Libros de Cátedra

Filósofos griegos antiguos
Volumen I

Silvana Di Camillo y Malena Tonelli

sociales

FACULTAD DE
HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

edulp
Editorial
de la Universidad
de La Plata

UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE LA PLATA

FILÓSOFOS GRIEGOS ANTIGUOS

VOLUMEN I

Silvana Di Camillo
Malena Tonelli

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA

edulp
Editorial de la Universidad de La Plata

Para Marita Santa Cruz,
maestra y amiga.

Agradecimientos

Deseamos agradecer a la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata por brindarnos el respaldo y la oportunidad de publicar este trabajo, poniéndolo al alcance de los alumnos de Filosofía Antigua y de seminarios de grado y posgrado en la especialidad. Asimismo, queremos agradecer a la Dra. Graciela Chichi, Profesora Titular de Filosofía Antigua, por su guía y dedicación en sus clases y a nuestros alumnos, a cuya curiosidad e interés debemos el estímulo para tratar de hacer comprensibles las palabras de los antiguos.

Dedicamos este libro a la Profesora María Isabel Santa Cruz, nuestra directora de tesis doctoral, quien nos inició en el pensamiento antiguo, nos formó en la investigación y nos brindó su talento y sabiduría con gran generosidad.

Índice

Introducción _____ 6
Silvana Di Camillo y *Malena Tonelli*

Capítulo 1
Lógos, oposición y cambio en Heráclito _____ 9
Silvana Di Camillo

Capítulo 2
Conocimiento y virtud: el método refutativo en el *Cármides* de Platón _____ 31
Malena Tonelli

Capítulo 3
Los distintos significados del ser en Aristóteles _____ 58
Silvana Di Camillo

Capítulo 4
El sistema metafísico de Plotino. Una introducción _____ 74
Malena Tonelli

Las autoras _____ 99

Introducción

Silvana Di Camillo y Malena Tonelli

Filósofos griegos antiguos es el primer volumen de una serie sobre temas de Filosofía antigua, que aborda figuras y temas relevantes del pensamiento antiguo dictados en nuestras materias de grado. En este volumen, proponemos introducir a los alumnos al concepto de *lógos* en Heráclito, al diálogo *Cármides* de Platón, a los distintos sentidos del ser en Aristóteles y al sistema metafísico de Plotino, atendiendo así al período presocrático, clásico y romano de la filosofía antigua. Dentro del plan de estudios de la carrera de Filosofía, nuestra asignatura se dicta en el segundo cuatrimestre del primer año. Dado que no puede exigirse a los alumnos de primer año la lectura de bibliografía en otros idiomas y que la disponible en español en torno a estos temas es escasa o completamente desactualizada, proponemos publicar nuestros trabajos, que reúnen investigaciones personales llevadas a cabo a lo largo de muchos años y que intentan servir como respaldo de nuestras clases. Si bien seguiremos recomendando bibliografía de otros autores, con este libro pretendemos brindar a los alumnos el hilo conductor, el encuadre personal de los temas tal como son dictados en nuestras clases, para que se familiaricen con el vocabulario técnico de los autores abordados y lleven a cabo una lectura comprensiva y un análisis filosófico de las fuentes. Asimismo, nos proponemos poner al alcance de los alumnos las discusiones actuales en torno a los temas propuestos, desarrolladas con claridad didáctica, pues el volumen recoge buena parte de la bibliografía secundaria en múltiples idiomas.

En el trabajo que abre el volumen, "*Lógos*, oposición y cambio en Heráclito", Silvana Di Camillo aborda un concepto central del pensamiento de Heráclito: el *lógos*, entendido no solo como su discurso sino también como una ley objetiva del devenir. Heráclito constituye una figura central dentro del pensamiento presocrático y su filosofía ha sido siempre valorada por su originalidad y el considerable influjo que ejerció en el pensamiento posterior. De personalidad única y enigmática, Heráclito subrayó como ningún otro la tesis del movimiento universal. Pero no se trata de un devenir caótico, sino que este filósofo afirmó, con la misma fuerza, la existencia de una ley (*lógos*) que confería orden y medida a la realidad. Heráclito cree que detrás de la multiplicidad, subyace una unidad, una conexión armónica que constituye la verdadera naturaleza de la realidad. Esta idea de la unidad de la multiplicidad ya había sido sostenida por los milesios, pero la originalidad de Heráclito reside en que esta unidad o armonía es producto del conflicto. De ahí que "guerra" sea otro nombre para *lógos* pues así como en B1 Heráclito subraya que "todo sucede de acuerdo con el *lógos*" (*katà tòn lógon*), en B80 dirá que "todo sucede de acuerdo con lucha" (*kat' érin*) y que "la justicia es lucha" (*díken*

érin). La imagen de la guerra es adecuada en tanto sugiere conflicto, oposición, antítesis. Lejos de entender la justicia como la resolución del conflicto, Heráclito piensa que lo que asegura la unidad y la cohesión es la oposición.

Hay dos maneras de interpretar la guerra entre los opuestos y mantener la idea de justicia: la interpretación de la tensión y la de la oscilación. De acuerdo con la primera, la batalla entre los opuestos estará siempre en un estado de equilibrio; de acuerdo con la segunda, en cambio, uno de los opuestos puede completamente dominar al otro, aunque solo por un determinado tiempo después del cual el otro opuesto prevalecerá por una cantidad igual de tiempo. Hay sucesión, pero siempre recíproca y cíclica, con lo cual es posible unir la idea de movimiento con el de medida. Di Camillo argumentará que una lectura atenta de los fragmentos permite concluir que no es necesario pronunciarse por una u otra interpretación, sino que ambas pueden perfectamente integrarse y encontrar apoyo textual.

En el segundo capítulo, "Conocimiento y virtud: el método refutativo en el *Cármides* de Platón", Malena Tonelli busca introducir al lector en uno de los aspectos centrales del pensamiento de Platón: la relación entre el quehacer filosófico y la actividad política. Luego de ofrecer un cuadro general de algunos acontecimientos históricos clave para comprender la inquietud filosófica de Platón, la autora se detiene en una caracterización general de los escritos platónicos, sus particularidades, el modo en que han sido periodizados y, especialmente, en su forma: el diálogo. Señala que la forma dialógica coincide con la propuesta filosófica que Platón hereda de Sócrates y se vincula con sus convicciones éticas y políticas.

Tonelli se concentra en el *Cármides* y ofrece un análisis de los argumentos que se suceden en este diálogo alrededor de la definición de *sophrosýne* (sensatez). Como en la mayoría de los diálogos llamados "tempranos", la discusión del *Cármides* gira en torno a la búsqueda de una definición. Los dos interlocutores principales intentan definir qué es la sensatez y son refutados por Sócrates, personaje que, según acuerdo generalizado, encarna el pensamiento de Platón. La autora intentará mostrar el modo en que Platón concibe a la refutación como una liberación del alma, pues opera en la eliminación de las falsas creencias. De este modo, el alma es purificada de los males que la aquejan, entendidos como falsas creencias, y le impiden emprender el camino hacia el conocimiento. Asimismo, sostiene que la elección de los personajes de Cármides y de Critias como interlocutores se debe al papel que ellos han jugado en la arena política en tanto parte de los Treinta Tiranos. Tonelli muestra que el hecho ficcional de que ellos no sean capaces de definir la sensatez intenta explicar el hecho histórico de que se hayan desempeñado de manera insensata. Precisamente, la inquietud política de Platón se manifiesta a lo largo de toda su obra. Su actitud crítica ante el vacío moral que él entiende predominó en las últimas décadas del siglo V y que desencadenó el desmoronamiento de la sociedad ateniense funciona como una clave válida de lectura del *Cármides*.

En el capítulo 3, "Los distintos significados del ser en Aristóteles", Silvana Di Camillo se propone aclarar una expresión que Aristóteles utiliza en muchos pasajes del *corpus*: "lo que es se dice de muchas maneras", como punto de partida para el estudio de los distintos significados del ser, tales como el ser por sí, el ser accidental, el ser como verdad y el no ser como false-

dad, el ser en potencia y el ser en acto, caracterizados en el brevísimo capítulo 7 del libro V de la *Metafísica*. A través de ellos, observa Di Camillo, Aristóteles responde a los desafíos que Parménides había presentado a la tradición filosófica posterior: el problema de la imposibilidad de la multiplicidad, el problema de la imposibilidad del cambio y el problema de la imposibilidad del discurso falso. Según Aristóteles, la multiplicidad de significados del ser no está absolutamente privada de unidad, ya que existe un significado que une y que es primero respecto de los demás: el de sustancia o entidad, que es el sentido fuerte de ser. Tras descartar que el ser accidental y el ser como verdad constituyan el objeto propio de la Filosofía primera, Aristóteles se concentrará en el ser por sí y el ser como potencia y acto en los libros VII a IX de la *Metafísica*, de manera que el tema de los distintos significados del ser articula los libros centrales de la *Metafísica*.

En el último capítulo, "El sistema metafísico de Plotino. Una introducción", Malena Tonelli pone de manifiesto las dificultades de establecer límites cronológicos, históricos y conceptuales de la llamada Antigüedad tardía, para destacar, sin embargo, que la mayoría de los especialistas ubican a Plotino como su figura principal. Este lugar le es dado, acuerdan, en función de su concepción intelectual de la realidad, en contraste con sistemas filosóficos formulados por sus sucesores, como Jámblico, por ejemplo. Así, Plotino ha sido considerado desde hace un siglo como un pensador racional, suponiendo que la racionalidad es un criterio válido para clasificar pensadores o períodos. En este capítulo, Tonelli desarrolla, de modo introductorio y esquemático, una explicación del sistema hipostático de Plotino haciendo hincapié en la generación de la Inteligencia. Para ello, a partir del análisis de una selección de pasajes de las *Enéadas*, ofrece una presentación de las tres hipóstasis -Uno, Inteligencia, Alma- y plantea algunas características que la dinámica de lo real plotiniana presenta. Los movimientos de procesión y retorno, la permanencia de la causa, la generación en la eternidad, la unidad entre lo inteligible y lo sensible, y la posibilidad de que el alma humana acceda a una unión con la primera hipóstasis son algunos de los ejes temáticos que el capítulo introduce.

CAPÍTULO 1
Lógos, oposición y cambio en Heráclito

Silvana Di Camillo

Heráclito ha ejercido una gran fascinación en la filosofía occidental, pero su peculiar estilo lo volvió pasible de múltiples y muy divergentes interpretaciones. Entre ellas se destaca la interpretación de Platón y Aristóteles quienes lo consideran el pensador del devenir. En efecto, tanto Platón en el *Crátilo* y el *Teeteto* como Aristóteles en la *Física* y la *Metafísica* le atribuyen la tesis del flujo universal (*pánta rheî* –todo fluye-) de la que deriva la imposibilidad de pensar o decir algo determinado. Aristóteles va más allá y sostiene que tal tesis supone un relativismo epistemológico radical que llega al punto de negar el principio de no contradicción.

Para evaluar si estas imágenes de Heráclito son justas, será necesario, tras una breve introducción, atender a una noción medular del pensamiento de Heráclito: la de *lógos*. De entre los presocráticos, tal vez Heráclito sea el que más haya insistido en el cambio, pero, junto con ello, los fragmentos conservados subrayan la existencia de un principio que subyace al constante cambio y que imparte orden en el devenir.

Vida, obra y estilo

Las escasas y a menudo dudosas informaciones relativas a la vida de Heráclito provienen de la biografía de Diógenes Laercio, *Vita philosophorum* IX 1-17 [=DK22A1] :[1]

> (1) Heráclito, hijo de Blosón (o, según otros, de Heraconte), natural de Éfeso. Floreció en la 69º Olimpíada [504-501 a.c.]. Llegó a ser sumamente arrogante y desdeñoso, como es evidente también por su libro (...).
> (2) (...) Ataca además a los efesios por haber puesto en exilio a su amigo Hermodoro (...).
> (3) Retirado [de la vida pública] en el templo de Artemisa, solía jugar a los dados con los niños. Rodeado [en cierta ocasión] por los efesios [que lo miraban], les dijo: "¿de qué os asombráis, sinvergüenzas? ¿Acaso no es mejor hacer esto que participar en el gobierno con vosotros?" (...). Moría a los sesenta años (...).

[1] La traducción de los fragmentos y testimonios es de Francisco J. Olivieri (1979), basada en la edición de H. Diels y W. Kranz (1951).

Según este testimonio, Heráclito nació en Éfeso, sobre la costa del Asia Menor, al norte de Mileto. Si bien Heráclito utiliza términos que lo emparentan con la filosofía de Mileto (por ejemplo, *phýsis*, *kósmos*), su interés primordial no es tanto responder a la pregunta "¿de qué está hecho el mundo?", sino que hay un énfasis en la unidad, en el orden, en la estructura característica de lo que es.

La información de que alcanzó su *acmé* o madurez intelectual en la Olimpíada 69 (504-501 aC.) procede seguramente del cronógrafo Apolodoro o del fundador de la cronología antigua, Eratóstenes. Si se acepta la tesis tradicional que hace coincidir la madurez intelectual de un individuo con la edad de 40 años, Heráclito habría nacido alrededor del 540 aC. y muerto, tal vez, en torno al 480 aC. La referencia polémica, en el fragmento 40, a las figuras de Pitágoras, Jenófanes y Hecateo, que murieron entre el 510 y el 480 aC, proporciona una confirmación de esta cronología y un indicio para la datación de su obra.

En el testimonio se lo muestra con una personalidad arrogante y desdeñosa con sus conciudadanos. De naturaleza aristocrática, parece haber pertenecido al clan real de Éfeso (descendiente de Androclos, quien en el sg. XI había conducido la emigración de Atenas a Asia Menor y fundado Éfeso). Diógenes nos dice (2-3) que rechazó legislar para los efesios y participar en su gobierno, prefiriendo jugar con los niños. Les reprocha el haber desterrado a su amigo Hermodoro por ser más capaz. Hay aquí una crítica a los que eliminan a los más capaces para no hacer peligrar su propia posición.

En cuanto a sus escritos, Diógenes nos dice lo siguiente:

> (5-6) ... El libro que nos ha llegado de él se titula, en razón de su contenido, *Sobre la naturaleza*; está dividido en tres discursos: uno sobre el universo, otro político y otro teológico. Lo ofrendó al templo de Artemisa, según dicen algunos, escribiéndolo deliberadamente en forma oscura, de manera que solo los iniciados pudieran tener acceso a él y no fuese presa de fácil desprecio por parte del vulgo. (...) Tanta fama adquirió su obra que se originó, a partir de ella, una secta de discípulos: los llamados heraclíteos.

Diógenes Laercio nos transmite que Heráclito escribió un libro, compuesto en dialecto jonio y en una especie de prosa rítmica. El libro se llamaba *Sobre la naturaleza*, aunque es un título que se ponía en general a los escritos de los primeros filósofos, de aquellos que Aristóteles llamó "físicos"; es decir, no podemos asegurar que este fuese el título. Heráclito depositó el libro en el templo de Artemisa, probablemente para facilitar su difusión.

Algunos intérpretes –por ejemplo, G. Kirk- niegan que Heráclito haya escrito un libro, porque sostienen –por el carácter de los fragmentos conservados- que se trata de una colección de sentencias orales realizada por algún discípulo posterior. Sin embargo, no solo contamos con este testimonio de Diógenes, sino también con el de Sexto Empírico y de Aristóteles, que nos permiten asegurar que efectivamente Heráclito escribió un libro. Al igual que el resto de los presocráticos, la obra se ha perdido y solo puede reconstruirse a partir de las citas que filósofos y doxógrafos realizaron de ella.

Platón es la fuente más antigua de Heráclito (lo que no significa el más exacto, ya que cita de memoria e integra el texto citado al suyo propio), mientras que Alberto Magno (sg. XIII) es la más reciente. Las fuentes más ricas son Clemente de Alejandría, Hipólito de Roma, Plutarco, Diógenes Laercio y Estobeo.

¿En qué orden presentar los fragmentos?

El orden que seguiremos no coincide con el de la edición de Diels-Kranz. Esta edición presenta los fragmentos en un orden perfectamente arbitrario: el orden alfabético de los que citan. Sobre la ubicación de los fragmentos 1 y 2, Diels conjeturó un orden razonable. Pero respecto del resto de los fragmentos, él desiste de encontrar un orden inteligible, por lo que decide citar los fragmentos según el orden alfabético de la fuente. Así, por ejemplo, la cita de Sexto Empírico será posterior a la de Plutarco. Diels tenía la convicción de reflejar de este modo la naturaleza aforística y la composición no estructurada del libro.

Hay otras dos importantes ediciones de los fragmentos de Heráclito: una es la de M. Marcovich (1967), y otra es la de Ch. Kahn (1979). Ellos intentan dar un orden inteligible a los fragmentos. Aún más, Kahn pretende lograr un orden que reproduzca el libro original de Heráclito, aunque es consciente de que es muy difícil. La reciente edición de F. Fronterotta (2013), por su parte, reúne los fragmentos por temas y tiene muy en cuenta el contexto en el que aparece la cita. Merece también mencionarse la *Heraclitea* de Sergei Mouraviev, hasta el momento la obra compilatoria y de edición más completa de fuentes para el estudio de Heráclito. Se trata de un trabajo monumental en diez volúmenes, aún inconcluso, comenzado en 1999.

Sumado al problema del ordenamiento de los fragmentos conservados, la labor de interpretación del pensamiento de Heráclito tropieza con dificultades especiales que tienen que ver con su estilo, considerado por unos oscuro, por otros oracular. Heráclito usa deliberadamente el símbolo, el enigma, la antítesis, la ambigüedad, por lo que se ha prestado como pocos a una pluralidad de interpretaciones. W. Guthrie llega a decir: “Ninguna de las exposiciones de Heráclito ofrecidas ha merecido la aprobación universal como reflejo fidedigno de su pensamiento” (1984: 382).

Desde la Antigüedad, se ha subrayado el carácter ambivalente de su lenguaje que le valió el sobrenombre de “oscuro”. Si Heráclito fue llamado oscuro por sus propios contemporáneos, no podemos atribuir la dificultad para interpretarlo al carácter fragmentario de lo que conservamos. Ciertamente, el hecho de no contar con el libro de Heráclito hace que no podamos saber cuál era el orden original de los fragmentos y su contexto. Pero esta es solo una oscuridad suplementaria. Si el texto de Heráclito fue considerado oscuro desde el principio, cuando aún se contaba con el libro, es porque hay una oscuridad inherente al texto o a su lenguaje (Kofman, 1985: 39-40).

¿Por qué es “oscuro”? La interpretación más simplista y trivial es la que ofrece Diógenes Laercio, según la cual Heráclito habría oscurecido deliberadamente su lenguaje para sustraerse a la opinión de la mayoría, para no ser comprendido por el vulgo ignorante. Diógenes agre-

ga que esa oscuridad es para el no iniciado, pero con la ayuda de un iniciado sería posible aclarar el texto.

> (7) (...) Algunas veces se expresa en su obra con lucidez y claridad, de modo que hasta el más torpe puede fácilmente comprender y sentir una elevación del alma; la brevedad y la hondura de la exposición son incomparables. (…)
>
> (16) (…) Muchos epigramas se refieren a él. (…) Por ejemplo, este otro:
> No enrolles rápidamente en torno a la varilla el libro de Heráclito
> de Éfeso; es, por cierto, sendero difícil de recorrer.
> Es tiniebla y oscuridad sin luz; pero si un iniciado
> te introduce, es más resplandeciente que el brillante sol.

Según este testimonio, los fragmentos de Heráclito parecen afirmaciones oscuras, ambiguas, pero una vez que se capta la clave del enigma, se vuelven transparentes y luminosas. Con todo, Diógenes Laercio deja la impresión de que Heráclito podría haber expuesto su pensamiento en forma clara y lo oscurece deliberadamente para no ser comprendido por la mayoría.

Si no aceptamos las razones que da Diógenes, sigue en pie la pregunta de por qué utiliza ese lenguaje oscuro. Veamos el testimonio que da Plotino, en DK22A 4:

> (...) parecía expresarse con imágenes, despreocupándose de hacer claro su significado para nosotros, como si debiera cada uno buscar en sí, de la misma manera que él buscando encontró.

Como bien señala Plotino, frente al lenguaje de Heráclito se impone una tarea hermenéutica pues hay que descifrar, interpretar su sentido oculto esforzadamente. Es común a todo oráculo o enigma que un significado superficial apunte a otro detrás de él. Como en la solución de un enigma, este significado debe ser descubierto. Si Heráclito utilizara un lenguaje claro y directo, no expresaría la realidad, que “ama ocultarse” (B 123). El discurso de Heráclito reproduce así, en su enigmaticidad y oscuridad, el enigma que representa para él la realidad, tornándose isomórfico con la realidad a la que refiere. La adopción de un estilo oscuro y polisémico es por tanto la consecuencia de su necesidad de expresar la complejidad de lo real y de ayudar a los hombres a alcanzar la verdadera comprensión (Bonazzi, 2016:110).

En el fragmento 93, Heráclito indica cómo hablar acerca de lo que se oculta:

> El señor, de quien hay en Delfos el oráculo,
> no dice ni oculta: solo da signos.

En este fragmento, Heráclito se está refiriendo a Apolo, pero no lo nombra, sino que da signos de él: su rango, el lugar de procedencia, su manera de expresarse. Y da aquí tres posibilidades de discurso: decir, ocultar, dar signos. ¿Cómo hablar de la *phýsis*, cómo hablar de lo que se esconde? Apolo, en su oráculo, revela lo escondido a los hombres. El dios no oculta, pero

tampoco habla directamente, sino que da signos que indican una cosa por medio de otra, que ha de ser interpretada y que funciona como puente hacia aquella (Poratti, 2000: 45). También el lenguaje de Heráclito remite a algo más allá de él, de lo cual es signo. Heráclito, al transformar sus palabras en indicios, hace que su discurso no sea un hablar llano y pleno, sino que da signos, al igual que Apolo. Como podremos observar al avanzar en el estudio de los fragmentos, el lenguaje de Heráclito reproduce la enigmaticidad, unidad y oposición propia de la realidad. Su oscuridad, por tanto, no es meramente estilística, sino que tiene como referencia objetiva una naturaleza que se oculta y que solo se revela a través de signos. De ahí su apelación a la paradoja, al enigma, al símbolo, precisamente en la medida en que busca expresar la verdadera naturaleza de lo que es. Así, pues, Heráclito no habla enigmáticamente para oscurecer una realidad que en sí misma es clara sino que es una manera de indicar una realidad que permanece oculta y que para develarla es preciso realizar un esfuerzo de interpretación, el mismo esfuerzo que se necesita para comprender el discurso de Heráclito.

Lógos y sabiduría

Según Chantraine (1968: 625), en su *Diccionario etimológico de la lengua griega*, el sentido original del sustantivo *lógos* hay que buscarlo en el verbo *légein*. *Légein* no tenía originariamente un sentido declarativo sino que la raíz *leg-* significa reunir, recoger, elegir. Y solo derivativamente *lógos* pasa a tener el significado de palabra, consideración. En ambos casos, la raíz *leg-* tiene un valor racional porque el reunir, tomar uno por uno supone una idea directriz que preside la elección. De ahí que siempre esté latente el concepto de organización y de cálculo, de constituir un grupo que tiene una unidad. Así como uno recorre una serie de objetos para ponerlos en orden, así en sentido discursivo se puede recorrer y distinguir una serie de palabras para reunirlas, de tal manera que el decir resulta ser una acción sintética del mismo tipo que reunir. En efecto, "decir" no es otra cosa que reunir palabras con sentido.

Más allá del sentido etimológico del término, su uso por parte de Heráclito presenta oscuridades debidas principalmente a dos razones (Pradeau, 2002: 62):

1) Heráclito parece emplearlo en toda la variedad de acepciones y de usos que la lengua griega autoriza para la época. Cuando el contexto no es suficientemente decisivo, el término puede ser entendido como palabra o discurso; valía, fama; razón hablada, causa alegada; medida, proporción; ley, principio general (Guthrie, 1984: 396-8).

2) No contento con explotar esta polisemia común, Heráclito parece dar al término *lógos* un significado técnico no habitual y es este uso propio el que autoriza a hablar del *lógos* heraclíteo. El discurso, el fuego, la guerra, la armonía, lo común, la ley, lo sabio y dios no son para Heráclito más que formas distintas de decir la misma cosa. La ambigüedad de la palabra y su polisemia están presentes en el mayor grado en Heráclito (Fattal, 2005: 58).

Por estas razones, el *lógos* heraclíteo plantea problemas de traducción y de interpretación[2].

Algunos investigadores modernos como J. Burnet (1892: 133), K. von Fritz (1945: 223-42), M. West (1971: 124-9) y J. Barnes (1982: 59) entendieron que la traducción para *lógos* debía ser "la palabra" o "el discurso de Heráclito". Diano (1980: 90) dice: "Que *lógos* no puede ser tomado en otro significado que el de discurso se prueba por el hecho de que es oído". Robinson, en la misma línea lingüística, sostiene que "el *lógos* es una explicación del modo de ordenamiento del universo" (1987: 76), en tanto es algo que se escucha o no se logra escuchar; a su juicio, resulta absurdo suponer que Heráclito exija escuchar, no una explicación o un discurso, sino una estructura o un orden cósmico. El *lógos*, para estos autores, no es una estructura objetiva sino una explicación o un discurso verdadero sobre el orden del mundo.

Frente a esta interpretación lingüística, se enfrenta una ontológica o cosmológica, según la cual el *lógos* designa la estructura objetiva del mundo, el orden mismo de la realidad en su conjunto, independiente del hombre e inmanente a las cosas mismas, que las gobierna y las unifica. Esta interpretación encuentra su apología más coherente en el comentario de G. S. Kirk a los fragmentos cósmicos. Kirk subraya (1954: 62) que *lógos* no puede designar una forma de comprensión o de percepción. Al contrario, reenvía al objeto del proceso mental, al objeto que se manifiesta en todas las cosas y todos los acontecimientos sin excepción, pues "todo sucede de acuerdo con el *lógos*". Para defender esta teoría cosmológica de un *lógos* inherente a las cosas, se sugiere que es la medida, la ley del universo: el *lógos* sería así la ley cósmica que rige la estructura objetiva del movimiento y de la transformación de las cosas. El interés de esta hipótesis es considerable en tanto permite conciliar dos aspectos de la doctrina heraclítea en la que se ha señalado una aparente contradicción: la afirmación del movilismo y de la unidad ordenada de todo. Así, el movilismo universal no tomaría en Heráclito la forma de una representación desordenada y caótica de la realidad, ya que una ley de armonización mantiene, a pesar del cambio, una estructura ordenada (Pradeau, 2002: 67).

M. Marcovich y Ch. Kahn, en sus respectivas ediciones de los fragmentos, adoptan una posición que combina las dos anteriores, una interpretación ontológico-lingüística. Con *lógos* Heráclito denotaría tanto su peculiar descripción como el principio general que opera en el mundo eternamente. De la oposición en la frase del fragmento 50 "cuando se escucha no a mí, sino al *lógos*" deducen que el *lógos* tiene una existencia objetiva, no dependiente de Heráclito mismo, es decir, se trata de una ley universal operante en todas las cosas que nos rodean (Marcovich, 1967: 113; Kahn, 1979: 130-131). Pero esta oposición entre el discurso de Heráclito y el *lógos* no es absoluta, pues el primero está también basado en el *lógos*.

Marcovich (1967: 113) subraya que hay dos formas de aprehender el *lógos*: a partir del mundo circundante o escuchándolo de Heráclito. Argumenta que el *lógos* aparece en este fragmento personificado y que el verbo *akoúein* presenta un significado metafórico.[3] También

[2] Para una reseña y evaluación de las distintas interpretaciones acerca del *lógos* heraclíteo puede consultarse el artículo de Johnstone (2014).

[3] Contra esto, Marcel Conche, que también opta aquí por asumir al lógos como "palabra" o discurso de Heráclito, considera que personificar al *lógos* o sostener que las apariciones del verbo "escuchar" tienen sentido metafórico son "salidas desesperadas a la cuestión". A la par que denuncia la incongruencia de confundir el *lógos* con su objeto, sostiene sin embargo que para Heráclito existe una ley divina, inmanente al universo, que lo ordena (1986: 27 y 35). (al universo)

Kahn señala que el orden del mundo *habla* a los hombres, como una especie de lenguaje que deben aprender a comprender, pero del que ellos parecen no tener experiencia.

El análisis de los fragmentos 1, 2 y 50, que transcribimos a continuación, nos inclina a adoptar una interpretación ontológico-lingüística:

> Aunque este mi discurso (*lógos*) existe siempre,
> los hombres se vuelven incapaces de comprenderlo
> tanto antes de oírlo como una vez que lo han oído;
> pues aun cuando todo sucede conforme a este discurso
> parecen no tener experiencia de él, teniéndola sin embargo
> de palabras y obras tales como las que yo expongo
> cuando distingo cada cosa según su naturaleza
> y exhibo cómo es; pero al resto de los hombres
> les pasa inadvertido cuanto hacen despiertos,
> de la misma manera que les pasa inadvertido
> cuanto hacen mientras duermen. (B 1)
>
> Mientras este mi discurso (*lógos*) es común,
> la mayoría vive como si tuviera una mente propia. (B 2)
>
> No escuchándome a mí sino al discurso (*lógos*)
> es sabio convenir que todas las cosas son una. (B 50)

El *lógos* del fragmento 1 "existe siempre"[4] (*eóntos aeí*), una frase usual de Homero para referirse a los dioses inmortales "siempre existentes". Este *lógos* es divino, es eterno y, por lo tanto, es algo más que el discurso de Heráclito o que el contenido semántico de sus palabras. El *lógos* existe siempre y siempre los hombres se vuelven incapaces de comprenderlo, *tanto antes de oírlo, como una vez que lo han oído*. Aquí aparece la paradoja: ¿cómo comprenderán los hombres el *lógos* si no lo han oído? No tiene sentido acusar a la mayoría por no comprender el propio discurso antes de que tuvieran la posibilidad de escucharlo. Esto sugiere que lo que ellos no entienden tiene una existencia anterior e independiente de las palabras de Heráclito, pero que él trata de comunicar a los hombres aunque estos se muestren incapaces de comprenderlo.

De estas primeras líneas podemos distinguir como características del *lógos*: que existe siempre, que se escucha y comprende, que regula el acontecer y que es aprehensible en la experiencia común.

El fragmento 2 nos dice que aunque este *lógos* es común (*xynón*), la mayoría, que no sigue al *lógos*, vive como si tuviera una inteligencia particular. ¿Se refiere Heráclito a la mayoría de los que no lo escuchan a él? Es claro que la frase tiene un alcance mayor. El concepto de lo

[4] Aristóteles, en *Retórica* 1407b, le reprocha a Heráclito su ambigüedad pues no es posible decidir si el término "siempre" corresponde a la primera proposición o a la segunda. Kahn cree que la ambigüedad es buscada y que hay que entender ambas cosas, "mi discurso existe siempre" y "siempre los hombres se vuelven incapaces de comprenderlo".

común apunta directamente al núcleo central de la filosofía de Heráclito, porque lo que es común es el *lógos*. ¿Por qué el *lógos* es común? El fragmento 1 subraya que todo sucede conforme al *lógos*, es decir que se trata de una estructura que caracteriza a todas las cosas o eventos. Además, el *lógos* es común porque es aprehensible por todos los hombres, en tanto es lo que se da en la experiencia compartida, pero para captarlo es necesario el ejercicio de la inteligencia (cfr. B 114, más adelante).

En el fragmento 50, Heráclito mismo pide a sus oyentes que distingan entre su discurso y otro que tiene primacía (*no escuchándome a mí, sino al lógos…*) por lo que los fragmentos 1, 2 y 50 son difíciles de conciliar con una interpretación únicamente lingüística del *lógos*. El término *lógos* no es usado por Heráclito solo para aludir a su relato verdadero, sino que él cree que el mundo exhibe una estructura objetiva que puede ser revelada a través del *lógos*. No hay, por tanto, una oposición entre el discurso de Heráclito y el *lógos* cósmico, puesto que el discurso de Heráclito revela la estructura misma de la realidad. *Lógos* indica el discurso pero también la estructura y las relaciones que constituyen la naturaleza de cada cosa (Bonazzi: 2016: 109). El orden habla a los hombres como una especie de lenguaje que ellos deben aprender a comprender.

¿Qué dificultades existen para acceder al *lógos*? ¿Qué imagen da de los hombres en el fragmento 1?

Heráclito condena la condición de la mayoría de los hombres que, aun despiertos, se comportan como dormidos, en el sentido de que no escuchan el *lógos* ni se expresan en conformidad con él:

> La mayoría no repara en aquellas cosas con las que se topa, ni las conoce aunque las haya aprendido, pero así lo imagina. (B 17)

> Incapaces de comprender habiendo oído,
> a sordos se asemejan;
> de ellos da testimonio el proverbio
> ‘aunque presentes, están ausentes’. (B 34)

En el fragmento 34, Heráclito se refiere a aquellos que, habiendo escuchado el *lógos*, son sin embargo incapaces de comprenderlo. Parece haber una audiencia, pero no hay ninguna posibilidad de comunicación. De ahí surge esa sensación de soledad que tiene Heráclito, cuando dice “aunque presentes, están ausentes”. El fragmento 17 agrega el punto del conocimiento aparente. Aunque la mayoría tiene a disposición el *lógos*, porque está en la experiencia común, los hombres permanecen en la ignorancia, si bien creen poseer el conocimiento. Nótese el constante juego de contraposiciones: los hombres no conocen las cosas, pero las han aprendido; no tienen experiencia, pero se topan con ellas. Se trata de indicar la incomprensión que caracteriza a la mayoría de los hombres que, aun teniendo las capacidades naturales para comprender el *lógos*, no las utilizan convenientemente y así pueden compararse a durmientes, sordos y ausentes.

Con todo, el conocimiento es algo difícil. En efecto, la dificultad no reside solo en la incomprensión humana, sino que la verdad, la naturaleza de las cosas, no está en la superficie y por tanto se requieren ciertas condiciones. La comprensión exige un arduo trabajo de investigación y reflexión (Cfr. B 18; 22; 35) porque

> La naturaleza ama ocultarse. (B 123)

> Armonía invisible, mejor que la visible. (B 54)

La naturaleza, la armonía invisible que regula el devenir, no se presenta inmediatamente a los sentidos. Si Heráclito nos invita a interpretar, a descifrar y a captar una armonía invisible, podemos ya adelantar que los sentidos no van a ser suficientes para llegar a esta comprensión.

Veamos el fragmento 107, que ilustra esta idea:

> Malos testigos son para los hombres los ojos y los oídos
> de los que tienen almas bárbaras.

La clave para comprender este fragmento es la palabra "bárbaras", que tiene una referencia a "quienes no hablan el griego", a quienes no entienden el lenguaje. Así como el extranjero es capaz de escuchar los sonidos pero no puede entender su significado, así también la experiencia sensible será como un murmullo confuso para quien no puede avanzar hacia su sentido. No debe verse aquí una condena a la percepción sensible, sino al uso puramente receptivo y acrítico de los sentidos, sin que el alma comprenda y discierna las informaciones que provienen de ellos (Fronterotta, 2013: 169).

> De cuantas cosas hay vista, audición, aprendizaje, a ellas prefiero. (B 55)

Dado que Heráclito expresa este significativo aprecio por los sentidos, puede inferirse que el valor de la percepción depende de que el alma no sea bárbara, es decir, que sea capaz de comprender y descifrar la información sensible, de avanzar desde el mensaje presentado por los sentidos a su significado. Respecto del papel de los sentidos en el conocimiento, podemos concluir que ellos son necesarios pero no suficientes para el conocimiento que Heráclito está tratando de describir.

Si la acumulación de datos sensoriales no enseña la verdadera comprensión, tampoco lo hará la acumulación de saberes, la polimatía. En este contexto, Heráclito critica a los presuntos sabios, ya sea a las autoridades reconocidas como Homero y Hesíodo, ya sea a exponentes más recientes como Arquíloco, Jenófanes, Hecateo y Pitágoras:

> La polimatía no enseña a comprender;
> lo habría enseñando, si no, a Hesíodo y a Pitágoras,
> así como a Jenófanes y a Hecateo. (B 40)

> Pitágoras, hijo de Mnesarco, cultivó la ciencia [*historíe*] más que todos los [otros] hombres y, haciendo una selección de tales tratados, forjó una sabiduría propia: polimatía, saber equivocado. (B 129)

La mera acumulación de información, la erudición, no dará conocimiento, a menos que esté acompañada de reflexión. La verdadera comprensión no se alcanza por *historíe*, tal como la practicó Hecateo, que consistía en viajar y reunir un conocimiento objetivo, o estudiar la naturaleza exterior –los astros, los fenómenos meteorológicos, los terremotos, etc.-. No se logra tampoco por *polymathíe*, el aprendizaje que podía lograrse del estudio de los poetas, considerados maestros en cuestiones morales, teológicas y otras (Guthrie, 1984: 393).

