que participan en el cuidado de sí (autocultivo) comparten un sentimiento de cercanía, y se requiere una forma íntima de confianza que sea lo suficientemente noble como para ofrecer una sensación de seguridad ética debido a la vulnerabilidad cruda y expuesta que cada participante experimenta cuando sus creencias personales son sometidas a escrutinio, al examen y crítica (Alc. 135e).

Considerando las observaciones Vegetti, se puede afirmar que el *Gorgias*, la *República*, el *Político* y, como nos interesa, el *Alcibíades*, tratan de la "política" de manera explícita e inequívoca, demostrando que la política, y el arte y la vocación de estadista, están en el centro de la experiencia social ateniense, porque le dan organización y estructura. La educación (*paideia*) de Sócrates trata de revelar y comprender lo que podríamos denominar la *arché* de la auténtica práctica de la política, que incluye el cuestionamiento de la *arché* del político que pretende gobernar (*archein*) sobre el Estado y sus ciudadanos, que incluye la necesidad de gobernar (*archein*) sobre el yo, el alma o la disposición (*hexis*) como expresión de un comportamiento ético.

En *Gorgias* se afirma : "Pues un hombre así (que no controla sus apetitos) no puede ser grato ni a otro hombre ni a ningún dios, porque es incapaz de convivencia, y el que no es capaz de convivencia tampoco lo es de la amistad. Dicen los sabios, Calicles, que al cielo, a la tierra, a los dioses y a los hombres los gobiernan la convivencia, la amistad, el buen orden, la moderación y la justicia, y por esta razón, amigo, llaman a este conjunto cosmos (orden) y no desorden y desenfreno" (Gorg. 507e) .

En el *Republica*, Sócrates sostiene que la constitución de la ciudad ideal comienza con la comprensión de que "ninguno de nosotros es autosuficiente" (Rep.369b-371 b), y se dice que esto representa el "único principio [*arche*] sobre el que se fundan las ciudades".

Una comprensión similar de este principio de la imposibilidad de autosuficiencia , axioma fundamental de la política se repite en el *Político*, en el mito de las Dos Eras Cósmicas y con el modelo del rebaño y del tejido (268e-274e).

Nuevamente nos surge esta paradoja frente a la afirmación de Alcibiades del *no necesitas de nadie para nada*" Pues su aspiración a dedicarse a la política que lo pone en constante relación con los otros resulta contradictoria. Podríamos afirmar que esta referencia intertextual opera implícitamente en la acción socrática. Pues sin la herida de la contradicción no hay búsqueda y no hay pensar.

El *Alcibíades* dramatiza la búsqueda filosófica *del arché* de la política en relación con una comprensión única (*phronesis*) de las virtudes *dikaiosune* y *sophrosune* y su relación

esencial con la "política del alma": la búsqueda amorosa y crítica del autoconocimiento es un proceso dinámico y siempre renovado de la formación evolutiva del alma, que, sin embargo, inevitablemente encuentra reveses y retrocesos. De hecho, el tema de *la revelación-aporía* está tan concentrado en este diálogo que el autor evita presentar a otros personajes o tratar en profundidad temas tangenciales o introducir en la discusión líneas de pensamiento y argumentación que podrían distraer a los lectores.

En realidad, como Alcibíades aprenderá más tarde, hay una seriedad mortal detrás de la aparentemente inocente pregunta de Sócrates: "¿Crees que es difícil [chalepon] responder a las preguntas?" A medida que avanza el diálogo, Alcibíades experimenta la extrema dificultad de mantenerse a sí mismo dentro del examen dialéctico; de hecho, tan difícil es el proceso ascético de la educación, que Sócrates reconoce que cualquier resultado positivo que pudiera lograrse en el diálogo con Alcibíades podría deshacerse en un momento posterior.

Las crisis aporéticas, que son momentos de sintonización, transportan a Alcibíades de una manera extática (*ekstases*); temporalmente se encuentra fuera de sí mismo, agitado y confuso, momentáneamente *situado entre* lo que *era* y lo que potencialmente *podría llegar a ser* a la luz de la valiosa y potencialmente terapéutica visión que su falta de conocimiento revela y pone al descubierto para un interrogatorio posterior.

La verdad, pues, o comprensión filosófica, como fenómeno de sintonía, representa la dramática superación de los límites de lo familiar, lo ordinario, lo cotidiano, que conmociona, desestabiliza y derriba la estructura de inteligibilidad según la cual suele ordenarse irreflexivamente nuestra experiencia del mundo. Esto es precisamente lo que le ocurre a Alcibíades en los momentos de ruptura *aporética* en el diálogo con Sócrates, cuando aprende una lección sumamente difícil y dolorosa, sufriendo la revelación, realización y eventual aceptación de su ignorancia sobre los asuntos en discusión.

Alcibíades se encuentra con un colapso aporético: "No tengo ni idea de lo que quiero decir - ¡debo de estar en alguna condición [*atopos*] absolutamente extraña!". (Alc. 116e). En un momento de sintonía, Alcibíades es transportado temporalmente y habita un lugar "extraño" y absurdo; ahora se encuentra en un estado mental alterado y transformado, incluso podríamos decir que su alma se le ha vuelto desconocida, incluso extraña. Como señala Magrini: El filósofo debe ser sacudido de la "perniciosa convicción de que su yo actual es su 'verdadero yo'".

Pero, en lugar de avergonzarse aún más al frustrado joven, Sócrates le exhorta: "No te desanimes", sigue respondiendo a las preguntas y "tú y yo estaremos en mejor estado" (Alc. 127e). Tales momentos obligan a Alcibíades a enfrentarse a cosas perturbadoras de su carácter, pero estos sucesos son también momentos "educativos", pues, las rupturas *aporéticas* de la dialéctica revelan de manera visceral la importancia de la búsqueda de la comprensión en la vida filosófica, sirviendo como presagios de la continua transformación del alma que podría proporcionar una educación socrática.

Sócrates proporciona una analogía maravillosa y memorable al filosofar la relación entre el autoconocimiento, el alma y "los ojos", una relación que se encuentra en el centro de la experiencia educativa de verse a uno mismo en los ojos del otro, donde los

participantes están abiertos a un proceso de autoexamen que puede inspirar una transformación ética legítima (*periagoge*) del alma. En concreto, Sócrates sostiene que, si miramos a los ojos del otro para ver nuestra propia alma reflejada en ellos, es posible obtener una visión legítima de nuestra propia alma, habitar momentáneamente y disfrutar de la luz de un autoconocimiento en desarrollo y evolución. En su lugar, el autoconocimiento se hace posible, como observa Denyer, sólo "lanzando la mente hacia el exterior, para apreciar lo que otros saben de nosotros".

Nunca se insistirá lo suficiente en la crucial naturaleza comunitaria del ser humano, y por supuesto esto se relaciona con la dimensión sociopolítica, ya que nuestro devenir otro en momentos de trascendencia finita -aprendizaje o experiencia de la "verdad" (*phronesis*)- sólo se produce a través del diálogo y la confrontación con otros (*synerchomai*) dentro de un contexto en el que existe un sentido de confianza, que facilita la entrega de nosotros mismos al otro en el diálogo, lo que contribuye a configurar adecuadamente nuestras réplicas a la luz de las perspectivas nuevas y transformadoras que encontramos.

Alcibíades explica que en la ausencia de Sócrates, se deja vencer por los honores que le confiere la multitud. Pero si el problema fuese así de sencillo, Alcibíades viviría dos vidas, la del filósofo reflexivo y la del político adulator de la multitud. Sin embargo, Alcibíades sólo vive la segunda vida y huye de la reflexión filosófica como de la peste. La simple debilidad hacia la multitud en ausencia de Sócrates no explica por qué Alcibíades ya no desea reflexionar. Lo que explica esta situación es el aspecto emocional que conlleva la examinación socrática. Si Alcibíades fuera un completo relativista o nihilista no tendría problema en hablar con Sócrates. Sin embargo, Alcibíades entiende y concede los argumentos filosóficos, es sólo que valora más el evitar la vergüenza de reconocer que vive una vida de esclavo en vez de una de político exitoso. La causa de esto es materia de especulación, pero es posible que sea su arrogancia. Esa arrogancia que ya lo acompaña desde su encuentro inicial con Sócrates justificándose por no haber roto el silencio y tomar él la palabra. Alcibíades desde un inicio se valora más de la cuenta y su convicción al respecto, aunque sufriente, está blindada.

IV- A modo de conclusión

Finalizando el *Alcibíades* Sócrates introduce una nueva e intrigante analogía de la "cigüeña", informando a Alcibíades de lo siguiente cuando se preparan para separarse

Soc. Noble amigo, mi amor entonces tampoco será diferente del de una cigüeña, si después de anidar junto a ti un amor alado, recibirá en retorno los cuidados de este.

Alc. Pues así será, y empezaré por cierto de aquí a ocuparme de la justicia.

Sóc. Desearía también que perseveres; pero temo, no por desconfiar en algo de tu naturaleza, sino al ver la fuerza de la ciudad; no sea que nos domine a ti y a mí.

Aunque hay un innegable sentido de intimidad ligado a esta idea, hay indicadores en el diálogo de que, a diferencia de la comadrona del *Teeteto*, cuya presencia es necesaria durante el proceso de alumbramiento del conocimiento, Alcibíades está obligado a continuar su propia educación, a asumir la responsabilidad de su propio autocultivo, cuando no esté en presencia de Sócrates. Denyer, recurriendo a la "ornitología [antigua]

popular", relaciona la noción de inversión de papeles en este diálogo con la manera en que "las cigüeñas jóvenes tratan a sus padres", pues una vez que las cigüeñas llevaban a sus crías a una edad en la que podían volar, los "papeles se invertían entonces, y las crías atendían a sus padres. Sin embargo, como sabemos, esta tarea resulta demasiado grande para Alcibíades.

Hay una oda que Plutarco controvertidamente atribuye a Eurípides: «A ti te cantaré, hijo de Clinias. Es bello vencer, pero más bello lo que ningún otro griego alcanzó jamás: ganar en la carrera de carros el primero, el segundo y el tercer premios y marchar coronado de olivo dos veces sin haber sufrido percance, proclamado vencedor por el heraldo.»

Este salto en el tiempo, que no vamos a discutir aquí, no deja de ser revelador: demuestra que, en la vida de Alcibíades y en la historia de la guerra, las cosas se repiten. En realidad, toda su participación en la vida pública puede leerse como un diálogo en el que se oponen sus virtudes y sus defectos, tan llamativas las unas como los otros.

De hecho, este diálogo podría considerarse como un "recordatorio cautelar" no sólo de la dificultad que entraña el autocultivo y el cuidado de sí sino también de la radical imprevisibilidad del propio proceso, incluso para quienes se dedican al tipo de vida filosófica que defiende Sócrates. Pues el *Alcibíades* nos enseña la valiosa lección de que el discurso o diálogo (dialéctico) debe continuarse "más allá del resultado preliminar que alcanza en esta única conversación" entre Sócrates y Alcibíades.

BIBLIOGRAFÍA

- Platón (2013), *Alcibíades I*, Santiago de Chile, Ed. Tácitas, (Trad. O. Velázquez)
---- (2001), *Alcibiades I*, Cambridge, Cambridge University Press (Trad. Denyer N.)
---- (2000), *Alcibiade I*, París, GF Flammarion, (Trad. Marboeuf – Pradeau)
---- (2017) *Alcibíades*, Bs. As. Miluno (Trad. Claudia Mársico)

- Asimov I. (1981) *Los griegos*, Madrid, Alianza
Cambiano G (1993). *Hacerse hombre en Vernant J. El hombre Griego*, Madrid, Alianza
Magrini J. (2021), *Politics of the soul in the Alcibiades*, New York, Peter Lang Publishing
Romilly J. (1995), *Alcibíades o los peligros de la ambición*, Barcelona, Seix Barrial
Tarrant H. (2007), "Olympiodorus and Proclus on the Climax of the Alcibiades", *The International Journal of the Platonic Tradition*, 1.1 -3-29
Vegetti M. (2011) *Quince lecciones sobre Platón*, Madrid, Gredos

La Filosofía como deseo y cuidado del alma en el Alcibíades I de Platón

Marcos Abel Arévalo

Universidad Nacional de Catamarca (UNCa)
Argentina

Antes de comenzar con el desarrollo del presente trabajo es pertinente aclarar algunas consideraciones a tener en cuenta. En primer lugar se va a seguir la traducción y comentarios de Oscar Velázquez sobre el dialogo Alcibíades de Platón, el cual en su introducción plantea una división tripartita del dialogo: una primera parte que va desde el 103 a al 113 a; la segunda parte tiene lugar desde el 113 al 127 c y en tercer lugar desde 127e al 135 e. dicha aclaración responde al énfasis que se hará sobre todo a la ultima parte del dialogo desde donde es posible observar dos términos cruciales: la inscripción délfica “conócete a ti mismo” y el cuidado de sí. Dichos términos resultan el eje transversal que atraviesan los momentos de la presente comunicación.

EL dialogo tiene apertura en voz de Sócrates resaltando un distanciamiento hacia el hijo de Clinias, Alcibíades, por un impedimento de carácter divino. Se presenta en este momento del dialogo a un Alcibíades arrogante “*dices que no necesitas para nada de ningún ser humano; es cierto que tus recursos son grandes como para no necesitar nada comenzando por el cuerpo y finalizando en el alma*”¹, Bello, alto y de familia muy vigorosa y de la más reconocidas por los griegos, quien le ha proporcionado la tutoría de nada más y nada menos que el gran orador Pericles. Sin embargo, dicha grandeza sola puede ser conducida con éxito por el mismo Sócrates, quien afirma “*soy completamente digno de ti, y que no ha tutor ni pariente ni otro alguno capaz de entregarte el poder que tanto ansias fuera de mi*”².

¹ Platón, Alcibíades 104 a.

² Ib. 105 e

Continúa Sócrates su exposición, a partir de certeras y cuidadosas preguntas intenta mostrar al joven su ignorancia en los temas de interés en la vida política ateniense, por ejemplo *la justicia*. A lo que Sócrates le señala *¿no sabes que quienes tienen la intención de enseñar algo deben primero saberlo?*³. Siguiendo en el análisis del diálogo se traza un camino que atraviesa la comparación histórica de grandes políticos y gobernantes que han surgido a partir de maestros que han enseñado y conducido por el camino virtuoso y verdadero. Maestro que necesita Alcibíades para alcanzar su formación política, ya que esta ha sido encargada a Pericles quien según Sócrates no ha podido educar a sus hijos, incluso a Clinias hermano de Alcibíades quien dice que está loco.

Es necesario conocer la virtud para poder enseñarla, ha dejado claro Sócrates, y ese conocer y la relación con el hombre se presenta de tres maneras: por un lado los hombres que saben, por otro lado los hombres que saben que no saben, en tercer y último lugar, los hombres que creen saber algo que no saben, siendo el último la causa de los males, por ello la importancia que se le otorga a la educación, a la formación política, conector con la última parte del diálogo que se analizará a continuación.

La filosofía y cuidado.

La tercera y última parte del diálogo, gira en torno a la inscripción delfica “*conócete a ti mismo*”. Cabe plantearse acerca del sentido que tiene dicha inscripción, su finalidad. Dirá Sócrates “*¿podríamos acaso conocer jamás qué arte hace a uno mejor, cuando desconocemos qué somos en realidad nosotros mismos?*”⁴. Se podría inferir entonces que el conocimiento de las cosas queda relegado, en un segundo plano, lo conveniente es saber que somos y de qué manera podríamos descubrir lo mismo en nosotros mismos. Conocer la justicia, las cosas justas tiene sentido en la medida que

³ Ib. 111a

⁴ Ib. 128 e

nosotros mismo hemos iniciado la búsqueda de saber que somos, resultando una relación intrínseca entre ser y conocer, entre quienes somos y como somos.

El conocerse a sí mismo implica diferenciar entre lo que es ocuparse de sí mismo y ocuparse de lo concerniente a sí mismo, diferente es el que hace uso y la cosa de la que hace uso, ejemplo de ello es el músico y aquello con lo que hace música. En el caso del hombre señala Sócrates una cosa es el cuerpo y otra cosa es el uso de este, una relación de mando y obediencia, que no es otra cosa que afirmar que es el alma la que gobierna el cuerpo, la naturaleza del cuerpo es de obediencia, entonces ¿Qué es el hombre? El hombre es su alma, quien pueda conocer lo que le es propio del cuerpo no implica conocerse a sí mismo, ningún médico se conoce a sí mismo en cuanto médico, campesinos y artesanos carecen de mucho para conocerse a sí mismo, por que conocen poco las cosas propias de sí mismo. el conocerse a sí mismo no es otra cosa que conocer un alma.

La inscripción délfica nos permite dilucidar su relación con la sensatez, cordura, buen juicio, el término griego (*sophrosyne*), precisamente en este diálogo se encuentra en relación con el saber, con el conocimiento diferencia que se encuentra por ejemplo en otros diálogos platónicos precisamente por ejemplo en *Republica*, donde la *Sophrosyne* apunta a un auto control visceral por así decirlo, controlar la parte irracional del alma que solo busca la satisfacción, el placer, la *sophrosyne* se emparenta al término griego *Thymós* en cuanto sirven a la parte del alma para controlar los apetitos irracionales y caer en estos como le sucede a Leoncio en el capítulo IX de *Republica*.

El conocimiento de sí mismo señala un conocer por medio del alma y a partir de allí es posible reconocer la justicia, el bien, la belleza en las cosas y en los actos humanos, este conocimiento puede ser alcanzado con la participación del Dios, con su ayuda se puede convertir un hombre en virtuoso a partir de allí enseñar la virtud. Poseer la virtud implica el poder ocuparse de la ciudad, de sí mismo y de las cosas propias de sí mismo, por ello resalta Sócrates como consejo al joven Alcibíades *“Ejercítate primero, querido amigo, y aprende lo que es preciso aprender para intervenir en los*

asuntos de la ciudad y no antes, para que vayas teniendo antídoto y no experimentes nada terrible”⁵

El cuidado de si deviene entonces de un conocer, un saber de mi “yo” interior si se permite la expresión, con la guía y ayuda del dios el cual resulta ser el reflejo de un alma que busca su igual, *“mirando entonces hacia el dios nos serviríamos de aquella bellísima superficie reflectante, y hacia la excelencia del alma de los seres humanos, y así especialmente nos veríamos y conoceríamos a nosotros mismos”⁶*. Este es el inicio de un hombre que puede actuar en los asuntos de la ciudad de la manera correcta y bella, provocando la amistad entre los ciudadanos, transmitiendo virtud , evitando la desdicha obteniendo felicidad.

Filosofía y deseo.

Siguiendo la traducción del Protéptico de Aristóteles realizada por Miguel Candel, el cual algunos interpretes han señalado como la obra que más se asemeja a el pensamiento de su maestro en el encontramos ciertas similitudes con respecto al Alcibíades de Platón. El Protéptico, una exhortación a la Filosofía nos va a permitir poder unir lazos entre estos dos grandes pensadores de la antigüedad bajo los conceptos o términos de “deseo” y “cuidado”, utilizando como nexo a la filosofía.

A continuación hemos seleccionado algunos fragmentos considerados de importancia para la presente comunicación, los cuales lo hemos agrupados bajo 3 categorías: los referidos a la filosofía, los referidos a la sabiduría y por ultimo lo referidos al alma en relación con los conceptos antes mencionados.

En el fragmento 5 nos encontramos con la primera razón que fundamenta un Protéptico a la filosofía, la *sabiduría* y su adquisición surge como consecuencia de la actividad filosófica misma que busca la verdad, Aristóteles señala: *“y todos coincidirán en que la sabiduría surge de aprender e indagar aquellas cosas cuya posibilidad de ser aprendidas e indagadas la ha otorgado la filosofía, de modo que hay que cultivar la filosofía...”*

⁵ Ib. 132 b

⁶ Ib. 133 c

de lo contrario, el hombre se embrutece y cuando ha sido también despojado de la sensación, se vuelve semejante a una planta mas es preferible despojarse de lo irracional conservando el entendimiento y así asemejarse a la divinidad.

En el fragmento 9 se refiere a la filosofía, de acuerdo a su naturaleza, ella puede servirse de las demás ciencias y dirigir las con el fin siempre de buscar y obtener la verdad, porque la filosofía contiene en sí mismo el recto juicio y la sabiduría.

En relación a la *sabiduría* como resultado de la actividad filosófica encontramos:

En el fragmento 38 dirá el Estagirista *“la sabiduría es el mayor de los bienes y más provechoso que cualquiera de los restantes... todos coincidimos en que debe imperar el más virtuoso y el de naturaleza más capaz, pero que solo la ley que impera debe ser soberana, la cual es una forma de sabiduría, además de expresión de esta”*.

EL fragmento 69 señala por un lado a la sabiduría, la cual tiene más autoridad sobre la verdad y por ello todos los hombres aspiran ante todo a poseer sabiduría. Es imposible que la sabiduría sea una ciencia productiva, pues el fin que tiene que ser mejor que lo que produce, y nada puede ser mejor que la sabiduría.

En la última parte del fragmento 68 la sabiduría resulta la parte de la excelencia del alma que tienen como fina la felicidad, pues afirmamos que la felicidad proviene de ella o bien que es ella misma.

En relación con el alma encontramos:

En el fragmento 34 el alma es mejor que el cuerpo, pues es de naturaleza más imperativa y respecto del cuerpo hay artes y saberes como la medicina y la gimnasia, pues la consideramos ciencias y afirmamos que algunos la poseen, es evidente que también hay una disciplina y un arte para el alma y sus virtudes, y que somos capaces de adquirirlos, si también lo somos respecto de cosas de las que nuestra ignorancia es mayor y que son difíciles de conocer.

El fragmento 59 señala que una parte de nosotros es alma, y la otra parte cuerpo; la una gobierna y la otra es gobernada; y la una hace uso de la otra sirve como instrumento. Ahora bien, siempre el uso de lo gobernado y del instrumento esta dispuesto en función de lo que gobierna y hace uso

El fragmento 85 pensar y razonar es, entonces, o la función única o la mejor del alma. Es ahora, pues, una conclusión simple y fácil de deducir para cualquiera que el que piensa correctamente vive mejor y que el que vive mejor de todos es el que alcanza la verdad en mayor grado.

Algunas conclusiones

Lo expuesto hasta el momento nos permite señalar. En primer lugar a un Sócrates que nos enseña la importancia de conocernos a si mismo para poder alcanzar la virtud, y con ello el buen juicio, la sensatez (*sophrosyne*), que van a ser los elementos necesarios para poder ocuparse de los asuntos políticos al cual aspira el joven Alcibiades *"tu mismo entonces y cualquier otro que tiene la intención de gobernar y ocuparse de si mismo no solo en privado, sino de la ciudad y de las cosas propias de la ciudad debe poseer primero la virtud"*⁷

EL conocerse a si mismo es conocer un alma y esta es posible gracias al Dios, quien con su ayuda muestra en reflejo la excelencia del alma en el hombre que nos es otra cosa que la sabiduría, solo a través de esta es posible conocer el bien y por ende alcanzar la felicidad.

En segundo lugar y desde un enfoque Aristotélico es posible complementar algunos aspectos analizado en el dialogo, precisamente el Protéptico señala la importancia de la filosofía que hace posible el indagar y aprehender las cosas de acuerdo a la posibilidad de esta. La filosofía dará como resultado la *sabiduría* que es el mayor y más provechoso bien que el hombre puede adquirir, por medio de ella tenemos autoridad sobre la verdad. En consecuencia todos los hombres aspiran a

⁷ 134 c

poseerla. Así comienza su obra (Metafísica) “ todos los hombres por naturaleza desean saber...”

De igual manera que para su maestro el alma es una parte del hombre, que gobierna la otra parte que es el cuerpo, este por naturaleza tiende a ser gobernada, a obedecer, es el alma el principio que rige en el hombre, donde se encuentra la sabiduría, resultado de ello poseemos el principio de pensar y razonar que hace posible la vida virtuosa, por la cual podemos conocer el bien y poder deliberar en la cuestiones que atañen a la ciudad.

Conocerse a si mismo y ocuparse de si mismo es el cimiento fundacional del hombre que se construye en su finitud existencial, a partir de allí podemos cultivar el bien el amor y las demás virtudes que son inherentes a la condición humana que por medio de la filosofía podemos alcanzar. A partir de esta máxima aconseja Sócrates comenzar un camino hacia la sensate, el buen juicio y con ello agradar al Dios, equivalentes en términos aristotélicos acercarse a la divinidad.

EL fin de la presente comunicación ha intentado mostrar a partir del análisis del “Alcibiades” y el “Protéptico” como el hombre debe actuar. El conocerse a si mismo nos invita a un cuidado de si mismo y un cuidado con el otro, mediado por el deseo que habita en nosotros, que no conduce hacia la sabiduría (sophia), por medio de la filosofía como actividad que busca la verdad.

BIBLIOGRAFÍA

- ✓ ARISTOTELES, “*Protéptico*”. Editorial Gredos. Traducción y Notas Carlos Megino Rodríguez. España. Año 2011.
- ✓ ___ “*Metafísica*” Editorial Gredos. Traducción y Notas Tomas Calvo Martínez España. Año 2011.
- ✓ PLATON, “*Alcibiades*”. Editorial Ediciones tacitas. Traducción y Notas Oscar Velázquez. Año 2013.

- ✓ — “Republica” Editorial Gredos. Traducción y Notas Conrado Eggers Lan España. Año 1982.

Justicia y temporalidad en el *Alcibíades I*

Andrés Budeguer

Universidad Nacional de Tucumán (UNT)
Argentina

Resumen

En este trabajo proponemos una lectura crítica del *Alcibíades I*, con especial atención a los pasajes 106c – 113b. En el texto Sócrates se aproxima a un muy joven Alcibíades y, con notable inteligencia, capta la atención del muchacho, no perdiendo oportunidad de alabar su intelecto. Inicialmente, la obra proporciona una extensa descripción de la figura de Alcibíades, aunque luego arroja luz sobre cuestiones filosóficas y políticas de central importancia, tal y como pretendemos mostrar. En esta primera porción del diálogo, objeto de nuestro análisis, Sócrates busca mostrar a Alcibíades que ignora más de lo que cree. Nuestras conclusiones fundamentales serán: a) hay una diferencia fundamental entre el aprendizaje a partir de otros y el descubrimiento surgido del examen interior. El conocimiento político proviene de alguna de estas dos fuentes. Si pensamos en las *condiciones* que permiten iniciar un proceso de aprendizaje, b) entonces diremos que ellas son, fundamentalmente, dos: (i) un deseo activo de aprender y (ii) una conciencia de la propia ignorancia. Como corolario, c) Sócrates demuestra que τῶν πολλῶν no pueden nunca enseñar *qué es la justicia*.

En este trabajo proponemos una lectura crítica del *Alcibíades I*, con especial atención a los pasajes 106c – 113b¹. En el texto, que muy probablemente es espurio y no puede ser adjudicado a Platón con seguridad², Sócrates se aproxima a un joven Alcibíades y,

¹ Utilizamos la edición bilingüe de Velásquez (2013). Resulta enormemente útil la clásica edición comentada de Denyer (2001) para clarificar ciertos pasajes y resolver algunos problemas textuales.

² Excede los propósitos de este trabajo adentrarnos en una discusión acerca de la autenticidad del diálogo. Este debate comienza, al menos en el ámbito de la filología, en los primeros años del siglo XIX, con las traducciones llevadas a cabo por Schleiermacher (1836). Al respecto, pueden verse algunos aspectos de la polémica en Velásquez (2013: 24 – 32); una defensa de la

con notable inteligencia, capta la atención del muchacho, alabando su intelecto. Inicialmente, la obra proporciona una extensa descripción de la figura de Alcibíades (Parra, 2010: 25), aunque luego arroja luz sobre cuestiones filosóficas de central importancia, tal y como pretendemos mostrar. Siguiendo el esquema propuesto por Velásquez (2013: 22), podemos dividir a la obra en tres porciones bien diferenciadas entre sí³, al menos con propósitos propedéuticos:

- α) La primera (103a – 113a) retrata a Sócrates en diálogo con Alcibíades. Esta es una porción en la que, sobre todo, se discuten cuestiones políticas: el maestro de Platón pone en tela de juicio las intenciones del muchacho al respecto, y se presenta como el único que le garantizará el acceso al poder. Sócrates busca, sobre todo, mostrar a Alcibíades que ignora más de lo que cree. Esta porción será objeto privilegiado de nuestros análisis, poniendo sobre todo el foco en su estructura argumentativa.
- β) En la segunda porción (113a – 127c) Sócrates intentará argumentar a favor de la identidad entre lo justo y lo honesto, lo bueno y lo convincente. Aquí es donde Sócrates plantea la división de los hombres en relación al conocimiento: (a) están los que saben, (b) los que saben que no saben y (c) los que creyendo saber, nada saben realmente.
- γ) La parte tercera y última (127e – 135e) se desarrolla en torno a la famosa inscripción delfica γνῶθι σαυτόν. Para Velásquez (2013: 24), esta es la porción que otorga al diálogo su unidad temática esencial. Sócrates identifica en esta porción el conocimiento del hombre con el conocimiento de su propia alma. Para ilustrar esto, recurre al símil del ojo. El diálogo culmina con algunas reflexiones acerca de la divinidad.

autenticidad del texto puede hallarse en Denyer (2001: 14 – 26). Para una discusión actualizada desde la hermenéutica filosófica, véase la obra de Magrini (2021: 6 – 9).

³ Una división muy semejante, aunque con algunas diferencias, puede hallarse en Lamb (1964: 95).

Tal y como se nos revela al comienzo del texto (103a), hace tiempo que Sócrates ama a Alcibíades –aparece aquí la figura del ἐραστής como un hombre mayor enamorado de su ἐρώμενος–, aunque permaneció durante muchos años sin dirigirle la palabra. Por contraposición a los demás amantes, en los que Alcibíades no pudo hallar verdadera compañía, Sócrates permaneció en absoluto silencio un largo período de tiempo. El maestro de Platón describe a Alcibíades como un muchacho sobrepasado por su arrogancia (en 104a nos encontramos con el verbo ὑπερφρονέω en perfecto de indicativo): aparece aquí una cierta noción de autarquía o autosuficiencia⁴. Alcibíades cree ser muy bello (κάλλιστός) y muy digno (μέγιστος)⁵, aunque el objetivo de Sócrates será mostrarle hasta qué punto ignora aquello que cree saber (sobre todo, a partir de 106c3). Por estas características, y por su origen ilustre, el joven Alcibíades no ha tenido ningún problema al momento de dominar a sus enamorados (104c).

Alcibíades revela estar muy interesado en lo que Sócrates tiene para decir. Empero, debe notarse que es el maestro el que se aproxima al discípulo: Alcibíades cree, como ya sugerimos, poder saberlo todo por sí mismo (104a1), ya fuere por arrogancia, tal y como lo cree Sócrates, o por vagancia intelectual. Es evidente, sin embargo, que el joven tiene cierta disposición para la escucha (104d8)⁶. El maestro de Platón es muy consciente de las ambiciones políticas y de grandeza del muchacho (105a y ss.): desea alcanzar el poder, y preferiría morir antes que fracasar en su objetivo (105a). Para ello, sin embargo, Sócrates está convencido de que necesitará de su ayuda (105e), pues no podría alcanzarlo de otra manera –por ejemplo, recurriendo a la propia instrucción o autoeducación.

⁴ 104a: οὐδενὸς φης ἀνθρώπων ἐνδεὴς εἶναι εἰς οὐδέν (“Dices que no necesitas para nada de ningún ser humano”). A causa de sus orígenes nobles, Alcibíades considera que puede valerse en todo por sí mismo.

⁵ Velásquez traduce μέγιστος por *muy alto*, aunque resulta evidente que, en el contexto del pasaje, Sócrates refiere a la altura moral de la persona, más que a una serie de características propiamente físicas. Una interpretación alternativa del pasaje 104a5 puede hallarse en Denyer (2001: 86).

⁶ Esta disposición a la escucha es central en el diálogo. Sócrates la refuerza en 104e1: ὥσπερ μόγις ἠρξάμην, οὕτω μόγις καὶ παυσαίμην (“igual como con dificultad comencé, así también me sería dificultoso detenerme”). Una interpretación similar del pasaje encontramos en Denyer (2001: 91).

Acerca del método que seguirá, creemos que resulta relevante el comienzo del pasaje 106b: “¿Preguntas entonces que si tengo un discurso largo que decir, de esos que ya estás acostumbrado a escuchar? Porque no es de tal clase el mío”⁷. La contraposición entre el modo de examen socrático y el sofístico es aquí evidente: por un lado, está la grandilocuencia de los sofistas y sus extensas actuaciones retóricas; por el otro, se encuentra Sócrates, con su dialéctica basada en preguntas y respuestas cortas y directas. Una contraposición semejante puede observarse, por ejemplo, en algunos pasajes reconocidos del *Protágoras* (334c – 335d). Estas *consideraciones metodológicas* marcan el estilo dinámico del comienzo del diálogo.

Hasta aquí nos encontramos con una especie de *prólogo* del diálogo: se han establecido los objetivos y la manera en la que procederá la discusión, los términos en los cuales va a desarrollarse el diálogo. A partir de 106c3 comienza el examen socrático propiamente dicho. Sócrates buscará determinar *acerca de qué* pretende Alcibíades hablar en la Asamblea, estableciendo un hiato entre aquellas cuestiones en las que fue educado y las discutidas y deliberadas por la Asamblea. Creemos que esta distinción es importante, pues hace que el diálogo gire, al menos hasta el pasaje 113b, en torno a la cuestión del conocimiento y la justicia: ¿qué es lo que Alcibíades cree saber? ¿Es esto suficiente o siquiera pertinente para alcanzar el poder?

Sin dudarlo, Sócrates pregunta al muchacho (106c6): “(...) ¿acerca de qué se proponen deliberar los atenienses, puesto que te levantas para aconsejarlos? ¿Quizá porque acerca de asuntos que tú conoces mejor que ellos?”. Este conocimiento al que Sócrates refiere y cuyo contenido aún no nos es revelado fue adquirido por Alcibíades, tal y como es dicho en 106d5 (a) o bien por haberlo aprendido (*μανθάνω*) (b) o bien por haberlo descubierto él mismo (*ἐξευρίσκω*). Examinemos, con lo dicho hasta ahora, la primera posibilidad.

⁷ 106b: λόγον μακρόν, οἴους δὴ. No debemos pensar en el *método socrático* como un proceso transferible e indeleble (Magrini, 2021: 23), sino más bien como un ejercicio constante de cultivo y cuidado del alma.

No es posible, afirma Sócrates, aprender algo si no existe un deseo activo de adquirir efectivamente conocimiento (Parra, 2010: 31). Para nosotros, el hecho relevante en esta porción del diálogo es la mención de Sócrates de un *tiempo de la ignorancia*: nadie investiga o aprende aquello que ya estima previamente saber; por consiguiente, hubo un tiempo en el que Alcibíades ignoraba aquello que ahora cree saber: el sintagma que nos interesa es ἦν χρόνος ὅτε οὐχ ἡγοῦ εἰδέναι; (106e1). Se refiere aquí por primera vez en el diálogo a un *tiempo del no saber* (que será retomado en 110c) del cual Alcibíades habría participado. Por medio de una serie de incisivas preguntas Sócrates impugna a Alcibíades (106e – 107d): De todos los asuntos que preocupan a los atenienses (gramática, música, gimnasia, construcción, mántica)⁸, ¿Acerca de qué podría Alcibíades aconsejarlos? Suponiendo que el consejo en la política debe provenir de los expertos (107c4), parece que Alcibíades no tiene nada que aportar.

Como Alcibíades acepta el punto de partida socrático expuesto en 107c4 –a saber, el consejo en política debe provenir tan solo de alguien que fuera un experto en el tema– responde que aconsejará a los atenienses cuando ellos reflexionen *sobre sus propios asuntos* (ὅταν περὶ τῶν ἑαυτῶν πραγμάτων, ὦ Σώκρατες). Alcibíades cree, por otro lado, que *los asuntos* de los atenienses (πραγμάτων) fundamentalmente se relacionan con la guerra y la paz. No entraremos a analizar en detalle la discusión desarrollada en torno a esta cuestión (107d), en la que Sócrates lleva a Alcibíades a una especie de absurdo. Nos interesa sobremanera destacar, en cambio, lo siguiente: la introducción por parte de Sócrates de la justicia y la injusticia. Para introducir este tema, pregunta, con cierta ironía, al joven Alcibíades (109b – c):

Sóc. ¿Entonces qué? ¿Contra quiénes aconsejarás tú a los atenienses guerrear:
contra los que cometen injusticia o los que practican lo justo?

⁸ Tal y como lo hace notar Denyer (2001: 102), la gramática, el arte de tocar la cítara (poesía lírica) y el combate eran tres de las porciones fundamentales de la educación de los niños atenienses. Véase *Protágoras* 312b.

Alc. Lo que preguntas es realmente capcioso; porque si alguien considera que debe guerrear también contra los que realizan acciones justas, no podría reconocerlo abiertamente.

Entre los pasajes 109d1 – 110d4 la discusión acerca de la justicia se desarrolla con mayor efervescencia (Denyer, 2001: 115). Si la cuestión de la guerra y la paz se relaciona fundamentalmente con distinguir entre aquellos que cometen injusticia y aquellos que no, ¿conoce Alcibíades lo suficiente acerca de esta como para poder aconsejar sobre estos asuntos? Sócrates no puede evitar señalar una incompatibilidad en este punto: (a) nadie lo ha instruido acerca de la justicia, y (b) tampoco parece haberla encontrado por él mismo. De acuerdo a la dicotomía mencionada *in supra* (106d5), parece que la afirmación de Alcibíades de que conoce la justicia se encuentra injustificada enteramente.

Examinemos este asunto. Alcibíades podría, ciertamente, haber aprendido acerca de las cosas justas e injustas si las hubiera examinado por él mismo (b). Sin embargo, no habría emprendido este examen a menos que hubiera creído ignorar *qué es la justicia* (109c). Ante esto, Sócrates señala con gran precisión: “Bien dicho. ¿Puedes realmente decirme de ese tiempo en que no creías saber las cosas justas y las injustas? (...) Responde la verdad, para que no resulten en vano nuestras conversaciones” (109e – 110a). Continuando con la temática iniciada en 106e1, en este fragmento reaparece la cuestión del *tiempo de la ignorancia*: si Alcibíades investiga *qué es la justicia*, pues antes de hacerlo pensaba que ignoraba tal asunto. El joven reconoce, con cierto recelo, que así era (109e8; εἶτα οὐκ ἦν ὅτ' εἶχον οὕτω). Por medio de preguntas sumamente incisivas, Sócrates mostrará a Alcibíades lo absurdo de su posición.

Tal y como lo señala Denyer (2001: 117), Alcibíades es aún demasiado frágil como para reconocerse ignorante al respecto de los asuntos de la justicia. A partir de 109e, entonces, sabemos que *debe haber habido un tiempo* en el cual Alcibíades ignoraba qué es la justicia. Pues bien, ¿cuándo ocurrió esto, más precisamente? Incluso cuando Alcibíades era un niño pequeño⁹, afirma Sócrates, creía saber qué era la justicia (110b), pues no

⁹ 110a9: ἀλλὰ μὴν τό γε πρὸ τοῦ παιῶς ἦσθα. ἦ γάρ; (*Mas, por cierto, que antes de ello eras evidentemente un niño, ¿no es así?*). Según Denyer (2001: 118), un ateniense era considerado un παιῶς

dudaba en quejarse con los otros niños cuando confirmaba que estaban siendo tramposos. Incluso en este tiempo, el joven creía conocer *qué eran las cosas justas* y las cosas injustas (110c3). Jurando por Zeus, Alcibíades no puede luego evitar reconocer que le es imposible determinar con claridad *cuál fue ese tiempo* en el que ignoraba cuáles son las cosas justas y las injustas: “No, ¡por Zeus!, por cierto que no tengo nada que decir” (110c11).

Queda descartado, por tanto, que Alcibíades hubiera aprendido por él mismo *qué es la justicia* (b). El muchacho insiste nuevamente –pues ya lo había sugerido en el pasaje 109d1– en que lo ha aprendido de otros (a). Alcibíades afirma que ha aprendido esto *de la muchedumbre* (110e1, *παρὰ τῶν πολλῶν*). Ningún instructor en concreto o maestro ha instruido a Alcibíades, sino el conjunto de la sociedad. Sócrates intentará mostrar al joven la incompetencia de *τῶν πολλῶν* para enseñar acerca de las cosas justas e injustas. Así, se desarrollará un gran argumento en 110e – 112d que permitirá mostrar de qué manera la multitud no es estimable en lo que refiere a la enseñanza de la justicia. Nos permitimos la siguiente reconstrucción:

1. Para poder enseñar algo es menester, primero, haberlo aprendido (111a12).
2. Aquellos que saben deben estar de acuerdo unos con otros y no disentir (111b3).
3. De la muchedumbre se aprende la lengua materna, pues en el caso del griego se cumplen las condiciones 1 y 2. En esto, la multitud es un maestro estimable (111c11).
4. Si la multitud desea estar en condiciones de enseñar *qué es la justicia*, entonces debe primero haberlo aprendido (1) y no disentir al respecto (2).
5. La multitud disiente acerca de *qué es la justicia* (112a6). Negación de (4).
6. Por consiguiente, la multitud será un mal maestro acerca de *qué es la justicia* (112d)¹⁰.

hasta tanto fuera menor de quince años. Luego de eso, era considerado un *μειράκιον*. Cf. al respecto *Laques* 179a.

¹⁰ La estructura de esta reconstrucción puede entenderse, *grosso modo*, como una negación del consecuente (*modus tollens*); a saber: (a) si la multitud enseña x, entonces ha aprendido x y no disiente respecto de x; (b) en relación a la justicia, no se cumplen las consecuencias anteriormente

Interesa, en este punto del diálogo, resaltar el pasaje siguiente: “¿Llegándolas a conocer en qué tipo de tiempo [a las cosas justas e injustas]? Porque sin duda no en ese que ya creías saber” (110c6). En griego tenemos el sintagma ἐν ᾧ ποίῳ χρόνῳ ἐξευρών; οὐ γὰρ δήπου ἐν ᾧ γε ᾧ εὖ εἰδέναι. El participio ἐξευρίσκω incluye, por medio de la preposición ἐξ, un conocimiento que se alcanza luego de un recorrido, *desde un lugar*. Así, en una traducción algo más libre podríamos pensar que Sócrates pregunta al joven lo siguiente: ¿en qué tipo de tiempo llegaste a *encontrar por medio de tu inteligencia* estas cosas? Esta pregunta marca, a nuestro juicio, un punto de inflexión en el texto, por vincular la cuestión del tiempo con la del conocimiento que, como sugerimos anteriormente, es el gran tema que recorre esta primera porción del diálogo. Así, probamos que τῶν πολλῶν no pueden enseñar *qué es la justicia*¹¹.