En el fragmento 57, arremete contra Hesíodo:

> Maestro de la mayoría, Hesíodo;
> están seguros que este sabe la mayor parte de las cosas,
> quien no llegó a conocer el día y la noche:
> en efecto, son una [sola cosa].

Hesíodo, entonces, es el maestro de la mayoría, porque es el poeta que actúa fuertemente en la educación de los griegos. Pero Hesíodo no llegó a comprender que día y noche son una sola cosa, porque en la *Teogonía* los presenta como dos dioses diferentes. Día y noche son opuestos, y sin embargo constituyen una unidad, la del intervalo conformado por las 24 horas, por lo que no divergen por completo. Hesíodo, por tanto, es profundamente ignorante, incapaz de comprender un fenómeno tan inmediato y evidente como lo es la naturaleza del día y la noche.

Entonces, si ni la acumulación de datos sensoriales, ni la acumulación de saberes, enseñan la comprensión, ¿qué es lo que hay que hacer para llegar a la verdadera comprensión? Heráclito lo responde en el fragmento 114:

> Los que han de hablar con comprensión
> es necesario que se afirmen en lo que es común a todos,
> así como una ciudad en su ley,
> y mucho más firmemente aún;
> todas las leyes humanas, en efecto, se nutren
> de una sola, la divina;
> extiende esta su poder tanto como quiere
> y es suficiente para todas
> y aún excede.

En este fragmento hay un juego de palabras que en castellano se pierde. En la primera línea se nos dice que para hablar “con comprensión” [*xùn nóo(i)*] es necesario afirmarse en “lo común” [*xunô(i)*]. Heráclito exhorta al hombre, que se afana por comprender, a que funde su

conducta en lo que es común. Y lo común, como había afirmado en el fragmento 2, es el *lógos*. Lo nuevo que aparece en este fragmento es que el *lógos* opera no solo en el orden cósmico sino también en el de la conducta humana. Primero, Heráclito señala que hay una relación entre el hombre que habla con comprensión, que posee inteligencia, y lo común. Segundo, afirma que la fuerza de la *pólis* reside en su ley y, por último, propone una dependencia de las leyes humanas respecto de la única ley, que es divina. Heráclito estaría sosteniendo que la sociedad política se funda en la ley y que, como todas las leyes humanas se nutren de una divina, ellas no tendrían un carácter convencional, sino que se fundamentan en una ley eterna, necesaria y común.

El concepto de "común" es importante y aparece en varios fragmentos, pero su significado no es obvio. En el fragmento 1 Heráclito había subrayado que"todo sucede de acuerdo con el lógos", es decir, el *lógos* es una estructura común a todas las cosas, que las rige. Pero además, en ese mismo fragmento, señalaba que todos teníamos experiencia de él, es decir que el *lógos* es alcanzable por todos los hombres, es aprehensible en la experiencia común, pero siempre que ejercitemos la inteligencia que, como señala en B 113, también es común. Por último, el *lógos* es común porque no solo rige el sistema cósmico sino también las relaciones entre los seres humanos. De ahí que, a través del concepto de común, podemos conectar esta ley divina con el *lógos*.

Para Heráclito la realidad obedece a una ley, a una legalidad, pero aún no aclaró en qué consiste esa legalidad, cuál es el contenido de ese *lógos* que es preciso escuchar.

Heráclito lo va develando progresivamente. En el fragmento 50, después del contraste entre el discurso de Heráclito y el *lógos*, nos dice que la sabiduría consiste en "convenir (*homologeîn*) que todas las cosas son una". El verbo *homologeîn* fue elegido por Heráclito para hacer el juego de palabras: *ho lógos*/*homologeîn*. *Homologeîn* es "decir lo mismo", "decir la misma cosa", "hablar junto con". Si sabemos escuchar al *lógos*, podemos decir la misma cosa, sostener lo que es común, por hablar de acuerdo con el *lógos* universal (Kahn, 1979: 130-31). ¿Cuál es el mensaje del *lógos*? ¿Qué es lo que hay que decir junto con el *lógos*? El contenido de ese *lógos* es que todas las cosas son una. Este es el *lógos* que, si bien existió siempre, algunos hombres se niegan a reconocer: la unidad de la multiplicidad. Detrás de la multiplicidad, detrás del aparente caos de las cosas, subyace una unidad, una conexión armónica que constituye la verdadera naturaleza de la realidad, su estructura última.

Antes de definir en detalle el contenido del saber humano, en el fragmento 41 se dan características generales de tal saber:

Una sola cosa lo sabio: conocer el designio que gobierna todo a través de todo.

Aquí se señala la característica de unicidad, en cuanto la sabiduría revela la única ley o principio que regula la totalidad del cosmos, penetrándolo y dirigiendo todas las cosas a través de todas. Este único saber se contrapone a los muchos saberes aparentes y particulares que los hombres creen erróneamente poseer y que resultan de la polimatía (Fronterotta, 2013: 42-

3). El fragmento presenta una ambigüedad, que Kahn señala muy bien en su comentario (1979: 171). Si se le da a este fragmento una lectura fuerte, tendríamos que suponer que, si hay un plan que gobierna todas las cosas, entonces hay un dios cósmico, que es quien idea el plan, quien ordena la regularidad del sol y las estrellas, del día y la noche, por un acto de inteligencia cósmica. En esa lectura fuerte, el plan o designio es ordenado por una unidad trascendente que gobierna el mundo. En una lectura más débil, en cambio, lo único sabio es el discernimiento humano de ese plan cósmico, en consonancia con el fragmento 50, de manera que lo sabio es conocer el plan que gobierna toda la realidad, la unidad de la multiplicidad. En esta segunda lectura, por la que nos inclinamos, ese gobierno de todas las cosas es inmanente al cosmos mismo, que puede ser tanto una ley de la naturaleza, como la sabiduría para el hombre, y que corresponde a ese *lógos* universal del fragmento 1 y 50.

Lógos, oposición y cambio

Al pretender conocer la unidad de la multiplicidad, Heráclito no estaría diciendo nada nuevo respecto de los milesios. Pero lo genuinamente heraclíteo es que esta unidad o armonía es producto del conflicto.

En efecto, esta unidad de elementos diferentes no es azarosa sino armónica. No hay una multiplicidad anárquica, sino que esa multiplicidad está organizada. Pero eso no significa que esa multiplicidad que se unifica armónicamente esté integrada por factores cualitativamente neutros. La armonía se establece entre elementos opuestos (Cordero, 1977: 20). Muy explícito en tal sentido es el fragmento 51:

> No entienden cómo lo divergente converge consigo mismo:
> armonía de tensiones opuestas, como la del arco y la lira.

El término *harmoníe* tiene distintos significados que se van a unificar en una noción específicamente heraclítea. Un primer significado es “juntar” o “reunir conjuntamente”. Se trata de ensamblar partes físicas, como si fuera el trabajo de un carpintero que une distintas piezas. El segundo sentido es el de “acuerdo”, “pacto entre hombres hostiles”. Es un principio de reconciliación entre opuestos. Y el tercer sentido es el de composición musical, la armonía musical. Estos distintos sentidos van a ser conjugados por Heráclito para dar lugar a una noción de armonía como estructura del orden cósmico, cuya unidad es producto del conflicto (Kahn, 1979: 196-7). Y es precisamente la colisión entre opuestos lo que asegura la cohesión. Dice N. Cordero (1977: 21): “Esta es la esencia de la doctrina heraclítea, la regularidad y el orden como producto de una armonía de tensiones opuestas”.

Heráclito vuelve en este fragmento 51 a hacer una crítica a la mayoría: “No entienden”. En el fragmento 1 nos decía que lo que los hombres no entienden es el *lógos*, aunque este sea común. El *lógos* de acuerdo con el cual todas las cosas suceden se muestra ahora como una

armonía de tensiones opuestas. La mayoría de los hombres no entiende el modo en que lo divergente converge, es decir, cómo lo múltiple –lo que diverge- se vuelve uno. El uso del neutro implica generalización, por lo que este patrón de oposición se aplica al universo como un todo, de manera que el arco es un símbolo de la realidad.

La armonía del arco puede referirse a una conexión física de elementos: un arco es un ensamblaje de una madera y una cuerda. Aparentemente, allí hay una unidad estable. La estabilidad, con todo, es solo aparente, pues esconde una tensión de fuerzas en oposición: la madera y la cuerda ejercen tensiones opuestas, de manera que si una prevaleciera sobre la otra se perdería la unidad. Sin esa tensión, la unidad, coherencia y estabilidad del cosmos se destruiría.

La lira puede tomarse también en un sentido físico, con las mismas connotaciones del arco. Pero como también en *harmoníe* está el sentido musical, podríamos pensar en la unidad de la melodía, producto de una multiplicidad de notas musicales. Es decir, la melodía se forja como resultado de una multiplicidad divergente. Si los músicos tocaran una sola cuerda con tensión constante, no habría ninguna melodía (Kahn, 1979: 199). La diversidad, entonces, es esencial, y de la diversidad surge la unidad.

El concepto de armonía tiene, en su significado corriente, una connotación de paz o de reconciliación, que es justamente lo contrario de lo que quiere subrayar Heráclito. En efecto, se trata de una armonía de fuerzas en tensión. Hay algo que regula esa tensión, porque hay un equilibrio entre ellas. Si desapareciera la tensión o el conflicto, ya no tendríamos una unidad sino un conjunto de cosas disociadas (cfr. B 23). G. Kirk (1983: 282-3) sostiene que "El equilibrio total del cosmos solo puede mantenerse si el cambio en una dirección comporta otro equivalente en la dirección opuesta, es decir, si hay una incesante "discordia entre opuestos". Pero esto no significa, como bien señala Mondolfo, que este equilibrio no pueda romperse nunca: pues si así fuera no se produciría el cambio universal, que es siempre tránsito de un contrario a otro, es decir incesante ruptura de equilibrios y sucesión de desequilibrios opuestos. Al considerar toda realidad para Heráclito como unidad de tensiones opuestas, no deben suponerse tales tensiones paralizadas constantemente por el equilibrio recíproco, sino capaces de producir continuamente desequilibrios, cada uno de los cuales resulta compensado después por el desequilibrio opuesto, en sucesión infinita y cíclica (Mondolfo, 1966: 152). El proceso cíclico por el que se alternan día y noche, verano e invierno, no menos que vigilia y sueño, vida y muerte, etc. mantiene la permanencia de la realidad a través de la misma mutación.[5]

Recapitulemos sintéticamente lo dicho en los fragmentos 1, 2, 50 y 51. En el fragmento 1 insistía Heráclito en que los hombres no entienden, y lo que no entienden es el *lógos*. El *lógos* es común, pues todo sucede de acuerdo con él, pero los hombres no lo comprenden, no logran aprehender que el *lógos* es una estructura unitaria compuesta de partes en conflicto. El fragmento 51 afirmaba que la armonía del *lógos* es un todo unificado cuyas partes esenciales

[5] Mondolfo (1966, p. 250). Mientras que para Kirk el cambio de una parte produce un cambio de la misma proporción en otra parte y de ese modo se aseguraría el orden universal, para Mondolfo el cambio lo es de todas las cosas en su conjunto, de manera que el orden estaría dado por este alternarse de los opuestos, un proceso cíclico universal.

están relacionadas por contraste polar (Kahn, 1979: 200). De ahí que guerra sea otro nombre para *lógos*, como se señala en los fragmentos 80 y 53. Transcribimos primero el 80:

> Hay que saber que la guerra es común
> y que la justicia es lucha,
> y que todo sucede por lucha y necesidad.

En este fragmento 80 resuenan los fragmentos 1 y 2, como bien señala Kahn en su comentario (1979: 207). En efecto, en el fragmento 1 se decía que todo sucede conforme al *lógos*, mientras que aquí se dice que todo sucede por lucha y necesidad. A su vez, en el fragmento 2 se decía que el *lógos* es común y aquí lo es la guerra. Con este paralelismo, Heráclito está estableciendo una relación entre *lógos* y guerra. Ahora el *lógos* es un principio de lucha según el cual todas las cosas suceden. La imagen de la guerra es adecuada en tanto sugiere conflicto, oposición, antítesis: los elementos disímiles se armonizan, pero esto no significa que se neutralicen. La armonía es una composición unitaria de fuerzas contrastantes. Y ese es el modelo para entender el mundo.

En el análisis del fragmento 80 importa también subrayar la asociación entre la lucha y la justicia, que es polémica, en tanto más bien se suele asociar la justicia a la solución del conflicto. Sin embargo, Heráclito sostiene que lo que asegura la unidad y la cohesión es la oposición, como los dos polos de un imán.

Al asociar la lucha con la justicia, Heráclito señala que el conflicto cósmico no es azaroso, sino que se produce de acuerdo con una ley universal que lo regula de modo equilibrado (Fronterotta, 2013: 51). El fragmento evoca el célebre fragmento 1 de Anaximandro,[6] que establece una conexión entre justicia y necesidad según la cual la generación y destrucción suceden según necesidad, una necesidad que se explica en la forma de una reparación por la injusticia. Mientras Anaximandro consideraba la lucha entre los elementos y la guerra entre los vivientes como *adikía*, de la que los guerreantes debían sufrir el castigo (pena y expiación) en el orden del tiempo, Heráclito, por el contrario, no solo declara en B 80 que la guerra es ley universal, sino que *díke* es ella misma lucha y que todo sucede según lucha y necesidad.[7] Para él, la lucha de los contrarios es justicia, unidad y armonía.

Hay dos maneras de interpretar la guerra entre los opuestos y mantener la idea de Justicia. Con Hussey (1972: 49-50) podemos hablar de la interpretación de la tensión y de la interpretación de la oscilación. De acuerdo con la interpretación de la tensión, la batalla entre los opuestos estará siempre en un estado de equilibrio, como lo expresa la imagen del arco.

De acuerdo con la interpretación de la oscilación, en cambio, uno de los opuestos puede completamente dominar al otro, aunque solo por un determinado tiempo después del cual el

[6] "...a partir de donde hay generación para las cosas, hacia allí también se produce la destrucción, según la necesidad; en efecto, pagan la culpa unas a otras y la reparación de la injusticia, de acuerdo con el ordenamiento del tiempo...".

[7] Mondolfo (1966: 144). Cfr. también Kirk (1983: 282-3), quien sostiene que la discordia o la guerra es una metáfora que emplea Heráclito para expresar el dominio del cambio en el mundo. Al llamarla también justicia, debe ser, a juicio de Kirk, una deliberada corrección a Anaximandro, según la cual las cosas se pagan mutua retribución por la injusticia de su alternativa usurpación en los procesos del cambio natural.

otro opuesto prevalecerá por una cantidad igual de tiempo. Hay sucesión, pero siempre recíproca y cíclica, con lo cual se puede unir la idea de movimiento con la de medida.

Dado que Heráclito, como veremos, da ejemplos de equilibrio de tensiones y de sucesión recíproca de opuestos creemos que no hay por qué elegir entre estas interpretaciones sino que pueden perfectamente integrarse. En efecto, la armonía es la unidad resultante de una multiplicidad divergente y en tal sentido en algunos casos lo visible es la unidad, que esconde sin embargo una multiplicidad de fuerzas opuestas (interpretación de la tensión), mientras que en otros casos lo evidente es la diversidad, que esconde no obstante una unidad ordenada (interpretación de la oscilación).

De la lucha entre los opuestos depende cualquier generación y cambio, como Heráclito señalará explícitamente en el fragmento 53:

> Guerra *(pólemos)* de todos padre es, de todos rey;
> a unos como dioses coloca, a otros, como hombres,
> a unos esclavos hace, a otros, libres.

En su significado inmediato y literal, el fragmento explica cómo la guerra transforma cualquier orden establecido, dando vida a nuevas configuraciones de la realidad, en tanto consagra a los vencedores como dioses y a los derrotados como hombres; a los vencedores como libres y a los derrotados como esclavos. Pero en su significado filosófico indica el principio que regula y penetra toda la realidad, un principio de conflicto que determina un estado de permanente contraposición a partir del cual se producen todas las cosas (Fronterotta, 2013: 48-49). Todo se genera y se gobierna por el conflicto. Este poder generador de la guerra es también diferenciador y jerarquizante, de manera que la guerra opera no solo a nivel cósmico sino también a nivel social.

Es la lucha, la guerra, la verdadera naturaleza de la realidad, y es la generadora de todas las cosas, a través de la alternancia o el equilibrio de fuerzas contrastantes, que consiste en una armonía no inmediatamente evidente (B 54). Esta armonía invisible está determinada, no por la identidad de sus elementos componentes, sino por su convergencia que hace que ellos concurran a constituir una unidad (Fronterotta, 2013: 56). La unidad nunca anula o trasciende la multiplicidad. No se trata de una unidad superior que elimina la alteridad y oposición de los múltiples elementos discordantes en una identidad superior indiferenciada. El conflicto entre fuerzas opuestas divergentes converge en la armónica disposición unitaria de lo real. Y es con este fin que se introduce la tesis de la unidad de los opuestos. Tal tesis le ha valido a Heráclito la crítica de negador del principio de no contradicción por parte de Aristóteles.[8] En lo que sigue, analizaremos algunos de los muchos ejemplos que Heráclito ofrece para ilustrar la tesis de la unidad de los opuestos con el propósito de mostrar que no supone la identidad de los opuestos mismos, lo que volvería justa la crítica aristotélica, sino más bien su coimplicación y complementariedad.

[8] "Es imposible que alguien suponga que es lo mismo ser y no ser, como algunos creen que decía Heráclito". (*Metaph.* IV 3, 1005 b 23-25).

> Mar, agua purísima e impurísima;
> para los peces, potable y saludable,
> para los hombres, impotable y mortífera. (B 61)

Heráclito muestra cómo una misma cosa, en este caso el mar, ejerce efectos contrarios en distintos tipos de sujetos. En efecto, es potable para los peces e impotable para los hombres. ¿Significa esto que Heráclito está incurriendo en una violación del principio de no contradicción? Creemos que no, porque hay una relatividad al sujeto que experimenta. Para que se dé una verdadera contradicción, el mar debería ser potable e impotable para los mismos sujetos. Pero una vez que introducimos los relativizadores, la contradicción desaparece.

> Camino recto y curvo del rodillo de cardar es uno y el mismo. (B 59)
> El camino hacia arriba y el [camino] hacia abajo es uno y el mismo. (B 60)

El rodillo de cardar era una máquina para hilar. En una misma actividad se unifican movimientos rectos y circulares, lo que muestra cómo hay una correlación y mutua implicación de los términos opuestos (Kahn, 1979: 190-1; Conche, 1986: 405-6). Con Fronterotta (2013: 68), creemos que no hay que interpretar aquí una efectiva identidad de los opuestos, como parece sostener Marcovich (1967: 115), ya que es claro que recto y curvo, como arriba y abajo, no son términos idénticos entre sí, de manera de producir una unidad indistinta, sino más bien opuestos y sin embargo correlacionados o que se implican recíprocamente, ya que la trayectoria recta y curva del instrumento para tejer como el trayecto hacia arriba o hacia abajo de un camino permanece el mismo, aun siendo caracterizados por propiedades opuestas que, conjugándose, realizan armoniosamente una unidad y completan la descripción. Heráclito no pretende negar la realidad de los términos opuestos como tales, reduciéndolos así a la identidad. Él trata más bien de mostrar que su oposición conduce a una condición de armonía fundada sobre una equilibrada combinación de los términos opuestos.

Hay otro tipo de fragmentos que tienen que ver con el ámbito de los valores, por ejemplo el B 111:

> La enfermedad hace a la salud agradable y buena; el hambre, a la saciedad; la fatiga, al reposo.

A través de los ejemplos de las parejas “enfermedad-salud”, “hambre-saciedad” y “fatiga-reposo” Heráclito subraya la complementariedad de los términos opuestos, su condicionamiento recíproco, que contribuye a la unidad armoniosa del todo. Un valor positivo no podría reconocerse ni concebirse sin su opuesto. Cada término reenvía a su propio opuesto y sobre la base de él se define (Cfr. B 23).

Un cuarto tipo de oposición puede advertirse en el fragmento 88, que dice:

> Una misma cosa…: lo viviente y lo muerto, lo despierto y lo dormido, lo joven y lo viejo; pues estos, al cambiar, son aquellos, y aquellos, al cambiar, estos.

En su comentario, Kirk (1954: 137-38) y Marcovich (1967: 156) recurren a la explicación del citador que introduce las palabras de Heráclito como “en nosotros”. "Como una misma cosa subsisten en nosotros lo vivo y lo muerto…”, mientras que en el fragmento falta la indicación del lugar figurado en que se manifiestan los términos opuestos, por lo que es preferible una traducción más general como la que propusimos (Cfr. Fronterotta, 2013: 76-7). El sentido del fragmento es que los opuestos, cambiando recíprocamente la propia posición, de hecho se conjugan en la totalidad que van a componer alternativamente.

Se trata de una sucesión recíproca en la que cada opuesto intercambia su puesto alternativamente y siempre en la misma secuencia. En el fragmento 67 se menciona también la unidad de día y noche, invierno y verano y una idea similar puede encontrarse también en los fragmentos 126 y 57.

Podemos resumir los tipos de oposición analizados del siguiente modo:

1) Efectos opuestos de la misma cosa en la interacción con distintos sujetos (ejemplo del mar).

2) Aspectos opuestos de la misma cosa (ejemplo del camino).

3) Condicionamiento recíproco (ejemplo de hambre y saciedad).

4) Sucesión recíproca y mutua convertibilidad (ejemplo de día y noche).

Hay dos fragmentos, el 67 y el 10, que resumen esta doctrina de la unidad de los opuestos en un nivel más alto de generalidad.

> El dios:
> día noche, invierno verano,
> guerra paz, saciedad hambre;
> toma diferentes formas, al igual que el fuego,
> que, cuando se mezcla con especias,
> es llamado según el aroma de cada una. (B 67)

Aquí se enuncia la palabra “dios” y luego se dan pares de oposiciones, como si se estuviera definiendo. En lugar de usar en la definición otros conceptos como lo sabio, el designio, el *lógos* conforme al cual todo sucede, el fragmento 67 expone el plan divino en su estructura constitutiva. Por eso aparecen pares de opuestos bastante generales: día-noche, invierno-verano, guerra-paz, saciedad-hambre. Algunos opuestos son cósmicos, mientras otros son del ámbito humano. Estos opuestos están necesariamente unidos en una unidad total que es el dios. ¿Qué agrega este fragmento a los otros que ya hemos analizado en torno a la unidad de los opuestos? Mientras que los otros fragmentos afirman la unidad de algún par específico de opuestos, este fragmento sirve para demostrar que no solo los opuestos dentro de un mismo género se implican mutuamente, sino que todo el conjunto de fenómenos, aparentemente dispares, evidencian una unidad esencial (Guthrie, 1984: 418). Por eso, quien trasmite el fragmen-

to, aclara: “los opuestos todos, ese es su significado”. Ya no se trata de la unidad entre recto y curvo, o entre justicia e injusticia, sino que toda la realidad presenta un patrón de conflicto. Dios no puede ser identificado con ningún par particular, sino solo con el patrón total de oposición, inmanente al cosmos. Dios es la conexión común de todos los opuestos, del mismo modo que el fuego es el elemento común de vapores diferentes (en tanto se los consideraba como una mezcla de fuego y distintas clases de incienso).

En la misma dirección, pero ahora aludiendo a opuestos mucho más abstractos y generales, va el fragmento 10:

> Conexiones:
> cosas enteras y no enteras;
> convergente, divergente;
> consonante, disonante;
> de todas las cosas, uno,
> y de uno, todas las cosas.

En su comentario al fragmento, Kahn (282) se detiene en el término “conexiones” (*syllápsies*), que significa “tomar junto”, como una conjunción física o concatenación de sonidos. Pero también designa el acto cognitivo de recolectar junto, aprehender o resumir. Así, sugiere que s*yllapsis* denota ambos sentidos, tanto la estructura polar de la realidad, como el acto de la inteligencia por el cual esta estructura es aprehendida como una unidad.

Casi todos los intérpretes señalan que este fragmento completa el 67, en tanto las oposiciones son más generales y abstractas, de manera que pueden aplicarse a cualquier par de opuestos: todo-parte; convergente-divergente; consonante-disonante; unidad-multiplicidad. Todos los opuestos son “enteros” y “no enteros”, "convergentes" y "divergentes", en tanto pueden ser tomados como una multiplicidad (y por tanto, no entera, discordante y disonante) o como una unidad armoniosa (y por tanto, entera, convergente y consonante). De todas las cosas se forma una unidad y de esta unidad puede separarse el aspecto superficial, discreto y plural de las cosas. En algunos casos, será necesario captar la conexión entre dos cosas aparentemente opuestas, como es el caso del día y la noche; en otros, es preciso aprehender la multiplicidad en tensión detrás de la aparente unidad, como es el caso del arco y la lira. En ambos casos, es preciso ir más allá de lo que nuestros sentidos informan, aplicando la inteligencia, ya sea captando la unidad detrás de la multiplicidad, o bien la multiplicidad en oposición detrás de la unidad. La interpretación consiste en encontrar un significado que permita que las diferentes partes puedan ser entendidas como conformando una estructura de opuestos en contraste polar. Comprender es ensamblar las partes, es conectar, es aprehender la armonía invisible que es superior a la visible. La tarea de desciframiento y de interpretación de la realidad enigmática adquiere así un sentido más claro.

Si tenemos en cuenta las distintas relaciones implicadas en la tesis de la unidad de los opuestos, resulta evidente que los opuestos ni pueden ser identificados el uno con el otro ni pueden ser separados a causa de su oposición. Más bien habría que subrayar la complementa-

riedad, condicionamiento recíproco o sucesión cíclica que asegura la regularidad universal a través del conflicto entre opuestos. Pero estas relaciones no suponen una negación del principio de no contradicción, por lo que podríamos objetar la interpretación de Aristóteles.

Atendamos ahora a la imagen de Heráclito que nos trasmite Platón como el filósofo del "todo fluye".[9] En *Crátilo* 402a 8-10, Platón dice:

> Dice en algún lugar Heráclito que todo está en movimiento y que nada se halla quieto, y comparando las cosas con la corriente de un río dice que no podrías entrar dos veces en el mismo río.

Además del testimonio que nos da Platón, y de acuerdo con el texto fijado por Diels, hay tres fragmentos que contienen la imagen del río: B 12, 49 y 91.

> Para los que entran en los mismos ríos, aguas fluyen otras y otras. (B 12)
> Entramos y no entramos en los mismos ríos; somos y no somos. (B 49)
> No es posible entrar dos veces en el mismo río. (B 91)

De estos tres fragmentos, solo uno es auténtico: el fragmento 12. Los otros dos fragmentos son deformaciones tardías de este. Kirk y Marcovich han dado fundados motivos para rechazar su autenticidad.[10] Más aún, como señala Kohan, estos textos presentan una dificultad conceptual adicional: en efecto, B 12 supone una doble identidad, de los ríos que permanecen los mismos, y de los bañistas que, solo si son los mismos, podrán percibir la diferencia de las distintas aguas. Y al menos en una de sus formas esta doble identidad está negada en los otros dos pseudofragmentos en donde, en ambos casos, se afirma la imposibilidad de mantener una cierta identidad en el devenir temporal. En el fragmento 91 se afirma que no es posible bañarse dos veces en el mismo río y esto solo es posible si el río o los bañistas ya no son los mismos; en el 49 se afirma que no entramos en los mismos ríos y también eso solo es posible si los ríos o los bañistas no son los mismos. Ambas afirmaciones parecen incompatibles con el fragmento 12 donde la diferencia de las aguas supone la identidad de los ríos y de los bañistas que perciben tal diferencia e identidad. En cuanto a la autenticidad de B 12, el lenguaje arcaico y otras marcas del texto apuntalan la confiabilidad de este fragmento que resulta ser la única base textual firme para discutir la imagen del río como expresión de la tesis del movimiento universal en Heráclito.

Una lectura atenta del fragmento 12 muestra que lo que se enfatiza no es tanto el movimiento de las aguas que fluyen, sino la oposición entre la mismidad frente a la diferencia o alteridad. Se subraya la oposición entre los ríos que son entidades idénticas a sí mismas y las aguas que los constituyen. Además, se trata de una oposición no absoluta sino relativa a quienes la observan desde el mismo río. Son los bañistas, los que están insertos en el río, quienes perciben esa doble oposición. Así pues, el fr. 12 da cuenta de una oposición que se da en entidades que

[9] En este punto sigo en todo el artículo de Kohan (1993).
[10] Kirk, p. 373 ss. y Marcovich, p. 206 ss.

son, para quienes están insertos en ellas, idénticas y a la vez diferentes, unidades y a la vez multiplicidades. Se trata de la oposición que padecen quienes están insertos en una realidad que perciben como diferente aunque ella tenga una identidad que ellos, al estar insertos en ella, no pueden percibir.

En suma, el problema más relevante que plantea el fr. 12 no es el de un supuesto movimiento o fluir universal sino el del modo de ser de entidades (en este caso, los ríos) que se presentan ante una perspectiva humana como algo uno y a la vez múltiple, idéntico y a la vez diferente. Esta manera de interpretarlo es consistente con los otros tipos de oposición que analizamos.

Esto conduce a repensar la interpretación de Heráclito como el filósofo del devenir. El fragmento 12, el único auténtico, confronta esta interpretación porque los movimientos y cambios de las aguas que fluyen en los ríos precisan de una doble permanencia de ríos y bañistas. El fragmento 12 invalida el todo fluye y da cuenta, más bien, de un todo se opone: identidad - diferencia, ríos - aguas, unidad - multiplicidad.

Los ríos son imágenes de la realidad, porque en ellos conviven tanto la permanencia como la diferencia: la permanencia de los ríos que son los mismos y la diferencia de aguas que son otras y otras. Es precisamente porque las aguas se modifican que el río permanece como río. Hay movimiento, hay fluir, pero la constatación de la existencia del cambio no es el fin principal de Heráclito, sino más bien poner en evidencia una unidad subyacente al cambio, una medida o ley que le imprime un orden. Esa es la idea que aparece en el fragmento 94:

> El sol no transgredirá sus medidas; si no, las Erinias, ayudantes de *Díke*, lo pondrán en descubierto.

Las Erinias son divinidades que representan la venganza contra la trasgresión moral. Pero la mención de *Díke* indica que no se trata de una venganza ciega. *Díke* es una personificación de la justicia cósmica que asegura la regularidad de los días y de las estaciones. De ahí que el sol no puede trasgredir sus medidas, porque la justicia cósmica lo va a castigar y va a hacer que vuelva al orden normal.

La interacción y sucesión recíproca de los opuestos es la causa del movimiento universal, pero este no asume la forma de un movimiento caótico o azaroso, sino que por el contrario respeta una medida, una ley que asegura la estabilidad y unidad del cosmos. Tal medida regula la lucha de opuestos, a través de la mutua implicación o de la alternancia recíproca.

Podemos concluir entonces que, de entre los presocráticos, tal vez Heráclito sea el que más haya insistido en el movimiento, pero junto con el movimiento, en la idea de una regulación, de una ley que gobierne el devenir. Esa ley no es otra cosa que el *lógos*, la unidad de una multiplicidad en conflicto. La divergencia y oposición entre las cosas particulares convergen para constituir una armonía, que no anula ni elimina la multiplicidad y alteridad de sus elementos constitutivos en una superior identidad indiferenciada.[11] Por el contrario, la unidad es siempre

[11] Cfr. Fronterotta (2013: 33-35).

una armonía de elementos múltiples y discordantes, que concurren a componer una totalidad orgánica, sea por coimplicación o por mutua convertibilidad, de acuerdo con el *lógos*. Si no se respetara esta ley, se destruiría también el cosmos.

Referencias

Ediciones, traducciones y comentarios:

Conche, M. (1986). *Héraclite. Fragments.* Paris: PUF.

Diano, C. e Serra, G. (1980). *Eraclito, I frammenti e le testimonianze.* Milano: Mondadori.

Diels, H., Kranz, W. (1951-2). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmann.

Fronterotta, F. (2013). *Eraclito, Frammenti.* Milano: BUR.

Kahn, Ch. (1979). *The Art and Thought of Heraclitus*. An Edition of the Fragments with Translation and Commentary. Cambridge: Cambridge University Press.

Kirk, G. (1954). *Heraclitus: The Cosmic Fragments.* Cambridge: Cambridge University Press.

Marcovich, M. (1967). *Heraclitus: Editio Maior.* Merida: The Los Andes University Press.

Mondolfo, R. (1966). *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación.* México: Siglo XXI.

Moureviev, S. (1999-). *Heraclitea*, Èdition critique complete des témoinages sur la vie et l'oeuvre d'Heraclite d'Ephèse et des vestiges de son livre et de sa pensée. 9 volúmenes. Sankt Augustine: Academia Verlag.

Olivieri, F. (1979). *Heráclito. Selección de textos y fragmentos.* Cuadernos de filosofía antigua 3. Buenos Aires: Biblos.

Pradeau, J-F. (2002). *Héraclite. Fragments*. Paris: GF-Flammarion.

Robinson, T. (1987). *Heraclitus. Fragments*. Toronto, Buffalo and London: University of Toronto Press.

Selección de estudios acerca de Heráclito:

Barnes, J. (1982). *The Presocratics Philosophers.* London: Routledge and Kegan Paul.

Bernabé, A. (2001). *De Tales a Demócrito*. Madrid: Alianza. 2ª ed. ampliada.

Bonazzi, M. (2016). Eraclito di Efeso. En M. Bonazzi (a cura), *Storia de la Filosofia antica*, vol I (105-117). Roma: Carocci Editore.

Burnet, J. (1892). *Early Greek Philosophy*. London: Adam and Charles Black.

Chantraine, P. (1968-1980). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque.* Paris: Klincksieck.

Cordero, N. (1977). La dinámica de la polis en Heráclito. *Cuadernos de Filosofía*. Buenos Aires, XVII(26-27), 15-25.

Eggers Lan, C. (1987). La teoría heraclítea del *Lógos*. *Nova Tellus,* 5, 9-18.

Fattal, M. (2005). *Ricerche sul logos. Da Omero a Plotino*. Milano: Vita e Pensiero.

Guthrie, W. (1984). *Historia de la filosofía griega.* Vol. I. Madrid: Gredos.

Hussey, E. (1972). *The Presocratics*. New York: Charles Scribner's Sons.

Hussey, E. (1999). Heraclitus. En A. Long (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy* (88-112). NY: Cambridge University Press.

Jaeger, W. (1947). *The theology of the Early Greek Philosophers*. Oxford: Clarendon Press.

Johnstone, M. (2014). On 'Logos' in Heraclitus. *OSAP*, 47, 1-29.

Kirk, G.; Raven, J.; Schofield, M. (1983). *Los filósofos presocráticos.* Versión española de Jesús García Fernández. 2da. Ed. Parte I. Madrid: Gredos.

Kohan, W. (1993). Heráclito y un río que no cesa de moverse. *Cuadernos de Filosofía*, 24(39), 81-92.

Kofman, S. (1985). Nietzsche and the Obscurity of Heraclitus. *Diacritics*, 17(3), 39-55.

Naddaf, G. (2005). *The Greek Concept of Nature.* NY: State University of New York Press.

Poratti, A. (2000). Sobre el lenguaje de Heráclito. En A. Poratti, *El pensamiento antiguo y su sombra* (43-54). Buenos Aires: Eudeba.

Von Fritz, K. (1945). Noos, Noein and their Derivatives in Presocratic Philosophy. *Classical Philology,* 40, 223-42.

West, M. (1971). *Early Greek Philosophy and the Orient*. Oxford: Clarendon Press.

CAPÍTULO 2
Conocimiento y virtud: el método refutativo en el Cármides de Platón

Malena Tonelli

Platón nació en el 427 a.C., en el seno de una familia aristocrática. Si bien en sus primeros años fue espectador de una Atenas, aunque en guerra con Esparta, todavía próspera, la desilusión no tardaría en llegar.[12] La derrota ante Esparta, la caída de la democracia y la instauración de la oligarquía de los Treinta Tiranos y la posterior restauración de la democracia,[13] sumada a la condena a muerte de su maestro Sócrates en 399, dan cuenta del caos social en el que Atenas se había sumergido. El siglo IV a.C. mostraba el resultado de los profundos errores del siglo anterior. Platón buscaba las razones de semejante derrumbe, y, a los ojos del filósofo, los representantes de una concepción equivocada del hombre eran los sofistas. En otras palabras, el problema político y moral era una cuestión intelectual. Los "maestros de virtud" habían fallado, los hechos demostraban una decadencia moral, los discípulos de la sofística habían cometido todo tipo de excesos y fraudes.[14] Platón se ubicó, podría decirse, en las antípodas de este movimiento educador y se propuso enderezar lo que en el siglo precedente se había dislocado.