Si no estás de acuerdo conmigo en esto, afirma Sócrates, al menos debes haber oído de estos asuntos en tus acercamientos a los textos de Homero (112a). He aquí la contradicción: Alcibíades acepta que no puede confiar en la opinión de τῶν πολλῶν para saber *qué es la justicia*; empero, su conocimiento de estos asuntos parecía provenir justamente de allí. Nuestro joven ha quedado perplejo. Si Alcibíades no aprendió por sí mismo qué es la justicia y tampoco puede confiar en las opiniones de la muchedumbre, entonces puede ocurrir que no sepa, después de todo, *qué es la justicia*. Alcibíades cree que esto es lo que afirma Sócrates (112e: ἐκ μὲν ᾧ σὺ λέγεις οὐκ εἰκόσ). Pero Sócrates no puede evitar corregir al joven: era yo el que preguntaba mientras tú respondías (113a); tú llegaste a las conclusiones por ti mismo.

Alcibíades intentará escapar de esta cuestión proponiendo que la justicia ha de darse por supuesta (113d2). Pero como bien hará notar Sócrates, la pregunta aún permanece, y ha quedado demostrado que Alcibíades no tiene herramientas para determinar

mencionadas (a); (c) por lo tanto, la multitud no es un maestro respetable en relación a *qué es la justicia*.

¹¹ En un análisis del comentario de Proclo al *Alcibíades I*, Mintoff (2012: 90 – 106) muestra la lectura del neoplatónico al respecto: Alcibíades aprendió griego de la multitud; aunque no aprendió *qué es la justicia*.

qué es la justicia¹². Esta argumentación, más adelante en el diálogo, es la misma que permitirá afirmar a Sócrates que Alcibíades no puede apresurarse a ingresar en la política – a partir de 118a y ss.

Como balance final, proponemos retomar algunas de las argumentaciones fundamentales que hemos ido analizado, para así establecer las posiciones expuestas por Sócrates –o, mejor dicho, por Alcibíades– en esta primera parte del diálogo. Algunos de los puntos que hemos considerado centrales en la argumentación socrática fueron: a) hay una diferencia fundamental entre el aprendizaje a partir de otros y el descubrimiento surgido del examen interior. El conocimiento político proviene de alguna de estas dos fuentes. Si pensamos en las *condiciones* que permiten iniciar un proceso de aprendizaje, b) entonces diremos que ellas son, fundamentalmente, dos: (i) un deseo activo de aprender y (ii) una conciencia de la propia ignorancia. Como corolario, c) Sócrates demuestra que τῶν πολλῶν no pueden nunca ser maestros estimables acerca de las cuestiones relacionadas con las cosas justas e injustas.

BIBLIOGRAFÍA

Denyer, N. (2001). *Plato Alcibiades*, Cambridge: Cambridge University Press.

Lamb, W.R.M. (1964). *Plato, with an English translation (Charmides; Alcibiades I and II; Hipparchus; The lovers; Theages; Minos; Epinomis)*, Cambridge: Harvard University Press.

Magrini, J.M. (2021). *Politics of the soul in the Alcibiades*, New York: Peter Lang.

Mintoff, J. (2012). “Did Alcibiades Learn Justice from the Many?”. En: M. Johnson y H. Tarrant (Eds.), *Alcibiades and the Socratic Lover – Educator*, Bristol: Bristol Classical Press.

¹² Más adelante en el texto, esto llevará a Sócrates a plantear la cuestión de las diferentes clases de ignorancia (116e – 119a). Este fragmento excede las pretensiones de nuestro análisis. Tan solo mencionaremos que Alcibíades *no sabe que no sabe*, y esta es la más serie de las tres clases posibles de ignorancia.

Parra, J.D. (2010). "Political psychology in Plato's Alcibiades I", *Praxis Filosófica* 31, 25 – 44.

Schleiermacher, F. (1836). *Introductions to the dialogues of Plato* (translated by Dobson, W.), London: John William Parker, west strand.

Velásquez, O. (2013). *Alcibiades. Edición crítica del texto griego, traducción y comentarios*, Santiago de Chile: Ediciones Táchitas.

Hesíodo. Las formas de una política subjetivante.

Los albores de un modelo de racionalidad

María Cecilia Colombani

Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMDP)
Argentina

Introducción

El proyecto de la presente comunicación consiste en analizar, desde un enfoque arqueológico, de sesgo foucaultiano, los antecedentes hesiódicos en relación al cuidado de sí como política subjetivante.

Convencidos de la dimensión didáctico-filosófica de la obra de Hesíodo, creemos ver, en el juego de exhortaciones a su hermano Perses, un sedimento arcaico de una empresa subjetivante tendiente a transformar la conducta de su hermano. Proponer un abordaje arqueológico es pensar una cierta espesura de saberes y discursos que van constituyendo un determinado conglomerado, un milhojas discursivo que subyace, sin por ello constituir un elemento determinante de las emergencias ulteriores. Si bien la preocupación ético-política cobra una importancia radical con el giro socrático, inaugurando una problematización ética que supone el privilegio de la cuestión del sujeto por sobre otros elementos constitutivos de la problematización filosófica clásica, Hesíodo representa, a nuestro entender, una figura insoslayable, una capa ineludible de la espesura que debe ser relevada en su carácter de antecedente arqueológico, un pliegue primero de consideración para ver esta primera “versión” de lo que luego constituirá lo que Michel Foucault denomina “la cuestión presente”¹.

Desde este abordaje problemático del objeto recortado, la política subjetivante, nos proponemos, como anticipamos, pensar el juego exhortativo como un modelo

¹ El marco teórico general que anima nuestro trabajo se inscribe en el pensamiento de Michel Foucault y en algunos conceptos propios del llamado período arqueológico, situado en la década del 60 y plasmados, sobre todo en sus textos *Las Palabras y las Cosas* y *la Arqueología del Saber*.

estratégico tendiente a modificar las conductas de los individuos, transformar las identidades, asumir responsabilidades por parte de los individuos, tomar decisiones por parte de los individuos que los vuelvan responsables de sus actos, construir un cierto *ethos* que tienda un puente hacia la aldea, reforzar un lazo comunitario y vigorizar la autonomía de los individuos a partir de su propia manutención.

Una vez analizado cada uno de los tópicos, trataremos de pensar el alcance de este incipiente balbuceo subjetivante, a fin de descubrir su alcance político, rastrear la inquietud por lo que Michel Foucault entiende por “políticas de la existencia”, abordar un pliegue arcaico de lo que representan las “artes de la existencia”, bucear en el *corpus* hesiódico lo que entendemos como una preocupación por una “sabiduría de vida”, pensar las relaciones complejas entre mito y filosofía y ver cómo ambos saberes parten de un mismo *páthos*, la maravilla, de-construir las férreas fronteras entre mito y filosofía para indagar en la espesura mítica sus bases filosóficas impensadas, repensar las características de la aldea hesiódica para ver si constituye el medio de producción de la inquietud subjetivante, reflexionar sobre la dimensión didáctica de Hesíodo para ubicarlo, a partir de allí, en un *tópos* filosófico.

La cuestión ético-política

Los primeros tópicos propuestos como materia de análisis nos enfrentan con el concepto de “artes de la existencia”, ya que, tal como sostiene M. Foucault, “Por ellas hay que entender las prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no sólo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presenta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo”². Se trata de verdaderas tecnologías de sí que van dibujando una *praxis* continuada y sostenida en el tiempo para dar a la vida una forma bella. Hablar pues de las artes de la existencia es hablar de una cierta empresa transida por un *telos*, un fin; alcanzar la *arete*, la excelencia. Esta conformación subjetiva implica formas y modalidades de la relación con uno mismo, lo que pone en el epicentro de la mirada el universo del sujeto no en relación a otro, sino en diálogo consigo mismo.

² Foucault, M., *Historia de la Sexualidad. El uso de los placeres*, pp.14-15

¿Qué relación hay entre prácticas sociales y modos de subjetivación? Entendemos que estamos en presencia de la recomendación arcaica de construir un cierto *ethos*, en tanto actitud, modo de vida, que supone tender un puente con el otro, con el par que habita la misma aldea, ya que las conductas deseables y aceptadas vinculan y recíprocamente representan un robustecimiento de los lazos con los demás, hermanos, amigos, parientes, vecinos, a partir, del valor del trabajo como elemento de un “triángulo ético” que completa sus vértices con la virtud y la Justicia³.

¿Qué significa propiamente que estemos en presencia de un incipiente y muy arcaico sedimento de una cultura de sí? Coincidimos con Foucault cuando afirma, "Con esta frase hay que entender que el principio de la inquietud de sí ha adquirido un alcance bastante general: el precepto de que hay que ocuparse de uno mismo es en todo caso un imperativo que circula entre buen número de doctrinas diferentes; ha tomado también la forma de una actitud, de una manera de comportarse, ha impregnado las formas de vivir; se ha desarrollado en procedimientos, en prácticas y en recetas que se meditan, se desarrollan, se perfeccionan y se enseñan, ha constituido así una práctica social, dando lugar a relaciones interindividuales, a intercambios y comunicaciones y a veces incluso a instituciones; ha dado lugar finalmente a cierto modo de conocimiento y a la elaboración de un saber"⁴. En efecto, creemos advertir un juego exhortativo tendiente a crear en los individuos una idea de responsabilidad a fin de asumirse como individuo responsable de sus propios actos; esta acción estratégica tiene, a su vez, el efecto complementario de lograr una cierta autonomía ya que los elementos de lo que hemos denominado el triángulo ético son los que permiten dicho estado de dominio de uno mismo, en contraposición a la sumisión que implica la falta de trabajo y la dependencia de un otro. La clave de la autonomía económica y ética se inscribe en el autoabastecimiento que el trabajo como forma de vida otorga. En realidad, el cuidado de sí "constituye, no un ejercicio de la soledad, sino una verdadera práctica social. Y eso en

³ Entendemos por triángulo ético la triple implicación de la virtud, la justicia y el trabajo como los tres elementos insustituibles y complementarios de la constitución del varón prudente, dotado de racionalidad.

⁴ Foucault, M., *La Historia de la sexualidad. La inquietud de sí*, p. 43

varios sentidos"⁵. Prácticas vinculantes donde la figura de un maestro, que ejerce una función didáctica, cobra una fuerza inusitada; un consejero de existencia que plasma una forma de relación y que confirma un *logos* social. De este modo se aleja la idea de considerar al cuidado de sí como una experiencia aislada, enteramente solitaria y predominantemente individualista. La figura del otro, en este caso, el rol de Hesíodo quien sostiene la función didáctica, está presente en la economía general de la *epimeleia heautou*. En resumen, lejos de constituir un gesto individualista de mera atención sobre sí, se trata de un modelo subjetivante que retorna comunitariamente. Creemos estar recorriendo un primer pliegue de la institución de una política de la existencia; entendemos por ello la instalación de una preocupación en torno al *bios*; la vida deviene un objeto de inquietud a partir de las condiciones de degradación antropológica que la misma ha tomado en los tiempos hesiódicos, planteada por el Mito de las Edades como relato emblemático. Una política de la existencia por la cual los individuos son de algún modo llevados a problematizar su vida como un objeto a construir según los principios del trabajo, la virtud y la justicia.

En esta línea, se recorta el maridaje entre el espacio discursivo y los modos de subjetivación, ya que el varón prudente se constituye como tal en el interior de ciertas prácticas discursivas, de carácter didáctico.

Finalmente, y a la luz de un marco de reflexión ético-antropológico, se desprende la importancia de la palabra en la constitución del varón ético. El arte de enseñar y exhortar al cuidado de uno mismo en el corazón de prácticas ritualizadas, implica la posibilidad de devenir un hombre moralmente responsable, esto es un varón que se reconoce como agente de sus actos.

Estas prácticas enunciativas operan como prácticas transformadoras; por ello su ejercicio es sostenido, ininterrumpido, incardinado en la memoria y devenido en gesta narrativa. La palabra abre un universo de discurso. En este punto queremos detenernos en la noción de universo y rastrear su huella griega: *kosmos*. La palabra alude a la idea de orden, organización, construcción y el mismo verbo *kosmeo* significa arreglar, disponer, embellecer. Efectivamente, el discurso se erige como un universo porque dona

⁵ Foucault, M., *La Historia de la sexualidad. La inquietud de sí*, p. 51

orden, belleza y organización a esa geografía de vivencias, a esa vastedad que representa el mundo interior.

Ahora bien, si hasta aquí hemos recorrido aspectos de una *askesis* enunciativa, debemos desplegar la solidaridad entre prácticas discursivas y modos de subjetivación, para luego pensar el maridaje entre trabajo, virtud, justicia y subjetividad.

El campo filológico. *Logos y ethos*

Proponemos, a continuación, un análisis de algunos versos del *corpus* hesiódico para ver en qué medida y bajo qué circunstancias se lleva a cabo la tarea didáctica.

εἰ δ' ἐθέλεις, ἕτερόν τοι ἐγὼ λόγον ἐκκορυφῶσω
εὖ καὶ ἐπισταμένως: σὺ δ' ἐνὶ φρεσὶ βάλλεο σῆσιν.
ὡς ὁμόθεν γεγάασι θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι. 106-108

Y, si quieres, yo culminaré para ti con otro discurso
recta y sabiamente; y tú imprímelo en tu corazón
[cómo del mismo origen vienen los dioses y los hombres mortales]

En primer lugar, puede observarse el uso condicional del verbo en la expresión εἰ δ' ἐθέλεις, “y si quieres”, dando cuenta del tono exhortativo y apelando al núcleo de la voluntad y el deseo. Tal como advertimos, las artes de la existencia constituyen prácticas sensatas y voluntarias que, de ningún modo, implican un juego de coacción externa. El individuo se constituye bajo los parámetros de la racionalidad y la voluntad que lo llevan a elegir entre distintos tipos de *bios*.

Hesíodo le ofrece a su hermano un discurso, un λόγον, pronunciado desde su lugar de autoridad. Dicho recta y sabiamente, εὖ καὶ ἐπισταμένως, es el modo que le compete a un maestro de *aletheia*⁶. Hesíodo representa en este caso esa figura de autoridad y respeto que media entre el discípulo y la incipiente reflexión moral.

⁶ Colombani, M. C. *Hesíodo. Discurso y Linaje. Una aproximación arqueológica*, Introducción

ὦ Πέρση, σὺ δὲ ταῦτα τεῶ ἐνικάτθεο θυμῶ,
μηδέ σ' Ἔρις κακόχαρτος ἀπ' ἔργου θυμὸν ἐρύκοι
νείκε' ὀπιπεύοντ' ἀγορῆς ἐπακουὸν ἔοντα. 27-29

¡Oh, Perses! Tú guarda estas cosas en tu ánimo:
que la discordia que se regocija con el mal ajeno no separe tu ánimo
del trabajo,

Por curiosear, estando a la escucha, querellas del ágora.

Los versos reafirman un nuevo intercambio retórico apareciendo en esta oportunidad el imperativo del verbo ἐνικάτθεο. Del mismo modo aparece la sugerencia de guardar las cosas recomendadas en el ánimo, θυμῶ, en ese centro interior que distingue a los mortales de los animales motivo por el cual los hombres pueden optar por la Justicia y no por la fuerza por manos propias.

ὦ Πέρση, σὺ δ' ἄκουε δίκης, μηδ' ὕβριν ὄφελλε:
ὕβρις γάρ τε κακὴ δειλῶ βροτῶ 213-214

¡Oh, Perses!, tú escucha a la justicia y no agrandes desmesura;

pues la desmesura es mala para el mísero mortal

ὦ Πέρση, σὺ δὲ ταῦτα μετὰ φρεσὶ βάλλεο σῆσι,

275καὶ νῦ δίκης ἐπάκουε, βίης δ' ἐπιλήθεο πάμπαν. 274-275

¡Oh, Perses!, tú estas cosas guarda en tu corazón;

Ahora escucha a la justicia, y olvida del todo la violencia.

En estos versos se puede observar una exhortación a conjurar dos cuestiones que atentan contra la constitución del varón prudente; nos referimos a la soberbia, *hybris*, y a la violencia. Dos elementos que deben ser controlados en el ejercicio de construcción de sí.

ἀλλὰ σὺ γ' ἡμετέρης μεμνημένος αἰὲν ἐφετμῆς
ἐργάζεσθαι, Πέρση, δῖον γένος, ὄφρα σε λιμὸς

300 ἔχθαίρη, φιλέη δέ σ' ἐυστέφανος Δημήτηρ
αἰδοίη, βιότου δὲ τεῆν πιμπλήσι καλιήν 298-301

No obstante, tú, recordando siempre nuestro mandato,

trabaja, Perses, divino linaje, para que el hambre a ti

te aborrezca, y te ame la bien coronada Deméter

augusta y de sustento te llene tu granero.

σοὶ δ' ἔργα φίλ' ἔστω μέτρια κοσμεῖν,

ὥς κέ τοι ὠραίου βιότου πλήθωσι καλιαί

ἐξ ἔργων δ' ἄνδρες πολύμηλοί τ' ἀφνειοί τε 306-307

pero a ti los trabajos te sean queridos para ordenarlos

según la regla,

así del sustento de estación se te colman los graneros

δαίμονι δ' οἶος ἔησθα, τὸ ἐργάζεσθαι ἄμεινον,
315 εἴ κεν ἀπ' ἀλλοτρίων κτεάνων ἀεσίφρονα θυμὸν
εἰς ἔργον τρέψας μελετᾶς βίου, ὥς σε κελεύω. 314-316

Con el destino que tienes, el trabajar es mejor

si, volcando tu insensato ánimo de posesiones ajenas

al trabajo, te preocupas del sustento, como te exhorto.

Conjunto de versos que ponen al trabajo como la bisagra constituyente de un tipo de hombre que reconoce en él las marcas de lo humano, ya que el trabajo humaniza a los varones mortales; se puede observar, claramente, el valor del trabajo como núcleo de la constitución subjetiva. El trabajo es la fuente de la virtud y del recto obrar por lo tanto la recomendación del trabajo impacta directamente en el modelo antropológico que la poesía didáctica de Hesíodo despliega como diagrama pedagógico.

Conclusiones

Hemos asistido, según nuestro criterio, a una verdadera preocupación por un estilo de vida, inquietud que pondremos en término de una genuina sabiduría de vida. Ahora bien, la insistencia de las recomendaciones y la forma en que se despliegan en el tiempo y en el espacio, nos lleva a pensar en una vida entendida como un *continuum*, como la sucesión ordenada de los momentos que la constituyen y la convierten en un *holon*, en un todo compatible con la propia legalidad del *kósmos* como totalidad organizada. Se trata de un *bios* ético en tanto despliegue de un modo de vida sostenido en el tiempo. Hemos asistido, asimismo, a los vínculos entre mito y filosofía, tópico que pasaremos a analizar desde distintas vertientes, pero siempre a partir de la consideración de Hesíodo como un pensador que se halla a mitad de camino entre el mito y la filosofía como dos estructuras de pensamiento que suponen algunos elementos comunes, los que en la figura del poeta-filósofo de Asra se ven con claridad.

Tanto el mito como la filosofía se componen de maravillas; de allí que el amante de mito sea de alguna manera, también filósofo, según rezan las consideraciones aristotélicas⁷. La maravilla, la admiración o asombro, en términos de K. Jaspers⁸, connota la conciencia de no saber y el *pathos* que el *kosmos* produce en su vastedad y complejidad. A partir de esta impresión conmocionante, se despliegan las inquietudes que, desde distintas perspectivas, tanto el mito como la filosofía despliegan en sus respectivos

⁷ Aristóteles, *Metafísica*, I, 928, b

⁸ Jaspers, K. (1981). De los cuatro orígenes de la filosofía que postula, la admiración o asombro constituye el origen emblemático que da cuenta del *pathos* que la vastedad de lo real causa en el ser humano. Al tiempo que da cuenta de esa perplejidad por lo que es y hay, da marcas de la propia ignorancia del hombre frente a tamaña inconmensurabilidad.

órdenes de discurso⁹. En este marco, la vida deviene objeto de interrogación y problematización, hasta constituir el núcleo mismo de una preocupación por esa sabiduría de vida que hemos destacado en el *logos* hesiódico.

En este marco, respetando nuestra propia instalación en el campo de la Filosofía Antigua¹⁰, queremos recordar uno de los tópicos que la crítica ha desplegado en la consideración de Hesíodo como un primer filósofo¹¹. Corresponde enunciar ese plexo de elementos de preocupación hesiódica para tomar en cuenta los que creemos considerar dominantes en *Trabajos y Días*. El tema del origen, del nacimiento, de la verdad, del todo, del Ser, ya que ese todo es una totalidad de Ser, constituyen los núcleos de una preocupación filosófica que ha llevado a O. Gigon a considerar a Hesíodo como un primer filósofo. Los dos restantes, esto es, la función didáctica y la figura del garante, si bien están presentes en *Teogonía*, creemos que toman en *Trabajos y Días* un papel dominante. De los dos tópicos, el más presente en nuestro trabajo ha sido la dimensión didáctica¹². La empresa subjetivante requiere siempre de un maestro, de un otro que enseña, de un maestro de *arete* que posea el *logos* adecuado y pertinente para que el discípulo aprenda.

Las consideraciones foucaultianas en torno al cuidado de sí indagan precisamente esa figura que conduce, de alguna manera y bajo ciertas condiciones de autoridad, el proceso didáctico de la gesta subjetivante. El confesor, el maestro espiritual, serán más tarde esas figuras por donde circula la dirección de la enseñanza cuando ésta sea absorbida por el plexo institucional. Como sabemos, nos hemos instalado en un abordaje arqueológico y en esa espesura de saberes, discursos y prácticas, la figura del

⁹ Foucault, M. (1981) El autor francés da cuenta de la arquitectura discursiva de una determinada época histórica, definiendo las reglas que la determinan Michel Foucault analiza cómo se produce la trabazón entre lo que se ve y lo que se dice; cómo se nombra aquello que se ve; analiza órdenes de visibilidad y de decibilidad para mostrar, además, cómo eso que se dice obedece a reglas específicas de formación discursiva.

¹⁰ Colombani, M. C. (2016) Conclusiones.

¹¹ Gigon, O. (1962) (1985). En ambas obras el autor enfatiza su posición de hacer coincidir el inicio de la filosofía con la figura de Hesíodo.

¹² En *Teogonía* la dimensión didáctica está atestiguada en el papel del poeta como discípulo y servidor de las Musas, encargado de propagar sus enseñanzas. En esta línea el poeta se convierte en un maestro de *alétheia* y en un maestro de alabanza. Cf. Colombani, M. C. (2005)

maestro de virtud representa un antecedente remoto. Nuestro interés ha sido, asimismo, borrar las fronteras más duras que separan el mito y la filosofía como saberes impermeables. Considerar a Hesíodo como un primer filósofo constituye un paso en esa línea. La construcción de barreras rígidas impide ver los elementos presentes en el mito que anticipan ulteriores cuestionamientos filosóficos, así como destacar los elementos míticos presentes en las posteriores especulaciones filosóficas. La imagen que anuda las relaciones entre mito y filosofía se acerca a las sendas embrolladas como aquel *topos* complejo donde los saberes y los discursos se mezclan en un territorio de bordes pocos claros y de fronteras que se vuelven permeables. *Teogonía* constituye el poema emblemático en esta línea de indagación, a partir de la presencia de los núcleos de interrogación, precedentemente nombrados como núcleos de un pensamiento pre-conceptual que dan cuenta claramente de su inscripción teogónica. Pero *Trabajos y Días* brinda lo suyo y sobradamente se inscribe en la misma línea. La riqueza socio-política del poema, las advertencias éticas basadas en lo que hemos denominado el triángulo ético, lo ubican en una línea de consideración pre-conceptual que puede constituir un primer pliegue de nuestra instalación arqueológica.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

- HESÍODO. (2000) *Obras y fragmentos*. Gredos, Madrid.
- HESIOD. (2006) *Theogony. Works and Days. Testimonia*. Most, G. W. (editor y traductor). Loeb Classical Library, Harvard University Press, London.
- LIÑARES, L. (2005) Hesíodo *Teogonía, Trabajos y Días*. Edición bilingüe, Losada, Buenos Aires.
- ARISTÓTELES (2000) *Metafísica*, Sudamericana, Buenos Aires.
- COLOMBANI, M.C. (2005) *Hesíodo. Una introducción crítica*, Santiago Arcos, Buenos Aires.
- COLOMBANI, M.C. (2016) *Hesíodo. Discurso y Linaje. Una aproximación arqueológica*, Editorial de la Universidad de Mar del Plata, Mar del Plata.
- DETIENNE, M. (1986) *Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica*, Taurus, Madrid.
- FOUCAULT, M. (1983) *El orden del discurso*, Tusquets, Barcelona.

- FOUCAULT, M. (1992) *Historia de la sexualidad. 3. La inquietud de sí*, Siglo XXI, México.
- FOUCAULT, M. (1993) *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*, Siglo XXI, México.
- FOUCAULT, M. (1964). *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México.
- FOUCAULT, M. (1984) *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México.
- GIGON, O. (1985) *Los orígenes de la filosofía griega*, Gredos, Buenos Aires.
- JASPERS, K. (1981) *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, FCE, Madrid

La noción de analogía en ΣΤΟΙΧΕΙΩΣΙΣ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ de Proclo

Ivan Gabriel Choque

Universidad Nacional de Salta (UNSa)
Universidad Católica de Salta (UCASAL)
Argentina

Resumen:

En su *Elementatio theologica*, Proclo utiliza el concepto de analogía en relación con la noción de participación. La analogía califica cada elemento del complejo entramado metafísico-teológico procliano como lo semejante y desemejante. Todo es similar en algún punto al Uno porque todo participa de él, pero a su vez diferente porque comporta multiplicidad. La analogía acompaña los diferentes momentos de la participación. Así lo inferior se encuentra unido a lo inmediatamente superior a sí y de este modo participa de los grados superiores. La analogía asegura la participación y la participación implica tanto el proceder como el retorno. Luego la analogía tiene dos efectos en el sistema de Proclo: por una parte, establece la jerarquía de los diferentes órdenes; por el otro realiza la trabazón necesaria para que se realice la participación.

Palabras clave: Proclo – *Elementos de teología* – Analogía – Participación – Uno

Introducción

El examen de la noción de analogía cobra especial relevancia en la especulación metafísica en cuanto se presenta como una pieza clave para acceder racionalmente al fundamento último de lo real. A través de la analogía, la escolástica medieval logró arribar a una noción original de *ens-esse*, a partir de la asimilación del modo de predicación analógica, en contrapartida de la predicación unívoca o equívoca. Pero el estudio riguroso de la filosofía medieval demanda el esclarecimiento de sus fuentes históricas, arrojándonos en la exhaustiva investigación de la antigüedad griega.

En este punto es notable el influjo que tuvieron las obras del Pseudo Dionisio Areopagita, en especial su *Divini nominibus*, y también el *Liber de causis* entre los filósofos

y los teólogos medievales. Ambos textos comparten una fuente común que han transmitido indirectamente a la Edad Media: ΣΤΟΙΧΕΙΩΣΙΣ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ o *Elementatio theologica* de Proclo¹. Al parecer, esta obra escrita fue para los aprendices que se iniciaban en la tradición neoplatónica y expone de modo riguroso los principios fundamentales que componen su sistema. Por eso, a partir de su estudio se puede iniciar la indagación acerca de la noción de analogía entre los neoplatónicos.

Precisamente, Enrico Berti, estudiando la analogía en Aristóteles, sostiene que tal análisis implica la evaluación de la llamada homonimia relativa, es decir, la relación πρὸς ἓν que se menciona en *Metafísica* IV, 2, 1033 a 33- b 1. Según el autor con posteridad al Estagirita se produjo una asimilación de la homonimia relativa en la noción de analogía, denominada de atribución.

No hay duda de que la identificación de la homonimia relativa con la analogía se produjo en el desarrollo de la tradición neoplatónica, tanto griega antigua como árabe, porque la homonimia relativa, favorecida por los neoplatónicos debido a su estructura vertical [...], es presentada por Aristóteles como un caso de unidad entre cosas de género diverso, como la analogía².

Aunque esta aseveración sea sugerente conviene tomar recaudos ante posibles disyuntivas en torno a ubicar la fuente primera de tal asimilación. Así, para nuestros fines, es útil la distinción empleada por Laura Busetto en su investigación sobre la obra y el pensamiento de Escoto Eriúgena, sobre los distintos tipos de analogía que influyeron entre los pensadores medievales:

Se pueden esbozar, de hecho, tres acepciones de la noción de analogía: la primera es la matemática, llamada de proporción; la segunda es la de atribución o participativa que tiene como precursora la filosofía neoplatónica, en particular la de Proclo; la última en cambio, vinculada a la

¹ En adelante *El. Th.*

² Berti (2022: 10). La traducción del italiano es nuestra. Si Berti considera que las fuentes históricas de la analogía se hallan en la relación πρὸς ἓν aristotélica, Hans Krämer remonta la cuestión incluso a la enseñanza vertida por Platón en sus diálogos e iluminada a través de las llamadas doctrinas no escritas. Cf. Krämer (1989: 225).

segunda, es la analogía como recurso especulativo de la cual se hallan los primeros indicios en la obra del Pseudo Dionisio el Areopagita³.

Si bien, la indicación de Proclo como fuente de la analogía de atribución específica la afirmación de Berti, consideramos que en el mismo autor se pueden realizar otros abordajes diferentes vinculados entre sí. Además de la caracterización de Busetto de la analogía de atribución como analogía participativa en nuestro autor, que dirige la atención a considerar la analogía en sede metafísica, se ha desarrollado por lo menos el examen de otros tres aspectos.

El primero, y más frecuente, consiste en el uso que hace en *Teología Platónica II*, cap. 5. Allí Proclo presenta la analogía como uno de los modos de acceder al Uno que se extrae de su interpretación de la alegoría del sol en la *República*. Junto a la negación, método que según el autor es expuesto en el diálogo *Parménides*, componen las vías válidas para alcanzar la comprensión del Uno, que a su vez es incomprensible. Sin embargo, allí mismo se subordina la analogía a la negación porque es impropio poder afirmar algo de aquello que excede nuestra capacidad racional y nuestro lenguaje, desarrollando de esta manera una teología negativa.

Una segunda investigación se propone considerar la actividad de Proclo como comentarista de los diálogos de Platón e intérprete de su doctrina. Aquí se trata de escudriñar cómo analiza los símiles, las alegorías, las comparaciones y las imágenes que aparecen en el *corpus platonicum*⁴. En su tarea, Proclo no se detiene en una explicación histórica de la obra platónica, sino que avanza en la hermenéutica de aquello que permanece oculto debajo de la letra; “la analogía entonces es el principio sobre el cual se basa la exégesis alegórica”⁵. No obstante, este uso se extiende a una consideración del

³ Busetto (2023: 160). La traducción del italiano es propia.

⁴ Para Dillon: “en el uso griego más normal, los términos icono, símbolo, junto con analogía, podrían ser usados e indistintamente entre sí y en combinación con otros para expresar la relación entre el significado superficial del texto y las verdades que supuestamente representan” (1976: 257-258). La traducción del inglés es nuestra.

⁵ Dillon (1976: 257).

lenguaje en sí, que en su propia forma es capaz de reflejar la estructura de la misma realidad⁶. Así, la analogía se convierte en principio de todo simbolismo⁷.

Por último, podría reseñarse un análisis del sentido originario del término analogía latente en toda la tradición neoplatónica. Tal es la sentencia de Dillon: “en la terminología neoplatónica la analogía siempre retuvo algo del sentido matemático de proporción geométrica”⁸.

Ahora bien, a nuestro parecer, tales indagaciones encuentran su resolución última en la noción de analogía propuesta por Proclo en sede metafísica. En efecto, en *El. Th.* utiliza el concepto de analogía en relación con la noción de participación y causalidad. Tal es el examen que se proponen las siguientes páginas⁹.

Analogía y participación: estructura de lo real

En tal obra no hallamos un desarrollo sistemático de la analogía como problema metafísico. Tampoco el término es utilizado en demasiadas ocasiones o en lugares específicos dentro del sistema del autor. La palabra ἀναλογία, en sus diversas derivaciones, se encuentra diseminada en el interior de diversos temas: mónadas, hénadas, intelectos, almas. Esta primera apreciación resulta importante, puesto que la analogía atraviesa los distintos momentos que compone el complejo entramado de la realidad según Proclo. Así, el empleo de la analogía aparece relacionado, en la mayoría de las veces, con la noción de participación, concepto caro a toda la tradición platónica.

En *El. Th.* 201, Proclo señala que las almas divinas tienen una triple actividad (ἐνεργεία). Por una parte, lo propio (ἴδιον) del alma, es decir, mover a los inferiores que naturalmente se mueven por un motor externo y dar vida a quienes la poseen, es un acto

⁶ Cf. Gersh (1973: 87).

⁷ Gersh (1973: 83-90) considera que toda la filosofía de la interpretación se cimienta sobre el concepto de analogía; sin embargo, observa que esta posibilidad del lenguaje se funda en la analogía comprendida desde un punto de vista metafísico; una posición semejante en Beierwaltes (1988: 197). Por su parte, Trouillard (1982: 93) caracteriza la analogía de Proclo como metafórica y funcional alimentada por los mitos religiosos; esta interpretación recupera la relación entre analogía y teúrgia en el neoplatonismo tardío.

⁸ Dillon (1976: 255). Un enfoque similar puede advertirse en Gersh (1973: 87) y Trouillard (1982: 56-58).

⁹ Es notable que en la eximia introducción a Proclo que elaboró Chlup (2012) no se estudia la analogía sino solo como principio del simbolismo y modo de acceder al conocimiento del Uno.

que realiza según su propia sustancia (κατὰ τὴν ἰδίαν ὑπαρξιν). Sin embargo, en cuanto han recibido (ὑποδεξάμεναι) un intelecto divino¹⁰, y se hallan dependientes (ἐξηγημέναι) de los dioses, son capaces de ejercer el pensar y la providencia divina, según participación (κατὰ μέθεξιν). Precisamente allí el autor afirma, sobre el carácter divino del alma, lo siguiente:

Puesto que de una manera connatural participan de los principios de grado superior al suyo y no son simplemente almas, sino Almas divinas, manifiestan a nivel psíquico un grado análogo a los Dioses y ejercitan su actividad no sólo según la modalidad de las almas, sino también según la modalidad de los Dioses, pues tienen la parte más alta de su ser compenetrada por un Dios¹¹.

La relación de participación del alma en los dioses es descrita como una presencia de la parte superior (ἀκρότατος) del alma en lo divino. En este punto, la participación es inspiración o arrebató divino: el alma está poseída (ἔνθεος), en un permanente estar sujeto (ἐξαοράω) a la divinidad que se encuentra por encima (ὑπερκειμένος). La consecuencia de tal dependencia es ubicarse delante de la multiplicidad que integra la serie de las almas (ἐν τῷ ψυχικῷ πλάτει προστησάμεναι τάξιν).

La relación de participación descrita como la sujeción de dos órdenes asimétricos se expresa a partir del verbo ἄπτω en *El. Th.* 181. Allí, Proclo sostiene una triple distinción en el ámbito de los intelectos: 1) el primer intelecto (πρώτος) es imparticipable (ἀμέθεκτος) y divino (θεῖος); 2) el intelecto intermedio (μέσον) es participado (μετεχόμενος) y divino (θεῖος); 3) por último, el intelecto solamente intelectual (νοερός μόνον) no participa de las Hénades divinas (μὴ μετέχοντα τῶν θείων ἐνάδων).

¹⁰ El verbo ὑποδέχομαι puede significar también 'seguir inmediatamente, encontrarse colindante'. Este sentido puede probarse si se tiene presente que para Proclo los diferentes órdenes de lo real se encuentran próximos entre sí. Para un esquema del orden de la participación de las almas divinas respecto a los intelectos divinos cf. Dodds (1971: 282).

¹¹ *El. Th.* 201: διότι γὰρ συμφυῶς μετέχουσι τῶν ὑπερκειμένων καὶ εἰσιν οὐ ψυχαὶ ἀπλῶς, ἀλλὰ θεῖαι ψυχαί, τὴν ἀνάλογον τοῖς θεοῖς ἐν τῷ ψυχικῷ πλάτει προστησάμεναι τάξιν, ἐνεργοῦσιν οὐ ψυχὴ κῶς μόνον, ἀλλὰ καὶ θεῖως, τὴν ἀκρότητα τῆς ἑαυτῶν οὐσίας ἐνθεον λαχοῦσαι. La traducción utilizada corresponde a García Valverde (2017); el texto griego sigue la edición crítica de Dodds (1971).

Puesto que en el sistema procliano las Hénades son divinas, aquí nuevamente el carácter divino del primer y del segundo intelecto se toma de su dependencia (ἐξάπτω) de los dioses. Pero la afinidad natural (συγγενής) entre los intelectos establece la relación de participación como una dependencia (συνάπτω) por proximidad (προσεχής) del carácter propio que se funda en la Mónada superior (ὑπερκείμενος). De allí que podamos hablar de dos modos diferentes de participación, según la conjunción que acompañe al verbo ἄπτω.

En un caso, el intelecto inferior participa de su inmediatamente próximo y de esa manera del intelecto primero, en cuanto comparten un mismo carácter conjunto (συν-). Pero en otro sentido, el intelecto inferior no participa de las Hénades, porque no está directamente unido (ἀσύνατος) al primero por algún aspecto como el intelecto intermedio, ni sujeto propiamente de (ἐξ-) los dioses. Por eso, el intelecto intermedio puede ser divino por participación en las Hénades a través su vínculo con el intelecto primero.

Proclo comprende la jerarquía entre los diferentes órdenes de lo real, como una estructura asimétrica entre lo semejante (ὅμοιον) y lo desemejante (ἀνόμοιον) que posee todo orden (τάξις) respecto a su inferior o superior. Solo a partir de este supuesto se logra apreciar su comprensión de la analogía como nexo entre los distintos órdenes de la realidad. Por eso, el intelecto primero es como el Primer Principio para la propia serie de los intelectos, pues “todo aquello que es imparticipable es divino, en cuanto ocupa, en el mundo de la pluralidad, el grado análogo a lo Uno”¹². Por lo tanto, la Mónada obtiene (λαγχάνω) un orden análogo al Uno por su participación en la Hénades, pero su propiedad característica es imparticipable respecto a sus inferiores.

En toda clase -de cuerpos, de almas, de intelectos- los miembros que se encuentran en la cumbre se remiten a los dioses, de modo que en todo orden haya miembros ligados a los Dioses por una relación de analogía, cuya función es la de tener conectados y la de conservar los términos derivados, y de forma que toda serie sea universal (entendiendo por universal aquello

¹² *El. Th.* 181: πᾶν τὸ ἀμέθεκτον θεῖον, ὡς τῷ ἐνὶ τὴν ἀνάλογον τάξιν ἐν τῷ πλήθει λαχόν.

que se encuentra inserto en las partes), puesto que contiene en sí misma todas las cosas y en primer lugar el carácter distintivo divino¹³.

Los miembros superiores de cada serie son análogos a los dioses como una totalidad plena (ὅλον) que comprende (συνεκτικός) en sí y conserva (σωστικώς) todas las cosas (πάντα) que de ella penden. Por lo tanto, tal formulación puede aplicarse también a las mismas Hénades respecto al Primer Principio. En *El. Th.* 113, Proclo sostiene que toda serie divina (ὁ θεῖος ἀριθμὸς) es unitaria (ἐνιαῖος), porque lo Uno es la causa que precede todo (αἰτία προηγουμένη) y “en todo nivel hay una relación de analogía entre la pluralidad de los términos y su causa”¹⁴. Así, lo Uno (τὸ ἓν), que es el Bien (τὰγαθὸν) y es Dios (θεός), participa su unidad al conjunto de la serie, haciéndola semejante a sí (ὅμοιον) y afín (συγγενής).

La causalidad del Uno y la analogía

En *El. Th.* 110, se pueden observar sintéticamente todos los elementos desarrollados hasta aquí alrededor de la noción de analogía¹⁵. Sin embargo, la fisonomía de la participación que propone el autor alcanza su último momento al incorporar la causalidad del Primer Principio y, por lo mismo, la analogía se halla también referida a ella. Para Proclo, la realidad en sus diferentes series procede (πρόειμι) de los principios de cada serie, pero a su vez estos proceden de lo Uno-Bien-Dios que se encuentra más allá de todo. Así, en la relación causal caracterizada por la noción de procesión se pueden distinguir al menos dos especies. No obstante, respecto al Primer Principio se afirma que “ni se puede hablar de una única relación, sino de una relación de dependencia de lo Uno y de conversión a lo Uno”¹⁶.

¹³ *El. Th.* 139: πάντων γὰρ τῶν γενῶν τὰ ἀκρότατα τοῖς θεοῖς ἀνεῖται, σωμάτων, ψυχῶν, νόων, ἵνα ἐν πάσῃ τάξει τὰ τοῖς θεοῖς ἀναλογοῦντα συνεκτικὰ καὶ σωστικὰ τῶν δευτέρων ὑπάρχη, καὶ ἕκαστος ἀριθμὸς ὅλος ἢ κατὰ τὸ ἐν τῷ μέρει ὅλον, ἔχων ἐν ἑαυτῷ πάντα καὶ πρὸ τῶν ἄλλων τὴν θεῖαν ιδιότητα.

¹⁴ *El. Th.* 113: καὶ ἔστιν ἀνάλογον τὸ πληθὸς πανταχοῦ πρὸς τὴν αἰτίαν

¹⁵ Cf. *El. Th.* 110: Πάντων τῶν καθ' ἑκάστην σειρὰν διατεταγμένων τὰ μὲν πρῶτα καὶ τῆ ἑαυτῶν μονάδι συνημμένα μετέχειν δύναται τῶν ἐν τῇ ὑπερκειμένη σειρᾷ προσεχῶς ἰδρυμένων διὰ τῆς ἀναλογίας, τὰ δὲ ἀτελέστερα καὶ πολλοστὰ ἀπὸ τῆς οἰκείας ἀρχῆς οὐ πέφυκεν ἐκείνων ἀπολαύειν.

¹⁶ *El. Th.* 110: οὐδὲ γὰρ εἷς ὁ λόγος, ἀλλ' ὡς ἀφ' ἑνὸς καὶ πρὸς ἓν. Esta distinción entre ἀφ' ἑνὸς y πρὸς ἓν, recuperada de la tradición aristotélica por toda la tradición neoplatónica, también aparece en *El Th.* 113, para deducir los atributos del Uno como Dios y Bien.

La participación, como relación de dependencia-proximidad-semejanza entre distintos órdenes, se introduce para examinar la causalidad descendente de la realidad: “Toda serie de totalidades se extiende hasta una Causa inicial imparticipable; todos los imparticipables dependen del único Principio de todas las cosas”¹⁷. El vínculo de cada totalidad (ὅλον) respecto el principio (ἀρχή) y causa (αἰτία) primera, se presenta como una relación ἀφ' ἐνός. No obstante, esto también implica complementariamente una relación πρὸς τὸ ἓν: “por otro lado, todas las mónadas imparticipables son reconducidas a lo Uno, puesto que todas ellas tienen analogía con lo Uno.”¹⁸

De este modo, la causalidad eficiente del Uno se completa en su causalidad final, exponiendo la estructura dinámica de la realidad como un retorno hacia su Causa primera. El fundamento de este ascenso (ἀναγωγή) hacia el Principio se encuentra en la analogía entre las Mónadas y el Uno. En efecto, aunque proceden del Uno son imparticipables, y por lo tanto llegan a ser principio (ἀρχή) de su serie, pero no principio absoluto (ἀπλῶς). Solamente al Uno le corresponde ser el Primer Principio del cual todo participa y es propiamente imparticipable. Por eso, su causalidad se extiende a todas las cosas, pues todas se encuentran en dependencia de él, en alguna medida; y, por semejanza con el Uno, la Mónada es causa de su serie.

Pero si en la procesión (πρόοδος) se hallaban dos formas, así mismo en la conversión (ἐπιστροφή) hacia el principio se podrán considerar dos modalidades:

Todo elemento individual de alguna clase puede participar de la mónada del grado inmediatamente superior de una de las dos siguientes maneras: o a través del propio universal, o a través del elemento individual contenido en la monada y a él correspondiente en base a la relación analógica relativa a la serie en su conjunto¹⁹.

¹⁷ *El. Th.* 100: Πᾶσα μὲν σειρὰ τῶν ὄλων εἰς ἀμέθεκτον ἀρχὴν καὶ αἰτίαν ἀνατείνεται, πάντα δὲ τὰ ἀμέθεκτα τῆς μιᾶς ἐξέχεται τῶν πάντων ἀρχῆς.

¹⁸ *El. Th.* 100: πᾶσαι δὲ αὖ αἰ ἀμέθεκτοι μονάδες εἰς τὸ ἓν ἀνάγονται, διότι πᾶσαι τῷ ἐνὶ ἀνάλογον.

¹⁹ *El. Th.* 108: Πᾶν τὸ ἐν ἐκάστη τάξει μερικὸν διχῶς μετέχειν δύναται τῆς ἐν τῇ προσεχῶς ὑπερκειμένη διακοσμήσει μονάδος ἢ διὰ τῆς οικείας ὀλότητος, ἢ διὰ τοῦ ἐν ἐκείνῃ μερικοῦ καὶ συστοίχου πρὸς αὐτὸ κατὰ τὴν πρὸς ὅλην τὴν σειρὰν ἀναλογίαν.

Proclo señala que lo individual (μερικόν) encierra una doble participación en la Mónada superior próxima. Por una parte, participa a través de la Mónada propia, que es una totalidad completa (ὅλον), que se encuentra participando de la próxima superior. Pero, además participa a través de lo individual que se encuentra en una misma línea (σύστοιχος) respecto a él. Esta manera de la participación se da por una analogía entre las series.

Ahora bien, si esto es considerado en su estructura vertical, una serie completa (totalidad unitaria que participa del Uno, del cual procede y al cual retorna) esta procediendo de otra y retornando hacia otra. La causalidad (eficiente y final) al interior de una serie encuentra su último momento en la integración de la totalidad de las totalidades en lo Uno. Lo real está vuelto a sus causas próximas, pero trascendentalmente hacia la Causa primera por una relación de analogía.

Conclusión

Ya Beierwaltes había señalado que en *El. Th.* Proclo expone su sistema acerca de la realidad fundada en lo Uno, a partir de las nociones de causalidad metafísica y participación analogizante del singular en el Uno²⁰. En Proclo la analogía califica cada elemento del complejo entramado metafísico-teológico como lo semejante y desemejante. Todo es similar en alguna medida al Uno porque todo participa en algún sentido de él, pero a su vez diferente porque comporta multiplicidad.

La imparticipabilidad del Uno, es participada en sus efectos próximos. Cada uno de ellos es semejante al Uno en un sentido, pero distinto en otro. Así, el grado de participación implica también una mayor semejanza o desemejanza por proximidad respecto al primer principio imparticipable del cual depende todo lo que es y hacia el cual retorna todo lo que es. Idéntica estructura se repite en cada Mónada, en la estructura causal de cada serie hay una figura triádica (imparticipable, participado, participante).

Ahora bien, la analogía acompaña los diferentes momentos de la participación causal. En la estructura de la henología de Proclo, todo es semejante y desemejante no solo respecto al Uno, sino también al grado inmediatamente superior. Por eso lo inferior

²⁰ Cf. Abbate (2019: X). Respecto

se encuentra unido a lo inmediatamente superior a sí y de este modo participa de grados superiores retornando por los intermediarios hacia la Causa primera. La analogía asegura la participación y la participación implica tanto el proceder como el retorno causal. Luego la analogía tiene dos efectos en el sistema de Proclo: por una parte, establece la jerarquía de los diferentes órdenes de la realidad; por el otro realiza la trabazón necesaria para que se realice la participación causal de todo lo real.

BIBLIOGRAFÍA

Abbate, M. (2019). Proclo. *Teologia platonica. Testo greco a fronte*, Prefazione di Werner Beierwaltes, Milano: Bompiani.

Beierwaltes, W. (1988). *Proclo: i fondamenti della sua metafisica*, Milano: Vita e Pensiero.

Berti, E. (2022). "L'analogía in Aristotele", *Aristotelica* I, 5-27.

Busetto, L. (2023). "L'analogía nel periphyseon di eriugena come struttura cosmologica e dispositivo speculativo", *Doctor Virtualis* XVIII, 159-183.

Chlup, R. (2012). *Proclus: an introduction*. Cambridge: The University Press.

Dillon, John (1976). "Image, Symbol and Analogy: three Basic Concepts of Neoplatonic Allegorical Exegesis", En R. Baine Harris (ed.), *The Significance of Neoplatonism*. Norfolk, Virginia: International Society for Neoplatonic Studies, 247 - 262.

Dodds, E. R. (1971). Proclus. *The elements of Theology*, A revised text with Translation, Introduction and Commentary, Oxford: The Clarendon Press.

García Valverde, J. M. (2017). Proclo. *Elementos de teología. Sobre la providencia, el destino y el mal*, edición y traducción, Madrid: Trotta.

Gersh, S. E. (1973). *KINHΣΙΣ AKINHΤΟΣ. A study of spiritual motion in the philosophy of Proclus*, Leiden: J. Brill.

Krämer, Hans (1989). *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografía*, Milano: Vita e Pensiero.

Trouillard, J. (1982). *La mystagogie de Proclus*, Paris: Les belles lettres.

La degradación del amante de riquezas Alma, deseo y carácter en *República* VIII y IX

Marcelo Javier Ghigliazza

Universidad Nacional de Buenos Aires (UBA)
Argentina

En *República* se expone la teoría del alma tripartita que abarca, entre otros aspectos, la descripción de su estructura, la de cada parte y la de los procesos de estructuración psíquica que derivan en los distintos tipos de carácter. Mientras que en el libro IV se presenta la estructura psíquica general junto con el carácter justo, en los libros VIII y IX se examinan las formas degradadas de carácter que se manifiestan en el hombre timocrático, oligárquico, democrático y tiránico.¹

Ahora bien, dado que son cinco los caracteres tratados en la obra, puede resultar llamativo que Sócrates sostenga en el libro IX que los *tipos principales* de hombre son tres: el filósofo, el ambicioso y el amante de riquezas (*Rep.* IX 581c4-5). En este trabajo intentaré demostrar que los cinco caracteres explicados en *República* no forman una secuencia homogénea porque el oligárquico, el democrático y el tiránico corresponden a *tipos secundarios* de hombre, en la medida en que son tres versiones del amante de riquezas.

En la primera parte de la ponencia, presentaré un resumen de la concepción del alma tripartita que ofrece *República*, así como una visión panorámica de los primeros dos tipos principales de hombre. En la segunda parte, analizaré una serie de pasajes de los libros VIII y IX en los que se aborda la estructura psíquica del amante de riquezas y los caracteres oligárquico, democrático y tiránico. Sobre esta base, presentaré, en la tercera parte, las conclusiones.

I- La teoría del alma tripartita y el camino hacia el amante de riquezas.

¹ Esta visión del alma contrasta con el esquema bipartito que se plantea en *Rep. X.*, que presenta un alma tensionada entre su parte racional y su parte irracional, la cual incluye lo irascible y lo apetitivo. Este cambio puede deberse al tema tratado en el último libro, donde se plantea una crítica de la situación anímica del pueblo griego ya modelado por la tradición poética.

En *República* IV se presenta la estructura psíquica tripartita. Allí Sócrates demuestra² que el alma tiene tres partes y que tienden al conflicto. Ellas son la racional, la irascible y la apetitiva. Cada una de estas partes tiende a desarrollar un tipo de acción: por la parte racional *-logistikón-* aprendemos; por la irascible *-thymoiedés-* nos enardecemos³; y por la apetitiva *-epithymetikón-* buscamos una satisfacción fisiológica (436a10-b5).

Esta teoría del alma se enriquece en *República* IX, cuando se plantea que a cada una de estas partes le corresponde un tipo de deseo y objeto propio (580d8-10). Sócrates sostiene que el deseo típico de la parte apetitiva es la inclinación por la comida, la bebida, el sexo y, en general, la riqueza. El deseo propio de la parte irascible es la ambición por la victoria, el honor y el renombre. Finalmente, el deseo característico de la parte racional es el que “tiende totalmente a conocer cómo es la verdad, y que ni en lo más mínimo se preocupa por las riquezas y la reputación” (*Rep.* IX 581 b6-8).⁴

En el libro VI, el pasaje de la “imagen hidráulica” (485d7-e3), aporta otro elemento para comprender la concepción del alma en *República*, porque allí se afirma que la *psyché* es como una corriente que, si se canaliza en una dirección, se debilita en las otras (485d7-9). Esta imagen sirve como apoyo para la idea de que el alma es un *quantum* de energía deseante⁵ que, si se aplica, por ejemplo, a la búsqueda de la verdad, queda restringido su caudal para los otros objetos de deseo y modos de vida.⁶

Otro aspecto relevante de esta teoría del alma es la idea de que el dominio de alguna de las partes sobre las otras, determina el surgimiento de un tipo de carácter (*Rep.* IX 581c1-9). En efecto, cuando alguna parte del alma conduce la existencia de manera dura, su predominio se convierte en hábito o costumbre y surge un *éthos*, es decir, un carácter. Este resulta, entonces, de la estructuración de las partes del alma, lo cual no supone solamente una mayor presencia, sino el gobierno o dominio de un aspecto

² Un análisis minucioso de esta demostración puede leerse en Bieda (2015) y Fierro (2007).

³ Se ha realizado una crítica a la descripción de la parte irascible que se hace en *República*. Autores como Annas (1981) y Robinson (1995) han llamado la atención sobre los contornos y los contenidos poco claros que presenta esta parte del alma en la obra.

⁴ Todas las citas textuales de *República* que aparecen en esta ponencia pertenecen a la traducción de Eggers Lan. (2011)

⁵ Esta definición de *psyché* es tomada parcialmente de Fierro (2008).

⁶ Bieda propone que los “modo de vida” realizan la *unidad cualitativa* del alma, que se diferencia de su *unidad cuantitativa*, la cual se concreta cada vez que el alma actúa (2015: 107-111).

psíquico sobre los otros. Por ello, Sócrates afirma que con el carácter se instala una “organización política” dentro del alma (*Rep.* IX 591e1).

Hecha esta sumaria presentación de la teoría del alma tripartita, se puede trazar la configuración psíquica de los *géneros principales* de hombre. Como he señalado, Sócrates sostiene que son tres: el filósofo (*philósofon*), el ambicioso (*philónikon*) y el amante del lucro (*philokerdés*) (*Rep.* IX 581c4-5). El primer género de hombre, el filósofo, tiene un carácter “sano y justo” en el cual gobierna la parte racional. El raciocinio, con el auxilio de la parte fogosa, pone un límite a los apetitos.⁷ Este carácter, sin embargo, no puede asegurar su continuidad en la siguiente generación. Si el contexto político no responde al régimen justo, el hombre noble abandona los cargos de gobierno y pierde su estima social, lo cual le es reprochado por su esposa y el entorno familiar. El hijo, criado en un clima contradictorio, entrega el mando de su alma a la parte intermedia que es la irascible, forjando así un carácter timocrático. Como en el caso del guerrero o el atleta, predomina en él la ambición de victoria, honor y reconocimiento.

Ahora bien, en la medida en que el carácter timocrático canaliza la energía psíquica en la búsqueda de estos bienes, el deseo de aprender se debilita y, sin el desarrollo de la parte racional, comienzan a multiplicarse en su alma los apetitos hasta que toman el control de su existencia. Apremiado entonces por el “tirón” de esta clase de deseos, se convierte en un amante de riquezas. El guerrero que en su juventud ambicionaba la victoria y el honor termina siendo un amante del lucro.

II -La llegada del amante de riquezas y el nuevo ciclo de degradación.

Si bien el advenimiento del amante de riquezas es favorecido por la debilidad de la parte racional en el individuo, su aparición se debe a la influencia del contexto social.⁸ En efecto, el hijo del hombre noble se convierte en timocrático ante la debacle de su padre quien, alejado del poder político injusto, pierde toda su fortuna en los tribunales.

⁷ Una descripción sintética del mejor carácter y sus cuatro virtudes véase en *Rep.* IV 442b9-d8.

⁸ La influencia del contexto político en la configuración del carácter, así como, inversamente, el papel que el carácter tiene en la estructuración del régimen político, remiten al conocido tópico de la *analogía o paralelismo estructural* entre el alma y la *pólis* que atraviesa *República*.

Atemorizado por el descenso en sus condiciones de vida, el joven guerrero trastoca sus prioridades:

...pronto arroja de cabeza, del trono que hay en su alma, a la ambición y la fogosidad, y, humillado por la pobreza, se vuelve hacia el lucro y, cuidadosamente, ahorrando poco a poco y trabajando, amontona dinero. ¿No piensas que semejante hombre entronizará su parte codiciosa y amante de las riquezas, haciéndola rey dentro de sí mismo, con tiara, collar y cimitarra ceñida? -Sí, por cierto. (*Rep.* VIII 553c1-7)

Es entonces la caída económica y social de la familia el factor que propicia la llegada del amante de riquezas, en quien queda “entronizada” la parte apetitiva. El amor hacia el dinero se manifiesta, en una primera etapa, en el afán de atesoramiento. Se trata de “un hombre escuálido, que en todo busca hacer ganancia, y atesorador, como los que la multitud elogia.” (*Rep.* VIII 554a9-10).⁹

Lo relevante es que, una vez que la estructura psíquica está bajo control de la parte apetitiva, comienza una nueva secuencia de degradación, cualitativamente diferente de la anterior. En efecto, en este nuevo ciclo lo que determina el pasaje de un carácter a otro no es un desplazamiento de la parte que rige el conjunto de la *psyché* sino un cambio en el tipo de deseo que está al frente de la parte apetitiva. Resulta necesario, entonces, reponer la distinción entre clases de apetitos que presenta el libro VIII para entender la decadencia del hombre de negocios.

En *República* VIII se plantea la distinción entre placeres “necesarios e innecesarios” (558d10–559d2). Los necesarios son aquellos de los que no podemos apartarnos porque de su satisfacción depende nuestra subsistencia y actividad. Un ejemplo de ellos es el deseo de alimento. Los placeres innecesarios, en cambio, son los que exceden este parámetro, contrarían la moderación y acaban siendo dañinos para el cuerpo y el alma. La participación en festines y manjares es un ejemplo de estos. Ahora bien, los placeres innecesarios se subdividen a su vez en dos grupos: los aceptables socialmente y los “contrarios a toda norma”. Estos últimos son los placeres *sin ley* que se originan en actos

⁹ Para ser un hombre que *en todo* busca una ganancia, la parte apetitiva debe relacionarse con las otras de manera despótica. Así, el raciocinio es usado para examinar de qué modo acrecentar la ganancia y la parte fogosa ambiciona la posesión de riquezas. (*Rep.* VIII 553b8-d8)

como acostarse con la madre o perpetrar crímenes. A pesar de su aspecto extremo, los deseos *anómicos* se hallan latentes en el alma de todo individuo, algo que se observa en los sueños donde a menudo se despiertan (*Rep.* IX 571c7-d4).

Establecida la distinción entre placeres corporales, es posible dar cuenta del proceso de degradación que envuelve al amante del lucro. En un primer momento, el amante de riquezas es el hombre oligárquico que deja de perseguir la victoria o el honor y se dedica a acumular riqueza. En su estructura psíquica gobierna la parte apetitiva, pero ella se encuentra circunscripta al goce de los placeres necesarios. Sin embargo, al calor de la acumulación y alejado de la preocupación por el honor o la verdad, el amante de riquezas comienza desarrollar en su alma apetitos innecesarios. Esto ocurre porque la cantidad de bienes que logra atesorar -en un régimen también oligárquico que habilita comprar y vender todo¹⁰-, le permite en un momento llevar una vida sin actividad, como la del “zángano” (*Rep.* VIII b8-c3). Pero el miedo de perder su reputación y poner en riesgo su prosperidad, refuerza la violencia con la que reprime estos deseos. El hombre oligárquico logra así mantenerse dentro del cauce de los placeres necesarios.

No es esto lo que sucede con la nueva generación educada en el amor a la riqueza. Sócrates señala que quien ha sido criado en un ambiente donde prima el interés por el dinero y el desinterés por la cultura, tarde o temprano es arrastrado por la corriente de los placeres innecesarios: deja de atesorar y se dedica a dilapidar. Ante ello, su padre y otros educadores pretenden corregirlo con castigos para que retorne al recato y la avaricia. Sin embargo,

...una vez expulsados aquellos deseos, a raíz de la impericia de la educación paterna, crecen en exceso otros de índole similar, y se multiplican y fortalecen.

-Así suele ocurrir.

-Y lo arrastran hacia las mismas compañías, y, en secreta cópula, engendran una multitud.

-Sin duda.

-Además opino que terminan por apoderarse de la acrópolis del alma del joven, al percibir que está vacía de conocimientos y preocupaciones rectas y de discursos verdaderos, que son los mejores centinelas y guardianes que puede haber en el espíritu de los hombres amados por los dioses. (*Rep.* VIII 560b1-12)

¹⁰ Un rasgo central del régimen oligárquico es que instaura el permiso de comprar y vender *todo*, según se afirma en *Rep.* VIII 552 a4-11. Este cambio inicia un proceso de desestructuración social que se manifiesta en el surgimiento de individuos no vinculados a ninguna clase y actividad de la *pólis*.

En una estructura psíquica donde el deseo de aprender no se ha desarrollado, la represión que los educadores aplican surte un efecto apenas momentáneo. Los apetitos inmoderados vuelven a crecer y se apoderan de la “acrópolis” del alma, es decir, toman el control de una *psyché* desierta de intereses intelectuales. Pero antes de apoderarse totalmente del alma, se da una situación intermedia. El joven, todavía influenciado de algún modo por la educación recibida, fluctúa entre placeres necesarios e innecesarios. De esta forma adquiere lo que Sócrates denomina un carácter democrático, que no jerarquiza entre diferentes clases de placeres y los pone a todos en pie de igualdad (*Rep.* VIII 561b2-6).

Ahora bien, el hijo de padre democrático, es decir, el niño criado en un ambiente liberal y permisivo, transita sus primeros años “tironeado” por dos tipos de placeres innecesarios: los aceptables socialmente y los contrarios a toda norma. Desde su juventud, el joven es conducido hacia la “anomia total” por ciertos referentes que se la presentan como “libertad total” (*Rep.* IX 572e1-2). Mientras tanto, su padre y otros parientes intervienen para que se mantenga dentro del marco de los deseos que, si bien inmoderados, no llegan a contradecir las normas de convivencia social. Sin embargo, la influencia paterna se ve desbordada por la acción de los “forjadores de tiranos”, quienes finalmente logran engendrar en el joven un amor (*éros*) que se pone al frente de los deseos dispensadores. Este “Éros tiránico” acaudilla el alma entera y, expulsando los últimos resabios de moderación, lo conduce a la locura (*Rep.* IX 573b1-5). Surge así un hombre tiránico arrastrado por placeres contrarios a toda norma, como los que se originan en relaciones incestuosas o en crímenes atroces. Este carácter tiránico, máxima degradación del amante de riquezas, supone el acceso al mando del alma de aquellos placeres que anidan en la *psyché* de cualquier individuo pero que solo se manifiestan en el sueño. El hombre tiránico es quien lleva a la acción los deseos sin ley (*Rep.* IX 574e3-575a4).

III- Conclusiones

En la primera parte de esta ponencia, he presentado una síntesis de la teoría del alma tripartita que se plantea en *República*. Según ella, la *psyché* es un *quantum* de energía

deseante que puede dirigirse en tres direcciones, según las tres partes del alma. La parte racional canaliza la corriente de deseo hacia el conocimiento; la parte la apetitiva dirige el flujo de energía hacia la comida, la bebida, el sexo y, en general, el dinero; y la parte irascible apunta la energía psíquica hacia la búsqueda de victoria, honor y fama. Si bien estas tres partes del alma tienden al conflicto, el predominio de una sobre las otras convertido en hábito o costumbre determina un *carácter*. Con este se concreta la estructuración del alma y surge en ella una organización política. A su vez, he presentado la configuración psíquica de cada uno de los tres géneros principales de hombre: el filósofo tiene un carácter justo en el cual gobierna la parte racional; el ambicioso presenta un carácter timocrático que coloca al frente el aspecto irascible; y el amante de riquezas es el hombre en el cual gobierna la parte apetitiva.

Ahora bien, mientras Sócrates afirma que los tipos principales de hombre son estos tres, examina cinco modalidades psíquicas. Por ende, algunos de estos cinco caracteres no se corresponden con los tipos principales, sino que deben ser tipos secundarios. Cabe la pregunta, entonces, sobre cuáles son esos tipos secundarios de hombre. O mejor, ¿cuál es el criterio para distinguir entre tipos principales y secundarios? A partir de lo aquí desarrollado, sostengo que ese criterio es la *envergadura del cambio psíquico que está involucrado en el pasaje de un tipo a otro*. Desde esta perspectiva, se da una primera tríada de tipos principales de hombre que involucra cambios profundos en el pasaje de uno a otro; y se da una segunda tríada, dentro del tercer tipo principal -el amante de riqueza-, que presenta variaciones superficiales en el pasaje de uno a otro. Efectivamente, al pasar del filósofo al ambicioso y al amante de riquezas, se producen cambios *estructurales* en el alma porque *cambia la parte que la conduce*. Entre uno y otro tipo ocurre un giro en la dirección del alma; por ello, constituyen los tipos *principales* de hombre. En cambio, al pasar del oligárquico al democrático y al tiránico, no cambia la parte que gobierna, sino que varía el tipo de apetito que prevalece en una *psyché* ya dominada por lo apetitivo. Se trata de una mutación superficial, una aceleración del dominio de apetitos cada vez más alejados de la moderación. Por ello, estos últimos son tipos *secundarios* de hombre.

En otras palabras, una vez que se consolida el alma gobernada por la parte apetitiva, esto es, una vez que adviene el hombre que en todo busca hacer ganancia, se instala una patología que presenta tres niveles de creciente gravedad. El primer nivel corresponde

al hombre oligárquico -gobernado por los llamados deseos necesarios-, el segundo está reflejado en el hombre democrático -dominado por placeres necesarios e innecesarios-, y el nivel más grave de enfermedad psíquica se observa en el hombre tiránico -arrastrado hasta la locura por apetitos innecesarios y sin ley-. En síntesis: con el amante de riquezas se instala una enfermedad cuya evolución está determinada por la creciente incapacidad de la razón y los deseos mejores para regular el flujo de energía psíquica que marcha hacia las aguas turbulentas de los deseos anómicos.

BILBIOGRAFÍA

Ediciones y traducciones de *República*

Traducción citada en este trabajo:

Eggers Lan, C. (trad.) (2011). Platón, *República*, en *Diálogos*, Madrid, Gredos, vol. II

Edición en su lengua original:

Perseus Digital Library. Disponible en: URL:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus:collection:Greco-Roman>

Otra traducción consultada:

Mársico, C. (trad.) (2007). Platón, *República*, Buenos Aires, Losada.

Bibliografía secundaria citada

Annas, J. (1981). *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford: University Press.

Bieda, E. (2015). "Unidad y multiplicidad del alma en la *República* de Platón", en *QUADERNI URBANI DI CULTURA CLASSICA*. Nuova serie 109. N°1.

Ferrari, G. (2007) "The Three Part-Soul", en *The cambridge companion to PLATO'S REPUBLIC*, Cambridge: University Press.

Fierro, M. A. (2007). "La deducción de las partes del alma de un conflicto de deseos en *República IV*", en *THÉMATA. REVISTA DE FILOSOFÍA*. Núm. 38.

Fierro, M. A. (2008). "La teoría platónica del éros en la *República*", en *Diánoia*, vol. LIII, número 60, 21-52.

Fierro, M. A. (2022). "Introducción", en *Fedro/Platón*. Trad. M.A.Fierro, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Colihue.

Robinson, T. M. (1995). *Plato's Psychological*, Toronto: University of Toronto Press.

**Las cláusulas adverbiales ἣ ὄν / ἣ ὄντα, los adverbios
καθόλου y ἀπλῶς, el adjetivo αὐτό y sus funciones en la
determinación del dominio de la ἐπιστήμη instituida en
*Metafísica Γ y E***

Horacio Alberto Gianneschi

*Universidad Nacional de San Martín (UNSAM)
Unidad Pedagógica Nacional (UNIPE)
Argentina*

1. Consideración breve en torno al conjunto de vocablos τὸ ὄν ἣ ὄν

El conjunto de vocablos τὸ ὄν ἣ ὄν consta de un participio presente activo neutro singular del verbo εἶναι precedido por el artículo determinado correspondiente (τὸ ὄν) y de una locución adverbial (ἣ ὄν) compuesta por el mismo participio, sin artículo, precedida por el relativo adverbial ἣ. El primer participio y el artículo que lo sustantiva sufren inflexión según el régimen del verbo o participio del cual dependen, mientras que el segundo participio permanece siempre en nominativo. Por lo demás, Aristóteles emplea indistintamente la versión plural de estos vocablos: τὰ ὄντα ἣ ὄντα.¹

Se ha defendido que la cláusula adverbial ἣ ὄν cualifica a τὸ ὄν, determinando su naturaleza.² Sin embargo, hay toda una tendencia general³ a considerar que la cláusula adverbial ἣ ὄν afecta, no a τὸ ὄν, sino al verbo –o participio–, explícito o implícito, con el cual en cada caso τὸ ὄν está, directa o indirectamente, en relación de dependencia. De este modo, ἣ ὄν no determina la naturaleza de τὸ ὄν, sino que indica *o bien* el aspecto o punto de vista bajo el cual τὸ ὄν ha de ser investigado, estudiado o tratado, *o*

¹ Para la versión singular, cf. Γ 1, 1003 a 21, 24, 30 s., 31; 2, 1003 b 21; 1004 b 5, 15; 1005 a 3, 13; 3, 1005 a 24, 28; E 1, 1025 b 9-10; 1026 a 31; 4, 1028 a 3-4. Para la versión plural, cf. Γ 2, 1003 b 15-16; 3, 1005 a 27, b 10; E 1, 1025 b 3-4. Cf. también, para la versión singular, K 3, 1060 b 31, 1061 a 8, b 5; 4, 1061 b 26; 7, 1064 a 3, 29, b 7; para la versión plural, 3, 1061 b 9; 4, 1061 b 29-30; cf. 3, 1061 b 6 y 4, 1061 b 24.

² Merlan (1959:152 s.); Owens (1978:36 y 48).

³ Rastreado ya en Alejandro de Afrodiasias (1891:244, 6-8 y 258, 14-24).

[Escriba aquí]

bien el aspecto o condición bajo la cual ha de considerarse que algo (*v. gr.*, *afección*, *elemento*, *principio*) le pertenece o le es propio. Lo primero se da cuando la combinación de vocablos que nos ocupa se encuentra vinculada –ya sea directamente u oficiando ella de complemento de especificación de «elementos», «causas», «principios», o «εἶδη» a los que se hace referencia– a los verbos θεωρεῖν, ἐπισκοπεῖν, λαμβάνειν, γνωρίζειν, ζητεῖν, πραγματεύεσθαι, σκέπτεσθαι⁴. Lo segundo, cuando el conjunto de vocablos aparece vinculado al verbo ὑπάρχειν en régimen de dativo⁵ o al verbo εἶναι rigiendo genitivo⁶. Si bien esta línea general de análisis, al igual que la que considera que ἡ ὄν afecta a τὸ ὄν, no ha dado lugar a interpretaciones unidireccionales, parece la más ajustada a los textos aristotélicos en los que el conjunto de vocablos en cuestión está presente y ella podría resultar relevante para la comprensión, entre otros tópicos, de la peculiar universalidad de la ἐπιστήμη instituida en *Metafísica* Γ y E, así como de sus relaciones con las ἐπιστήμαι llamadas «particulares (ἐν μέρει)», especialmente con la que versa sobre el τιμιώτατον γένος.

2. Las cláusulas ἡ ὄν / ἡ ὄντα como determinantes del carácter καθόλου de la ἐπιστήμη instituida en *Metafísica* Γ y E y de su condición de posibilidad

En *Metafísica* Γ 1, 1003 a 22-26, la peculiar ἐπιστήμη que estudia τὸ ὄν ἡ ὄν y lo que por sí le pertenece es distinguida de las ἐπιστήμαι llamadas «ἐν μέρει», en la medida en que ninguna de estas «investiga universalmente en torno al ente en cuanto ente (ἐπισκοπεῖ καθόλου περὶ τοῦ ὄντος ἡ ὄν)», sino que, deslindando alguna parte (μέρος...τι) de lo que es, es decir, circunscribiendo algo de lo que es (ὄν τι), *sc.* un género (γένος τι)⁷, estudian lo que por sí le pertenece a ese dominio delimitado.

El carácter universal con el que se presenta aquí la ciencia del ente en cuanto ente parece corresponderle precisamente en tanto que investiga el ente, pero en cuanto ente, y no, por ejemplo, en cuanto números, líneas o fuego (*cf.* Γ 2, 1004 b 6: ἀλλ' οὐχ ἡ ἀριθμοὶ ἢ γραμμαὶ ἢ πῦρ), consideraciones estas últimas bajo las cuales las respectivas

⁴ *Cf.* Γ 1, 1003 a 21, 23, 32; 2, 1003 b 15, b 21; 3, 1005 a 28, b 8; E 1, 1025 b 3, 8; 1026 a 31; 4, 1028 a 3.

⁵ *Cf.* Γ 2, 1005 a 14; 3, 1005 a 27; E 1, 1026 a 33.

⁶ *Cf.* Γ 2, 1004 b 6; 3, 1005 a 24.

⁷ *Cf.* Γ 1, 1003 a 24 s. con E 1, 1005 b 8.

[Escriba aquí]

indagaciones en torno al ente adquieren un *carácter particular* (en los ejemplos mencionados, el propio de la aritmética, de la geometría y de la física). En realidad, está claro que la sola expresión τὸ ὄν (e igualmente τὰ ὄντα) refiere a *absolutamente todo* lo que es. De ahí que en *Tópicos* VI 12 se aluda a la imposibilidad de que una ciencia particular como la medicina pueda ser definida propiamente como ἐπιστήμη ὄντος sin más, pues si se dice por sí, y no por accidente, que la medicina es, sin más, ἐπιστήμη ὄντος, es necesario que ella sea ἐπιστήμη παντός (cf. 149 b 4-23). Pero esta referencia universal se da siempre y cuando esa universalidad del dominio de la investigación indicada por τὸ ὄν no se vea modificada, como en los citados ejemplos de *Metafísica* Γ 2, mediante una locución adverbial «ἤ...» que cumpla una función *restrictiva* de la extensión de ese dominio, que indique una consideración *particularizadora* bajo la cual τὸ ὄν es investigado o le pertenecen determinadas propiedades o principios, esto es, una consideración bajo la cual la investigación se circunscribe a un μέρος ο γένος τοῦ ὄντος. Naturalmente, la investigación de τὸ ὄν o de τὰ ὄντα no se ve restringida cuando es modificada por las cláusulas adverbiales reduplicativas propias: ἢ ὄν y ἢ ὄντα, pues, en estos casos, la cláusula «ἢ...» cumple precisamente una función *anti-particularizadora*, que preserva intacta la *universalidad* del dominio referido ya por τὸ ὄν o τὰ ὄντα. Si esto es así, el empleo del adverbio καθόλου modificando el investigar περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν en el texto de Γ 1 recientemente citado no cumpliría otra función que la de enfatizar una idea implicada de suyo por la locución adverbial ἢ ὄν, que también determina allí de tal modo la indagación en torno al ente, que la distingue del carácter *particular* propio de las otras ciencias. En efecto, si una ciencia se ocupa del ente considerándolo simplemente en cuanto ente, se ocupará de la *totalidad* de los entes, pues, evidentemente, *todo* ente es, mientras que, si una ciencia se ocupa de lo ente considerándolo en cuanto número, en cuanto línea, en cuanto viviente, en cuanto hombre, en cuanto divino, etc., evidentemente no se ocupará de todo ente, pues no todo ente es divino, humano, viviente, línea, número, etc. Puede decirse, entonces, que las ciencias particulares o genéricas estudian lo que es, o algo que es. Si no lo hicieran, nada conocerían, pues «οὐκ ἔστι τὸ μὴ ὄν ἐπίστασθαι» (*Segundos analíticos* I 2, 71 b 25-26). Pero el enfoque desde el que estas abordan lo que es restringe su ámbito de estudio, versando cada una

[Escriba aquí]

de ellas *περὶ γένος τι τοῦ ὄντος* (E 1, 1025 b 19; cf. Γ 3, 1025 a 34); se ocupan, como hemos destacado antes, de *algo que es* (ὄν τι), pues «*cada género es algo que es* (ἕκαστον... τὸ γένος ὄν)» (Γ 3, 1005 a 24-25), investigando así lo que es, pero no *según el todo* (καθόλου), sino *según una parte* (κατὰ μέρος) (cf. Γ 3, 1005 a 29 y 35).

Y en el contexto de *Metafísica* Γ 1-3 se deja en claro que la ciencia que estudia el ente en cuanto ente, es decir, la ἐπιστήμη del φιλόσοφος, la φιλοσοφία o σοφία, tiene como dominio *todas las cosas, todos los entes*. En Γ 2, por ejemplo, es porque la dialéctica y la sofística giran en torno al mismo tema que la filosofía, a saber, precisamente «*περὶ ἀπάντων, κοινὸν δὲ πᾶσι τὸ ὄν ἐστίν*», que se requiere diferenciar al filósofo de los dialécticos y de los sofistas, quienes pretenden pasar por él (cf. 1004 b 17-26). En Γ 3, por tomar solo otro caso, se dice que es manifiesto que corresponde a la ciencia del filósofo la investigación acerca de los principios de los razonamientos, «*pues <estos> pertenecen a absolutamente todos los entes y no a algún género en particular, separadamente de los demás* (ἅπανσι γὰρ ὑπάρχει τοῖς οὖσιν ἀλλ'οὐ γένει τινὶ χωρὶς ἰδίᾳ τῶν ἄλλων)» (1005 a 22-23).⁸

De todas las cosas se ocupa, entonces, el filósofo. Esto nos retrotrae, por un lado, a las características de la σοφία proporcionadas en A 2. Allí, en efecto, sostiene Aristóteles que solemos opinar que «*el sabio conoce científicamente todas las cosas, en la medida de lo posible* (ἐπίστασθαι πάντα τὸν σοφὸν ὡς ἐνδέχεται)» (982 a 9-10). Por otro lado, en su recorrido histórico de A 3-10, Aristóteles continuamente hace especial referencia a afirmaciones de sus predecesores referidas a ἅπαντα τὰ ὄντα, τὸ πᾶν, πάντα, ἅπαντα⁹, o a principios, causas, elementos, οὐσία, génesis, etc., que lo son πάντων, τῶν ὄντων πάντων, τῶν ὄντων ἀπάντων, τοῦ παντός¹⁰; y muy significativo es que Aristóteles se incluya, en el seno de dicho recorrido, entre «*los que teorizan acerca de absolutamente todos los entes, y sostienen que, entre los entes, están, por una parte, los sensibles, y, por otra, los no sensibles* (ὅσοι δὲ περὶ μὲν ἀπάντων τῶν ὄντων ποιοῦνται τὴν θεωρίαν, τῶν δ' ὄντων τὰ μὲν αἰσθητὰ τὰ δ' οὐκ αἰσθητὰ τιθέασιν)» e «*investigan*

⁸ Cf. también *Met.* B 2, 997 a 12-15 y Γ 3, 1005 a 27-29.

⁹ Cf. 3, 983 b 8; 984 b 1-2; 4, 985 a 25; 5, 986 b 10-11; 6, 987 b 9; 8, 988 b 22, 27; 989 a 9, 34; 989 b 14, 15, 24; 9, 992 b 10, 11, 29; 10, 993 a 16.

¹⁰ Cf. 3, 983 b 8, 22-23, 25; 5, 985 b 25-26; 986 a 2; 987 a 19; 6, 987 b 19; 9, 992 b 22-23, 24; 993 a 8; 4, 984 b 26; 5, 986 b 17.

[Escriba aquí]

acerca de ambos géneros (περὶ ἀμφοτέρων τῶν γενῶν ποιοῦνται τὴν ἐπίσκεψιν)» (cf. 8, 989 b 21-29). Asimismo, en las primeras aporías del libro B, que tratan justamente de problemas concernientes a aquello sobre lo que versa la ζητούμενη ἐπιστήμη, se da por supuesto que el objeto material de la misma es absolutamente universal.

Ahora bien, las frases adverbiales ἢ ὄν y ἢ ὄντα implican algo más que la universalidad considerada en la dirección aludida, pues, de no hacerlo, bajo el supuesto de que hubiera un número definido de ciencias particulares, la suma de las mismas podría erigirse en esta ciencia universal, en virtud de ocuparse esta suma de *todos* los entes. O, lo que sería prácticamente lo mismo, puesto que existen las ciencias particulares, ninguna necesidad habría de esta ciencia universal; en efecto, puesto que cada ciencia particular aborda un género determinado de entes, nada agregaría tal ciencia universal, que trate de todos los géneros, a esos distintos estudios científicos particulares de cada uno de ellos. Pero evidentemente la ciencia que estudia el ente en cuanto ente no es la suma de las ciencias particulares, pues, de admitirse que esta suma abarque la totalidad de los entes, no estudiaría tal suma los entes considerándolos en cuanto entes, sino que, en tanto suma de las ciencias particulares, estudiaría los entes en cuanto líneas, números, fuego, y así sucesivamente, hasta *agotar* los diversos aspectos o enfoques a partir de los cuales cada ciencia particular estudia entes, suma de enfoques que daría como resultado una ἐπιστήμη καθόλου fuera del alcance del ser humano, pues sería esta una ciencia de *cada cosa en particular* (καθ' ἕκαστον) (cf. A 2, 982 a 8-10) (entiéndase, no de cada cosa singular en cuanto tal, sino de cada clase particular de cosas), algo que, según Aristóteles, no podría alcanzarse por más σοφός que se fuere.

Parece, así, que ἢ ὄν / ἢ ὄντα, sobre todo por esta segunda implicación, constituyen, indistintamente, la condición de posibilidad de una ciencia que estudie todos los entes, así como, correspondientemente, de la atribución de principios y de propiedades por sí al conjunto de todos los entes, condición de posibilidad que, a su vez, conlleva que esta *peculiar* ciencia universal no puede absorber las ciencias particulares, no puede aniquilar la autonomía de las mismas, sino, al contrario, únicamente preservarla.

3. Tratamiento o discurso ἀπλῶς del ente vs. tratamiento ἢ ὄν del ente

[Escriba aquí]

Aristóteles abre *Metafísica E* así (1, 1025 b 3 s.; cf. Γ 1, 1003 a 31): «Se buscan los principios y las causas de los entes, pero es obvio que en cuanto entes (αἰ ἀρχαὶ καὶ τὰ αἴτια ζητεῖται τῶν ὄντων, δῆλον δὲ ὅτι ἦ ὄντα)». Y unas líneas más adelante (1025 b 7-10) sostiene que todas las ciencias particulares, tras circunscribir *un género* (γένος τι) de entes, «tratan acerca de este, y *no* acerca del ente ἀπλῶς *ni* <acerca del ente> en cuanto ente (περὶ τούτου πραγματεύονται, ἀλλ' οὐχὶ περὶ ὄντος ἀπλῶς οὐδὲ ἦ ὄν)». Se distinguen aquí, a través de la doble negación, un πραγματεύεσθαι ἀπλῶς acerca del ente y un πραγματεύεσθαι ἦ ὄν del ente. Como puede verse, tanto ἀπλῶς como ἦ ὄν, creemos, modifican aquí a πραγματεύονται, no a ὄντος. Esto no quiere decir que ἀπλῶς no afecte, en ocasiones, a ὄν. Así, *v. gr.*, Aristóteles refiere a la οὐσία como ὄν ἀπλῶς, para indicar con ello que ella es de un modo independiente, a diferencia de las otras realidades, que tienen un *status* dependiente respecto de ella (cf. *Met. Z* 1, 1028 a 29-31). Y también refiere al primer motor inmóvil como *lo que es* ἀπλῶς (Λ 7, 1072 b 13), indicando con ello que, siendo necesariamente, no puede ser, en ningún aspecto, de otro modo que como es.