A la luz de la *Carta Séptima*,[15] sabemos que Platón decidió renunciar a su carrera política, hacia la cual estaba por naturaleza inclinado y por tradición familiar destinado. Tras la muerte de Sócrates abrió una escuela de filosofía y podría decirse que la indagación intelectual, la puesta en cuestión de preceptos aparentemente establecidos, constituyó la verdadera actividad política del joven Platón que, continuando la actitud crítica de su maestro, se enfrentó a los estamentos educativos y a los preceptos intelectuales dominantes para construir un nuevo tipo de experiencia política: el diálogo filosófico.

Conservamos toda la obra escrita de Platón, que no está compuesta de tratados filosóficos, que transmiten un cuerpo cerrado de doctrinas, sino que él escribió en la forma de diálogo. Estos diálogos son puestas en escena en los que determinados personajes (entre los cuales nunca aparece Platón y la mayoría de las veces se trata de personas que realmente vivieron más allá de que Platón pudiera haberlos conocido) discuten acerca de algún tema. Resulta de gran importancia tener en cuenta que la forma de diálogo no solamente es una cuestión de

[12] Para los avatares de la vida de Platón, cfr., por ejemplo Taylor (1956: 1-9); Shorey (1965: 1-57); Friedländer (1989: 21-47); Gómez Robledo (1974: 11-61).
[13] Para una reconstrucción histórica de la suerte de Atenas en el siglo V a.C., cfr., por ejemplo, Kitto (1995: 188-232).
[14] En rigor, como se verá en este capítulo, también han sido muy cuestionados miembros del círculo cercano a Sócrates.
[15] *Carta* VII, 325e

gusto artístico o literario (aunque seguramente también lo es) sino que presenta una inquietud de tipo epistemológico. El diálogo implica un distanciamiento, una resistencia a presentar doctrinas como propias. El hecho de que Platón no haya legado un cuerpo cerrado de doctrinas ha dado lugar a muchas interpretaciones. Es decir, resulta sumamente trabajoso descubrir cuál es la verdadera doctrina platónica y algunos especialistas han afirmado que, en rigor, nunca existió una doctrina tal, sino que la forma de diálogo es una invitación a una reflexión conjunta con el lector,[16] una especie de experimentación filosófica. Una muestra de ello es que no encontramos en todos los textos una uniformidad en las afirmaciones. Existen, de hecho, muchas contradicciones que la llamada "tesis evolucionista"[17] ha explicado en función del momento de la vida de Platón en el que sus diálogos fueron escritos. En este sentido, muchos estudiosos en el siglo XX se inclinaron por reconocer en la obra platónica tres períodos: el temprano o de juventud, dentro del cual se agrupan los diálogos que se supone tienen más influencia socrática y se caracterizan, en general, por ser menos extensos; el período medio o de madurez, en el que se ubican las obras centrales de Platón en las que su doctrina metafísica aparece desarrollada y sistematizada; y el período tardío o de vejez, en donde encontramos una reconsideración crítica de la Teoría de las Ideas y, paulatinamente, el personaje de Sócrates va perdiendo protagonismo a tal punto que en las *Leyes*, el último escrito de Platón, ni siquiera aparece.[18]

El método socrático

Monique Dixsaut sostiene que el personaje de Sócrates encarna una cierta manera de usar el *lógos* que no deja a ninguno de sus interlocutores intacto, pues mediante su palabra Sócrates somete a examen el saber del otro.[19] Él conversaba con alguien e intentaba averiguar las concepciones que este tuviera sobre alguna cuestión particular, en general temas vinculados con la esfera ética, con el fin de alcanzar una definición universal y satisfactoria.[20] El procedimiento habitual era, entonces, poner a prueba las respuestas del interlocutor para examinar si las consecuencias de sus planteos eran o no consistentes. Generalmente ocurría lo segundo, es decir, los resultados a los que se llegaba con la conversación se manifestaban contradictorios en relación con la primera respuesta del interlocutor, de modo tal que sus tesis originales quedaban refutadas.[21] De este modo, el interlocutor entraba en estado de *aporía*. Este término griego, que podría traducirse como "dificultad" o "sin salida", alude al estado del alma de quien

[16] Howland, por ejemplo, entiende que los diálogos de Platón deben ser leídos, siguiendo el modo socrático, como planteos abiertos de preguntas filosóficas (1991: 189 y ss.).
[17] Fue Hermann quien en su libro de 1839 introdujo el concepto de "evolución" aplicado a los escritos platónicos.
[18] La división en tres períodos fue apoyada por el análisis del estilo de la escritura platónica que ayudó a establecer una cronología de los diálogos. Cfr. Ross (1997: 15-25); Copleston (1999: 146-153). Casi un siglo después de los trabajos de Lutoslawski (1897) y, tras la renuncia a los criterios estilométricos para determinar la cronología, Thesleff (1982), Ledger (1989) y Brandwood (1990) reabrieron la cuestión sirviéndose de la informática. Hacia fines del siglo XX, algunos estudiosos han puesto en duda la validez del orden que tradicionalmente fue atribuido a los diálogos platónicos; cfr., por ejemplo, Kahn (1981) y Thesleff (1993: 17-18).
[19] Cfr. Dixsaut (2001: 15-16).
[20] Cfr. Copleston (1999: 118).
[21] El problema de la refutación está vinculado con el de la ironía socrática y con las consecuencias que acarreaba en el ánimo del interlocutor. No profundizaremos aquí en estas consideraciones. Al respecto, cfr. Robinson (1953: 8-11).

advierte que no sabe aquello que creía saber. Atravesar ese estado de confusión ligado al reconocimiento de la propia ignorancia es la condición principal para emprender el camino hacia el conocimiento.

Cabe destacar que, según la pintura platónica, Sócrates asociaba inmediatamente el conocimiento con la virtud y he señalado que el vacío moral de la sociedad ateniense era, para el joven Platón, un problema filosófico, un problema intelectual. En consecuencia, podría afirmarse que en el pensamiento platónico la educación es la contribución esencial para la reconstrucción moral y política. El conocimiento de la virtud se constituye como requisito para la acción virtuosa: quien conozca qué es la valentía, actuará con valor; quien conozca qué es la piedad, actuará piadosamente. Si un sacerdote es incapaz de definir la piedad, significa que no es capaz de realizar acciones pías. La llamada "tesis intelectualista" supone que solo se obra mal por ignorancia y, a la inversa, quien conoce qué es la justicia no puede sino obrar en consecuencia. El conocimiento toma entonces una importancia capital en la acción política. Y la ignorancia no reconocida, el saber aparente, es entendida como el mayor mal. Es necesario, por tanto, desde el punto de vista moral y político, emprender un camino de purificación, de autoconocimiento, pues los individuos deben poder reconocer, en primer lugar, su propia ignorancia para luego, en segundo lugar, intentar alcanzar la verdad. Esa es la tarea a la que parece haberse consagrado Sócrates y que Platón retrata en sus ficciones filosóficas, al menos en las del primer período.

En efecto, el método refutativo o "elenkhético",[22] identificado con el procedimiento socrático, aparece puesto en práctica, fundamentalmente, en los primeros diálogos de Platón, los llamados "diálogos socráticos".[23] Allí el *élenkhos* (o refutación) es presentado como la herramienta socrática de educación en abierto contraste con la estrategia de los sofistas. En este sentido, Mondolfo[24] sostiene que en el "programa educativo" de Sócrates, es el primer paso para la investigación positiva de alguna doctrina. En consonancia con Robinson,[25] advierte el carácter negativo del *élenkhos* en el siguiente sentido: la refutación opera con la "limpieza" de los errores del interlocutor. De este modo se trata de una purificación espiritual pues su resultado negativo[26] (es decir, lo que el interlocutor creía que era x no lo es) funciona como una preparación y estímulo para la investigación ulterior. Por este motivo Sócrates aparece como un maestro que tiene la aspiración de mostrar el camino hacia la verdad y ese camino, para poder ser transitado, requiere el reconocimiento de la propia ignorancia.

Desde el punto de vista formal, puede extraerse una serie de características comunes que permiten agrupar a algunos diálogos platónicos bajo la clasificación de "tempranos", "socráticos" o "refutativos". A grandes rasgos, puede mencionarse que en ellos predomina la búsqueda de la definición de una virtud ética que el personaje de Sócrates emprende en diálogo con al-

[22] En alusión al término griego élenkhos que suele traducirse por "refutación".
[23] Vlastos (1996: 28) advierte que, en rigor, en los diálogos tempranos el personaje de Sócrates nunca usa la palabra "método" y nunca discute su método de investigación. El término "*élenkhos*" y el verbo "*elénkhein*" los usa para describir lo que él hace pero no para darle un nombre a lo que él hace.
[24] Mondolfo (1996: 40).
[25] Cfr., por ejemplo, Robinson (1953: 17; 83).
[26] El carácter netamente "destructivo" (en palabras de Robinson) o "negativo" (según Mondolfo) del é*lenkhos* socrático ha sido puesto en duda, por ejemplo, por Vlastos (1996: 28-55) y por Irwin (2000: 39-60).

gún joven destacado o con algún especialista. Esa conversación consiste en una serie de preguntas al interlocutor quien, poco a poco, va encontrando debilidades en sus planteos. El método refutativo consiste en el arte de interrogar y responder y de conducir una discusión de forma metódica pues la discusión dialogada no se desarrolla al azar.[27] Se la conduce para poner en evidencia las ambigüedades y las falsas apariencias. El fin de la discusión es la búsqueda de la verdad y, para ello, es necesario mostrar las discordancias en los dichos de los interlocutores para que alcancen el estado de aporía eliminando las creencias falsas, de ahí que el método refutativo se asocie con una purificación. Ahora bien, para que el método funcione, es necesario satisfacer una condición: que el interlocutor acepte contestar las preguntas que se le plantean y asuma el compromiso de sinceridad. El objetivo es alcanzar un acuerdo que consiste en que admita que sus dichos son inconsistentes y, por tanto, que no sabe aquello que creía saber.

Por otra parte, algunos especialistas suelen advertir un segundo paso en el método socrático: la mayéutica. Platón hace referencia a ella en su diálogo *Teeteto*.[28] Allí, el personaje de Sócrates cuenta que su madre (Fenáreta) era partera (en griego: *maîa*) de ahí que *hé maieutiké* es el arte de ayudar a engendrar. Pero en lugar de ayudar a mujeres, Sócrates ayuda a hombres; vigila las almas y no los cuerpos en su trabajo de parto. Es un procedimiento crítico que conduce al interlocutor al descubrimiento de la verdad mediante una serie de preguntas. El interlocutor llega a engendrar la verdad que se encuentra en su interior descubriéndola por sí mismo. La mayéutica sería el costado "positivo" de la enseñanza socrática la cual, según Mondolfo, constituye la segunda parte de su método. Una vez liberado del obstáculo del error, el interlocutor puede ser capaz de descubrir, no sin esfuerzo, el camino correcto. Ese esfuerzo, el dolor del parto, provoca un rechazo sistemático por parte de los interlocutores de Sócrates a reconocer su propia ignorancia y, mientras estos acusan al método de dañino, el personaje de Sócrates dice sentir placer al refutar y al ser refutado puesto que no duda del beneficio terapéutico de su método.[29]

Precisamente, Platón no escribió tratados en donde un discípulo pueda encontrar una doctrina, aprenderla y repetirla. Los diálogos, esas puestas en escena, esas construcciones dramático-filosóficas que Platón propone, implican un esfuerzo de reconstrucción conceptual por parte del lector. Robert Wardy asegura que el hecho de que el diálogo platónico sea una ficción filosófica lleva consigo la dificultad de que Platón, como su maestro, no ofrece respuestas.[30] Por este motivo, mantiene este intérprete, Platón no nos está enseñando una doctrina, sino más bien un modo de aprender, y ese modo es filosófico, argumentativo, crítico y personal. Cuando reconstruimos críticamente el *lógos* (el argumento) platónico, somos activamente responsables de la obra filosófica, sostiene Wardy, pues Platón requiere de un tipo de lector activo que, al sentirse interpelado, genere un diálogo mental consigo mismo. Al no escribir tratados, la comunicación que Platón establece con el lector es indirecta, pues la comunicación directa

[27] Cfr. Canto Sperber (2000: 225).
[28] Cfr. *Teeteto* 149a-151d.
[29] Cfr., por ejemplo, *Gorgias* 458a2-b1.
[30] Cfr. Wardy (1996: 54).

entre los interlocutores de un diálogo-ficción está subordinada, continúa Wardy, a la comunicación indirecta entre Platón y nosotros.[31]

El *Cármides*

La tarea de abordar un diálogo de Platón (en este caso el *Cármides*,[32] que suele ubicarse entre los "tempranos") no es sencilla pues requiere de una lectura atenta y crítica. Resulta clave poder detectar las innumerables anticipaciones, presentaciones implícitas de problemas y hasta supuestos y definiciones ocultas bajo este manto dramático. En eso, justamente, es donde reside una de las mayores dificultades de leer a Platón: sus diálogos pueden resultar llevaderos y de fácil lectura. A primera vista podría parecer que nada se está diciendo concretamente acerca de cuestiones filosóficas. Es muy fácil perderse en lo argumental y no atender al contenido argumentativo. Sin embargo, el desafío que Platón presenta en sus diálogos en general y en el *Cármides* en particular es el de encontrar todas esas notas filosóficas que se revelan desde la primera línea. Platón es un escritor que no se agota nunca y, por otra parte, nada de lo que dice es en vano, hasta la humorada que puede parecer más irrelevante o anecdótica tiene una razón de ser en esta construcción filosófica. En el presente capítulo, veremos cómo en el caso del *Cámides* puede constatarse que el diálogo no funciona meramente como una cuestión de estilo sino que se identifica con la propia investigación filosófica. La dialéctica no es solamente un modo de filosofar: en Platón, el diálogo es filosofía.

Dividiré este capítulo en tres secciones, conforme al entramado argumentativo del diálogo. En primer lugar, ofreceré una breve interpretación de la escena introductoria (153a-159b), luego analizaré las tres definiciones del personaje de Cármides (159b-162d) y, finalmente, me detendré en el intercambio entre Critias y Sócrates (162b-176d).

La escena introductoria

Las escenas introductorias, frecuentes en la obra platónica, suelen ser muy ricas tanto desde el punto de vista literario como filosófico. En general, Platón ofrece en ellas una caracterización de los personajes, una ubicación espacio-temporal y una presentación del tema que se va a discutir. En el *Cármides* hay tres personajes además de Sócrates: Querefonte, fiel seguidor de Sócrates que aparece en otros diálogos como la *Apología de Sócrates* y el *Gorgias*; el propio Cármides, hermano de Perictíona, madre de Platón; y Critias, tío de Cármides. Estos dos últimos tuvieron una función decisiva en el derrumbe de la democracia ya que formaron parte del grupo de los Treinta Tiranos, quienes contribuyeron, a causa de sus excesos,[33] al desmoro-

[31] Cfr. Wardy (1996: 55-56).
[32] Para las citas del *Cármides* me he valido de la traducción de Lledó Iñigo consignada al final de este capítulo.
[33] La relación de Sócrates con figuras como Critias y como Alcibíades resulta controvertida. Según Jenofonte (*Recuerdos de Sócrates*, 1 ,2), esta relación influyó en la condena de Sócrates debido a su conducta violenta pues eran con-

namiento político de Atenas, a la caída ante Esparta en la Guerra del Peloponeso y la consecuente finalización del llamado "siglo de oro ateniense". No es casual, por tanto, que el tema principal del diálogo alrededor del cual gira la discusión sea el de la "sensatez" o "autocontrol" (*sophrosýne*).[34]

El comienzo del diálogo indica cuál es su fecha dramática: el fin de la batalla de Potidea que los historiadores ubican en el 432 a.C., justo al comienzo de la guerra del Peloponeso. La escena transcurre en un momento de prosperidad para Atenas. Es decir, la acción dramática ocurre unos cuarenta años antes de la fecha en que Platón compuso la obra. Es un diálogo narrado en primera persona por el personaje de Sócrates, que relata que a su regreso de Potidea fue presuroso a un gimnasio.[35] Allí, es presentado como un héroe,[36] al menos a los ojos del personaje de Querefonte, aunque él mismo se muestra interesado por dos cuestiones que escapan a los pormenores de la batalla: la filosofía y la juventud.[37]

Querefonte, entusiasmado con la llegada de su maestro, lo conduce hacia Critias, un hombre joven y temperamental que en este diálogo aparece como el tutor de Cármides. Platón refiere, en primer lugar, a la extraordinaria belleza física de Cármides y subraya la excitación de Sócrates al enfrentarse con él. Ciertamente, este personaje se describe a sí mismo como alguien "débil" en lo que respecta a la belleza de los jóvenes, como si se tratara de alguien incapaz de controlarse ante la presencia de un joven bello.[38] Sin embargo, Platón destaca una inquietud de su maestro, presentada –con ironía- como una "pequeñez": si el alma de Cármides es de buena naturaleza[39] a lo que Critias responde que su discípulo "es bello por fuera y por dentro (*kalòs kaì agathós*)". La fórmula que aparece aquí es *kalós* (bello) y *agathós* (bueno). La condición de ser "bueno" y "bello" era la característica principal de un hombre virtuoso. Esta construcción, corriente para el oyente o lector griego para caracterizar la virtud, aparecerá nuevamente en el diálogo jugando un papel argumentativo y es importante destacar que era una fórmula, especialmente, que describía a los jóvenes influyentes.[40] En el texto, Sócrates no toma los componentes de esta fórmula como correlativos necesariamente, pues no pone en duda la belleza física, exterior, de Cármides, sino que intenta examinar su belleza interior, la del alma. La belleza del alma se encuentra asociada con el conocimiento del individuo y, en consecuencia, con sus acciones. Pero, como he señalado, Sócrates no daba por sentado el conocimiento

siderados traidores a los valores democráticos de Atenas. Además, él destaca que una vez que los jóvenes tuvieron poder político, abandonaron a Sócrates.

[34] Con respecto al término *sophrosýne*, suele haber mucho desacuerdo a la hora de traducirlo. Lledó Iñigo, en su traducción española, propone "sensatez" y ofrece un breve recorrido de las ocurrencias de este término *sophrosýne* en la literatura griega en su Introducción al diálogo (1985: 321-324). Al respecto, cfr. Guthrie (1998: 156-158) quien se inclina por traducir el término por "*self-control*" mientras que otros, como Crombie (1979: 225) y Kahn (1996: 188-191), prefieren *temperance* y Reale (2015) *temperanza*; Chambry (1967) opta por "sabiduría" (*saggesse*).

[35] Los gimnasios constituían un lugar habitual de reunión para los ciudadanos atenienses.

[36] La actuación de Sócrates en la batalla de Potidea es descripta por Platón en el *Banquete* en boca de Alcibíades. Allí se enumeran las hazañas que el maestro había llevado a cabo y se destaca su valor y autocontrol. Cfr. *Banquete* 219e6-221c1.

[37] Cabe destacar que los guiños y alusiones a la condena de Sócrates son muy habituales en los diálogos de Platón. Sócrates fue, en efecto, acusado de corromper a la juventud pues, como he mencionado, solía estar rodeado por jóvenes entusiastas que compartían sus inquietudes filosóficas. En el *Cármides*, la alusión a su interés por los jóvenes aparece teñida, en el primer tramo del texto, por una inquietud más bien de tipo sexual, aunque a medida que se avanza en la lectura, puede advertirse que, en rigor, se trata de un interés filosófico y, según entiendo, político.

[38] Es posible que sea así como pretendían retratarlo sus detractores.

[39] En este tramo del texto, Platón describe y destaca el linaje de Critias y de Cármides que es el mismo que el propio, pues Critias era hermano de su madre. Algunos especialistas, como Kahn (1996: 186), entienden que Platón muestra orgullo por su familia, sin embargo a lo largo del presente trabajo intentaremos mostrar una interpretación alternativa.

[40] Ver Dover (1994: 41-45).

y el valor de la acción de un individuo hasta tanto no hubiera indagado con él sobre los asuntos que, se supone, conocía. En el *Cármides*, ante la duda de la naturaleza del alma del joven, Sócrates propone dialogar con él y Critias, su tutor, hace hincapié en la buena disposición de Cármides para el diálogo puesto que lo describe como "filósofo y poeta". Como se ve, Critias insiste en la belleza de su discípulo, tanto la exterior como la interior.

Sin embargo, para atraer la atención de Cármides y persuadirlo de que se una al grupo, Critias propone que Sócrates se haga pasar por médico, pues el joven sufre una dolencia física. De este dato anecdótico señalaré tres elementos conceptuales de importancia. En primer lugar, parece que aquella armonía corporal, tal vez no sea tal. Sócrates había destacado la belleza física de Cármides sin saber que él sufría de un dolor de cabeza, pero Critias, quien también había afirmado esa belleza, sí lo sabía. El criterio que Critias maneja respecto de lo que es bello, desde el punto de vista del cuerpo, comienza a parecer insuficiente. En segundo lugar, Critias da por sentado que el hecho de que Sócrates sea filósofo no constituirá un atractivo para Cármides, por lo que es necesario que se haga pasar por médico. Si se tiene en cuenta la tesis intelectualista, es posible sospechar que, a los ojos de Sócrates, Cármides no será "bello por dentro", es decir, su alma no es de buena naturaleza ya que si carece de inquietudes filosóficas no será capaz de emprender el camino hacia el conocimiento pues su alma estará "contaminada" por la ignorancia y, por tanto, no llevará a cabo acciones virtuosas. Se hace indispensable para Sócrates, por tanto, examinar al joven para establecer el estado de su alma. Por otra parte, creo que en esta presentación del personaje de Cármides -un joven de belleza física extraordinaria, con dolor de cabeza que solo se acercará a Sócrates para curar su dolencia- Platón habla, más bien, del personaje de Critias. Un hombre joven que confunde tanto la belleza exterior como la interior y que propone, además, confundir a su propio discípulo respecto del provecho que pueda sacar de Sócrates. Como se ve, ya desde el comienzo, Platón establece los roles que cada personaje representa y, teniendo en cuenta el destino tiránico que los dos interlocutores de Sócrates cumplirán años después, el diálogo imaginario entre ellos dice mucho respecto de la relación entre filosofía (conocimiento y virtud) y política.

El texto continúa con la aparición del personaje de Cármides. Una mención especial merece la reacción de Sócrates al verlo. En el pasaje 155c-e, Platón hace gala de su capacidad para transmitir una escena que parece sencillamente teatral. Hay una descripción del comportamiento físico de los personajes pero, por sobre todas las cosas, del desconcierto que Sócrates experimenta ante tal belleza física: "Entonces ocurrió, querido amigo, que me encontré como sin salida (*epóroun*), tambaleándose mi antiguo aplomo; ese aplomo que, en otra ocasión, me habría llevado a hacerle hablar fácilmente" (155c5-8).

Al ver a Cármides, Sócrates queda "sin salida". El verbo griego aquí es "aporéo" que, en tanto cognado del sustantivo "aporía", en el método socrático suele estar asociado con el estado del alma luego de haber experimentado la refutación. En este pasaje, lleno de ironía, Sócrates reconoce su propio estado de aporía producto del reconocimiento de la belleza de Cármides y destaca su incapacidad para dialogar. Como se ve, se trata de un pasaje que parece reflejar el camino que es necesario transitar: Sócrates inmediatamente recupera su "aplomo" y

emprende el diálogo filosófico. No es casual, como ya señaló Kahn, que el tema principal del diálogo sea la *sophrosýne*, sensatez o autocontrol. Platón parece mostrar a Sócrates como un ejemplo de autocontrol[41] pues, aún ante el desafío de la belleza física de Cármides, Sócrates es capaz de recuperarse y atender al propósito de la filosofía: mejorar las almas de los hombres.

Con todo, Sócrates sigue el juego de Critias y acepta hacerse pasar por médico y explica que su remedio es una especie de hierba acompañada de un ensalmo. Cármides acepta someterse al tratamiento:

> -Haré, pues, dijo, una copia del ensalmo que tú me digas.
> A lo que yo repuse:
> -¿Cómo lo harás? ¿Persuadiéndome a ello, o sin necesidad de persuadirme?
> Y entonces él, riéndose:
> -Persuadiéndote, Sócrates, me dijo.
> -De acuerdo, dije. (156a2-9)

Sócrates es, en efecto, "persuadido" por Cármides para que lo ayude con su dolencia aunque Platón muestra el tono irónico de este pasaje pues, en rigor, fue Cármides quien fue persuadido por Critias a acercarse a la conversación. Con todo, Sócrates no propone un tratamiento convencional sino que explica que primero debe tratarse el todo para luego curar una parte. Así, al menos, trabajan los médicos griegos y a Cármides le parece que es adecuado. Sin embargo, Sócrates agrega algo más. Evoca a un sabio egipcio para quien el individuo, el todo, no se reduce solamente al físico sino que incluye al alma.[42] Para curar una parte del cuerpo es necesario curar el todo, el alma y el cuerpo en su conjunto:

> Pues es del alma de donde arrancan todos los males y los bienes para el cuerpo y para todo el hombre; como le pasa a la cabeza con los ojos. Así pues, es el alma lo primero que hay que cuidar al máximo, si es que se quiere tener bien a la cabeza y a todo el cuerpo. (156e9-157a3)

Cabe recordar que cuando se alababa la belleza de Cármides, Sócrates preguntó por esa "pequeñez": si es también bello de alma. Se ve por qué para el filósofo resulta clave la belleza o armonía en el alma, porque es allí de donde "arrancan todos los males y los bienes para *el cuerpo y para todo el hombre*"; allí reside la motivación para la acción y, por tanto, si el alma es sana, virtuosa, llevará a cabo –necesariamente- acciones virtuosas. El cuidado del alma es, justamente, un motivo típico de la filosofía socrático-platónica,[43] pues un alma sana garantiza la acción buena y, consecuentemente, una sociedad armónica. Ahora bien, ¿cuál es el tratamiento adecuado para el alma? El personaje de Sócrates es explícito desde el comienzo: "El alma

[41] Kahn (1996: 187-188).
[42] Cabe aclarar que Platón no relaciona un desperfecto físico con un desorden anímico, pues el personaje de Sócrates explica que se debe examinar el alma del joven para evaluar su estado de salud. Si su alma es sana, entonces solamente bastará con un remedio para el cuerpo, pero si su alma se encuentra enferma, el remedio para el cuerpo no será suficiente. Cfr. 158d10-e2.
[43] Sobre la importancia del cuidado de sí en la filosofía platónica cfr. Santa Cruz (2012: 85-100 –especialmente pp. 87-89).

se trata, querido, con ciertos ensalmos y estos ensalmos son los bellos discursos, y de tales discursos, nace en ella la sensatez." (157a3-6)

En este pasaje aparece la clave de la terapia filosófica del alma: a partir de un bello (*kalós*) discurso nace en el alma la sensatez. Un alma sana, entonces, es un alma sensata y la sensatez, la salud del alma, depende de bellos discursos. Cabe recordar que Critias había dicho que Cármides era "algo así como filósofo y poeta"; sin embargo, resulta sospechosa su inquietud filosófica desde el momento que necesita un rodeo para acercarse a Sócrates. Se ve cómo se resignifica la primera parte de esta escena introductoria: la exagerada admiración de Sócrates por la belleza de Cármides empieza a cobrar un tono más bien irónico, como si le siguiera el juego a Critias y a todos los admiradores del joven. De este modo, Platón presenta a los personajes centrales del diálogo e introduce el tema principal: la sensatez relacionada con los discursos que mejoran las almas de los hombres.

De esta primera parte de la escena introductoria es posible sacar en limpio la presentación de los personajes: Sócrates, Critias, Cármides y Querefonte; la fecha dramática: fin de la batalla de Potidea; que la belleza física de Cármides es importante para los que no son filósofos; que el cuidado del cuerpo se asocia con el cuidado del alma; y que el cuidado del alma es la tarea propia de la actividad filosófica. El filósofo, entonces, aparece caracterizado efectivamente como un médico de almas. La enfermedad del alma es la ignorancia pues lo que el alma padece son las creencias falsas y, entre ellas, la peor: creer que se sabe cuando no se sabe. A continuación, Platón mostrará cómo el método refutativo conduce a liberar, curar, al alma de sus males gracias a su resultado: el reconocimiento de su propia ignorancia, el estado de aporía. El método refutativo tiene por objeto, entonces, el conocimiento de que no se sabe lo que se creía saber o, dicho de otro modo, el conocimiento de sí mismo.

Intentaré mostrar cómo se relaciona la característica de "sensato" no solamente con Cármides, sino también con el personaje de Critias, pues parece que es a él a quien apunta la refutación socrática. Lo que se pondrá a prueba en los siguientes pasajes del diálogo será la belleza del alma de Cármides que Critias defiende, pues asegura que Cármides es sensato. El joven, por su parte, se presenta tímido y modesto, dubitativo acerca de la condición de su alma. Está dispuesto a ponerse a prueba puesto que él mismo no sabe si contestar si es sensato o no:

> …por un lado, si digo que no soy sensato, continuó, estaría bastante fuera de lugar que uno mismo diga tales cosas contra uno mismo; por otro lado, haré que Critias, aquí presente, aparezca como embustero, y no solo él, sino otros muchos a quienes, por lo que cuentan, parezco sensato. Pero si, a mi vez, digo que sí, y me alabo a mí mismo, es muy probable que esto parezca algo insufrible. De modo que no tengo nada que decirte. (158d1-7)

Ahora bien, como es habitual en los diálogos llamados "tempranos", el personaje de Sócrates busca la aceptación explícita de su interlocutor antes de comenzar la investigación conjunta y establece las reglas de la discusión. Así, en 158e6, propone el modo de evaluar si Cármides es sensato: si el joven es capaz de definir qué es la sensatez, entonces puede

afirmarse que es sensato. He indicado que una de las características de los diálogos tempranos es la búsqueda de la definición que suele tener la forma "qué es x".[44] Lo que se encuentra aquí es el supuesto de una asimilación entre ser de un modo y saber en qué consiste ese modo de ser. Es decir, aparece el supuesto intelectualista, conocer qué es la sensatez es condición para ser sensato y realizar acciones sensatas. Por lo tanto, para evaluar si Cármides es sensato basta con que dé cuenta de qué es la sensatez. Si lo sabe, Critias tiene razón; si no lo sabe, es necesario mejorar su alma mediante bellos discursos, es decir, dialogar con él de modo que alcance el reconocimiento de su ignorancia, se libere de las falsas creencias y sea capaz de conocer.

En este punto del análisis, es posible sintetizar la última parte de la escena introductoria: aparece la presentación del tema del diálogo: ¿Cármides es sensato?; se destaca que el cuerpo de Cármides no es tan bello porque sufre dolores y hay un acuerdo acerca de la indagación. Además, se explicita la prioridad de la pregunta socrática: para saber cómo es x, o si alguien tiene la propiedad x, hay que definir x.

Sócrates - Cármides

El intercambio entre Sócrates y Cármides es bien característico de los diálogos tempranos. Se trata de tres intentos de definición por parte del joven que son refutados por Sócrates. El diálogo es dinámico, con preguntas y respuestas breves. El argumento se desarrolla mediante equivalencias de términos, aceptados por Cármides, que conducen a inconsistencias respecto de la definición original. En este caso, el problema es que para Sócrates una definición es realmente tal si cumple el requisito de la universalidad. Decir qué es x implica establecer una definición que valga para todos los casos particulares de los cuales x se predica. Por tanto, una definición queda refutada si es posible detectar al menos un caso al que no le quepa esa definición. El personaje de Cármides se muestra receptivo a las observaciones de Sócrates y bien dispuesto a modificar su concepción conforme a las debilidades de sus argumentos. En 159b5, Cármides ofrece su definición de *sophrosýne*: "En resumidas cuentas, dijo, a mí me parece que es algo así como tranquilidad aquello por lo que preguntas".

Como es habitual en estos diálogos, en primer lugar Sócrates explicita un supuesto que atravesará toda la argumentación: la sensatez es algo bello (*kalós*). Una vez que Cármides ofreció su definición y que ambos acordaron en la premisa de que la sensatez es algo bello, Sócrates comienza su argumento refutativo que puede dividirse en dos partes:[45] una referida al cuerpo, otra al alma.

En primer lugar, Sócrates reemplaza la sensatez con lo bello, pues habían acordado que eran lo mismo, y muestra que hay casos en los que para el cuerpo no se da que la tranquili-

[44] Cfr. Bravo (1985).
[45] La estructura de este tramo del texto sigue la de la escena introductoria, pues Sócrates hace alusión al cuerpo primero y al alma después, dando por sentado que, efectivamente, se trata de dos partes.

dad[46] sea algo bello. Para mostrar esto, Sócrates se vale de otras equivalencias que Cármides, a su vez, acepta. Así, se reemplaza tranquilidad por lentitud y, de nuevo, lentitud por torpeza.[47] En lo que a ejercicios corporales respecta, por ejemplo, nadie acordaría en que la torpeza fuera algo bello. Por lo tanto, con lo que tiene que ver con el cuerpo lo rápido y ágil es lo más bello. De modo esquemático, podemos sintetizar la primera parte de la refutación socrática: si la sensatez es lo más bello y la tranquilidad no es bella, entonces la sensatez no es tranquilidad.

En segundo lugar, con una dinámica similar, Sócrates ofrece ejemplos respecto del alma y afirma que la tranquilidad (en tanto torpeza) se contrapone a la facilidad para, por ejemplo, aprender. La facilidad para aprender equivale a la rapidez y a la fluidez; y se contrapone a la torpeza (que se había hecho equivaler a la tranquilidad) que ahora equivale a la fatiga, la lentitud y la pesadez. Se ve que la conclusión es clara: en todos los casos que Sócrates propone, es mejor ser rápido que lento y, si se hace equivaler la lentitud a la tranquilidad, la sensatez, que es bella, no puede ser tranquilidad.

En líneas generales, el argumento puede sintetizarse así: si la sensatez es algo bello pero ocurre que en algunos casos lo bello no es la tranquilidad, entonces la sensatez no es tranquilidad. Cabe aclarar que Sócrates no está diciendo que la tranquilidad no equivalga nunca a la sensatez. Lo que está mostrando es que hay casos en los que no coinciden. La definición de Cármides es insuficiente porque no vale para todos los casos y la definición que pide Sócrates tiene que ser universal. Es claro cómo funciona la refutación aquí, no se trata de afirmar, hasta ahora, qué es la sensatez, sino de afirmar qué no es. Hasta este tramo del texto lo que se acordó es que la sensatez no es tranquilidad. Esa creencia, se supone, quedó eliminada y Cármides, entonces, por pedido de Sócrates, hará un segundo intento.

El joven había ofrecido su primera definición en virtud de un ideal tradicional según el cual el sensato -quien es capaz de controlarse, el moderado, que actúa con medida- actúa con tranquilidad y sosiego. Pero al no poder sostener esta definición, Cármides da cuenta de que no se trataba de una definición propia, no era un conocimiento que él efectivamente tuviera en su alma. Como explica Kahn, el joven se refirió a una conducta exterior. Para la segunda definición, Sócrates le sugiere que se mire a sí mismo y que detecte cuáles son las características que él posee que le hacen ser sensato. En la escena introductoria, Cármides se había mostrado pudoroso y medido (158c7) por lo que no sorprende que en su segundo intento de definición proponga que la sensatez es el pudor.[48]

Tal como había hecho antes, Sócrates establece una equivalencia que servirá como premisa general. A la identificación, ya acordada, de la sensatez con algo bello, se agrega ahora que el hombre sensato que es bello (*kalós*) es también bueno (*agathós*). Evidentemente nadie dudaría de esta afirmación, de hecho ya Platón había remitido al comienzo del diálogo a la fórmula *kalòs kaì agathós*, tan familiar para el oyente/lector griego. Luego de establecer esto, Sócra-

[46] La definición de la sensatez como "tranquilidad" surge de la propuesta de Cármides de entender a esta virtud como "hacer todo ordenadamente y con medida". De ahí que para Sócrates sea lícito asociar la tranquilidad entendida en estos términos con acciones que se llevan a cabo con el cuerpo.