De atenernos a E 2-4, el tratamiento o el discurso ἀπλῶς acerca del ente parece ser más abarcativo que el tratamiento que considera al ente en cuanto ente.¹¹ Veamos. Al inicio de E 2, en 1026 a 33 - b 2, Aristóteles dice de τὸ ὄν τὸ ἀπλῶς λεγόμενον¹² que λέγεται πολλαχῶς¹³, y entre esas diversas maneras incluye: *el ente por accidente* (τὸ κατὰ συμβεβηκός), *el ente como verdadero* (τὸ ὡς ἀληθές) –y *el no-ente como falso* (τὸ μὴ ὄν ὡς τὸ ψεῦδος)–, *las figuras de la predicación* (τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας), es decir, las categorías, y *el ente en potencia y el ente en acto* (τὸ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ). El objetivo de este despliegue es, a todas luces, pasar a precisar el dominio de la investigación

¹¹ Cf., sin embargo, entre otros, Bonitz, *Index*, 220 b 58, donde se considera que τὸ ὄν ἦ ὄν, expresión de la cual se dice que «universalem τοῦ ὄντος notionem significat», es sinónimo de ὄν ἀπλῶς en *Met. E* 1, 1025 b 9. A este respecto, puede también verse *idem* (1849:280), en el marco de su comentario a *Met. E* 1, 1025 b 7-10: «Reliquae disciplinae omnes peculiare quoddam entis genus sibi circumscribunt, in quo versatur..., neque ulla ex iis, id quod primae philosophiae est propositum, ipsum ens universe, ἀπλῶς, et quatenus est ens investigat».

¹² Aquí, respecto de ἀπλῶς, el mismo Bonitz (1849:286) comenta *ad loc.*: «ἀπλῶς a33 quum opponatur iis determinationibus, quibus singula entium genera distinguuntur, idem significat atque ὅλως vel ἀδιορίστως...».

¹³ Cf. el comienzo de E 2 (1026 a 33 s.): Ἀλλ' ἐπεὶ τὸ ὄν τὸ ἀπλῶς λεγόμενον λέγεται πλλαχῶς... con el doblete del autor de K, es decir, con el comienzo de K 8 (1064 b 15): Ἐπεὶ δὲ τὸ ἀπλῶς ὄν κατὰ πλείους λέγεται τρόπους...
[Escriba aquí]

explicitado en la apertura de E 1. En efecto, dos de los sentidos mencionados, el ente por accidente y el ente como verdadero, son apartados de este dominio en E 2-3 y 4, respectivamente. Y hacia el final de E, después de repetirse que deben dejarse a un lado los dos sentidos del ente aludidos, en 4, 1028 a 3 s. se lee, prácticamente reiterándose las palabras iniciales del libro: «... *han de investigarse las causas y principios del ente mismo, en cuanto ente* (σκεπτέον δὲ τοῦ ὄντος αὐτοῦ τὰ αἰτία καὶ τὰς ἀρχὰς ἢ ὄν)», donde τὸ ὄν αὐτό alude al ente en sus modos y sentidos *principales* (cf. 1027 b 31: τῶν κυρίων, según la lectura de los mss. EJ), es decir, al ente según las categorías (cf. 1027 b 31-33), y quizá también al ente según la potencia y el acto (pues estos modos y sentidos del ente atraviesan a todas las categorías: cf. Δ 7, 1017 b 1-2). Del ente en sus modos y sentidos principales, considerándolo en cuanto ente, se han de investigar las causas y principios –ἢ ὄν modifica a σκεπτέον y no a ὄντος αὐτοῦ, ni constituye una glosa de αὐτοῦ en 1028 a 3 s.¹⁴

Tal vez sea oportuno aquí destacar, de paso, el empleo de τὸ ὄν αὐτό en otro sentido, también propiamente aristotélico, en el marco del pasaje Θ 10, 1051 b 26-30 (cf. b 29 s.: ...τὸ ὄν αὐτὸ οὐ γίγνεται οὐδὲ φθείρεται, ἐκ τινος γὰρ ἂν ἐγίγνετο), donde alude a αἰ μὴ συνθεταὶ οὐσίαι (b 27), presumiblemente las formas o esencias de las οὐσίαι compuestas de materia y forma (aunque la referencia de τὸ ὄν αὐτὸ οὐ αἰ μὴ συνθεταὶ οὐσίαι en este lugar está muy lejos de ser unánimemente interpretada).

4. La ciencia o filosofía primera ha de ser la peculiar ciencia universal

Para la relación entre la ciencia del ente en cuanto ente y la ciencia teológica tiene especial importancia *Metafísica* E 1, 1026 a 23-32, donde se suscita precisamente la cuestión de si «*la filosofía primera es universal o versa acerca de un género y de una sola naturaleza* (ἢ πρώτη φιλοσοφία καθόλου ἐστὶν ἢ περὶ τι γένος καὶ φύσιν τινὰ μίαν)». La respuesta reza:

... si no existe ninguna otra οὐσία fuera de las constituidas por naturaleza, la física será *ciencia primera* (πρώτη ἐπιστήμη). Pero, si existe alguna οὐσία inmóvil, esta [*i. e.* la

¹⁴ Owens (1978:413, n. 14) ha llamado la atención sobre la expresión τὸ ὄν αὐτό en este contexto, pero sobre todo lo ha hecho Berti (2015:36 s. y 200-202).
[Escriba aquí]

ciencia que acerca de ella verse] será *anterior* (προστέρα) y *filosofía primera* (φιλοσοφία πρώτη), y será universal de este modo: *por ser primera* (ὅτι πρώτη). Y será propio de ella estudiar el ente en cuanto ente, y el qué-es, y lo que por sí le pertenece en cuanto ente. (1026 a 27-32)

La argumentación esgrimida aquí evidencia que para Aristóteles la ciencia universal del ente en cuanto ente ha de vincularse necesariamente a una ciencia que verse sobre un tipo determinado de οὐσία, a condición, eso sí, de que sea precisamente la ciencia que versa sobre la οὐσία *primera*.¹⁵ Si no existieran οὐσίαι inmateriales e inmóviles, reza el texto, la física sería ciencia *primera*. Y, conforme con la lógica de la argumentación, ha de concluirse que, en tal supuesto, la física sería universal, precisamente por ser primera y, por tanto, a ella quedaría vinculado el estudio de las cuestiones ontológicas universales. Esta afirmación aristotélica aparece también en Γ 3, 1005 a 27 - b 2, en relación con los principios de los razonamientos: puesto que estos principios pertenecen a todas las cosas, en tanto entes, su estudio corresponderá al que se ocupa del ente en cuanto ente y no a ciencia particular alguna; algunos físicos, sin embargo, se han ocupado de estos principios, y con razón, se añade, ya que pensaban que las únicas οὐσίαι existentes eran las físicas; no obstante, se concluye, «puesto que todavía hay alguien por encima del físico (en efecto, la naturaleza es un solo género del ente), *propia del que estudia universalmente y del que estudia acerca de la οὐσία primera* (τοῦ καθόλου καὶ τοῦ περὶ τὴν πρώτην οὐσίαν θεωρητικοῦ)¹⁶ será también la investigación acerca de estos».

¹⁵ Puede notarse, en paralelo, que la *concentración* de la ciencia del ente en cuanto ente en el estudio del modo de ser particular de la οὐσία pone de manifiesto que para Aristóteles no hay incompatibilidad alguna en que la ontología sea universal a pesar de que se concentre en un tipo de realidad, a condición, eso sí, de que se trate de la *primera*, es decir «de la que las demás cosas *dependen* (ἡρτηται) y en virtud de la cual reciben su denominación <de entes>» (Γ 2, 1003 b 16-17). Cf. Α 7, 1072 b 13 s.: «De ese principio [sc. el motor inmóvil], entonces, *dependen* (ἡρτηται) el cielo y la naturaleza».

¹⁶ La mención en este pasaje de la πρώτη οὐσία, es decir, de la οὐσία inmóvil (para designarla en los mismos términos del pasaje de E 1 que acabamos de citar en el cuerpo del texto), explica en el contexto aquí en cuestión por qué el filósofo es alguien que está *por encima* (ἀνωτέρω) del físico –siendo el filósofo, entonces, el único apto para tratar las cuestiones ontológicas universales y, en el marco de las οὐσίαι, para investigar περὶ πάσης τῆς οὐσίας (1005 b 6)–, a saber, porque el físico, a diferencia del filósofo, ignora la existencia de la οὐσία de tipo inmóvil [Escriba aquí]

«Y será [la filosofía primera] universal de este modo: por ser *primera*» es una frase clave del texto citado de E 1 y patentiza, como lo hace todo el pasaje, que en la articulación de las dimensiones ontológica y teológica desempeña un rol nuclear el empleo de la noción de *prioridad*. En realidad, principalmente, creemos, en sus sentidos ontológico y lógico.

Más problemática es la vinculación *anterior-posterior* en el plano «primer motor inmóvil - demás οὐσία» que en los planos «οὐσία - determinaciones accidentales» y «forma - materia o compuesto». Por lo pronto, Aristóteles nunca afirma explícitamente la prioridad lógica de la οὐσία primera o «primer motor inmóvil» en relación con los demás tipos de οὐσία. Por otro lado, si se atiende a la prioridad ontológica explícitamente establecida en el plano de los diferentes tipos de οὐσία¹⁷, se advierte aquí la aplicación del modelo denominado habitualmente «τῶ ἐφεξῆς»¹⁸, modelo que, además de la dependencia de múltiples términos respecto de un término básico, involucra también sucesivas relaciones de dependencia entre los diferentes términos secundarios. El *problema* es si Aristóteles sigue en este plano su concepción habitual y pretende también aquí una correlación entre las prioridades lógica y ontológica, o bien se contenta en este caso con un modelo que separaría los órdenes lógico y ontológico. La decisión de esta disyuntiva es clave para la interpretación del diseño metafísico todo del Estagirita. La insistencia de Γ en apelar a la οὐσία inmóvil para justificar en última instancia el cumplimiento del principio de no contradicción¹⁹, que es un principio de los entes en cuanto entes, podría constituir un indicio a favor de la primera alternativa.

Ahora bien, de tenerse en cuenta el significado habitual de la noción de *prioridad lógica* en Aristóteles, según el cual la comprensión o circunscripción conceptual de lo primero

y cree entonces, erróneamente, investigar *acerca del ente* sin más, en su totalidad (περὶ τε τῆς ὅλης φύσεως σκοπεῖν καὶ περὶ τοῦ ὄντος, 1005 a 32 s.), cuando, en realidad, su investigación versa en torno a *un género o una parte del ente, que no es precisamente el primero o la primera*, razón por la cual la física ciertamente es para Aristóteles «*un cierto tipo sabiduría..., pero no primera* (σοφία τις..., ἀλλ' οὐ πρώτη)» (1005 b 1 s.).

¹⁷ Cf. *De gen. et corr.* II 10; *Del cielo* I 9, 279 a 28-30; *Met.* Α 7, 1072 b 13 s.

¹⁸ Para la distinción entre unidad πρὸς ἓν y unidad τῶ ἐφεξῆς, cf. *Met.* Γ 2, 1005 a 8-11 (cf. 1004 a 2-9, donde el orden τῶ ἐφεξῆς es atribuido a las partes de la filosofía como reflejo del orden existente entre los diversos géneros de οὐσία).

¹⁹ *Vid.* 5, 1009 a 36-38 y 5, 1010 a 32; 8, 1012 b 30; cf. 5, 1010 a 1-4; 4, 1007 b 26-29; 8, 1012 b 22-24. [Escriba aquí]

o anterior es *condición necesaria* (pero *no suficiente*) únicamente de la comprensión o circunscripción conceptual *cabal o completa* (desde sus últimos fundamentos) de lo que es posterior a él²⁰, resultarían importantes precisiones en cuanto a las consecuencias posibles de derivar en caso de aceptarse la alternativa mencionada. Por un lado, la comprensión o circunscripción conceptual de la οὐσία primera, del primer motor inmóvil, sería *condición* de comprensión o circunscripción conceptual, pero solo de comprensión o circunscripción conceptual *cabal o completa* de las demás οὐσίαι y en general de los demás entes, lo que implicaría, en cuanto *condición* de dicha comprensión o circunscripción conceptual, poner en aprietos a interpretaciones que anulan, o separan por completo de la vertiente ontológica, la vertiente teológica de la metafísica de Aristóteles, y, en cuanto *condición* únicamente de comprensión o circunscripción conceptual *cabal o completa* de las demás οὐσίαι y en general de los demás entes, implicaría no negar autonomía a las ciencias particulares, poniendo de manifiesto, a la par, que dicha autonomía la pagan estas ciencias siempre con el precio de la renuncia a su *cabal* autofundamentación. Por otro lado, la comprensión o circunscripción conceptual del primer motor inmóvil sería *condición necesaria* (pero *no suficiente*) de la comprensión o circunscripción conceptual *cabal* de las demás οὐσίαι y en general de los demás entes, lo que implicaría, a pesar de algunas interpretaciones, que el comprender o circunscribir conceptualmente el primer motor inmóvil no entrañaría en sí la comprensión o circunscripción conceptual de las demás οὐσίαι y en general de los demás entes, ni siquiera considerados únicamente en cuanto entes, de lo cual se derivarían cuestionamientos insoslayables a ese tipo de interpretaciones de la metafísica aristotélica para las que la ciencia o filosofía teológica termina por absorber la ciencia del ente en cuanto ente, reduciendo la investigación de esta última al τιμιώτατον γένος.

BIBLIOGRAFÍA

Alejandro de Afrodisias (1891). *In Aristotelis Metaphysica commentaria* (ed. de M. Hayduck). Reimer.

²⁰ Para referencias de este empleo aristotélico de la prioridad lógica, *vid.* Vigo (1989:105). La prioridad κατὰ λόγον de *Met.* Δ 11 es más amplia que la prioridad lógica habitualmente empleada por Aristóteles (*cf.* Vigo, 1990:191).

[Escriba aquí]

- Berti, Enrico (2015).** *Aristote. Métaphysique: Livre Epsilon – Introduction, traduction et commentaire.* Vrin.
- Bonitz, Hermann (1848-1849).** *Aristotelis Metaphysica recognovit et enarravit*, 2 vols. Marcus.
- — — (1961). *Index Aristotelicus* (al cuidado de O. Gigon). W. de Gruyter.
- Joachim, Harold H. (1999).** *Aristotle on Coming-to-be & Passing-away – A Revised Text with Introduction and Commentary.* Oxford University Press (edición original 1926).
- Morau, Paul (1965).** *Aristote. Du ciel – Texte établi et traduit.* Les Belles Lettres.
- Merlan, Philip (1959).** Ὄν ἢ ὄν und πρώτη οὐσία: Postskript zu einer Besprechung. *Philosophische Rundschau* VII, 148-153.
- Owens, Joseph (1978).** *The Doctrine of Being in Aristotelian Metaphysics.* Pontifical Institute of Medieval Studies.
- Ross, William David (1966).** *Aristotle's Metaphysics – A Revised Text with Introduction and Commentary*, 2 vols. Clarendon Press (edición original, 1924).
- — — (1991). *Aristotelis topica et sophistic elenchi – Recensvit brevique adnotatione critica instruxit.* Oxford University Press (edición original 1958).
- — — (1965). *Aristotle's Prior and Posterior Analytics – A Revised Text with Introduction and Commentary.* Oxford University Press (edición original 1949).
- Vigo, Alejandro (1989).** Prioridad y prioridad ontológica según Aristóteles. *Philosophica*, 12, 89-113.
- — — (1990). Prioridad ontológica y prioridad lógica en la doctrina aristotélica de la sustancia, *Philosophica*, 13, 175-198.

[Escriba aquí]

La homonimia en Aristóteles: apertura y límite del significado

Felipe Andrés González

*Universidad Nacional de Salta (UNSa)
Argentina*

1. Introducción.

En el siguiente escrito se proponen una serie de problematizaciones alrededor de un tópico específico en la filosofía antigua: la constitución y naturaleza propia del lenguaje en lo referido a la formación del significado, su límite y eliminación. Para ello nos serviremos de los aportes que Aristóteles labró en el terreno del lenguaje, específicamente desde el tratamiento de un concepto de importancia central en la constitución de su filosofía: la homonimia. Puede afirmarse que, en general, el interés del Estagirita por estructurar un estudio sobre esta dimensión humana, radica precisamente en que habilita para el hombre una “alteridad dialógica y política”: capaz de entender e interpretar y de expresar sentidos. Pero, ocurre que, entre diversas interpretaciones del fenómeno específico de la homonimia en el lenguaje, -esto es, de los términos que refieren a naturalezas ínsitamente heterogéneas e irreductibles entre sí- el Estagirita parecer verter su importancia en un posicionamiento ambivalente, ya que la misma es un elemento “constitutivo” o “estructural” del habla, como así también, paradójicamente, “imposibilitante” de todo significado posible. Así, el lector de Aristóteles y de sus obras dedicadas a la reflexión sobre la “palabra” puede preguntarse si la idea de homonimia es la base constitutiva de la propia posibilidad del lenguaje o es, por el contrario, la anulación de todo entendimiento posible tanto con la alteridad como también con uno mismo.

1. Una filosofía del lenguaje en Aristóteles.

Es de carácter concluyente aseverar que Aristóteles fue un filósofo decisivo en el tratamiento de las aristas que constituyen el lenguaje. Por otra parte, hay que destacar también que la teorización de Aristóteles en materia del lenguaje responde a un contexto cultural de emergente conflicto respecto a la naturaleza misma del “λόγος” y a la relación de éste con la realidad y el pensamiento. El virtuosismo de la sofística en la enseñanza hizo mella en la autoconciencia de la filosofía misma, porque ello suponía, en los diferentes ataques a la rectitud de la verdad, la ciencia y el pensamiento, la crisis misma del acceso hacia la sabiduría como Ciencia de la totalidad. Ya sea en la especie del subjetivismo exacerbado del “*homo mensura*” de Protágoras, o en la irreconciliabilidad entre “λόγος” y “ὄν” de Gorgias, hallamos fuertes convergencias respecto al propósito último de la sofística: una puesta en escena de la centralidad del discurso, esto es, una “logología”¹ enclaustrada en el desenvolvimiento de las efectividades sugestivas de las palabras y que, en última instancia, desconfió o desarticula la idea de un acceso puro y prístino a la realidad; ésta última es no menos que un efecto del discurso: el ser, por lo tanto, “no es dicho”, sino que es creado en el discurso.

Si esta fuera la situación cultural de la filosofía griega, es innegable que la aparición de la figura de Aristóteles como contracara al ejercicio y el efecto de la sofística es palpable en su teoría y sistema del lenguaje. Con el fin de descubrir los pasajes fundamentales que permitan delinear estas directrices, hemos de servirnos sucintamente de un comentario las líneas introductorias del Περὶ ἑρμηνείας, ya que en este primer foco de análisis se obtiene una visión “estática” de los principios constitutivos del lenguaje según Aristóteles. Allí el filósofo destaca al lenguaje como un fenómeno inscripto en una serie de mediaciones entre tres elementos, cuya relación es heterogénea y diversa: a) Los sonidos (o las palabras) (τὰ ἐν τῇ φωνῇ); b) Las afecciones del alma (τῇ ψυχῇ παθημάτων); c) Las cosas (πράγματα).

¹ Nos servimos de este término para hacer referencia a la configuración que le dio la sofística a, entre otras cosas, el descubrimiento performativo de la realidad. Es CASSIN, B. quien, con razón, contrapone la “logología” de los sofistas frente a la “ontología” de los filósofos. Cfr. CASSIN, B. (2008, 64-99).

Si, en clave analítica, se remonta la relación dada entre los dos primeros componentes, hallamos que el carácter fundante del contenido o referencia de la palabra, reside en que ésta es símbolo (σύμβολον) de una afección anímica:

Así, pues, lo <que hay> en la voz son símbolos de las afecciones <que hay> en el alma, y la escritura <es símbolo> de lo <que hay> en el sonido. Y, así como las letras no son las mismas para todos, tampoco los sonidos son los mismos².

De las determinaciones de este texto, se deduce que la palabra no se erige como un término de vínculo directo con las cosas o la realidad; las sustancias y todas sus predicaciones no tiene inscrita su propia “denominación” dentro de sí. La palabra, en tanto tal, no es sino en tanto referencia mediata, que “da nombre” al acto concipiente. De lo contrario, ¿quién puede entender una realidad si no puede nombrarla? Y, a su vez, ¿qué sería una palabra sin el contenido intelectual al cual refiere? La “pura palabra”, la referencia de ésta hacia sí es inocua, porque ella misma tiene un carácter simbolizante: al proferirla, re-conduce a lo que es diferente de ella³. La aparición de la estructura simbólica hace a la ruptura del correlato “natural” entre palabra y cosa para dar lugar a una virtualidad de significados, cuyas intelecciones reclaman la palabra y orienta al hombre hacia la pregunta directa hacia la naturaleza de las cosas, es decir, hacia una mediación reflexiva otorgada sólo por la distancia ganada respecto a la realidad. Ahora bien, el texto del Estagirita parece cerrarse en un abrupto convencionalismo de las palabras, cuya consecuencia no es otra que el desmembramiento de la realidad como una unidad de por sí evidente. Pero Aristóteles, introduce una distinción importante. Y es que el fundamento último de la palabra –lo que le da pleno contenido significante– descansa en aquella realidad a la que refiere, primero las nociones, y estas últimas, en resolverse en el carácter intencional de toda intelección: la realidad misma.

² Cfr. *De Inter.* 16a 3ss: Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ.

³ En el término σύμβολον ha de verse el preciso significado tenía en la cultura griega, ya que el mismo refiere a una pieza o parte que encuentra su complemento en otra del mismo calibre: se empleaba así para el reconocimiento de una persona luego de haber presentado un servicio de hospitalidad. Por lo tanto, el σύμβολον servía al encuentro de una cosa distinta de sí, pero relacionada con él, claramente, de forma convenida y extrínseca. Cfr. CORDERO, N.L. (2017:136).

Ahora bien, aquello lo que esas cosas son signos primordialmente, las afecciones del alma, <son> las mismas para todos, y aquello de lo que éstas son semejanzas, las cosas, también <son> las mismas⁴.

Esta distinción tiene una importancia fundamental para la filosofía de Aristóteles; aún en el plexo de una tesis convencional del lenguaje –ya que los nombres o el aspecto material sonoro otorgado a las cosas depende de cada comunidad lingüística– el significado o la esencia misma de la cosa subsiste como un elemento accesible y, además, referenciado por una comunidad hablante y, en general, para todo entendimiento discursivo. Así, si el primer tópico de la semántica estaba trazado enfáticamente en la convencionalidad de la palabra respecto a las afecciones, ahora la reflexión de Aristóteles se resuelve hacia el peso de la realidad como la dimensión que otorga y da plena realidad o referencia al “significado”. Con ello, el fenómeno de la “significación de la palabra” descansa en la referencia intencional del intelecto hacia las “cosas”, con las que comparte una semejanza (ὁμοιώματα). Como conclusión, el elemento invariable que rescata a la posición aristotélica de la pura arbitrariedad (o del sentido sin referencia) es el hecho de que las afecciones del alma son las mismas para todos, en tanto que éstas son semejanzas de las cosas mismas y ellas también portan una identidad sustancial. En esta cuestión se recubre el pliego intencional del pensar, el cual no se refiere únicamente a sí mismo, sino que constituye su contenido y su diálogo a través de la referencia hacia el ser, exigiendo así de las palabras para “dar nombre” a lo que concibe.

2. La aparición de la homonimia.

El anterior tratamiento del esquema del lenguaje en Aristóteles nos permite introducir una serie de problematizaciones en sede dinámica; esto es, referido específicamente a cómo las partes estructurales del lenguaje pueden dar lugar a la referencia y al intercambio dialogal sobre la realidad y sus características⁵. Nos ubicamos entonces ante el interrogante por saber cómo es que el hombre puede configurar una

⁴ Cfr. *De Inter.* 16a 6ss.: καὶ ὡσπερ οὐδὲ γράμματα πᾶσι τὰ αὐτά, οὐδὲ φωναὶ αἱ αὐταί· ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρῶτων, ταῦτα πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα πράγματα ἦδη ταῦτά.

⁵ Esto es, en principio, un paso obligado ya que: “[...] no es posible discutir trayendo a presencia los objetos mismos, sino que empleamos los nombres en lugar de los objetos [...]” (RS 165a 5ss.)

comunidad hablante que intercambia mutuamente sentidos sobre la misma realidad y cómo sería posible, por otra parte, que todo el lenguaje constituya una experiencia unitaria de la realidad. El problema descrito en este esquema significativo-comunicacional de Aristóteles es el problema de la ambigüedad y la incompreensión: es lo que ocurre cuando un mismo nombre evoca figuras y contenidos significantes diferentes o diversos entre sí, hasta el extremo de la inconexión semántica total y del desentendimiento dialógico. Esto es propiamente lo que Aristóteles define como *homonimia*:

Se llaman homónimas [las cosas] que tienen solo el nombre en común y la definición de la esencia que corresponde al nombre [es] distinta⁶.

Esta definición puede suscitar los siguientes interrogantes: ¿cuál es el origen de la homonimia? ¿Es un aspecto accidental y, por lo tanto, eliminable del lenguaje? Respecto a estos cuestionamientos hemos de afirmar que el Estagirita parece sostener que la homonimia es un aspecto estructural y determinante de la configuración del lenguaje. Pero, por otra parte, la misma homonimia parece ser condenada sin más ya que, en la presencia permanente de la misma, solo adviene la cancelación de toda significación posible. ¿Es Aristóteles contradictorio al sostener estas tesis? Han de estudiarse, por tanto, la aparente contradicción de ambas tesis, para concluir en que ambas son una continuidad meditativa en la filosofía del Estagirita. Así, en primer término, es correcto afirmar que **“1. Hay una estructuración del lenguaje en términos homónimos.”** Esto es así porque, para el Estagirita, el lenguaje no es un sistema perfecto donde cada palabra tiene y retiene para sí un significado único y exclusivo. Habrá términos, palabras o expresiones que pueda tener una unilateralidad significativa, pero otros no. Para Aristóteles la justificación ello es una consecuencia propia del lenguaje humano: como se lee en las *Refutaciones Sofísticas*, “los nombres y la cantidad de enunciados son limitados, mientras que los objetos son numéricamente infinitos”. (RS 164b 10-12). Luego, inmediatamente después, agrega que “es, pues necesario que un mismo enunciado y un único nombre signifiquen varias cosas”. (RS 164b 13-14). Es decir, a través de los caracteres y su combinación, por las cuales es plausible a la postre

⁶ Cfr. *Categorías* 1a: Ὁμώνυμα λέγεται ὧν ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος.

significar algo, pueden en ellos mismos significarse, luego, muchos ítems distintos; mas, por ello, el peligro de la confusión surge al interior de las palabras que en su pronunciamiento pueden referir a naturalezas diversas. Este es el aspecto estructural del lenguaje que parece exigir, entonces, una naturaleza homonímica, en tanto que podemos identificar dos razones contiguas:

1) Un elemento finito, como las palabras y los enunciados, no puede, aun en su conjugación, expresar la infinitud de elementos que tiene delante de sí; 2) No hay tampoco, relación de directa referencia de cada palabra hacia cada singular existente. Esto es, no existe para cada cosa singular un término singular. El lenguaje es lenguaje de universales, o todo nombre es designación de un universal (καθόλου) que es “lo que se da en cada uno en sí y en cuanto tal”: aquello que recoge en sí a los particulares.

La consecuencia de este aspecto estructural de la homonimia da lugar, por tanto, a los “πολλαχῶς λεγόμενα”, es decir, los “múltiples significados” que Aristóteles distingue de palabra que abre en su significar; la expresión en el corpus no tiene una carga peyorativa al tratarse directamente de una trama de confusiones de conceptos, sino más bien a la necesidad de distinguir dicha diversificación y hallar en la cosa su unidad como naturaleza.

Pero entonces, si para Aristóteles subiste tanto una configuración homonímica del lenguaje- específicamente en lo referido a la relación entre palabras y cosas- la consecuente tarea dialéctica de la filosofía consiste en la distinción de las diversificaciones semánticas coaguladas en un término, y en la correspondiente determinación de su naturaleza, lo que no parece menos que indicar la necesaria reconducción del lenguaje hacia *una unificación* del significado y de la esencia. De ahí que sea congruente también afirmar que **“2. Hay una exigencia de univocidad en el medio de la homonimia.”**

Por lo tanto, el “significar” para Aristóteles reviste un acto complejo de relación que se muestra como un hecho unitivo en el habla. Tal es así, que a expensas de los “símbolos” –las palabras–, asociados a los contenidos intelectuales y, por ello,

⁷ Cfr. *Analíticos posteriores* 73b 25ss.

cambiantes según cada comunidad humana, lo que permanece como único horizonte posible de la manifestación es la *esencia* que permanece como una formalidad de “encuentro”. Ésta es la importancia que Aristóteles asigna a la filosofía correctamente orientada: al servirse de ellas, busca la rectitud dada *en el significado propio de las cosas mismas*, en su verdad de definición, y no en la articulación de los nombres o en los engaños posibles en su confusión. La genuina filosofía así se establece en relación a la significación de las cosas por medio de aquello que las enuncia, es decir, los nombres; pero la operación contraria, esto es, derivar en los nombres las naturalezas de la realidad no puede sino llevar a una confusión sobre la verdad misma⁸. La tarea que debe procurarse el filósofo entonces tiene un corte inminentemente gnoseológico: “acordar en la misma cosa” colabora con la claridad de la discusión dialéctica, en tanto exposición de una realidad determinada. El lenguaje conlleva la asunción unitaria de una significación compartida por los hablantes, cuyo carácter reside en la remisión e intelección con la esencia señalada. Esta cuestión es de suma importancia porque, también, constituirá una defensa del “principio trascendental” de no-contradicción en el libro IV de la *Metafísica*; la presencia de este principio está *originariamente* subyacente en toda significación, constituyéndola como la simiente de su posibilidad. En efecto, basta que alguien “signifique algo para sí mismo y para otro”⁹ y la refutación a quienes niegan la existencia del principio ya será evidente. Pero, en vista a la cuestión del significado y su relación con el principio de no contradicción, ¿qué implica específicamente? La defensa expresa lo siguiente: “significar” es señalar *una* cosa determinada, de tal forma que el nombre sea la indicación clara de una realidad determinada. Así, según Aristóteles, “ἐν σημαίνειν”¹⁰ –esto es, “significar una sola cosa”– conlleva a un horizonte de entendimiento que no sólo debe ser entendido en clave de claridad de los términos, sino que específicamente refiere a la inteligibilidad de los conceptos y la definición

⁸ Cfr. Tópicos I 18, 108a 26-60: El examinar de cuántas maneras se dice algo, es útil para la claridad (en efecto, uno sabrá mejor qué propone otro, una vez se ha puesto en claro de cuántas maneras se dice) y, también, para que los razonamientos se formen de acuerdo con el objeto y no en relación al nombre; pues, de no ser evidente de cuántas maneras se dice, cabe que el que responde y el que pregunta no dirijan su pensamiento hacia la misma cosa [...] En efecto, sabiendo de cuántas maneras se dice algo, no caeremos en razonamientos desviados, sino que sabremos si el que pregunta no construye el argumento en relación a la misma cosa.

⁹ Cfr. *Metafísica* IV 4, 1006a 22: σημαίνειν γέ τι καὶ αὐτῷ καὶ ἄλλῳ.

¹⁰ Cfr. *Metafísica* IV 4, 1006b 6-9.

interna de las sustancias, porque “tampoco es posible pensar si no se piensa una sola cosa; pero si es posible [pensar una cosa], [también] se le podrá poner a esa cosa un nombre único”¹¹. De ello, se concluye que para Aristóteles es claro que el uso confuso y oscuro del habla responde a una excepcionalidad del lenguaje ya que, en función de la experiencia propia del diálogo, este tiene una proyección comunicativa; es decir, los elementos constitutivos del habla se emplean en función de un *alguien* a quien dar a entender una idea y, a su vez, de un *alguien* al que hay que entender, siempre en lo referido a si ello que se profiere, acontece o no en las cosas.

3. Conclusión.

La presente exposición intentó dar con la conciliación de tesis que en principio se mostraban como irreconciliables en el *corpus aristotelicum*; la homonimia es una exigencia de la propia constitución del lenguaje que debe ser reconducida hacia la unidad que sólo puede ser otorgada por la realidad como *substrato* de inteligibilidad última a la cual refiere el pensamiento.

Podemos, en efecto, concluir con el especialista Pierre Aubenque en que “es precisa que la univocidad de las palabras sea la regla y la equivocidad la excepción, pues de no ser así todo diálogo sería imposible” (1984:128)

BIBLIOGRAFÍA

- AUBENQUE, P. (1984) El problema del ser en Aristóteles. Taurus Ediciones.
- ARISTÓTELES (2016) Categorías. Trad. y notas de Eduardo Sinnot. Editorial Colihue.
- ARISTÓTELES (2022) Metafísica. Trad. y notas de Eduardo Sinnot. Editorial Colihue.
- ARISTÓTELES (1982) Tratados de Lógica. Editorial Gredos.
- CASSIN, B. (2008) El efecto sofístico. Fondo de Cultura Económica.
- CORDERO, N.L. (2017) El descubrimiento de la realidad en la filosofía griega. El origen y las transfiguraciones de la noción de Lógos. Editorial Colihue.

¹¹ Cfr. *Metafísica* IV 4, 1006b 10: οὐθὲν γὰρ ἐνδέχεται νοεῖν μὴ νοοῦντα ἕν, εἰ δ' ἐνδέχεται, τεθειή ἂν ὄνομα τούτῳ τῷ πράγματι ἕν.

El Alcibiades y el cultivo de sí: más que un discurso, una forma de vida

Christian Lutz Schürig

*Universidad Nacional de Tucumán (UNT)
Argentina*

Introducción

El *Alcibiades I* guarda entre sus páginas, uno de los tópicos más importantes respecto de un conjunto de prácticas desarrolladas por distintas y muy variadas doctrinas filosóficas del siglo I y II después de Cristo, el “cuidado de sí”. Los desarrollos de la justificación filosófica y las prácticas de este principio en distintos autores como Séneca, Plutarco, Epícteto y Marco Aurelio son recopilados y analizados por Michael Foucault en el tercer volumen de *Historia de la Sexualidad*.

El presente trabajo tiene la intención de mostrar que, tanto los numerosos rasgos de estas prácticas del cultivo de sí tienen un origen común en las preocupaciones socráticas que se muestran en el *Alcibiades*.

Indagaré así este diálogo, sobre todo en sus partes finales. En donde ya, puesto sobre la mesa la idea del cultivo de sí de forma explícita, Sócrates se embarca con Alcibiades en la búsqueda de dos conceptos: primero, en qué consiste el hacerse cargo, cuidar o cultivar algo, y en segundo lugar en qué consiste ese “sí” o “sí mismo” al cual debemos cultivar.

Del mismo modo, si bien Foucault guarda un lugar especial para este diálogo en el análisis del capítulo 2 del mencionado libro, su observación está situada más en las prácticas sociales, sobre todo romanas, y su fundamentación filosófica.

Seguiremos así a partir de un análisis de las ideas centrales del diálogo y con la historiografía foucaultiana, un desglose del sujeto en la antigüedad a partir de su configuración en sus relaciones de poder y con el deseo inscritas en las prácticas sociales. Por esto, analizaremos no sólo un discurso sino también una forma de vida.

¿Un cultivo de sí mismo? los dos conceptos fundamentales

Para empezar este análisis es necesario indagar en los dos conceptos centrales que se presentan ya al final del *Alcibíades I* y que dan nombre al capítulo del libro de Foucault. Hablo, por supuesto, del cultivo de sí o sí mismo (*epiméleia heautou*). Noción compuesta por dos conceptos abordados por Sócrates y Alcibíades ya en el último tercio del diálogo: el “cultivo de algo” y el “sí mismo”.

El primero de estos conceptos consiste en la *epiméleia*, traducida, literalmente, como cuidado. Esta palabra hunde su raíz en el verbo *epimeloûmai*, cuya traducción es cuidar, preocuparse, dedicarse e, incluso, cultivar. La primera aparición del término es en 124b en el extenso discurso de Sócrates, en donde tras comparar al arrogante Alcibíades con los reyes de Persia y Esparta, le dice que la única forma de superarlos es con diligencia (*epiméleia*) y arte (*téchnê*). La segunda mención importante de este término lo encontramos más adelante en el diálogo: cuando ya establecido que la diligencia que necesitan todos los hombres (124d), el cuidado de sí, Sócrates se pregunta ¿qué es tener cuidado de sí mismo y en qué momento el hombre hace esto?

De esta pregunta se extrae una conclusión que exhibe una distinción muy importante para el concepto de *epiméleia*. Sócrates y Alcibíades van a distinguir por un lado, el cuidado de un objeto del cuidado de las cosas propias de un objeto. Para el dúo, el cuidado de algo o la acción de cuidar se interpreta como llevar el objeto a lo mejor, hacerlo de la mejor forma, que ese algo sea virtuoso. La diferencia que se presenta en esta distinción de cuidados viene dado porque Sócrates recalca que no hay que confundir el cuidado de las cosas propias de un objeto del cuidado del objeto, porque podríamos creer que estamos llevando a cabo este último y sin embargo solo estamos cuidando las cosas propias del objeto.

Vemos que estos dos tipos de cuidado conllevan distintos artes (*téchnai*) (128d), por ejemplo la ortopedia constituye el cuidado propio de su objeto, el pie, y, por otro lado, la zapatería (el arte de hacer zapatos) constituye un cuidado de una de las cosas propias del pie, el zapato. Al mismo tiempo, ya podemos vislumbrar el segundo punto de la distinción: existe una dependencia gnoseológica entre el cuidado de un objeto y el de las cosas que le son propias, así también existe una continuidad entre las prácticas de ambos artes o técnicas: por

un lado el cuidado de ciertas cosas propias de un objeto implica necesariamente la existencia de un objeto del que estas cosas son propias. Así, el cuidado de los zapatos implica necesariamente la existencia del pie.

Así, el cuidado de las cosas propias del objeto implica también el conocimiento del objeto. Este punto es crucial cuando abordemos en qué consiste el objeto del cuidado de sí mismo.

Dicho esto, nos queda todavía un concepto central del diálogo ¿en qué consiste ese *sí mismo* que es menester cuidar? De manera conclusiva podemos decir que, para Sócrates en este diálogo, lo *sí mismo* está atravesado por una pregunta antropológica ¿qué es el ser humano?

Aunque esta expresión es un tanto ambigua, su uso en el diálogo refiere a aquello en lo que consiste lo propio del ser humano o lo que constituye la identidad personal de un individuo. Es el punto de partida, el objeto que es menester conocer para poder constituir el cuidado de sí (Soares, 2017, p. 4). De este modo, el autoconocimiento opera como una condición necesaria para llevar a cabo las prácticas del cuidado de sí. Planteado esto, para Sócrates y Alcibiades no queda duda en el diálogo que la pregunta antropológica a la que designa el *sí mismo*, no tiene otra respuesta sino el alma. Pues:

“puesto que ni el cuerpo ni el conjunto (de alma y cuerpo) son un hombre, queda, creo, o que no es nada o si realmente es algo, se sigue que el hombre no es otra cosa que el alma.” (130c).

Como afirma Soares, el *sí mismo* en qué consiste el ser humano no es el cuerpo ni un compuesto cuerpo-alma sino el alma, la cual se sirve del cuerpo como instrumento y lo gobierna. Así, el cumplimiento de la máxima socrática de *“conócete a ti mismo”* (*gnôthi seautón*) requiere volcarse al conocimiento del alma (Soares, 2017, p. 5). Pero esta primera definición del *sí mismo* como alma está más al servicio de la pregunta del tipo *¿quién es X?... X es su alma* que de una definición conceptual depurada. Falta todavía elevarlo desde el carácter del alma particular al del concepto para poder entenderlo en su totalidad y en los otros. Como dice Soares, al quedar establecida la necesidad de conocerse a sí mismo, es necesario una desindividualización del objeto de búsqueda, es decir, pasar a la abstracción del concepto de *“si-mismo”* objetivado y despersonalizado, el *sí-mismo mismo* (*autò tò autó*) (Soares, 2017, p. 4).

El cuidado de sí como arte de vida

Es sólo a partir de estos dos conceptos, el de la *epiméleia* propia de un objeto y del *sí mismo* objetivado y despersonalizado es que podemos centrarnos en la cuestión central del cuidado de sí. Esta noción a primera vista puede entenderse por los conceptos anteriores como el arte referente a cuidar del alma (*psychês epimelêtéon*) pero, como refiere Foucault y Castro, llevado al terreno de las prácticas se convierte más en un arte de vida o existencia (*technê tou biou*) (Foucault, 2008, p. 50; Castro, 2014, p. 134).

En este sentido, ya en el Alcibíades I se plantea el cuidado de sí como un principio que funda la necesidad, gobierna un desarrollo y organiza ciertas prácticas. Este principio va adquiriendo un alcance bastante general entre las distintas filosofías de la antigüedad posteriores a Sócrates. De esta forma, se sintetiza en un imperativo que circula entre distintas doctrinas filosóficas y que constituye una práctica social. Si bien estas últimas son muy diversas, afirmó que en el Alcibíades I se encuentra un cierto origen paradigmático sobre las preocupaciones que luego las distintas doctrinas filosóficas desarrollaran a partir de sus propios hábitos y modos de vida. Estos aspectos que le dan, a mi parecer, un aire de familia a filosofías tan diversas como la de Marco Aurelio, Epicuro, Séneca, Epícteto o Plutarco y que encuentran su germen en el diálogo: En primer lugar, que las prácticas del cuidado de sí no están configuradas con vistas a un momento determinado, como el paso de la niñez a la adultez, sino para toda la vida. En segundo lugar, su finalidad se dispondrá a una dirección ética y de esta hacia un proyecto político y no al revés. Y por último, hay una subordinación de las prácticas del cuidado de sí al conocimiento de sí, pero el conjunto de las prácticas es mucho más vasto y no se limitará al conocimiento de sí mismo (Castro, 2014, p. 134).

Este último rasgo es especialmente distintivo, pues es el que termina por configurar el cuidado de sí como una práctica social. En el diálogo, Sócrates concluye que la forma en que un alma es capaz de conocerse a sí misma es por medio de una reflexión, que consiste en verse reflejada en otra alma. Esto nos es explicado con la bellísima metáfora de mirarse en los ojos del otro:

“¿Has observado, entonces, que el rostro de quien mira fijamente a los ojos se deja ver como en un espejo en la mirada de quien lo enfrente, y le llamamos precisamente pupila, puesto que es como una

imagen de quien mira al rostro? [...] Un ojo entonces contemplando a un ojo, y dirigiendo la mirada hacia lo que es lo óptimo de él y con lo que ve: así se conocería a sí mismo” (133a)

En este sentido, el conocimiento de uno mismo está atravesado desde el inicio por la mediación con el otro, configurando una práctica social. A diferencia de la certeza cartesiana del alma o del yo puro husserliano, que se enmarcan en la meditación particular y en soledad a partir de la abstracción que permite dar cuenta del conocimiento de un sustrato del alma, en el Alcibiades I y en todas las doctrinas filosóficas referentes al cuidado de sí, el conocimiento de uno mismo viene dado con el reconocimiento del otro a partir de una reflexión en alguna práctica. Por ello, Sócrates dice que un alma que está en situación de conocerse tiene que mirar por sí misma a un alma y especialmente a eso otro que le resulta tan semejante (133b). Por ello, es que Alcibiades logra reflexionar y al verse en los ojos de Sócrates puede reconocerse tan ignorante como es, y al mismo tiempo, reconociendo a Sócrates, puede tomar conciencia de lo que le gusta o disgusta de sí mismo y quien puede llegar a ser.

Bajo la premisa anterior, el autoconocimiento arrastra necesariamente el conocimiento del otro. Por lo tanto quien no se conoce a sí mismo, como el arrogante Alcibiades, no sólo ignora lo que es suyo, sino también lo que le corresponde a los otros, y por lo tanto, lo relativo a los asuntos de la ciudad, por eso es tan peligroso que participe en la política (Soares, 2017, p. 6). Mucho se ha hablado que la doble ignorancia del joven ateniense, pues ignora los asuntos que trata y al mismo tiempo ignora su propia ignorancia. Con lo anteriormente dicho, yo sostengo que puede catalogarse como una triple falta, pues además desconoce lo que es propio de los otros.

Podemos concluir entonces que el cultivo de sí como arte o técnica de vida, es destacablemente una actividad social. Además, se vislumbra junto con el cuidado de sí una ayuda al otro con el fin de insertarse dentro de las relaciones y prácticas preexistentes para obtener, lo que Foucault denomina “una coloración nueva”. Nadie puede conocerse a sí mismo, ni llevar a cabo las prácticas del cuidado sí de manera solitaria. Al contrario, estas aparecen siempre como una intensificación de las relaciones sociales (Foucault, 2008, p. 62). Así, como recomienda Galeno, a quien desee cuidar de sí mismo, es necesario buscar a un hombre de buena reputación cuya intransigente franqueza hayamos tenido la ocasión de experimentar, o en otras palabras alguien que sea un buen amigo en potencia.

Las prácticas del cuidado de sí

Como he afirmado antes, el conjunto de prácticas de las distintas doctrinas filosóficas que engloba el cuidado de sí son muy diversas y entre todas se inscribe un aire de familia. A pesar de esto, considero que se pueden enumerar una serie de características tipo o típicas de las distintas prácticas referentes al cuidado de sí. Estas características, evidenciadas por Foucault, no se encuadran en ningún sistema filosófico sino que más bien describen finalidades y aspectos de los distintos hábitos y modos de vida de las doctrinas filosóficas. Inclusive, en los hechos pueden terminar por desarrollarse de maneras muy distintas. Pero considero que todas permiten vislumbrar y entender la diversidad de las prácticas llevadas a cabo y dan cuenta de un objetivo mucho más importante en el trabajo del filósofo francés: Todas estas prácticas constituyen una serie de preparaciones gnoseológicas para configurar un tipo de conocimiento. Abordaré este último tema en el siguiente apartado. En cuanto a las características tipo estas son las siguientes:

1. En primer lugar las prácticas del cuidado de sí se entienden como un privilegio-deber, un don-obligación que asegura la libertad obligando al sujeto mismo a tomarse como objeto de toda aplicación de las prácticas (Foucault, 2008, p. 55). Bajo esta concepción el hombre es libre y razonable sólo en que es llamado al cuidado de sí. Sobre todo en Epicteto vemos que el atributo de la razón ha sido otorgado de forma divina para que el hombre pueda usar libremente de sí mismo y le permita valerse de sí mismo cuando sea preciso y como sea preciso. Y sólo es capaz de hacerlo porque puede tomarse a sí mismo, cómo a todo lo demás, por objeto de estudio. Por ello es que siempre hay una exhortación hacia el cuidado de sí que viene acompañada de esta preocupación por conocerse a uno mismo. Ya la vislumbramos en el Alcibiades cuando Sócrates le advierte a su compañero que cuando tenga cincuenta años, será demasiado tarde. O con la invitación de Epicuro de la carta a Meneceo: *“que nadie siendo joven, tarde en filosofar, ni siendo viejo, se canse de la filosofía”*. Está por lo tanto inscripto en estas prácticas, como lo atestigua Séneca, una intención de aprender a vivir la propia vida y una invitación a transformar la existencia en un ejercicio permanente (Foucault, 2008, p. 56).

2. La *epiméleia* no designa meramente una preocupación, sino todo un conjunto de ocupaciones. En el caso del cultivo de sí, Foucault se pregunta cuál es la parte del tiempo material o la jornada que conviene dedicarle y qué actividades deben llevarse a cabo en esa franja horaria. En el primer caso, las respuestas son variadas respecto a los horarios pero todas hacen referencia a que es necesario un cierto momento del día reservado a una dedicación de volverse sobre uno mismo. En el segundo caso, también los ejercicios que se llevan a cabo son muy diversos pero el filósofo francés los separa en dos tipos: Por un lado, hay toda una serie de hábitos que se realizan en la soledad, que permiten a uno estar a solas con uno mismo y reconocer el propio pasado, familiarizarse con preceptos y ejemplos de los que se desea inspirar, etc. En suma toda una serie de introspecciones que evalúan las acciones pasadas e intenciones futuras. Y por otro lado, tenemos las actividades que se ven realizadas como prácticas sociales. En este sentido, para Foucault los ejercicios del cuidado de sí aparecen intrínsecamente ligados a un “servicio del alma” que comprende un juego de intercambios con el otro y un sistema de obligaciones recíproca, muy similares a la organización de la escuela de Epicteto (Foucault, 2008, p. 58-63).
3. El cuidado de sí tiene una correlación estrecha con la práctica de la medicina. Para Foucault, estas filosofías disponen de un juego de nociones comunes cuyo elemento central es el *pathos*. Para Epicteto la escuela de un filósofo es un gabinete médico, donde no debe uno, al salir, haber gozado, sino haber padecido. Hay un paralelismo entre medicina y moral, en cuanto hay una invitación a reconocerse como enfermo o amenazado por la enfermedad en el ámbito de las afecciones del alma. Las prácticas del cuidado de sí están orientadas a constituirse a los propios ojos del sujeto no solamente como imperfecto o ignorante, sino como aquel que sufre ciertos males que debe curar él mismo o con la ayuda de alguien. En este caso, se destaca muchísimo la mirada del otro respecto de uno mismo, pues las enfermedades del alma, a diferencia de las del cuerpo, no se anuncian con sufrimientos perceptibles y además quien las padece puede tomarlas incluso como virtudes, como era el caso de la altanería de Alcibíades (Foucault, 2008, p. 63-68).
4. Como ya lo advertí con anterioridad, el cuidado de sí necesita de la tarea del autoconocimiento pero no se agota en ella. Para Foucault podemos clasificar los

distintos exámenes y ejercicios con esta finalidad en tres tipos. En primer lugar, se encuentran los procedimientos de prueba, actividades cuya función es doble: por un lado buscan la adquisición de una virtud y, por otro, medir el progreso. Este tipo de exámenes está muy relacionado con la abstinencia, pero no por una renuncia reparadora sino para adquirir la capacidad de prescindir de lo superfluo y tienen una finalidad pragmática en cuanto su objetivo es ser lo suficientemente autónomo como para no depender de la presencia o ausencia de algo. En segundo lugar, tenemos el examen de conciencia, centrado esencialmente alrededor de un balance respecto del progreso en una especie de interrogación del alma. La finalidad del examen es tener presentes en el ánimo los fines legítimos y las reglas de conducta para alcanzarlos gracias a la elección de los medios adecuados. En este sentido, la falta o el error en el examen no es una culpabilidad, sino una meditación del fracaso y de los instrumentos racionales que certifiquen una conducta sabia que no vuelva a cometerla. En último lugar, tenemos la actitud constante de examen hacia uno mismo. Este representa al mismo tiempo un principio y un modelo de actitud que puede ser sintetizado en la icónica frase socrática: *“una vida sin examen no merece la pena ser vivida”*. El examen está centrado en las representaciones del sujeto y apunta a distinguirlas y a calibrar la relación entre uno mismo y lo que es representado para aceptar, en la relación con uno mismo, sólo lo que pueda depender de la propia elección libre y racional (Foucault, 2008, p. 68-75).

5. Por último, todas las prácticas inscritas en las distintas filosofías del cuidado de sí apuntan a un objetivo común: la conversión a uno mismo. Para Foucault lo que caracteriza este objetivo es que la finalidad de estos hábitos es buscarse a uno mismo, en la relación consigo mismo. Dicho de manera más clara, la conversión conlleva un desplazamiento de la mirada desde las agitaciones cotidianas o los estudios de la naturaleza hacia la relación con uno mismo. Para el filósofo francés este objetivo se hace patente en una ética del dominio en donde el objetivo final se representa como un modelo jurídico de posesión, es decir, hacer del *sí mismo* suyo. Para Foucault, esta experiencia de uno mismo que se forma en posesión conlleva una fruición. El sujeto que ha llegado a tener acceso a sí mismo es para sí un objeto de placer. Pero este placer no es voluptuoso, véase que su origen se encuentra fuera del sujeto y cuya presencia

es contingente a este. Testimonios como los de Séneca y Marco Aurelio evidencian esa diferencia de placeres precarios frente a la satisfacción de haberse encontrado a sí mismos: *“Vuelve tu mirada hacia el bien verdadero; sé feliz de tu propio fondo. Pero ese Fondo, ¿cuál es? Tú mismo y la mejor parte de ti mismo”* y *“Mira dentro de ti mismo. Ahí está el manantial del bien, tanto más inagotable cuanto más se profundiza”* (Foucault, 2008, p. 75-78).

Conclusión: una subjetividad en la antigüedad

Como hemos visto a lo largo de toda la revisión del cuidado de sí mismo, tanto conceptualmente como de las características típicas de las prácticas que lo involucran constituyen en la antigüedad un reforzamiento de las prácticas sociales en pos un objetivo muy claro: la constitución del propio individuo en un sujeto moral. En este sentido, todos los hábitos que abordan las distintas doctrinas filosóficas, sobre todo romanas, no deben entenderse como una severidad punitiva sobre los placeres o como un endurecimiento de las prohibiciones. Los ejercicios de abstinencia y ascetismo del cultivo de sí, para Foucault, no tienen el efecto en un reforzamiento de la supresión del deseo, sino en ciertas modificaciones que tocan a los elementos constitutivos de la subjetividad moral.

Desde el planteo de Sócrates en el Alcibiades I donde uno mismo se vuelve objeto del examen para poder cultivarse, en ese instante de certeza, de concebir el sí mismo desindividualizado y aislado como objeto de conocimiento, es que aparece un sujeto que es capaz de esa certeza de sí. Sujeto que logra dicha certeza sólo a partir de la reflexión intersubjetiva con otro sujeto. Es en ese momento, que el sujeto como tal puede ponerse a sí mismo como objeto de cuidado y de manera transitiva entre las prácticas considerarse como objeto de estudio, objeto de ocupación, objeto de enfermedad y propenso a la cura, objeto de examen y objeto de posesión.

Al final todo, los ejercicios se revelan como preparaciones gnoseológicas, definidas en cuestión de una verdad. La verdad de lo que uno es, de lo que uno hace y de lo que uno es capaz de hacer. Esta verdad es el centro de la constitución de un sujeto moral caracterizado por la soberanía sobre sí mismo, soberanía que adquiere la forma de una relación de dominio sobre sí mismo, como así también la de una fruición sin deseo ni turbación (Foucault, 2008, p.

79-80). Y esta verdad sólo se presenta en la medida en que un sujeto puede vislumbrarse en la subjetividad del otro y reconocerla, de la misma forma que Alcibíades lo reconoció en Sócrates y de la misma forma en que Discépolo escribió al compás del dos por cuatro que uno mismo solo puede encontrarse en los otros ojos que gritan su cariño cuando lo cerrará con sus besos. Esta verdad es la de una identidad que no podemos conocer de manera solipsista o solo evaluando los discursos ajenos, sino a partir de la reflexión intersubjetiva sobre nuestras propias formas de vida, véase lo que hace ser a uno mismo en relación con los otros y que como dice Marco Aurelio en su exhortación: “penetra hasta el interior del corazón de cada uno, y permite también que todos puedan penetrar hasta el interior del tuyo”

BIBLIOGRAFÍA

- CASTRO, E. (2014): “4. Verdad y cuidado de sí mismo” en *Introducción a Foucault*. Madrid, Ed. Siglo XXI
- FOUCAULT, M. (2008): “2. El cultivo de sí” en *Historia de la sexualidad 3. la inquietud de sí*. Buenos Aires, Ed. Siglo XXI.
- PLATÓN (2013): *Alcibíades. Edición crítica del texto griego, traducción y comentarios de Óscar Velásquez*. Santiago de Chile, Ed. Táctas.
- Soares, L. (2017). El conocimiento de sí en el Alcibíades I como problema psico-político. XI Jornadas de Investigación del Departamento de Filosofía FaHCE-UNLP, 8 al 11 de agosto de 2017, Ensenada, Argentina. EN: Actas publicadas: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Filosofía.

La efectividad terapéutica de la palabra en la antigüedad

Julio Raúl Méndez

Universidad Nacional de Salta (UNSa)
Argentina

En diversas consideraciones antiguas y tardo antiguas encontramos la cuestión de la efectividad terapéutica de la palabra. Es una práctica de muy antiguo origen que aparece reflejada en los textos homéricos. Se trata del ensalmo o conjuro, fórmula verbal de carácter mágico, cantada o recitada ante el enfermo para producir su curación. También se registran otros dos modos de emplear la expresión verbal: como impetración no mágica, sino como plegaria a los dioses, y como conversación sugestiva y animadora con el enfermo. De los tres usos (i. mágico, ii. impetrativo, iii. psicológico) progresivamente se fue abandonando el primero y fue cobrando primacía el tercero. A su vez, Platón introdujo un cuarto uso de tipo iv. analógico-metafórico.¹

El tópico llamó la atención del médico-filósofo e historiador de la medicina Pedro Laín Entralgo en su obra *La curación por la palabra en la Antigüedad Clásica* publicada en 1958. Este autor se ocupa de los períodos arcaico y homérico, del platonismo, el aristotelismo y el pensamiento hipocrático.

En el s. I a. C. el poeta Virgilio califica a la medicina como “arte muda”, pues deja de lado la palabra, se ocupa de las propiedades de las hierbas y no sigue los procedimientos sonoros de música y ensalmos que ofrecía el dios Apolo.² Esta fórmula refleja la tensión entre dos grandes maneras de curar: la τύχη y la ἰατρικὴ τέχνη, pero la realidad se nos muestra más compleja.

De allí tomamos el impulso para un abordaje que nos arrojará una mayor comprensión

¹ En *Leyes* XI, 933b Platón realiza una fuerte crítica al uso mágico de los ensalmos, en X, 906b se refiere al uso psicológico; en *Eutidemo* 290a introduce el uso metafórico con efectos negativos. Los textos más relevantes con sentido positivo se encuentran en *Cármides* y en *República* y están vinculados a la noción de purificación [κάθαρσις].

² Virgilio, *Aeneida* XII, 396-397, dice de Iapix cuando se ocupa de curar a su padre Eneas gravemente herido: “prefirió conocer las virtudes de las hierbas y los usos del curar, y ejercitar sin gloria las artes mudas [scire potestatem herbarum, usumque medendi maluit, et mutas agitare inglorius artes].

de la cuestión recurriendo a un análisis de textos pertinentes, en la diversidad de corrientes de pensamiento.

El marco epistémico de los textos estudiados establece como escenario común la salida de las prácticas mágicas y la recepción de la idea de la eficacia de la palabra en otras dimensiones.

En todos los casos se toma en cuenta la perspectiva de la eficacia relativa a las emociones. En algunos casos aparecen unidas al logos (Hipócrates, Evagrio, Plotino), en otros aparecen opuestas a él (Celso). Un caso particular es el de las posibilidades activas de la palabra cristiana: es considerada positiva (portadora de un logos superior) por Evagrio y negativa (contraria al logos, un regreso a la magia) por Celso.

En nuestro trabajo nos ocupamos de los siguientes puntos: 1) la efectividad de la palabra en el arte médico hipocrático, 2) la efectividad de la palabra cristiana en la vida espiritual según Evagrio Póntico, 3) la efectividad de la palabra cristiana en la vida racional según Celso y 4) el rechazo a la efectividad terapéutica de la palabra en Plotino.

1.- La efectividad de la palabra en el arte médico hipocrático

La pertinencia de este punto reside en que el paso de la τύχη [azar, suerte] a la τέχνη [arte] se registra en la medicina como su caso paradigmático. Los textos hipocráticos registran la reflexión continuada a través de un largo tiempo (pues esos textos no son producto de un solo autor ni fueron redactados sólo en un momento) en torno a la constitución e identidad del arte de curar [ιατρική τέχνη]. En ella se explicita que la “buena suerte” en materia de salud biológica depende de un “buen arte de curar”, es decir que el médico haya realizado un adecuado diagnóstico e indicado una adecuada terapia.

La remisión de la suerte a la técnica no deja afuera algunos elementos que utilizaba la medicina no técnica. En realidad, la τύχη en materia de curaciones implicaba en primer lugar la falta de sistematicidad, es decir el logro aleatorio de los resultados, y, en segundo lugar, la utilización eventual de elementos “mánticos” [de μαντεῖα: arte divinatoria]: la palabra, otros sonidos, olores y colores, de los que se esperaba una eficacia concurrente con la herboristería y otros recursos. Los médicos hipocráticos incorporan estos elementos en su nuevo contexto.

Prescinden del significado mántico, pues el ensalmo [ἐπωδή] no tiene lugar en el abordaje técnico-profesional de la φύσις; pero en cambio tiene cabida la palabra persuasiva [λόγος πιθανός] que ingresa a la razón del paciente y lo lleva a entender y adherir al proceso terapéutico. No es necesario que entienda lo que entiende el médico, basta que entienda que es mejor así y quiera cumplir las indicaciones.

Esta persuasión no actúa por los solos elementos (no es mántica), sino con la participación activa racional del paciente. No se trata sólo de palabras, sino también de olores, colores, estilos, signos de alegría, modos de presentarse y de actuar el médico, de manera que logre la confianza del paciente. Es el tipo iii (psicológico).

Se trata de una acción sobre las pasiones que llega a la parte superior de la razón y guía suavemente la conducta. De este modo la terapia es integralmente acorde a la naturaleza [κατὰ φύσιν] y no una intromisión violenta en ella, por ello auténticamente sanadora, es decir, restablecedora, cuidadora [ιάτρικὴ] de aquella.³

2.- La efectividad de la palabra cristiana en la vida espiritual según Evagrio Póntico

En el siglo IV el monje cristiano Evagrio Póntico, siguiendo una línea ya frecuentada por otros autores cristianos anteriores a él, adopta la figura de la enfermedad para tratar la situación postlapsaria del hombre. No lo hace sólo de modo metafórico, sino que se trata de un modo v. analógico metafísico-teológico.

El apartamiento de su νοῦς respecto de Dios ocasiona en el hombre un estado de ignorancia, que no sólo incluye una situación teológica negativa (caída, pecado), sino también un desorden en las pasiones y en los humores o secreciones del cuerpo. El alejamiento del Fin Último del hombre lo desordena totalmente, en todos sus niveles: todos los desórdenes, también la enfermedad [νόσος], son contrarias a la naturaleza [παρὰ φύσιν]. La recuperación es la vuelta al orden según la naturaleza [κατὰ φύσιν] propia del hombre, restableciendo la salud del alma [ὑγεία ψυχῆς].

Esto sólo puede hacerse recurriendo a una acción divina, la única capaz de vencer el pecado y levantar al hombre. Para ello es necesario acceder al νοῦς del hombre con un remedio que cumpla una doble condición: a) pertenecer al ámbito de la realidad

³ Cfr. Hipócrates, *Tratados* (introducción general y traducción de C. García Gual), (Barcelona: Gredos, 2007) pp. 175-182; 195-210; 243-298.

espiritual, del λόγος, y b) ser portador de la fuerza divina para vencer en el combate con las fuerzas demoníacas. Estas condiciones las cumple la palabra humana portadora de la Palabra divina, porque la raíz interna de los males es la ignorancia [ἀγνωσία] de la ciencia divina en que está sumida la razón humana.

Se trata de sacar al hombre de su condición semejante a los animales irracionales [ἄλογον ζῶον], por la acción teratógena [ταράσσειν] de los demonios. Ésta instala en el alma las ideas desviadas [λογισμοί], deformes, de las cuales la primera en una serie de ocho examinadas por Evagrio es el amor a sí mismo [φιλαυτία], fuente de los otros males. Esta pasión maligna del amor desviado y patógeno establece la primacía del cuerpo y sus placeres sobre la unión de la mente con Dios.

Este amor desviado no sólo es ignorancia de Dios, sino también de la autenticidad del mismo hombre, en cuanto desconoce la verdad del hombre en el plan de su Creador. Para desalojar esas ideas desviadas, correlatos de las pasiones desviadas, corrupciones del acto mismo de pensar [los νοήματα se pervierten como λογισμοί], es necesario aceptar a Cristo, que es el Λόγος que nos da los λόγοι sanadores. El gnóstico [γνωστικός] es quien los recibió y ejerce el ministerio sanador. El discípulo que oye y obedece a su Abbas [πατήρ], su padre espiritual verdadero gnóstico, aprende a amarse a sí mismo y a progresar en la imitación de la naturaleza divina para reflejar el rostro de Cristo.

En este proceso cumple tres etapas: la ascética ordenadora de las pasiones [πρακτική], la vida sana con la ciencia de las cosas y la contemplación natural [φυσική] y la contemplación superior, que es un estado de oración o unión con Dios [θεολογική].

La palabra portadora de la Palabra es la “palabra bella” [καλοὶ λόγοι] y puede ser eficaz y encontrar dónde ser recibida porque la acción diabólica, que es deforme, nunca es total. De modo que mientras permanece algo de la naturaleza humana es posible la acción sanadora, es decir puede esa palabra ejercer como verdadero remedio [φάρμακον] porque el hombre enfermo sigue siendo hombre.⁴

⁴ Cfr. *Evagriana syriaca: textes inédits du British Museum et de la Vaticane* (ed. J. Muyldermans) (Louvain: Université de Louvain, 1952) n. 28; Evagrius Ponticus, (trad. A. Casiday), *Excerpts* (London-New York, Routledge, 2006) n. 68.

3.- La efectividad de la palabra cristiana en la vida racional según Celso

En el siglo V a. C. el sofista Gorgias había dedicado una importante consideración al uso de la palabra, comparando la persuasión con la violencia física en el caso de Elena de Troya. Es un modo como lo fuerte se puede imponer a lo débil. La persuasión puede servir para el bien como un remedio [φάρμακον] para la naturaleza si responde al orden [τάξις] de ésta. Pero también puede operar de manera negativa drogando y hechizando [ἐφαρμάκευσαν καὶ ἐξεγοήτευσαν] el alma. Así, algo tan pequeño como la palabra es un poderoso soberano y puede servir de curación o de ruina del alma, según suscite pasiones elevadas o decadentes.⁵

En el siglo II Celso ubica la persuasión cristiana en esta segunda posibilidad.

En su obra *El discurso verdadero* acusa a los cristianos de atraer a la gente con discursos (falsos) que siembran el terror. El crítico pagano asemeja esos discursos con los encantamientos de los flautistas de los coribantes, es decir de ritos orgiásticos que provocaban el éxtasis de los iniciados por las melodías de las flautas y los tímpanos.

A pesar de la pretensión paleocristiana de alejarse de los ritos paganos, Celso dice que sus rituales son lo mismo que los ritos egipcios. Así como en éstos hay belleza en colores, aromas y sonidos, pero cuando se penetra en sus misterios se encuentra que adoran a gatos y monos; así en los ritos cristianos hay belleza de palabras, cantos, aromas y colores, pero en el fondo hay pura vacuidad de razón. Ellos atraen por la excitación de las pasiones, pero alejan de la razón, seducen y hechizan a los hombres [προκαταυλοῦμεν καὶ προκατηχοῦμεν].⁶

Por ello Celso considera que la palabra y los signos cristianos tienen efectividad, pero que sólo son eficaces en personas idiotas, vulgares o con poco ejercicio racional: “*Es sabido que es (una doctrina) necia por su simpleza y sin fuerza racional alguna, y sólo ha sido capaz de dominar a necios*” [οἶεται εἶναι ἰδιωτικὴν διὰ τὸ ἰδιωτικὸν καὶ οὐδαμῶς ἐν λόγοις δυνατόν ἰδιωτῶν μόνων κρατήσασαν].⁷ La efectividad de la palabra cristiana

⁵ Cfr. Gorgias, “Elogio de Elena” en A Laks – G. Most, *Les débuts de la philosophie. Des premiers penseurs grecs à Socrate* (ed. bilingüe) (Paris: Fayard, 2016) D 24, 6-14.

⁶ Cfr. Celso, *Contro i cristiani* (ed. bilingüe S. Rizzo) (Milano: RCS – BUR, 1997) III, 16-19, 122-125; *Die Wahre Lehre des Kelsos* (ed. H. Lona) (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2005), 183-187.

⁷ Cfr. *Ibidem* I, 27 (ed. Rizzo) 78-79; (ed. Lona) 96-97.

está sólo en las pasiones de los hombres que no ejercen el verdadero logos. Se trata de una apariencia de logos.

Estas críticas se enmarcan en el planteo de fondo: el cristianismo es una amenaza social en cuanto es una palabra que corrompe el modo humano de vida [λόγος λυμαινόμενος τὸν τῶν ἀνθρώπων βίον]⁸ socava la racionalidad y combate los cultos tradicionales en que se sostiene el Imperio. El cristianismo es incompatible con la cultura [παιδεία] por su intrínseca condición de una fe irracional [ἄλογος πίστις] que usa la palabra y otros signos para instalar la irracionalidad. Se trata del modo iii. psicológico con proyección al modo v. metafísico-religioso.

4.- *El rechazo a la efectividad terapéutica de la palabra en Plotino*

En el siglo III Plotino rechaza la pretensión gnóstica de curar enfermedades con la palabra. En *Enéadas* II, 9, 14 critica la idea de redactar ensalmos [ἐπαιδάς γράφωσιν] para influir en seres superiores. En este marco, dice Plotino, los gnósticos explican las enfermedades no por razones materiales como la abundancia o escasez de alimentos, la fatiga o el deterioro del cuerpo,⁹ sino por la causalidad de espíritus malignos [δαμόνια] que se introducen en el cuerpo. Sobre ellos tendría eficacia la palabra que lograría expulsarlos [λόγῳ ἐξαιρεῖν] por la acción de magias, encantos y emociones [γοητείας, καὶ θέλξεις καὶ πείσεις].

Ellos no recurren a la palabra para persuadir a llevar un régimen higiénico de vida que actúe en el cuerpo, sino que piensan que se trata de aprender el arte de saber cantar de cierta manera, de gritar, de aspirar y soplar y cuantas prácticas de las que está escrito que poseen poder mágico [ὅσα ἐκεῖ μαγεύειν γέγραπται].

Plotino argumenta con la experiencia de la ineficacia de la palabra para modificar los estados corporales frente a la eficacia de la proporción de una poción, una purga o una dieta. Señala que esta eficacia de los remedios [φάρμακα] no tiene explicación si se piensa que debiera actuar sobre esos demonios.

Conclusión

⁸ Cfr. *Ibidem* I, 26 d; II, 1 (ed. Rizzo) 76-79, 92-93; (ed. Lona) 95-96, 121.

⁹ Previamente, tratando del mal en general como deficiencia del bien, había identificado la enfermedad como un defecto o exceso de los cuerpos materiales que no conservan su orden y medida [τάξις καὶ μέτρον], cfr. *Enéadas* I, 8, 5.

De este breve recorrido se advierten dos realidades. Por una parte, que la descripción virgiliana de la total exclusión terapéutica de la palabra no es exacta, sino parcialmente válida. Por otra parte, la presencia de la cuestión de la efectividad de la palabra en diversas consideraciones antiguas y tardoantiguas. La tensión entre la palabra mágica y la técnica médica no significó la supresión de todos los modos de presencia de la palabra, sino solamente del primero, y permaneció habilitada la posibilidad de otros modos.

El marco epistémico de los textos señalados establece como escenario común la salida de las prácticas mágicas (modo i.) y la recepción de la idea de la eficacia de la palabra en otras dimensiones, unidas al logos (Hipócrates, Evagrio, Plotino) u opuestas a él (Celso); de ellas cabe destacar las posibilidades de la palabra cristiana: es considerada positiva (portadora de un logos superior) por Evagrio y negativa (contraria al logos, un regreso a la magia) por Celso.

BIBLIOGRAFÍA

Celso, *Contro i cristiani* (ed. bilingue S. Rizzo) (Milano: RCS – BUR, 2006).

-----, *Die Wahre Lehre des Kelsos* (ed. H. Lona) (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2005)

H. Diels – W. Kranz (herausg.) , *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Berlin : Weidmannsche, 1960).

Evagrius Ponticus, (trad. A. Casiday), *Letter on the Faith* (London-New York, Routledge, 2006) pp. 46- 58.

-----, *Ibidem, Excerpts*, pp. 172-180.

-----, *Les six centuries des 'Kephalaia gnostica' d'Évagre le Pontique* (trad. A. Guillaumont), (Paris: Brepols, 1985. Patrologia Orientalis T. XXVIII, fascicule 1).

-----, *Contro i pensieri malvagi. Antirrhethikos* (trad. V. Lazzeri) (Magnano: Qiqajon, 2005).

-----, *Evagriana syriaca: textes inedits du British Museum et de la Vaticane* (ed. J. Muyltermans) (Louvain: Bibliothèque du Muséon 31, Université de Louvain, 1952) pp. 135-138, 164-167.

Hipócrates, *De la Medicina Antigua* (ed. bilingüe, introd., texto crítico, trad. y notas de C. Eggers Lan), (México: Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987).

-----, *Tratados* (introducción general y traducción de C. García Gual), (Barcelona: Gredos, 2007).

-----: *Naturaleza del hombre en Tratados hipocráticos VIII*, (Madrid: Gredos, 2008).

P. Laín Entralgo, *Historia de la Medicina* (Barcelona: Salvat, 1978).

-----, *La curación por la palabra en la Antigüedad Clásica* (Madrid: Revista de Occidente, 1958). Ed. digital (Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2012) <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcp4q8>.

A Laks – G. Most, *Les débuts de la philosophie. Des premiers penseurs grecs à Socrate* (Paris: Fayard, 2016).

Plotino, *Enneadi*. Testo greco a fronte (ed. G. Faggini) (Milano: RCS – Bompiani, 2000)

Plotini, *Opera* (ed. P. Henry – H-R. Schwyzer) (Oxford: Oxford University Press, 1984).

P. Virgilio Maron, *Eneida*. Ed. bilingüe (ed. L. Bonmatí) (Madrid: Reino de Cordelia, 2023).

Ho hybristes eros

(Proclo, In Alcibiadem 115, 12- 119, 5)

José María Nieva

Universidad Nacional de Tucumán (UNT)
Argentina

El *Comentario al Alcibiades I de Platón* no pareciera ser, en la producción textual de Proclo, una obra introductoria a la filosofía, es decir, para aquellos que comienzan a descubrir el valor de la reflexión filosófica. Por el contrario, parece más bien una obra de madurez en la cual se trazan las grandes coordenadas de la metafísica neoplatónica, más precisamente la concepción triádica propia del Licio.¹

Esta concepción triádica se ve claramente en la exégesis alegórica con la cual Proclo aborda su reflexión sobre el alma porque “es en el alma que es necesario buscar el centro de la filosofía de Proclo”.² En efecto, en este comentario marca profundamente que su objetivo es: comprender su esencia y su perfección. Dicha exégesis alegórica entiende al alma como una realidad intermedia entre el ser y el devenir, por ello, según sea su movimiento obtiene la semejanza con lo divino o decae en lo material. En este marco Proclo traza una metafísica del eros en una singular conjunción de los diálogos eróticos de Platón bajo el prisma de la interpretación de Jámblico explayada por su maestro Siriano.

En la presente comunicación se ensayará de mostrar el modo en el cual Proclo corrige el movimiento desordenado del *eros hybristes*, desenfrenado o desmesurado, que empuja al alma a la región de la desemejanza. En efecto, se hace necesario marcar los límites de este desenfreno, de esta desmesura si el alma quiere obtener su perfección. Ahora bien, marcar estos límites no solamente implica mostrar la negatividad que envuelve este eros sino también el modo en el cual aquellos abren un espacio que concede al alma

¹ Para el sentido de esta concepción en Proclo la obra de referencia es W. Beierwaltes, *Proclo I fondamenti della sua metafisica*, Milano, Vita e Pensiero, 1991

² Jean Trouillard, *L'Un et l'âme selon Proclus*, Paris, Les Belles Lettres, 1972, p. 28

comprender verdaderamente su esencia y su modo de lograr su perfección. Con otras palabras, a simple vista pareciera resaltarse el aspecto negativo del límite, pero una mirada más atenta indica un más allá del exceso singularmente significativo.

El *Comentario al Alcibiades I de Platón* es difícil de ubicar cronológicamente en la vasta producción textual de Proclo. No hay una fecha precisa para esta obra, como de las otras que ha escrito, salvo en algunos casos puntuales, así por ejemplo respecto de *Teología Platónica* como del *Comentario al Timeo*, por las alusiones que hace su biógrafo Marino de Neápolis, las cuales no parecieran ser muy rigurosas.

El *Comentario al Alcibiades I de Platón* podría naturalmente considerarse como una introducción a la filosofía platónica teniendo en cuenta el canon establecido por Jámblico en la lectura de los diálogos de Platón, ya que ella comenzaba precisamente por el *Alcibiades I*. En efecto, en el curriculum de estudios de la filosofía neoplatónica es imprescindible conocerse a sí mismo ante todo para luego elevarse escalonadamente hacia las realidades primeras, siguiendo además la escala neoplatónica de las virtudes, la cual fue más esquematizada después de Porfirio por el mismo Jámblico.

Ahora bien, el comentario procleano que en cuanto comentario podría interpretarse como una de sus primeras obras tiene en su desarrollo algunos elementos que hacen reconsiderar tal perspectiva. Ya desde las primeras páginas se percibe la densidad de la estructura metafísica que organiza su pensamiento, así como una posible intertextualidad con otras obras que es muy difícil de comprender postulando que se ubique al comienzo de la tarea exegética del diádoco platónico. Es decir, si fuera una obra para principiantes el comentario se ajustaría casi estrictamente a la *lexis* del diálogo, pero no sucede así, por ello es válida la pregunta de Renaud: ¿Proclo está realmente dando a sus estudiantes un nivel apropiado de instrucción, o él está quizá escribiendo solo para los discípulos más antiguos de la escuela de Atenas y para futuras generaciones de profesores?³

³ F. Renaud-H. Tarrant, *The Platonic Alcibiades I. The Dialogue and its Ancient Reception*, Cambridge, CUP, 2015, p. 178

Las primeras páginas de este comentario muestran, en efecto, una densidad metafísica no fácil de comprender para quien no haya sido iniciado en la lectura neoplatónica de la filosofía de Platón. Por ello pensamos que las observaciones de Festugière son muy pertinentes cuando al comparar los métodos de composición entre Olimpiodoro y Proclo señala atinadamente que la diferencia de exégesis entre ambos radica en explicar el mismo texto “à des élèves de sixième et à candidats à l’agrégation de philosophie”⁴. Desde esta perspectiva cabe considerar, en consecuencia, que el *Comentario al Alcibiades I* sea una obra de madurez de Proclo, para expresarlo de algún modo⁵.

En efecto, Proclo, luego de detenerse a mostrar el valor de los prólogos de los diálogos platónicos para la comprensión del *skopós* total de los mismos aborda las primeras líneas del *Alcibiades I* de Platón en un largo desarrollo; en estas páginas traza, comentado el primer lema, es decir, el pasaje 103 a 1-3, una distinción entre el amante divino, que describe bajo cinco modalidades en oposición al amante vulgar explayando significativamente esas primeras líneas del comienzo del diálogo de Platón en lo que podría llamarse su *metafísica del eros* al reconocer explícitamente que traspasa la *lexis* para consagrarse a la *theoria*. De ese modo describe al amante divino como uno, primero y solo, es decir, como un símbolo de lo Uno, mientras que aquel es popular y grosero porque admira y desea la belleza física del amado (cfr. *In Alc.* 35-37)⁶

Ahora bien, que la metafísica neoplatónica sea presentada en un comentario a Platón exige detenernos, aunque sea de manera sucinta en el valor concedido a la noción de exégesis⁷. En ella cobra un valor singular la noción de texto y la concepción que se hacen los neoplatónicos tardíos de la filosofía. Para estos, comentar un texto es filosofar y filosofar es comentar un texto y, si además el neoplatonismo es una tradición textual así como una escuela de vida, como observa Rappe⁸, no es posible soslayar la importancia

⁴ A. J. Festugière, *Études de Philosophie Grecque*, Paris, Vrin, 1971, p. 559. Cf. A. Sheppard, “Proclus as exegete”, p. 60 en S. Gersch (ed.), *Interpreting Proclus. From Antiquity to Renaissance*, Cambridge, CUP, 2014

⁵ Proclo nace en el año 412 y muere en Atenas en el año 485.

⁶ Un análisis de estas diferencias puede verse en N. D’Andrès, *Socrate néoplatonicien. Une science de l’amour dans le commentaire de Proclus sur le Premier Alcibiade*, Paris, Vrin, 2020

⁷ Cf. M. Abbate, *Tra Egesi e Teologia. Studi sul Neoplatonismo*, Milano, Mimesis, 2012, pp. 26-36

⁸ Cf. S. Rappe, *Reading Neoplatonism. Non-discursive thinking in the texts of Plotinus, Proclus, and Damascius*, Cambridge, CUP, 2000, p. 1

del mismo. Si un texto es todo discurso fijado en la escritura, el comentario de un texto para un neoplatónico es iluminar el discurso platónico y comprender en él y con él una verdad transmitida, es decir, el objetivo de la interpretación yace más allá de las líneas del texto para encontrar una verdad que ya ha sido descubierta, tal como Proclo lo establece en los comienzos de la *Teología Platónica*, es decir se trata de redescubrir esta verdad a través del estudio de los textos clásicos, en este caso los diálogos de Platón.⁹

Pierre Hadot observa bien que “cuando se abordan los comentarios de Aristóteles o Platón redactados por los neoplatónicos uno tiene al principio la impresión de que su redacción obedece únicamente a preocupaciones doctrinales y exegéticas. Pero si se examinan en profundidad se observa que el método de exégesis y el contenido doctrinal de cada comentario están pensados en función del nivel espiritual de los oyentes a los cuales se dirigen”¹⁰. Se trata, entonces, en esta comunidad textual como señala Baltzly¹¹ de cambiar el modo de pensar de los oyentes o lectores para que puedan ascender a lo divino, de lo que se trata por tanto es una verdadera transformación interior operada por medio de una genuina comprensión de lo que se dice textualmente. Sin embargo, en esta comprensión tiene un peso singular el carácter alegórico de la exégesis tanto que puede decirse que “la interpretación alegórica aparece en todo tipo de exégesis procleana...y se sigue naturalmente de su metafísica platónica”

Dicho esto, retomemos la distinción entre las dos clases de amantes con las que comienza el comentario de este diálogo y que sirve de marco de referencia nuevamente para el pasaje objeto de esta comunicación. Al comentar el octavo lema, constituido por las líneas 2-6 de *Alcibiades 104 c* Proclo afirma. “De nuevo, este lema debe incluso mostrarnos claramente como el amante divinamente inspirado difiere totalmente de los amantes múltiples y vulgares. Estos últimos, en efecto, porque se enorgullecen de las cosas mediocres, son dominados por el joven; ellos han sido vencidos por pasiones más nobles; porque ellos estaban como dice Platón *muy por debajo*, en tanto que ellos parten desde

⁹ Cf. F. Renaud-H. Tarrant, *The Platonic Alcibiades I. The Dialogue and its Ancient Reception*, Cambridge, CUP, 2015, p. 13

¹⁰ P. Hadot, *Ejercicios Espirituales y Filosofía Antigua*, Madrid, Siruela, 2006, p. 55

¹¹ D. Baltzly, “The Human Life”, p. 269 en P. d’Hoine-M. Martin (eds.), *All from One. A Guide to Proclus*, Oxford, OUP, 2017

abajo y, por así decir, de la materia e intentan arrastrar al joven hacia esta” (*In Alc.* 115, 13-20)

En esta descripción de los amantes vulgares no se muestran solamente las coordenadas metafísicas de la exégesis neoplatónica sino también el modo en el cual en ella se reinterpretan a Platón. Marcar la oposición entre el amante divinamente inspirado y los amantes múltiples y vulgares invita a pensar en la oposición entre la simplicidad absoluta de lo divino y la oscuridad de la materia, llamada además el elemento ateo en este comentario (cf. *In Alc.* 34, 2; 48,5), así como también la región de la semejanza, del devenir por oposición a la esencia, a lo permanente, a lo estable. Puede decir también que pareciera subyacer en esta oposición, ya refiriéndonos claramente a dos tipos de éros, al discurso de Pausanias en el *Banquete* platónico, lo cual reafirma la clave de lectura en la mirada procleana sobre el *Alcibíades I*, el cual es considerado un diálogo claramente erótico que exige ser interpretado en conjunción con el *Fedro* y el *Banquete*. En esta interrelación textual se sigue una línea hermenéutica neoplatónica cuyo primer representante sería Jámblico, hermenéutica presente en Siriano, el maestro de Proclo, si coincidimos con lo que dice Hermias en su *Comentario al Fedro*.¹² Pero, más allá de esta tradición de lectura, que Proclo llame a estos amantes *pandémon* (cfr. *Banq.* 180 e2; 181 a 7 ss; 183 d8) refuerza la presencia del *Banquete* por cuanto este término cualifica a la Afrodita vulgar según Pausanias por oposición a la Afrodita urania.