[47] No es ilícito hacer equivaler la tranquilidad con la lentitud, según explica Guthrie (1998: 164), porque iban unidas en el ideal tradicional. Sin embargo, Sócrates intentará proponer una reflexión crítica de los ideales tradicionales y reemplaza no solamente a la tranquilidad por la lentitud, sino también a la lentitud por la torpeza.

[48] Cfr. Kahn (1996: 188-189).

tes propone que lo bueno hace buenos a los hombres y Cármides acuerda. Para refutar la identificación de la sensatez con el pudor, Sócrates se vale de una cita de Homero en donde se afirma que en algunos casos, para el hombre indigente, la compañía del pudor no es buena. Por lo tanto, si la sensatez siempre es buena, pero el pudor es a veces bueno y a veces malo (a veces hace buenos y a veces no), entonces la sensatez no es el pudor. Nuevamente la definición de Cármides no cumple con el requisito de universalidad.

El tercer intento de definición es algo más complejo. En 161b3, Cármides dice:

> -A mí me parece, Sócrates, dijo, que te expresas correctamente. Pero fíjate en esto, a ver qué opinas en relación con nuestro tema. Es que me acabo de acordar -cosa que alguna vez oí a alguien que lo decía- de que bien podría ser la sensatez algo así como «ocuparse de lo suyo». Mira, pues, si te parece que anduvo en lo cierto el que esto dijo.
> -¡Ah bandido!, exclamé, eso lo has oído tú de Critias o de alguno de estos sabios.
> -Tiene que ser de otro, dijo Critias, porque lo que es de mí, no.
> -Pero, ¿qué importa, Sócrates, dijo Cármides, de quién lo he oído?
> -Nada, dije yo, porque no es esto lo que estamos buscando, el quién lo dijo, sino si estaba o no en lo cierto.
> -¡Ahora sí que estás hablando con propiedad!, dijo.
> -¡Por Zeus! Pero si, con todo, llegamos a descubrir por dónde hay que tomar todo esto, me asombraría, porque parece un enigma.

Si Cármides, como afirma Kahn, se sirvió de una conducta exterior en la primera definición y de un sentimiento moral en la segunda, en la tercera repite algo que escuchó de alguien. En este interludio, se ve que Critias niega haberlo dicho él mismo. Esta intervención es sumamente interesante desde el punto de vista de las reglas de la investigación dialógica. Hasta este tramo del texto, Cármides se muestra bien dispuesto para la discusión, acepta las críticas y modifica sus definiciones. Pero además, y más fundamentalmente, Cármides es sincero. Cabe recordar que él mismo dudaba de si efectivamente era sensato y está dispuesto a descubrirlo. Critias, en cambio, no duda de la sensatez de Cármides. La pregunta que parece plantearse Sócrates de modo implícito es si Critias sabe qué es la sensatez pues si sostiene que Cármides es sensato debe conocer qué es. Si un maestro sostiene que su discípulo tiene algún conocimiento (que en el marco de la tesis intelectualista equivale a ser de ese modo), está sosteniendo simultáneamente que él mismo tiene ese conocimiento. No solamente porque puede suponerse que se lo ha enseñado sino también porque él mismo es capaz de detectarlo en otros.[49]

Hasta este momento del argumento, Cármides no es capaz de dar cuenta de qué es la sensatez y recurre, por tanto, a una definición que oyó de otro: la sensatez es hacer lo suyo (*tò tà autoû práttein*),[50] ocuparse de lo que le corresponde a cada uno. Para refutar esta tercera defi-

[49] En el siguiente apartado, se verá cómo esta capacidad se vincula con la sensatez.

[50] "Hacer cada uno lo suyo" es una definición de justicia que Platón aceptará en la *República* 433a-c*:* en una comunidad todos tienen que estar de acuerdo en que cada uno haga aquello que le corresponde. Sin embargo, esta concepción es rechazada en el *Cármides*, pero no creo que en los mismos términos en que se rescatará en el otro diálogo; sino que Sócrates apunta mediante asimilaciones de palabras, más o menos lícitas, a negar esta definición porque lo que le interesa a Platón aquí es hacer intervenir el conocimiento en la definición de *sophrosýne*, por una parte,

nición, Sócrates se vale, al comienzo, de los mismos ejemplos que había utilizado en la primera refutación. Si escribir, leer, enseñar es un hacer (*práttein*), cuando el maestro enseña o escribe el nombre de otro, no está "haciendo lo suyo" y, si la sensatez es "hacer lo propio", el maestro sería insensato. Inmediatamente, al ejemplo del maestro se agrega el del médico, el del arquitecto, el del tejedor. Se introduce aquí el concepto de arte (*tékhne*), una actividad que requiere un tipo de conocimiento específico. Pero además, en estas últimas líneas aparece una equiparación en los términos que podría ser discutible. Sócrates equipara "hacer lo suyo" con "llevar a cabo un trabajo". Como he señalado, dar como equivalentes términos, que se asimilan tal vez en un aspecto, para conducir el argumento a determinado fin es una típica estrategia socrática: le hace admitir al interlocutor aquello que no necesariamente admitiría. Este es el llamado "argumento por analogía"[51] sumamente habitual en la argumentación socrática reflejada por Platón.

Por otro lado, es muy frecuente que Sócrates anuncie de alguna manera el procedimiento que va a seguir; de hecho, al final del último pasaje citado anuncia que la tercera definición es para él un "enigma", un juego lingüístico y, además, hace mención allí de las ambigüedades del lenguaje. Esta actitud general del personaje de Sócrates, que da pistas de su propio proceder -muchas veces en clave irónica, de forma solapada-, disipa algunas interpretaciones que llevan a entender que Platón está presentando un personaje debilitado. En contraste con quienes suponen que, en este diálogo, Platón comienza a alejarse de su maestro, entiendo que no solo mediante guiños implícitos sino también a través de afirmaciones explícitas, el personaje de Sócrates pone a prueba al de Critias. Pues, desde el momento en que nos enfrentamos a una construcción ficcional compuesta por Platón, debemos tener en cuenta que, en cada uno de los acuerdos o refutaciones, el autor se dirige al lector. El hecho de que Cármides no sea capaz de detectar algún giro implica que no puede sostener con conocimiento aquello que afirma. Cuando un interlocutor es puesto a prueba, debe poder dar cuenta de su convicción, si es verdadera, y sortear los argumentos refutativos, si son falsos. Si no es capaz de ello, evidentemente, el interlocutor no posee ese conocimiento en su alma y necesita la terapia socrática. En este tramo del texto, se ve que Cármides acepta sin más las equivalencias que Sócrates propone y esta actitud pone en duda que él sea sensato y, en consecuencia, que lo sea su tutor.

Ahora bien, una vez que se estableció que hacer lo suyo equivale a llevar a cabo un trabajo, Sócrates concluye que sería sensato que cada uno tejiera su propio manto o se cosiera sus propias suelas. Pero en una pólis bien administrada, esto sería absurdo. El argumento sería: lo sensato es bueno, lo sensato es hacer cada uno lo suyo, "hacer cada uno lo suyo" es llevar a cabo un trabajo (ej. tejer vestidos), entonces es sensato que cada uno lleve a cabo un trabajo solo para sí mismo. Pero, en una *pólis* bien administrada cada uno no lleva a cabo su propio trabajo, entonces la sensatez no es "hacer lo suyo" (*práttein*).

En 162b3, Sócrates dice:

y examinar el grado de convicción de quien la define en esos términos, por otra. Volveré sobre esto en el final del capítulo. Para una interpretación de este tramo del texto, cfr. Guthrie (1998: 165-167).

[51] Cfr. McPherran (2007: 347-364).

> -Entonces, tanto más se me hace que fue un enigma lo que propuso; de forma que es difícil saber qué es eso de hacer lo suyo.
> -Probablemente, dijo.
> -¿Qué es lo que sería, pues, eso de hacer lo suyo? ¿Tienes algo que decir?
> -Por los dioses, que no lo sé, dijo.

En este pasaje, se explicita que Cármides está en aporía, es decir, el diálogo está estancado y el joven no tiene nada más que decir. Resulta interesante el hecho de que Sócrates pida más precisión, pero la precisión es una exigencia que alguien que no sabe no podría satisfacer puesto que de lo que se trata, cuando alguien habla sin conocimiento, es de jugar con los términos en vez de definirlos. Platón constantemente muestra a un Sócrates que exige una definición pero, al mismo tiempo, se abusa de la equivocidad de algunos términos para evaluar si su interlocutor es capaz de detectar tal estrategia. De hecho, inmediatamente, el texto muestra una especie de paso de comedia en el que Cármides, sonriendo y mirando a Critias, parece atribuirle la definición. Así, en 162d4, Sócrates relata que, ofuscado, Critias pregunta:

> -¿Quieres decir, Cármides, que si tú mismo no sabes qué tenía en la cabeza quien definió la sensatez como «ocuparse de lo suyo», el que tal definió tampoco lo sabía?
> -Pero, mi buen Critias, tercié yo, que no lo sepa Cármides a sus años no es raro. Tú, por el contrario, bien que lo sabrás, por tu edad y tu cultura. Si, pues, estás de acuerdo en que la sensatez sea lo que este dice y aceptas su discurso, con mucho mayor placer examinaré yo mismo contigo si es, o no, verdad lo que se ha dicho.
> -Claro que estoy muy de acuerdo, dijo, y acepto la discusión. (162d4-e8)

En consonancia con las características comunes con los diálogos llamados tempranos puede verse aquí una dinámica frecuente. Es habitual encontrar que Sócrates recurre a un experto para preguntarle acerca de aquello que este domina, pero resulta que el experto se ve refutado y termina en aporía. En este punto aparece la primera aporía del diálogo que origina un cambio de interlocutor. Sin embargo, cabe preguntarse: ¿Cármides era un experto?, ¿podemos decir que Cármides sabía? En rigor, el joven se presentó como alguien que no sabía y debía aprender. No representa el tipo de interlocutor de Sócrates que cree saber. Hemos señalado que el método refutativo apunta a eliminar aquellas creencias falsas del que cree que sabe. ¿Quién es el que cree que sabe? Critias.

De hecho, si Platón nos presenta todo un rodeo para incorporar a Cármides en la discusión, podemos pensar que la intervención del joven y las preguntas y respuestas acerca de la sensatez constituyen también un rodeo para examinar al personaje de Critias. En el último pasaje citado, se ve que él presta su acuerdo estimulado por el desafío de su discípulo. Ahora bien, si el objeto de Platón es mostrar el carácter de Critias en referencia al amargo papel que tuvo en la arena política unas décadas después de la escena que nos relata, ¿por qué no eligió comenzar su obra con el intercambio entre Sócrates y Critias directamente? Entiendo que si bien

es cierto que Critias parece acordar con muchos supuestos que se identifican con la propia propuesta socrático-platónica y que en este diálogo aparecen cuestionados, no es al contenido de sus afirmaciones a lo que apunta la crítica, sino al hecho de que Critias no tiene un genuino interés filosófico y sus dichos son meras repeticiones con el fin de aparentar profundas convicciones. Es por ello, según creo, que Platón lo presenta como un personaje que requiere de un rodeo para someterse a la refutación, pues no ingresa a la discusión por una genuina disposición para poner a prueba sus afirmaciones.

En el análisis del próximo tramo del texto, intentaré destacar aquellas notas en las que Platón muestra que lo que Critias dice no es lo que realmente piensa. Aquel miembro de los Treinta Tiranos, en su juventud, nunca acordó con las enseñanzas socráticas y, creo, es esto lo que Platón intenta mostrar en el *Cármides*. El alma de ese tirano estaba desordenada, no experimentó la refutación, la liberación de las creencias falsas. A partir de ahora Critias será el interlocutor de Sócrates y el diálogo se torna más complejo, pues Platón pone en juego la noción de conocimiento en la discusión, justamente cuando el interlocutor cree que sabe y no sabe.

Sócrates-Critias

En 163b1, Sócrates introduce además del verbo *práttein* -"hacer"- y del término *ergázesthai*[52] -"llevar a cabo un trabajo"-, el verbo *poieîn*, que se suele traducir por "producir". Critias intentará defender su definición de sensatez en tanto "hacer lo suyo" precisando los términos para esquivar las artimañas lingüísticas de Sócrates y dirá que hacer, trabajar y producir no son lo mismo.[53] Para ello recurre a la autoridad de Hesíodo (en la segunda definición de Cármides, Sócrates había recurrido a la de Homero) y explica que de lo que el poeta consideraba, no se desprende que "hacer lo suyo" fuera equivalente a que cada uno debe hacer todo para sí, sino que hay que entender a las cosas buenas como propias, y todas las malas como ajenas (163b3).

> Porque a lo que se ha hecho bella y provechosamente (*tà gàr kalôs te kaì ophelímos poioúmena*) llama trabajo (*érga*), y las cosas así hechas son trabajos y actividades (*kaì ergasías te kaì práxeis tàs toiaútas poiéseis*). Habría, pues, que decir que él solo consideraba tales cosas como propias, y todas las malas como ajenas. (163c)

La estrategia es hacer hincapié en la noción de "sí mismo" y "otro" y dejar a un lado los verbos (hacer, trabajar, producir) que habían llevado a un absurdo. De este modo, Critias hace equivaler lo propio (lo de uno mismo) con cosas buenas y lo ajeno con cosas malas y, en consecuencia, la definición queda reformulada y Critias acepta que según lo que él mismo dijo debe establecerse que la sensatez es hacer cosas buenas (163e10). Además, en este pasaje es importante destacar una asociación que tendrá mucha injerencia en las

[52] La fórmula que aparece en el texto es *érgon apergázesthai*: llevar a cabo, cumplir, completar una tarea o un trabajo.
[53] Para una sintética explicación del significado de estos vocablos cfr. Guthrie (1998: 155).

argumentaciones posteriores: lo bello (*kalón*) queda relacionado con lo beneficioso, con la utilidad o el provecho[54] (*ophelía*).

Sócrates comienza a interrogar acerca de esta nueva definición y en 164a1 dice: "Igual nada se opone a que estés diciendo la verdad, pero hay algo, por cierto, que me asombra. Me refiero a si tú crees que los hombres sensatos ignoran (*agnoeîn*) que lo son." La pregunta apunta a si el médico o el artesano sabe si cuando actúa producirá un provecho o una utilidad o no. Cabe destacar que a partir de que Sócrates introduce el término "ignorancia" empieza a vincularse la sensatez con el saber. El camino argumentativo parece equivalente al anterior; antes asociaban "cosas malas" con "lo ajeno" para concluir que lo opuesto a lo ajeno es "lo propio, de uno mismo"; en este tramo la dinámica es similar, Sócrates empieza hablando de ignorancia para introducir su opuesto: el conocimiento. Con todo, lo importante es que comienzan a intervenir las nociones de saber y de provecho.

Mediante el ejemplo del médico y del artesano, que no necesariamente saben cuándo actúan con provecho y cuándo no, Sócrates vincula, entonces, la sensatez con el conocimiento y la utilidad. Sin embargo, según Critias, si alguien obra con provecho, obra sensatamente, lo sepa o no (164b12). Evidentemente, en este parlamento, Critias separa la noción de provecho de la de conocimiento. Pero si la sensatez equivale al provecho y el provecho es diferente del conocimiento, habría que admitir que la sensatez es diferente del conocimiento. Critias, quien asegura que la sensatez no es diferente del conocimiento, acepta volver sobre sus pasos (164c8-d4) para evitar esa conclusión indeseable pues de ninguna manera admitirá que el conocimiento no interviene en la noción de sensatez. Por lo tanto, está dispuesto a reformular la definición, hacer intervenir al saber y, alineado con el "hacer lo propio" propone -siguiendo el precepto délfico- que la sensatez es conocimiento de sí mismo (*sophrosýnen eînai tò gignóskein autòn heautón*).[55] Como respuesta a esta nueva definición, en 165b5, aparece una formulación explícita en boca de Sócrates de su propia ignorancia. No parece casual que la afirmación de la ignorancia aparezca inmediatamente después de la formulación del conocimiento de sí mismo. He señalado que el objeto del método refutativo es el reconocimiento de la propia ignorancia. Es habitual encontrar que el personaje de Sócrates, que ya transitó ese camino, insista en que él no sabe y, por tanto, no tenga nada que enseñar sino, más bien, emprender un diálogo, una investigación conjunta.

El camino argumentativo comienza con la sustitución del vocabulario de saber (*gignóskein*) por el del conocimiento (*epistéme*), más bien ligado con un tipo de conocimiento científico. Se establece la necesidad de que un conocimiento deba ser siempre de algo específico y no un "saber" en general. Así, en 165e1, Sócrates se vale de ejemplos de ciencias (como antes había hablado de artes –*tékhnai*) para avanzar en el argumento y pregunta si, así como la medicina

[54] Cabe señalar que la noción de utilidad tiene aquí el significado de beneficioso sin implicaciones peyorativas. Lo útil es considerado bueno y, como se ve en este pasaje, bello.

[55] Acerca de esta quinta definición (la segunda de Critias) Crombie (1979: 226-227) explica que "la conducta virtuosa debe ser premeditada (…) el bien moral es más bien una cuestión de conducta que de dotes. Desde luego, esta es una parte necesaria de la tesis de que el bien es unitario y que depende de un cierto tipo de factor intelectual." En este sentido la *sophrosýne* en tanto autocontrol sería equivalente a autoconocimiento. Kahn (1996: 190-191), por su parte, explica que puede haber dos interpretaciones posibles de la inscripción délfica: la tradicional (conoce que eres mortal y no un dios) y la epistemológica o socrática (conoce tu propia ignorancia).

es un saber (*epistéme*, ciencia) de la salud y su utilidad (*ophelía*) es producir salud, así como la arquitectura es un saber edificar y su efecto son los edificios, la sensatez en tanto saber de sí mismo (*sophrosýne epistéme oûsa heautoû*), ¿qué obra bella lleva a cabo? (*tí kalòn hemîn érgon apergázetai*).

Critias intentará argumentar, sin éxito, que la sensatez es diferente del resto de las ciencias y ejemplifica con la geometría y el cálculo preguntando cuál es el objeto de cada una de ellas. En este tramo aparece una crítica a las estrategias poco legítimas de las que Sócrates se vale, pues –afirma Critias- él confunde y toma como semejante aquello que no lo es (165e2), lo que suele llamarse el "argumento por analogía". Algunos estudiosos[56] han entendido que es Platón quien pone en duda la herencia socrática y comienza, en este diálogo, a distanciarse de los métodos "analógicos" de su maestro. Sin embargo, según mi lectura, la crítica que Platón emprende en boca de Critias no implica que entienda que Sócrates se encuentre equivocado sino que lo que intenta mostrar es la incapacidad de aquellos que, efectivamente, se irritaban con los procedimientos de su maestro para sostener sus definiciones. De hecho, hacia el final del diálogo, Sócrates vuelve a utilizar este tipo de argumentos tras haber fracasado con la alternativa que, se verá, elegirá en los pasajes siguientes.

El diálogo continúa con una distinción clara -en la que Sócrates insiste- entre la ciencia y su objeto pues, sostiene, el arte del cálculo no es lo mismo que los números. De este modo reitera la pregunta acerca del objeto específico de la sensatez, ya que se había acordado que ella era un conocimiento. Pero Critias, por su parte, insistirá en que la sensatez es diferente de las otras ciencias (*epistémai*) porque ella, justamente, no se distingue de su objeto. En 166b6, Sócrates pregunta:

> -Dime, pues, ¿de qué es saber la sensatez y qué obra produce que sea distinta de sí misma?
> -Esa es la cuestión, Sócrates, dijo. En tu pregunta has caído en aquello en lo que la sensatez se distingue de todos los otros saberes. Pero tú buscas una semejanza de ella con los otros, y esto no es así, sino que todos los otros saberes lo son de algo, pero no de sí mismos, mientras que ella es la única que, además de un saber de todos los otros, lo es de sí misma (*he dè móne tôn te állon epistemôn epistéme estì kaì autè heautês*). Y esto no debería de habérsete ocultado, pero si así ha sido es porque creo que estás haciendo lo que antes no decías que hacías: que estás tratando de refutarme a mí y estás olvidándote de aquello sobre lo que versa el discurso.

Critias no es un interlocutor ingenuo, pues sabe cómo trabaja Sócrates. Este comentario da lugar a que Sócrates explique su método porque Critias lo está acusando de erístico, es decir, de querer ganar la discusión por el solo hecho de ganarla.[57] Pero además, en rigor, aparece

[56] Cfr. Kahn, (1996: 194).
[57] Es habitual encontrar esta acusación hacia Sócrates en boca de sus interlocutores en los diálogos de Platón. Esta recurrencia se debe, creo, al permanente intento de Platón de diferenciar el método de su maestro de la mera competencia erística. Irwin (2000: 44) sostiene que Sócrates exige a sus interlocutores expresar lo que realmente opinan sobre la cuestión moral que plantea pues la sinceridad lo distingue de la erística que solo admite respuestas por sí o no. El *élenkhos* lleva al interlo-

evidenciado un cambio con respecto a la definición original en virtud de la habilidad de Sócrates para distraer a su interlocutor y, al mismo tiempo, la habilidad de Platón para distraer al lector. En efecto, en medio de esta acusación acerca de los modos de dialogar de Sócrates, hubo un "pequeño" cambio en la definición de sensatez. Acorralado por las preguntas de Sócrates, Critias ya no dice que la sensatez es conocimiento de uno mismo, sino que ahora el objeto de ella es ella misma.

El argumento hasta ahora podría sintetizarse del siguiente modo: a) la sensatez es conocerse (*gignóskein*) a sí mismo, b) la sensatez es ciencia (*epistéme*) de uno mismo, c) si es ciencia tiene que tener un objeto diferente de ella, d) pero lo propio de la sensatez es que es conocimiento de sí misma. Entre b) y d) encontramos un salto de objetos, pues ya no es uno mismo, el sujeto que conoce, sino ella misma, la sensatez en tanto conocimiento. Y este es el carácter distintivo de este tipo de conocimiento: la sensatez es saber del saber pues quien se conoce a sí mismo, el sensato, sabe qué es lo que sabe y qué es lo que no sabe y, además, es capaz de detectar el conocimiento o la ignorancia en otros individuos y ahí radica su utilidad o provecho (166e5).[58] Ciertamente, podría pensarse que Sócrates se conoce a sí mismo puesto que él sabe que no sabe, sin embargo en este diálogo Platón pondrá en duda que pueda existir un saber que se tenga por objeto a sí mismo y a la ignorancia. ¿Existe un conocimiento del conocimiento? Ante esta duda, los personajes establecen un acuerdo respecto de que la investigación se dará en dos tiempos: en primer lugar se indagará si es posible que exista un saber de lo que se sabe y de lo que no se sabe, y, en segundo lugar, si existiera un saber tal, qué utilidad tendría ser sensato, es decir, tener ese saber del saber.

Respecto del primer punto, Sócrates apela a ejemplos de sensaciones o afecciones (visión y audición o amor, deseo, temor) y, en estos casos no puede afirmar o negar la posibilidad de la existencia de una visión de la visión o de un temor al temor. Sin embargo en otros casos, como el de los relativos (doble, más y menos, etcétera) los interlocutores constatan que es imposible, pues algo no puede ser el doble de sí mismo. En este punto del diálogo se explicitan las dos cuestiones que no se pudieron resolver: si existe algo que tenga la capacidad de referirse a sí mismo o si no hay nada con ese poder; y si entre aquello que tiene tal capacidad se encuentra la sensatez. Inmediatamente, en 169b5, Sócrates concluye:

> Tú, pues, hijo de Caliscro -al fin de cuentas eres tú el que ha sentado la tesis de que la sensatez es un saber del saber y de la ignorancia-, explícame, en primer término, que es posible demostrar lo que antes decías y, después de esta posibilidad, pruébame que es útil. Entonces, tal vez quede satisfecho con la definición que has dado de lo que es la sensatez.
>
> Y Critias, oyendo estas cosas y viendo que yo andaba perplejo –como a aquellos que, viendo bostezar a los que tienen enfrente, les entran ganas de hacer lo mismo-, me pareció que estaba contagiado por mi incertidumbre y vencido por la aporía. Y como también estaba siempre muy pendiente de su reputación, se

cutor a modificar sus opiniones después de reflexionar sobre sus consecuencias. La erística, aparentemente, es similar al *élenkhos* en sus procedimientos, pero diametralmente opuesta en sus fines.

[58] Ver el final de la sección anterior.

> avergonzaba ante los que allí se encontraban, y por un lado no quería concederme que era imposible dar cuenta de las cuestiones propuestas, y por otro no decía nada claramente, intentando ocultar la aporía. Y yo, para que el discurso fuese adelante, dije:
> -Entonces, si te parece Critias, vamos a dar ahora por sentado que es posible que se dé un saber del saber. Examinaremos de nuevo si esto es así, o no. Pero dime, en el caso de que esto fuera plenamente posible, ¿cómo podrían saberse más y mejor las cosas que uno sabe y las que no? Porque decíamos que esto era el conocerse a sí mismo y el ser sensato. ¿O no es así?

En este pasaje, Sócrates presenta un juicio de valor, negativo, acerca de la actitud de Critias pues al querer ocultar la aporía podría estar incumpliendo el requisito de sinceridad (requisito innecesario en la competencia erística pero fundamental en el método refutativo). Pues la actitud de Critias contrasta con la que demostró en el pasaje 164c5, referido más arriba, en el que hacía gala de su "humildad" en relación con el discurso, es decir, que estaba dispuesto, sin avergonzarse, a retirar lo dicho si eso llevaba a consecuencias indeseadas. En suma, ni Sócrates ni Critias están capacitados para resolver el problema de la existencia de un saber del saber y ambos se encuentran en aporía, por eso Sócrates propone pasar al segundo punto de la indagación, si la sensatez es provechosa y buena.

Cabe destacar que para evaluar su utilidad se parte de la hipótesis de que existe un saber del saber y de la ignorancia, pues no han llegado a nada concluyente al respecto. Entiendo que es importante reparar en este cambio del modo argumentativo justamente luego de la crítica explícita al argumento por analogía y el uso infructuoso de él en el caso de los ejemplos de las sensaciones. Como he señalado, Kahn ha entendido que se trata de una revisión crítica de Platón a un método propio de Sócrates.[59] Además, si se acepta que Platón muestra una actitud crítica respecto del método de indagación, debe admitirse que también revisa doctrinas que, se supone, el propio Sócrates profesaba, por lo que algunos especialistas, en línea con la interpretación de Kahn, leen estas líneas como una crítica a la famosa ignorancia socrática pues se revela imposible un saber del saber y de la ignorancia.

Sin embargo, el nuevo planteo que se desprende de "hipótesis" no llega a buen puerto y, hacia el final del diálogo, no solamente se vuelve a utilizar el argumento por analogía, como he indicado, sino que se reconoce que el discurso no estuvo bien argumentado. Por mi parte creo que, en rigor, no se trata de un alejamiento de Platón, sino de una búsqueda de un fundamento teórico a las afirmaciones de su maestro, por una parte y, por otra, de una demostración de que Critias repite fórmulas adquiridas sin la debida puesta a prueba que el mismo maestro recomienda. Es decir, hasta las convicciones más profundas deben ser sometidas a prueba y, si logran sobrevivir a las sucesivas refutaciones, tales convicciones se anclarán de modo más férreo.[60] El ejercicio dialéctico, refutativo, es el único camino que garantiza la reflexión crítica, actividad propia de la filosofía.

[59] Kahn (1996: 191-194).
[60] Cfr. *Gorgias* 508e6; *Menón* 97e2.

Ahora bien, el argumento que cuestiona la utilidad de la sensatez tal como la definió Critias apunta a que, si el objeto del saber es el saber mismo, lo único que puede saber el sensato es que sabe pero no qué sabe, pues su objeto no son los contenidos de ese saber sino el saber mismo. Sócrates concluirá que, en este sentido, la sensatez no será capaz de distinguir cuándo un médico, por ejemplo, sabe o no. Esto, con respecto a la utilidad de la sensatez había sido afirmado por Critias en 167a:

> …solo el sensato se conocerá a sí mismo y será capaz de discernir realmente lo que sabe y lo que no sabe, y de la misma manera podrá investigar qué es lo que cada uno de los otros sabe y cree saber cuando sabe algo, y además qué es lo que cree saber y no lo sabe. Porque no habrá ningún otro que pueda saberlo.

Sin embargo, luego de la indagación acerca de la utilidad de la sensatez, ambos acuerdan en que, entendida como saber del saber, no puede ser ni saber de sí misma ni de otros saberes. Así, en 170e1, concluye Sócrates: "En consecuencia, no será capaz de distinguir a aquel que pretende pasar por médico de quien lo es realmente, ni a ningún otro que tiene conocimiento, de quien no lo tiene."[61] Podría sintetizarse el argumento que Sócrates expone para mostrar la inutilidad de la sensatez, en tanto saber del saber, del siguiente modo:

-el médico solo entiende de salud y de enfermedad (contenidos de la medicina)

-el sensato es el único que sabe del saber (Critias había asegurado que ese era el carácter propio de este saber, la sensatez es un saber que no lo es de otra cosa sino que es la única que tiene saber de sí misma, rechazando el argumento por analogía).

-el médico no sabe del saber (porque eso es dominio exclusivo del sensato).

- como la medicina es un saber, el médico no sabe de medicina.

A la inversa, habría que afirmar también que la medicina, en tanto es un saber, sabe de sí misma (del saber) y no de la salud. ¿Qué es lo que Sócrates está refutando acá? Se trata, justamente, de lo que Critias acababa de afirmar en 169e: "como cuando alguno tenga velocidad, será veloz, y cuando belleza, bello, y cuando conocimiento, conocedor, y cuando, en verdad, tenga un conocimiento que lo es de sí mismo, ese tal será entonces un conocedor que se conoce a sí mismo." Cabe destacar, nuevamente, que así como el conocimiento de la ignorancia es un motivo puramente socrático, la formulación de Critias en este último pasaje parece plenamente socrática pues es del tipo de afirmaciones que sustentan la llamada tesis intelectualista. Alguien que tenga la bondad (la conozca) será bueno. Sin embargo, Sócrates muestra el caso de un médico que no "tiene" la medicina como consecuencia de separar el saber de los contenidos.

Sin embargo, lo que más importa de este argumento por ahora es que la sensatez no tendría ninguna utilidad si no sirviera para distinguir al que sabe del que no sabe, porque si el mé-

[61] Cabe recordar que Critias le había pedido a Sócrates, en la escena introductoria, que se hiciera pasar por médico. Cármides, quien según Critias es sensato, no es capaz de detectar que Sócrates no es médico de cuerpos. Hay todo una paradoja en este tramo: si Cármides no detecta la diferencia entre un médico y un charlatán, y la sensatez no sirve para distinguirlos, entonces Cármides es sensato según el modo en que Critias entiende a este saber. El problema es que la sensatez no puede ser inútil a la hora de distinguir al que sabe del que ignora, por lo que ni Cármides es sensato, ni la sensatez es lo que afirma Critias. En consecuencia, si Critias no sabe lo que es la sensatez, Critias no es sensato.

dico es el único que entiende de los contenidos de la medicina (la salud y la enfermedad), cómo el sensato (que no los conoce) puede distinguir si un individuo que dice ser médico conoce o no esos contenidos. A esto apuntan los siguientes pasajes del diálogo y la conclusión será: o bien la sensatez es algo inútil o bien la sensatez no es el saber del saber y de la ignorancia.

Una vez que tuvieron que aceptar que no pudieron alcanzar una definición satisfactoria de la sensatez, pues se reveló como algo inútil, Sócrates afirma, en 171d2,[62] la necesidad de un saber que sí sea útil, tanto para un individuo como para la ciudad: saber distinguir qué es lo que uno sabe y qué es lo que ignora y, además, qué es lo que los otros saben e ignoran.[63] En este sentido, es posible reconocer que no es cierto que Platón en boca de Sócrates rechace efectivamente un conocimiento de lo que se sabe y de lo que no, solo que pone de manifiesto que quien afirme esto debe ser capaz de sostenerlo a pesar de los embates argumentativos. Critias renuncia fácilmente a la utilidad de la sensatez, pues no termina de comprender su propia definición. El personaje de Sócrates, en cambio, ofrece un largo parlamento en que se destaca la necesidad de un saber tal.

Pero además, aparece aquí el concepto de felicidad, y se encuentra ligado con quien se libra del error (el que es refutado) y obra bien. Es, entonces, explícita la equivalencia entre conocimiento, bien y felicidad. El problema que persiste es que aunque no se ha llegado a algo aceptable indagando acerca de la utilidad de la sensatez (pues ha quedado como si fuera inútil), Sócrates propone ahora volver a examinar su provecho en función de seguir aceptando la posibilidad de la existencia de un saber del saber (definición de Critias). ¿Por qué la sensatez no puede ser algo inútil sin más? A propósito de las definiciones de Cármides, todos habían acordado en que la sensatez es bella, buena y provechosa. Eso, que no se discute, contrasta con las consecuencias que se desprenden de la definición de sensatez en tanto saber del saber y de la ignorancia. La sensatez está vinculada con el conocimiento y, ahora también, se va a insistir en vincularla con la felicidad. En los siguientes pasajes, con bastante ironía, Sócrates se hace pasar por alguien que refuta lo que antes se había acordado sin ninguna argumentación ni dificultad acerca de la sensatez: que la sensatez nos hace buenos (premisa de la refutación socrática a Cármides). Así, en 173a10, dice:

> Escucha, pues, mi sueño; bien sea que haya pasado por la de cuerno o por la de marfil. Porque si la sensatez, tal como la hemos definido ahora, nos guiase realmente, tendría que ocuparse de todo, según el contenido de los distintos saberes, y ningún timonel que dijese, sin serlo, que lo era, nos podría engañar, ni ningún médico o estratego, o quienquiera que sea, que se las diese de que sabe algo sin saberlo, nos podría pasar desapercibido.

Para que la definición de sensatez sea satisfactoria tiene que incluir el conocimiento de los contenidos, pues, si no, es un conocimiento inútil. En este parlamento en el que Sócrates presenta “su sueño”, aparece el verdadero significado que se espera que tenga la sensatez.

[62] Este pasaje resuena a la refutación de la tercera definición de Cármides.
[63] Se ve que las referencias a la competencia de Critias son numerosas. Es él el que no es capaz de distinguir al que sabe del que no, pues aseguraba que Cármides era sensato sin saber si el joven es capaz de definir la sensatez.

Parece una estrategia de Platón para expresar cuál es su propia concepción de esta virtud, su función en la ciudad y su vinculación con el conocimiento y la felicidad. Desde el punto de vista argumentativo, es interesante que la propia posición de Sócrates sea presentada como "un sueño", porque no son conclusiones de premisas que se hayan fijado antes en el diálogo, sino que es una especie de firme convicción que no se desprende de las definiciones que se fueron ofreciendo de sensatez, ni mediante el argumento por analogía ni mediante el recurso de la suposición. En este sueño, entonces, aparece la utilidad que la sensatez debería tener en la *pólis*: los cuerpos serían más sanos, todo lo fabricado sería mejor, los charlatanes serían desenmascarados. En suma, el hombre actuaría con sabiduría y, por tanto, obraría bien y sería feliz (173b6-d10).

Se ve que tanto Critias como Sócrates establecen un vínculo entre conocimiento, acción buena y felicidad. A continuación determinan qué tipo de conocimiento es el que se relaciona con el bien y con la felicidad y se evalúa si ese conocimiento es el del sensato. En el siguiente argumento, el tipo de conocimiento dependerá de su objeto, de su contenido, en abierta contradicción con quien concibe la posibilidad de un saber que no tenga un contenido específico. Como seguidor que repite las enseñanzas de Sócrates, es Critias quien insiste en que las buenas obras se relacionan directamente con el conocimiento y eso da lugar a que Sócrates pregunte en 173d8:

> -Me tienes que enseñar además, dije yo, una pequeñez: hablas de conocimiento, ¿te refieres al del corte de suelas?
> -Por Zeus, que no me refiero a eso.
> -Entonces, ¿a trabajar el bronce?
> -En modo alguno.
> -¿Tal vez la lana, la madera, o alguna cosa así?
> -No, en absoluto.
> -Por tanto, no nos quedamos con nuestra afirmación de que el ser feliz es vivir con conocimiento, pues los que así viven no estarían todos de acuerdo, según tú, en que son felices, sino que me parece que estás delimitando al feliz en el dominio del que vive con conocimiento de ciertas cosas concretas. A lo mejor estás hablando del que yo decía hace un momento, del que sabe las cosas del porvenir, del adivino. ¿Es de éste o de algún otro del que hablas?