Si la exégesis alegórica es una clave fundamental para acercarse a una comprensión más profunda de las verdaderas realidades que constituyen el universo metafísico neoplatónico no puede soslayarse esta oposición entre Sócrates como amante verdadero y los amantes vulgares, o para decirlo con otras palabras, entre un éros celestial y un éros vulgar, un *éros epistreptikós* en terminología procleana y un *éros hybristés*. En efecto, los amantes vulgares son cualificados como “fugitivos o mórbidos”, acepción presente en el término *φυγάδας*, es decir, “en tanto que amantes plenos de pasiones, innobles y débiles, mientras que Sócrates no ha abandonado su amor, sino que es viril, pleno de ardor y verdaderamente semejante a su dios” (*In Alc.* 116, 1-6) Y en esta oposición la

¹² Puede verse esta tradición en D. Vasilakis, *Eros in Neoplatonism and its Reception in Christian Philosophy. Exploring Love in Plotinus, Proclus and Dionysius the Areopagite*, London, Bloomsbury, 2021

figura del joven Alcibíades aparece como una imagen del alma, lo cual significa que esta está como tensionada por dos éros opuestos, transida por dos modos de deseos que la inclinan hacia dos tipos diferentes de vida. Con otras palabras, en esta tensión se dirime lo que ella verdaderamente es y la perfección que debe alcanzar si pretende saberse plenamente lo que es. En efecto, ella está tensionada entre “el intelecto y la naturaleza corporal y cuando ella tiene relación con el intelecto y con la belleza de allá arriba, su amor es constante en tanto unido a lo inmóvil y a lo inmutable por la semejanza...; al contrario, cuando ella tiene relación con los cuerpos y con la belleza expandida sobre ellos, su amor...cambia al mismo tiempo que su objeto” (*In Alc.* 116, 7-10). Cualificar al éros como constante, es decir, μόνιμος también evoca claramente *Banquete* 183 e 1-2, lo que Proclo explaya ya con coordenadas metafísicas al decir que “uno, el amor divino es acto, el otro, el amor violento, el éros *hybristés*, padecer...Por consecuencia, los dos amores se oponen el uno al otro, tanto es verdadero que uno es constante y el otro cambia fácilmente, el uno activo y el otro pasivo, el uno inmaterial y el otro material, uno divinamente inspirado y el otro violento, porque es de este modo que Sócrates lo ha nombrado en el *Fedro* (254 e2), en el mismo sentido, pienso que los *Oráculos* lo llaman sofocación del amor verdadero (45 K)” (*In Alc.* 177, 12-20). Es efectivamente una sofocación porque el amor violento oprime y en tal sentido se opone al movimiento de aspiración, de conversión, de retorno, de elevación hacia las verdaderas realidades, hacia los inteligibles y así deseca el alma. Explayando la referencia al *Fedro* platónico puede decirse que el amor violento deseca cada vez más las alas del alma impidiendo que crezcan, que ellas se abran y emprendan el vuelo hacia lo alto, incluso más, esta desecación puede interpretarse como cada vez más empujándola hacia lo material, lo desemejante, lo cambiante, lo sensible. El exceso de deseo por lo corpóreo, el exceso de violencia por atrapar y poseer lo corpóreo la invade totalmente. Proclo pareciera subrayar, en consecuencia, que hay en el término “éros” una ambigüedad que se debe corregir y, en tal sentido, pareciera además evocar lo que ya había señalado Hermias en su *Comentario al Fedro* en el mismo sentido (*In Phaedr* 239, 12-241, 27 LM) al enfatizar la necesidad de distinguir el amor del exceso, de la desmesura, de la *hybris* en cuanto el amor socrático se opone al amor vulgar, en cuanto el filósofo conoce el verdadero

nombre de las cosas y, por ello, marca un criterio axiológico para distinguir entre un buen y un mal amor.

Este criterio axiológico se expresa en el comentario procleano con una clara terminología metafísica a la vez que semántica no exenta de ciertas complejidades. En efecto, el Licio afirma: “¿Cuál es la causa de la oposición entre estos dos amores? La degradación de las realidades. Porque la procesión que parte desde allá arriba llega hasta seres que pueden cambiar y hacer existir paralelamente a ellos cierta desviación” (*In Alc.* 117, 21-29). La traducción de Alain Segonds de estas líneas ofrece cierta equivocidad y la he modificado ligeramente para enfatizar la lectura metafísica que Proclo pretende marcar. La frase “ἡ τῶν πραγμάτων ὕφεσις” no es meramente “la degradación que existe en la realidad” tal como traduce el editor francés sino más bien “de las realidades”, *ton pragmaton* es de medular relevancia en la metafísica neoplatónica porque alude a las realidades inteligibles, metafísicas y señalar la degradación refuerza la caída del alma según el Fedro platónico aun cuando el término no se encuentre allí, sin embargo, fundamenta la exégesis alegórica propia del neoplatónico, mucho más en el contexto de dilucidar el éros en cuanto tal. Pero además Proclo utiliza un verbo que, en este caso, Segonds advierte con suma agudeza la importancia que tiene y la dificultad para ser traducido: *παρουφιστάνειν* que da como “faire exister à côté”. Para clarificar esto Proclo procede a tomar el ejemplo de “lo justo” con el uso de un vocabulario propiamente jambliqueo respecto al problema de la participación y con una densidad metafísica no sencilla de comprender para principiantes en la filosofía neoplatónica sino, por el contrario, para estudiantes avanzados. Apoyándose en ello Proclo procede a afirmar que “de la misma forma también el amor es de tres clases: uno es el amor-en-sí y a título primero, otro el amor participado eternamente, otro el amor participado por un tiempo. Bien, es con esta tercera clase de amor que ha aparecido la pseudo-existencia del amor violento; por eso, él es opuesto, se propone fines contrarios, tiene fines diferentes y se produce en los géneros de visa opuestos” (*In Alc.* 119, 1-5)

De este pasaje la frase más relevante es *παρουφίστηκεν ὁ ὑβριστῆς ἔρωσ*, la pseudo-existencia del amor violento, según la traducción de Segonds; frase que puede traducirse también el éros violento ha existido de un modo paralelo a o ha existido parasitariamente

o epifenomenalmente siguiendo algunas observaciones de Festugière. El punto más relevante aquí no está solamente en la dificultad de la traducción de esta forma verbal y aquella que aparece dos veces anteriormente: *παρῴφισσασθαι*, al igual que el sustantivo *παρῴφισσασιν*, con el cual Proclo cualifica el mal en la *Teología Platónica*. El exceso del éros violento marca una negatividad en la forma de vida que el alma puede elegir, digamos así, por ello es necesario corregirlo o reorientarlo al marcar que dicha negatividad o dicho exceso es un epifenómeno o para expresarlo de otra manera, una existencia derivada, secundaria, no-genuina, exceso aparente puede ser reorientado de un modo más positivo al mirar atentamente que es un cierto reflejo derivado desde lo superior, en tal sentido no podríamos decir que es malo sino quizá mórbido como se cualificaba a los amantes vulgares o falso o engañoso. Dicho con otras palabras, marcar los límites de esta negatividad del éros violento que se queda en la corporalidad, subyugado por la propia pasionalidad, que plurifica el alma y la hunde más en el ámbito de la generación, en el océano de la desemejanza, retomando la frase platónica de *Político* 273 d 6-7, en una vida totalmente y completamente dividida y dispersada, y reconocer que no es más que el reflejo del éros verdadero abre el espacio a una significación más fuerte y más anagógica que reorienta la vida del alma hacia las realidades verdaderas. Si este *éros hybristés*, violento o desmesurado o excesivo es un reflejo del amor verdadero en el modo en cual Proclo conjuga los *Oráculos Caldeos* con el *Fedro* platónico esto quiere decir que la negatividad que lo envuelve abre por ella misma otro espacio más significativo en la mirada atenta que exige verlo como una existencia secundaria de lo verdadero, es decir, la tensión que lo envuelve no es la tensión verdadera que debe ver el alma para conocerse a sí misma y lograr de ese modo alcanzar su propia perfección, perfección que radica en la Belleza inteligible o sea en el Intelecto porque ella no es más una imagen de este que debe retornar a su propia causa.

Tal reorientación está ejemplificada claramente en la figura de Sócrates como amante divinamente inspirado o verdadero, cual imagen o símbolo del Intelecto divino porque en el neoplatonismo la existencia filosófica ejemplar, signada por el eros y capaz de suscitarlo también en otros, está representada precisamente por él. En aquél que lo sigue en su itinerario él lo despierta para volver el exceso de eros hacia la Belleza verdadera y existente por sí, aquellos que siguen la dialéctica socrática van más allá de sí mismos en

el exceso de un eros verdadero por el ser verdadero de la Belleza y de ese modo superándose a sí mismo en la unificación de un éros genuino.¹³

La lectura alegórica que ofrece el diádoco al traspasar la literalidad del texto para contemplar el universo metafísico de las realidades primeras da pie para decir que este comentario no se ubica al comienzo de su carrera de profesor, por el contrario pertenece a una época más madura, a una época en la cual sus oyentes ya han comenzado a progresar espiritualmente en la comprensión de lo divino y son exhortados a progresar todavía más viendo en el modo de vida de Sócrates el modo en el cual el éros verdadero es un éros epistreptikós, anagogikós que exhorta al retorno hacia lo inteligible, lo verdadero, lo que es constante y permanente, lo que da vida plena, por así decirlo, lo que excede sobremanera, más allá de los límites de una negatividad pasional. Con otras palabras, ética y metafísica se entrelazan de un modo tan singular que esta no puede decirse un terreno árido de puras especulaciones sino el verdadero fin de la vida, la verdadera plenitud hacia la cual apunta todo esfuerzo vital.

La amistad política en Aristóteles

Blanca A. Quiñonez

*Instituto de Estudios Clásicos
Universidad Nacional de Tucumán (UNT)
Argentina*

En el presente escrito nos proponemos analizar la amistad política en el pensamiento de Aristóteles. Las fuentes aristotélicas las que acudiremos principalmente son la *Ética a Nicómaco* y la *Política* a las cuales vinculamos estrechamente. En efecto, compartimos la tesis de quienes (Bodeus, entre otros) sostienen que la primera obra es un texto de inspiración política que forma con la segunda una unidad de tratamiento y de sentido. Además, el mismo autor, al final de la *Ética a Nicómaco*, señala su culminación en la *Política*, ciencia arquitectónica. Por su parte Marie-Helena Gauthier -Muzellec dice que la virtud de la justicia reivindica el status arquitectónico de la *Política* con respecto a la *Ética*, aunque coincidan con el fin, el bien, que es la razón de ser de la ciudad¹. Además, el propio Estagirita, al final de la obra mencionada, afirma que en la *Política* se habrá de ocupar de la constitución política en general, “para completar, en la medida de lo posible, la filosofía referente a las cosas humanas” (*EN*, X, 1181b 15). En cuanto al contenido de ambas disciplinas, basta señalar que el logro de la virtud a través de buenos hábitos es posible mediante leyes establecidas por el régimen político correcto, ya que el fin de la Polis es la felicidad, que se vincula a la vida virtuosa en cuanto procura hacer a los ciudadanos buenos y justos (*Política*, III, 1280b).

Ante todo, recordemos que Aristóteles destaca la tendencia natural del ser humano a vivir en comunidad. Sin embargo, hace la distinción entre la mera condición gregaria del animal y la naturaleza política del ser humano basada en la palabra articulada como expresión de valores propia de este último:

¹ *Aristote et la juste mesure*, pág. 110.

La razón por la cual el hombre es, más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal político (zóon politkón), ya que es el único animal que tiene palabra articulada (lógos). La voz (phoné) es signo del dolor y del placer, y por eso la tienen también los demás animales, capaces de transmitirlos unos a otros; pero la palabra que manifiesta lo conveniente y lo dañino, lo justo y lo injusto, es exclusiva del hombre, ... sólo él tiene el sentido del bien y del mal, de lo justo y lo injusto, etc., y es la comunión de estas cosas lo que constituye la casa y la ciudad" (Aristóteles, *Política* I,2, 1253a.).

A pesar de que esta traducción es la más generalizada, cabe señalar la observación de Pierre Aubenque², quien acentúa el significado de *lógos* como "la capacidad de comunicar" o de deliberar en común; esto sería el fundamento de la comunidad, de manera que solamente un hombre capaz de comunicarse con otros hombres puede constituir a aquélla.

Con respecto a *Pólis*, Renato Laurenti en su versión italiana traduce dicho término como "stato". Leemos: "Ogni stato é una comunitá". Empero, reconoce la complejidad y ambigüedad del término griego. Justifica su elección argumentando que en "stato" prevalece el significado político, lo cual no acontece con el término "cité"³.

Otra cuestión derivada de esta es la traducción de *koinônia politikê*. Enrico Berti prefiere hablar de "sociedad" y no de "comunidad política", ya que, alega, en la comunidad el lazo precede a la determinación de la inteligencia y la voluntad, mientras que en la primera existe un propósito para alcanzar el bien común⁴. Por nuestra parte escuchamos la observación de la mayoría de los estudiosos franceses -como P. Pellegrin- que prefiere hablar de "communauté" en sus trabajos más recientes y tienen en cuenta la autosuficiencia de la Polis, la cual incluye no sólo la autonomía económica sino también la política y humana. Esto significa que la *Pólis* forma a sus ciudadanos de acuerdo a los valores de su propia constitución⁵.

² Cfr. Su artículo "C'est Aristote communiste?" en *En torno a Aristóteles*. Pág.31.

³ (*Política*, pág. 3

⁴ "La nozione di società politica in Aristotle" en *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il V e il IV Secolo*. Págs.511-528.

⁵ Pellegrin P., *Dictionnaire Aristote*, pág.53

Advirtamos que, para el logro de la felicidad, Aristóteles habla de la posesión de los bienes del cuerpo, los del alma y los externos; en cuanto a los dos primeros, significa que no sólo basta satisfacer el deseo de comer sino que además es necesaria la virtud de la fortaleza, la templanza, justicia y la prudencia (*Política*, IV, 1288b5). En cuanto a los bienes exteriores, contribuyen a preservar las virtudes en la medida en que su uso sea necesario. En efecto, como todo instrumento, ellos tienen un límite, de modo que su exceso es perjudicial ya que no sirven para nada (*Política*, 1323 b). Por el contrario, los bienes del alma, cuanto más abundan, más útiles son.

Con respecto a los bienes externos, el Estagirita distingue entre los medios que pueden ser medios por sí o medios para otra cosa, ya que estos se adquieren y preservan a través de aquéllos. Entre los primeros está la amistad, que es considerada el más grande entre los bienes externos o relacionales del hombre (*E.N.*, IX 1169 b 10).

Como punto de partida de nuestro análisis del tema, recordemos que en el libro VIII de la *Ética a Nicómaco* Aristóteles define a la amistad como “una forma de virtud o que va acompañada de virtud”⁶, y es además necesaria para la vida (1155a).

La amistad es necesaria para la vida porque a través de ella el hombre puede hacer el bien; los jóvenes la necesitan para evitar el error, los viejos para menguar su debilidad; se piensa y actúa mejor con otro. Además, los amigos son el único refugio en la pobreza. Ella indica una relación con algo separado, “por eso el amigo no puede ser considerado como una mera posesión o extensión de sí, sino como un centro autónomo de elección y acción (*Retórica*, 1380b35).

La distinción entre las clases (eidê) de amistad se basa en el objeto de predilección, es decir, si es bueno, agradable o útil. Por la primera (dià areté) los amigos se desean recíprocamente el bien por sí mismos y el vínculo apunta al carácter de cada uno (katà hauthó); en cambio, quienes buscan la amistad por interés apuntan a los beneficios que pueden obtener uno del otro y no por sí mismos. De igual modo sucede con quienes cultivan la amistad por placer: no apunta al ser del amigo sino al gusto que le provoca; observemos que no cumplen con la definición señalada, ya que convierten al otro en un instrumento y no lo ven como un centro autónomo. A estas dos últimas

⁶ Propiamente hablando, esta definición corresponde a la amistad perfecta (téleia), que se da entre los hombres iguales en virtud a causa de su buen carácter (éthos).

Aristóteles las denomina “amistades por accidente” o incidentales (EN., VIII, 1156a, 20-30). Suelen durar poco tiempo, ya que tanto el placer como la utilidad que brinda el otro varían, aunque la primera es propia de los jóvenes mientras que los viejos buscan- por su fragilidad- lo útil: pero como por lo general tienen carácter agrio, las compañías se alejan con facilidad.

Aristóteles habla también de amistades “heterogéneas”, en el sentido de que alguien puede buscar en el otro el placer, mientras este con respecto al primero apunta al interés, o viceversa. Sin embargo, la amistad perfecta es la de los hombres buenos e iguales en virtud, porque estos quieren el bien el uno del otro en cuanto son buenos, y son buenos en sí mismos (E.N.,1155b 5-10); además, la virtud es algo permanente, aunque el Estagirita no descarta que alguien pueda perderla o, por el contrario, aumentarla, lo cual modificaría el vínculo amistoso, en el caso de que el amigo no pudiera lograr mejorar al otro; porque siempre la amistad entre malos es mala.

Aristóteles hace la afirmación constante de que la salud y el tener amigos son imprescindibles para todo ser humano: El hombre es un ser amistoso, tiende a su semejante movido por el deseo de compartir y de convivir, y cuyo resultado es “el simple agrado de verse juntos”; también proporciona conveniencia, pero no como propósito, observemos. En cuanto es uno de los bienes relacionales, la amistad se da únicamente entre dos seres humanos que se conocen mutuamente, hay reciprocidad y mantienen un contacto frecuente para poder conocerse bien (E.N.VIII, 1156 b); por eso la amistad se distingue de la benevolencia en que esta última tiene una sola dirección, se da incluso hacia personas desconocidas, y pasa inadvertida, ya que es superficial y momentánea (puede manifestarse hacia un competidor, por ejemplo) (IX, 1166b30). Empero, la benevolencia puede ser el principio de la amistad en ciertas ocasiones, si descubrimos alguna virtud en alguien.

Otra cuestión es si la amistad encierra un componente erótico. Explícitamente Aristóteles señala que en la *philia* hay “intención” (*prohaíresis*) (E.N. IX, 1164b) a diferencia del afecto, que supone tensión y deseo (*órexis*). Empero, el amor tiende a ser un grado extremo de amistad, que sólo es posible respecto de una persona (E.N. IX, 1171 a 10).

Los amigos tienen actividades semejantes, las cuales agradan a ambos. Dichas actividades son el resultado de la “convivencia”, que no significa vivir juntos en el mismo espacio físico, ya que puede tratarse de la participación en la vida intelectual, pero especialmente en la vida política.

Hay razones para preferir la realización de actividades conjuntas: Ante todo, el hombre no podría estar en continua actividad por sí mismo, pero en relación con otros, aquélla resultaría continua, más fácil y agradable. En cambio, la actividad en soledad requiere más esfuerzo y sería discontinua; sin embargo, no es conveniente una gran cantidad de amigos, porque resultará molesto estar siempre rodeado de ellos.

La amistad supone igualdad⁷, en cuanto los amigos obtienen lo mismo el uno del otro y quieren lo mismo el uno para el otro, o se cambian una cosa por otra (1158b); por eso en la amistad basada en la virtud prima lo cuantitativo, en el sentido de que los amigos se brindan igual cantidad de afecto y de mutuos beneficios. Por el contrario, en el ámbito de la justicia se otorga a cada uno lo que le corresponde en proporción al mérito (E.N, VIII, 1158b 25). Ahora bien, hay algunas afirmaciones del Estagirita que pueden provocar distintas interpretaciones:

Las relaciones amistosas con nuestro prójimo y las notas por las que se definen las distintas clases de amistad parecen derivadas de los sentimientos que tenemos respecto de nosotros mismos (IX, 1166 a).

En el caso del hombre bueno, este está de acuerdo consigo mismo, quiere el bien para sí y lo pone en práctica por causa de sí mismo, y lo hace a través del pensamiento, que es lo propio del ser humano y le permite reflexionar. Aquél tiene para con su amigo las mismas disposiciones que para consigo mismo (puesto que el amigo es otro yo) y son amigos aquellos en quienes se dan esas condiciones “El grado más alto de amistad se compara con la que uno tiene para consigo mismo (E.N. IX, 1166b 35). También se discute si uno debe quererse a sí mismo más que a cualquier otro, ya que se censura a quienes lo hacen y se los tilda de mezquinos, como si fuera algo vergonzoso. En realidad, todos los sentimientos amistosos proceden de uno mismo y alcanzan después

⁷ Dejamos de lado las amistades propias del ámbito familiar, es decir, entre esposos, padres e hijos o incluso entre amo y esclavo.

a los demás. Cada uno es el mejor amigo de sí mismo y, por lo tanto, debemos querernos sobre todo a nosotros mismos (*E.N,IX, 1168b 15*).

Dichas consideraciones pueden resultar cuestionables, ya que podría hablarse de una visión egoísta de la amistad, en cuanto el yo es el punto de partida que se refleja en el otro y no hay un “vaciamiento” de sí para la completa apertura hacia el amigo. Sin embargo, a continuación el propio autor aclara cómo no debe entenderse el amor a sí mismo; esto significa que no debe ser entendido como una satisfacción de las pasiones; en este caso en realidad habría que hablar de seres “codiciosos”, con relación a quienes lo practican, pues en ellos el amor a sí mismo es en verdad malo, en cuanto apunta a las fuerzas irracionales del individuo (*E.N.,1168b 20*). Por el contrario, a quien se afana por practicar las virtudes y en especial la justicia, no podemos considerarlo egoísta ni censurable, ya que es un individuo continente, que vive de acuerdo a la razón y seguramente se desprenderá de sus bienes en aras de ser útil a los demás; para eso necesita de los amigos (*E.N, IX, 1169 b 25*). Además, mediante el vínculo amistoso, el individuo puede conocerse mejor (*IX, 12131 a 10*), como si se mirase a través de un espejo capaz de reflejar sus cualidades o defectos de manera objetiva⁸.

La amistad política

Aristóteles indica que “la amistad es algo hermoso, propia del hombre justo o del bueno en general”; aclara que la justicia y la amistad tienen la misma extensión ya que se dan en los mismos individuos y en comunidad (*E.N. 1160 a10*); este vínculo se explica porque la amistad, como la justicia, indica “relación de alteridad”. Tengamos en cuenta que la justicia es la virtud social por excelencia mientras que la amistad es la elección reflexiva (*prohaíresis*) de vivir juntos, lo cual la convierte en la productora de las relaciones que contribuyen a la vida feliz, el fin de la Polis (*Política, III, 9, 1280 b, 38*).

Empero, nos interesa destacar que la amistad goza de cierta primacía sobre la justicia, puesto que, cuando los hombres son amigos ninguna necesidad hay de justicia, mientras que aun siendo justos necesitan además de la amistad, y “parece que los justos

⁸ Remitimos al extenso análisis que hace Richard Kraut, con quien coincidimos en que - a pesar de que el punto de partida de la amistad es el hombre bueno - se trata más bien de un “altruismo” y no de un egoísmo, en la medida en que el sujeto apunta al bien del otro. cfr. “One and others” en *Aristotle on the Human Good*. Págs. 113-195.

son más capaces de amistad". (É.N., VIII, 1155 a) ; por eso insiste en que "la amistad es el más grande de los bienes de las ciudades" (*Política* II, 3,1262b).

Además, si los miembros que forman la comunidad tienen un mismo fin, el Bien común, deberán ser en algún grado amigos, porque el Bien común también es el bien del otro, es el bien de todo conciudadano.

De modo que, si los hombres viven en concordia, si son amigos, en algún sentido no sería necesaria la justicia: "Parece además que la amistad mantiene unidas a las ciudades y que los legisladores consagran más esfuerzos a ella que a la justicia (*Ética Nicómaco*, VIII, 1155a); en efecto, la concordia parece ser algo semejante a la amistad, y es a ella a lo que más aspiran los hombres, por eso ponen mayor empeño en expulsar a la discordia que es enemistad.

A pesar de esta estrecha proximidad, más adelante el Estagirita establece la diferencia entre concordia (*homonía*) y amistad (*philía*): la primera se refiere a algo práctico; puede darse entre desconocidos; hay concordia en las ciudades cuando los ciudadanos piensan lo mismo sobre lo que les conviene y eligen las mismas cosas y hacen juntos lo acordado (*E.N.IX*, 1167 b 5). Entendemos que la amistad encierra un significado más amplio y profundo en la vida política:

Si la causa primera de la comunidad política es la amistad, también será su fin, de modo que, desde esta perspectiva, el Bien común se descubre o pasa por hacer amigos a los hombres, porque la amistad constituye la fuerza unitiva necesaria para lograrlo. (*E. Nicómaca*, IX, 1166 a).

Ahora bien, en la vida del hombre el conjunto de acciones orientadas a los demás viene ordenado fundamentalmente por la virtud de la justicia, que realiza y perfecciona al hombre en su dimensión social. Por eso, ella garantiza la ordenación de las relaciones en la vida en común. Y en esto cumplen un importante papel los legisladores como guardianes de la justicia y por ende de la igualdad (*Política*, 1134 a 32).

Dado que toda amistad se basa en una comunicación y toda comunicación se reduce a la relación política, infiere que las amistades se darán de acuerdo a las relaciones políticas (1190 a), según las cuales se diversifica la justicia. En otros términos, a mayor amistad, corresponde mayor justicia e inversamente: así, es más injusto defraudar a un amigo que a un desconocido.

Para el análisis de la noción de amistad política o amistad cívica, es conveniente que previamente recordemos que en Aristóteles hay regímenes rectos y desviados según apunten o no al Bien común. Entre los primeros podemos mencionar: Monarquía; aristocracia y República o democracia moderada. Entre los desviados de cada uno de ellos encontramos tiranía; oligarquía y democracia extrema o demagogia (1160 b). Con respecto a esta última noción, hoy preferimos hablar de “populismo” para acentuar el poder excesivo que el gobernante otorga al pueblo en su propio beneficio.

Aristóteles muestra una correspondencia entre los distintos regímenes y los tipos de amistad en la vida familiar y paralelamente, destaca que en sus desviaciones la justicia y la amistad casi no existen. Nos interesa destacar la amistad entre hermanos en cuanto son muy semejantes en sentimientos y caracteres (IX, 1161 a 27- 29). También se parece a esta la amistad de los miembros en una República, pues en ella los ciudadanos aspiran a ser iguales y equitativos y, por tanto, gobiernan por turnos y por igual; por consiguiente la amistad también es así. En efecto, en la *Política* VI, 1295 a 25, nuestro filósofo considera cuál es la mejor forma de gobierno y cuál es la mejor clase de vida para la mayoría de las ciudades; responde que la misma debe ser entendida como aquella al alcance de la mayoría de aquéllas y de los hombres cuyo nivel de virtud no esté por encima del hombre común ni requiera una educación privilegiada.

Ahora bien, puesto que la virtud es un término medio, la vida media será la mejor, por estar el término medio al alcance de la mayoría. Se trata de lo intermedio y moderado porque obedece a la razón; esto se refleja también en el ámbito económico de la sociedad, ya que si en esta hay alguien excesivamente rico debe tenerse en cuenta que será generalmente soberbio, puede fácilmente convertirse en malvado y se negará a obedecer a cualquier tipo de autoridad.

Por otra parte alguien excesivamente pobre se sentirá débil, despreciado, es decir, degradado y por ende no sabrá mandar sino que su espíritu lo llevará siempre a esclavizarse ante los demás. Por ende, una *Pólis* donde algunos desprecian y otros envidian está muy lejos de la amistad y la comunidad política; por eso, ella debe estar constituida por elementos iguales y semejantes en el mayor grado posible.

Observemos que nuevamente el Estagirita establece un paralelismo entre el individuo y la sociedad, en cuanto ambas necesitan de un número necesario de medios

materiales para lograr su autosuficiencia. Además, tendríamos dificultad en el ejercicio de la rotación de poder, en cuanto que este tipo de individuos no podría adecuarse a la vida moderada, una característica propia de la clase media, que no apetece demasiado los cargos públicos, pero tampoco los rehúye (*Política*, VI, 1295 b 8).

Recordemos que mando y obediencia son términos correlativos, es decir, no existe uno sin el otro; aún más, el modo en que se da esa correlación, será determinante del régimen político que se concrete en la realidad. En el caso de que el mando tenga un carácter autoritario o jerárquico, nos encontraríamos con el dominio de una voluntad sobre otra; pero la obediencia de esta sería el fruto de una coacción que no deja otra alternativa. Por cierto, podría aún en esta situación hablarse de Bien común, pero no surgido de un consenso que revierte naturalmente en aquellos que lo han logrado. De ahí que inferimos que este tipo de situaciones extremas impide la amistad política y por ende también la vida en comunidad.

En suma, es conveniente que la ciudad esté compuesta por elementos iguales y semejantes en el mayor grado posible. Vemos pues que esta cualidad no puede darse en regímenes totalitarios en los cuales se da una jerarquía que imposibilita la alternancia propia de la República; esta, en efecto, supone la igualdad de oportunidades para acceder al poder, dado que no podrá ejercer con eficiencia el mando quien antes no haya aprendido a obedecer bien (*Política*, III, 1277a 25).

Empero, cabe recordar que para Aristóteles el hombre bueno no se identifica con el buen ciudadano; de ahí que podría darse el vínculo entre individuos virtuosos que no sean buenos ciudadanos y viceversa, es decir, de hecho, la existencia de un buen ciudadano no implica que sea un hombre bueno. Sin embargo, para el pensador griego “la virtud del hombre y la del ciudadano de la mejor ciudad son necesariamente la misma” (*Política* III, 1288 a 38). Esto se debe a que la educación y las costumbres que hacen a un hombre bueno y las que lo hacen capaz para ser gobernante vienen a ser las mismas (ídem, 1288b,1).

Por último, y a modo de conclusión, sostenemos que la amistad política es el núcleo fundamental de la vida de la ciudad, en cuanto garantiza la búsqueda y el logro

del Bien común, que redundará en la felicidad no solamente de sus ciudadanos, sino de todos los habitantes de aquélla.

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles (1970) *Ética a Nicómaco*. Edic. bilingüe; introducción, traducción y notas de María Araujo y Julián Marías. Ed. Instituto de Estudios Políticos. Madrid.

Aristóteles (1995) *Ética Nicomáquea y Ética Eudemia*. Traduc. y notas de Julio Pallí Bonet. Edit. Gredos. Madrid.

Aristóteles (2015) *Ética Nicomáquea*. Traducción, notas e introducción de Eduardo Sinnott. Ed. Colihue. Bs. Aires.

Aristotele (2011): *Politica*, a cura di Renato Laurenti .11a . ed. Ed. Laterza. Bari-Roma .

Aristóteles, (1970): *Política*. Edic. bilingüe: introducción, traducción y notas de María Araujo y Julián Marías. Ed. Instituto de Estudios Políticos. Madrid.

Aristóteles (1990) *Retórica*. Edic. bilingüe. Traducción y notas de Antonio Tovar. Ed. C. Est. Institucionales. Madrid.

Aristote (1970 : *L'Éthique a Nicomaque*. Introd., traduc. y commentarie de R. Gauthier y J. Jolif. Press Univ. Louvin. Paris.

Tomás de Aquino (1983) *Comentario de la Ética a Nicómaco*. Traduc. y nota preliminar de Ana. M. Mallea. Ed. CIAFIC

Kraut, Richard (1991): "One and others" en *Aristotle on the Human Good*. Princeton Univ. Press.

Aubenque P. (1998) "C'est Aristote communiste?" en *En torno a Aristóteles*. Univ. de Santiago de Compostela.

Berti, E. (2000): "La nozione di società politica in Aristotele" en *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il V e il IV Secolo*. Ed. La città del sole. Napoli.

Gauthier –Muzellec, Marie-Hélène (1998): *Aristote et la juste mesure*. PUF. Paris

Pellegrin P. (2007) *Dictionnaire Aristote* Ed. Ellipses. Paris.

Cooper J. (1980) : "Aristotle on Friendship" en *Essays on Aristotle's ethics*. Univ. California Press. Berkely. Págs 301-340.

¿Puede la opinión verdadera tornarse conocimiento?

En Platón, *Menón* (85b, 86 b-c, 96a-98a),
y *República* (476b-480a, 506e-511e)

Florencia Sal

Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMdP)
Argentina

El propósito del presente escrito será analizar las diferencias que se plantean en las formulaciones respecto de opinión verdadera y conocimiento. Más específicamente, me referiré a la diferencia que se presenta en los pasajes correspondientes al *Menón* (85b, 86 b-c, 96a-98a), en los cuales Platón postula que opinión verdadera podría alcanzar el status de conocimiento, y a aquellos en *República* (476b-480a, 506e-511e), tanto los referidos a los *philodoxoi*, como a aquellos correspondientes a la Línea, en los que pareciera modificar dicho criterio. En esta última opinión sería diferente a conocimiento pareciendo excluirse la posibilidad de que la primera pudiese transformarse en el segundo, y además considerando que sus objetos también son diversos.

Al resultar esta discrepancia entre ambos textos, me planteo las siguientes preguntas: ¿Es posible que Platón haya cambiado de manera de pensar?, ¿es realmente una diferencia tajante? ¿es un ajuste de conceptualización respecto de ambos términos?, ¿es un cambio de contexto en el que se inserta el tema?, o ¿es una mirada diferente del tema con características diferentes debido, entre otras cosas, al contexto? Examinaremos los pasajes de ambos diálogos para intentar alcanzar una respuesta posible.

I

En primer lugar, quisiera aclarar cómo concibo la diferencia entre *doxa* y *episteme* apoyándome fundamentalmente en el planteo de la Línea. *Doxa* es creencia, y me refiero a creencia en el sentido en que no nos cuestionamos la naturaleza de las cosas y las tomamos como son, por ejemplo, cuando entro en una habitación y decido sentarme en una silla, no me pregunto sobre la definición de silla, ni sobre su naturaleza, ni cómo

habrá sido construida, ni si la silla es una silla real o ilusoria, simplemente me siento. Este es el sentido, desde mi punto de vista, del estado mental al que hace referencia Platón cuando habla de creencia u opinión, y que considero es muy similar al que usamos para decir: creo en tal o cual religión, o creo en Dios, esa creencia ciega sin cuestionamiento, que es en realidad el estado mental en el que vivimos ordinariamente y que caracteriza nuestra vida cotidiana. Estas creencias pueden ser verdaderas o falsas. En cambio en el campo de la *episteme*, la actitud es diferente. En el nivel inferior, nos preguntamos por la definición, planteamos hipótesis e intentamos contrastarlas, sacamos conclusiones, realizamos analogías, intentamos entender, aplicamos la lógica en nuestras deducciones, utilizamos imágenes¹, o sea lo que Platón llama *diánoia*, y que en castellano solemos traducir como pensamiento discursivo. Si, en cambio nos preguntamos por la naturaleza última de las cosas, si nos preguntamos por ejemplo, si los números tienen existencia real o ilusoria, si la realidad está configurada matemáticamente, estaríamos en el siguiente nivel de la *episteme*, la *noesis*, o inteligencia y en el caso de este ejemplo, se trataría de la filosofía de las matemáticas, en vez de matemáticas mismas. En este nivel de la *noesis* el método es la dialéctica.

Una vez aclarado estos sentidos, introduzcámonos ahora en los pasajes de los diálogos seleccionados.

En *Menón*, después de probar que “conocer es recordar”, mediante el experimento² puramente empírico³ de la interrogación del esclavo respecto de un problema de

¹ En la crítica a las matemáticas que corresponde a la Línea, Platón señala el uso de imágenes como una de las características propias de esa ciencia. Si analizamos nuestro acercamiento al conocimiento de la geometría y de las matemáticas, la importancia de las imágenes es tal que en los primeros estadios del proceso educativo, un cuadrado o un triángulo se le presentan al niño, no como el resultado de la abstracción; el cuadrado que dibuja la maestra en el pizarrón no es presentado al estudiante como la representación gráfica de un cuadrado o el dibujo de un cuadrado, sino como el cuadrado en sí mismo.

² Considero que la actitud de Sócrates en esa interrogación es empírica, fundamentalmente en el sentido, que Sócrates pretende demostrar a Menón cómo se recuerda, mediante un “experimento”, con alguien que en principio, no tiene educación formal y no debería saber nada respecto de la geometría pitagórica.

³ Ross, D. (1951, p. 18) en *Teoría de las Ideas de Platón* (hay edición castellana, y en ella, esta referencia se encuentra en p 34), enfatiza el carácter empírico del experimento en el sentido que Platón allí no se hace referencia a las Ideas, sino que Sócrates prueba la cuestión de manera visual.

geometría, Sócrates y Menón se preguntan si el esclavo adquirió una opinión verdadera o si adquirió conocimiento. Aparece, entonces, por primera vez en el texto, la mención a “opinión verdadera” *aletheîs dóxai* en 85c 6⁴. Luego Platón hará referencia, en *Menón* 85c 9-12, a la relación *doxa-episteme* con la metáfora del sueño, así como más adelante lo hará también en *Rep.* 475 d-480, 534c6.

“Y estas opiniones que acaban de despertarse en él, son como un sueño. Si uno lo siguiera interrogando muchas veces sobre esas mismas cosas, y de maneras diferentes, ten la seguridad que las acabaría conociendo con exactitud, no menos que cualquier otro.” (85c9-d)

Unos renglones más abajo reafirma:

“El conocimiento que ahora tiene, [...] siempre lo tuvo” (85d10)

Y luego asegura que:

“[...] hay en él opiniones verdaderas que despertadas mediante la interrogación, se convierten en fragmentos de conocimiento” (86 a 6-7)

Por estas afirmaciones pareciera que es posible que la opinión o creencia, en caso de ser verdadera y mediante ejercitación, puede perfectamente transformarse en conocimiento.

Todavía más aún esto se ratifica, si prestamos atención a los ejemplos de las estatuas de Dédalo y del camino a Larisa.

En la introducción al ejemplo del camino a Larisa dice que:

Para Ross en este pasaje no hay una referencia que conecte a la reminiscencia con la Teoría de las Ideas, lo que si ocurrirá en *Fedón*, “Lo ausente en *Menón* sorprende más que lo presente, por ejemplo que no se haga referencia a la Teoría de las ideas y la doctrina de la anamnesis. No solo no hay ninguna referencia, implícita o explícita a las Ideas cuando se trata de la anamnesis, sino que además el método por el que el joven esclavo descubre que un cuadrado tiene doble superficie que otro es puramente empírico. Admitirá que un cuadrado hecho sobre la diagonal de otro tiene un área dos veces mayor que este, no porque haya captado una relación entre universales, sino por mera comparación visual.” Vlastos (1995, p.148-152) objeta esta postura en su artículo “*Anamnesis in the Meno*”.

⁴ Dimas (1996, p. 1-3) en “True belief in the *Meno*” sostiene que el texto no deja dudas que la *anamnesis* o reminiscencia es la causa de que el esclavo alcance opinión verdadera, no teniendo él conocimiento aún, y que esta primera mención de opinión verdadera se produce inmediatamente después de finalizar el ejemplo con el esclavo.

"[...] no es solo con la guía del conocimiento con lo que los hombres realizan sus acciones correctamente y bien; [...]" (96e).

Por lo que Platón nos plantea ¿quién sería el mejor guía para llegar a Larisa?, ¿aquel que sabe el camino porque lo recorrió?, o ¿aquel que opina correctamente?

"[...] Si alguien sabe el camino que conduce a Larisa [...] ¿no los guiará correctamente?" (97a).

"Y si alguien opinase correctamente acerca de cuál es el camino, no habiéndolo recorrido, ni conociéndolo ¿no guiaría también éste correctamente?" (97b).

Sócrates se pregunta a continuación:

"[...] mientras tenga una opinión verdadera acerca de las cosas que otro posee conocimiento, ¿no será un guía peor, opinando sobre la verdad y no conociéndola, que el que la conoce?"

En este caso sería exactamente igual de bueno el guía que fue a Larisa y *sabe* dónde queda porque lo recorrió, que el que *opina* correctamente. Por lo que aquí equipara, en algún sentido, a quien posee el conocimiento con el que tiene opinión verdadera. El ejemplo, una vez más, es un ejemplo empírico o de carácter práctico, que está aplicado a algo que sirve para la acción. Con el fin práctico de llegar a Larisa, sería lo mismo que nos dejemos guiar por uno u otro. Ambos serían equiparables según la utilidad.

La conclusión que alcanza es:

"La opinión verdadera, en relación con la rectitud del obrar, no será peor guía que el discernimiento [*phónesis*]; y esto es en efecto lo que omitíamos al investigar cómo era la virtud, cuando afirmábamos que solamente el discernimiento guiaba correctamente el obrar. En efecto, también puede hacerlo una opinión que es verdadera" (97c).

"[...] no es menos útil la recta opinión que la ciencia"

Unos renglones más abajo, Sócrates alude al ejemplo de las estatuas de Dédalo, aquellas que son tan perfectas, tan vívidas, que parecen prontas a irse a menos que se las ate y aprovechando este paralelo introduce una diferencia de importancia entre opinión verdadera y conocimiento:

"[...] las opiniones verdaderas, mientras permanecen quietas son cosas bella y realizan todo el bien posible; pero no quieren permanecer mucho tiempo y escapan del alma del hombre, de manera que no valen mucho hasta que uno no las sujeta con una discriminación de la causa [*aitías logismo*]." (98 a).