Es claro que, aunque ha sido establecido que ser feliz es vivir con conocimiento, eso no basta para Sócrates. Es necesario determinar de qué es el conocimiento, es decir, hay que identificar el objeto. A continuación hay un intercambio entre los interlocutores en el que Critias niega que sea conocimiento del juego de damas, de la medicina y demás. Hasta que finalmente, en 174b8, concluyen:

> -Pero aquel al que, sobre todo, me refiero, ¿para qué le sirve?
> -Para saber lo que tiene que ver con el bien y con el mal, dijo.

> -¡Oh tú, bribón!, exclamé. Rato ha que me estás obligando a dar vueltas, ocultándome que no es el vivir con conocimiento lo que hace obrar bien y ser feliz, ni todos los otros saberes juntos, sino solo esa peculiar ciencia del bien y del mal. Puesto que si te pones a separar, Critias, este saber de todos los otros saberes, ¿va la medicina a hacernos menos sanos en algo, la zapatería menos calzados, y el arte de tejer menos vestidos? ¿El arte del timonel evitaría menos que muriésemos en el mar, y la estrategia, en la batalla?
> -No menos por ello, no, dijo.

Estamos en presencia de la que, según Guthrie, es la sexta definición de sensatez.[64] En rigor, el saber lo que tiene que ver con el bien y con el mal es ese saber que coincide con la felicidad, que era lo que ahora se está buscando, pero no se trata de una definición de sensatez, puesto que ella, como acuerdan unas líneas más adelante, se revela como inútil. En cambio, si faltara la ciencia del bien y del mal, las otras ciencias no podrían ser útiles. Esto está ligado al hecho que antes se mencionaba con respecto al médico: él no debe ignorar en qué casos su ciencia es provechosa. Es necesaria tal ciencia del bien y del mal para que las demás resulten buenas y útiles. La clave de este argumento es la noción de utilidad y podría sintetizarse del siguiente modo: la sensatez es saber del saber y de la ignorancia; el saber del saber y de la ignorancia es inútil; el saber del bien y del mal no es inútil (es útil); entonces: el saber del saber y la ignorancia (sensatez) es distinto del saber del bien y del mal.

En los pasajes siguientes, la utilidad aparece como objeto del saber del bien y del mal, cumpliendo con el requisito de que la ciencia de algo sea diferente de su objeto. Pues, así como la arquitectura es saber edificar y su objeto son los edificios, este saber es del bien y del mal y su objeto es la utilidad. En el caso de la medicina, era el médico el que sabía de salud y enfermedad; y el sensato, en tanto conocedor de saberes, podía conocer la medicina en tanto saber pero se diferenciaba del médico, ya que el sensato no conoce los contenidos que el médico sí conoce. En este tramo, el argumento es similar, pero se reemplaza el ejemplo del médico por el de esta ciencia que conoce el bien y el mal y que es la más provechosa. El argumento por analogía vuelve a cobrar valor en este tramo del texto. La conclusión apunta a que la sensatez (si es lo que Critias dice que es) es inútil por lo que, seguramente, hubo errores en la indagación. Es decir, lo que afirmó Critias es erróneo tal como Sócrates sostiene en 175a10:

> Ves, pues, oh Critias, por qué yo, desde hace un rato, había comenzado a tener miedo y me estaba reprochando, con razón, a mí mismo que nada útil sacaríamos con lo de la sensatez. Porque en ese caso, lo que todos tienen por más apetecible no se habría presentado como inútil, al menos si yo fuera útil para una buena pesquisa. Ahora, en cambio, hemos sido derrotados en toda la línea y no podemos encontrar sobre qué cosa se apoyó el legislador que estableció este nombre de «sensatez». Y el caso es que nos hemos puesto de acuerdo en muchas cosas que después no nos han coincidido en el discurso.

[64] Guthrie (1998: 162).

A causa de haber aceptado determinadas afirmaciones erróneas, la indagación resultó en que la sensatez es inútil. Entiendo que el problema no radica en el método de indagación utilizado sino en la aparente inconsistencia de los dichos de Critias respecto de lo que él mismo parece representar. Sin embargo, de la utilidad de la sensatez no se puede dudar, por lo que se confirma que nada de lo que se estuvo aceptando hasta ahora puede ser verdadero. A continuación, en el tramo final del diálogo, Sócrates sostiene, con profunda ironía, la inutilidad de la sensatez y retoma los motivos iniciales del texto:

> Por mí no me irrito mucho dije yo, pero sí, Cármides, por ti, porque, siendo tú como eres de aspecto y, además, tan sensato de ánimo, para nada te servirá esta sensatez, ni te aprovechará en algo el que esté presente en tu vida. Pero todavía me irrita más por el ensalmo aquel que aprendí del tracio y que, después de tanto esfuerzo, descubro ahora como algo baladí. Con todo, no creo que esto sea así, sino que lo que pasa es que yo he planteado mal mis pesquisas, puesto que la sensatez es un gran bien y, si la posees, eres feliz**.** Mira, pues, si la tienes y no precisas del ensalmo. Porque si la tienes, más bien yo te aconsejaría que me tomases por un tonto que no puede hacer caminar su discurso. En cuanto a ti mismo, cuanto más sensato seas, tanto más feliz considérate. (175d8-176a4)

Como se ve, de ninguna manera Sócrates pone en duda que la sensatez sea una virtud ni que garantice la felicidad. El personaje de Cármides sigue sin saber si él es efectivamente sensato o no por lo que, según manifiesta en 176a5, se mantiene en el estado de aporía. Sin embargo, al haber experimentado la refutación, Cármides ahora es consciente de no saber qué es la sensatez y tiene la inquietud de unirse a la investigación con Sócrates. Cabe destacar que, en su último parlamento, Critias insiste en que seguir a Sócrates sería una actitud “sensata” por lo que, como se ve, la refutación socrática no ha tenido el impacto deseado. Sigue sin saber qué es la sensatez, pero no lo reconoce. Con todo, las últimas líneas parecen referir al destino político de los dos interlocutores de Sócrates. Una vez que Cármides y Critias coinciden en que se unirán a Sócrates, este, en tono de humor, les pregunta:

> -¡Eh!, vosotros, ¿qué andáis ahí tramando?, les dije yo.
> -Nada, respondió Cármides, ¡que ya lo hemos tramado!
> -¿Vas a obligarme, dije yo, sin darme plazo de preparación?
> -Sí que te obligo, dijo, pues este me manda a mí. Piensa tú, a tu vez, qué es lo que harás.
> -¡Pero si ya no me has dejado posibilidad alguna de deliberar! Porque, una vez que te has empeñado en hacer cualquier cosa, forzándolo si es preciso, no habrá nadie capaz de oponérsete.
> -En ese caso, dijo él, no te me opongas tú.
> -No, no me opondré. (176c5-d5)

Si en el pasaje 156a, citado más arriba, se muestra que Cármides elige persuadir a Sócrates para que le ofrezca el tratamiento para el dolor de cabeza, ahora el joven debe obligar a Sócrates para que lo acepte en su círculo. Ciertamente, la buena disposición de Cármides parece tener como resultado su convencimiento de que debe unirse al maestro para indagar aquello que no han podido resolver en este encuentro. Sin embargo, el reemplazo de la noción de persuasión del comienzo del texto por la noción de "fuerza" o "imposición" del final podría indicar que, en rigor, el joven conserva algo en su carácter que lo aleja de la buena disposición filosófica. La advertencia en las últimas líneas a que él es "mandado" por Critias refiere, según creo, al hecho de que ninguno de los dos siguió el camino filosófico moral de Sócrates sino que, más bien, formaron parte de la cúpula de poder que, para Platón, constituye uno de los sistemas políticos más nocivos: la tiranía.

Conclusiones

Si bien es cierto que en el *Cármides* se encuentran no solamente críticas al proceder argumentativo de Sócrates[65] sino también a los contenidos que, se supone, él profesaba -tales como el conocimiento de la propia ignorancia o que la sensatez consista en "hacer cada uno lo suyo" (fórmula con la que Platón parece definir a la justicia en la *República*)- he intentado mostrar que no se trata de un alejamiento de Platón respecto de su maestro sino de una profunda defensa del recurso refutativo en tanto tiende a eliminar las falsas creencias. Ciertamente, el fracaso del método ante determinados interlocutores no es patrimonio exclusivo del *Cármides*. De hecho, en otros textos, el personaje de Sócrates dialoga con figuras que han tenido un desempeño político y moral de graves consecuencias. Es el caso del personaje de Ánito en el *Menón*, o del mismo Alcibíades que aparece en el *Banquete*. Ante el vacío moral y las consecuencias políticas de finales del siglo V y principios del IV a.C., no sorprende que Platón intente ofrecer una explicación filosófica respecto de los motivos de ese fracaso. Lo que el filósofo parece intentar advertir es que personajes como Cármides o Critias, como Ánito o Calicles, no han prestado realmente su alma a la terapia refutativa, aun cuando algunos de ellos, como Alcibíades o el propio Critias, pudieron haber formado parte del círculo más cercano a Sócrates.

Podría decirse que uno de los aspectos a destacar en los diálogos de Platón, tal vez especialmente de los tempranos, es el intento de una fundamentación filosófica del destino político de la Atenas del siglo anterior. Si esto es así, en el *Cármides*, Platón representa el modo en que no se debe entender la actividad filosófica. Critias encarna a un personaje que repite sin más alguna doctrina sin someterla a prueba y se hace pasar por alguien que sabe. El diálogo muestra, a la luz de los acontecimientos posteriores vividos por los lectores contemporáneos a Platón, la importancia de seguir el método filosófico que su maestro había establecido para

[65] En este sentido, nos alejamos de la explicación de Kahn para quien Platón intenta mostrar que el método "hipotético" tiene más rigor que la *epagogé* pues, como he advertido, Sócrates vuelve a recurrir a ella luego de que suponer que existe un saber del saber los condujo a aporía.

evitar daños futuros. La cura filosófica se revela como fundamental para la construcción de una moral colectiva, en la que el bien común coincida con el individual. La crítica a la sociedad de su pasado inmediato parece conducir a la construcción de su propio presente, pues cabe recordar que Platón decidió abandonar la actividad política y abrir una escuela de filosofía. Tal vez sea posible considerar que Platón decidió profundizar su actividad política, abrir una escuela de filosofía y escribir diálogos filosóficos.

Referencias

Ediciones, traducciones y comentarios:

Burnet, J. (1ª ed. 1903). Platonis Opera, T. III. Oxford: Oxford University Press.

Chambry E. (1967). *Second Alcibiade. Hippias mineur. Alcibiade. Euthyphron. Lachès. Charmide. Lysis. Hippias majeur. Ion*. Paris: Flammarion.

Croiset, M. (1921). *Platon. Œuvres complètes,* Tome II. Paris: Les Belles Lettres.

García Gual, C. (1980-1999). *Platón, Diálogos.* Madrid: Gredos (9 vols.).

Dorion, L.A. (2004). *Platon, Charmide / Lysis*. Paris: Flammarion.

Lledó Iñigo, E. (1985). *Platón, Diálogos* I. Madrid: Gredos.

Reale, G. (2015). *Carmide sulla temperanza*. Milano: Bompiani.

Zaragoza, J. (1993). *Jenofonte*, *Recuerdos de Sócrates.* Madrid: Gredos.

Selección de estudios acerca de Platón y del *Cármides*:

Brandwood, L. (1990). *The Chronology of Plato's Dialogues.* Cambridge: Cambridge University Press.

Bravo, F. (1985). *Teoría platónica de la definición*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.

Canto-Sperber, M. (2000). *Filosofía Griega*. Buenos Aires: Docencia.

Copleston, F. (1999). *Historia de la Filosofía*, vol. 1. Barcelona: Ariel.

Crombie, I. M. (1979). El *Cármides.* En *Análisis de las doctrinas de Platón* (225-228). Madrid: Alianza.

Dixsaut, M. (2001). *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris: Vrin.

Dover, K. J. (1994). *Greek popular Morality.* Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.

Friedländer, P. (1989). *Platón. Verdad del ser y realidad de vida*. Madrid: Tecnos.

Gómez Robledo, A. (1974). *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica.

Guthrie, W. (1998). *Historia de la filosofía griega*, vol. IV. Madrid: Gredos.

Hermann, K. F. (1839). *Geschichte und System der platonischen Philosophie*. Heidelberg: c.f Winter.

Howland, J. (1991). Re-reading Plato: The problem of platonic chronology. *Phoenix*, 45(3), 189-214.

Irwin, T. (2000). *La Ética de Platón*. México: UNAM.

Kahn, C. (1996). *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kahn, Ch. (1981). Did Plato Write Socratic Dialogues? *The Classical Quarterly*, 31(2), 305-320.

Kitto, H. D. F. (1995). *Los Griegos.* Buenos Aires: Eudeba.

Ledger, R. (1989). *Recounting Plato. A Computer Analysis of Plato's Style*. Oxford: Oxford Clarendon Press.

Lutoslawski, W. (1897). *The Origin and Growth of Plato's Logic.* London: Longmans, Green and Co.

McPherran, M. L. (2007). Socratic *Epagōgē* and Socratic Induction. *Journal of the History of Philosophy*, 45(3), 347-364.

Mondolfo, R. (1996). *Sócrates*. Buenos Aires, Eudeba.

Robinson, R. (1953). *Plato's Earlier Dialectic*. Oxford: Oxford Clarendon Press.

Ross, D. (1997). *Teoría de las Ideas de Platón*. Madrid: Cátedra.

Santa Cruz, M. I. (2012). El 'cuidado de sí': Plotino, lector del *Alcibíades I* de Platón. *Cuadernos de Filosofía*, 59, 85-100.

Shorey, P. (1965). *What Plato Said*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Taylor, A. E. (1956). Plato. The man and his work. New York: Meridian Books.

Thesleff, H. (1982). *Studies in Platonic Chronology*. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica.

Vlastos, G. (1996). The Socratic Elenchus. En Prior, W. (ed.). *Socrates, Critical Assessments of Leading Philosophers*, vol III (28-55). London: Routledge.

Wardy, R. (1996). *The Birth of Rhetoric, Gorgias, Plato and their successors*. London: Routledge.

CAPÍTULO 3
Los distintos significados del ser en Aristóteles

Silvana Di Camillo

"Hay una ciencia que estudia lo que es en tanto que es", dice Aristóteles al comienzo del libro IV de la *Metafísica*, y en muchos otros pasajes señala que "lo que es se dice de muchas maneras".[66] La aclaración de estas enigmáticas expresiones servirá como punto de partida para el estudio de los distintos significados del ser que Aristóteles señala en *Metafísica* V 7, tales como el ser por sí, el ser accidental, el ser como verdad y el no ser como falsedad, el ser en potencia y el ser en acto. Según Aristóteles, la multiplicidad de significados del ser no está absolutamente privada de unidad, ya que existe un significado que une y que es primero respecto de los demás: el de sustancia o entidad, que es el sentido prioritario de ser.

En ese breve capítulo de la *Metafísica*, Aristóteles responde a los desafíos que Parménides había lanzado a la tradición filosófica posterior. Recordemos que, en el fragmento 2 de su Poema, Parménides señala cuáles son los únicos caminos para pensar: 1) es, y no es posible no ser; 2) no es y es necesario no ser. Estos caminos son mutuamente excluyentes: si es, no es posible no ser; si no es, no es posible ser.

En el fragmento 8 señala explícitamente que se trata de una disyunción exhaustiva y excluyente:

> 11 De este modo, es necesario que sea del todo o que no sea.[67]

Y agrega unos versos más adelante:

> 15 La decisión con respecto a estas cosas reside en esto:
> 16 es o no es. Pero se ha decidido ya, como es necesario,
> 17 abandonar una impensable e innombrable (pues no es
> 18 una vía verdadera) y tomar la otra que es y es veraz.

En el verso 11 Parménides señala que es necesario ser absolutamente o no, pero en los versos 15 a 18 hay un pronunciamiento por uno de los dos, porque dice que la decisión reside en la disyunción excluyente entre es y no es, pero se ha decidido por necesidad que uno sea impensable e innombrable, el no ser.[68] Con estas premisas, Parménides puede inferir ciertos rasgos de lo que es, en particular su unicidad y su perfecta identidad, que excluye toda diversi-

[66] Cfr. *Metaph*. IV 2, 1003a 33; VI 4, 1028a 5; VII 1, 1028a 10.
[67] Las referencias a los fragmentos de Parménides siguen la edición y traducción de A. Gómez Lobo (1985).
[68] Cfr. también B2 y B3 para las razones de la exclusión.

dad y todo cambio, en tanto estos últimos exigen que lo que es se genere, se corrompa, se altere, crezca, introduciendo así el prohibido no ser. En efecto, si se generase, debería provenir del no ser, del mismo modo que, si se corrompiese, debería llegar a no ser. Lo que es no puede cambiar pero tampoco puede ser múltiple. Respecto de su unicidad, Parménides expresa lo siguiente:

> 36 pues ninguna otra cosa es ni será
> 37 aparte de lo que es, ya que el Destino lo ató
> 38 para que sea un todo e inmóvil.

Lo que es no puede generar otra cosa, porque dejaría de ser total (habría algo exterior a él) y dejaría de ser inmóvil[69] (se habría transformado). En efecto, ¿qué sería lo otro del ser? El no ser, que es imposible.

Además de la unicidad e inmovilidad de lo que es, existe otra conclusión que podría extraerse de sus premisas. Parménides señala en el fragmento 6 que es necesario decir y pensar que lo que es es, pero la nada no es. Así, si el decir falsedades se define como decir lo que no es, el discurso falso se vuelve imposible.

Parménides legaba así a la filosofía posterior una serie de problemas:

1) el problema de la imposibilidad de la multiplicidad;
2) el problema de la imposibilidad del cambio;
3) el problema de la imposibilidad de la falsedad.

Alfonso Gómez Lobo, en un excelente libro enteramente dedicado a Parménides, señala:

> El pensamiento de Parménides marca un hito decisivo en la filosofía griega. Casi toda la producción filosófica de los siglos V y IV puede ser entendida como una reacción -positiva o negativa- frente al desafío que representa el pensamiento de Parménides (1985:11).

El ser de Parménides, eternamente uno e idéntico, excluye la multiplicidad y el movimiento, contrariando así nuestra más básica experiencia. Excepto sus discípulos Zenón y Meliso, prácticamente ningún filósofo lo siguió ni pudo aceptar sus conclusiones en bloque. Pero, precisamente por eso, la filosofía de Parménides es una de las más fértiles, porque dio lugar a una serie de distinciones y de nuevos conceptos, que los filósofos posteriores se vieron obligados a forjar para poder salir del callejón sin salida de su lógica implacable. En ese sentido, su pensamiento constituye un desafío que ningún filósofo posterior pudo ignorar.

Aristóteles, con su método habitual de examinar críticamente lo que sus predecesores sostuvieron acerca del tema que está investigando, considera que la posición de Parménides se

[69] La inmovilidad está entendida en sentido amplio, pues excluye no solo la traslación sino también la alteración, crecimiento o disminución, generación y corrupción, es decir, cualquier tipo de cambio.

basa en la suposición de que el ser tiene un sentido absoluto y único, mientras que en realidad el ser se dice de muchas maneras.[70] De ahí que su esfuerzo se orientará a liberar la noción de ser de la rigidez eleática, a conciliar las exigencias lógicas con el cambio y la pluralidad de los seres (Moreau, 1972:61-2).

La expresión "lo que es se dice de múltiples maneras" (*tò òn légetai pollakhós*) aparece en el libro IV de la *Metafísica*, en ocasión de delimitar el objeto propio de la Filosofía primera y establecer la unidad de esta ciencia. El Libro IV de la *Metafísica* se puede articular en dos partes: en la primera (capítulos 1-3) trata de la unidad del objeto de la Filosofía primera; en la segunda (capítulos 4-8) establece los principios de esta ciencia, que son el principio de no contradicción y de tercero excluido. Nosotros atenderemos solamente a los dos primeros capítulos para contextualizar el tema de los distintos sentidos del ser. Este libro comienza así:

> Hay una ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo que es, y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen. Esta ciencia, por lo demás, no se identifica con ninguna de las denominadas particulares. Ninguna de las otras <ciencias>, en efecto, se ocupa universalmente de lo que es, en tanto que algo que es, sino que tras seccionar de ello una parte, estudia los accidentes de esta: así, por ejemplo, las ciencias matemáticas (*Metaph*. IV 1, 1003a 21-26).[71]

Aristóteles nos dice que la Filosofía primera estudia "lo que es en tanto que es" [*tò òn hê(i) ón*]. Esta es una expresión complicada y difícil de traducir. Puede hallarse traducida como "lo que es en tanto que algo que es", o bien como "ser en tanto ser" o "ente en tanto ente". Tanto la utilización del participio como la presencia de la frase adverbial "en tanto es" han generado serios problemas de interpretación. ¿Qué significa que esta ciencia estudia lo que es en tanto que es y los atributos o determinaciones que, por sí mismo, le pertenecen? Si tenemos en cuenta lo que Aristóteles dice a continuación resultará más fácil comprender el alcance de esta expresión. Él traza un contraste entre la Filosofía primera y las ciencias particulares. Mientras que la Filosofía primera se ocupa universalmente de lo que es, las ciencias particulares seccionan una parte y estudian sus características. Así, por ejemplo, la física estudia los objetos móviles y materiales; la biología estudia los seres vivos. Cada una de las ciencias particulares tiene como objeto un género de entes, mientras que la ciencia de lo que es en tanto que es estudia todo lo que hay, de manera que no queda restringida a ningún sector particular de entes sino que aspira a la máxima universalidad. Por tanto, cada disciplina particular recorta el universo posible de objetos y estudia las determinaciones que son propias de su campo, mientras que esta disciplina se ocupa universalmente de lo que es.

Hay dos interpretaciones de la noción "lo que es en tanto que es" que son insostenibles: una es entenderla como una referencia a una entidad suprema, a un ente divino; la otra es suponer que "lo que es" es un género. Considerar que la Filosofía primera es ciencia del ente divino no permite dar cuenta adecuadamente del carácter de universalidad que Aristóteles

[70] Cfr. *Física* I 3, 186a24-25.
[71] Las referencias a la *Metafísica* siguen la traducción de T. Calvo Martínez (1994), basada en la edición de W. D. Ross (1924^1).

está subrayando, ni hace justicia al hecho de que el mayor espacio contenido en la *Metafísica* está dedicado a la entidad sensible, que en esta interpretación no sería objeto de la Filosofía primera (Vigo, 2007:145). Por otra parte, es necesario subrayar que para Aristóteles "lo que es" no es un género, no es una clase que incluya dentro de sí todo lo que hay. Esas entidades que existen pueden ser examinadas por disciplinas particulares. ¿Qué es lo que le compete a la Filosofía primera? La Filosofía primera va a ocuparse de la totalidad de los entes pero los va a examinar desde una perspectiva particular: en tanto que ellos son. Así, buscará establecer las propiedades que les corresponden por el hecho de ser, tales como, por ejemplo, ser uno, ser idéntico a sí mismo o ser diferente de los demás. La frase adverbial "en tanto que ente" remite a la perspectiva de estudio. Como señalamos ya, no refiere a un ente supremo ni tampoco a un género.

El problema con el que se va a enfrentar Aristóteles es que el objeto de esta ciencia - lo que es- se dice, se predica, de múltiples maneras:

> La expresión 'algo que es' [*tò ón*] se dice en muchos sentidos [*légetai pollakhôs*], pero en relación con una sola cosa y una sola naturaleza y no por mera homonimia (*Metaph.* IV 2, 1003a 33-34).

Es evidente que no es lo mismo ser un hombre, que ser blanco o ser grande. Así, Aristóteles señala un obstáculo para esta ciencia del ser, porque su objeto no es unitario y homogéneo sino que tiene múltiples significados. Como vimos en el ejemplo de la física o la biología, la unidad de estas ciencias está fundada en la unidad de su objeto, en el hecho de que tienen como objeto un género determinado de entes. En lo que sigue del capítulo, Aristóteles tratará de justificar cómo puede existir una ciencia universal que estudie todo lo que hay, aun cuando su objeto no sea perfectamente homogéneo. Pero antes detengámonos a precisar mejor por qué el ser no es un género.

Aristóteles se preocupa constantemente de explicitar la polisemia del verbo ser, los múltiples sentidos en que se predica el ser. Y en *Refutaciones sofísticas* dice magistralmente: "pues no es lo mismo ser esto o aquello que ser absolutamente" (5, 167a 2). En efecto, una primera distinción importante es entre el sentido existencial, absoluto, del verbo ser, como cuando preguntamos si un centauro es o no es, y un sentido copulativo o atributivo del verbo ser, como cuando decimos que esto es blanco o de otro color. Ahora bien, dentro del uso atributivo, es posible hacer nuevas distinciones. Y hay una fundamental: la predicación esencial y la predicación accidental. Para distinguir entre un predicado esencial y uno accidental, Aristóteles ofrece un criterio objetivo en *Categorías* 2a 19-34. Según este criterio, cuando a un sujeto podemos predicarle el nombre de un predicado y también la definición de ese nombre, estamos ante un predicado esencial de ese sujeto. En cambio, cuando podemos predicar el nombre pero no su definición, se trata de un predicado accidental. Sus ejemplos predilectos son los predicados "hombre" y "blanco". Si preguntamos qué es el hombre, la respuesta a esta pregunta general (por ejemplo, "animal racional") será igualmente aplicable al sujeto Sócrates, lo que prueba que

"hombre" es un predicado esencial de Sócrates. Pero con el predicado "blanco" la cuestión es diferente. Decir que Sócrates es blanco equivale a decir que está coloreado de cierto modo, pero si continuamos preguntando qué es blanco, tendremos que decir que es un color, definición que no puede aplicarse al sujeto Sócrates, lo que prueba que "blanco" es un predicado accidental de Sócrates (Cfr. Owen, 1986:208-209).

Ahora bien, además de decir que Sócrates *es* hombre o *es* blanco, podemos decir que *es* de 1.70 m. o que *es* hijo de Sofronisco. Las múltiples maneras en que se predica el ser en su uso atributivo las expresa Aristóteles mediante su doctrina de las categorías. *Categoría* significa "predicado", lo que se afirma de algo. Aristóteles consideró que todos los predicados podrían subsumirse en diez géneros máximos o categorías. De Sócrates decimos que es hombre, que es un animal y, por último, que es una entidad. De blanco decimos que es un color y, por último, que es una cualidad. De doble decimos que es una relación. Algo puede ser una entidad, una cantidad, una cualidad, una relación, un lugar, un tiempo, una posición, una posesión, un hacer o un padecer. Al parecer, Aristóteles consideró que esta lista es exhaustiva, que todo puede ser clasificado bajo uno de estos géneros categoriales (Gómez Lobo, 1996:313).

Entonces, si el ser tiene tantos sentidos como hay categorías, ¿no podríamos decir que es el género que las incluye a todas? No, en este punto Aristóteles es terminante: el ser no es un género. Los géneros supremos del ser son las categorías y no hay nada más allá que las unifique. Para que el ser fuera el género de las categorías ellas deberían tener algo en común, pero ¿qué hay en común entre una cualidad, una cantidad y una entidad? Son todos significados del ser pero el ser no es un género, pues los significados del ser no presentan una naturaleza común. En *Metafísica* XIV 2, 1089a 7-12, dice:

> Ahora bien, por lo pronto, si "lo que *es*" tiene muchos sentidos (pues en un caso significa la entidad, en otro <significa> que *es* de tal cualidad, y también las otras categorías), ¿en qué sentido serán una sola cosa todas las cosas que son, suponiendo que no exista "lo que no es"? ¿Acaso serán una las entidades?, ¿o las afecciones, y las otras determinaciones de modo semejante? ¿O bien todas las cosas, y serán una sola cosa el esto, la cantidad, la cualidad y todas las demás determinaciones que expresan alguno de los significados de 'ser'?

Si queremos encontrar un género ¿vamos a decir que todas las cosas son cualidades, todas son cantidades, todas son entidades? ¿O bien todas ellas: sustancia, cantidad, cualidad constituyen una sola realidad? Aristóteles es muy explícito: o reducimos todo a cantidad o a *ousía* etc. o bien consideramos que el ser reúne todo eso. ¿Pero qué tendrían en común? ¿Cómo reducir una cantidad a una cualidad, o una *ousía* a un lugar? Concluye, entonces, que el ser se predica según todas las categorías, pero no en el mismo sentido, porque no aluden todas a una misma naturaleza.

Tras aclarar por qué el ser no es un género, volvamos al pasaje del inicio de *Metafísica* IV 2 en el que Aristóteles afirmaba que el ser tiene muchos sentidos, "pero en relación con una sola cosa y una sola naturaleza y no por mera homonimia" (1003a 33-34). Habíamos señalado que el hecho de que el ser no sea un género genera un problema para la posibilidad de una Filoso-

fía primera porque toda ciencia se ocupa de un género determinado de entes. ¿En qué residiría la unidad de la ciencia de lo que es en tanto que es si no tiene también un único género como objeto? Para Aristóteles, el hecho de que el ser tenga muchos significados no le impediría ser objeto de ciencia, porque sus múltiples significados no son simplemente homónimos, o sea, no tienen solo un nombre en común, sino que tienen en común también otra cosa, que es la referencia común a una determinada realidad que es una: la entidad (*ousía*). Todos los significados del ser se relacionan con uno, precisamente el primero de ellos, que es el de entidad. Esa es la llamada "homonimia *pròs hén"*, pues *pròs hén* significa "en relación con algo uno". Aristóteles la explica con el ejemplo de la salud. La medicina se ocupa de todo aquello que se llama "sano" y las cosas sanas son de diferente género: es sano un clima, es sana una comida y es sano un organismo. Todas estas cosas son sanas porque tienen en su definición una referencia a un principio único: la salud. Ahora bien, la medicina estudia estas realidades de distinto género "en tanto sanas", es decir, en tanto relativas a la salud, desinteresándose de lo que ellas son en otros aspectos. Análogamente, la ciencia de lo que es en tanto que es estudiará todos los entes pero considerados en tanto entes, es decir, en tanto relativos a la entidad (*ousía*), desinteresándose de lo que ellos son bajo otros aspectos y respetando así la autonomía de todas las otras ciencias, que los estudiarán bajo otros aspectos (Berti, 1977:389-392). La ciencia universal está comprometida con todo lo que es, pero lo investiga enfocándolo en su aspecto de ser. Y esto es lo mismo que estudiar la entidad. Al ocuparse de la entidad queda envuelto todo lo demás, ya que todo lo que no es entidad recibirá el título de ente porque mantiene una relación con ella. La unidad de los múltiples significados del ser no es la de un género, sino la de su referencia a un significado focal, prioritario, el de *ousía* o entidad. Así, con la teoría de la homonimia *pròs hén* quedaría salvaguardada la unidad de esta ciencia de lo que es en tanto que es.

Ahora bien, la multiplicidad de significados del ser es aún más amplia que las categorías. Para atender a estos nuevos significados debemos tener en cuenta el capítulo 7 del libro V de la *Metafísica*. Este libro es denominado por Aristóteles *De los múltiples significados*. Fue agregado tardíamente a los libros de la *Metafísica* y es una especie de diccionario, que contiene una serie de términos filosóficamente importantes. Parece tener la función de una clarificación preliminar de los textos que los sucesivos libros irán profundizando. Contiene treinta capítulos, cada uno de los cuales está destinado a un término en particular, por ejemplo, "naturaleza", "principio", "entidad", "anterior". El capítulo 7 se ocupa de *tò ón*, "lo que es".[72] El traductor divide en cuatro secciones el texto, que corresponden a los sentidos del ser que vamos a analizar: 1) ser por accidente; 2) ser por sí; 3) ser como verdadero y no ser como falso; 4) ser en potencia y ser en acto. Esos son los cuatro significados que se suman a los de las categorías y que se pueden combinar con ellas. Comencemos por el ser accidental:

> "Lo que es" se dice tal ya accidentalmente ya por sí mismo.
> <1> Decimos, por ejemplo, que *accidentalmente* el justo es músico, el hombre es músico y el músico es hombre; y del mismo modo que decimos que el

[72] Nótese que *tò ón* no equivale a *ousía*, término que será abordado en el capítulo 8 del mismo libro. *Ousía* es el significado prioritario de *tò ón*, pero este último incluye también el ser accidental.

> músico construye una casa porque sucede accidentalmente al constructor que es músico, o al músico que es constructor (en efecto, 'esto es tal cosa' significa aquí que tal cosa le sucede accidentalmente a esto), también hablamos en este sentido en el caso de los ejemplos aducidos: pues cuando decimos que el hombre es músico y que el músico es hombre, o que el blanco es músico o que este es blanco, en el último caso lo decimos porque ambas cosas sucede accidentalmente que se dan en el mismo sujeto; y que el músico es hombre, por su parte, porque "músico" sucede que se da accidentalmente en este. (*Metaph.* V 7, 1017a 7-18).

En este pasaje Aristóteles señala dos rasgos o aspectos de todo accidente. En primer lugar, las propiedades accidentales no se hallan en conexión ni necesaria ni universal con la entidad; en segundo lugar, tales propiedades se dan siempre en una entidad, dependen ontológicamente de la entidad. El accidente es aquel ser que es solo en función de otro, es decir, el ser accidental implica estructuralmente una relación con otro ser y, además, esa relación es fortuita o contingente.

Aristóteles ofrece tres ejemplos para ilustrar el ser accidental: el justo es músico, el hombre es músico y el músico es hombre. En todos los casos tenemos un sujeto, la cópula (el verbo ser) y un predicado, pero también hay diferencias:

1) El justo es músico: un accidente se predica de otro accidente.

2) El hombre es músico: un accidente se predica de una entidad.

3) El músico es hombre: una entidad se predica de un accidente.

¿Qué pretende mostrar Aristóteles con estos ejemplos? Los ejemplos parecen ilustrar que, con independencia de la construcción gramatical, el accidente siempre es un atributo que le adviene a un sujeto sustancial o entidad. En el primer caso, el sujeto sustancial está tácito; en el tercer caso el sujeto sustancial aparece en el lugar del predicado, en una forma invertida de predicación. Por eso solo en el segundo caso la expresión gramatical reproduce la realidad. Desde el punto de vista ontológico, "músico" será siempre un accidente, ocupe en la oración la posición de sujeto o de predicado. No siempre el sujeto de una proposición es entidad*;* puede no serlo. Pero desde el punto de vista ontológico todo accidente requiere de un soporte sustancial. Además de esta dependencia ontológica de todo accidente respecto de una entidad, hay un segundo rasgo que Aristóteles señala más claramente en el capítulo 2 del libro VI: "lo que no es ni siempre ni la mayoría de las veces, eso decimos que es accidente" (1026b 31-33). En efecto, se da la coincidencia de que ese hombre justo es además músico, aunque podría no darse. Entre ambas propiedades (ser músico, ser justo) no hay una relación ni universal ni necesaria; se trata de una relación contingente.

En suma, dos son los rasgos del accidente para Aristóteles: 1) la inherencia, por la que todo accidente supone una entidad de la que depende ontológicamente; 2) la contingencia, por la que un accidente puede darse o no darse en un sujeto, pues no hay una relación necesaria entre el sujeto sustancial y la propiedad accidental. Entre el sujeto Sócrates y hombre hay una relación necesaria, porque hombre es un predicado esencial de Sócrates, de manera que si

hombre desaparece también desaparece el sujeto, pero entre Sócrates y pálido hay solo una relación contingente, pues Sócrates bien podría broncearse y su palidez desaparecer sin que deje de ser quien es. Aristóteles aclara el sentido de los ejemplos en el párrafo final:

> Así pues, las cosas que se dice que son accidentalmente, se dice que son por las razones siguientes: o bien porque ambas determinaciones se dan en la misma cosa y esta *es*, o bien porque aquello se da en algo que *es*, o bien porque es aquello que se da en lo que se predica de él (1017a 19-22).[73]

1) Decimos que "el justo es músico" porque ambas determinaciones (justo y músico) se dan en el mismo sujeto y este sujeto es realmente, aunque esté gramaticalmente tácito.

2) Decimos que "el hombre es músico" porque la determinación significada por el predicado (músico) se da en algo que es realmente, es decir la entidad "hombre".

3) Decimos, por fin, que "el músico es hombre" porque lo significado por el predicado gramatical (hombre) es realmente y es en hombre donde se da la determinación accidental músico, aunque gramaticalmente "hombre" se predique de músico.