Pareciera entonces que la diferencia entre opinión verdadera y conocimiento radica en esta “discriminación de la causa” esta *aitías logismos*, o sea algo así como decir, “argumentar”, “razonar”, “conocer”, “establecer”, “saber la causa de algo”, es lo que hace que, lo que hasta hace un momento era opinión, se transforme en conocimiento y no se “escape”. Si sabes cuál es la causa⁵, estarías conociendo lo que algo es, por lo que no hay peligro que ese conocimiento se “escape”, en cambio si no pudieses discriminar la causa, tendrías opinión verdadera y podrías perderla. Todo esto parece ser en referencia al “actuar”, lo cual es del tema del *Menón*, más precisamente: la acción virtuosa, o ¿qué es la virtud?

Vlastos (1995, p.156) se refiere a este pasaje diciendo que: conocimiento es opinión verdadera “atada” por la *aitías logismo*, lo que significaría que un juicio se conoce cuando se sigue lógicamente de sus premisas de modo suficiente y “recordarla” sería que estas premisas lo impliquen⁶.

II

En *República* 476 c, Sócrates, analiza a los *philodoxoi*⁷. Estos creen que hay cosas bellas, pero no creen en la belleza en sí y no siguen a quien la conoce. Los filodoxos se deleitan con los sonidos bellos o los colores o figuras, están soñando, opinan, pueden ver muchas cosas bellas pero no lo bello en sí, ni tampoco pueden seguir a quien los guíe hacia ella,

⁵ Ferrari (2022, p 50) en su capítulo sobre “Teoría de las Ideas”, comenta que: “Las ideas y las cosas ordinarias constituyen, por consiguiente dos géneros ontológicos distintos e irreductibles entre sí.” Entre ambas, existe una relación causal, ya que las ideas son la causa de las cosas sensibles. Aquí se suscita un problema. Algunos comentaristas consideran que las ideas son causas de las cosas sensibles en sentido lógico, por ejemplo Vlastos (1973), mientras que otros enfatizan el carácter de causa eficiente.

⁶ Más adelante agrega que “recordar” es comprender la estructura lógica de un concepto. Vlastos (1995, p. 185).

⁷ Marcos de Pinotti (2020, p. 73) en su artículo “La crítica de Platón a los matemáticos que toman las hipótesis por principios (*República* VI-VII)”; señala que filodoxos son aquellos “aficionados a espectáculos y audiciones” (476 b 4), “amantes de la opinión” (480 a 6), expresiones que utiliza Platón para expresar el apego a los sentidos, en particular a la vista y al oído. “La sujeción a los sentidos se considera un obstáculo para captar aquellas realidades invisibles que son por sí mismas objeto de reminiscencia en *Fedón*”. Por lo que solo unos pocos son capaces de dirigirse a lo bello en sí y contemplarlo tal cual es ya que lo más quedan confinados a la multiplicidad. La metáfora del sueño que en el libro VII será utilizada para describir la mentalidad matemática, aquí hace referencia a la actitud de la mayoría, hostil a la filosofía.

“opinan de todo pero que no conocen nada de aquello sobre lo que opinan” (479 d 3-4). Podríamos decir que se ocupan de lo que es y no es, de lo que deviene. En cambio, los filósofos son aquellos capaces de avanzar hasta la belleza en sí, están despiertos (aquí la misma referencia al sueño que vimos en *Menón*), conocen, y a ellos se les atribuye el pensamiento discursivo o *diánoia*.

Más adelante dice:

“Por consiguiente, si el conocimiento se refiere a lo que es y la ignorancia a lo que no es, deberá indagarse qué cosa intermedia entre el conocimiento científico y la ignorancia se refiere a esto intermedio [*metaxú*], si es que hay algo así.” (477 b)

Resultando a primera vista que la opinión, sería ese *metaxú*. Unos renglones después aseverará que:

“[...] Es manifiesto que estamos de acuerdo en que la opinión es distinta del conocimiento científico” (478 a)

La diferencia aquí parece referirse no sólo a la posibilidad de dar razón de las causas sino también al objeto, porque el conocimiento se ocupa de lo que es, la ignorancia de lo que no es, entonces podemos inferir que: la opinión se ocupa de lo que es y no es, de lo que cambia, de aquello que participa tanto del ser como del no ser (478e).

La opinión se ocupa de lo que es y no es, el conocimiento de lo que es.

Fine (1999, pp. 217-218) en referencia al conocimiento y la creencia (utiliza creencia en vez de opinión), y más específicamente a este pasaje, aporta algo importante. Distingue un triple sentido en el que Platón usa el verbo “ser”; para ella “ser” se dice como existencia (a), como predicado (b) y como verdad (c). Si aceptamos esta propuesta de Fine, podríamos formular las siguientes premisas: 1) el conocimiento se apoya sobre los que es (*epí toi onti*); 2) la creencia se apoya sobre lo que es y no es. Aplicando esta distinción a lo anterior, tendrían cada una ellas entonces tres reformulaciones, a saber: según la existencia, el predicado y la verdad. Vinculando las premisas de partida con los sentidos del verbo *ser*, la re-formulación quedaría entonces como sigue: en la a), existencia: uno puede conocer lo que existe y creer en lo que existe y no existe; en la b), predicado: uno puede conocer objetos que sean F y creer en objetos que sean F y no sean

F; en la c), verdad: uno puede conocer las proposiciones verdaderas, puede creer lo verdadero y falso. El análisis de estas formulaciones nos permite comprender mejor la intención de Platón y a Fine aseverar que Platón no sostiene la Teoría de los Dos Mundos (TDM)⁸, tema que excede la finalidad de este escrito.

Para Ferrari (2022, p. 48), la argumentación platónica se mueve en un plano epistemológico. Sócrates parte del presupuesto que conocimiento y opinión son dos facultades diferentes y que esta diferencia depende de: a) aquello hacia lo que están dirigidas; y b) los resultados que alcanzan: el conocimiento se dirige a lo que es “absoluto y perfecto” y resulta infalible mientras que la opinión está referida a “aquello que es y no es” y a veces resulta falsa y a veces verdadera, por lo que no es infalible. Ferrari, sostiene que en el pasaje 477 a-e cuando Platón dice que el conocimiento se dirige hacia “aquello que es”, pretende afirmar que se dirige hacia aquello que es absolutamente determinado por ejemplo, justo, bello, hombre; la expresión “aquello que es” constituye una forma elíptica para indicar “aquello que es P” o sea un predicado determinado. Mientras que cada uno de los objetos de la opinión es y no es, aquello que se dice que es, (*Rep.* 479 b), cada idea es perfectamente aquello que se dice que es; la idea de lo justo es justa siempre, es decir corresponde perfectamente al significado del predicado “justo”. Podríamos decir entonces, que Ferrari en este pasaje, pareciera unificar los tres significados a), b) y c), de lo propuesto por Fine, haciendo quizás mayor énfasis en el b)

III

El siguiente pasaje a considerar es el de *República* que corresponde a la Línea Dividida. El campo de la opinión es señalado como más oscuro que el del conocimiento pues la línea está dividida según lo que se ve y lo que entiende, según oscuridad y claridad, según su verdad y no verdad (509d6-7), en una suerte de gradación. Corresponde a la opinión lo que se ve, desde las sombras y reflejos, a los objetos creados por el hombre, todos los

⁸ Fine (1999, p.216) argumentará que *República* 5-7 no está comprometida con Teoría de los Dos Mundos y que Platón nunca lo estuvo. Además argumentará que Platón es un coherentista, o sea que cree que todas las opiniones o creencias, para ser conocidas deben ser justificadas en términos de otras creencias. Ninguna creencia es autoevidente o autojustificada. Esto sugiere que para Platón el conocimiento es esencialmente articulado; el conocimiento no consiste en una especie de visión sino en la habilidad de explicar lo que sabe.

animales y lo todo que crece (*Rep.* 510 a 5-6). Podemos inferir que todo lo viviente y cambiante corresponde como objeto al ámbito de la creencia u opinión, o sea todo lo que corresponde al campo de lo empírico. Pero no dice nada explícitamente respecto de la posibilidad de que la opinión verdadera puede transformarse en conocimiento. Tampoco aclara que no puede haber ciencia o conocimiento de cuestiones empíricas. Más bien pareciera que a lo que se refiere y donde pone el énfasis es: en el estado mental o afección del alma, en el que estamos ordinariamente, sin cuestionamientos, el que usamos diariamente para la vida práctica, para desenvolvemos en las actividades cotidianas. En los últimos renglones de la Línea, 511 d 7- e 2, Platón habla de las cuatro afecciones que se generan en el alma (*én té psyhché gignómēna labé*) a saber: *nóesis*, *diánoia*, *pístis* y *eikasía*, pareciendo remarcar justamente este aspecto, la actitud mental necesaria para cada nivel, poniendo luz, por decirlo así, sobre las funciones del sujeto, semejante a cuando nos habló en la Imagen del Sol, de la necesidad del ojo para ver, poniendo más interés en el sujeto que en el objeto, si bien allí pone énfasis también en la luz del sol como mediadora y condición para que el ojo pueda ver y el objeto ser visto.

Algunos comentadores consideran que esta descripción impide el pasaje de la opinión al conocimiento. Gail Fine (1999, pp.215-216) señala que a partir de la formulación de la Línea surgirían las siguientes cuestiones; Uno: los objetos del conocimiento y de la opinión son distintos en *Menón* y *República*. Dos: Se rechaza lo que se propone en el *Menón* porque para el *Menón* el conocimiento implica opinión verdadera y en la TDM⁹ el conocimiento excluye la opinión. Tres: Platón es escéptico respecto de los límites del conocimiento, nadie puede conocer los ítems sensibles del mundo, solo algunos filósofos conocen las Formas. Cuatro: en el contexto de *República* esto es sorprendente pues trata de persuadirnos que los filósofos deben regir porque son los únicos en alcanzar conocimiento y el conocimiento es necesario para el buen gobierno. Cinco: el texto de *República* parece contradecir la TDM. En 506c Platón dice que tiene creencias sobre el bien pero no conocimiento, mientras que en 520c, dice que el filósofo que vuelve a la

⁹TW en inglés, es el modo de abreviatura que propone Fine para la Teoría de los Dos Mundos y que transformé en TDM.

caverna sabrá sobre las cosas sensibles. Contrariamente entonces a la TDM, uno puede tener creencia de las Formas y conocer lo sensible.

Gonzalez¹⁰ (1998, p.226-227) considera, como Fine, que lo que siempre fue un problema para entender y reconciliar los pasajes de *República* y del *Menón*, es la distinción entre *doxa* y *episteme*. Para Gonzalez la supuesta contradicción entre *Menón* y *República* consiste en lo siguiente. Mientras que en *Menón* se asignan *dóxa* y *epistéme* al mismo objeto y después se describe a la *dóxa* como capaz de transformarse en *epistéme*, en *República* se asignan a *dóxa* y *epistéme* diferentes objetos, con el resultado que la *dóxa* sobre un objeto no puede ser nunca *epistéme* del mismo objeto. Sin embargo, no está claro que *dóxa* y *epistéme* no pueden tener el mismo objeto efectivamente (476c). Gonzalez¹¹ considera que no hay dificultad para explicar la transformación de *dóxa* en *epistéme*; la primera es ya una conciencia (*awareness*) de la forma pero restringida al reconocimiento de esta en las instancias particulares, que puede ser gradualmente distinguida y explicitada hasta que se pueda distinguir o diferenciar la forma de las instancias particulares y entenderse o comprenderse (*understand*) a la forma en sí misma. Habría un proceso de acercamiento gradual a la forma. Este proceso es el mismo que podemos encontrar en *Banquete* (en el pasaje del ascenso desde los cuerpos bellos a la belleza en sí, 210 e-211d) y en *República* VII. Reformulemos esto, sería, algo así como que en la *doxa* se intuye la forma de manera más vaga pues se la percibe a través del objeto particular sensible, pero gradualmente

¹⁰ Gonzalez (1998, pp. 226-227) en el capítulo 8 de su libro *Dialogue and Dialectic*, señala que en el libro V, 475 d-480a, de *República*, hay una distinción entre *doxa* y *episteme* descrita precisamente como la diferencia entre soñar y caminar similar a la metáfora del sueño que aparece con referencia al bien en 534c 6, y que recuerdan otro pasaje del *Menón* 85c donde se traza un paralelo entre soñar y tener una creencia verdadera. En *República*, Sócrates dice que *dóxa* y *epistéme* tienen diferentes objetos, a saber, objetos sensibles e inteligibles respectivamente. *Epistéme*, que Sócrates opone a la creencia verdadera, se traduce mejor como entendimiento (*understanding*).

¹¹ Gonzalez (1998, p.229-230) incluye a Fine entre los representantes de la Teoría de la Coherencia defendida también por, Annas, Sayre, Nehamas y Burnyeat. Esta teoría es sostenida por Fine (1990, 105-15) específicamente como una interpretación de la Línea. La concepción de conocimiento que Fine (1990, p.114) atribuye a Platón: “se sabe más en la medida en que se puede explicar más; el conocimiento requiere, no una visión, y no algún tipo especial de certidumbre o infalibilidad, sino suficientes explicaciones ricas y que se apoyen mutuamente. El conocimiento, para Platón, no procede por partes; para saber hay que dominar todo un campo, interrelacionando y explicando sus diversos elementos.”

esta percepción deja de ser vaga, se toma conciencia de la forma y se la aprecia tal cual es, es allí cuando se alcanza el conocimiento. La diferencia es de profundidad.

IV

Como consecuencia de todo lo expuesto hasta acá, surge también el problema paralelo de si puede o no haber *episteme* de las cosas sensibles, o sea, si el campo de la ciencia tal como lo describe Platón en *República*, se limita a las matemáticas solamente o puede haber ciencia respecto de otras cosas del mundo, por decirlo así^{12 13}. Platón no aclara esto en los textos mencionados de *República* y *Menón*. En *República*, como se desprende de lo dicho, no parece haber posibilidad de que la *doxa* alcance la condición de *episteme*. No habría *episteme* de cosas sensibles pues estas corresponden a la *doxa* y Platón no aclara, ni contempla la posibilidad que la *doxa* se transforme en *episteme* en *República*. Sin embargo, por un lado, considero que en *República*, la *doxa* se caracteriza por ser un modo ingenuo de acercamiento al objeto, y que por lo tanto no se correspondería con la actitud científica. Además, por otro lado, lo descrito en la Línea en el campo de la *doxa* corresponde a los objetos en tanto que instancias particulares, y si bien Platón no aclara esto aquí, sabemos que el conocimiento siempre depende de las definiciones o sea de las notas comunes o generales o universales de los objetos, por lo que solo podría haber ciencia de todo lo no-matemático si se lo considerase desde lo permanente y universal, aunque no si se lo piensa desde lo individual o particular, desde lo que deviene.

¹² Gonzalez (1998, p 226) considera que lo que siempre fue un problema para entender y reconciliar es el pasaje de *República* y el del *Menón* respecto de la distinción entre *doxa* y *episteme*. Sócrates dice que *doxa* y *episteme* tienen diferentes objetos. La contradicción entre *Menón* y *República* consiste en lo siguiente. Mientras que en *Menón* asigna *doxa* y *episteme* al mismo objeto y después describe el anterior como capaz de ser transformado en el posterior, en *República* asigna diferentes objetos, con el resultado que *doxa* sobre un objeto no puede ser nunca *episteme* del mismo objeto.

¹³ Fine (1999, p 216) comenta que en el final del libro V [*Rep.*] y en el Sol, la Línea y la Caverna hay dos pasajes difíciles, pues parece que Platón suscribe a la Teoría de los Dos Mundos, según el cual no hay conocimiento de lo sensible sino solo de las Formas, y no hay opinión o creencia de las Formas sino de lo sensible. Más adelante agrega que para estar seguros Platón dice que lo conocido (*gnoston*) y lo que se cree (*doxaston*) no puede ser lo mismo (478 a 12-b 2). Esto puede significar que el grupo de proposiciones que uno puede creer no es co-extensiva al grupo de proposiciones que uno puede conocer. (p 221)

Entonces, no podría haber ciencia de lo particular e individual, lo que no implica necesariamente que no pueda haber ciencia sobre las cosas del mundo no-matemático. En tanto estas los objetos “no matemáticos” sean tratados desde el punto de vista del ser podrían alcanzar el status de *episteme*.

Un pasaje de *Timeo* 27d5-28a4, propone una clara diferencia entre los objetos que devienen y los que son siempre:

“¿Qué es lo que es siempre y no deviene y que lo que deviene continuamente, pero nunca es? Uno puede ser comprendido por la inteligencia mediante el razonamiento, el ser siempre inmutable; el otro es opinable, por medio de la opinión unida a la precepción sensible no racional, nace y fenece, pero nunca es realmente.”

No puede haber ciencia de algo que es y no es pues esto se capta de manera no racional, sí puede haberla si utilizamos la razón aplicándola a aquello que no cambia.

V

Sugiero que pensemos la cuestión desde otro enfoque. Considero, en primer lugar, que la diferencia radica en el disímil punto de vista en *Menón* y en *República*. En *Menón*, Platón quiere saber qué es la virtud y si la virtud es enseñable, por consiguiente el ángulo del problema es eminentemente práctico, pretende establecer cuestiones relativas a la ética, si es posible enseñarla, cuál es su objeto, su método, si lo tiene o no, si es ciencia o no, y en caso de no serlo, qué aspecto del “conocimiento” se ocupa de eso. En cambio en *República*, en donde el problema central es la justicia y la sociedad justa, al surgir el tema de la educación de los guardianes, trata de distinguir de qué modo conocemos, cuáles son las facultades necesarias para ello, qué diferentes maneras de conocer hay, ¿hay otras posibles facultades para actuar en la vida? En la obra de Platón, los temas generalmente se interrelacionan, pero el ángulo de presentación de los mismos varía según el diálogo. En *Menón*, explica también cómo conocemos, haciendo énfasis en que “conocer es recordar”, y mostrando como sería la pedagogía pertinente para ayudar a alguien a “recordar”. De ahí la importancia de manifestar como la opinión, si es verdadera, es la antesala del conocimiento. Además, es como mínimo llamativo, que se introduzca el tema de opinión verdadera por primera vez, en el diálogo que concluye que la virtud no puede enseñarse. Sin embargo, la transformación de opinión verdadera en conocimiento

cede su importancia en *República*, porque no es esto tan crucial al analizar cuáles son las capacidades mentales del sujeto para conocer, por lo que en este segundo caso, se centra en la explicación y enumeración de los diferentes niveles y no en cómo puede pasarse de un nivel a otro.

Hay algo más para observar. La referencia en *Menón* a que la opinión verdadera, si se une a la *aitías logismo*, puede transformarse en conocimiento, se explicita en relación al esclavo y el ejemplo de la geometría, que claramente no es un tipo de conocimiento de carácter empírico o que deviene. El esclavo adquiere opinión verdadera de un objeto inteligible, de un objeto de la geometría. En *República*, el ámbito de la opinión se refiere a lo que deviene, a lo que es y no es, a lo particular sensible, no se habla de opinión verdadera y menos aún de opinión verdadera respecto de inteligibles que no devienen. Definitivamente el tratamiento del tema presenta dificultades, pero también presenta diferencias de contexto e intenciones entre ambos diálogos.

Otra cuestión a destacar es que el tratamiento del tema es distinto, en ambos diálogos. En *República*, creencia o *pístis* es el estado mental que se refiere a lo cotidiano, al fluir de la vida. Platón, en la Línea, le destina dos renglones en el texto griego. Lo incluye en el campo de la opinión o *doxa*. En *Menón*, busca a una persona sin conocimiento de matemáticas, lo conduce mediante preguntas de carácter deductivo, partiendo de hipótesis, utilizando un dibujo hasta una conclusión: el Teorema de Pitágoras. Podríamos decir que se parece a un estado pre-pensamiento discursivo y que para serlo necesitará ejercitación. Obviamente el esclavo no alcanzará el conocimiento de las matemáticas si no continúa su ejercitación. A este estado es a lo que llama opinión verdadera. El estado mental al que se refiere en la Línea no puede convertirse en conocimiento porque la característica es la ingenuidad, el dar las cosas por sentado. El estado mental que ilustra el ejemplo del esclavo es bien diferente, es un estado de mente abierta, activo, inquisidor, que se asombra, este estado puede alcanzar el conocimiento.

Como respuesta a mis preguntas iniciales y volviendo a nuestro tema de ocupación digo: quizás Platón esté ajustando el significado de sus conceptos teóricos centrales, mejorándolos y puntualizándolos, de un diálogo a otro. Sin embargo, creo que la

diferencia fundamental radica en el contexto del diálogo, en la diferencia del marco general en el que se inserta tanto el tema de la opinión verdadera como el del conocimiento. También creo que se está refiriendo a dos estados mentales diferentes, ambos fuera del campo de la *episteme* sin duda, pero uno no podrá convertirse en conocimiento y el otro si lo permitirá. Ahí la diferencia. La opinión verdadera puede alcanzar el status de conocimiento, la opinión a secas no.

* * *

BIBLIOGRAFÍA

PLATO, *Platonis Opera*, Oxford, University Press, 1900-1907, ed. por J. Burnet, 5 vols. Duke, E. A., Hicken, W. F, Nicoll, W. S. M., Robinson, D. B. et Strachan, J. C. G (1995), *Platonis Opera, Tomus I, recognoverunt breviq̄ue annotatione critica instruxerunt*, Oxford; SLINGS, S. R., (2003), *Platonis Remp̄ublicam recognovit breviq̄ue adnotatione critica instruxit*, Oxford.

PLATÓN (1992), *Diálogos*, Madrid, Gredos, tomo II.

PLATÓN (1992), *Diálogos*, Madrid, Gredos, tomo IV.

Bibliografía secundaria:

ARISTOTELES, *Ética Nicomáquea*, Madrid, Gredos 1993, (trad.: Julio Pallí Bonet)

BRANDWOOD, L. (1976) *A Word Index to Plato*, Leeds, W. S. Maney & Son Ltd.

CROMBIE, I. (1963), *An Examination of Plato's Doctrines*, London, Routledge and Keagan Paul. Hay traducción española: *Análisis de las doctrina de Platón*, Madrid, Alianza Universidad, 1979.

DEVERAUX, Daniel, (1978) "Nature and Teaching in Plato's *Meno*", en *Phronesis* 23, 2, Brill, Leiden, pp 118-126.

DIMAS, Panagiotis, (1996), "True belief in the *Meno*", en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. XIV, Oxford, Clarendon Press, pp 1-31.

FINE, Gail, (1990) "Knowledge and Belief in Republic 5-7" en Fine, Gail, (1999), *Plato1, Metaphysics and Epistemology*, Oxford, Oxford University Press.

GONZALEZ, Francisco, (1998), *Dialectic and Dialogue*, Illinois, Northwestern University Press.

MARCOS DE PINOTTI, Graciela, (2020) "La crítica de Platón a los matemáticos que toman las hipótesis por principios (*Rep.* VI-VII. Una interpretación a la luz de la metáfora del sueño", en *Plato Journal. The Journal of the International Plato Society*, vol. 20, pp 65-78.

FERRARI, Franco (2022) capítulo "La teoría de las ideas" en VALLEJO CAMPOS, Álvaro a (2022) *Guía Comares de Platón*, Granada, Comares, pp 43-61.

ROSS, David, (1951) *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, Oxford University Press. Hay versión castellana: *Teoría de las Ideas*, Madrid, Cátedra, 1997.

VLASTOS, Gregory (1995), "Anamnesis in the *Meno*" en *Socrates, Plato, and their tradition*, vol. II, Princeton, Princeton University Press.

VLASTOS, Gregory (1973), "Reasons and Causes in the Phaedo", *Platonic Studies*, Princeton, Princeton University Press.

* * *

Las virtudes como moderadoras de las pasiones: una lectura del fragmento 12a del *Protréptico* de Aristóteles a la luz de *Ética Nicomáquea II* y *Política VII 15 1334a30-1334a35*

Claudia Seggiaro

Universidad Nacional de Buenos Aires (UBA)
CONICET
Argentina

El *Protréptico* es un libro de Aristóteles que se conserva de forma fragmentaria. Pese a esto, en la Antigüedad y antes de la aparición de la edición de Andrónico de Rodas del *corpus* aristotélico (I a. C.), habría sido uno de los textos del Estagirita que mayor impacto y difusión habría tenido. Dado su carácter propagandístico y exhortativo, habría servido de modelo para otros pensadores que escribieron textos de esta índole en torno a la pertinencia de filosofar. Uno de estos pensadores fue Cicerón y a través de este último, San Agustín (Berti, 2008, p. VIII). Esto es relevante, porque el fragmento del *Protréptico* que analizaremos, el 12a (Ross), es transmitido por San Agustín, quien, en rigor, dice estar recuperando cierta tesis del *Hortensio* de Cicerón. Esto, a su vez, es importante, si se tiene en cuenta que el *Hortensio*, obra que también se conserva fragmentariamente, ha sido, hasta la aparición del artículo de Bywater (1869, p. 55-69), la base para la reconstrucción del *protréptico* aristotélico.¹

En este pasaje de *Acerca de la trinidad*, San Agustín se cuestiona si las virtudes son eternas, en relación con la cual menciona cierto pasaje de la obra perdida de Cicerón, en la cual este último plantea una situación hipotética vinculada con las Islas de los bienaventurados, que parece bregar por la respuesta negativa. Allí a modo de cierre, Agustín confiesa que Cicerón habría formulado su postura, tras haberla aprendido de otros filósofos. Es evidente que, desde la perspectiva de algunos estudiosos, uno de estos

¹ Según Bernays (1863), el *Hortensio* de Cicerón era una imitación del *Protréptico* del estagirita; por lo tanto, el análisis de esta obra podría arrojar luz sobre la naturaleza del texto aristotélico.

filósofos debió ser Aristóteles, pues, caso contrario, no se justificaría la inclusión de este pasaje como fragmento del *Protréptico*. No obstante, si bien, resuenan en las palabras de Cicerón algunas tesis sistematizadas en *Ética Nicomáquea*, también nos producen algunas disonancias, pues en *Política* VII 15, 1334a30-35, Aristóteles trae a colación el mito de la isla de los aventurados para marcar la necesidad de las virtudes éticas.

En este trabajo nos interesa analizar esta cuestión, trayendo a colación *Ética Nicomáquea* II, libro en el cual Aristóteles examina la noción de virtud ética como término medio entre dos extremos y, en este sentido, como moderadora de las pasiones del alma. Creemos que, por diversos motivos, esta es la tesis por la cual en el fragmento del *Protréptico* (fragmento 12a) y en el pasaje de la *Política* (VII 1334a33-35) se presenta una situación hipotética o un parangón con las Islas de los bienaventurados en relación con la cual se formulan tesis aparentemente antitéticas respecto a la necesidad o no de las virtudes.

2. La Isla de los aventurados en el *Protréptico* y *Política*

Aristóteles apela al mito de las Islas de los bienaventurados en dos obras: en el *Protréptico* y en la *Política*. En el *Protréptico* este mito aparece en dos fragmentos, el 12a y el 12b. El primero es transmitido por San Agustín, en la obra ya mencionada, *Acerca de la trinidad*, y el segundo por Jámblico en su obra homónima (IX 52, 16-54, 5). Berti (2005, p. 84, nota 60) considera que ambos fragmentos debieron haber sido pasajes paralelos de la obra perdida de Aristóteles.² En ambas instancias, lo que está en juego es la contraposición entre lo que es útil y, por ende, necesario, y lo que es bueno, refutando la tesis que tiende a identificar ambas cosas. Para Aristóteles, aquello que constituye un bien en sentido estricto es el conocimiento de los primeros principios, pues esto no se busca con vistas a otra cosa, sino por sí mismo. Es para mostrar esto que Aristóteles traza un parangón entre la vida de quienes habitan las Islas de los bienaventurados y la de quienes se abocan al conocimiento contemplativo de dichos principios. Lo que se intenta demostrar es el carácter autosuficiente de este último ideario de vida: quien se aboca al

² De este modo, aunque, siguiendo la edición de Düring (1961), solo incluye en su traducción (2008) el fragmento 12b, no impugna como no aristotélico a 12a.

conocimiento de los primeros principios no solo desea este conocimiento por sí mismo, sino que, al obtenerlo, no parece necesitar de nada más para sentirse pleno y, en ese sentido, feliz. La intención al hacer el parangón con las Islas de los bienaventurados parece ser metodológica: tomar un mito conocido que presenta un modo de vida anhelado por los hombres, para presentar otro que, en principio, es descalificado por esos mismos individuos como inútil, difícil y no placentero.

Se debe tener en cuenta que, tal como lo indica Berti (2008, p. 84, nota 60), las Islas de los bienaventurados eran el equivalente pagano del paraíso bíblico. Schulten (1945, pp. 5-6) remarca que, para los helenos, solo llegan allí seres escogidos: semidioses (héroes), o seres mortales pero virtuosos.³ Según este autor, si bien en la época de Homero no hay registros de las Islas de los bienaventurados, se habla de la Isla de Elisio (*Odisea* IV, 560), en términos análogos, esto es, como “lugar de los traspasado”, no porque fuese el reino de los muertos, sino por ser “la sede” de héroes inmortales. En ambos casos, la descripción es la misma: se los concibe por su clima particularmente feliz y como un lugar donde la vida resulta más fácil para sus habitantes, pues carecen de preocupaciones y de la necesidad de trabajar. Es decir, allí, todo lo que se realiza se hace por su valor intrínseco y no porque sea útil para conseguir otra cosa o porque sea necesario para obtener algo diferente. Es por este motivo que este mito, transmitido por los poetas, constituye un *éndoxon*⁴ que está arraigado a la cultura y, por ende, es una forma efectiva para que el lector comprenda y acepte el argumento en defensa de su ideario filosófico (*Tópico* I 11). De este modo, sirve como un esquema conceptual para progresar en la indagación (Mie, 2013), cuyo objetivo es persuadir a los hombres para que se dediquen a la filosofía.

³ Se debe tener en cuenta que ya en Píndaro (Olimp. 2, 75 y sig.) la Isla de los bienaventurados no está reservada a los héroes sino también a los mortales que, después de su tercera reencarnación, han llegado a tener una existencia pura (Schulten, 1945, p. 7). El mito tuvo una influencia notoria entre los órficos que rápidamente lo incorporaron a su doctrina con un sentido eminentemente moral. Véase Platón *Gorgias* 523a-527a.

⁴ Santamaría Álvarez, 2006, p. 3 destacan que las Islas de los Bienaventurados recibieron una especial atención por parte de la poesía y la filosofía, por lo que presencia es constante en los textos griegos y latinos de la Antigüedad.

El otro texto en el que se apela al mito de las Islas de los bienaventurados es, tal como lo indicamos en la introducción, *Política* VII 15. En esta instancia, el contexto en el cual se apela a este mito es la exposición aristotélica de su proyecto educativo en el marco de la descripción de la *pólis* ideal. Allí, su objetivo es defender la importancia del desarrollo de las virtudes, no solo de aquellas relativas al ocio o al tiempo libre (εἰς τὴν σχολήν) sino también de las que son útiles para el trabajo (ἀσχολία) o de las que están asociadas con el trabajo (ἐν τῇ ἀσχολίᾳ). Si bien la alusión a la filosofía nos permite inferir que está aludiendo también a las virtudes intelectivas, el desarrollo del argumento sugiere que el mayor peso está puesto en subrayar la necesidad de las virtudes éticas, pues la moderación y la justicia son, incluso, más necesarias en el ocio y, por lo tanto, entre aquellos abocados al conocimiento intelectual.

En esta instancia, la utilización del mito de las Islas de los bienaventurados también tiene un sentido metodológico, pues, permite hacer inteligible y fácilmente comprensible la idea que quiere transmitir: la importancia de una vida virtuosa, sobre todo, entre aquellos que carecen de toda preocupación y disfrutan del tiempo libre. La causa de esto último es que el ocio, esto es, la ausencia de trabajo manual deja a los hombres libres a merced de su arrogancia, razón por la cual estos necesitan de la moderación, la justicia y el resto de las virtudes, incluso en mayor medida que los demás.

Si bien, como indica Düring (1961, p. 211), la única diferencia entre este pasaje y el fragmento 12b (fragmento 43 en su edición) es poética y descansa en la distinción entre lo que necesitamos en el Hades y las Islas de los bienaventurados, no parece suceder lo mismo con la relación que se puede trazar entre 12a y este mismo pasaje de *Política*. El motivo es el siguiente: mientras en 12a, San Agustín *Sobre la trinidad* XIV 9, 12, se indica: Si, cuando abandonemos esta vida, se nos permitiera llevar una existencia inmortal en las Islas de los Bienaventurados, como cuentan los mitos, ¿qué necesidad, dice él, tendríamos de la elocuencia, no existiendo juicios, o incluso de las mismas virtudes? No tendríamos necesidad del valor al no tenernos que enfrentar a ningún trabajo ni peligro, ni necesitaríamos la justicia, al no existir nada ajeno que pudiéramos codiciar, ni la temperancia para controlar a unos deseos que no existirían. Ciertamente, no tendríamos necesidad tampoco de la prudencia al no tenernos que ocupar de discernimiento alguno entre bienes y males (...) Así aquel gran orador, cuando alababa la filosofía rememorando y exponiendo brillante y agradablemente cuanto había aprendido de los

filósofos, dijo que sólo en esta vida, que vemos llena de desgracias y errores, son necesarias todas y cada una de las cuatro virtudes

y en 12b, Jámblico, *Protréptico* IX 52, 16-54, 5 se asevera:

Podría comprenderse la verdad de lo que estamos diciendo de la mejor manera posible, si alguien pudiera transportarnos con el pensamiento a las islas de los bienaventurados. Allí, efectivamente, no habría necesidad de nada ni utilidad de ninguna otra cosa, sino que sólo nos quedaría el pensar y contemplar, que es precisamente en lo que consiste incluso ahora, según decimos nosotros, una vida libre. Si esto es verdad, ¿cómo no estaría avergonzado con razón cualquiera de nosotros a quien se le presentara la posibilidad de vivir en las islas de los bienaventurados y no fuera capaz de aprovecharla por su culpa?

en *Política* 1334a29-30 Aristóteles expresamente sostiene:

Así, necesitan de la mayor justicia y moderación quienes parecen actuar del mejor modo y disfrutar de todas las gratificaciones de la dicha, tal como aquellos que viven en las islas de los bienaventurados -si es que existen, tal como afirman los poetas-De hecho, estos necesitarán en grado sumo de la filosofía, la moderación y la justicia, en la medida en que disfrutan del ocio en medio de la abundancia de tales bienes.

La aparente discrepancia entre los fragmentos atribuidos al *Protréptico* y el pasaje de *Política* ha llevado a que algunos intérpretes se cuestionen sobre la pertinencia de usar los primeros para la reconstrucción de la obra perdida del Estagirita. El más cuestionado, aunque, suele aparecer en la mayoría de las ediciones y traducciones es el 12a.

Jaeger (1923, p. 91), quien no cuestiona a Cicerón, tiende a desestimar la versión preservada por Jámblico, esto es, 12b, por omitir el planteo sobre las virtudes y, por lo tanto, oscurecer el texto. Según este autor, Cicerón (fragmento 12b) conservó el tenor original del texto y reproduce con bastante presión lo que habría sido el argumento aristotélico. Desde su perspectiva, la única alteración que realiza es la introducción de la elocuencia, pues Hortensio, destinatario de la obra del Cicerón, no era un filósofo. Jaeger cree ver en las palabras de Cicerón una remisión a *Ética Nicomáquea* X 8. Desde su perspectiva, lo que intenta demostrar Aristóteles con su argumento es que, mientras la vida práctica requiere esfuerzo y ayuda externa, no sucede lo mismo con el conocimiento teórico, en relación con el cual semejante ayuda solo sería un obstáculo. Para Jaeger, 12a vendría a mostrar que la actividad contemplativa es independiente de las necesidades de la vida. Como consecuencia de esto, pese a que Jaeger, considera que Cicerón hace algunos retoques al texto de Aristóteles, estima que es posible reconocer en

sus palabras el texto original, pues “el punto esencial, tanto aquí como en Cicerón, es la desaparición de la vida ética en el estado de pura beatitud que es propia de la vida intelectual” (Jaeger, 1993 [1923], p. 92).

Vallejo Campos (2005, p. 179 nota 172) parece hacerse eco de esta interpretación, pues también remite a *Ética Nicomáquea* X 8, 1178b 7-23 para reconstruir el sentido del fragmento transmitido a través de Cicerón. Según este autor, en este pasaje, Aristóteles enfatiza que no tiene sentido atribuir a los dioses el ejercicio de las virtudes éticas, ya que estos no están sujetos a la acción o a la producción, sino que para ellos solo existe la felicidad basada en la contemplación. No obstante, arguye Vallejo Campos, dado el carácter eminentemente teórico-práctico que tiene la *phrónesis* en el *Protréptico* resulta extraño que Cicerón hubiese tomado su argumento de este texto.

En abierta confrontación con la interpretación Jegeriana, Düring (1961) incluye en su reconstrucción del *Protréptico* la versión de Jámblico del fragmento (12b) y omite la que proviene del texto de San Agustín y, por ende, del *Hortensio* de Cicerón. Si bien Düring considera que Cicerón conocía el *topos* expuesto en la obra perdida de Aristóteles y lo retoma, considera que tiende a mezclar las nociones allí involucradas, entre ellas las de “sabiduría práctica”, conocimiento natural y ciencia. Por tal motivo, concluye, lo adopta para su propio propósito.

Desde la perspectiva de Düring (1961, p. 211) la apelación a *Ética Nicomáquea* tampoco hace más aceptable la versión de Cicerón. Esto se debe a que *Ética Nicomáquea* X, 8, 1178 b 7-23 supone un contexto diferente al de la obra exhortativa de Aristóteles: el pasaje no es protréptico sino una conclusión que es parte de un argumento ético. En esta obra, Aristóteles intenta ilustrar la felicidad de la divinidad, por eso cambió ligeramente el tópico que había usado en el *Protréptico*. El mayor reparo que Düring parece poner a la versión transmitida por Cicerón es justamente la relación entre *φρόνησις*, entendida como sabiduría, y las virtudes éticas (justicia, moderación, prudencia, etc.), nociones, que como correctamente lo indica este autor, nunca aparecen contrastadas en Aristóteles. Desde la perspectiva de Düring (1961, p. 211), es debido a esta interconexión que en *Política* VII 15, 1334a 31 el Estagirita declara que el filósofo “necesitará templanza y justicia”. Paralelamente este es el motivo por el cual considera más fiable la versión de

Jámblico, ya que el neoplatónico, al citar a Aristóteles, le adjudica la tesis de que en las Islas de los Bienaventurados obtenemos la recompensa por nuestra φρόνησις, razón por la cual podemos ejercer nuestra devoción a la filosofía sin preocuparnos por nada más, entendiendo por esto último cuestiones relativas a la subsistencia y no al ejercicio de las virtudes.

De lo que indicamos al comienzo de nuestro trabajo, se desprende que es evidente que, al valerse del mito de las Islas de los bienaventurados en el *Protréptico* y en la *Política* Aristóteles persigue diferentes propósitos. No obstante, a diferencia de Düring, creemos que lo que permite que el parangón trazado en ambos textos sea efectivo es la misma concepción de virtud. No podemos saber, si al citar el argumento aristotélico, Cicerón altera la relación entre la φρόνησις y la virtud que el *Protréptico* suponía, pues, al ser citado por San Agustín en el contexto de su propia indagación, carecemos del contexto en el cual trae a colación a este texto. Pero es evidente, que, al apropiarse del texto del Estagirita, supone muchas de las categorías conceptuales de este pensador.

3. Las pasiones y la virtud como término medio en *Ética Nicomáquea* II

La lectura de los fragmentos conservados del *Protréptico* pone en evidencia que el ideario filosófico defendido por Aristóteles en esta obra tiene un fuerte componente ético-político. Así, por ejemplo, en el fragmento 3, el argumento entorno a la necesidad de filosofar tiene como eje vector la necesidad de tener una buena disposición del alma. Sin ella, riquezas, bella o fuerza no solo no son verdaderos bienes, sino contraproducentes. Bajo esta perspectiva la filosofía se presenta como un saber de carácter teórico-práctico que permite a los hombres volverse virtuosos, gozar y aprovechar de las cosas externas cómo y cuándo se debe (fragmento 4). Esto vuelve a aparecer con fuerza en el fragmento 13, instancia en la cual Aristóteles analiza la relevancia de las virtudes para poder obtener leyes buenas, justas y bellas para la πόλις. En el fragmento 4, hace hincapié en la diferencia entre las ciencias productivas y las que prescriben, destacando que estas últimas constituyen un verdadero bien para el hombre, pues están dotadas de mayor autoridad, subrayando, de este modo, su carácter rector.

Si bien en el fragmento 12a o en el resto de los fragmentos conservados no aparece una definición o caracterización de las virtudes, resuenan en el argumento allí transmitido la concepción desarrollados en *Ética Nicomáquea* II. Desde la perspectiva del Estagirita (*Ética Nicomáquea* II 1, 1103a24-25), la virtud no es ni por naturaleza ni contra naturaleza, sino cierto hábito (*Ética Nicomáquea* II 6, 1106a4). Esto implica que el hombre no es naturalmente virtuoso, sino que llega a serlo por medio de la realización de acciones virtuosas:⁵ es la ejecución de acciones justas, lo que hace que el justo sea justo, es el ejercicio de la moderación, lo que vuela al hombre moderado, y así con todas y cada una de las virtudes (*Ética Nicomáquea* II 1, 1103b1-2). En función de esto, Aristóteles concluye que las virtudes éticas son un hábito deliberativo- προαιρετική- (*Ética Nicomáquea* II 6, 1106b35) referido a las pasiones y a las acciones (περὶ πάθη καὶ πράξεις), en relación con las cuales es posible el defecto, el exceso y el término medio (*Ética Nicomáquea* II 6, 1106b). Mientras los dos primeros casos son reprochables, solo el último es elegible y elogiado. Es por esto por lo que, si bien “desde el punto de vista de lo más valioso y de lo más elevado” las virtudes son un extremo, κατὰ τὴν οὐσίαν y τὸν λόγον son un término medio o una medianía (*Ética Nicomáquea* II 6, 1107a16-ss)⁶. Es por esto por lo que Aristóteles concluye que “la virtud es aquello que nos hace actuar de la manera más bella en el reino de los placeres y del dolor” (II 2, 1104 b 27-28)⁷.