Aristóteles dedica el capítulo 30 del libro V a la noción de accidente, donde amplía lo dicho en el capítulo 7 del mismo libro. Señala que un accidente es algo que puede ser afirmado con verdad de un sujeto, pero que, sin embargo, no es necesario ni constante. Y conecta lo accidental con lo azaroso, pues la propiedad accidental podría ser de otra manera. Esto lo conduce a excluir el estudio de los accidentes en las ciencias. De las propiedades accidentales no hay ciencia, porque son infinitas las determinaciones accidentales que un objeto posee y ninguna de esas determinaciones define al objeto. Además, como el accidente es fortuito y la ciencia, para Aristóteles, es de lo que es necesario o, al menos, de lo que sucede regularmente o en la mayoría de los casos, lo accidental no es objeto de ciencia. También aquí señala Aristóteles las características principales del accidente, que son el ser siempre una propiedad de un sujeto sustancial y no tener ningún lazo necesario con el sujeto. Si bien el ser accidental es un modo de ser, el hecho de que requiera siempre una entidad que le sirva de soporte muestra que no es en virtud de sí mismo. Por eso va a estar contrapuesto a la acepción que viene después: lo que es por sí.

Veamos ahora la segunda sección, que refiere al ser por sí:

> (2) Por otra parte, se dice que *son por sí mismas* todas las cosas significadas por las distintas figuras de la predicación: en efecto, cuantas son las maneras en que esta se expresa, tantas son las significaciones de 'ser'. Ahora bien, puesto que, de los predicados, unos significan qué-es, otros una cualidad, otros una cantidad, otros alguna relación, otros un hacer o un padecer, otros dónde y otros cuándo, 'ser' significa lo mismo que cada uno de ellos. Y es que no hay diferencia alguna entre 'un hombre *es*(tá) convaleciendo' y 'un hombre convalece', ni entre 'un hombre *es*(tá) paseando o talando' y 'un hombre pasea o tala'. Y lo mismo también en caso de los demás predicados (1017a 22-30).

[73] Me aparto aquí de la traducción de T. Calvo.

Tras haber explicado qué cosas se dice que son accidentalmente, parecería lógico que Aristóteles opusiera el ser por sí al ser accidental. Así, dado que el accidente se reveló contingente e inherente, el ser por sí será, en cambio, necesario e independiente ontológicamente. Estas características son propias de la entidad, la única entre las categorías que es en virtud de sí misma y no en relación con otra cosa. Pero el problema de interpretación que genera este pasaje es que Aristóteles extiende la aplicación de "por sí" a todas las categorías, es decir también a las categorías correspondientes a ítems que no pueden existir por sí mismos y que son accidentales. ¿Por qué para Aristóteles todas las categorías, y no solo la entidad, son por sí? T. Calvo, en un interesante artículo sobre el uso de la fórmula "por sí" (*kath'hautó*) en Aristóteles,[74] pasa revista a las respuestas que se han dado a la cuestión. Una de ellas es la de G. Reale en su comentario a la *Metafísica*,[75] quien traza una importante distinción entre accidente y categoría. Reale sostiene que las categorías que no son la entidad son solo en función de la entidad, pero, a diferencia del accidente, que puede inherir o no en la entidad, las categorías son necesarias a la entidad sensible. Este autor sostiene que no es necesario y, por lo tanto, es accidental, que un hombre tenga la cualidad A o bien B o bien C (que sea blanco, justo o culto), pero no es accidental que el hombre tenga cualidades. El ejemplo puede repetirse con cualquier categoría, por ejemplo la de lugar: es accidental que un hombre esté en su casa o en el mercado, pero es necesario que esté en un lugar. Toda categoría es por sí porque la estructura categorial es necesaria para cualquier entidad sensible, mientras que el accidente es contingente. Así, Reale puede concluir "el accidente es como la variable en la constante de la categoría" (1978^2:436).

La objeción de Calvo a tal solución es que los ejemplos que ofrece Aristóteles en el pasaje no se ajustan a la interpretación ofrecida. Lo que Aristóteles afirma enfáticamente es que no hay diferencia alguna entre "un hombre *es*(tá) convaleciendo" y "un hombre convalece", como tampoco la hay entre "un hombre *es*(tá) caminando o talando" y "un hombre camina o tala". A juicio de Calvo, la distinción entre categoría y accidente puede aceptarse como genuinamente aristotélica pero no explica el ejemplo, por lo que infiere que Aristóteles está tratando de ilustrar otra cuestión. Para Calvo (1991:55), la posición de Reale se basa en creer que Aristóteles está hablando de la relación entre el sujeto y la determinación expresada por el predicado en una proposición predicativa y entonces se ve obligado a encontrar algún tipo de relación necesaria entre el sujeto y la determinación. Así, Reale recurre a la distinción entre accidente concreto, cuya relación con la entidad sensible no es necesaria, y la categoría o tipo genérico de accidente, cuya relación con la entidad sensible sí es necesaria. Para Calvo, en cambio, lo que Aristóteles pretende caracterizar no es la relación entre el sujeto y el predicado sino la relación existente entre las categorías y los significados del ser. La tesis aristotélica es que las distintas categorías comportan por sí mismas, por su propia naturaleza, distintas significaciones del ser. En las categorías se expresan estos distintos significados y no es necesario buscar otra razón fuera de la naturaleza misma de las categorías. Cualquier otra circunstancia resultará irrelevante o meramente accidental. Así, es meramente accidental al respecto que aparezca o deje de

[74] Calvo (1991: 39-57)
[75] Reale (1978^2:436). Para otras interpretaciones pueden consultarse Ross (1975: *com. ad loc.*) y Berti (1977:288-9).

aparecer el verbo “ser” en cada caso. Si volvemos a los ejemplos de Aristóteles, cuando decimos que un hombre está paseando, donde el predicado comporta un significado del ser que es el de acción, estamos diciendo lo mismo que cuando decimos el hombre pasea. El predicado “pasea” comporta y actualiza un significado de ser, el de acción, aun cuando el verbo ser no aparezca en la expresión gramatical. Esta es la propuesta de Calvo para explicar por qué todas las categorías son por sí. A pesar de que los predicados que no pertenecen a la primera categoría expresan determinaciones que son accidentales, en todos ellos se expresan necesariamente distintas significaciones del ser.

Pasemos ahora al tercer punto, que es el ser como verdadero y no ser como falso:

> (3) Además, 'ser' y 'es' significan que algo es verdadero, y 'no ser' que no es verdadero, sino falso, lo mismo en la afirmación que en la negación. Así, que Sócrates *es* músico significa que tal cosa es verdad, o bien, que Sócrates *es* no-blanco, que <tal cosa> es verdad; por el contrario, que la diagonal *no es* conmensurable <significa> que es falso <que lo sea> (1017a 31-35).

Aquí Aristóteles releva un tercer sentido del ser: el ser como verdad y el no ser como falsedad. Así, dice que a veces la expresión “es” significa que una proposición es verdadera, (como cuando se dice “Sócrates es músico” se entiende que es verdad que Sócrates es músico) y la expresión “no es” significa que una cosa es falsa (como cuando se dice que la diagonal no es conmensurable se entiende que es falso que ella sea conmensurable). De un modo general, toda vez que se afirma “es” se significa que eso que se dice es verdadero y cuando se dice “no es” se significa que es falso. Pero Aristóteles aclara “lo mismo en la afirmación que en la negación”. Indudablemente, este “es” y “no es” no se refieren a la cópula dentro de la proposición. Pues es perfectamente posible que una proposición negativa sea verdadera, como cuando digo que la luna no es cuadrada, y que una proposición afirmativa sea falsa, como cuando digo que la luna es cuadrada. El “es” y el “no es” afectan a la proposición en su conjunto (Rodríguez, 1998:174). Se trata de un “es” y “no es” enfáticos, como cuando decimos “*es así* como digo” o “*no es así* como digo”. Para que se advierta que este “es” y “no es” afectan a toda la proposición y no a la cópula en el interior de la proposición, podemos traducir ese “es” como “es el caso que” o “es verdad que” y ese “no es” como “no es el caso que” o “es falso que”.

Así, podemos decir

1. “Es <el caso que> la luna es redonda”.
2. “Es <el caso que> la luna no es cuadrada”.

Nótese cómo tanto la proposición afirmativa (1) como la negativa (2) son verdaderas.

El no es como falso también afecta a la proposición en su conjunto:

3. “No es <el caso que> la luna es cuadrada”.
4. “No es <el caso que> la luna no es redonda”.

Nótese cómo estamos en presencia de dos proposiciones falsas (“la luna es cuadrada” y “la luna no es redonda”), tanto la afirmativa como la negativa.

En los dos primeros ejemplos habría verdad, mientras que en los dos últimos falsedad, con independencia de que el enunciado afirme o niegue.

Para Aristóteles, un enunciado afirmativo es una unión entre dos nociones y un enunciado negativo es una división entre dos nociones. Para volver a nuestro ejemplo: cuando decimos que la luna es redonda, unimos en nuestro lenguaje las nociones "luna" y "redonda". Y cuando decimos que la luna no es cuadrada, dividimos en nuestro discurso las nociones "luna" y "cuadrada" (cfr. Tugendhat, 1998:166). Así se expresa en *Metafísica* VI 4, al afirmar que verdad y falsedad atienden a la conexión y la división de las nociones, por lo que no están en las cosas sino en el pensamiento. La verdad es la conexión en el pensamiento de cosas que están conectadas también en la realidad o bien la división en el pensamiento de cosas que están divididas en la realidad. Si decimos que la luna es redonda, conectamos en nuestro discurso las nociones luna y redonda. Si, a su vez, tales nociones están conectadas también en la realidad, nuestra afirmación será verdadera. Si, en cambio, tales nociones se encuentran divididas en la realidad, nuestra afirmación será falsa. En definitiva, la verdad es una adecuación o correspondencia del pensamiento a la realidad, aunque Aristóteles no utilice estos términos que luego la tradición acuñará. La falsedad es, en cambio, la conexión en el pensamiento de cosas que están divididas en la realidad o bien la división en el pensamiento de lo que está conectado en la realidad. En general, la falsedad es una inadecuación del pensamiento a la realidad.

Hay una conquista esencial aquí desde el punto de vista de la historia de la filosofía: los términos solos, aislados, no son verdaderos ni falsos. Para que haya verdad o falsedad debe haber una estructura predicativa, doctrina que tiene su origen en el *Sofista* de Platón (Tugendhat, 1998:165-6). Asistimos aquí a la invención de la noción de verdad como concordancia o adecuación del pensamiento o lenguaje con la realidad. En tanto la caracterización de verdadero o de falso atañe a los juicios o pensamientos y no a las cosas mismas, Aristóteles descarta este significado de ser como objeto propio de estudio de la filosofía primera, que estudia el ente en tanto ente. La verdad es una propiedad del discurso y del pensamiento, pero no de la realidad.

Sin embargo, el hacer residir la verdad en el pensamiento y en su expresión más que en las cosas pudo haber inquietado a Aristóteles en la medida en que el pensamiento podría expresar estados del sujeto más que una realidad objetiva (Romeyer, 1983:18). De ahí que en *Metafísica* IX 10 retoma lo dicho en VI 4, pero subraya el rol causal que tiene la realidad respecto del pensamiento. Dice:

> Puesto que "lo que es" y "lo que no es" se dicen, en un sentido según las figuras de la predicación, en otro sentido según la potencia o el acto de estas, o sus contrarios, y en otro sentido, lo que es verdadero o es falso en el sentido más fundamental, lo cual tiene lugar en las cosas según estén unidas o separadas, de modo que dice la verdad el que juzga que lo separado está separado y que lo unido está unido, y dice falsedad aquel cuyo juicio está articulado al contrario que las cosas, ¿cuándo se da o no se da lo que llamamos verdad o falsedad? En efecto, ha de analizarse en qué decimos que consiste esto. Desde luego, tú

> no eres blanco porque sea verdadero nuestro juicio de que tú eres blanco, sino, al contrario, porque tú eres blanco, nosotros decimos algo verdadero al afirmarlo (1051a 34-b 9).

Aristóteles comienza retomando los distintos significados del ser. Hace referencia al ser por sí, que es el de las categorías (las figuras de la predicación), luego a la potencia y acto y, por último, menciona la verdad y falsedad. Dice la verdad el que juzga que lo unido está unido y separado lo separado y dice falsedad el que juzga al contrario: separa lo que está unido en la realidad y une lo que está separado. Hasta aquí no agrega nada nuevo, pero en la última oración subraya la prioridad que tiene la realidad respecto del discurso. Son verdaderos los juicios que reproducen o se corresponden con las uniones y divisiones que se dan en la realidad. Pero el pensamiento o el discurso no configuran la realidad, sino que la verdad consiste en aprehender en el pensamiento el orden del mundo. En *Categorías* 12, 14b 13-22, Aristóteles es muy explícito:

> En efecto, el que exista un hombre es reversible, según la implicación de existencia, con el juicio verdadero acerca de ello, pues, si existe un hombre, es verdadero el juicio en el que decimos que existe un hombre; y viceversa, pues, si es verdadero el juicio en el que decimos que existe un hombre, existe un hombre; pero el juicio verdadero no es en modo alguno causa de que se dé el hecho, mientras que el hecho parece de alguna manera la causa de que el juicio sea verdadero: en efecto, por darse o no darse el hecho es por lo que el juicio se llama verdadero o falso.[76]

Las cosas tienen prioridad respecto de los discursos pues son verdaderos los discursos que se asemejan a las cosas. La verdad no pertenece al pensamiento por el simple hecho de ser un contenido de pensamiento, sino porque es un contenido de pensamiento particular, adecuado en su estructura a la estructura de las cosas más allá del pensamiento. De manera que se desplaza el acento desde el pensamiento a lo real, que es fuente de toda verdad.

En suma, Aristóteles sostiene una noción de verdad como adecuación o correspondencia entre el discurso y la realidad. Esta teoría de la verdad apela a dos niveles: las cosas y los enunciados que las dicen o las piensan. “Verdad” y “falsedad” califican no a las cosas sino a los juicios o pensamientos sobre las cosas, de manera que se aplican legítimamente solo al segundo nivel (Wolff, 1999:43). Las cosas son o no son mientras que los enunciados y pensamientos pueden ser verdaderos o falsos, de acuerdo con su correspondencia o no con las cosas. Pero en esta relación entre lenguaje y realidad, la prioridad la tiene la realidad.

Volvamos ahora al pasaje de *Metafísica* V 7 para analizar el último significado de ser:

> (4) Además y respecto de estos sentidos enumerados, 'ser' y 'lo que es' significan tanto lo que se dice que *es en potencia* como lo que se dice que *es ya ple-*

[76] Las referencias a *Categorías* siguen la traducción de M. Candel Sanmartín (1988[2]) basada en la edición de L. Minio-Paluello (1949).

> *namente realizado*: efectivamente, tanto del que puede ver como del que está viendo decimos que *es* alguien que ve, y del mismo <decimos> que conoce tanto el que puede utilizar su conocimiento como el que lo está utilizando, y que *es* tranquilo tanto aquel que está ya tranquilo como el que es capaz de tranquilizarse. Y lo mismo en el caso de las entidades: también, desde luego, decimos que en la piedra *es*(tá) la estatua de Hermes, y que <en la línea> *es*(tá) la semilínea, y que *es* trigo lo no madurado aún.
> En otro lugar habrá de definirse cuándo algo es potencialmente y cuándo no lo es aún (1017a 35 - b 9).

Un último significado de ser, que es a su vez doble, está dado por la distinción entre lo que es en acto y lo que es en potencia. Los ejemplos que ofrece Aristóteles de acto y potencia son muy claros y subrayan la diferencia entre ser efectivamente y poder llegar a ser, respectivamente. La palabra griega para potencia es *dýnamis*, que tiene el significado de capacidad de hacer o padecer algo. La capacidad de producir un cambio en otra cosa se denomina "potencia activa", mientras que la capacidad de padecer un cambio por parte de otra cosa se llama "potencia pasiva". Pero el significado que aquí interesa es el de ser en potencia, es decir la potencia como significado del ser, presente en todas las categorías (Berti, 1977:416). En lo que se refiere al acto, Aristóteles utiliza dos términos: *enérgeia* y *entelékheia.* En *enérgeia* está presente la referencia a é*rgon*, que significa obra, trabajo. Así, lo que está en acto es lo que está trabajando, obrando, ejerciéndose. Y en *entelékheia*, término acuñado por Aristóteles, está presente la referencia al *télos*, que significa fin: es aquello que está acabado, en estado perfecto, porque ha alcanzado su fin.

Dado que potencia y acto son principios, Aristóteles no da una verdadera definición sino que recurre a ejemplos para que podamos captar la correlación entre ellos. Términos como ver, conocer o estar tranquilo, que corresponden a distintas categorías, pueden ser aplicados tanto a lo que se encuentra en su actividad o en su estado como también a lo que tiene capacidad para ello, pero no la está ejerciendo efectivamente. Lo mismo se da en el caso de términos correspondientes a la categoría de entidad, pues se llama trigo tanto a la semilla como a la planta madura (Vigo, 2007:164). Al final del pasaje, Aristóteles señala que tratará estos conceptos más ampliamente "en otro lugar". Ese otro lugar es el libro IX de la *Metafísica*, cuyo capítulo 8 está destinado a subrayar la prioridad del acto. En efecto, acto y potencia son dos significados de ser que no pueden reducirse uno al otro, sino que son correlativos. Con todo, no están en pie de igualdad, sino que Aristóteles argumenta a favor de que lo actual es "anterior" a lo potencial desde el punto de vista lógico, temporal y ontológico (cfr. *Metafísica* IX 8, 1049 b4-1051a3).

La prioridad lógica del acto consiste en que la potencia no puede ser definida más que por referencia al acto que puede alcanzar. Así, no sabríamos lo que significa ser capaz de ver si no supiéramos lo que es ver.

La prioridad temporal del acto merece una aclaración porque, en un sentido estrictamente cronológico y con respecto a un individuo, no es verdad que el acto precede a la potencia. Un

animal adquiere la capacidad de ver antes de comenzar a ver, del mismo modo que la semilla es anterior a la planta madura. Pero la adquisición de la capacidad de ver durante la gestación o la existencia misma de la semilla requieren un miembro adulto de la misma especie. De manera que, desde el punto de vista de la especie, debe haber siempre un individuo actualizado anterior a los individuos generados por él[77] (Gómez Lobo, 1996:320).

Por último, el acto es anterior ontológicamente a la potencia porque, en el proceso de generación de una entidad, la etapa posterior es en realidad anterior, en el sentido de ser propiamente lo que un individuo de esa especie es. Toda generación se mueve hacia una meta o fin y ese fin es la actualización plena que determina el desarrollo. La meta o fin explica el proceso de generación, en tanto la capacidad debe desarrollarse en función del acto del cual es capacidad. Esto puede observarse muy claramente en el desarrollo de los seres vivos. Una semilla de olivo no se desarrollará como árbol de álamo. El fin, en este caso la planta de olivo madura, está virtualmente presente en la semilla, direccionando el desarrollo. En ese sentido, el fin, el acto –identificado con la forma- es ontológicamente prioritario al medio, la potencia –identificada con la materia-, pues es el que dirige el crecimiento.

Tras analizar los distintos sentidos del ser en *Metafísica* V 7, es importante advertir cómo en este breve capítulo Aristóteles resuelve los desafíos que Parménides lanzó a los pensadores posteriores. Habíamos señalado al inicio que las dificultades eran básicamente tres: el problema de la imposibilidad de la multiplicidad; el problema de la imposibilidad del cambio; el problema de la imposibilidad de la falsedad.

Con respecto al primer problema, a través de la doctrina de las categorías, Aristóteles explicó la multiplicidad. El ser no es uno sino que se despliega en la pluralidad de las categorías. No es lo mismo ser un animal, que ser un color o ser el doble de. Las múltiples maneras de ser esto o aquello las expresó Aristóteles mediante su doctrina de las categorías.

En lo que toca al segundo problema, a través de la distinción entre acto y potencia, resolvió el problema del cambio, ya que este no consiste sin más en un pasaje del no ser al ser sino más bien en la actualización de lo potencial, es decir, el cambio supone el desarrollo de lo que es en potencia hacia su fin o meta, el ser en acto.

Por último, y en lo que se refiere al tercer problema, Aristóteles subraya, como antes lo hizo Platón, la estructura predicativa del discurso, de manera que el discurso falso ya no se define como un "decir lo que no es" sino más bien como un "decir de algo que es lo que eso no es". La calificación de falso se aplica al discurso que conecta nociones que no se hallan conectadas en la realidad o bien divide nociones que se hallan conectadas en la realidad.

¿Qué destino tendrán estos distintos sentidos del ser? En el libro siguiente de la *Metafísica*, el libro VI, Aristóteles retoma todos estos significados del ser, pero sostiene que el ser accidental y el ser como verdad deben ser descartados de la ciencia de lo que es en tanto es (1027b33-1028a4). En el libro VII, vuelve al significado de ser por sí correspondiente a las figuras de las categorías y argumenta que dado que la entidad es prioritaria con respecto a las otras categorías, debe ser considerada principalmente. De ahí que el resto del libro VII y VIII

[77] Esta doctrina supone especies naturales invariables y eternas a través de procesos infinitos de reproducción.

están dedicados a la entidad. Al comienzo del libro IX, Aristóteles recuerda los cuatro sentidos principales para atender ahora a los sentidos de ser como potencia y acto. De este modo, los distintos significados del ser articulan los libros centrales de la *Metafísica*.

Referencias

Aubenque, P. (1981). *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid: Taurus.

Barnes, J., ed. (1984). *The Complete Works of Aristotle.* Princeton: Princeton University Press.

Berti, E. (1977). *Aristotele: Dalla dialettica alla filosofia prima.* Padova: CEDAM.

Calvo Martínez, T. (1994). Aristóteles, *Metafisica.* Madrid: Gredos.

Candel Sanmartín, M. (1988[2]). Aristóteles, *Categorías*, en *Tratados de lógica (Organon) I.* Madrid: Gredos.

Carbajal Cordón, J. (1992). El problema de la sustancia en la *Metafísica* de Aristóteles. Anales *del Seminario de Metafísica,* Núm. Extra. Madrid: Ed. Complutense.

Diels, H.; Kranz, W. (1951-52[8]). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmann.

Gómez-Lobo, A. (1996). Exposición breve de la metafísica aristotélica. *Estudios Públicos* 62: 309-327.

Gómez-Lobo, A. (1985). *Parménides*. Texto griego, traducción y comentario. Buenos Aires: Charcas.

Jaeger, W. (1957). Aristotelis *Metaphysica*. Oxford: Clarendon Press.

Kahn, Ch. (1973). *The verb "Be" in ancient Greek.* Dordrecht, Boston: Reidel.

Kirwan, C. (1971). *Aristotle: Metaphysics* G, D, E. Oxford: Oxford University Press.

Owen, G. E. L. (1986). *Logic, Science, and Dialectic.* Nussbaum, M. (ed.). Ithaca, NY: Cornell University Press.

Owens, J. (1963). *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics.* Toronto: Toronto Univ. Press, 2da. ed.

Minio-Paluello, L. (1949). Aristotelis *Categoriae et Liber de Interpretatione*. Oxford: Clarendon Press.

Moreau, J. (1972). *Aristóteles y su escuela.* Buenos Aires: EUDEBA.

Pearson, G. (2005). Aristotle on Being-as-Truth. En SEDLEY, D. (ed.). *OSAP* XXVIII (201-231). Oxford: Oxford University Press.

Politis, V. (2004). *Aristotle & the* Metaphysics. London & New York: Routledge.

Reale, G. (1978[2]). Aristotele, *Metafísica,* ed., intr., trad. e annot. Napoli: Loffredo, 2 vols.

Reale, G. (1999). *Guía de lectura de la* Metafísica *de Aristóteles.* Barcelona: Herder.

Rodríguez, R. (1998). *Ón hos alethés* y verdad antepredicativa. En Álvarez Gómez, A. y Martínez Castro, R. *En torno a Aristóteles* (173-184). Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.

Romeyer Dherbey, G. (1983). *Les choses mêmes. La pensée du réel chez Aristote*. Lausanne: L'Age d' Homme.

Ross, W.D. (1924[1], 1948). Aristotle, *Metaphysics*, 2 vols. Oxford: Clarendon Press.

Tricot, J. (1962). Aristote, *Métaphysique.* Paris: Vrin.

Rossitto, C. Metafísica. En *Lecturas sobre Platón y Aristóteles* I (2000) (71-80). Buenos Aires: OPFyL.

Tugendhat, E. (1998). *Ser, verdad, acción. Ensayos Filosóficos*. Barcelona: Gedisa.

Vigo, A. (2007). *Aristóteles. Una Introducción.* Santiago de Chile: Instituto de Estudios de la Sociedad.

Wolff, F. (1999). Proposition, être et vérité: Aristote ou Antisthène? (À propos de Métaphysique D 29). En Büttgen, P., Diebler, S. et Rashed, M. (eds.). *Théories de la phrase et de la proposition de Platon à* Averroès (43-65). Paris: Editions Rue D'Ulm.

CAPÍTULO 4
Introducción a Plotino

Malena Tonelli

Plotino en la Antigüedad tardía

Cuando intentamos delimitar el período en que se suele ubicar a Plotino (204/5-270), no podemos soslayar algunas interpretaciones que han llevado a los historiadores de la filosofía a determinar los límites cronológicos, territoriales y conceptuales de la llamada "Antigüedad tardía". En primer lugar cabe señalar que, tradicionalmente, la clasificación convencional de "Filosofía Antigua" ha sido entendida como un período que abarca más de mil años: desde el siglo VI antes de Cristo –con Tales de Mileto y los pensadores presocráticos- hasta el siglo VI después de Cristo con los últimos neoplatónicos y los comentadores aristotélicos (como por ejemplo Simplicio). La designación sirve como marco general que incluye pensadores, escuelas y textos producidos en el mundo greco-romano.[78]

Es evidente que en este período de mil años han surgido transformaciones sustantivas no solo en el ámbito cultural sino también en los aspectos sociales, políticos y religiosos. Atendiendo a dichos cambios, los historiadores, mediante criterios "filosóficos", lo han dividido en cuatro: a) el período "cosmológico" –s. VI-V a.C, en donde se ubican los "primeros" desarrollos filosóficos (en sentido general) asociados a la búsqueda de las causas de los fenómenos naturales; b) el período "antropológico" –s.V-IV a.C, en el que, se supone que con el protagonismo de la llamada "corriente" sofística y las influyentes figuras de Sócrates primero y Platón y Aristóteles después, las preocupaciones teóricas se concentraron, aparentemente, en el deber del hombre y su inserción en una realidad que lo condiciona y excede; c) el período "helenístico", en el que los cambios políticos y sociales condujeron a nuevas formas de expresión filosófica, ya no contenidas por una ciudad en auge o en crisis sino en el marco de un mapa tan amplio como inseguro; d) el período llamado "neoplatonismo" o "imperial" en el que el centro filosófico

[78] En su *Breve Historia del Pensamiento Antiguo*, Rodolfo Monfolfo (1953) cubre desde los "filósofos naturalistas" hasta un período que titula: "El predominio del problema religioso", incluyendo desde el s. I a.C, hasta Proclo (s. V d.C). Brehier, por su parte, en 1948, había organizado el estudio de la Antigüedad en un período helénico, que incluye a los presocráticos, Sócrates, Platón y Aristóteles y otro período helenístico y romano, que presenta su culminación en el s. V. Más recientemente, Cantó-Sperber (1997), en sus dos volúmenes llamados *Filosofía Griega*, comienza el estudio con un capítulo sobre los "pensadores preplatónicos", designación que se corresponde con los filósofos de la naturaleza (a cargo de Jonathan Barnes) y culmina, luego de examinar las tradiciones platónicas y aristotélicas de los primeros siglos de nuestra era, con dos capítulos de Luc Brisson: "El cristianismo frente a la filosofía", que culmina con Agustín (filósofo cristiano de lengua latina) y "El mundo bizantino y la filosofía griega" cuyas figuras destacadas son Pselo y Pletón, de los siglos XI y XV respectivamente.

se traslada a Roma y las figuras de Platón y Aristóteles concentran la mayor atención en tanto autoridades de un pasado perdido y mejor.

Esta subdivisión en cuatro, sumamente útil no solamente por el esfuerzo teórico que implica la síntesis historiográfica que asume, sino también porque constituye un punto de partida y un horizonte polémico que estimula la discusión, presenta generalizaciones, si no arbitrarias, al menos imprecisas. De hecho, ha sido objeto de innumerables discusiones, desde la controvertida etiqueta de "presocráticos", pasando por el problema "ruptura vs. continuidad" en el aparente pasaje del mito al lógos y terminando, por caso, con el criterio, más bien oscuro, de división según objeto de estudio o contexto político o valoración de un conjunto de pensadores. Esta observación, con todo, valdría tal vez para cualquier delimitación histórica y es, justamente, tal imprecisión la que conduce a analizar las partes en función de cuestionar un todo que se constituye, a su vez, en cada una de esas partes. A la hora de poner en cuestión ese todo, el período designado como Filosofía Antigua requiere de una unificación, al menos para defender tal designación. El eje central alrededor del cual parecen girar sus "partes" es el punto b) de la subdivisión (la de la Atenas del siglo V y IV a.C), entendiendo a a) como una preparación, o germen "a partir del cual" b) se desarrolla y alcanza su plenitud, a c) como un despliegue de aquella plenitud pero, se suele destacar con énfasis, en un contexto político diferente y a d) como un declive o último aliento cansado de una plenitud ya pasada.

Ahora bien, ¿en qué consiste esa "plenitud"? Creo que es posible caracterizarla como una cristalización racional de la interpretación del mundo. La racionalidad clásica es entendida como la característica principal del segundo "subperíodo" de la Filosofía Antigua y es tal racionalidad la que algunos historiadores de la filosofía añoran a la hora de incluir a los primeros siglos de nuestra era bajo tal designación. Es el caso de L. Robin, quien en su libro de 1923, *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*,[79] llama a pensar como más justa que "pensamiento griego" la designación "pensamiento greco-romano" para esos primeros siglos, pues destaca la contribución de Lucrecio, Cicerón y Séneca en la conformación de una ciencia o filosofía tal como la entendemos en nuestros días. Excluye, con todo, a la llamada "Patrística", es decir "el desarrollo del pensamiento cristiano que, por derivar de otras tendencias y oponerse a la Filosofía propiamente helénica, pertenece a un marco diferente" (p. 5). Robin culmina su estudio con el cierre de la Academia en el año 529 d.C. y, si bien utiliza como criterio de punto de partida los desarrollos científico-filosóficos de la "escuela de Mileto" (aunque ese estudio se encuentra precedido por un examen de los orígenes literarios y orientales de las reflexiones filosóficas propiamente dichas) divide el período en momentos: aquel en el que predominan Platón y Aristóteles, otro ligado a "las grandes escuelas post aristotélicas" y uno más, el de los últimos seis siglos, que designa "Decadencia del Pensamiento griego" (último capítulo de su obra). Al respecto, explica:

> Con Plotino y su escuela, se erige el irracionalismo místico en método para vincularse a lo real absoluto. De la confusa masa de las representaciones míticas y

[79] Sigo aquí la traducción española editada por UTEHA en 1956.

> de las prácticas puramente utilitarias o mágicas procedentes de Oriente, había hecho brotar otrora el genio griego la obra racional de la ciencia y de la Filosofía. En el ocaso vuelve otra vez a encender sus prostreros fulgores en la indecisa llama del pensamiento oriental. Anuncia el amanecer de un pensamiento nuevo, pero que pertenece a otro momento de la Historia. Ya no se trata del pensamiento griego.[80]

Evidentemente, Robin no se vale de la clasificación "Antigüedad tardía", pero entiende que entre los siglos I a.C y V d.C. hay una visión renovada, por no decir, contaminada y ajena a lo que caracteriza a la Filosofía Antigua: aquella plenitud racional que mencioné anteriormente.

Ante esta apreciación de Robin y a propósito del valor filosófico de la figura de Plotino, cabe mencionar un trabajo que, según entiendo, es fundacional: "El *Parménides* de Platón y el origen del Uno neoplatónico" escrito por E. R. Dodds en 1928. Allí, el autor emprende una defensa del racionalismo de Plotino mostrando los errores que han cometido aquellos que han estudiado "la última fase de la filosofía griega (…) que han impedido una apreciación adecuada del lugar de Plotino en la historia de la filosofía". De entre los errores que él enumera, solo mencionaré uno, aquel que ha tendido a considerar "que los neoplatónicos, siendo 'místicos', eran necesariamente incomprensibles para el hombre común o incluso para el filósofo llano" pues derivaban no del espíritu griego sino, más bien, bebían de aguas orientalizantes ajenas a la racionalidad propia de Occidente (la "nuestra"). Dodds muestra que la conformación de la realidad que elabora Plotino tiene como único antecedente el diálogo *Parménides* de Platón, con una precisa tabla comparativa de pasajes citados y de interpretaciones ajustadas. De este modo rehabilita el estudio de Plotino como filósofo racional, al punto que hasta hoy en día los historiadores y especialistas lo ubican como una expresión filosófica hacia una unión mística mediatizada, inevitablemente, por ejercicios estrictamente intelectuales o dialécticos, en contraste con sus sucesores.

El caso de Dodds resulta sumamente interesante pues "defiende" a Plotino de las acusaciones de místico irracional mediante el criterio de clasificación recién mencionado: Plotino es filósofo porque Plotino es, como Platón, racional. Se entiende, por tanto, que su interpretación de la figura de Plotino en la historia del pensamiento depende de una asociación exclusiva entre filosofía y racionalidad. La "Antigüedad tardía", en este sentido, parece un período caracterizado como una pérdida de racionalidad, excepto por el caso de Plotino, y como una transición entre dos momentos diferentes de la historia de la filosofía: la Antigüedad clásica y la Edad Media. Al respecto, recientemente Chiaradonna explica:

> …mientras que Plotino tiene una lectura intelectualista, a partir de Porfirio y Jámblico (sobre todo), el platonismo metafísico y teológico se presenta como una verdadera 'vía hacia la salvación' pagana, en concordancia con el cristianismo. De ahí la fuerte connotación religiosa del último pensamiento griego.[81]

[80] Cfr. Robin (1956: 6).
[81] Cfr. Chiaradonna (2012: 15).

Por mi parte, aunque no me concentraré en un análisis crítico de tal asociación, no quiero dejar de mencionar que ella resulta clave para evaluar la inclusión o exclusión de pensadores, corrientes o doctrinas –como el Cristianismo, por ejemplo- en la historia de la filosofía. Con todo, cabe destacar que las lúcidas consideraciones de Dodds y su aporte fundamental, tanto textual como reflexivo, contribuyeron a desarrollos posteriores que tendieron a entender a la Antigüedad tardía como un período que merece un lugar en aquella historia.

Un ejemplo de ello es el libro editado por Armstrong en 1967: *Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Se trata de una compilación de colaboraciones de eruditos acerca de diferentes pensadores entre los siglos IV a. C. y XII d.C. (desde la Academia Antigua hasta Anselmo). Armstrong justifica el estudio conjunto de semejante cantidad de siglos a partir del papel central que la figura de Plotino cumple en la historia del pensamiento. Así, entiende fundamental ocuparse de Platón, de la Academia Antigua, de Aristóteles y de los Estoicos, solamente en función de su influencia en el pensamiento de Plotino. Su objetivo es mostrar cómo la filosofía griega desarrolló en su fase más tardía, y quizás la más influyente, lo que los historiadores modernos de la Filosofía Antigua llaman el "neoplatonismo"; y cómo esto fue tomado y adaptado en varias formas -para satisfacer sus propios fines- por judíos, cristianos y musulmanes. Con este propósito, el volumen incluye análisis acerca de las reflexiones filosóficas y teológicas en todas sus complejidades y variaciones, y pretende así dar una idea de qué significan clasificaciones tales como "platonismo" o "platonismo cristiano".[82] Además, en el capítulo dedicado a Jámblico (a cargo de Lloyd), se despliega una historia del neoplatonismo pagano hasta el final del s. VI. donde, según Armstrong, el autor muestra buenas razones para revisar algunos juicios prematuros según los cuales se rechaza y se desprecia a los filósofos de esta "corriente" (Jámblico y sus sucesores).[83] El volumen se completa con numerosos capítulos acerca de los pensadores cristianos, desde Mario Victorino, Agustín, Dionisio, Eriúgena o Boecio y Anselmo (por nombrar sólo a algunos) y finalmente con una última sección dedicada a la filosofía islámica.

Como se ve, hay toda una voluntad de incluir en nuestro período a aquellas figuras que tanto Robin como Dodds relativizaban en tanto "irracionales". El criterio de "racionalidad", por tanto, comienza a transformarse a la hora de pensar una división y clasificación de períodos. Esta variedad de enfoques a propósito de diferentes tradiciones agrupadas en una relación de influencia y discusión constituye una apertura respecto de lo que ha de ser incluido en nuestro período y muestra una transformación del criterio de selección: ya no se distingue entre racionales e irracionales, sino que se rehabilita, tanto a paganos griegos y latinos como a cristianos griegos y latinos, el derecho a formar parte de una historia de la filosofía.