Es sobre la base de esta concepción de la virtud que debe leerse lo argumentado en el fragmento 12a del *Protréptico*. En este fragmento se argumenta que, si estuviésemos en las Islas de los bienaventurados, al no correr más riesgos o peligros, podríamos

⁵ Tal como lo indica Sinnott (2015, pp. XXXI-XXXII) la acción es moralmente relevante, si su punto de partida está en un agente que tiene conocimiento de las circunstancias y elige cómo actuar tras una deliberación

⁶ Según Gauthier-Jolif (1970, pp. 143-144), Aristóteles hereda o toma para su concepción de la virtud conceptos de las teorías medicas de la época. La teoría médica que concibe la salud como una mezcla justamente proporcionada de cualidades opuestas y la enfermedad como un exceso o un defecto. Para demostrar esto, remite especialmente al tratado sobre la *Medicina antigua* y a las doctrinas formuladas por Alcmeón. Según estos autores, Demócrito también aplica al alma las reglas de la higiene corporal; el justo medio y la armonía de los contrarios constituyen la bondad y la felicidad.

⁷ Según Gauthier-Jolif (1970), el placer y el dolor son las pasiones fundamentales (2, 1104 b34, 1105 a 2-4), que determinan la actividad externa. Es, pues, regulando la pasión que la virtud regula la actividad.

prescindir de la valentía. Pero, al no desear o codiciar nada, tampoco tendríamos motivos para necesitar de la justicia o la temperancia, o la prudencia. De las palabras de Cicerón se desprende que el peligro y el deseo nos hacen vulnerables a nuestras pasiones. Extinguidos ambos y todo aquello que nos deja a su merced, no tendríamos necesidad de apelar a las virtudes, sino que viviremos felices en concordancia con nuestro verdadero fin: el develamiento de la naturaleza. Es evidente que en este fragmento se resalta la ausencia de acción y de pasión, por eso la innecesidad del ejercicio de las virtudes, aunque su posesión haya sido un requisito para acceder a las Islas de los bienaventurados. Con esto se quiere destacar que, aunque somos naturalmente aptos para las virtudes (*Ética Nicomáquea* II 1, 1103a25-26), es la acción y las pasiones lo que motoriza su ejercicio efectivo (*Ética Nicomáquea* II 3, 1104b10-15), pues es en relación con ellas que se la define como un punto intermedio. Esto implica que para no ser un temerario o un cobarde, esto es, para ser valiente es preciso estar expuesto a un peligro que nos ponga ante la necesidad de reaccionar manifestando la virtud correspondiente. Lo mismo sucede en el caso de la moderación, y el resto de las virtudes éticas. Esta es la razón, por la cual en el fragmento 5a, transmitido por Jámblico (*Sobre la ciencia matemática común* XXVI 79), Aristóteles afirma:

Ciertamente, es preciso que quien vaya a examinar estas cuestiones no pase por alto que todos los bienes y todas las cosas provechosas para la vida humana radican en el uso y la acción, pero no en el mero conocimiento. Efectivamente, no sanamos por conocer lo que produce la salud sino por aplicarlo a los cuerpos ni nos hacemos ricos por el conocimiento de la riqueza sino por la posesión de una ingente propiedad, y lo más importante de todo, tampoco vivimos bien por conocer determinadas cosas sino por obrar bien. Pues esto es verdaderamente la felicidad. Por consiguiente, corresponde que la filosofía, si es realmente provechosa, consista en realizar acciones buenas o útiles para este tipo de acciones.

Paralelamente, en esta misma obra Aristóteles sostiene que su objetivo es dar consejos útiles para la vida política y práctica, pues sus destinatarios son hombres que no tienen la suerte divina (fragmento 4, Jámblico, *Protréptico* VI 36, 27), es decir, que no son aquellos que están en las Islas de los Bienaventurados.

En *Política*, Aristóteles está resaltando los aspectos negativos que una vida ociosa puede tener. Esto se debe a que en la guerra o en el trabajo los hombres se ven impelidos a ser

justos o moderados (*Política* VII 15, 1334a26-27), pero no sucede lo mismo para quienes viven en paz y gozan de tiempo libre, debido a la insolencia de la que pueden caer presos (*Política* VII 15, 1334a27-28). El ejemplo emblemático de esta situación es la de los habitantes de las Islas de los bienaventurados, que en función de lo dicho son los que deberían filosofar y tener una vida virtuosa.

De esto se desprende que, pese a que el parangón con las Islas de los bienaventurados se usa con una finalidad aparentemente divergente respecto de la perseguida en el *Protréptico*, ambas obras suponen una misma concepción de la virtud. En ambos textos se presupone que las virtudes son moderadoras de las pasiones del alma. Por este motivo, Aristóteles puede remarcar, simultáneamente, la innecesidad de ejercerlas frente a la ausencia de pasiones y acciones, pero también la necesidad de desarrollar la disposición de ejercerlas, cuando es propicio, por ejemplo, las situaciones ociosas. En este punto no es azaroso que, a los fines de hacer inteligible su hipótesis Aristóteles se valga de un mito que desde los órficos en adelante supone que la vida virtuosa es uno de los prerequisites para poder llegar a las Islas de los bienaventurados,⁸ pues esto implica que en ambas obras en definitiva se sostiene la necesidad de las virtudes, aunque en el *Protréptico* se subraye que estas son subsidiarias a las acciones y pasiones. Abolidas estas lo único que persiste es el conocimiento de los principios que son lo único que es anhelado por sí mismo.

BIBLIOGRAFÍA

- Arias, L. (1967), San Agustín, *Tratado sobre la Santísima Trinidad*. Tomo V, Introducción, traducción y notas, Madrid, BAC.
- Ayala, J. (2020), Jámblico, *Exhortación a la filosofía*, Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Bernays, j. (1863), *Die dialoge des Aristoteles im ihrem Verhältnis zu seinen übrigen, Werken*, Berlin.
- Berti, E. (2008) [2000], *Protreptico*, Introducción, traducción e comentario di , Milano, UTET.

⁸ Santamaría Álvarez (2006, p. 4) sostiene que podemos hablar de un proceso de "democratización" de las Islas de los bienaventurados, ya que progresivamente se consideran más accesible: primero incluye a individuos de categoría casi heroica y luego todos aquéllos cuya vida haya sido virtuosa y, por ende, modelo de conducta para otros hombres.

- Berti, E. (1997) [1962], *La filosofía del "primo" Aristotele*, Milano, Centro di Richerche di Metafisica dell' Università Cattolica del Sacro Cuore.
- Düring, I. (1961), *Aristotle's Protrepticus, An Attempt at Reconstruction*, Göteborg, Almqvist & Wiksell.
- Gauthier, R. A.-Jolif, J. Y. (1970), *Aristote, L'Éthique à Nicomaque, introduction, traduction et commentaire*, Paris-Louvain, Tomo 2
- Griffiths, J. G. (1947): "In Search Of The Isles Of The Blest", *G&R* 16, 122-6.
- Megino Rodríguez, C. (2006), *Aristóteles, Protréptico*, Introducción, traducción y notas, Madrid, Abada.
- Mie, F. (2013), "Fenómenos y creencias en Aristóteles. Una interpretación sobre el rol metodológico de las *éndoxa* en la ciencia natural" *LOGOS, Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 46, 211-234.
- Pallí Bonet, J. (1988), *Aristóteles, Ética Nicomáquea - Ética Eudemia*, Introducción, traducción y notas, Madrid, Gredos.
- Ross, W. D. (1955), *Aristotelis Dialogorum Fragmenta*, Oxford, Clarendon Press.
- Santamaría Álvarez, M. A., (2006), *El edén griego: las islas de los bienaventurados, de Hesíodo a Platón*, Madrid, Instituto Lucio Anneo Séneca.
- Schulten, A. (1926), "Die Inseln der Seligen", *Geographische Zeitschrift* 32, 229-47(trad. esp. "Las Islas de los Bienaventurados", *Ampurias* 7-8 (1945-6) 5-22).
- Schulten, Adolf. "Las islas de los Bienaventurados". *Empúries*, 1945, Núm. 7, p. 5-22.
- Sinnott Aristóteles (2015), *Ética Nicomáquea - Ética Eudemia*, Introducción, traducción y notas, Buenos Aires, Colihue.
- Vallejo Campos, A. (2005), *Aristóteles, Fragmentos*, Introducción, traducción y notas, Madrid, Gredos.
- Zanatta, M. (2008), *Aristotele, I Dialoghi*, introduzione, traduzione e commento, Milano, Biblioteca Universitaria Rizzoli.

Relaciones entre el Timeo de Platón y la ontología matemática de Kurt Gödel

Dante Javier Soberón

*Universidad Nacional de Tucumán (UNT)
Argentina*

Introducción

A pesar de que a Platón y a Gödel los separa un abismo temporal, existe un hilo conductor que los conecta. Las visiones ontológicas respecto de la naturaleza de las matemáticas y de sus objetos, presentes en ambos autores, modifican radicalmente la manera de entender dicha disciplina.

El motivo de este trabajo es mostrar esa conexión y las implicancias que conllevan las posturas de ambos autores, en que puntos comparten posiciones y en cuales sus visiones son irreconciliables. No pretendo realizar una simple comparación, sino más bien una articulación entre dos visiones de la realidad matemática, que nos lleven a una mejor comprensión de que es y para que sirve el conocimiento matemático. La tesis que esbozo a continuación, es que las posturas de estos pensadores pueden entrelazarse para entender, de manera superadora, la naturaleza del conocimiento matemático.

I. De Platón a Gödel

El Timeo no es un diálogo sobre matemáticas, mucho menos la descripción de una ontología o un debate técnico sobre los fundamentos de los objetos matemáticos. En este dialogo platónico nos encontramos con la visión cosmológica que se enmarca dentro de la discusión acerca del origen del mundo. Lo que importa, a los fines de este trabajo, es que aquello que fundamenta dicho orden cosmológico son estructuras matemáticas. Platón establece un vinculo ontológico entre el mundo y su orden, lo que explica dicho orden son reglas y axiomas matemáticos de los cuales el Demiurgo hace uso. Estas posturas respecto de la naturaleza y función del conocimiento matemático tienen gran

relevancia en el modo en que entendemos esta ciencia, por eso es relevante volver al texto de Platón.

Por otro lado, si nos situamos en el marco de la crisis de los fundamentos de las matemáticas del siglo XX, tanto formalistas, logicistas e intuicionistas, se encuentran discutiendo respecto de la naturaleza de los fundamentos de la matemática y el carácter de este conocimiento. En medio de esta discusión aparece la figura de Kurt Gödel y sus famosos teoremas de incompletitud para romper con las tres escuelas matemáticas nombradas y dejar tambaleando nociones fundamentales respecto a la consistencia lógica de las mismas.

Vincular ambos autores puede resultar poco intuitivo, pero en el fondo de sus concepciones se encuentran conexiones profundas respecto de las características de las matemáticas. Además, en sus divergencias, podemos encontrar perspectivas novedosas para entender las características fundamentales del conocimiento matemático.

II. El demiurgo y la ontología de Gödel.

Para poder desentrañar la ontología matemática presente en el *Timeo*, es necesario analizar la figura del Demiurgo, para ello voy a enfocarme en las características que Platón asigna al artesano divino y la importancia que implica que este haya usado las matemáticas como modelo para dar forma al universo. En su introducción al *Timeo*, José María Zamora Calvo (2010) nos dice que ya hay presente “una visión ontológica en la que se relacionan el demiurgo, las formas inteligibles (modelo), los objetos sensibles (imagen) y el material-espacial (receptáculo)” (p. 22). Esta relación que posiciona a las matemáticas como modelo para una imagen, implica asignarles un rol de principio ontológico ordenador en relación con el mundo. El mundo, al ser imagen de ese modelo, es una copia imperfecta que necesita de aquel modelo perfecto, el cual funciona como una base. Misma base que un dios ordenador utilizará para dar sentido al mundo que conocemos. Lo que se nos está mostrando aquí no es al demiurgo produciendo al mundo por medio del uso de las matemáticas, sino al artesano ordenando al mundo en base al modelo matemático como fundamento.

Ahora bien, este discurso platónico pretende cumplir con características científicas (José María Zamora Calvo, 2010, p. 26). Así, la justificación de una ontología matemática que subyace al orden del mundo, cuenta con ciertas pruebas que justifican las afirmaciones de Timeo: “Tiempo y espacio son de naturaleza matemática, por lo que tanto los movimientos de los astros como el plan supremo del universo pueden ser expresados en fórmulas matemáticas” (José María Zamora Calvo, 2010, pp. 74-75).

El orden matemático del mundo se hace patente en sucesos tales como los movimientos de los planetas, el tiempo y el espacio. A su vez, el hombre tiene la capacidad de acceder al entendimiento de esos fenómenos haciendo uso del conocimiento matemático. Sin este orden en el mundo, nos dice Platón, el cosmos se nos presentaría con un movimiento caótico y desproporcionado, por lo tanto incognoscible. Esta especie de comprobación empírica está presente en algunos apartados del Timeo, ejemplo de esto es 38b: “El tiempo, por tanto, nació con el cielo, para que, generados simultáneamente, se disuelvan también simultáneamente, si alguna vez les sucediera una disolución; y se generó según el modelo de la naturaleza eterna, para que fuera en lo posible lo más semejante a él” (Timeo, 38b); otro ejemplo claro reside en la descripción astronómica de 47a: “Ciertamente, la vista, a mi juicio, ha sido causa del más importante provecho para nosotros, porque no se habría pronunciado nunca ninguno de los discursos narrados ahora acerca del universo, si no hubiéramos visto los astros ni el sol ni el cielo” (Timeo, 47a). Dicho esto, podemos observar la relevancia del conocimiento matemático en Platón y en particular su estatus de ciencia. Esta importancia nos permite afirmar que “el conjunto de los fenómenos descritos por la biología, la fisiología, la patología e incluso la psicología puede reducirse a estos componentes y a estas interacciones” (José María Zamora Calvo, 2010, pp. 79-80).

Haciendo una recapitulación de lo visto hasta ahora, podemos afirmar que la matemática, en el Timeo, tiene una función fundamental para la existencia del cosmos, esta importancia radica en el rol que el Demiurgo les otorga como modelo ordenador. Sin embargo, no se reduce solamente a un entramado estructural que está por debajo o detrás del ámbito sensible o material, sino que funge como un elemento inteligible

presente en los fenómenos sensibles que observamos del mundo, por eso su estatus científico y su vínculo profundo con la astronomía y la observación del cielo. Es un orden matemático lo que subyace al cosmos y, por lo tanto, podemos adquirir el conocimiento de dicho orden siendo doctos en las reglas matemáticas (José María Zamora Calvo, 2010, p. 80).

Una de las consecuencias lógicas de las ideas de Platón -en el ámbito matemático- fue el llamado “platonismo matemático”. Esta postura, bastante extendida entre los matemáticos, puede resumirse diciendo que “(1) Existen objetos abstractos. (2) La matemática estudia objetos abstractos (existentes)” (Piñeiro, 2019, p. 19). Existen varios tipos de platonismos matemáticos, a los fines de este trabajo nos vamos a quedar con el platonismo de objetos, ya que es al que adhiere Gödel. Esta posición ontológica afirma que el ámbito matemático está conformado por un sistema abstracto de objetos matemáticos, y que el conocimiento que tenemos de éste sistema, contenido en fórmulas, leyes, etc., es una descripción de esos objetos (Balaguer, 1998, p. 8). Lo importante aquí es que Gödel sigue a Platón en un aspecto ontológico muy relevante, para ambos los objetos de la matemática existen y son independientes de la mente humana. Sin embargo, no todo es concordancia entre estos autores. Para Gödel, existe un gran problema respecto a los fundamentos de la matemática, el autor lo divide en dos aspectos, el primero hace referencia a que los “métodos de demostración -de las matemáticas- tienen que ser reducidos a un número mínimo de axiomas y reglas primitivas de inferencia, que tienen que ser establecidas con tanta precisión como sea posible” (Gödel, 2006, p. 762), algo de lo que el formalismo se encargará en su época de dar forma. El segundo aspecto es el más complejo porque hace referencia a la búsqueda de “una justificación en uno u otro sentido para estos axiomas, esto es, un fundamento teórico del hecho de que ellos llevan a resultados que están de acuerdo entre sí y con los hechos empíricos” (Gödel, 2006, p. 762). Este vínculo entre las matemáticas y los hechos empíricos del mundo no es tan evidente en Gödel como lo era en Platón. En Gödel surge primero el problema de asignarle un significado a los objetos matemáticos, lo deja claro al decir que “nuestros axiomas, si son interpretados como afirmaciones significativas, necesariamente presuponen un tipo de Platonismo matemático que no puede satisfacer

a ninguna crítica y que ni siquiera produce la convicción de que son consistentes” (Gödel, 2006, p. 767). El autor busca decirnos que el problema ontológico al que se enfrenta, surge cuando afirmamos que los objetos de la matemática son símbolos que portan un significado. Esta dificultad no se encuentra presente en Platón sobre todo porque el filósofo griego no se dedica a indagar sobre la naturaleza de los objetos matemáticos sino en su función y el uso que el Demiurgo hace de ellos. Por otro lado, para Gödel, existe el problema de cómo conectar el conocimiento matemático con los hechos del mundo, algo que en Platón tampoco se presenta como un problema.

Podemos ver que en Gödel su compromiso con cierto platonismo matemático se mantiene en el Segundo Teorema de Incompletitud de 1931: “Afirma que la consistencia lógica de los axiomas de la aritmética de Peano de primer orden no puede ser demostrada mediante razonamientos respetables dentro de la aritmética” (Piñeiro, 2019, p.34). Lo que esto implica es, en primer lugar, que los teoremas que se deriven de los axiomas de Peano de primer orden van a ser verdaderos, y en segundo lugar que dichos axiomas deben pertenecer a alguna realidad externa, ya que su consistencia lógica no puede ser probada dentro de la propia aritmética. La situación respecto al platonismo matemático presente en Gödel es, como mínimo, confusa. Lo que podemos decir con respecto a su ontología es que no respondería a un platonismo matemático pleno, ya que no podemos afirmar “el ideal de que dispongamos de pruebas de consistencia absoluta para todas las teorías matemáticas” (Piñeiro, 2019, p. 79). Por este motivo es que Gödel afirmaba que el problema de asumir un platonismo matemático residía en la necesidad de darle un significado a los símbolos de la matemática, no tanto en entenderlos como objetos abstractos aislados de la mente, algo que como vemos es una postura que ambos autores mantienen.

No obstante, hay entre Gödel y Platón, una cercanía con respecto a la constatación empírica de la matemática. Pese a que la desconfianza de Gödel con el platonismo matemático surge, justamente, por la imposibilidad aparente de unir ciencia formal con fenómenos empíricos, en el marco de su giro intuicionista, el austríaco afirma:

“Pero, a pesar de su lejanía de la experiencia sensible, tenemos algo parecido a una percepción de los objetos de la teoría de conjuntos, como se puede ver por el hecho de que los axiomas mismos nos fuerzan a aceptarlos como verdaderos. No veo ninguna razón por la cual debamos tener menos confianza en este tipo de percepción, es decir, en la intuición matemática, que en la percepción sensible, que nos induce a construir teorías físicas y a esperar que futuras percepciones sensibles concuerden con ellas y, además, a creer que cuestiones no decidibles por el momento tengan significado y puedan ser decididas en el futuro” (Gödel, 2006, p.427).

Podemos ver aquí una unión entre Gödel y Platón respecto de como las estructuras matemáticas del mundo se hacen presentes en él. Para Gödel, una forma de probar la verdad de la matemática resulta de su fecundidad en ciencias empíricas, podríamos afirmar que existe alguna estructura matemática en el mundo gracias al uso que la física o química hacen de esta (Gödel, 2006, p. 429). Esta idea se emparenta con aquel estatus científico que Platón atribuía a la matemática y con la importancia que le daba a los fenómenos del tiempo, espacio y observación astronómica. Cabe aclarar que Gödel no habla de las matemáticas como de estructura del mundo de forma explícita, en cambio, afirma que esta intuición matemática estaría probando (al menos de forma parcial) la verdad de los axiomas matemáticos. Sin embargo, si tenemos en cuenta que aún sigue adhiriendo a su posición platónica de que los objetos de la matemática existen de manera independiente a la mente, podemos entender que defiende el estatus ontológico de realidad de las matemáticas. Además, al derivar estas en teorías físicas fecundas, estarían funcionando como modelo o estructura de ciencias empíricas. Esta realidad matemática esta esencialmente conectada con las nociones platónicas respecto a su naturaleza. Entonces, la intuición en Gödel funciona en niveles parciales y graduales como acceso al conocimiento matemático, pero nos permite proceder de manera similar a las ciencias empírica, mientras que en Platón el acceso al conocimiento matemático se nos da por observar la realidad y, conociendo leyes matemáticas, vislumbrar estructuras que sostienen el orden racional del mundo.

III. Conclusión

A modo de conclusión podemos notar como ciertas ideas presentes en el *Timeo* de Platón se emparejan con la ontología matemática de Kurt Gödel. Si tuviésemos que enlistar los puntos en común podríamos decir que a) ambos autores defienden el estatus de realidad de los objetos de la matemática; b) ambos coinciden en que dichos objetos son independientes de la mente humana; c) creen también que los hechos del mundo están atravesados por una estructura matemática que podemos conocer y d) que esa estructura matemática cognoscible vuelve a la matemática una ciencia particularmente importante por encontrarse presente en el desarrollo de otras ciencias empíricas. También podríamos hacer notar discordancias y salvedades como lo delicado que resulta hablar de matemática como estructura del mundo en Gödel o de los objetos de la matemática como entidades abstractas en Platón. A pesar de ello, creo que se puede ver como, por caminos diferentes ambos autores llegan a puntos de convergencia más que interesantes y nos permiten tener una visión mucho más clara de que y para que sirven las matemáticas.

Claramente este escrito no agota la profundidad del tema tratado, ni siquiera se pretende hacer una reconstrucción totalmente completa de las ontologías que aquí se comparan. Por lo tanto, la función de este trabajo más que resolver la disputa acerca de un tema tan arduo es, mas bien, plantear la posibilidad de un nuevo camino para analizar la cuestión de las matemáticas. La intención en este marco, es proponer una perspectiva que nos puede brindar un análisis amplio de la problemática tomando los elementos clásicos que aún persisten y el punto de quiebre de la crisis del siglo XX. De esta forma, aunque parecían posturas alejadas en un principio, ambas posiciones pueden articularse para darnos un panorama mucho más completo del problema y las vertientes a analizar.

BIBLIOGRAFÍA

- Balaguer, M. (1998), *Platonism and Anti-Platonism in Mathematics* (Nueva York: Oxford University Press).
- Gödel, K.; J. Mosterín (Ed.) (2006). *Obras Completas*. Madrid, Alianza Editorial.
- Piñeiro, G. (2019) *La ontología de la matemática. Una defensa del convencionalismo como solución al problema de la existencia de los objetos matemáticos*. [Tesis de doctorado, Universidad de Buenos Aires]. FILODIGITAL.
- Platón. (prólogo de Zamora Calvo, J.M.). (2010). *Timeo*. Editores ABADA.

La risa de Menipo en la obra de Luciano de Samosata: el cínico-espectador del teatro de la condición humana

Juan Agustín Vargas Caparróz

Universidad Nacional de Buenos Aires (UBA)
Argentina

Entre las emociones que concurren en la obra de Luciano de Samosata, la alegría y la risa del cínico Menipo, en las piezas *Icaromenipo* y *Necromancia*, nos convocan para un análisis promisorio. Pero ¿cómo comprender la risa en Luciano? Para algunos autores, como S. Halliwell (2008), la risa en Luciano puede ser contemplada sobre el trasfondo de una teoría del absurdo dentro del imaginario cultural helénico: dentro de este marco, la literatura lucianesca nos presenta una *risa existencial* (*existential laughter*) que oficia a los efectos de comprender la nimiedad de la existencia humana, a partir de las oscilaciones entre el par vida-muerte; en particular, Halliwell analiza obras tales como *Caronte o los observadores*, *Icaromenipo*, *Necromancia* y *Muerte de Peregrino Proteo*. En un sentido similar, para F. Mestre (2015), la risa en Luciano guarda un cariz *humanitario*, i.e. como aquella potencia particular de la condición humana que descubre y permite sobrellevar y aceptar los pesares propios de la finitud de nuestra existencia. Subyace a ambas interpretaciones un carácter que a partir de la literatura de Luciano se enfatizan sus efectos pragmáticos -e incluso terapéuticos- sobre el lector.

Ahora bien, entre aquellos personajes que ríen en la obra de Luciano, el cínico Menipo ha llamado la atención de varios estudiosos. Sin dudas, la imagen de este cínico presenta varias dificultades para reconstruir su vida y obra (Dudley, 1937; J. Hall, 1980) y más aún, debido a su apropiación literaria por Luciano: pues esta ha generado una matriz movediza que, más que determinar, ha provocado variaciones multifacéticas de Menipo en las recepciones literarias futuras, como en el Siglo de Oro español y el Renacimiento (J. C. Relihan, 1997; Bratch-Branham, 1989). Ahora bien, en la obra de Luciano, Menipo aparece como un héroe satírico que, entre pastiches, parodias y ficciones cómicas, descubre y revela -no sin cierta gravedad filosófica- la insensatez,

altanería, vanidad y arrogancia humana -especialmente de los personajes así llamados filósofos dentro del universo lucianesco (P. Gomez, 2016; E. Rivas, 2022). Sobre el trasfondo de estas consideraciones, en esta oportunidad nos proponemos reflexionar en torno el carácter de la emoción de la risa y alegría de Menipo tanto en el *Icaromenipo* como *Necromancia*. Para ello, en un primer momento, nos interesa distinguir el carácter de Menipo como un cínico particular en Luciano, un cínico-espectador; desde esta perspectiva, en un segundo momento, señalaremos el matiz *filosófico aporético* que Menipo padece en los comienzos dramáticos en las obras mencionadas; por este camino, abordaremos cómo los límites del pensamiento discursivo, dentro de las tramas literarias lucianesca, motivan al cínico a proyectar desplazamientos y artimañas que le permiten abordar y experimentar, ahora como espectador, los referentes -dioses, cuerpos celestes, muertos- de sus confusiones aporéticas; finalmente, consideraremos cómo a la risa y alegría en la experiencia estética del cínico le subyace un sentido de liberación epistémica y disolución de las confusiones aporéticas en principio padecidas.

I. Como se ha estudiado, la relación de Luciano con la filosofía es una cuestión problemática (Jones, 1986; Hall, 1980); y aunque estamos lejos de afirmar que Luciano pueda ser considerado un filósofo -o encasillarse meramente en esa profesión-, no obstante, es innegable su conocimiento de los principios y los léxicos técnico-filosóficos de las escuelas helenísticas más populares. En particular, respecto del cinismo, Luciano guarda una relación ambigua (Billerbeck, 1997; Goulet-Cazé, 2014): pues si bien en más de una ocasión la sabiduría de los cínicos Antístenes, Diógenes y Crates es recordada en su grandeza, no obstante, en su obra también concurren otros cínicos que son blanco de burla y desprecio en razón es su carácter polémico, arrogante y ambicioso de dinero y notoriedad. Personajes como el cínico Alcidadante en *Los lapitas*, o Escarabajo, Destilapeste y Cronio en *Los Fugitivos* son claras expresiones de lo que podríamos considerar los engendros -o inversiones nefastas- de la sabiduría de Diógenes el Cínico. Ahora bien, dando fe a los testimonios doxográficos, ciertamente la vida de Diógenes está cargada de momentos espectaculares, donde el cínico se coloca y expone a sí mismo -y su verdad- como un método eficaz de enseñanza y pedagogía (Bratch-Branham, 1997; Onfray, 2009; Cordero, 2019). Entre sus anécdotas más conocidas, los signos artísticos y

estéticos son recurrentes: Diógenes yendo a contracorriente de una muchedumbre que salía del teatro en vistas de dejar la impronta del sentido de su vida filosófica; Diógenes considerándose como un maestro de orquesta, que pretende provocar en el coro -el resto de la humanidad- con una tónica fuera de escala; o pidiendo, a la vista de todos, limosna a una estatua en vistas de prepararse para ser rechazado. Dentro de la literatura cínica-imperial, es Dión de Prusa quien en sus discursos diógenicos (*Or.* 8; 9), retrata la imagen espectacular del cínico. Sea en los juegos Ístmicos u Olímpicos, su Diógenes acude como un actor que entra en escena frente a los otros para quienes era considerado bien como un ser bufonesco y delirante, bien como un ser cuasi-divino. Sea como fuera, el cínico no pasa desapercibido. Lo que resulta llamativo de estas imágenes es que si bien Diógenes puede sorprenderse o extrañarse del modo de vida de los hombres -perdidos entre deseos vanos e irracionales; descuidando moralmente de sí mismos-, el cínico *no ríe*; y de haber una emoción recurrente en su carácter, conforme a una pedagógica del encuentro y el impacto, esta es la ira polémica y amonestadora del sabio cínico.

II. Pero, ¿qué es lo que ocurre con Menipo? ¿Por qué distinguir la risa de Menipo y, desde esta óptica, cuál es el sentido que se esconde detrás de ella? En Luciano, Menipo no es el único filósofo que ríe; pues la risa también está presente en el personaje de Demócrito en *Subasta de vidas*, sin embargo, con un matiz particular. En esta obra, el filósofo de Abdera se presenta con una risa vana, propia de un carácter infinitamente delirante para quien, todo asunto humano -y la humanidad toda- es ridícula. Pues, conforme a su visión científica, el universo, y los humanos en él, no somos sino un conjunto de átomos arrojados al vacío en aceleraciones arremolinadas (*Vit. au.* §13). Sobre el trasfondo de un vacío infinito, cualquier disertación relativa a lo humano ninguna relevancia supone. La risa de Menipo, por su parte, no se resuelve sin más sobre una comprensión física de fondo, sino que es motivada por una afectación aporética (*Ic.* §4, *παρεῖχε τὴν ἀπορίαν*) sobre indagaciones filosóficas, entre ellas: el origen del universo, la naturaleza de los cuerpos celestes y la de los dioses en el *Icaromenipo*; y la cuestión de la conquista de una vida buena, en *Necromancia*. Tal como se lee en la primera parte del *Icaromenipo*, el proyecto de ascender a los cielos y conocer de primera mano lo que puede decir la Luna sobre sí misma o el modo de vida de los dioses olímpicos, no es motivado sino por un

estado cada vez más aporético de ignorancia y confusión (§4, πολὺ μᾶλλον ἀπορεῖν ἤναγκαζόμεν) en la cual incurre el cínico tras haber frecuentado las doctrinas físicas, ontológicas y teológicas de diferentes escuelas filosóficas -académicos, peripatéticos, atomistas, estoicos, etc.- (§4-10). Volvemos a encontrar la confusión en las primeras escenas de *Necromancia*, donde Menipo, entre aprietos y confusión (§4 ἐν μεγάλῃ οὖν καθεστήκειν ἀμφιβολίᾳ... ἐπεὶ δὲ διηπόρουσιν), no logra encontrar ni en las costumbres, ni en las leyes, ni en las palabras -y formas de vidas- de los filósofos, una respuesta única y común sobre como alcanzar una vida buena (§3-6). Si hay un carácter heroico en el Menipo de Luciano, resuelta su sagacidad para maquinarse, sea un artefacto o alguna práctica inusual -como iniciarse en misterios de la mano Mitrobarzanes para descender a los infiernos-, en miras de resolver sus inquietudes. Al llegar a los límites de la *aporía* intelectual, la imaginación, el ingenio y la ficción ofician como los recursos y desplazamientos -tanto literarios como pragmático- para abordar la cuestión de una manera tangencial, incluso cuando estas convoquen a ingresar transversalmente a otro mundos -o mejor, escenarios-, tan reales como imaginarios que colocan la mirada del cínico por *fuera* de las disertaciones filosóficas; colocándose, desde este perspectivismo, como un *espectador del mundo y la condición humana*.

III. Así, en *Icaromenipo*, al ascender a los cielos valiéndose de un par de alas -una de águila y otra de buitre- Menipo llega a colocarse en las gradas de la Luna para ver el “multiforme y pintoresco espectáculo [del mundo]” (*Ic.* § 16, ποικίλη καὶ παντοδαπή τις ἦν ἡ θεά). En este escenario no solo existen varios tipos de eventos -banquetes, bodas, guerras, litigios, etc.-, sino también comportamientos variados: bien entre la realeza -incestos, confabulaciones, asesinatos a punta de espada o envenenamiento-, bien entre los hombres comunes -robos, hipocresía, perjuicios, ambiciones, etc.-; y bien entre los filósofos -epicúreos jurando impíamente por dinero; estoicos pleiteando; y cínicos durmiendo en las puertas de prostíbulos: son estos comportamientos lo que dan razones al personaje de la Luna de estar enfurecida de los discursos filosóficos que se versan sobre su naturaleza -su tamaño, nacimiento y procedencia de lumínica-, descuidando lo que le corresponde a los filósofos, i.e. el cuidado e integridad moral (§§20-21). Y no menos digno de mencionar son aquellos hábitos particulares de los diferentes pueblos -

los egipcios con el arado, los espartanos guerreando, los escitas domesticando sus caballos, etc. Para comprender el espectáculo del mundo, las imágenes teatrales acuden al discurso Menipo: cada pueblo, cada individuo es como un corista que entra en escena; entona su canto particular y sin armonizar en uno común. ¿El resultado? Danzas contrapuestas, arrítmicas, y cantos disonantes. Ser espectador de estas imágenes y variaciones policromáticas de una vez, no hacen sino motivar la risa de Menipo (§16-18). El distanciamiento de su visión y experiencia estética revela, de una manera inmediata la alegría y un goce fuera de lo común; y hay, en esta emoción de risa y alegría el descubrimiento del sentido cómico y absurdo del mundo.

Pero el espectáculo cómico no se ciñe al escenario del mundo desde lo alto del cielo. Un segundo acto -podríamos decir- continúa en los infiernos que Luciano retrata en *Necromancia*. Allí, motivado por la pregunta de cómo llevar una vida buena y feliz, Menipo desciende al Hades para consultar al sabio Tiresias. Tras una serie de preparaciones, el cínico logra su cometido, sin embargo, antes de consultar al sabio, se detiene en el tribunal presidido por Minos y Éaco; allí, los hombres son juzgados -y castigados- conforme a los vicios que han cometido durante su existencia. Lo que resulta ahora llamativo es el hecho de que aquellos que durante su vida se esforzaban y ufanaba de sus dones o distinciones -poder, riqueza, belleza, honores, reconocimiento- ahora devienen una masa indiferenciada de sombras, esqueletos con “miradas huecas, y dientes descarnados”. Es difícil para Menipo distinguir entre la fealdad de Tersites y la belleza de Nireo, o la realeza de Agamenón y la humildad del cocinero Pirrias (§15). Este desfile de los muertos, vulgo indiferenciado, motiva, una vez más, la reflexión de la condición humana a partir de la analogía con el teatro. La fortuna (ἡ Τύχη), al modo de ver del cínico, es como la directora de una pieza de teatro; es ella quien asigna a cada quien el atuendo que llevará al entrar en escena -sea de rey o mendigo; de feo o bello, etc.-; pero, así como dispone, puede variar, en diferentes formas y colores el espectáculo de mundo (§16 ποικίλα...παντοδαπήν θέαν). Varios pueden ser los embates de la fortuna, sin embargo, uno es el desenlace garantizado: al final de la vida o, mejor, de la actuación, cada quien ha de quitarse los atuendos que le han tocado en suerte. Así, es necio e insensato molestarte o apenarse por la pérdida de aquellas distinciones sobre las

cuales el individuo no tiene ningún derecho legítimo (§16). Ver este desfile, está desanimada marcha macabra, no hace sino despertar la risa del cínico que, por un lado, nos descubre, aunque desde un escenario -y matiz- diferente, la necedad y vanidad ilusoria del hombre; pero, por otro lado, llama a reconocer la igualdad en valor y condición (ἰσοτιμία) que hay de común entre todos los mortales.

IV. Pero ¿cuál es el sentido que se decanta de la risa y la alegría de Menipo, tras observar el espectáculo de la humanidad que se escondía detrás de las cuestiones filosóficas que lo afligía en un primer momento? La risa y alegría de Menipo, como hemos señalado, no es reductiva como la de Demócrito; y tampoco se burla con especial saña -sino entre pequeñas chanzas- de los muertos desdichados que desfilan frente a sus ojos. La risa y alegría de Menipo, a nuestro criterio, es la reacción al experimentar la (dis)olución de problemas que, en cuanto tales, son oscuros y ajenos al entendimiento y discurso humano; sobrepasar estos límites es, de alguna manera, caer en un error intelectual e incluso en una falta moral. Desde esta observación se comprende que al final del *Icaromenipo*, y tras escuchar la verdad tanto de la Luna como de los dioses y su resolución asamblearia de eliminar con la gesta de filósofos a causa de generar y promover la falta de reconocimiento de los dioses y sus sacrificios; se comprende que Menipo, de regreso ya en la Tierra, devenga un mensajero-mediador que comunica a los filósofos una buena -y alegre- noticia (εὐαγγελιούμενος): que sus días de charlatanería, de conjeturas vacías sobre los cuerpos celestes y los dioses, están contados y pronto llegarán a su fin (§32); en una tónica diferente aunque armonioso al fin de cuenta, un espíritu escéptico se asoma al final del *Necromancia* en el consejo del sabio Tiresia quien señala que la confusión de Menipo ha tomado lugar por las discusiones filosóficas que ha escuchado; al liberarse de esas palabrerías -conversaciones rimbombantes, silogismos vacuos y errando por la Tierra movido por investigaciones fatuas-, se descubre que una buena vida no es sino la del hombre común (ιδιώτης) quien, en su simplicidad, ríe de la mayoría de las cosas y nada toma con seriedad (§ 21, γελῶν τὰ πολλὰ καὶ περὶ μηδὲν ἐσπουδακῶς).

A raíz de esta presentación esquemática acerca de cómo la alegría se manifiesta en la risa de Menipo en *Icaromenipo* y *Necromancia*, nos parece pertinente -a modo de un breve comentario agregado- considerar la *forma* literaria por la cual las emociones son presentadas en la literatura de Luciano. Como el mismo Luciano confiesa en su *Prometheus es in verbis*, su obra no ha sido sino un experimento arriesgado en la mezcla (§5, μίξις) de dos géneros literarios diametralmente opuestos, la comedia y el diálogo filosófico. De alguna manera, pensar esta μίξις nos conduce a considerar el proyecto de Luciano desde la μάθησις -i.e. el conjunto de saberes que concurren a la creación literaria, según las observaciones de R. Barthes en su *Lección inaugural*. Pues tanto como géneros son diversos *saberes* filosóficos, retóricos, históricos, culturales y antropológicos lo que se encuentran en la obra de Luciano; y en este sentido, sería unilateral abordar y analizar las palabras de Lucino con si fueran una unidad de sentido homogénea con un mensaje unívoco, antes bien “las palabras ya no son concebidas ilusoriamente como instrumentos, sino lanzadas como proyecciones, exploraciones, vibraciones, maquinarias, sabores; la escritura convierte el saber en un fiesta” (Barthes [1977] 2014:100). Son estos juegos teatrales de *desplazamientos* entre géneros y saberes los que, en la literatura lucianesca, despiertan la alegría, el placer y el goce de cualquier lector/a que se anima a la experiencia de la lectura de Luciano.

BIBLIOGRAFÍA:

Barthes, R. ([1977] 2014). *Lección inaugural de la cátedra de Semiología Literaria del Collège de France*. Siglo XXI.

Billerbeck, M. (1997). The Ideal Cynic from Epictetus to Julian. En R. Bratch-Branham and Ma-O. Goulet-Cazé (eds.), *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*, University of California Press.

Bratch-Branham (1989). *Unruly Eloquence: Lucian and the Comedy of Traditions*, HUP.

Bratch-Branham (1997). Defacing the Currency: Diogenes' Rethoric and the *Invention of Cynicism*. En R. Bratch-Branham and Ma-O. Goulet-Cazé (eds.), *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*, University of California Press.

Cordero, N. L. (2019). El filósofo cínico, actor en el teatro del mundo. En E. Bieda y C. Marsico (eds.), *Ética, política y estética en la Grecia clásica. Ensayos en homenaje a Victoria E. Juliá*. Biblos.

Dudley, D.R. (1937). *A History of Cynicism: From Diogenes to the 6th Century A.D.* Methuen Co.

Gómez, P. (2016). Voces del Hades, decretos del más allá: la consulta a los muertos en Luciano. *Revista De Estudios Clásicos*, 43, 97–128. Recuperado a partir de <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/revistaestudiosclasicos/article/view/858>

Goulet-Cazé, Ma.-O. (2014). *Cynisme et christianisme dans l'Antiquité*. VRIN.

Hall, J. (1981). *Lucian's Satire*. Arno Press.

Halliwell, S. (2008). *Greek Laughter: A study of Cultural Psychology from Homer to Early Christianity*. CUP.

Harmon, A. M. [ed] (1953). *Lucian*. With an english translation in Eight Volumes. Harvard University Press.

Jones, C. P. (1986). *Culture and Society in Lucian*. HUP.

Mestre, F. (2015). Reír con los que ríen en Luciano de Samosata. En I. Chialva y C. Palachi (comps.), *Glôssai Lingua en el mundo antiguo. Homenaje a Silvia Calosso* (pp. 77-89). Ediciones UNL.

Onfray, M. (2009). *Cinismos: Retrato de los filósofos llamados perros*. Paidós

Relinhan, J.C. (1997). Menippus in Antiquity and the Renaissance. En R. Bratch-Branham and Ma-O. Goulet-Cazé (eds.), *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*, University of California Press.

Rivas, E. (2022). Mirar desde arriba: una poética de la mirada en clave satírica en los diálogos cínicos de Luciano de Samosata. Ponencia presentada en el XVI Congreso Internacional de Estudios Clásicos de la FIEC - México, UNAM, 1-5 de agosto de 2022