Finalmente, cabe señalar que en las últimas décadas los estudios acerca de la Antigüedad tardía han experimentado una vivificación creciente. En particular, entre la enorme cantidad de traducciones, ensayos críticos y revisiones historiográficas, entiendo que se destacan dos volúmenes colectivos de inmenso valor: *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity* editado por Lloyd Gerson y *Filosofia tardoantica. Storia e problema* editado por Ricardo Chiara-

[82] Es en estos términos en los que Armstrong (1967: 1-3) presenta el volumen en su introducción.
[83] Cfr. Armstrong (1967: 3).

donna. Los criterios que estos autores asumen respecto de la extensión o de la inclusión o exclusión de corrientes, afortunadamente, difieren por lo que, es evidente, la discusión sigue abierta.

Esta breve mención de algunas posiciones respecto de nuestro período permite señalar, como síntesis general, que la Antigüedad tardía podría ser caracterizada como una fase en donde se da una sucesión de desarrollos teóricos marcados por un sistema de influencias. Por mi parte, creo que el criterio, inaugurado por Armstrong y profundizado por Gerson, es el del diálogo que los autores considerados "tardo-antiguos" han establecido no solamente con sus predecesores sino también, y tal vez fundamentalmente, con sus contemporáneos y rivales. De hecho, la alusión a las autoridades de su pasado filosófico se convierte en una herramienta de defensa de sus propias doctrinas; un ejemplo proverbial es la disputa entre Plotino y la secta gnóstica acerca de la verdadera interpretación de Platón.[84]

Es innegable, por tanto, que nuestro período se caracteriza por la riqueza del entrecruzamiento que se observa no solamente en relación con la filiación pagana o cristiana de los pensadores incluidos sino que también se trata de una convivencia signada por la herencia cultural que el uso de una lengua determina en el pensamiento de un autor. Encontramos, así, un entrecruzamiento entre filósofos paganos que escribieron en latín, en griego, cristianos pertenecientes al ámbito de la cultura latina o la griega. El caso de Plotino, creo, es sumamente representativo: un egipcio que se formó en Alejandría (la ciudad menos “egipcia” y más “helenizada” del norte africano), enseñó en Roma (entre otros a senadores y a filólogos), pensó en griego y discutió, entre otros, con una secta cristiana.[85]

El esquema metafísico de Plotino

Contamos con los datos biográficos de Plotino gracias a la obra *Vida de Plotino* de su discípulo Porfirio. Allí, señala que ingresó en la escuela de Amonio,[86] su maestro en Alejandría, a la edad de veintiocho años y permaneció algo más de diez. Luego se mudó a Roma en 244 d.C., abrió una escuela de filosofía y pasó varios años sin escribir, hasta que, se supone, a partir del

[84] En este sentido, Gerson (2010: 3-4) afirma que los pensadores griegos paganos hallaron en la cristiandad la ideología de un oponente hostil y, a su vez, algunos pensadores cristianos identificaron a la filosofía griega antigua como el núcleo de la resistencia al Evangelio. De hecho, buena parte de la filosofía de la Antigüedad tardía, explica, fue generada o bien por quienes subordinaron las reflexiones filosóficas a la fe religiosa o bien por quienes sostuvieron su defensa de la doctrina cristiana basándose en interpretaciones de la filosofía de Platón en diálogo abierto con las llamadas corrientes medio y neoplatónicas. Las complejidades resultantes son sustanciales, concluye Gerson, y ponen a nuestro período aparte de un período anterior que era indiferente a los reclamos de las religiones bíblicas (que no existían) y de un período posterior en la que “supuestos” cristianos estaban en todas partes y eran en muy gran medida incuestionables.

[85] No solamente podemos atender al caso de Plotino para caracterizar la convivencia en este sistema de influencias: Porfirio, profundamente crítico de hecho de las doctrinas cristianas, es autor de una introducción a las *Categorías* de Aristóteles (la *Isagogé*) que, como afirma Chiaradonna (2012: 13), ha sido crucial para la formación del vocabulario filosófico en tiempos de la tardo-antigüedad y de la Edad Media. Además, no solamente resultó un texto clave para la comprensión de la teología trinitaria de los Padres de la Iglesia, sino que también, a través de la traducción de Boecio, ejerció una enorme influencia en el pensamiento latino pues a partir de la interpretación de este texto (especialmente el primer capítulo) los medievales elaboraron sus concepciones acerca de los universales.

[86] Acerca de las doctrinas de Amonio Saccas se sabe poco y nada. No dejó ningún escrito pero se piensa que su escuela en Alejandría era una de las más solicitadas. Sobre la influencia que este maestro pudo haber ejercido en Plotino cfr. Dodds, E. R. (1960).

año 254 d.C. comenzó a poner por escrito sus lecciones. Porfirio transmite, además, no solamente algunas anécdotas de su vida, sino también su itinerario intelectual, sus influencias, el modo en que trabajaba y, sobre todas las cosas, sus textos.

En efecto, Plotino no compuso tratados para su publicación sino que, según nos cuenta Porfirio, le encargó el trabajo de compilar y corregir sus "apuntes". Porfirio organizó, entonces, los escritos de Plotino según un orden temático (y no cronológico) y los distribuyó en seis grupos de nueve tratados cada uno: las seis *Enéadas*.[87] En su *Vida*, Porfirio indica el orden cronológico de composición de los tratados aunque advierte que todos parecen haber sido compuestos por Plotino en un lapso corto de tiempo hacia el final de su vida. En los capítulos 4 al 6, Porfirio ofrece una lista de todos los tratados en orden cronológico y advierte que los títulos corren por su cuenta. Al final de la *Vida*, ofrece una nueva lista ya con la disposición temática (o sistemática).

En cuanto al contenido filosófico de las *Enéadas*, ya he mencionado que su autor suele ser considerado como el iniciador de la corriente "neoplatónica", que se destaca como la principal en la Antigüedad tardía. Cabe aclarar que si entendemos a Plotino como un iniciador se desprende que hubo algo anterior que culminó.[88] Pero esa culminación conviene entenderla no solamente como un fin sino también como una síntesis. En este sentido, puede afirmarse que la filosofía de Plotino sintetiza, profundiza y, por tanto, reelabora las precedentes, pues condensa los principales problemas sobre los que el platonismo discutió por más de seis siglos.[89] En ese período, la filosofía de Platón fue objeto de múltiples interpretaciones y cabe señalar que la manera en que nosotros estudiamos y entendemos hoy a Platón es bien diferente de la imagen que de él tenían los filósofos que le sucedieron.

El modo en que Plotino pensó a sus predecesores, especialmente a Platón, suele caracterizarse mediante el término "exégesis". Esto significa que su pensamiento no tiene pretensiones de originalidad; al contrario, él desaprueba lo novedoso pues caracteriza a la novedad como un invento que se aleja de la verdad.[90] De hecho, en varias oportunidades, insiste en que sus dichos no son nuevos y recurre a las reflexiones de sus predecesores para construir sus propias tesis.[91] Sin embargo, que sea un exégeta no significa que repita o que se limite a comentar las doctrinas

[87] Para las citas de las *Enéadas* en este trabajo me he valido de la traducción de Santa Cruz-Crespo (2007). En los casos en que el texto citado no se encuentre en esa selección, reproduzco la traducción de Igal (1982-1998) con algunas modificaciones.

[88] Los historiadores suelen ubicar, inmediatamente antes de la llamada "corriente neoplatónica", a un movimiento que denominan "platonismo medio". No se trata, sin embargo, de un movimiento homogéneo aunque una nota que comparten los pensadores agrupados bajo esta calificación es el intento de explicar o de ofrecer una interpretación adecuada de la filosofía de Platón. Al respecto, dice García Bazán: "Durante el período señalado, a grandes rasgos, no existió un tipo uniforme de platonismo. Pero se observa, a diferencia de las polémicas de legitimidad platónica entabladas con anterioridad entre Filón de Larisa y Antíoco de Ascalón, el surgimiento de diversos intentos de abordar la filosofía de Platón, ordenando sus textos y estudiándolos sistemáticamente bajo la forma de comentarios, compilación de enseñanzas doxográficas y elaboración de cursos para estudiantes, redactándose manuales al estilo del *Didaskálikos* de Alcino. En relación con la anterior iniciativa se hacen esfuerzos para despojar al platonismo de influencias extrañas, bien hayan sido estoicas, como aristotélicas (el ejemplo de Ático), o bien escépticas (caso de Numenio)." Cfr. García Bazán (2000: 116-117).

[89] Cfr. Santa Cruz-Crespo (2007: VII-XI)

[90] Cfr., *Enéadas*, II9, 6, donde Plotino caracteriza a los gnósticos diciendo: "Porque, en general, algunas de sus doctrinas están tomadas de Platón, mientras que otras, las que inventan para establecer una filosofía propia, se encuentran fuera de la verdad." (10-14).

[91] Cfr., *Enéadas*, III7, 1, donde Plotino propone revisar las doctrinas de los filósofos antiguos acerca de la eternidad examinando quiénes son los que mejor acertaron.

de filósofos antiguos.[92] Él entiende que no es suficiente con repetir lo que han dicho otros, sino que es necesario reconstruir críticamente las doctrinas de aquellos que, a sus ojos, se han acercado más a la verdad. Así, entre los que se encuentran más próximos a ella, Platón tiene un lugar privilegiado aunque no es el único pues Plotino tiene en cuenta otras perspectivas y esa conjunción de doctrinas vertidas por diferentes pensadores es el objeto de su tarea exegética.

De hecho, en el tratado V1 (10) 8[93] queda manifiesto que Plotino se consideraba a sí mismo un exégeta de Platón, pues sostiene:

> Dice también <Platón> que hay un "padre de la causa", llamando "causa" a la Inteligencia (*ho noûs*). Para él, pues, la Inteligencia es el demiurgo. Y de este afirma que produce (*poieîn*) el Alma en la cratera aquella. Y afirma que el padre de esta causa, que es la Inteligencia, es el Bien, el que está más allá de la Inteligencia y más allá del ser. Y en varios lugares dice que lo que es y la Inteligencia es la Idea. De donde resulta que Platón sabía que del Bien procede la Inteligencia y de la Inteligencia el Alma. Y estas palabras no son nuevas ni de ahora, sino antiguas, aunque no fueron dichas explícitamente. Nuestras palabras de ahora vienen de aquellas y somos exégetas de las opiniones antiguas, atestiguadas confiablemente por los propios escritos de Platón.[94] (4-14)

Ciertamente, en este tratado V1, en el que Plotino explica el modo en que la realidad deriva de un único principio, lo Uno-Bien, en función de su sistema de hipóstasis,[95] se encuentran dos capítulos dedicados a examinar las doctrinas de sus predecesores con vistas a mostrar hasta qué punto se han acercado a la verdad. Así, el capítulo 8 (al que pertenece el pasaje recién citado) comienza con la explicitación de lo que Plotino entiende que afirmó Platón con el fin de marcar la continuidad doctrinal. En el resto del capítulo se menciona a Parménides quien, antes que Platón, asimiló a *lo que es* con la inteligencia[96] aunque cometió el error de llamar a esto *uno* cuando, en rigor, a los ojos de Plotino como veremos, se trata ya de algo múltiple. El capítulo culmina con una interpretación del diálogo platónico *Parménides*, en el cual, siempre en la lectura plotiniana, se habla con mayor precisión pues se distingue un primer Uno de un Uno segundo en el que se encuentra una primera multiplicidad.[97] Con todo, Plotino entiende, según afirma al final del capítulo 8, que el mismo Parménides también está de acuerdo con el sistema de las tres hipóstasis (Uno, Inteligencia, Alma), solo que, podría decirse, sus dichos fueron menos precisos que los de Platón.

---

[92] Para una explicación de la noción de exégesis cfr. Eon (1970).

[93] El modo de referirse a los tratados de las *Enéadas* no es unívoco. En general, suele remitirse en números romanos a la *Enéada*, luego en números arábigos al tratado y entre paréntesis o corchetes el orden cronológico de composición. Además, se especifica el capítulo y la línea también en números arábigos. Así el capítulo ocho del primer tratado de la *Enéada* quinta (el décimo en el orden cronológico) se designa como V1(10) 8.

[94] Traducción de Igal, modificada.

[95] Aunque el uso que Plotino hace del término "hipóstasis" no es unívoco, suele entenderse como parte de su vocabulario técnico para referirse a las realidades independientes (y plenamente existentes) que componen el ámbito inteligible. Ellas constituyen el todo y fundamentan lo sensible.

[96] Cfr. Parménides, fr. 3.

[97] He señalado antes el paralelo que Dodds estableció entre pasajes de las *Enéadas* y el *Parménides* platónico. Plotino ofrece una interpretación de este diálogo, especialmente de la segunda parte a partir de 137c en donde se desarrollan las hipótesis acerca de lo Uno.

En el capítulo siguiente de V1, Plotino examina las opiniones de Anaxágoras, Heráclito y Empédocles para ocuparse, finalmente, de la doctrina aristotélica. Así, mientras que en el capítulo 8 analiza a aquellos que considera más precisos, en el 9, con una actitud crítica, atiende a quienes lo fueron menos. Es manifiesto que la precisión de los filósofos anteriores a Plotino se encuentra medida en función de su propia doctrina hipostática; sin embargo, no parece tratarse de un criterio arbitrario, sino que lo que en estos capítulos se revela es el método exegético-filosófico del que Plotino se vale.

En este sentido, el pasaje arriba citado (V1 (10) 8, 4-14) en el que se dice que Platón ya sabía que la realidad se estructura a la manera que Plotino postula, pone en evidencia el modo en que este último entiende el ejercicio filosófico. Ciertamente, es habitual encontrar en las *Enéadas* citas descontextualizadas de, por ejemplo, los diálogos platónicos y combinadas de forma tal que permiten atribuirle a Platón elementos teóricos que él mismo no habría admitido necesariamente. De hecho, en las líneas citadas del capítulo 8, resuenan la *Carta* VI, el *Fedón*, el *Timeo* y la *República*. Sin embargo, no se trata de que Plotino "utiliza" el recurso a la autoridad para validar sus propias tesis, sino que entiende que atender de modo crítico o sistemático a lo que han dicho otros permite construir un sistema que, a sus ojos, explique aquella verdad que sus predecesores han intentado alcanzar –de modo más o menos preciso–. Es evidente que, de todos aquellos que se han manifestado respecto de esta verdad, Platón ha sido el que más se ha acercado aunque se expresó de un modo enigmático y Plotino considera necesario develar los enigmas.[98]

Con esto en mente, en el presente capítulo ofreceré una presentación esquemática del pensamiento de Plotino a partir del análisis de algunos pasajes de la quinta *Enéada* que podrían considerarse representativos. En este sentido, aunque Plotino ha desarrollado una antropología, una ética y, también una cosmología, me concentraré en su doctrina de las hipóstasis, especialmente en el problema de la causalidad, puesto que es la piedra de toque no solamente de su pensamiento sino también la que sienta las bases de los desarrollos posteriores en el marco de la llamada "corriente neoplatónica".

Comenzaré destacando que en aquel pasaje de V1 (10) 8 antes referido no solamente se indica la "deuda teórica" que Plotino tiene con Platón, sino también se sintetiza el modo en que Plotino organiza lo real en función de las llamadas hipóstasis. Se trata de tres realidades subsistentes que conforman un todo perfecto contenido en la primera de ellas, lo Uno-Bien, del que procede la segunda hipóstasis, el Noûs,[99] que genera a la tercera, el Alma. Este tercer grado, o tercera hipóstasis, produce, a su vez, por una parte, las formas que estarán en lo sensible y, por otra, la materia, último eslabón en la cadena de generados. Esta última, la materia, no se considera una hipóstasis pues no se trata de una realidad subsistente ni produce nada posterior a ella.

Este despliegue desde la Unidad principal, que suele entenderse en grados, conduce a una comprensión unificada del mundo. Lo Uno es condición del Ser porque "unifica", es decir, si hay

[98] Cfr., por ejemplo, VI8 (39), 19, 10-15: "Pero tal vez es menester pensar que la expresión "más allá de la esencia" la emplearon los filósofos de antaño enigmáticamente…"; también: IV2, 2, 48-50.
[99] El término griego Noûs suele traducirse como "Intelecto" o "Inteligencia".

algo que es, es porque hay una unidad superior. Esta unificación se manifiesta no solamente en el ámbito hipostático, inteligible y eterno (en donde cada hipóstasis es una), sino también en lo sensible, imagen del inteligible, en donde encontramos una continuidad derivada de las unidades superiores reflejada en todo aquello que podemos designar como uno: un individuo o una clase.[100] El ámbito de lo sensible y temporal, entonces, es una imagen (una versión deficiente) del inteligible y muchos acuerdan en que Plotino postula este esquema metafísico con el fin de salvar a Platón del problema de la separación, pues la metafísica de la procesión plotiniana supone una concepción unitaria de la realidad que se manifiesta en un despliegue causal en el que cada efecto es causa del posterior, desarrollando una cadena que se inicia, y que también culmina, en la primera hipóstasis.

En otro tratado, el V4 (7), Plotino le atribuye algunas características a lo Uno aunque se ocupa de aclarar que decir, incluso, que este sea uno, es afirmar, en rigor, algo falso pues nada puede predicarse de él.[101] Hecha esta aclaración, sostiene que lo Uno es simple, realmente uno, inefable e incognoscible y, además, está más allá del ser[102] y es la mayor potencia puesto que si alguna otra potencia produce, lo hace por imitación de la primera en la medida de sus posibilidades. Se ve cómo cada una de estas notas es consecuencia de la anterior: si es absolutamente simple, será, necesariamente, anterior a lo compuesto -a lo múltiple- pues lo compuesto se compone de cosas simples. Asimismo, si es realmente uno, no tiene ningún atributo, pues cualquier predicado lo limitaría y, si estuviera limitado, definido o determinado, tendría un límite, una determinación o un fin. Pero si tuviera un fin o una determinación, ya no sería realmente uno, pues habría otra cosa además de él, algo que estaría "fuera" de sus límites. Finalmente, si es absolutamente indeterminado, es inefable, indefinible y no puede ser objeto de conocimiento ya que el objeto de conocimiento siempre es algo determinado. "De lo Uno no hay discurso ni ciencia", dice Plotino en este tratado, pues cualquier característica que se le atribuya, convertirlo en objeto de conocimiento o, simplemente, denominarlo bajo una palabra o encerrarlo en una noción -"Uno" por ejemplo-, ya es determinarlo.

El discurso acerca de él, por tanto, es imposible y tal imposibilidad es una necesidad lógica que surge al postular un primer principio simple, absoluto y, por tanto, indeterminado. Ahora bien, si es inefable, incognoscible e indeterminado no le cabe el Ser, pues él no es un objeto inteligible. Lo Uno, entonces, no es inteligible, no es en acto (no es determinado), no es Ser, sino que es anterior al Ser, es más que Ser y, como es más, lo produce. Lo Uno no carece de nada, es perfecto y, en tanto tal, produce algo que, respecto de él mismo, es imperfecto. La imperfección se entiende aquí en términos de "menos uno" (más múltiple), como un avance hacia la multiplicidad.

En efecto, en contraste con la unicidad y autosuficiencia del Primero, lo que viene de él, lo posterior, no será uno sino que será uno-múltiple.[103] En el segundo capítulo de ese mismo tra-

[100] Cfr. VI 9 (9) 1.
[101] Cfr. V4 (7) 1, 8-10.
[102] La fórmula "el Bien está más allá de la *ousía*" del libro VI de la *República* (509b) es frecuentemente citada o aludida por Plotino a lo largo de sus tratados.
[103] Cfr. V4 (7) 1, 20-21. La fórmula "uni-múltiple", en griego *hén-pollá*, remite a la segunda hipótesis del *Parménides* de Platón, en donde se habla de "lo uno que es". Si se le atribuye ser a lo uno, se concede que se trata de algo que es uno y múltiple simultáneamente. Cfr. *Parménides*, 144e5.

tado, V4 (7), Plotino se concentra en el modo en que el primer producto (el Noûs, aquella causa de V1 8) es generado. Así, explica que el primer principio no puede ser Inteligencia puesto que no tiene la actividad de intelección:

> Si, pues, lo que engendra fuera él mismo Inteligencia, lo engendrado debería ser inferior a la Inteligencia, pero contiguo y semejante a la Inteligencia. Y, puesto que lo que engendra está más allá de la Inteligencia, es necesario que lo engendrado sea Inteligencia. (1-3)

Es decir, si el producto es inferior a su causa, se entiende que si lo Uno fuera Inteligencia, aquello que tiene la actividad de inteligir –pues así se define a la Inteligencia[104]– sería inferior a la Inteligencia misma, hecho que se revela absurdo. Además, la Inteligencia, identificada con la actividad intelectiva, dice Plotino unas líneas más adelante

> …no es simple sino múltiple, manifiesta una composición, inteligible, por cierto, y ve ya múltiples cosas. Es entonces también ella misma un inteligible, pero también inteligente, y por eso ella es ya dos. (9-12).

Ciertamente, Plotino ubica en la segunda hipóstasis a la Inteligencia identificada con sus objetos inteligidos, las Formas que ella misma contiene, pues ser y pensar es lo mismo.[105] Sin embargo, aunque se trate de una identificación, ya hay un sujeto inteligente y un objeto inteligido, por tanto hay un primer paso hacia una multiplicidad.[106] Es decir, que la Inteligencia en tanto múltiple no es primer principio no se explica solamente en función de que es inferior a lo Uno (y por tanto no una) puesto que este no presenta actividad alguna, mientras que ella se identifica con su actividad de inteligir y, por tanto, contiene un movimiento; sino que también su carácter múltiple consiste, por una parte, en que lo que ella intelige es efectivamente múltiple (las Formas) y, por otra, en que aquellas Formas inteligidas son los inteligibles que coinciden consigo misma y, por tanto, inteligente-inteligible ya constituye una dualidad.

A su vez, es manifiesto en este pasaje que si bien lo generado es inferior, y en ese sentido *otro* que su causa, debe tener una nota común puesto que es semejante. La alteridad del efecto no puede ser, de ningún modo, absoluta. La causa debe contener aquello de lo que es causa. Lo Uno contiene el Ser y la Inteligencia pero de modo indivisible, indeterminado. A su vez, cabe destacar, que del hecho de que todo lo que derive de lo Uno guarde semejanza con él se desprende que la causalidad plotiniana se da mediante una relación de modelo-imagen, de ahí

[104] Es claro que la Inteligencia es, efectivamente, actividad. No es concebible una Inteligencia que no esté inteligiendo. La segunda hipóstasis no es un sujeto que intelige, es la intelección misma, aunando en esa definición al sujeto cognoscente y al objeto conocido.

[105] Se ve cómo Plotino retoma la fórmula parmenídea. Además, cabe señalar que esta relación entre sujeto y objeto del pensar no es una novedad de Plotino. Cfr. Armstrong (1967: 7-9), Athanassiadi (2006: 89-93 y 144), Fronterotta (2013: 2).

[106] En este sentido, en el capítulo 9 de V1, en el marco de la crítica a los filósofos precedentes, cuestiona la concepción aristotélica de primer motor como primer principio que se piensa a sí mismo, puesto que si tiene esa actividad, no puede ser primero: "Y después Aristóteles al decir por una parte que el primero es separado e inteligible, y por otra, que se intelige a sí mismo, de nuevo, no lo hace primero".

el énfasis constante en que la realidad es una sola, en la que no cabe pensar ámbitos ontológicos separados.

Es justamente por ello que Plotino propone todo un discurso acerca de lo Uno, aun a sabiendas de que se trata de un principio inefable e incognoscible. A lo largo de las *Enéadas* abundan las referencias, los argumentos e, incluso, "definiciones" acerca de la primera hipóstasis. No obstante, las alusiones suelen aparecer mediadas por la advertencia de lo inapropiado que resulta circunscribir a lo Uno en el lenguaje. Así, es habitual encontrarlo caracterizado mediante lo que él no es: no es Ser, no es cognoscible, etcétera. El discurso positivo, asimismo, que tiene a lo Uno por objeto, suele constituirse en imágenes, metáforas, o bien se introduce con una expresión recurrente: *hoíon*, que se traduce como un "como si". El modo aproximado de referirse a lo Uno tiene sustento argumentativo en lo que se ha llamado la "vía eminencial", un argumento que parte de la semejanza del efecto respecto de la causa. Así, si se dan determinadas características en lo sensible, como la generación por ejemplo, deben darse ellas mismas en lo Inteligible o en lo Uno, de modo eminente.

Ahora bien, he precisado hasta acá que lo Uno es la primera causa no causada y que el Noûs es la primera causa causada y he señalado también que el carácter inteligente de esta causa causada es lo que la hace segunda, pues hay un sujeto inteligente y un objeto inteligible, una actividad de intelección. Resta explicar cómo se da esta dinámica mediante la cual lo Uno causa por ser perfecto, es decir, cómo surge la Inteligencia (múltiple) de la unidad absoluta.

Recurriré al tratado V1 (10), citado al comienzo, pero esta vez al capítulo 6. En el inicio, Plotino mismo se pregunta:

> ¿Cómo ve,[107] entonces, la Inteligencia, a quién ve y cómo adquirió por entero existencia y ha nacido de lo Uno, para poder ver? El alma ahora comprende la necesidad de que estas cosas existan, pero anhela aún una respuesta a la pregunta tantas veces formulada por los antiguos sabios: ¿cómo a partir de una unidad que es tal como dijimos que es lo Uno, adquirió existencia alguna otra cosa como la multiplicidad, la díada o el número? ¿Y cómo aquél no permaneció en sí mismo, sino que hizo manar toda esa multiplicidad que vemos en la realidad, pero que estimamos que se remite a aquel?[108] (1-9)

Una vez que el alma[109] acepta que la Inteligencia es generada y que no es primer principio, Plotino se propone dar respuesta al problema de la causalidad de la primera multiplicidad. La primera pregunta apunta al modo en el que la Inteligencia ve, es decir, intelige. La segunda es una pregunta por el objeto de la visión: a quién ve, es decir, cuál es el objeto de su intelección. La tercera pregunta es cómo nació de lo Uno. Luego Plotino formula dos preguntas más que no hacen sino desplegar la tercera. Pues, preguntar por el modo en que la Inteligencia se generó a partir de lo Uno implica, por un lado, preguntar por el modo en que de una unidad absoluta, tal como es lo Uno, surge la multiplicidad o la dualidad que implica la inteligencia; y, por otro, im-

[107] Es recurrente en las *Enéadas* que la actividad inteligente se explique en términos de visión.
[108] Traducción Santa Cruz-Crespo (2007).
[109] Se entiende que se trata del alma humana que investiga.

plica también preguntar por qué lo Uno produjo en lugar de permanecer en sí mismo. Esto último supondría que la actividad causal se contrapone con la permanencia del principio, pero Plotino intentará mostrar que la producción por parte de lo Uno no implica movimiento sino que es la Inteligencia la que *se vuelve* hacia lo uno para ser plenamente Inteligencia.

> Entonces, estando aquel en sí mismo como en el interior de un santuario, permaneciendo en quietud más allá de todas las cosas, es preciso que quien contempla mire como a estatuas ya erigidas hacia el exterior del templo, o más bien, mire hacia aquella estatua que aparece primera y que se manifiesta del siguiente modo: todo móvil debe poseer algo hacia lo que se mueve. Pero, dado que lo Uno no tiene hacia donde moverse, no podemos afirmar que se mueve, sino que lo que se genera después de él, necesariamente debe generarse porque está siempre vuelto hacia aquel. (12-19)

Cabe destacar que este último pasaje es muy representativo del modo de argumentar de Plotino. Él combina, en efecto, imágenes o metáforas con argumentos en los que es posible extraer premisas y conclusiones. En este caso, primero se vale de la metáfora del santuario y luego pasa a un argumento con las premisas: 1) todo lo que se mueve debe tener alguna meta hacia la que se mueva; 2) lo uno no tiene meta (sería dos); entonces: el movimiento corre por cuenta del efecto. El texto continúa.

> Digamos, pues, que lo que nace de lo Uno nace de él sin que él se mueva, porque si algo naciese porque él se mueve, lo nacido de él sería una realidad de tercer orden, después del movimiento, y no de segundo orden. Puesto que él es inmóvil, si después de él nace algo en segundo término, este debe comenzar a existir sin que lo Uno se incline, ni lo decida, ni sufra ningún tipo de movimiento. (22-27)

Al argumento de la imposibilidad de que hubiera una "meta" para lo Uno, se agrega el hecho de que si lo Uno se moviera, habría que pensar que además de lo Uno habría algo tal como el "Movimiento" por lo que la Inteligencia, segunda causa, ya no sería segunda, sino tercera. Plotino está mostrando la necesidad de que la propia Inteligencia intervenga en su autoconstitución y a eso apuntan las líneas que siguen, a explicar cómo se da el movimiento de la causalidad si la causa permanece en sí misma. Para ello se vale de la imagen del sol, que difunde luz sin sufrir ninguna modificación.

> ¿Cómo nace, entonces, de lo Uno, y cómo concebir a aquello que se mantiene estable a su alrededor? Concibámoslo como una irradiación de aquel, de aquel que permanece, a la manera del resplandor que circunda al sol: este, en efecto, lo produce, permaneciendo siempre inmóvil. Todos los seres, en tanto permanecen, dan nacimiento, de su propio ser y necesariamente, a una existencia que es exterior a ellos y los rodea y que depende de la potencia que les está presente, una existencia que es como una imagen de los arquetipos de los que sur-

> gió:[110] el fuego vierte el calor que está en él; la nieve no retiene el frío en su interior; más aún, toda sustancia aromática, precisamente por serlo, emite un perfume que la circunda y del que goza toda cosa que se halle en la vecindad. Todo lo que es perfecto genera, pero lo que es siempre perfecto genera algo que es también eterno; y genera algo inferior a sí mismo. (27-40)

Se ve que, luego de la imagen del sol, Plotino aplica esa fuerza a toda la naturaleza, al fuego, a la nieve, a lo perfumado. En la naturaleza, todo lo que alcanza su perfección genera[111] y eso mismo se da en las realidades superiores sin que eso implique una disminución o un cambio. Por tanto, la potencia productora no se da solamente en el primer principio, sino que atraviesa toda la realidad y la dinámica causal es similar en todos los grados, tal como la dinámica modelo-imagen establece. Es decir, si lo Uno absoluto produce de alguna manera, todo lo que sea producido por él producirá de modo semejante. Ahora bien, todo lo que es por él producido es el Noûs que es, efectivamente, todo.

> De él no procede sino lo que de más grande hay después de él. Pero lo mayor después de él es la Inteligencia, es decir, el segundo término. La Inteligencia, en efecto, ve a aquel y necesita de él solo; pero aquel, en cambio, no tiene necesidad alguna de la Inteligencia. Lo generado por lo que es superior a la Inteligencia es Inteligencia, y la Inteligencia es superior a la totalidad de las cosas, porque ellas le son posteriores. (41-44)

Tal como había afirmado en el cap. 8 de V1 (10), la Inteligencia es una causa. Más aún, es el primer Ser y, por tanto, lo más real en términos ontológicos. Esto significa que es *todo lo que es* por lo que es causa de todo lo que viene después. Aquello posterior, como he señalado, es el Alma que:

> …debe mirar hacia la Inteligencia; del mismo modo, la Inteligencia, para ser Inteligencia, debe mirar hacia lo Uno. Pero lo ve, no porque esté separada de él, sino porque viene después de lo Uno, sin que haya intermediarios, como tampoco los hay entre el Alma y la Inteligencia. Todo desea y ama a quien lo generó, y más aún cuando solo existen el principio generador y lo generado por él. Pero cuando el generador es también lo más precioso, su producto está necesariamente con él, porque su alteridad es lo único que los separa. (47-54)

[110] En una nota al pie a su traducción de este pasaje, Santa Cruz y Crespo (2007) explican: "Se trata de la doctrina de los dos actos (que ya aparece en V1 3, 10-12), según la cual, para cada realidad y en cada nivel de la realidad, deben distinguirse dos actos diferentes: un acto "interior", que coincide con la sustancia y la realidad propia de una cosa, y un acto "exterior", que depende del primero y que consiste en la "emanación" de la realidad propia de esa cosa a un nivel y a un grado inferiores. Se produce así una especie de "imagen" que depende del "modelo" que la ha producido." (p. 109, n. 368). Más adelante, en la p. 167, nota 575, aclaran: "Como el fuego, que es caliente en sí mismo y que produce el calor para las otras cosas, del mismo modo la Inteligencia manifiesta una doble actividad: por un lado, actúa en la medida en que también produce, por su sola actividad de reflexión, otra realidad independiente que le es inferior: el Alma. (…) Este segundo acto adquiere una hipóstasis, es decir, una existencia independiente, y toma así la forma de una realidad que proviene de lo que la ha engendrado. En el medio de esta hipótesis, Plotino explica la generación sucesiva de la Inteligencia (a partir de lo Uno) y del Alma (a partir de la Inteligencia). El ejemplo del fuego es tomado de Aristóteles, *Metafísica* II 1, 993b25.".

[111] Cfr. Aristóteles, *De anima* II, 4, 415a26-28.

En este pasaje, con el que Plotino culmina el capítulo, se afirma que cada ser inferior intenta ver al superior. La Inteligencia es semejante a su causa en tanto ella también es capaz, tiene la potencia, de causar al Alma que, a su vez, imitará la potencia del anterior a ella y producirá lo posterior. Pero al ser inferior a la segunda hipóstasis, el Alma no admite un mismo tipo de conocimiento que su causa. Si en el Noûs hay conocimiento noético, una aprehensión inmediata y completa del objeto, en el Alma será dianoético, un tipo de conocimiento que supone una distancia entre el sujeto contemplante y el objeto contemplado. La *diánoia*, en contraste con la inmediatez de la *nóesis*, es un proceso racional o argumentativo que implica ya un cierto tipo de sucesión. Ya no hay una identificación entre sujeto y objeto, de ahí que el conocimiento dianoético comporte una multiplicidad mayor (es menos uno) que el *noético* y es en este sentido que es inferior.

Se entiende que la perspectiva de análisis es descendente: desde la causa hacia el efecto, pero hay una "vuelta" hacia lo anterior mediante la visión, o el anhelo de visión, que el efecto siente por su causa: tanto la Inteligencia respecto de lo Uno como el Alma respecto de la Inteligencia. En este sentido, parecen trazarse dos caminos paralelos o simultáneos, el del descenso en el que de la causa procede el efecto, y el del ascenso, en el que el efecto retorna (se vuelve) hacia la causa. De este modo, es posible detectar tres instancias que atraviesan la causalidad: la de la permanencia (*moné*), la de la procesión (*proódos*) y la del retorno (*epistrophé*).

Ahora bien, ¿qué significan en este esquema las nociones de "anterior", "posterior" o "descendente"? Desde ya que no debe entenderse en términos temporales sino que el análisis siempre es metafísico. Es decir, "posterior" implica dependencia ontológica: lo Uno es anterior al Noûs porque no necesita de él. En este sentido, cabe aclarar que cuando hablamos de perspectiva descendente, no solamente nos referimos al carácter causado del efecto sino que, en el sistema de Plotino, el acento debe estar puesto en el carácter de "múltiple". Asimismo, además de descartar la temporalidad, debemos rechazar aquí que el "descenso" se dé en términos espaciales. No hay un "arriba" del que se desprendan realidades deficientes y desciendan (aunque son imágenes recurrentes en las *Enéadas*, tanto como la imagen del fuego, de la luz o del círculo). Lo que la perspectiva "descendente" implica no es sino un avance hacia la multiplicidad. Si el primer principio es una Unidad absoluta, no sorprende que la deficiencia se entienda en términos de multiplicación. Y, en rigor, esa multiplicación debe comprenderse como una división al interior de la potencia de lo Uno. El Noûs no es algo exterior a su principio, pues –como se ve en el argumento de la "meta"- si hubiera "otro afuera", lo Uno no sería tal. El Noûs es, en efecto, la versión múltiple de lo Uno. Pero, he advertido, la multiplicidad de la segunda hipóstasis es menor que la del Alma por lo que el Noûs-Ser es lo más uno entre las cosas que son, aunque no sea uno absolutamente.

Con todo, si en el cap. 6 Plotino intentaba resolver la paradoja de la generación sin movimiento (permanencia) cargando las tintas en el efecto (quien emprende la procesión y el retorno), en el 7 va a abordar la cuestión de que la Inteligencia se genere a partir de algo que no es Inteligencia. Esto sería un problema teórico implicado en la causalidad, que tiene como presupuesto que la causa debe contener todos los rasgos de su efecto. Plotino explicará que lo

Uno contiene todos los rasgos de su efecto pero, como he señalado, los contiene sin determinación. El capítulo 7[112] comienza poniendo el acento en la semejanza entre causa y efecto para, inmediatamente, destacar la diferencia y se presenta, como en el anterior, la actividad de la Inteligencia como una visión que supone un movimiento, el de "volverse hacia aquel". En el análisis del capítulo anterior, he hecho hincapié en los argumentos que sostienen la noción de permanencia. La causa permanece y el movimiento corre por cuenta del efecto. En este pasaje, insiste en la noción de *epistrophé* ("vuelta hacia", "retorno" o "conversión"):

> Ahora bien, decimos que la Inteligencia es imagen de aquel -es preciso, en efecto, hablar con mayor precisión-, en primer lugar, porque lo generado debe ser en cierto modo aquel y debe preservar muchos rasgos de aquel y guardar semejanza con aquel como la guarda también la luz del sol (con el sol).- Pero aquel no es Inteligencia. ¿Cómo, entonces, engendra la Inteligencia? - Pues porque, al volverse hacia aquel, vio, y esta visión es Inteligencia.[113] (…) Es verdad que también aquí, en la Inteligencia, el Centro es uno, pero el uno que es Potencia de todas las cosas. Las cosas, pues, de las que el Uno es Potencia, éstas la Intelección, desprendiéndolas, por así decirlo, de su Potencia, las ve. De lo contrario, no sería Inteligencia. (1-11)

En este primer pasaje cabe destacar que Plotino dice que la Inteligencia vio y que esta visión es Inteligencia. Conviene reparar en que, como en el capítulo anterior de V1, Plotino no es del todo claro respecto de a quién vio la Inteligencia, sino que solamente dice que la Inteligencia vio y que ahí se constituye como tal. Aunque se trata de un problema sumamente complejo, muchos entienden que la Inteligencia no logra contemplar efectivamente a lo Uno, puesto que este no es un objeto inteligible. Lo que la Inteligencia contempla es a sí misma, que, en rigor, no es diferente de lo Uno, de ese "objeto" que anhelaba contemplar, sino que es el modo en que lo Uno puede ser visto: determinado. Así, como he señalado, la segunda hipóstasis es la versión determinada de lo Uno y se constituye como actividad una vez que su visión se hace efectiva. Ahora bien, para que la visión se haga efectiva es necesario que haya un objeto inteligible y una inteligencia que lo esté, efectivamente, inteligiendo. De ahí que la acción de ver de la Inteligencia se da en simultáneo con su propia generación y en eso consiste la noción de autoconstitución.

Más aún, hacia el final de este pasaje aparece una distinción central entre lo Uno y la Inteligencia: el primer principio es potencia de todas las cosas. Lo que ve la Inteligencia es aquello de lo que lo Uno es potencia. La Inteligencia ve "todas las cosas", pero no las ve tal como están "en" lo Uno, pues allí están en potencia. Para poder "verlas", la Inteligencia debe determinar aquello que en el primer principio es indeterminado, pues para que algo pueda ser inteligible debe cumplir con el requisito de la determinación, tiene que estar en acto:

> Ve que es de allá de donde le vienen a ella -como de lo indivisible a lo divisible- la Vida, la Inteligencia y todos los demás bienes, por razón de que aquel no es

[112] En las citas del capítulo 7 de V1, sigo la traducción de Igal.
[113] Cfr. n. 32, más arriba.

> ninguna de estas cosas. Porque por eso provienen de aquel todas las cosas, porque aquel no estaba retenido por ninguna Forma. De lo contrario, no sería más que aquella Forma. Además, si fuera todas las cosas, se encontraría en el número de los seres. Por eso aquel no es ninguno de los Seres que se dan en la Inteligencia, sino que de él provienen todos los Seres. Por eso estos Seres son, además, Esencias (*ousíai*). Es que están ya definidos: cada uno de ellos tiene su propia conformación, por así decirlo. Ahora bien, el Ser no debe estar como balanceándose en la indeterminación, sino acotado con cotos fijos y estables. Pero para los Seres inteligibles la estabilidad consiste en la delimitación y la conformación, con las que recibe además su subsistencia. (17-27)

La Inteligencia determina todo lo que es, pero sabe que eso que es, ella misma, le viene de aquello que no es ni Inteligencia ni ningún tipo de actividad. Lo Uno, ya lo sabemos, permanece, no se mueve, no está en acto. Lo Uno no es ninguno de los seres que él produce pero no es aquellos porque está más allá, es superior. Si fuera los seres o si tuviera actividad o si se hubiera determinado, no podría ser causa de todo, pues sería alguno de los efectos y ya he señalado, con Plotino, que el efecto no es de la misma índole que la causa, pues el efecto siempre es inferior, es decir, más múltiple.

Detrás de este pasaje se encuentra uno de los rasgos más complejos del neoplatonismo, la simultaneidad entre la trascendencia e inmanencia del primer principio. Lo Uno es todas las cosas y ninguna de ellas, es todas puesto que es su causa y él mismo es potencia de todas ellas, pero no es ninguna puesto que no se limita a ser ninguna en particular. En este sentido, podría decirse que se trata de una trascendencia ontológica y una inmanencia metafísica.

Hasta aquí, a modo de síntesis, es posible extraer algunas notas características de la causalidad plotiniana a partir de un principio Uno que está más allá del ser. Lo Uno genera sin movimiento, esa generación se da mediante el "retorno" del primer generado hacia su causa que, actualizando la potencia de lo Uno, procede de él y se autoconstituye como Inteligencia e Inteligible simultáneamente. Se trata de los dos movimientos a los que he aludido antes (que se dan por fuera del tiempo y del espacio) que la tradición ha recogido y que se constituyen en las bases de la dinámica causal neoplatónica: los movimientos de procesión y retorno que requieren, a su vez, de la permanencia. Permanencia, procesión y retorno son, entonces, fundamentos de la dinámica causal plotiniana en donde se hace hincapié en que la generación, en cada una de sus fases (sea la de la Inteligencia, sea la del Alma o de lo que viene después), corre siempre por cuenta del efecto.

Si esto es así, cabe destacar, nuevamente, que esta dinámica causal depende de la relación de semejanza entre la causa y el efecto. Ahora bien, no ha sido explicitado aún en qué consiste esta imagen, en qué se parece el Noûs a lo Uno (o el Alma al Noûs). He adelantado que el segundo es una versión multiplicada o determinada del primero, pero cabe agregar aquí que de lo que es imagen el efecto, además, es de la potencia productiva. Si la causa tiene capacidad productiva, el efecto debe tenerla también, aunque, ya sabemos, en tanto el efecto es deficiente respecto de su modelo, su capacidad productiva también lo será. Lo Uno es potencia

de todas las cosas, no una potencia receptiva, sino una fuerza productiva que la Inteligencia actualiza, pues -como el motor inmóvil aristotélico- el Noûs plotiniano es acto y, por tanto, determinado. Como he señalado antes, si es determinado es Ser e Inteligible. Pero en este esquema, la determinación implica la posibilidad de distinción, distinción que no le cabe en absoluto al primer principio, lo Uno. Además de explicar en qué sentido la causa primera no tiene por qué cumplir el requisito de movimiento, Plotino parece invertir la relación de acto-potencia de Aristóteles: en su esquema, la potencia de lo Uno (potencia productora) es anterior al acto.

En efecto, en el tratado V2 (11), Plotino echa luz acerca de cómo se generan la Inteligencia y el Alma. La perspectiva sigue siendo la de la procesión, es decir, el orden es "descendente": parte de la naturaleza de lo Uno y luego expone la manera en que este produce. El tratado comienza con una cita del *Parménides* de Platón (160b2-3).

> *Lo Uno es todas las cosas y ninguna*; principio de todas las cosas, no es todas las cosas, sino que todas ellas son al modo de aquel, ya que todas, por así decirlo, regresan a él. Mejor sería decir que aún no son, sino que serán.
> ¿Cómo, entonces, vienen de lo Uno simple, que no encierra en su identidad ninguna diversidad, ningún repliegue? Es porque ninguna está en él que todas las cosas proceden de él, y para que el ser sea, es preciso que lo Uno no sea ser, sino generador del ser. Esta es algo así como su primera generación.[114] (1-7)

Si en los capítulos antes analizados, lo Uno aparecía como permanencia y potencia de todas las cosas, en este pasaje ya se explicita aquello que se venía anticipando; lo Uno no es Ser, sino su causa. Se trata de un requisito, mencionado antes a propósito de la Inteligencia -que la tradición neoplatónica sigue en gran medida-, que establece que el principio no puede ser de la misma índole que lo producido por él. A continuación, Plotino aclara que lo Uno no es "no-ser" por carencia, sino porque es superior:

> Lo Uno, en efecto, es perfecto, porque nada busca, nada posee ni de nada necesita, y es por eso que, para expresarlo de algún modo, se derramó y su superabundancia produjo otra cosa diferente de él. Lo generado se volvió hacia él y nació al mirarlo: y esto es la Inteligencia. Su detención frente a aquel produjo el ser, mientras que su mirar hacia él produjo la Inteligencia; pero, puesto que se detuvo frente a él para verlo, Inteligencia y ser nacieron simultáneamente. (7-14)

En estas líneas ofrece una explicación ajustada de la generación simultánea por sobreabundancia de la Inteligencia y del Ser. La imagen de derrame no implica una merma en la potencia de lo Uno, pues, si lo Uno es todas las cosas y ninguna de ellas, es porque es potencia de todas las cosas y, por tanto, nada de lo que sea generado por él se encuentra fuera de él. Con todo, es posible afirmar esquemáticamente que en el momento de desborde, la proce-

[114] Para las citas de este primer capítulo del tratado V2, reproduzco la traducción de Santa Cruz-Crespo.

sión, comienza una actividad que debe[115] inclinarse, o volverse (pues no hay nada por fuera), hacia algún objeto y la contemplación del objeto parece caracterizarse como detención, permanencia. Pero ya sabemos que nada hay en lo Uno, pues es indeterminado, por lo que la constitución del objeto inteligible (Ser) debe ser simultánea a la constitución del sujeto inteligente. No hay inteligente sin inteligible ni hay inteligible sin inteligente. No hay procesión sin retorno, ni retorno sin procesión. La Inteligencia se constituye como tal, una vez que intelige a un inteligible. Los tres movimientos de permanencia, procesión y retorno son indispensables para explicar la autoconstitución simultánea de la Inteligencia y del Ser, por una parte, y su carácter múltiple, por otra.

Ya he indicado que si lo Uno es potencia de todas las cosas, abarca todas las cosas y nada de lo que sea pueda serle ajeno. El Ser, por su parte, es todas las cosas en acto de lo que lo Uno es potencia, y se identifica con la Inteligencia pues su constitución coincide por necesidad lógica y ontológica. En las últimas líneas del primer capítulo de este tratado V2, Plotino insiste en que aunque lo Uno no sea ni Inteligencia ni Ser, todo lo generado guarda una semejanza con su causa:

> La Inteligencia, por ser semejante a lo Uno, produce también de un modo semejante, vertiendo su múltiple potencia, (la Inteligencia es, en efecto, una imagen de lo Uno), así como la vertió lo que es anterior a ella. Esta actividad que procede del ser da origen al Alma, que nace como un producto de la Inteligencia que permanece inmóvil, así como también permaneció inmóvil lo Uno cuando nació la Inteligencia. El Alma, en cambio, no permanece inmóvil al producir, sino que, puesta en movimiento, genera una imagen. Al mirar, entonces, a aquello de lo que provino, es fecundada y, avanzando, animada de un movimiento diferente y contrario, da nacimiento a una imagen de sí misma, que es la naturaleza sensitiva y, en las plantas, la naturaleza vegetativa. Nada, sin embargo, está alejado ni separado de lo que le precede. Por eso el Alma superior parece llegar también hasta las plantas; llega, en efecto, de algún modo, ya que lo que está en las plantas le pertenece. No está, por cierto, toda entera en las plantas sino que llega a las plantas en tanto avanza hasta cierto punto hacia lo inferior, produciendo una existencia distinta por su procesión y en virtud de su preocupación por lo inferior. Porque la porción del Alma anterior a esta, que depende de la Inteligencia, deja que la Inteligencia permanezca en sí misma. (14-28)

Nuevamente, Plotino insiste en que la misma dinámica causal atraviesa toda la realidad apoyada en la relación modelo-imagen pues, en cada grado, se da la procesión y el retorno y la causa, respecto de su efecto, permanece. A esta altura, es posible ofrecer una breve síntesis del modo en que Plotino concibe lo real, construyendo una cadena causal a partir de una primera hipóstasis que es potencia de todas las cosas, y, por tanto, no-ser, que genera *lo que es*, segunda hipóstasis, sin sufrir ninguna disminución. Se ve que es una cadena causal

[115] Toda actividad, todo movimiento, se dirige hacia algo, como Plotino establece en V1 6. De ahí que lo que procede deba ir hacia sí mismo puesto que nada hay aún. Esa vuelta hacia sí mismo es la *epistrophé*.

con características propias pues no se trata de una causa que genere un efecto diferente de ella sino que de lo que se trata es de la producción de un efecto más determinado que ella. Así, la imagen de la cadena, de la fuente o de la distribución espacial de "arriba y abajo", debe combinarse con la imagen del círculo o del sol siempre a sabiendas de la inexactitud que toda imagen implica.

Para finalizar, cabe referirse, muy sintéticamente, al rol del alma humana en esta cadena de generados. Como todo en la naturaleza, el alma humana es un producto multiplicado, en última instancia, de lo Uno. Así como el Noûs no es otro de su principio, sino una imagen múltiple de la Unidad, la tercera hipóstasis será, también, una imagen múltiple del Noûs que, a su vez, genera la multiplicidad sensible. El hombre contiene en su interior un reflejo de aquella Alma hipóstasis y, por tanto, tiene la capacidad para volverse hacia ella. El camino de ascenso del alma humana se entiende como un camino hacia la unión con el principio. Esa unión se da en grados, la del alma humana con la hipostática, la del Alma hipóstasis con el Noûs y la del Noûs con lo Uno. La unión efectiva del alma humana con lo Uno es motivo de controversia puesto que si bien Plotino la afirma en el tratado VI9 (9), por ejemplo, la disolución del alma en la indeterminación absoluta de lo Uno trae aparejados problemas teóricos al interior de las *Enéadas*.

No aspiro a dar una respuesta a este problema, sino que, más bien, me interesa destacar que no es sencillo distinguir el camino de descenso o procesión del de ascenso o retorno, pues la conversión de la Inteligencia hacia su principio parece condición de posibilidad de su autoconstitución. A su vez, de lo Uno parece proceder aquello que retorna y se efectiviza como Inteligencia que intelige o visión que ve. Si esto es así, la misma dinámica simultánea se dará en todos los estadios de la realidad en la que la producción se da en términos de contemplación de la causa por parte del efecto. En este sentido, cabe preguntarse acerca del modo en que el alma humana es capaz de conocer. El conocimiento del alma individual tiene en última instancia fundamento ontológico puesto que en el esquema de Plotino ser y pensar es lo mismo. Desde el momento en que el Ser en sentido propio es Noûs, se ve que el principio es intelectual, aunque no sea el último. Si todo lo real está contenido en la unidad absoluta, lo que realmente el alma individual es no será diferente ni de lo que son realmente las otras almas ni de las instancias superiores: el Alma hipóstasis y el Noûs. El alma puede detectar en el mundo sensible un orden y una unidad y remontarse hacia aquello de lo que esa unidad depende. El conocimiento es, de este modo, la vía de ascenso ontológico pues no hay una distinción efectiva entre ontología y gnoseología. Al respecto dice Santa Cruz: "el camino de ascenso del alma consiste en cierto modo en rehacer en sentido inverso el proceso que la realidad en su conjunto cumple al proceder."[116]

La cima del conocimiento será la aprehensión noética que el alma individual es capaz de alcanzar, por sí misma, si se rige por su parte superior, la intelectual. Ahora bien, el camino comienza mediante el reconocimiento de la no-diferencia en lo sensible o bien la identificación entre la parte superior de la propia alma con las del resto de los hombres para, luego, observar la identificación de la propia con el Alma hipóstasis, de la que ella depende, y ser capaz de captar los

[116] Cfr. Santa Cruz (2006: 62).

contenidos de ese nivel para, una vez más, acceder a las Formas, al Ser, que son los contenidos del Noûs, segunda hipóstasis de la que depende la tercera. El camino, estrictamente intelectual, alcanza su fin en ese estadio y el alma "sabe" que no ha llegado a lo más alto pero sí a la verdad, pues se encuentra en el nivel de la identificación plena entre inteligente e inteligible. De modo que el objeto de conocimiento no es exterior a ella y, por tanto, el alma lo capta en su totalidad o, dicho de otro modo, el alma se capta en su totalidad. Quien sea capaz de atravesar ese camino advertirá que se trata de una vía interior, reflexiva y personal. El alma no debe salir de sí misma sino que debe contemplarse a sí misma, del modo en que en cada estadio sea capaz de profundizar el conocimiento de sí misma para alcanzar el autoconocimiento pleno implicado en el nivel del Noûs.

Ahora bien, he insistido en que este no es el último nivel, pues lo Uno es, en rigor, la meta final del camino. Es a lo que todo tiende y es en él en donde todo comienza y culmina. Si hay unión entre el alma individual y lo Uno, ya no será de tipo Intelectual, pues el intelecto es capaz de captarse a sí mismo, es decir, es capaz de captar la versión determinada de lo Uno. El alma, debe poder superar la instancia intelectual para hacerse una con lo Uno en lo que la tradición ha llamado "unión mística".[117] El itinerario del alma culmina con esta experiencia que, en tanto tal, es intransferible. De ahí que la tarea del filósofo no pueda restringirse a transmitir un cuerpo de doctrinas sino que debe intervenir en el camino del discípulo de modo que genere las condiciones para la unión final. En el tratado VI9 (9) Plotino explica:

> Las dificultades que nos salen al paso son enormes, porque la aprehensión que de él tenemos no es a través de la ciencia ni del pensamiento, como ocurre con los otros inteligibles, sino en virtud de una presencia superior a la ciencia. El alma, por cierto, experimenta un alejamiento de su estado de unidad y no permanece plenamente una cuando adquiere ciencia de alguna cosa: la ciencia, en efecto, es argumentación (*lógos*) y toda argumentación es múltiple. Se aparta, entonces, de la unidad para caer en el número y en la multiplicidad. Hay que superar, en consecuencia, la ciencia y no abandonar jamás el estado de unidad; hay que apartarse de la ciencia y de sus objetos, así como de todo otro objeto de contemplación, aun de lo bello.[118] Todo lo bello, en efecto, es posterior a lo Uno y de él procede, como la luz del día procede, toda ella, del sol.[119] (1-11)

Como se ve, para acceder a la unión final con lo Uno, el alma debe abandonar el conocimiento y superar el nivel intelectual. Abandonar el nivel del autoconocimiento absoluto ubicado en el Noûs parece implicar un abandono de una noción de "sí mismo" determinado para alcan-

[117] La fórmula "unión mística" no aparece en las *Enéadas*. Al respecto, Hadot (1985: 4) explica: "Aparentemente es un anacronismo emplear el término *"experiencia mística"* a propósito de Plotino. En efecto, si la palabra *mystikós* aparece así alguna vez en Plotino, es únicamente para designar el *"sentido oculto"* que los antiguos dieron a entender al elegir la forma de las estatuas de los dioses. Este es, por otra parte, el sentido habitual de la palabra en toda la Antigüedad" (traducción inédita de Luis Castro, indicada en la *Bibliografía*). Por otra parte, cabe advertir que Hadot entiende que la Unión llamada mística se da cuando el alma humana alcanza el nivel del Noûs. No existe acuerdo entre los intérpretes a la hora de establecer si hay la posibilidad de una unión efectiva entre el alma y la primera hipóstasis.

[118] Resuena en estas líneas el pasaje del "ascenso a la Belleza" del *Banquete* de Platón. Para una interpretación de este pasaje, cfr. Velásquez (1986).

[119] VI9 (9) 4. Traducción de Santa Cruz-Crespo.

zar el verdadero “sí mismo” que no es otro que la Unidad absoluta, principio y fin de todas las cosas. Plotino mismo asegura haber experimentado esa unión en varias oportunidades y parece invitar mediante sus lecciones a recorrer ese mismo camino. Ahora bien, si la Unión es intransferible, si lo Uno es inefable, si el camino es reflexivo e interior, ¿cuál es el papel que cumple el filósofo o maestro?

> Es por eso -dice Platón- que “no se puede decir ni escribir”; sin embargo, hablamos de él y sobre él escribimos, con el propósito de remitir hacia él y despertar de las palabras a la contemplación, a la manera del que indica un camino a aquel que desea contemplar. En efecto, la enseñanza se limita a indicar el camino y la marcha a seguir pero la contemplación es ya obra de aquel mismo que ha deseado ver. (11-17)

La tarea es individual pero no solitaria. La filosofía se revela como el conocimiento de lo real que trae aparejado sin dudas el conocimiento de sí mismo, del verdadero sí mismo. El discurso, que “lleva de las palabras a la contemplación”, es una guía que el maestro traza para su discípulo. El filósofo transmite, del modo en que le es posible, ese camino que conduce a la experiencia individual de conocimiento.

Conclusiones

En este capítulo he intentado presentar de modo esquemático, a veces acrítico, el sistema metafísico de Plotino procurando una caracterización de la generación de la Inteligencia. Para ello, pudimos constatar que su construcción metafísica se basa en los movimientos de permanencia, procesión y retorno, que la dinámica causal se estructura en la relación modelo-imagen y que cada grado de la realidad es deficiente respecto del anterior en tanto se trata de un avance hacia la multiplicidad.

En este sentido, hice hincapié en el carácter uni-múltiple de la Inteligencia, segunda hipóstasis, en donde se encuentra el Ser (las Formas). En el esquema plotiniano, el Ser es generado, pues implica determinación que, a su vez, implica una alteridad ya que si algo es *un esto*, puede ser distinguido de *otro esto*. En consecuencia, no es posible afirmar que la Inteligencia sea una absolutamente, en contraste con la simplicidad de lo Uno, porque la identidad absoluta entre inteligente e inteligible implica una relación entre dos instancias. Y, como he indicado, Plotino argumenta que lo simple siempre es anterior a lo compuesto por lo que debe haber algo anterior a la composición del Noûs, una unidad absoluta y total que la genere. Como se ve, la confianza en un principio que no es ni sustancial ni intelectual es una exigencia de razón, no solamente el resultado de una experiencia individual ni una interpretación de un filósofo anterior. Razón, experiencia e interpretación parecen caminos complementarios y en ellos consiste la actividad filosófica.

Cabe destacar, además, que en este esquema Plotino insiste en que cada hipóstasis genera de modo semejante a la anterior pues cada una tiene o es, a su modo, una potencia productiva y eso mismo se reproduce en todo lo generado, tanto en el plano de lo inteligible como en el de lo sensible. Me he valido de algunos argumentos de Plotino que apuntan a mostrar la permanencia de lo Uno y el modo de generación para destacar ciertas nociones principales de su sistema: la generación por sobreabundancia, la compatibilidad entre generación y eternidad, la autoconstitución simultánea de la Inteligencia y del Ser y la relación modelo-imagen.

También es posible sintetizar algunas notas del primer principio: lo Uno es no-ser pues es superior a él, es simple, inefable e incognoscible, no admite ningún predicado y es potencia de todas las cosas. La Inteligencia, segunda hipóstasis, es determinada, en acto, su actividad no es un mero predicado sino que la define, pues intelige eternamente y sin interrupción a sus propios contenidos que se identifican con ella de modo absoluto. Además, ella genera, imitando la potencia de lo Uno, a la tercera hipóstasis que manifiesta un avance hacia la multiplicidad pues ya no se identifica con sus contenidos, sino que requiere de un proceso de conocimiento racional que es, a su vez, el modelo del conocimiento en la naturaleza de lo sensible que imita del modo en que le es posible a la contemplación que se da en el ámbito de lo inteligible. El caso del hombre es especial pues contiene en su propia alma una parte racional que le permite conocer lo inteligible y emprender, de este modo, el camino de ascenso hacia la unión.

Finalmente, cabe destacar que en el sistema onto-gnoseológico plotiniano el intelecto tiene una función central,[120] tanto en el nivel metafísico o cósmico cuanto en el antropológico. El conocimiento filosófico consiste en un análisis crítico de los antepasados filosóficos en conjunción con la reflexión personal y el examen del mundo circundante.

La llamada "unión mística" es el resultado del ascenso cognitivo del alma que coincide con una profundización del conocimiento interior por parte del individuo. En este sentido, Hadot afirma:

> De este modo, la experiencia interior plotiniana nos revela unos niveles discontinuos de nuestra vida espiritual. Dispersos en las ocupaciones y preocupaciones de la vida cotidiana, podemos, en primer lugar, concentramos hacia el interior, dirigir nuestra atención hacia las cosas superiores y recobrar la conciencia de nosotros mismos. Descubriremos entonces que, a veces, podemos elevamos a una unidad interior más perfecta en la que alcanzamos nuestro verdadero yo vivo y real en el Pensamiento divino. Llegados a este nivel, entraremos quizá en un estado de unidad inefable en el que coincidiremos misteriosamente con la simplicidad absoluta de la que procede toda vida, todo pensamiento y toda conciencia.
> Ahora bien, estos niveles no se anulan los unos a los otros: su conjunto, su interacción constituyen la vida interior. Plotino no nos invita a la abolición de la personalidad en el *nirvana.* La experiencia plotiniana, por el contrario, nos revela que nuestra identidad personal supone un absoluto inefable del que es, a la vez, la emanación y la expresión.[121]

[120] Para una interpretación del rasgo intelectual de la mística plotiniana cfr. Dodds (1975: 119-121)
[121] Hadot (2004: 47)

La filosofía de Plotino sintetiza, de modo sin dudas magistral, no solamente la filosofía precedente sino que anticipa desarrollos posteriores en los que la tensión entre conocimiento racional o intelectual como una manifestación de la organización divina ocupó un lugar principal.

Por último, cabe preguntarse, como he propuesto al inicio, si el carácter "racional" de la metafísica de Plotino es la clave para considerarlo un filósofo y, simultáneamente, si es lo que permite incluir a la Antigüedad tardía en la historia de la filosofía. Tales clasificaciones y habilitaciones dependen, sin más, del modo en que el historiador o filósofo designe, determine, lo que considera apropiado para su propia disciplina. En este sentido, podría pensarse con Dodds, que si la filosofía de la Antigüedad tardía es digna de ser estudiada como un período con características propias es porque la "racionalidad" de Plotino sintetiza, convive y fundamenta sistemas que han sido considerados tanto como filosóficos, cuanto como místicos o religiosos. La valorización de los sistemas de pensamiento considerados "no filosóficos", sin embargo, ha sido creciente en las últimas décadas y estos se entienden como esfuerzos especulativos de profundo interés.

Una muestra de ello es que la filosofía de Plotino y su influencia -directa o indirecta- en la tradición platónica es motivo actualmente de numerosas investigaciones, en contraste con su desvalorización de principios del siglo pasado. La tendencia actual, por fortuna, es la ampliación del horizonte filosófico por parte de la historiografía que incluye en sus objetos de estudio a autores que hasta entonces pertenecían a un grupo "ajeno" al pensamiento racional. Creo que esto demuestra que cuando recorremos las diferentes interpretaciones acerca de la categoría historiográfica "Antigüedad tardía" nos enfrentamos con la tarea de poner en perspectiva histórico-filosófica no solamente a los pensadores tardo-antiguos evaluados sino también a los especialistas que hace más de un siglo han emprendido esta tarea, empresa que implica, seguramente, una reflexión crítica de nuestro presente y, como quería Plotino, de nosotros mismos.

Referencias

Ediciones, traducciones y comentarios:

Armstrong, A. H. (1966-1988). *Plotinus*, *Enneads*, edited and translated by ---. London: Heinemann, 7 vols.

Bréhier, É. (1938). *Plotin*, *Ennéades*, éd. et trad. Par ---. Paris: Les Belles Lettres, 7 vols.

Brisson, L. et Pradeau, J-F. (2002-2010). Plotin. *Traités*, trads. sur la dir. de ---. Paris: *Flammarion, 9 vols.*

Hadot, P. (1998-2014). Plotin, *Traités*, col. «Les Écrits de Plotin» sur la dir. de ---. Paris: Éditions du Cerf, 13 vols.

Henry, P. et Schwyzer, H-R. (1964-82). Plotini *Opera*, ediderunt ---. Oxford: Clarendon Press, 3 vols. (*editio minor*).

Igal, J. (1982). Porfirio, *Vida de Plotino* y Plotino, *Enéadas I-II*, intr., trad. y notas de --. Madrid: Gredos, (vol. 1).

Igal, J. (1985). Plotino, *Enéadas III-IV*, intr., trad. y notas de ---. Madrid: Gredos, (vol. 2).

Igal, J.(1998). Plotino, *Enéadas V-VI*, intr., trad. y notas de ---. Madrid: Gredos, (vol. 3).

Radice, R. (2004). Plotino, *Enneadi*, trad. di ---, comm. di G. Reale. Milano: Mondadori.

Santa Cruz, M. I. y Crespo, M. I. (2007). Plotino, *Enéadas*, *Textos esenciales*, Estudio preliminar, selección de textos, traducción y notas de ---. Buenos Aires: Colihue.

Selección de estudios acerca de Plotino y la Antigüedad tardía:

Armstrong, A. H. (1967). *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*. Amsterdam: Hakkert.

Armstrong, A. H. (1970). *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Athanassiadi P. (2006). *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif. De Numénius à Damascius.* Paris: Les Belles Lettres.

Brehier, E. (1948). *Historie de la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France.

Bréhier, E. (1953). *La Filosofía de Plotino*, trad. cast. Buenos Aires: Sudamericana.

Bussanich, J. (1988). *The One and its Relation to Intellect in Plotinus*. Leiden: Brill.

Cantó-Sperber, M. (2000). *Filosofía Griega*, Buenos Aires: Docencia.

Charrue. J. M. (1978). *Plotin lecteur de Platon*. Paris: Les Belles Lettres.

Dillon, J., Lloyd, P. y Gerson L.P. (eds.) (2004). *Neoplatonic philosophy: Introductory readings*, Hackett Publishing.

Dodds, E. R. (1928). The *Parmenides* of Plato and the Origin of the Neoplatonic One, *The Classical Quarterly* 22, 129–142.

Dodds, E. R. (1960a). Numenius and Ammonius. En *Les sources de Plotin*. *Entretiens sur l'antiquité classique*, t. V (1-61). Cambridge: Heffer.

Dodds, E. R. (1975). *Paganos y Cristianos en una época de angustia*. Madrid: Ediciones Cristiandad.

Emilsson, E. K. (2017). *Plotinus.* London-NY: Routledge.

Eon, A. (1970). La notion plotinienne d'exégèse. *Revue Internationale de Philosophie*, 92, 252-289.

García Bazán, F. (2000). Antecedentes, continuidad y proyecciones del neoplatonismo. *Anuario Filosófico* (33), 111-149.

García Bazán, F. (2011). *Plotino y la mística de las tres hipóstasis*. Buenos Aires: El hilo de Ariadna.

Gerson, L. P. (1994). *Plotinus*. London and New York: Routledge.

Gerson, L. P. (ed.) (1996). *The Cambridge Companion to Plotinus.* Cambridge: Cambridge University Press.

Gerson, L. P. (2010). *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, Volume I. Cambridge: Cambridge University Press.

Chiaradonna, R. (2012). *Filosofia tardoantica. Storia e problema*. Roma: Carocci Editore.

Hadot, P. (2004). *Plotino o la simplicidad de la mirada*. Barcelona: Alpha Decay.

Hadot, P. (1985). L'union de l'ame avec l'intellect divin dans l'experience mystique plotinienne. En Boss, G. y Seel, G. (eds.). *Proclus et son influence* (3-27). Zürich: Grand Midi.

Fronterotta, F. (2013). Il demiurgo platonico e la *nóesis noéseos* aristotélica nel medioplatonismo: Plutarco e Alcinoo. Conferencia dictada en la FFyL-UBA, 1 y 2 de julio.

Lloyd, A.C. (1990). *The Anatomy of Neoplatonism*. Oxford: Oxford Clarendon Press.

Louth, A.C. (2007). *The Origins of the Christian Mystical Tradition, From Plato to Denys*. Oxford: Oxford University Press.

Merlan, Ph. (1960). *From Platonism to Neoplatonism*. 2d. ed., revised. The Hague: Martinus Nijhoff.

Mondolfo, R. (1953). *Breve Historia del Pensamiento Antiguo*. Buenos Aires: Losada.

Narbonne, J. M. (2011). *Plotinus in dialogue with the Gnostics.* Leiden: Brill.

Robin, L. (1956). *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico.* México: UTEHA.

Santa Cruz, M. I. (1997). Plotino y el neoplatonismo. En García Gual, C. (ed.), *Historia de la Filosofía Antigua*, vol. 14 de la Enciclopedia iberoamericana de Filosofía (339-361). Madrid: Trotta.

Santa Cruz, M. I. (2000). La concepción plotiniana del filósofo. *Kléos*, 4, 9-30.

Santa Cruz, M. I. (2006). Modos de conocimiento en Plotino. *Classica*, 19(1), 59-73.

Zamora Calvo, J. M. (2000). *La génesis de lo múltiple. Materia y mundo sensible en Plotino*. Valladolid: Editorial Universidad de Valladolid.

Las autoras

Di Camillo, Silvana Gabriela

Es Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y Profesora Adjunta de Filosofía Antigua en la Universidad Nacional de La Plata y en la UBA. Dirige actualmente un proyecto UBACyT y ha participado en múltiples proyectos de investigación dependientes de la UBA, del CONICET, de la Agencia y del exterior. Es autora del libro Aristóteles historiador. El examen crítico de la teoría platónica de las Ideas, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, 2012 y de Eîdos. La teoría platónica de las Ideas, La Plata, EDULP, 2016, y co-autora de dos libros: Las críticas de Aristóteles a Platón en el Tratado *Sobre las Ideas*, EUDEBA, 2000 y Diálogo con los griegos, Colihue Universidad, 2004. Se ha desempeñado como Secretaria del Instituto de Filosofía y como Secretaria de redacción de *Cuadernos de Filosofía*. Ha creado y coordina actualmente la Diplomatura de Extensión en Historia de la Filosofía para adultos mayores en la UBA.

Tonelli, Malena

Es Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y Jefa de Trabajos Prácticos de Filosofía Antigua en la Universidad Nacional de La Plata y en la UBA. Dirige actualmente un proyecto PPID-UNLP y es miembro del Grupo Responsable de un proyecto PICT radicado en la UBA. Sus investigaciones giran en torno a la filosofía de Platón y de la Tradición Platónica de la Antigüedad Tardía. Es autora de artículos, capítulos de libros y comunicaciones sobre temas de su especialidad, como “La interpretación plotiniana del carácter artificialista de la generación demiúrgica en el *Timeo*”, en *Cuadernos de Filosofía*, Nro: 60, 2013; “Presencia sin lugar. Consideraciones acerca del Alma y del Hombre en la cosmología de Plotino”, en Bauchwitz - Moraes (eds.), *O homem e o espaço*, Ed. PPGFIL-UFRN, 2017; “Una aproximación al "conocimiento de sí" a la luz de la noción de *daímon* en Plotino y Proclo”, en Santa Cruz-Soares-Magnavacca (eds.), *Conocerse, cuidar de sí, cuidar del otro,* Ed. Miño y Dávila, 2017.

Di Camillo, Silvana Gabriela
Filósofos griegos antiguos : vol. I / Silvana Gabriela Di Camillo ; Malena Tonelli. - 1a ed . - La Plata : Universidad Nacional de La Plata ; La Plata : EDULP, 2019.
Libro digital, PDF - (Libros de cátedra)

Archivo Digital: descarga
ISBN 978-950-34-1785-0

1. Filosofía. 2. Filosofía Griega. I. Tonelli, Malena. II. Título.
CDD 182

Diseño de tapa: Dirección de Comunicación Visual de la UNLP

Universidad Nacional de La Plata – Editorial de la Universidad de La Plata
48 N.º 551-599 / La Plata B1900AMX / Buenos Aires, Argentina
+54 221 644 7150
edulp.editorial@gmail.com
www.editorial.unlp.edu.ar

Edulp integra la Red de Editoriales Universitarias Nacionales (REUN)

Primera edición, 2019
ISBN 978-950-34-1785-0
© 2019 - Edulp

S sociales

Edulp Editorial de la Universidad de La Plata

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA