

CUADERNOS DE FILOSOFIA  
 FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
 UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

EL MITO HESÍODICO DE LAS EDADES  
 Ernesto La Croce

LA DINÁMICA DE LA POLIS EN HERÁCLITO  
 Néstor Luis Cordero

EL CICLO DEL ALMA EN HERÁCLITO  
 Cristina Marta Simeone

LAS CATEGORÍAS EN LOS *Tópicos* DE ARISTÓTELES  
 Osvaldo N. Guariglia

LO INFINITO EN ARISTÓTELES  
 Gerold Stahl

LA "LEXIS" DE ARISTÓTELES  
 José Pablo Martín

LA NOCIÓN DE "EPINOIAI" EN *Enéada* II, 9 (33), 2, 1  
 Francisco García Bazán

PLOTINO Y LA INEFABILIDAD DE LO UNO  
 María I. Santa Cruz de Prunes

LOS SENTIDOS DEL "SER EN" EN PLOTINO  
 Mercedes Riani

NIVELES DE LA DIVINIDAD EN NUMENIO DE APAMEA  
 Francisco Leonardo Lisi

LA TEOFANÍA DE PAN  
 Hugo F. Bauzá

EL SILENCIO MÍSTICO  
 Carlos Manuel Herrán

LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA Y SUS PROBLEMAS  
 Eugenio Pucciarelli

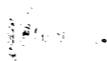
NOTAS Y RESEÑAS

Francisco José Olivieri, Armando R. Poratti, Jorge Alfredo Roetti, Luis Enrique Varela, Irene Cufre, Hugo E. Biagini, Edmundo Mario Camaly, Jorge Eugenio Dotti, Martín Laclau, Ada A. Pérez Wright, Roberto J. Walton, M. R. Lojo Calatrava de Beuter, Alicia Páez, Jorge Estrella, Gustavo L. Marqués, Guillermo I. Kaunitz

AÑO XVII • NUMERO 26-27 • ENERO-DICIEMBRE 1977

✓

CUADERNOS DE FILOSOFIA  
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES



*Director*

EUGENIO PUCCIARELLI

*Secretarios de Redacción*

HUGO E. BIACINI

JULIO C. COLACILLI DE MURO

*Dirección Postal:*

Instituto de Filosofía  
25 de Mayo 217 (2º Piso)  
Buenos Aires, Argentina

## SENTIDO Y ESTRUCTURA DEL MITO HESÍODICO DE LAS EDADES

Por Ernesto La Croce \*

### Introducción

ENTRE los versos 106 y 201 de los *Trabajos y Días* Hesíodo expone un mito etiológico que, complementándose con los mitos de Prometeo y Pandora relatados inmediatamente antes, busca mostrar por qué y cómo la existencia actual de la humanidad exhibe el sello de la caída, de la imperfección y de la retrogradación. A una raza originaria y perfecta de hombres de oro sucedieron otras de plata, de bronce, de "héroes" y de hierro, que describen un curso de progresiva decadencia, si descontamos el caso atípico de los héroes, que son "mejores" que la especie de bronce que los precede.

Nos atrevemos a considerar a este mito de las edades del hombre como el primer caso de una "metafísica de la historia" en la cultura occidental, porque diseña un marco paradigmático a partir del cual se puede comprender el sentido de la historia humana <sup>1</sup>.

¿Cuáles son los límites que deben reconocer los eruditos modernos en su interpretación del mito hesíodico? Por supuesto, la libertad de la exégesis debe estar circunscripta por el texto mismo de Hesíodo, pero parece que este límite no ha resultado suficiente, sobre todo en las últimas décadas, porque hallamos un cierto número de tendencias interpretativas que pretenden reconstruir el sentido del mito de una

\* Del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

<sup>1</sup> Escribimos expresamente "metafísica de la historia" y no "filosofía de la historia", y poco más adelante se indicará por qué preferimos descartar esta última expresión. Aunque la palabra "metafísica" implica una distinción neta entre un orden sensible y otro suprasensible que difícilmente se detecta en Hesíodo, no se puede ya sostener válidamente que el pensamiento arcaico es un pensamiento que versa sobre lo "sensible" y "concreto". Los símbolos míticos, por el contrario, constituyen "mediadores" que remiten a un plano arquetípico a partir de elementos manifiestos que los evocan y sugieren. Esta concepción del símbolo se puede rastrear, sobre todo, a partir del tomo de 1962 de los *Etudes Carmélitaines* (cfr. "Polarité du Symbole"). Entre los numerosos trabajos recientes queremos mencionar el de J. S. CROATTO "Símbolo mítico y creatividad" en *Estudios de Filosofía y Religiones del Oriente* (F. F. y L. de la Univ. de Bs. As.), nº 1 (1971), pp. 31-47.

manera "heterodoxa" que llega a contradecir la lectura obvia del texto. Por ejemplo, se ha llegado a sugerir que no debe suponerse una secuencia cronológica entre las cinco edades, que no existe mayor relación entre este mito y los de Prometeo y Pandora, que la quinta edad no constituye en realidad una sino dos edades, que no existe una degradación siempre creciente, que la supuesta estructura originaria del mito no estaría dada por las razas metálicas con el agregado posterior de los héroes, etc., etc.<sup>2</sup>

Este tipo de interpretaciones sólo puede formularse sobre la base de suponer que el poeta beocio ha realizado un filosófico "esfuerzo de sistematización"<sup>3</sup> a partir de un material mítico que no poseía un claro significado originario o que, si es que alguna vez lo poseyó, ya era desconocido para Hesíodo. No pretendemos nosotros negar la justeza de la afirmación de O. Gigon de que Hesíodo pueda ser considerado como el primer "filósofo" griego, por lo menos en el sentido que este autor le da a su afirmación<sup>4</sup>, pero nos negamos a presuponer que el poeta, al modo de un pensador más moderno, utilice y recomponga los mitos que la tradición le proyecta, de acuerdo con el arbitrario dictado de su razón e imaginación.

Preferimos pensar que Hesíodo solicita la inspiración de las Musas<sup>5</sup> buscando colocarse en un plano supraindividual que le permita exponer los viejos mitos, con la intención de que sus símbolos hablen por sí mismos. Pues los mitos constituyen, según el poeta parece entenderlos, *memoria*<sup>6</sup> de una arcaica sabiduría que debe trasvasarse a los hombres de los nuevos tiempos, respetando las nuevas condiciones que los mismos imponen.

El inconveniente que se nos presenta es que, por cierto, resulta casi imposible detectar lo que pudo haber sido la sustancia originaria de los mitos de los griegos, porque lo único escrito que poseemos antes de Hesíodo es la poesía de Homero que, además del mero hecho de que no nos dice nada de las edades del hombre, posee en general un

<sup>2</sup> La mayoría de estas "interpretaciones heterodoxas" están sugeridas por J. P. VERNANT ("El mito hesiódico de las razas. Ensayo de análisis estructural" incluido en *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, trad. esp. Barcelona, Ariel 1973, pp. 21-51). Por lo menos, tales son las afirmaciones que J. Deradas le objeta a Vernant haber sostenido (DERADAS, "Le mythe hésiodique des races. Essai de mise au point", *L'Information littéraire*, 1965, n° 4, pp. 152-156). El mismo Vernant respondió a esta crítica sosteniendo, en la mayoría de los casos, no haber expuesto las posiciones que Deradas le adjudica ("El mito hesiódico de las razas. Sobre un ensayo de rectificación.", incluido en las pp. 51-88 de la obra de Vernant recién citada, y por la cual citaremos en adelante ambos ensayos).

<sup>3</sup> Las palabras entrecorridas son de V. GOLDENARR, "Theologia", *Revue des Etudes Grecques*, 1950, p. 36. Ello es aceptado por Vernant, *op. cit.*, p. 84.

<sup>4</sup> Gigon considera a Hesíodo como el primer filósofo porque encuentra en él, acertadamente, la voluntad de buscar y decir la verdad, la remisión a los orígenes y el intento de abarcar la totalidad. Cfr. *Los orígenes de la filosofía griega*, trad. esp., Madrid, Gredos, 1971; cap. I.

<sup>5</sup> Cfr. *Teog.*, 44 ss. y 68 ss.

<sup>6</sup> Las musas son, como es sabido, hijas de la Memoria (*Teog.*, 54).

carácter marcadamente folklórico<sup>7</sup> y, por lo mismo, nos transmite los mitos en un estado que podemos considerar, en grandes rasgos, como residual e incoherente. No obstante, a la exégesis del investigador se le ofrece la importante ayuda de los estudios comparativos, siquiera para rescatar las *grandes líneas simbólicas*.

No es éste el lugar ni la ocasión para discutir el valor de los "estudios comparativos", pero en el caso de Hesíodo no se puede pasar por alto que la representación mítica de la historia de la humanidad bajo un esquema cuaternario se halla en la doctrina hindú del Manvantara y de los cuatro Yugas, en el texto avéstico del *Bahman Yasht* —que además utiliza el simbolismo metálico, y esto último también lo encontramos, en el área semítica, en el sueño de Nabucodonosor del *Libro de Daniel* y en los poemas babilónicos<sup>8</sup>. El examen de estos testimonios orientales va más allá de nuestras posibilidades, pero queremos sugerir que no nos interesa tanto el problema de las influencias orientales en Hesíodo (que, a partir de los estudios de West y de Walcot, no puede seriamente dejar de tenerse en cuenta<sup>9</sup>), sino más bien señalar que, (a) a partir de una cierta universalidad de los símbolos imposible de desdeñar, resulta altamente probable que Hesíodo

<sup>7</sup> Entiendo el folklore como el "estudio de las pervivencias" - "survivals" según la expresión de los antropólogos ingleses, creada por E. B. TYLOR para designar las ideas, imágenes o costumbres conservadas "by force of habit into a new state of society different from that in which they had their original home" *Primitive Culture*, London, 1871.

<sup>8</sup> La doctrina hindú de los Yugas no asigna el valor de un metal a cada uno de estos grandes períodos, sino cuatro colores propios de cada casta. Pero el último, el Kali-Yuga, manifiesta grandes analogías con la descripción hesiódica de la Edad de Hierro. La palabra sánscrita *kālī* significa el punto más bajo del dado (el uno) y también la discordia; además, el vocablo *kāla* designa al "tiempo" (Cfr. MONIER-WILLIAMS, *A Sanskrit-English Dictionary*, reimpr. Delhi, 1970, pp. 281 y 278, también para la referencia a los textos hindúes). El *Bahman Yasht*, antiguo texto persa, describe las cuatro ramas de un árbol soñado por Zoroastro, hechas de oro, plata, acero y hierro mezclado, que representan etapas sucesivas. El libro de Daniel, del antiguo testamento, refiere una imagen humana en el sueño de Nabucodonosor cuya cabeza era de oro, sus brazos y pecho de plata, sus entrañas y muslos de bronce, sus piernas de hierro y sus pies de arcilla y hierro, representando las partes del cuerpo reinos sucesivos. También los cantos planetarios de Babilonia relacionaban edades con metales. Todas estas referencias pueden encontrarse en J. GWYN GRIFFITH, "Archaeology and Hesiod's five ages", *Journal of the History of Ideas*, 17 (1956), pp. 109-119. Este autor propone interpretar el mito que nos ocupa basándose en una hipótesis "arqueológica". Hesíodo habría tenido memoria de un hecho real, a saber, que en la mayoría de las culturas orientales los hombres prehistóricos utilizaron los metales en el orden del mito (primero usaron el oro y la plata porque estos metales se encuentran en estado natural y no es preciso obtenerlos por fundición). La "hipótesis arqueológica" constituye, a nuestro juicio, una nueva forma de evemerismo para la interpretación del mito, cuyo mismo principio no podemos aceptar. Además, hay ejemplos arqueológicos que contradicen la secuencia expuesta, v. g. Egipto, que conoció el cobre en su etapa más antigua.

<sup>9</sup> M. L. WEST, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford, 1971, y P. WALCOT, *Hesiod and the Near East*, Cardiff, 1966.

haya basado su relato en un mito tradicional cuaternario de las edades <sup>10</sup>, y (b) por los mismos motivos, la asociación de la "edad feliz" con el oro debía estar presente entre las herencias simbólicas recibidas por el poeta <sup>11</sup>.

### *La edad beatífica y la caída*

Los mitos de Prometeo y de Pandora (*Trabajos* vv. 41-105) nos indican que existió una época de la humanidad en la cual el hombre gozaba espontáneamente de los frutos de la tierra sin necesidad de trabajar, se hallaba al abrigo de los males y, lo más importante, poseía una directa comunicación con lo divino <sup>12</sup>. Se trata de un estado beatífico primordial, donde el hombre es absolutamente pleno —es decir, todas sus

<sup>10</sup> Acertadamente recuerda nuestro colega J. FERNÁNDEZ BERNADES que "El cuatro es el número en que tradicionalmente se divide lo creado (cuatro son las partes del día, cuatro las estaciones del año, cuatro las edades de la vida humana, cuatro las fases lunares, etc.)", cfr. "La Edad de los Héroes en Hesíodo", *Argos*, nº 1 (1977), p. 87.

<sup>11</sup> Algunos testimonios aludidos en nuestra nota 8 muestran que la asociación del oro con la edad feliz era ya conocida en el oriente cercano. El libro de Daniel y el *Bahman Yasht* no son de época anterior a Hesíodo, pero los especialistas concuerdan en que dichos textos refieren mitos mucho más antiguos. Además, el oro en Egipto significaba, desde el principio, lo "divino" por autonomasia (ver Gwyn Griffith, *art. cit.*, p. 119). H. C. Baldry ha discutido el valor de los testimonios y de la tesis presentada por Gwyn Griffith (cfr. *Journal of the History of Ideas*, 17 (1956), pp. 533-554 y 19 (1958), pp. 91-93). Ya antes H. C. BALDRY ("Who invented the golden age", *Classical Quarterly*, n. 1. II 1962, pp. 83-92) sostuvo que "it is reasonable to conclude that Hesiod invented this association with gold..." (p. 83), agregando que el cuadro hesiódico de la edad de oro tiene como nota clave "...not wealth, but simplicity; not accumulated riches, but dependence on the bounty of nature" (p. 86). Pero creemos que "oro" no debe ser tomado tanto como símbolo de riqueza sino más bien de "perfección"; esto mismo lo dice Platón en *Cras.* 398a, texto que el mismo Baldry recuerda. Pero, en definitiva, Baldry llega a conceder, con ciertas reservas, que "An alternative to the view that Hesiod invented the golden race is that he introduced it into Greek thought from elsewhere" (i. e. desde el oriente cercano), (p. 91). No hemos podido disponer del libro de REITZENSTEIN, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Leipzig, 1926 (cfr. pp. 45 y ss.). Este autor parece haber sido el primero en suponer que el mito que nos ocupa fue "importado" por Hesíodo.

<sup>12</sup> La primera alusión a esta edad está en los vv. 42-46. Luego escribe "Pues antes (*prîn*) vivían sobre la tierra las razas de hombres apartadas de los males y del duro trabajo...", al introducir el relato de Pandora (vv. 90-91). Nos llama la atención que Vernant sea en el mito de Pandora algo así como la antesala de la actual edad del hierro (*op. cit.*, pp. 41 y 61), porque el mito, en cambio, destaca el momento anterior a Pandora en términos similares a la representación de la Edad de Oro. Es decir, si relacionamos los mitos, el episodio pandórico separaría la Edad de Oro de las restantes, antes de marcar el límite entre la época de hierro y la anterior a ésta. En lo que respecta a la "comunicación con lo divino" propia de la edad primordial, parece estar figurada por el estado anterior al sacrificio de Mecona (narrado en *Teog.*, 535 y ss.), que da origen a los episodios de Prometeo y Pandora.



posibilidades están activas y desarrolladas<sup>13</sup>— y, para expresarlo con un viejo símbolo, “ocupa el centro del universo”.

De este estadio primordial guardan memoria casi todos los pueblos (no es preciso extenderse en dar ejemplos de algo tan obvio), y añaden que la beatitud paradisiaca fue interrumpida por una *caída*, que las diversas culturas representan míticamente de modo diferente, pero en todas dichas figuraciones simbólicas aparece la marca de lo que los griegos llamaron *hybris*, o sea una desmesura rebelde del hombre frente a lo divino.

¿Puede acaso dudarse que la Edad de Oro que Hesíodo describe a partir del v. 106 de los *Trabajos* corresponde a esta beatitud primordial?<sup>14</sup> La conexión entre los tres mitos (Prometeo, Pandora y Edades) es por lo tanto indudable, porque aunque se trate de mitos distintos, los símbolos que contienen son los mismos.

Es cierto que el relato de las edades no describe la *caída*, limitándose el poeta a expresar: “Una vez que esta raza se ocultó bajo la tierra...” (v. 121). Quizás Hesíodo no la describió simplemente porque ya lo había hecho en los dos relatos anteriores de Prometeo y Pandora. Pero el profundo viraje ontológico que experimenta la raza humana a partir de entonces está vastamente indicado, porque la *hybris* constituirá el sesgo dominante del resto de las edades, a excepción de la de los héroes, y esto último por motivos que más adelante examinaremos. Sólo de los hombres de oro se dice que “vivían como dioses”<sup>15</sup>. Por otra parte, Hesíodo agrega que su vida transcurrió bajo el reinado de Cronos (v. 111), mientras que las razas restantes lo hacen bajo el poder de Zeus<sup>16</sup>, con lo cual se observa que el *hiato fundamental*

<sup>13</sup> Como se sabe, muchas veces se representa este estado de plenitud mediante la figura del *andrógino*, que reúne ambas potencias masculina y femenina que, en un sentido analógico, aluden a los dos polos activo y pasivo (o paternal y materno!) que la tradición extremo oriental simboliza con el *yang* y el *yin*, y que son necesarios ambos para significar la totalidad. En el discurso de Aristófanes del *Banquete* platónico se coloca al andrógino como modelo de la humanidad primordial, y quizás algo semejante ocurra en Empédocles (cfr. los “seres de naturaleza completa”, *oulophyets*, del frag. 62). Si aceptamos que el relato de Pandora explica el origen de la mujer, como ciertamente parece ser, entonces podemos quizá suponer que en la edad de oro no había división sexual, es decir, el “hombre” era pleno y autosuficiente.

<sup>14</sup> Cfr. Las mismas palabras que aparecen en los v. 91 (mito de Pandora) y 113. Comparar además *akéda* en el v. 112 y *kéda* en el 95.

<sup>15</sup> *hós te theoi d'ézoon*, v. 112. El v. 108, que P. Mazon (ed. de Hésiode, *Théogonie, Les travaux et les jours, Le Bouclier*, Paris, 1928) excluye siguiendo a Lehrs, quizá pueda ser retenido interpretando que “los dioses y los hombres mortales tuvieron un mismo origen” en el sentido de que el hombre, en su origen, pertenecía al mismo plano divino. Cfr. B. A. VAN GRONINGEN, *La composition littéraire archaïque grecque*, Amsterdam, 1960 p. 288, n. 3.

<sup>16</sup> Los hombres de oro cayeron sepultados en la tierra, no fue Zeus el que los abatió, como ocurre con los de plata (v. 138). Ya se dice de los hombres de bronce, incluso, que fueron creados por Zeus (v. 143); cfr. E. ROJAS, *Pisique*, trad. esp., Barcelona, Labor, 1973, p. 119, n.º 41. Es cierto que los hombres de oro serán *daimones* terrenales protectores, después de la muerte, “por la voluntad

que separa a la Edad de Oro de las demás está aún indicado en el contexto divino.

Sobrados son, pues, los motivos para considerar que la estructura básica del relato está dada por la polaridad "Hombre primordial (Oro)-hombre caído (las restantes edades)". Por eso, creemos inadmisiblemente ubicar, como lo hace Vernant, a las edades de oro y plata en un mismo plano. Porque el mero hecho de que el oro y la plata sean los únicos metales nobles del mito y que, además, tanto los hombres de oro como del otro material sean los únicos promovidos después de la muerte al rango de espíritu a los cuales se rendirá culto, estas dos cosas, creemos, no justifican de ningún modo desconocer el hiato establecido por la caída como la partición primaria del relato<sup>17</sup>.

### Los "arquetipos de la desviación"

Después de la caída, la estirpe de plata siguiente es, por supuesto, "mucho peor"<sup>18</sup>. Se trata de una raza caracterizada por la inmadurez y, visiblemente, por la falta de virilidad:

"Durante cien años el niño, junto a su cuidadosa madre, se criaba retozando, muy pueril (*méga néptos*) en su casa" (vv. 130-1).

Su destino es bien distinto del de los hombres de oro; de aquéllos simplemente se dice que fueron cubiertos por la tierra, mientras que los hombres de plata son hundidos por Zeus por cometer *hybris* negándose a rendir culto a los dioses (v. 136).

Aunque Hesíodo no diga expresamente que la siguiente raza de bronce sea peor que la anterior, no creemos que pueda discutirse que el sentido general del mito sea el de una progresiva decadencia<sup>19</sup>, porque ello se desprende del mismo simbolismo de los metales: el oro es noble e incorruptible, es como la imagen del sol sobre la tierra, la

del gran Zeus" (v. 122), pero ello puede referirse a un momento posterior de la edad misma. Con respecto al reino de Cronos, H. C. BALLET, *art. cit.*, pp. 84-86, cita varios testimonios que muestran que la asociación de este reinado con la edad feliz era común en la antigüedad y anterior a Hesíodo: "Tradition made Kronos ruler of the good old days, and of Elysium long before he became the villain of the *Theogony*" (p. 85). M. P. NILSSON, en cambio, le adjudicaba a Hesíodo dicha asociación (cfr. *Geschichte*, I, 485).

<sup>17</sup> Escribía Vernant: "El texto impone, pues, en cuanto a su coherencia entre las cuatro primeras razas, la estructura siguiente: se distinguen dos planos diferentes, oro y plata de una parte, bronce y héroes de la otra" (*op. cit.*, p. 28). Y en p. 68: "La sucesión de las cuatro primeras razas no se revela, en consecuencia, bajo la forma de una serie regular y progresiva: 1-2-3-4, sino de una progresión articulada en dos niveles, 1-2 en primer lugar, 3-4 luego".

<sup>18</sup> *noúy cheiróteron*, v. 127.

<sup>19</sup> Cfr. W. JASSER, *Poideia*, trad. esp., México, F. C. E., reimpr. 1967; p. 75: "La historia de la antigua Edad de Oro y de la degeneración siempre creciente de los tiempos subsiguientes, debe mostrar que los hombres eran originariamente mejores que hoy y vivían sin trabajos ni penas". Ver, contra, VERNANT, *op. cit.*, p. 66.

plata es noble, pero peor<sup>20</sup>, mientras que el bronce y el hierro son corruptibles, el segundo más que el primero. Además, los hombres de bronce, raza guerrera y "terrible" (*áplastoi*, v. 148), al darse muerte unos a otros con sus propias manos, perecen en el olvido, sin nombre ni fama, *nónymnoi* (v. 154).

No resultará difícil ver que las razas de plata y de bronce se contraponen entre sí como dos modos diversos (y complementarios) de desviación, de caída de la plenitud primordial. El hombre de plata es pueril y *pasivo*, porque es alimentado durante cien años por su madre, luego es destruido por Zeus por negarse a dar culto a los dioses (¿acaso antes lo hacía?). El hombre de bronce, en cambio, rememora a los titanes de la *Teogonía*, es *activo* y *viril*, pero de una virilidad bárbara, a la cual *sólo* le interesan las obras de Ares<sup>21</sup>, y ni siquiera se dice que se negara a rendir culto a los dioses porque, sencillamente, parece estar separado del plano divino desde su misma creación.

Tiene razón, pues, Vernant al afirmar que "las dos razas, consagradas igualmente a la *hybris*, son diferentes por esta misma *hybris*", y luego, "la *hybris* de los hombres de bronce se manifiesta en los trabajos de Ares; es una desmesura guerrera. La *hybris* de los hombres de plata se exterioriza por la injusticia de la que no pueden abstenerse en sus relaciones mutuas y por su *impiedad respecto de los dioses*. Es una desmesura jurídica y *teológica*; en modo alguno guerrera" (subrayados nuestros)<sup>22</sup>.

Nos atrevemos a proponer que las razas de plata y de bronce, situadas en un mismo plano en tanto que constituyen una "desviación" (aunque la de bronce sea cualitativamente peor que la de plata), implican el desdoblamiento de dos "principios" que se hallaban indiferenciados en el hombre áureo. Representan, así, "parcialidades" frente a la integridad del hombre de oro<sup>23</sup>.

El esquema proporcionado por las tres funciones sociales propias de los pueblos indoeuropeos —religión, guerra, labor— puede ayudarnos a la interpretación del mito, tal como lo han aplicado G. Dumézil y Vernant<sup>24</sup>, aunque siempre es preciso prevenirse contra las "versiones

<sup>20</sup> Vernant (p. 32, n° 41) recuerda el texto de Hiponacte (fr. 38, Mason): "Padre Zeus, rey de los dioses, ¿por qué, rey de la plata, no me has dado oro?".

<sup>21</sup> vv. 145-148. La misma palabra *chalkós* (bronce) es usada por Homero para referirse a la espada y, a veces, a la lanza: *Il.* 4.540, 3.282 *et passim*. Lo mismo Empédocles, frag. 138 (ver Arist. *Poét.* 1457b13).

<sup>22</sup> *Op. cit.*, pp. 67-68.

<sup>23</sup> Antes, en nota 13, recordamos la imagen de la androginia. Retomándola ahora, sugerimos que el hombre de plata y el de bronce *porecen* constituir, respectivamente, el resultado de la hipartición simbólica del andrógino. De ningún modo pretendamos con esto hacerle decir a Heslodo lo que no dijo, sino simplemente buscamos utilizar un símbolo más concreto y pintoresco que nos ayude a representar el sentido del mito.

<sup>24</sup> Vernant (p. 48, n° 103) manifiesta prolongar la dirección interpretativa de G. Dumézil, de quien cita esta frase tomada de la obra *Jupiter, Mars, Quirinus* (Paris, 1941, p. 259): "... parece que en Heslodo, el mito de las Razas asocia

sociologistas" de los mitos, que explican el todo por la parte<sup>26</sup> y que, desgraciadamente, vienen gozando de tanto favor en nuestro tiempo. Así, el hombre de oro bien puede ser evocado por la figura del antiguo soberano<sup>26</sup> que reunía en sí las prerrogativas real y sacerdotal, es decir, el poder de administrar las relaciones entre los hombres y, a su vez, de éstos con los dioses. Ambas prerrogativas (la primera activa y la segunda, en cierto sentido, pasiva), desdobladas y bajo el sello de la *hybris*, pueden evocar, por su parte, la "desmesura teológica" del hombre de plata y la barbarie guerrera del hombre de bronce.

Así, estas razas, además de constituir dos fases pasadas del ciclo de degradación de la humanidad, pueden ser vistas como "arquetipos de la desviación", como modelos originarios de *hybris* susceptibles de ser re-actualizados en épocas siguientes. Tal idea no pudo estar ausente en un poeta en el cual la intención didáctica es predominante. Por lo demás, consideramos que las disputas entre las interpretaciones "genéticas" y "estructural" del mito, carecen de sentido alguno; cualquiera que esté interiorizado, aun someramente, de la dinámica propia del pensamiento mítico, sabe muy bien que una de sus principales características es la de las "relaciones de analogía", y que las mismas estructuras se reproducen en el macro o en el microcosmos, en el tiempo o en el espacio<sup>27</sup>.

### La recuperación heroica

Si bien probablemente sea verdad que Hesíodo consideraba que todas las edades de las que habla su relato eran genuinamente históricas (es decir, pasadas y reales)<sup>28</sup>, sólo la edad de los héroes debe

---

cada una de las Edades, o más bien de las tres «parejas de edades» a través de las cuales la humanidad no se renueva sino para degradarse, una concepción «funcional» —religión, guerra, labor— de las variedades de la especie". A partir de allí Vernant cree encontrar en el mito una estructura en tres planos: jurídico-teológico (Oro y Plata), guerrero (Bronce y Héroes) y agrario (edad de Hierro de la época de Hesíodo y edad de Hierro futura). Cada plano contiene, por su parte, una oposición "dialéctica" entre la desmesura (plata, bronce, hierro futuro) y la justicia (las otras edades). En términos generales, G. S. KIRK (*El mito*, Barcelona, Barral, 1971, trad. esp.) acepta esta estructura impuesta al mito.

<sup>26</sup> C. A. DISANDRO expresa, al respecto: "Aunque puede ser aceptable el esquema (de Vernant), no me parece adecuado el intento de sociologizar y psicologizar el mito, pues de esta manera lo escinde de un contexto mayor (la totalidad de *Erga*), o de una unidad fontal (la totalidad de *Teogonía* + *Erga*)", cfr. *Tránsito del Mythos al Logos. Hesíodo. Heráclito. Parménides, La Plata, Hostería Volante*, 1969, p. 361, n.º 4. La observación nos parece muy atinada.

<sup>26</sup> No decimos que "el antiguo soberano sea evocado por el hombre de oro".

<sup>27</sup> Escribe C. A. DISANDRO, *op. cit.*, p. 181: "En la coordenada horizontal, a su vez, la revelación del mito nos muestra tipos generacionales, que pueden ser suscitados ahora por un vínculo personal: hay hombres «áureos», «argenteos», «bronceos», «heroicos» y «férreos» en el seno mismo de la *ferrea aetas*".

<sup>28</sup> Nadie ha insistido más en esto que T. G. ROZHNALOVA, "Hesiod and Historiography", *Hermes*, 85 (1957), pp. 257-285. La tesis de este autor es que

haber constituido para él un pasado familiar y cercano. No olvidemos que muchos contemporáneos del poeta, y aun griegos muy posteriores a él, creían sinceramente contar entre sus antepasados a personajes muertos "bajo Tebas, la de las siete puertas... luchando por los rebaños de Edipo" o en Troya "por causa de Helena, de hermosos cabellos" (vv. 161-165).

Si se nos permite utilizar una analogía no muy adecuada, podríamos decir que, mientras que para el poeta las tres primeras edades eran "prehistóricas", la edad de los héroes constituye la "historia" misma<sup>29</sup>.

La estirpe heroica es "más justa y virtuosa"<sup>30</sup> que la anterior. Es la única raza que posee tal característica; sólo ella carece de un nombre metálico. Además, algunos de sus miembros pueden sobrevivir a la muerte sin asumir por ello un status ontológico distinto<sup>31</sup> (los hombres de oro y de plata son promovidos a otros status cuando mueren).

Estos tres motivos determinan necesariamente que, si realmente Hesíodo partió de un mito tradicional cuatripartito (ver supra y n. 10), entonces, el único agregado posible que de algún modo pudiera alterar la estructura originaria del relato, estará dado por la edad heroica<sup>32</sup>.

No creemos que la sustancia del mito adquiera incoherencia por causa de la cuarta edad, pero debemos hacer referencia al sentido y a los motivos de su inclusión. Es preciso recapitular ahora las principales líneas del relato. La edad prístina se ha perdido irremediablemente<sup>33</sup>, a causa de una "desmesura vertical" (res-

"Hesiod's Five Ages ought to be ranked as an early piece of Greek historical writing" (p. 260), en el sentido de que el poeta "wished to report the *legomena* concerning the past" (p. 272). Por lo mismo, niega insistentemente que el relato pueda ser concebido como parábola o como mito. Nosotros entendemos, en cambio, que mediante el mito Hesíodo expone un modelo arquetípico de acuerdo con el cual se produjeron los hechos del pasado. Por ello preferimos hablar de "metafísica de la historia", véase supra y nota 1.

<sup>29</sup> Por lo demás, declara el poeta que ésta es "la raza que nos precedió (*protéte genés*) sobre la inmensa tierra" (v. 160).

<sup>30</sup> *dikaióteron kat áreion*, v. 158. Dos líneas después Hesíodo expresa que estos hombres son llamados "semidioses" (*hemitheoi*).

<sup>31</sup> Cfr. J. FERNÁNDEZ BERNADES, *art. cit.*, p. 89.

<sup>32</sup> Nuestro colega N. L. CORDERO, en cambio, afirma que: "Pero basta un somero análisis para desestimar la hipótesis según la cual es la edad de los héroes la que rompe la simetría del relato mítico. En realidad, es la edad de hierro la que pone en peligro el equilibrio de la sucesión de las edades"; cfr. "El mito hesiódico de las edades del hombre", *Escritos de Filosofía*, n.º 3 (en prensa).

<sup>33</sup> Los hombres de oro persisten como *daimones* "envueltos en niebla" (v. 125), imagen ya usada por Homero para indicar invisibilidad. Por otro lado, no nos atrevemos a conjeturar que, cuando Hesíodo luego se queja de pertenecer a la edad de hierro diciendo preferir "haber muerto antes o nacido después" (v. 175), está imaginando una nueva edad de oro en el futuro, o si acaso se trata de una simple manera de decir, sin que se aluda seriamente a una ciclicidad. La cuestión ha sido muy discutida. Pero aun en el caso de que se acepte la primera posibilidad, otro ciclo supondría *otro tiempo y otra humanidad*.

perto de lo divino) y de una "desmesura horizontal" de los hombres entre sí)<sup>34</sup>.

Ahora bien, el hombre áureo no puede, en rigor, ser colocado como *paradigma* inmediato para la humanidad actual. No sirve como tal porque es muy lejano y, además, porque en sí mismo no conoció la degradación, sino que llegó a la muerte pleno e inviolado. Digamos entonces que la vida áurea es el *objetivo* de la actividad heroica; ésta, a su vez, conforma el paradigma del hombre actual, paradigma completo y efectivo porque incluye el estado inicial de caída y el esfuerzo y la redención, contemplando así la realidad existencial de la humanidad presente.

Lo que separa al héroe del hombre de bronce es que, mientras que para el segundo la lucha es el modo de perecer en el olvido, para el primero ella posee un valor sagrado: constituye la dinámica de su recuperación existencial, la sublimación de su vida<sup>35</sup>. Pero en dicha lucha los más fracasan —aunque restará el recuerdo laudatorio de los hombres. Los que vencen, los "elegidos", son raptados a las Islas de los Bienaventurados, donde Zeus les otorga "vida y morada lejos de los hombres" (v. 167).

Las condiciones de existencia de las Islas reproducen las de los hombres de oro, y Hesíodo repite en los versos 167-173 expresiones que utilizó al describir la primera edad<sup>36</sup>, inclusive hace reinar en ellas a Cronos (v. 169)<sup>37</sup>, como en los tiempos áureos, indicando claramente la recuperación por parte de los héroes elegidos del estado primordial.

### La edad actual

Con la Edad de Hierro pasamos del marco del pasado al del presente y del futuro<sup>38</sup>. La caracterización que Hesíodo hace de esta

<sup>34</sup> El fin de estas dos razas es proporcionado y análogo al tipo de demencia: la de plata es aniquilada por el dios, la de bronce por sí misma.

<sup>35</sup> "...un héroe es un hombre que realiza hazañas que están vedadas al común de los hombres. El héroe logra superar la condición humana porque es capaz de vencer a la muerte: solo los héroes son capaces de descender al Hades y retornar transfigurados. Cuando un hombre llega a ser un héroe retorna a su lugar de origen y puede conducir a su pueblo porque es algo más que un hombre, ha triunfado sobre la muerte y le ha arrancado su secreto: posee el conocimiento (Odiseo es un ejemplo típico)", J. FERNÁNDEZ BERNABE, *art. cit.*, p. 80.

<sup>36</sup> V. g. *akéda thymón échontes* (vv. 112 y 170), *karpón ... zaidoros árouss* (vv. 117 y 172-173). Sobre las Islas de los Bienaventurados, véase E. LA CROCE, "La vida en el más allá en Pindaro, *Olimpica*, II", *Revista Nacional de Cultura*, nº 2 (1979), pp. 34-35.

<sup>37</sup> No nos parecen sólidas las razones por las cuales algunos (v. g. Mazon, *op. cit.*), excluyen este verso. Ver nota 16, *in fine*.

<sup>38</sup> Los tiempos verbales futuros usados por el poeta en la descripción de esta edad (a partir del v. 176) son vistos por ROUSSEAU (art. cit., p. 276) como "formulations of the necessary result; in view of the social and material conditions of the present age", es decir, con cierto carácter hipotético. Pero Hesíodo describe el futuro como realidad, que no puede dejar de ocurrir, ni suceder de un modo distinto al supuesto.

raza constituye la contrapartida exacta de la Edad de Oro, aunque para estos hombres actuales puedan mezclarse algunos "bienes con los males" (v. 179).

El poeta anuncia claramente que esta raza marcha inexorablemente hacia su destrucción<sup>39</sup>; ello se producirá cuando la justicia se halle totalmente ausente y, por lo mismo, se pierdan los últimos vínculos que mantienen a la humanidad en relación con el plano superior<sup>40</sup>. La degradación se produce a través de un ritmo de envejecimiento cuyo punto final estará dado por el día en que los hombres nazcan con las sienes blancas (v. 181).

Dado que las imágenes hesiódicas aluden patéticamente a un proceso de "aceleración *continua* del tiempo" (elemento novedoso de esta edad), resulta inadecuado a nuestro juicio dividir la Edad de Hierro en dos períodos, uno presente donde la justicia aún está vigente y otro futuro de absoluta desmesura<sup>41</sup>.

De acuerdo con el esquema trifuncional de Dumézil y Vernant, la Edad de Hierro corresponde al plano de la labor agrícola; precisamente tal es el horizonte del campesino beocio que escribe los *Trabajos*. Debemos, ahora, responder a una posible objeción contra nuestra interpretación del sentido que Hesíodo le asigna a los héroes como "paradigma del hombre actual". ¿Puede acaso el guerrero de Troya o de Tebas valer como modelo para guiar los pasos del pacífico campesino de la edad presente?

Podemos responder, por un lado, con las palabras de G. S. Kirk de que "la guerra era sin duda para todos los griegos una parte natural de la vida humana hasta los tiempos de Hesíodo y aun hasta más acá"<sup>42</sup>. Podemos recordar, además, que durante toda la historia griega el héroe homérico constituyó el ejemplo bajo el cual se formó la juventud. Pero repitamos que la figura del guerrero heroico conformaba el símbolo más cabal de la recuperación de la existencia caída, aun a costa y más allá de la vida misma.

El ideal del trabajo del pastor y del campesino se opone, ciertamente, al modelo de la belicosidad titánica, pero guarda ciertos paralelismos con el de la lucha heroica. Esta última puede ser evocada por la lucha tenaz del labrador con la tierra para cultivarla y digni-

<sup>39</sup> Sería forzar el sentido del texto interpretar que, de algún modo, el futuro puede quedar "abierto", y la expresión "o después" del v. 175 (ver nota 33) de ningún modo significa que Hesíodo vislumbra la posibilidad de una vida mejor futura en la edad de hierro. No puede aceptarse la afirmación de ROSENMEYER (*art. cit.*, p. 276) de que "As against the myths of cyclical destruction, Hesiod leaves the prospect open".

<sup>40</sup> "Y entonces, hacia el Olimpo... se irán, abandonando a los hombres, *Aidós* y *Némesis*" (vv. 197-200).

<sup>41</sup> Como lo exige el análisis estructural de VERNANT (*op. cit.*, p. 28, pero *cf.* p. 75).

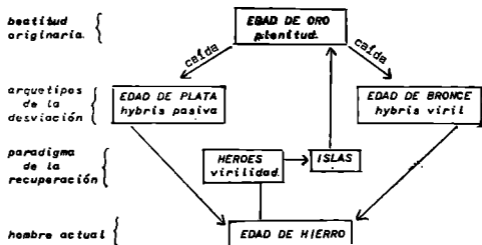
<sup>42</sup> *Op. cit.*, p. 154. Vernant pretende precisamente lo contrario, afirmando que la actividad guerrera "ya no constituye un nivel funcional auténtico, una realidad humana de hecho" (*cf.* *op. cit.*, p. 48 y 50).

ficarla. Escribe C. A. Disandro: "El trabajo no es sólo una actividad gananciosa y pragmática; es una norma de Justicia, una prueba de que estará encuadrada 'casta y puramente' (v. 337) en esa doble instancia cotidiana de un corazón que convive con los dioses"<sup>48</sup>.

La humanidad presente perecerá, irremediamente, con el fin del tiempo y no dejará memoria siquiera. Pero, así como unos pocos héroes fueron sustraídos al aniquilamiento para alcanzar la beatitud, algo *análogo* podrá suceder con los hombres que, aun en la edad férrea, observen la Justicia y la Piedad frente a la iniquidad de la multitud.

### La estructura del mito de las edades

Podemos representar, a modo de síntesis, la estructura del mito a través del siguiente esquema:



<sup>48</sup> Op. cit., p. 187.



## LA DINÁMICA DE LA POLIS EN HERÁCLITO

Por Néstor Luis Cordero \*

UNA afirmación que ya no admite réplicas en el campo de la historia del pensamiento antiguo es la que sostiene que el origen de la filosofía es inseparable de la estructuración definitiva de la polis<sup>1</sup>. Antes de que el pueblo griego forjase ese tipo de organización característica que conocemos genéricamente con el nombre de "polis", no tiene sentido indagar la posible existencia del pensamiento filosófico, al menos tal como se lo entiende en Occidente. No obstante, quedan aún algunos problemas sin resolver, entre ellos, el nivel de incidencia de las múltiples estructuras básicas de la polis (sus cuerpos de gobierno, clases sociales, legislación, organización económica, necesidad de fundamentar las medidas de gobierno, valoración del diálogo como instrumento de comunicación social, etc.) en el surgimiento del pensamiento filosófico; pero la relación de filiación —incluso ante una visión meramente cronológica— resulta hoy indiscutible. Esto no significa postular que todo sistema filosófico trasunte su carácter "político" —es decir, su inspiración en la realidad de su polis respectiva, o su deseo de sugerir pautas que regulen en cierta dirección la convivencia social. La tarea del investigador consiste, en este ámbito, en desentrañar esta relación entre la reflexión filosófica y su contexto de origen, no sólo en aquellos autores que manifestaron en forma explícita sus intereses políticos —algunos de los cuales, como Platón o Aristóteles, dedicaron gran parte de su obra al tema en cuestión— sino también en pensadores en los cuales está problemática parece quedar relegada a un plano secundario o directamente no se le percibe, como es el caso de Parménides o Empédocles<sup>2</sup>.

El autor que motiva el presente análisis está ubicado entre ambos extremos. En efecto; el anecdótico atribuido a Heráclito abunda en

\* Miembro de la Carrera de Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

<sup>1</sup> Cf. VERNANT, J. P., *Mythe et Pensée chez les Grecs*, Maspero, París, 2ª ed. 1971, vol. II, p. 124; LLOYD, G. E. R., *De Tales a Aristóteles* (tit. or. *Early greek science*), trad. de C. E. Condeñ, Eudeba, Buenos Aires, 1973, p. 32 ss.

<sup>2</sup> No obstante, se atribuye a Parménides haber redactado las leyes de Elea (Diógenes Laercio, IX, 23), y a Empédocles una ferviente defensa de la democracia en contra de las tendencias tiránicas de los Mil (D. L., VIII, 66).

referencias a su ingerencia en los asuntos políticos de su ciudad, Efeso<sup>3</sup>; en su obra, en cambio, la problemática social parece un tanto secundaria, e incluso la terminología "política" brilla por su ausencia: en los fragmentos que quedan de su tratado encontramos sólo en tres ocasiones el término *nomos* (ley) (fr. 144, 44 y 33), dos veces el término *polis* (fr. 114 y 121), y una sola vez la palabra *demos* (pueblo) (fr. 44). No obstante, ya en varios comentaristas clásicos figuran testimonios de la relevancia que tuvieron los problemas políticos en el pensamiento de Heráclito: Diodoto, en el siglo I a.Cr. señaló que el verdadero tema del tratado de Heráclito había sido la *polis*, y que sus afirmaciones sobre la *physis* eran sólo metáforas o ilustraciones de su pensamiento político<sup>4</sup>. Y Diógenes Laercio, si bien en forma menos extrema, también había reconocido el interés de Heráclito en los asuntos políticos, pues, según él, su libro habría comprendido tres partes, dedicadas respectivamente al cosmos, a la *polis* y a la teología<sup>5</sup>. Lo cierto es que ambas afirmaciones quizá respondiesen a la realidad del conjunto de la obra de Heráclito, pero no resultan muy justificadas ante los fragmentos de la misma que hoy poseemos. Con todo, intentamos desentrañar la concepción heraclítica de la *polis* para compararla con el sistema total de su pensamiento, aunque con los riesgos consiguientes para quienes se aventuran en un terreno fragmentario y, por ende, hipotético y conjetural en grado sumo.

Como punto de partida de nuestro análisis utilizaremos el fragmento más significativo entre los ya mencionados, el 114: "los que hablan con inteligencia deben fortalecerse en lo común a todos, como la *polis* en el *nomos*, y mucho más fuertemente; pues todos los *nomoi*<sup>6</sup> humanos se alimentan del *nomos* divino único; éste domina cuanto desea, basta para todos, y aún sobra"<sup>7</sup>. El texto de este fragmento ha sido conservado por Stobeo (en *Florilegium*, I, 179) y reviste una importancia capital, pues es la primera vez que figura una referencia escrita al concepto de "ley"<sup>8</sup>: la fuerza de la *polis* reside en el *nomos* (ley) (el cual, a su vez, deriva de un único *nomos* divino), así como el poder de quienes tienen inteligencia se basa en algo que es "común a todos". Para aclarar el verdadero alcance de esta analogía, conviene

<sup>3</sup> Según Cleante (*Strom.* I, 65) persuadió al tirano Malancoma a deponer su mandato; según Estrabón, escribió leyes para los romanos (XIV, 25) y, según Temistio, aconsejó sobriedad a sus conciudadanos (*De virtute*, 45). Cf. también Plutarco, *De garr.* 17, 511b. Curiosamente, habría sido su excesiva preocupación por el buen gobierno de la *polis* lo que lo habría alejado, desilusionado de la *polis* de su tiempo, de una praxis efectiva (cf. Diógenes Laercio, IX, 2-3).

<sup>4</sup> Diógenes Laercio, IX, 15.

<sup>5</sup> Diógenes Laercio, IX, 5.

<sup>6</sup> "Nomoi", plural de "nomos".

<sup>7</sup> Dejamos de lado el fr. 121 pues, si bien en él figura el término "*polis*", se trata simplemente de una referencia local a la ciudad de Efeso. Por el momento, tampoco nos ocuparemos de los fr. 33 y 44.

<sup>8</sup> Cf. JAZZAR, W., *The theology of the early greek philosophers*, trad. E. S. Robinson, Oxford, 2ª ed., 1967, p. 115.

distinguir las cuatro afirmaciones u observaciones que integran este fragmento: (a) hay una relación entre el hombre que posee inteligencia (puesto que "habla" sensatamente) y "lo común"; (b) hay una relación entre la polis y el nomos; (c) hay una dependencia de los *nomoi* humanos respecto del *nomos* único; y, finalmente, (d) este *nomos* único es divino. Estas cuatro afirmaciones permiten distinguir dos niveles dentro del mismo fragmento: uno, que comprende los puntos (a) y (b), y que contiene la verdadera "enseñanza" transmitida por este pasaje: es una exhortación a adecuar la conducta humana inteligente a las pautas que fija "lo común", así como la polis tiene su base de sustentación en el *nomos*. Esta analogía tiene la forma de una proporción: gente sensata: lo común :: polis: nomos. El segundo nivel que distinguimos en este fragmento es aclaratorio del primero. Está integrado por los puntos (c) y (d), mediante los cuales se establece de qué modo los *nomoi* humanos están relacionados con el *nomos* único, y qué caracteres especiales posee este último. Esta división respeta objetivamente la estructura conceptual del fragmento. No obstante, a los efectos de nuestra tarea inmediata (encaminada a desentrañar el alcance político de la afirmación heraclítica) nos resultará más adecuado trazar una división entre (A) un plano filosófico general, integrado sólo por la afirmación (a), y (B) un plano referido exclusivamente a la temática que nos ocupa, que reúne el contenido expuesto en (b), (c) y (d).

El plano que hemos denominado A se estructura alrededor de un concepto central en el pensamiento de Heráclito: lo común. La dialéctica que Heráclito establece entre aquello que es común y su opuesto, lo particular o privado, y que resultará decisiva para explicar su concepción de la dinámica social, se basa en la aceptación o en el rechazo del verdadero sentido de la realidad, es decir, en la captación o en el desconocimiento de la verdad que Heráclito proclama (y que rescata, según su autor, la genuina "fórmula" el cosmos). Basta poseer inteligencia (*phrónesis*) o entendimiento (*nous*) para captar aquello que es común a todos<sup>9</sup>, y ello es posible porque "la inteligencia es común" (fr. 113). No obstante, hay quienes son incapaces de acceder al sentido de la realidad. Son aquellos que "viven como si tuviesen una inteligencia privada" (fr. 2). En este sentido, la falta de inteligencia los reduce al estado de autómatas ("los que no saben, aunque presentes, están ausentes", dice el fr. 34) que poseen un mundo privado, incommunicado y cerrado, similar al de quien se encuentra dominado por el sueño ("los despiertos tienen un mundo único común; los que duermen, en cambio, se refugian en un mundo particular", fr. 89)<sup>10</sup>. Opuesto

<sup>9</sup> El genitivo "todos" es ambiguo: puede referirse a todas las cosas (en cuyo caso sería de género neutro) o a todos los hombres (masculino). A los efectos de nuestro análisis, la diferencia no tiene importancia, pues las "cosas" de la polis se confundirían con sus habitantes.

<sup>10</sup> Siglos después, en el estoico *Himno a Zeus* atribuido a Cleantes, reap-

a este deambular a ciegas, que a lo sumo llega a forjar "opiniones" (es decir, meros "juegos de niños", fr. 70)<sup>11</sup> se encuentra la fortaleza que lo común confiere a quienes se expresan sensatamente, como dice el comienzo del fr. 114. Por ello es necesario "seguir a lo común" (fr. 2).

El concepto de "lo común" apunta en forma directa al núcleo central de la filosofía de Heráclito: lo que es común es el *logos* ("... aun siendo el *logos* común...", fr. 2). En tanto ordenador de la realidad (pues "todo sucede según este *logos*", fr. 2), el *logos* es inteligible y por ello, en definitiva, la actividad racional del hombre se agota en la captación del *logos*. Incluso podemos afirmar que tanto la inteligencia como el entendimiento son representaciones del *logos* en el ámbito del conocimiento, y otro tanto ocurre con su sinónimo *gnome* (criterio, razón), que, según el fr. 41, y al igual que el *logos*, "gobierna todo a través de todo". Sobre la base de esta generalidad que posee el *logos* podemos afirmar con pleno derecho que la exhortación contenida en el nivel A del fr. 114 está dirigida a la necesidad de remitir el pensamiento individual a la totalidad del *logos*, que es la única norma universal.

El nivel B se desenvuelve en el plano exclusivo del *nomos*, pero los elementos aportados por el análisis precedente permiten aclarar el por qué de esta omnipotencia del *nomos*: en tanto legislador del acontecer cósmico, el *nomos* divino se identifica con el *logos*; o, mejor aún, es el aspecto del *logos* que tiene por función la regulación del devenir de la realidad. Precisamente porque este *nomos* es divino, es inagotable. Ello le permite "alimentar" a los *nomoi* propios de cada ciudad, sin disminuir por ello su caudal<sup>12</sup>, pues actúa como un principio trascendente, ubicado en un nivel jerárquicamente superior<sup>13</sup>. Vale decir que, gracias a la mediación que ejercen los *nomoi* particulares, la *polis* está estructurada sobre la base del único *nomos* divino: el *logos*. Llegamos así a un problema crucial en el pensamiento de Heráclito y que, a nuestro juicio, no ha sido percibido con claridad por la mayor parte de sus comentaristas: la necesidad de preguntarse por el contenido del *logos* heraclíteo. Queremos decir lo siguiente: sea cual fuere el significado que se otorgue al término "*logos*" (sentido, ley, palabra,

---

recená una concepción similar: "...ni ven ni entienden la ley común del dios; si la obedecieran con inteligencia, tendrían una vida feliz" (24-5).

<sup>11</sup> A este respecto, el análisis de Heráclito es idéntico al de Parménides: los hombres, privados del *nous* como criterio, deambulan "sordos y ciegos, estupefactos" (Parménides/fr. 8.7).

<sup>12</sup> Como observa Kirk (*Heracitus*. The cosmic fragments, Cambridge 21 ed., 1962, p. 53) en II.21.105 se utiliza el mismo verbo (*trepho*) para referirse al océano, fuente inagotable de ríos y mares.

<sup>13</sup> Es el mismo tipo de trascendencia que existe en Anaximandro entre lo *ápeiron* y las demás realidades, que son ontológicamente inferiores, como afirma BABUT, D. (en "Le divin et les dieux dans la pensée d'Anaximandre", *Revue des Etudes Grecques*, LXXXV, 404-5, 1972, p. 11).

fórmula, etc.)<sup>14</sup>, se trata siempre de un término vacío de contenido, es decir, carente de una significación conceptual concreta. A lo sumo, ofrece una pauta explicativa general, pero imprecisa. Afirmar que la realidad posee un cierto *logos* implica sostener, por ejemplo, que tiene un cierto sentido, que obedece a determinada legalidad; y ello, en términos muy generales, significa que la realidad no se rige por el azar o por la casualidad. Pero nada más. Para que la explicación resulte realmente significativa debe aclararse en qué consiste ese sentido, cuál es esa legalidad. Es decir: debe explicitarse el *contenido* del *logos* en cuestión<sup>15</sup>.

A este respecto, es interesante señalar que el término "*logos*" de por sí, no ocupa un lugar privilegiado en los fragmentos que han llegado hasta nosotros del tratado de Heráclito<sup>16</sup>. Sólo cuando se refiere a *determinado logos*, es decir, cuando detalla su contenido, lo asume como su aporte a la historia del pensamiento. Ya no se trata, entonces, de *EL logos*, como suele afirmarse, sino de un *logos* determinado: *ESTE logos*, que es el que afirma el contenido que Heráclito nos transmite y que suele ser desoído, aunque todo esté regido por él ("aunque *este logos* existe siempre, los hombres parecen ser incapaces de comprenderlo... aunque todo sucede según *este logos*...", fr. 1). Y cuando Heráclito critica a quienes descuidan al *logos*, señala concretamente que se trata de un *logos* especial: "aquel con el que están en trato continuo" (fr. 72), pues es el que gobierna todo, como aclara el comentarista Marco Antonino (IV.46).

La tarea consiste, entonces, en formular el contenido de "*este logos*", al decir del fr. 1. Para ello debemos colocarnos en el lugar del destinatario del mensaje heraclítico, y "escuchar"<sup>17</sup> lo que el *logos* afirma. Así captaremos su significado: "escuchando no a mí, sino al *logos*, es sabio convenir en que *todo es uno*" (fr. 50). Este es el mensaje del *logos* heraclítico; éste es el *logos* que, si bien existió siempre (fr. 1),

<sup>14</sup> GUTHRIE, W. K. C. (*A history of greek philosophy*, Cambridge, 1962, vol. II, p. 420-4) distingue once usos principales.

<sup>15</sup> P.e., no basta con afirmar que los cuerpos caen en el vacío en virtud de una ley: hay que consignar que se trata de la ley de gravedad, y formularla.

<sup>16</sup> De los diez fragmentos (sobre un total de 127, en la recopilación de Diels-Kranz) en que figura el término "*logos*", sólo en cuatro (fr. 1, 2, 50 y 72) se puede afirmar inequívocamente que Heráclito se refiere a su propia explicación de la realidad. En los demás casos se trata de usos corrientes del término. P.e., en los fr. 87 ("el hombre necio habitualmente se asombra ante cualquier *logos*") y 108 ("de cuantos he escuchado *logos*...") significa "discurso" o "razonamiento" (incluso, "palabra"); en los fr. 31 ("la tierra se mide con el mismo *logos*..."), 45 ("...tan profundo es su *logos*-sc., del alma) y 115 ("el alma tiene un *logos* que se aumenta a sí mismo") alude a "medida" o "razón" (en sentido matemático), y, finalmente, en el fr. 39 ("Bias, cuyo *logos* era mayor que el de los demás") significa "fama", "renombre".

<sup>17</sup> La captación del *logos* (quizá como consecuencia de su raíz etimológica "*légein*", "decir") parece ser fundamentalmente auditiva. En el fr. 1 se habla de quienes no comprenden al *logos* ni antes de haberlo oído ni después de haberlo escuchado.

algunos hombres se niegan a reconocer: *la unidad de la multiplicidad*. Esta estructura íntima de la realidad, gracias a la cual "de todo (surge) uno, y de uno, todo" (fr. 10), tiene la forma de una conexión armónica que subyace bajo el aparente caos de los cambios y de la multiplicidad de los objetos sensibles. La imagen de esta unidad es el fuego, que borra toda diferenciación entre los materiales que entran en combustión, y pone en evidencia la realidad única de la llama<sup>18</sup>. Si se hace necesaria una imagen es porque la estructura básica (*physis*) de la realidad no se pone de manifiesto en forma evidente, sino que suele permanecer oculta (como se observa en el fr. 123). Sólo quienes tienen acceso a la explicación de cada cosa según esta *physis* (fr. 1) se evaden de la clase de los que tienen "almas bárbaras" y que, por ello, no pueden confiar en sus sentidos (fr. 107): participan así del universo común y abandonan sus visiones particulares y somnolientas (fr. 89).

El sentido (= *logos*) de la realidad es la unidad de la multiplicidad. Esta unificación de los elementos dispersos y heterogéneos no es azarosa, sino armónica. En otros términos: lo múltiple está *armozado*. En esta armonía reside la unidad de la multiplicidad, y, en tanto representa la estructura básica de la *physis*, escapa, como ésta, a la percepción inmediata: "la armonía invisible es más valiosa que la evidente" (fr. 54). Nada debe quedar fuera de esta armonía; todo debe encuadrarse dentro de los límites que ella fija<sup>19</sup>. La extralimitación destruye la armonía y por ello, como dice el fr. 43, "debe combatirse más que un incendio". Pero no debe concluirse de lo ya señalado que esta multiplicidad que se unifica armónicamente esté integrada por factores cualitativamente neutros. La armonía se establece entre elementos *opuestos*. Ello es lo que asegura, por otra parte, que no haya "extralimitaciones": cada opuesto presente hasta dónde debe llegar sin destruir la armonía. Y es precisamente esta colisión entre opuestos la que, al igual que en los polos de un imán, asegura la cohesión. La tensión hacia afuera que ejerce la madera de un arco se combina con la presión hacia adentro que pone en estado tenso a la cuerda, y en virtud de la armonía entre las dos fuerzas opuestas se puede hablar de la *physis* del arco (cf. fr. 51). Así como sin esa armonía entre tensiones no habría más que un trozo de cuerda y una madera, pero no un arco, sin la armonía entre elementos opuestos sería imposible hablar de Realidad: sólo habría un caótico entremezclarse de elementos heterogéneos, sin orden y sin ritmo, semejante a la materia bruta antes de que el *nous* la estructurase en el *Timeo* platónico<sup>20</sup>. Ésta es la esencia de

<sup>18</sup> Contra esta interpretación alegórica del fuego heraclíteo, cf. la tesis de MONDOLFO en ZELLER-MONDOLFO, *La filosofía del Griego*, parte 1, vol. IV, Florencia, 1961, p. 74, que queda resumida en estos términos: "no caben dudas de que tal cosa (sc., la sustancia real básica del mundo) fuese el fuego para Heráclito".

<sup>19</sup> Cf. el fr. 94: "El Sol no transgredirá sus medidas...".

<sup>20</sup> Cf. Platón, *Timeo*, 50 ss.

la doctrina heraclíteica: la regularidad y el orden como producto de una armonía de tensiones opuestas. El cratiliano *panta rhei*, como ya demostrara Reinhardt en 1942<sup>21</sup>, nada tiene que ver con la unidad de lo múltiple proclamada por Heráclito<sup>22</sup>.

La armonización de los opuestos los unifica. Pero estos opuestos ¿tienen una existencia autónoma como tales, antes de que se produzca su armonización? Puesto que lo real sólo se da en tanto el *logos* lo unifica, y en esa etapa los elementos contrarios han dejado de tener este carácter, ¿no será un defecto de la "inteligencia privada" de los hombres el querer ver opuestos donde en realidad no los hay? El problema supera los límites de nuestro escueto trabajo e incluso podemos afirmar *a priori* que el material que se conserva en los fragmentos de Heráclito resulta insuficiente como para aventurar una respuesta definitiva. El fr. 60, según el cual "el camino hacia arriba y hacia abajo son uno y el mismo", al igual que los fragmentos del río (cf. nota 22), resaltan la unidad antes que la diferenciación: sería el "caminante" el que calificaría al camino —que es uno solo— con adjetivos opuestos según el trayecto a emprender. Del mismo modo, todos los puntos que conforman una circunferencia son iguales y cualquiera de ellos, convencionalmente, puede calificarse como "comienzo" o "fin" de la misma (fr. 103). Algo similar muestra el fr. 57, en el cual Heráclito critica a Hesíodo por haber distinguido entre el día y la noche, cuando en realidad ambos son una misma cosa ("momentos del tiempo", podríamos decir hoy); y, en esta misma dirección, encontramos la afirmación más radical aún del fr. 67, según la cual los opuestos sólo serían manifestaciones de la realidad divina única ("Dios es día y noche, invierno y verano, guerra y paz, saciedad y hambre, todos los opuestos..."). Por último, en el fr. 102 leemos que "para Dios todas las cosas son bellas, buenas y justas; para los hombres, en cambio, algunas cosas son justas, otras injustas". No obstante, de afirmaciones como las enunciadas no podemos concluir directamente que para Heráclito sea el hombre el "creador" de los opuestos, y, por el momento, la cuestión permanece abierta. En todo caso, debemos estar prevenidos para no dejarnos engañar por lo que las cosas parecen ser (como dice el fr. 56 que le ocurrió a Homero): detrás de la aparente multiplicidad está la unidad, producto de la armonía, y la inteligencia, que es común, debe captar esa realidad común.

Para concluir esta visión panorámica de ciertos aspectos del sistema heraclíteico, y antes de ver cómo responde la *polis*, en tanto mi-

<sup>21</sup> En "Heraklits Lehre vom Feuer", *Hermes*, 1942, p. 18.

<sup>22</sup> Poco queda de los tres conocidos fragmentos del río (12, 49a y 91) después de la documentada crítica de Kirk, para quien el núcleo central de la alegoría es la permanencia y la identidad del río, a pesar de los cambios continuos (*op. cit.*, p. 386). Al respecto, obsérvese que en los tres fragmentos al sustantivo "ríos" está unido el término "mismo": "a quienes ingresan en los mismos ríos..." (fr. 12); "en los mismos ríos entramos y no entramos..." (fr. 49a); "no es posible entrar dos veces en el mismo río" (fr. 91).

crocosmos, a este esquema general, debemos hacer referencia al motor de esta dialéctica que lleva a los opuestos a unificarse. Los elementos disímiles se armonizan, pero a pesar suyo. Por esta razón, la unidad es el resultado de una lucha: la armonía se engendra gracias a la discordia (como dice el fr. 8), y como todo en la realidad está sujeto a esta armonización forzosa, "es necesario saber que la guerra es común" (fr. 80). En efecto: como los opuestos están en guerra, y consecuencia de esa guerra es la armonía final, si desapareciera la guerra, desaparecería la armonía y cada elemento recobraría su individualidad, como ocurre con el *cyceón* cuando no se lo agita (fr. 125). Por ello, como dice el fr. 9a, Homero estaba equivocado cuando preconizaba la paz. Sin la guerra, la realidad estaría sumida en la anarquía, pues ella es "padre de todas las cosas y rey de todas las cosas" (fr. 53).

¿De qué manera se inserta la *polis* en esta dinámica universal? A través de sus *nomoi*. El *logos*, en tanto *nomos* divino único, regula la lucha de opuestos de modo tal que el equilibrio que se establece asegura la estabilidad del cosmos. Otro tanto ocurre en la *polis*, donde las leyes (*nomoi*) "se alimentan" de la ley divina única (fr. 114), como los ríos y mares se nutren del océano (cf. nota 12). En este sentido, Heráclito no hace más que comprobar —según la acertada observación de Wolf<sup>23</sup>— el fundamento divino que, históricamente, suelen tener las legislaciones más antiguas, casi todas ellas puestas bajo la advocación de un dios, cuando no dictadas efectivamente por el dios mismo<sup>24</sup>. Quizá por esta razón la forma en que Heráclito se refiere a la ley divina sugiere, en este fr. 114, una cierta personalización: ella "domina cuanto desea", del mismo modo que lo *ápeiron* de Anaximandro, también personalizado<sup>25</sup>, "abarca todo y todo timonea" (Aristóteles, *Phys.* 203b7). Esta ley divina única (es decir, el aspecto "ordenador" del *logos*), es la que confiere su fuerza a la *polis*, como "lo común a todos" confería sentido y solidez al pensamiento humano.

La novedad de Heráclito no consiste en afirmar que la cohesión de la *polis* se basa en sus leyes —lo cual no hubiese sido demasiado innovador— sino en el reflejo que esas leyes ofrecen de la ley divina única. En función de esta analogía, los factores opuestos en que se basa el equilibrio cósmico, y que el *logos* armoniza mediante la discordia y la necesidad (fr. 80), tienen también su cabida dentro de la *polis*. Se trata de los intereses encontrados, representados por las clases sociales o por los distintos estamentos de poder que hacen a

<sup>23</sup> WOLF, E., *Griechische Rechtsdenken*, Frankfurt a./M., 1950, p. 261.

<sup>24</sup> Cf. el conocido coro del *Edipo Rey* de Sófocles: "Los *nomoi* han nacido en el límpido cielo y sólo reconocen un padre: el Olimpo. Ningún mortal los engendró, y nunca el olvido los dominará: en ellos vive un poderoso dios que no envejece" (865-71). No obstante, debe tenerse en cuenta que acá el contexto es diferente, pues en Sófocles se trata de una toma de posición respecto de uno de los temas candentes del siglo v: el origen divino (natural) o convencional de los *nomoi*. Respecto de esta polémica, cf. ROSS, J. de, *La loi dans la pensée grecque*, París, P.U.F., 1971, p. 25 ss.

<sup>25</sup> Cf. BABUT, op. cit., p. 10.



la esencia de la polis como estructura social y que en el último tercio del siglo vi, cuando Heráclito desarrolla su actividad, se encuentran en plena ebullición. La naciente legislación (los "nomoi humanos") intenta, de un modo progresivo, conciliar los intereses de las clases tradicionalmente detentoras del poder con las aspiraciones de los nuevos grupos sociales (artesanos, comerciantes) que comienzan a ejercer una presión cada vez más acuciante. Es así como vemos que, en Atenas, a la oficialización de la ley del talión que había establecido Dracón, sucede, a comienzos del siglo vi a.Cr., el orden legal de Solón, primer paso de un camino que culminará en Efialtes y Pericles y que se derrumbará estrepitosamente bajo la invasión macedónica. No sabemos con exactitud cuál era la situación imperante en Efeso, en manos, en tiempos de Heráclito, de sátrapas persas o de tiranos locales que administraban la ciudad en nombre del invasor. No obstante, la estructura básica de la polis parece no haber sufrido modificaciones, y la vida cultural no presenta rasgos determinados por esta dominación<sup>26</sup>. Tampoco sabemos si cuando Heráclito se refiere a los nomoi humanos hace alusión a una legislación determinada, y quizá no esté lejos de la verdad Reinhardt cuando opina que se trata de los nomoi de la conducta humana en general<sup>27</sup>, pues, para la óptica heraclítica, las leyes positivas se basan, en definitiva, en las leyes naturales de origen divino. Lo cierto es que sin estos nomoi, que aseguran la cohesión de la polis —así como la armonía de las tensiones opuestas originaba el equilibrio del cosmos—, el orden social se desmoronaría. Por ello, como dice el fr. 44, el pueblo debe luchar por el nomos tanto como por los muros de la ciudad.

La dinámica de la polis, tal como la concibe Heráclito, podría ser calificada de realista, pues no posee los ingredientes utópicos que caracterizarán a varios intentos posteriores, fundamentalmente, al de Platón. Heráclito, consciente de que la convivencia social se basa en la defensa de ciertos intereses (individuales o de clase) y que, forzosa-mente, estos intereses son encontrados, se cuida muy bien de pregonar un altruismo generalizado o un desinterés idealista. Con gran visión política, opone a un interés en un sentido, otro en sentido opuesto. Es la misma fuerza de los oponentes y su mutua neutralización, la que los llevará al equilibrio final. Son los dos polos necesarios para que se establezca una corriente eléctrica. Es posible que uno de los oponentes, engañado por su "inteligencia privada", crea que podrá "extralimitarse": no será más que una ilusión. El equilibrio se restablecerá porque, así como en el plano cósmico "las Erinias, ayudantes de la Justicia" encontrarán al Sol que ha transgredido sus límites (fr. 94), en el plano social el gobernante (ya sea un individuo, ya sea el nomos

<sup>26</sup> Cf. BRINGTON, H., *Griegos y persas* (Historia Universal Siglo xxx, vol 5), trad. C. Gerhardt, Buenos Aires, 1972, p. 20.

<sup>27</sup> REINHARDT, K., *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Frankfurt a./M., 2ª ed., 1959, p. 215.

que dicta la acción del magistrado) hará que cada uno retome sus "medidas". "El *nomos* consiste en obedecer a la voluntad de uno solo"<sup>28</sup>, advierte Heráclito en el fr. 33. Curioso ejemplo de un legislador que al mismo tiempo alienta la agitación y establece la fuerza represiva que la neutraliza.

Este equilibrio de intereses opuestos se consigue mediante la lucha. Es la guerra la que pone en evidencia la verdadera esencia de cada uno ("muestra a unos como dioses, a otros como hombres, a unos como esclavos, a otros como libres", fr. 53), y por ello la muerte en el campo de batalla —suerte reservada a unos pocos— debe ser glorificada: "los dioses y los hombres honran a quienes mueren por Ares" (fr. 24); "a las muertes más grandes les corresponde el destino mejor" (fr. 25). A raíz de afirmaciones como las citadas, a menudo se habla del "aristocratismo" de Heráclito, y se cree ver confirmado este aserto con la ayuda de algunas anécdotas atribuidas al filósofo, las cuales reflejarían un carácter altivo y solitario<sup>29</sup>. Aún en el caso de que se otorgue crédito a estos testimonios, en ellos encontraríamos una crítica de Heráclito a la *polis* de su tiempo y no, forzosamente, una concepción aristocrática de la sociedad. Pero, por otra parte, hay pasajes auténticos de su obra en los cuales se encuentra una entusiasta defensa de grupos minoritarios o de un individualismo extremo. Así, según el fr. 29, "los mejores prefieren una sola cosa en vez de todas: gloria eterna y no cosas mortales; la mayoría, en cambio, prefiere hartarse como el ganado"; y en el fr. 49 confiesa que, para él, "uno solo vale más que diez mil, si es el mejor"<sup>30</sup>. No obstante, tampoco de estos pasajes puede extraerse una conclusión definitiva. Recordemos que, para Heráclito, "la inteligencia es común" (o sea que no pertenece a una minoría, aunque quizá de hecho, en su época, sólo unos pocos hayan podido tener acceso a su mensaje) y nada impide que quienes habiten en una *polis* cuyos *nomoi* derivan del *nomos* divino único, participen de ella.

Con todo, consideramos que la filosofía de la historia de Heráclito puede calificarse de aristocrática, pero por otra razón. Aunque reivindique (e incluso exacerbe) la lucha entre intereses opuestos, la política de Heráclito representa una defensa del *status quo* imperante; y como suponemos que en Efeso a mediados y fines del siglo VI a. Cr. el poder efectivo debe de haberse encontrado en manos de la aristocracia (aunque de una aristocracia que, según parece, no era del agrado de Heráclito), la clase gobernante fue la única beneficiaria de esta exaltación a la "unidad" que hace a la esencia de la concepción heraclítica de la *polis*. Contrariamente a lo que afirma Popper<sup>31</sup>, la

<sup>28</sup> O de "lo uno", es decir, el *nomos* divino único.

<sup>29</sup> Cf. los fr. 121 y 125a.

<sup>30</sup> Recordemos que en el fr. 33 se sostenía la necesidad de obedecer a la voluntad de uno solo.

<sup>31</sup> POPPER, K., *La sociedad abierta y sus enemigos*, trad. E. Loedel, Paidós, Buenos Aires, 1957, p. 47.

sociedad que Heráclito postula no "va a la deriva" como consecuencia de la dislocación de las antiguas formas de agrupación tribal. Heráclito es partidario de una *polis* sólida, unida, que disuelve las contradicciones armonizándolas, a imagen y semejanza de lo que ocurre en el universo. Heráclito reivindica el cambio para conservar intacta la estructura de la *polis* (pues lo que no cambia, muere) así como es menester el fluir de las aguas para que el río no se convierta en un pantano o en un cauce seco. Pero debe tenerse presente que tanto el fluir de las aguas como la lucha de intereses opuestos están, respectivamente, en función de la inmutabilidad del río y de la *polis* como tales. El soberano que "gobierna todo a través de todo" (fr. 41) debe tener la habilidad necesaria para utilizar en provecho de la unidad de la *polis* los cambios que los intereses personales o de clase quieran imponer. En este sentido, Heráclito podría suscribir, como resumen de su filosofía política, la conocida frase de Lampedusa: "es necesario que todo cambie para que todo siga igual".



## EL CICLO DEL ALMA EN HERACLITO

Por Cristina Marta Simeone \*

Los especialistas más distinguidos en religiones y filosofía antigua han discutido mucho acerca de la existencia o no de la idea de conflagración universal en Heráclito. La cuestión parece tornarse inconclusiva, y se llega a sentir la impresión de que, con la misma solidez de argumentos, puede afirmarse tanto una cosa como la otra en lo que respecta a este punto central de la cosmología heraclítica. Por lo tanto, y dado que resulta dificultoso arrojar nuevas luces acerca de todo lo dicho, trataremos de abordar otro ámbito de discusión: nos referimos a los ciclos humanos, al destino *post mortem* del hombre. Luego de ello, podremos considerar las diversas interpretaciones de los ciclos cósmicos a la luz de nuestras propias conclusiones. En otras palabras, luego de analizar el problema del destino del alma nos ocuparemos de encuadrarlo dentro de la versión cosmológica que más se adecue a él.

Cuando se hace referencia a la concepción del alma en los filósofos presocráticos, es bastante común el criterio que distingue o clasifica, básicamente, la problemática según la tradición jónica o itálica (utilizando los términos con los que Aristóteles bautizó a la filosofía presocrática, al efectuar su primera clasificación). Así, la corriente jónica identifica al alma con el mismo principio del universo, destacando la relación entre microcosmos y macrocosmos. Según Kirk y Raven<sup>1</sup>, por otra parte, se puede distinguir dentro de esta escuela dos vertientes basadas ambas en concepciones populares: aquella que identifica al alma con el aire o soplo vital (Anaxímenes) y aquella que la asimila al fuego o calor vital (Heráclito). Y, en lo que respecta a la escuela itálica, hallaríamos concepciones que, de una manera expresa o tácita, hacen referencia a la transmigración del alma. Recordemos, además, que F. M. Cornford<sup>2</sup>, relaciona las dos corrientes filosóficas con los tipos de religión griega: la apolínea y la dionisiaca.

\* Becaria del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

<sup>1</sup> G. S. KIRK y J. E. RAVEN, *The presocratic philosophers*, Cambridge, University Press, 1966, p. 206.

<sup>2</sup> F. N. CORNFORD, *From religion to philosophy*, Harper and Row, New York, 1957, p. VII.

Tal clasificación llegó a ser, prácticamente, un lugar común entre los helenistas. El objeto del presente trabajo no será otro que el de mostrar que la misma no es del todo abarcadora o exhaustiva, pues en Heráclito hallaríamos insinuada la creencia en la doctrina de la metempsicosis.

### *Naturaleza del alma*

O. Gigon<sup>3</sup> destacaba acertadamente que "Heráclito es el primero al que oímos expresarse extensamente sobre el alma". Y, además, que es de naturaleza ígnea (sobre lo cual están de acuerdo casi la totalidad de los estudiosos): "Aquello que, entre la variedad de los fenómenos, ha conservado su naturaleza divina de fuego, es precisamente a lo que Heráclito llama psique. Psique y fuego, fuego y psique son conceptos equivalentes. Por lo tanto la psique del hombre es fuego, es una parte del fuego general hirviendo de vida que la circunda, de donde el alma extrae su vida al aspirarlo, es una parte de la razón universal de que ella participa, por lo que ella es también racional"<sup>4</sup>. Pero, el mismo Heráclito lo dice expresamente: "Para las almas es muerte convertirse en agua, para el agua, en cambio, es muerte convertirse en tierra; pero de la tierra nace el agua y del agua el alma" (fragm. 26). Notemos, por otra parte, la sustitución de la palabra fuego por alma, comparando dicho fragmento con los fragmentos 31 y 78.

Así, como es muerte del fuego convertirse en agua, las almas húmedas son las más inferiores: "el hombre, cuando está borracho, es guiado por un niño impúber, tambaleándose, sin saber a dónde va, por tener húmeda el alma" (fragm. 17). En cambio, "el alma seca es la más sabia y la mejor", como nos dice el fragmento 118.

En un primer nivel de análisis podríamos afirmar, con la mayoría de los críticos, que el hombre cuanto más ligado al fuego universal tanto más realiza su propia esencia (cf., además, el fragm. 2), en tanto que los hombres que se apartan de esta fuente generadora de vida más se alejan de su propia realización.

En cambio, lo que sí ha llevado al terreno de la problemática y la discusión son los distintos momentos, pasajes o cambios en un estado al otro (las *τροπαί* del fuego). El hombre va perdiendo en estas transformaciones el fuego vital, pero luego hay un nuevo resurgimiento del fuego (cf. fragm. 36). Los interrogantes surgen inmediatamente: ¿de qué naturaleza son estos cambios? ¿puede hablarse de una muerte definitiva del hombre? Sobre esto volveremos oportunamente.

### *Fragmento 26*

La característica heraclítica por la cual le ha valido el tardío epíteto de *skoteinós* es manifiesta en este fragmento 26, el cual ha dado

<sup>3</sup> O. GIGON, *Los orígenes de la filosofía griega*, Gredos, Madrid, 1971, p. 257.

<sup>4</sup> E. ROMER, *Psique*, Labor, Barcelona, 1973, p. 399.

lugar a varias interpretaciones. No pretendemos ser exhaustivos en la consideración de las mismas, sólo señalaremos las opiniones que, según nuestro juicio, son más significativas.

Tanto Clemente como V. Macchioro<sup>5</sup> interpretan el fragmento subrayando, especialmente, que el conocimiento verdadero sólo es posible para el hombre, una vez desprendido de su cuerpo. Luego, el sueño sería un estado del alma que le permite, aunque en menor grado comparándolo con la muerte, acceder, de alguna manera, al conocimiento.

O. Gigon<sup>6</sup>, comparando la vida de vigilia y la vida de sueño, señala un mayor o menor acercamiento con lo común. Así, la vida de sueño sería más pobre que la de vigilia en tanto que el hombre sólo se comunicaría con el afuera por medio de la respiración.

R. Mondolfo<sup>7</sup>, expresando la dificultad de interpretar sobre todo la segunda parte del fragmento, concluye (y, a propósito de la interpretación de H. Cherniss en notas inéditas referidas por Mlle. Rannoux): "No hay duda de que esta interpretación corresponde al desdén heraclíteo por la falta de inteligencia de los hombres comunes, que son "todos hombres en la noche", que no ven; pero en su complemento requeriría una acentuación del *ἐκτρέφω* que acompaña a la idea del encendido de la luz: Heráclito quiere poner en relieve que, también cuando el hombre común enciende una luz, la enciende en su habitación, sólo para sí, es decir, es una luz absolutamente personal (*ἴδιον*) bien alejada del esplendor universal del logos común". Esta interpretación corresponde a la primera parte del fragmento. Mondolfo propone, definitivamente, dividir el fragmento en dos planos, uno de los cuales pertenecería a B88 (cambio de los estados opuestos) y el otro a B89 (el mundo común de la vigilia).

Parfraseando a Mondolfo, sin duda el fragmento parte de la consideración de que la luz que puede encender el hombre en el sueño es particular, pero para Heráclito esta condición del durmiente se generaliza a toda la vida del hombre vulgar, la cual no solamente en el sueño se asimila a la muerte (privación del conocimiento) sino también en la vigilia es, como en el sueño, incapacidad de conocimiento verdadero. El problema gnoseológico constituye, por lo tanto, el tema esencial de la sentencia heraclíteica.

Al referirnos a la interpretación de E. Rohde, es preciso volver a comentar los fragmentos ya citados: el alma es fuego, separarse de su fuente de vida significa para el hombre la muerte. Pero, "cada alma pierde su relación vitalizadora con el 'mundo común': durante el sueño, en el que se encierra en su propio mundo (fragm. 73, 89), y que ya representa una media muerte"<sup>8</sup>. Además, Rohde, hace referencia

<sup>5</sup> V. MACCHIORO, *Zagreus*, Vallecchi, Firenze, 1930, p. 404 y ss.

<sup>6</sup> O. GIGON, *op. cit.*, p. 261.

<sup>7</sup> R. MONDOLFO, *Heráclito*, Siglo XXI, México, 1966, p. 263.

<sup>8</sup> E. ROLDE, *op. cit.*, p. 401.

al alma húmeda del ebrio, en el mismo sentido. Llega, entonces, el momento en que el alma ya no puede reponer todo el fuego vital que ha ido perdiendo en las distintas transformaciones. Entonces muere. Muerte que, según Rohde<sup>9</sup>, no es absoluta, sino "tránsito de un estado a otro, es muerte de un estado y al mismo tiempo nacimiento del otro". Pero, recordemos nuevamente el fragmento 36, en el sentido de que se daría un proceso descendente y otro ascendente, ya que de la tierra nace el agua, y del agua el alma. A propósito de lo dicho, Rohde destaca el hecho de que no se trata de la misma alma que antes había animado al cuerpo, ni siquiera en vida el alma permanece igual a sí misma. Rohde niega la supervivencia del alma individual<sup>10</sup>: "La cuestión de la supervivencia del alma individual y la perduración de las almas singulares no tiene sentido para Heráclito". Tampoco, dice, "puede concebirse su doctrina bajo la forma de una metempsicosis". Pero, destaquemos nosotros dos aspectos: en primer lugar, no es preciso hablar de la existencia de la supervivencia del alma individual para encontrar la idea de la reencarnación. Pensemos, por ejemplo, en el budismo. Se piensa, en general, la transmigración como los sucesivos ropajes carnales con que se viste, en cada vida, una misma alma individual. Así lo pensaron los primitivos hindúes, concepción que se mantuvo en la creencia popular. Pero el budismo ofrece una explicación especial de esta doctrina común a todos los sistemas indios. En lugar de un Yo que asume distintos cuerpos, los budistas creen que el Espíritu Universal se manifiesta (en la ignorancia, claro está) a través de distintas "individualidades". Después de la muerte el individuo vuelve a ser universal, pero por el lastre de su experiencia pasada vuelve a caer en otra individualidad (o vida). Por lo tanto, la falta de supervivencia del alma individual no es un obstáculo o un argumento que rebata la idea de la reencarnación<sup>11</sup>.

En segundo lugar, ¿cómo se daría ese proceso de transformaciones? ¿no podría, tal vez, pensarse que esas mutaciones son para el hombre común y que el hombre sabio podría lograr la inmortalidad subsumiéndose en el fuego universal?, o, a la vez, ¿no se podría admitir que una chispa de fuego perdure por un tiempo y que luego se metiera en otro cuerpo? De todos modos éstas son cuestiones, por ahora sugeridas y que van a expresarse más categóricamente más adelante.

### *Fragmento 62.*

V. Macchioro se basa para interpretar este fragmento en la *Refutación de todas las herejías* de San Hipólito, donde se compara la

<sup>9</sup> E. ROHDE, *op. cit.*, p. 401.

<sup>10</sup> E. ROHDE, *op. cit.*, p. 402.

<sup>11</sup> No parece necesario diferenciar matices semánticos distintos entre las palabras reencarnación, metempsicosis, metempsomatosis, palingenesis o transmigración. Todas ellas pueden usarse sinónimamente, a nuestro juicio.



doctrina de Noeto con la de Heráclito. Además, en el texto de Plutarco *De Anima* IV (ap. Stobeo, *Flor.* XX, 28) cree encontrar la prueba de que la doctrina escatológica de Heráclito era la de los misterios órficos<sup>12</sup>.

El mito de Dionysos Zagreus, según Macchioro, daría la clave para interpretar este fragmento 62. Al respecto nos interesa señalar que, en primer lugar, nos parece que la identificación de Eón con Dionisios no sólo es débil en cuanto a su argumentación sino, además, una identificación extremadamente hipotética. En segundo lugar, Macchioro<sup>13</sup> cree que inmortales-mortales se refiere a Zagreus ("L'unico dio mortale dell'ellenismo") y que mortales-inmortales se refiere al iniciado que obtuvo la naturaleza divina. Esta interpretación es exagerada, basta para nosotros encontrar la reciproca alternativa entre vida y muerte. En todo caso, no es que en Heráclito existan los ciclos porque es órfico (como interpreta Macchioro) sino a la inversa, los ciclos están claramente presentes en Heráclito, pero no por ello debemos concluir, necesariamente, una influencia órfica.

Lo que de hecho nos parece rotundamente inaceptable es lo que W. Guthrie<sup>14</sup> dice respecto de la tesis de Macchioro: "Los argumentos contra ella pueden multiplicarse, y se han multiplicado en efecto. Por ejemplo, ¿cómo ha de conciliarse la doctrina heraclítica del flujo universal con el vigoroso individualismo necesario para la creencia en la transmigración, el castigo póstumo, la beatitud final, etc.?" Pero, pensemos en Empédocles: al fin del ciclo de las almas éstas, concluidas las transformaciones, se reúnen en una sola masa de amor (el *sphairos* del ciclo cósmico), si aceptamos la sugerencia de F. M. Cornford<sup>15</sup> de que cada *daímon* es un fragmento de amor. En Empédocles hay reencarnación, aunque no existe, quizás, la supervivencia *final* del alma como entidad individual.

K. Reinhardt<sup>16</sup> vio también en el fragmento 62 una influencia órfica: vida y muerte —dice— son constantemente el paso de un opuesto al otro. Pero —agrega luego— no se trata de un tránsito sino de una coexistencia simultánea: cada opuesto contiene el otro. En contra de Reinhardt, nosotros pensamos que, en realidad, se trata de una sucesión. Es decir, que ambos opuestos se relevan mutuamente. Un claro ejemplo nos parece la imagen de la balanza. Ambos platillos no se encuentran en el mismo nivel; tal vez, en el caso de los opuestos vida-muerte, mortales-inmortales, podría hablarse de una desigualdad ontológica: en el momento en que uno de los opuestos prima, el otro está por debajo.

<sup>12</sup> V. MACCHIORO, *op. cit.*, p. 406 y 408.

<sup>13</sup> V. MACCHIORO, *op. cit.*, p. 414.

<sup>14</sup> W. GUTHRIE, *Orfeo y la religión griega*, Eudeba, Buenos Aires, 1970, p. 233.

<sup>15</sup> F. CORNFORD, *op. cit.*, p. 236 ss.

<sup>16</sup> K. REINHARDT, *Farmenides, und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn, 1916, p. 165 y ss.

Claro es que Platón no cita a Heráclito, pero, de todas maneras, es altamente significativo el uso de las palabras vida y muerte, como contrarios que se generan mutuamente, para demostrar la inmortalidad del alma.

Nos resta, por último, decir unas palabras sobre un problema al que aludimos al comienzo y que podría formularse del siguiente modo: supuesto que deba admitirse (como creemos) que Heráclito sostuvo la idea de la reencarnación del alma, ¿qué reconstrucción de su sistema físico (i.e. aquella que sostiene la conflagración universal o aquella que la niega) es compatible con la doctrina de la reencarnación del alma?

Contra lo que ingenuamente podría suponerse, la existencia de una destrucción periódica y absoluta del cosmos por el fuego, no afecta en nada la posibilidad de una vida *post mortem* eterna del alma. Si el alma es una chispa de fuego que va asumiendo distintos cuerpos, al producirse la *ekpyrosis*, dicha porción ígnea se refundiría en la unitotalidad, significando esto solamente la imposibilidad de una *supervivencia final individual* del alma, sin medrar su eternidad.

La doctrina de la reencarnación supone, en todas las formas en que se presenta, una conexión con la idea del ciclo, pues el peregrinaje de las encarnaciones que asume el alma es siempre circular. Creemos, por tanto, que la idea de la reencarnación no solamente concordaría con la *ekpyrosis* del cosmos sino que, de algún modo, exigiría tal correlato cosmológico.

## ALGUNAS CUESTIONES SOBRE EL SIGNIFICADO DE "SER" Y "NO SER" EN EL SOFISTA

Por Victoria E. Juliá

**A**L descubrir los sofistas el poder intrínseco de la palabra, el tema del lenguaje se incorpora al ambiente intelectual familiar a Platón y aparece en sus obras desde las primeras expresiones; el *tí esti* de los diálogos de juventud es implícitamente un *tí semáinei*, pues la búsqueda de Sócrates está orientada al reconocimiento de un criterio de verdad que es, al mismo tiempo, ontológico, práctico, gnoseológico y lingüístico: la realidad que el nombre señala es principio de acción y de conocimiento, y si es apartado de ella en función de un convencionalismo subjetivo, no hay conocimiento verdadero ni acción moralmente válida.

Para un teórico de la retórica como Gorgias, en cambio, todo parece reducirse a una gimnasia verbal. El discurso es ese *dynástes mégas* capaz de cumplir las más divinas obras "calmar el miedo, aliviar el dolor, producir alegría" (*El. de Hel.* 8). Es el valor de la palabra por sí misma; la técnica de la persuasión cobra una autonomía tal que posibilita un doble manejo del discurso y lo convierte en "un ejercicio de lucha (*agonía*) como cualquier otro" (Platón, *Gorg.* 456c), "porque el orador está capacitado para hablar contra todos y sobre todo, de modo que es el más persuasivo en reuniones numerosas" (*ibíd.* 457a).

Frente a esto Platón, a la vez que comparte la concepción del carácter instrumental de la palabra, la propone como medio para lograr el arraigo en lo verdaderamente real (*óntos ón*) a través del significado, cuyo fundamento objetivo garantiza la posibilidad de acceso a la verdad. En el diálogo ese proceso culmina en el encuentro de los interlocutores en la *alétheia*, a condición de que se cumpla con la exigencia de un acuerdo (*synomología*) en tres niveles de significación: *dei dé*

<sup>1</sup> En el *Fedón* es quizá donde más claramente puede advertirse esa concepción de la palabra cuando, tras renunciar a la vía que ofrece la física mecanicista, se ensaya un "nuevo rumbo" para la investigación de las causas, partiendo de aquellas imágenes de la realidad que mayor confianza y seguridad proporcionan, los enunciados más firmes: *édoxe dé moi khrenai eis toús lógous kataphygónta en ekelnois skopein tón ónton tén aléthetan* (99e).

*aei pantós péri tó prágma autó mállon diá lógon é toínoma mónon synomologésthai choris lógou* (Sofista 218c).

Es en esta línea de problemas en la que se ubica el examen emprendido en el *Sofista* del término más importante del discurso filosófico, el verbo *eimi* en sus formas conjugadas y nominales<sup>2</sup>.

El uso sofístico de las palabras, haciendo de ellas *eidola legómena* (23c), proporciona al oyente o lector desprevenido una *doxatiké epistémé* (233c) cuya admisión plantea serias dificultades. En efecto, una ciencia aparente, de imágenes alejadas de lo real supone, ante todo, que el error y el discurso falso son posibles, que es posible "decir el no ser". Pero la expresión *mé ón* encierra una aporía no fácil de sortear si se acepta el firme principio establecido por Parménides<sup>3</sup>, que ha estado planeando sobre las cabezas de los interlocutores y va a ser inmediatamente puesto a prueba. Toda proposición sobre el no ser es en sí misma contradictoria, incluida la que niega su posibilidad:

- 238c — ¿Entiendes, pues, que no es posible, con corrección, ni pronunciar, ni decir, ni comprender el no ser en sí mismo (*tó mé autó kath' autó*) sino que es incomprendible, indecible, impronunciable e inaprehensible en palabras?
- Completamente.
- d — ¿Y acaso me engañaba recién al decir que anunciaría la mayor dificultad sobre él, mayor aún que las que hemos mencionado?
- ¿Cuál?
- Admirable amigo, ¿no entiendes que, por las mismas razones que hemos expuesto, el no ser pone en dificultades al mismo que lo refuta de modo que, cuando alguien intenta refutarlo, es forzado a decir sobre él lo contrario [de lo que pretendía]?
- ¿Cómo dices? Habla más claramente.
- e — No hay que buscar en mí mayor claridad, pues cuando supongo que es necesario que el no ser no participe ni de la unidad ni de la pluralidad, ya lo acabo de llamar "uno"; pues he dicho "el no ser"; ¿entiendes?
- Sí.
- Y, por cierto, también poco antes dije que es impronunciable, indecible e inaprehensible en palabras; ¿me sigues?
- ¿Cómo no?
- 238a — Y acaso, al intentar aplicarle el ser, ¿no digo lo contrario de lo que sostenía hace un momento?
- Así parece.
- ¿Y qué? Al aplicarle esto, ¿no me refiero a él como uno?

<sup>2</sup> Traducimos por "ser" no sólo la forma *ésti* sino también *ón*, por estar más generalizado en nuestra lengua el uso sustantivo del infinitivo que el del participio de presente. Por otra parte, el uso alternativo que hace Platón de ambas formas no apunta a marcar una distinción, sino que se trata de usos intercambiables dentro del diálogo.

<sup>3</sup> 28 B 2. La univocidad del *ésti* parmenideo no deja lugar para el no ser, y será reducida a mero *ónoma* toda expresión que implícita o explícitamente lo suponga (28B6, 38-41); el precio de esta postulación será, en el plano de la *physis*, la negación de toda *kinesis*, y en el plano del discurso, incoherencias imposibles de superar sin renunciar al carácter absoluto de las tesis *hópos éstin* y *hos ouk éstin*.

- Sí.
- Y al decir "inaprehensible en palabras", "indecible" e "impronunciable", enunciaba una proposición referida a la unidad.
- ¿Cómo no?
- Pero decimos que es necesario, si se quiere hablar correctamente, no determinarlo como uno ni como múltiple, ni llamarlo en absoluto *autó*, pues bajo esa denominación sería considerado como unidad.
- Efectivamente.

El análisis exhaustivo de la noción de no ser pone de manifiesto una inconsecuencia de la posición parmenídea que sólo el silencio podría evitar, pues requeriría, paradójicamente, la falta total de referencia a un significado. Se salvaría así la consistencia de la doctrina, pero se habrá renunciado definitivamente a admitir la posibilidad del discurso falso, fundamental para la caracterización del sofista. Y no son menores las dificultades que se presentan en el plano sintáctico, cuya solidaridad con el aspecto semántico se hace evidente: el cumplimiento de esa exigencia de absoluta indeterminación conduce a la destrucción de cualquier enunciado sobre el no ser. Se advierte que no siempre es posible asignar un significado (o en este caso un "anti-significado") sin tener en cuenta las relaciones sintácticas en que el discurso coloca a la palabra. Ningún término es autosuficiente, semánticamente hablando: el sentido de "no ser" no es independiente del conjunto de relaciones que su inserción en el habla determina. Asimismo, y en razón de esa interdependencia sintáctico-semántica del significado, estos descubrimientos que van arrojando luz sobre la problemática expresión "no ser" iluminan igualmente la noción de ser, que también ha producido en los interlocutores una crisis de confianza al no mostrarse menos contradictoria que aquélla. Quebrado así el principio de autoridad en la venerable figura de Parménides, nada impide ya que la crítica se extienda al mismo ser tal como lo postulan los distintos sistemas que han intentado dar cuenta de él, y se lleve a cabo un revisionismo filosófico sin concesiones.

Lo que hace Platón entonces es radicalizar la aplicación del criterio de consistencia, situación que ninguna de las doctrinas revisadas puede resistir. Sus posibles respuestas a la pregunta que les dirige, a saber, *τί βούlesthe semainein hopótan ón phthégesthe?* (244a) revela a esas doctrinas incapaces de permanecer fieles al significado que ellas mismas han propuesto como unívoco y definitivo, empezando por Parménides mismo<sup>4</sup>. Postular, por ejemplo, el ser como unidad, sin advertir que la estructura de la predicación implica necesariamente un desdoblamiento, lleva a una contradicción similar a la que se planteó respecto

<sup>4</sup> No nos detenemos en el estudio que Platón hace de cada una de las teorías sobre el ser, incluida la de los "amigos de las Ideas", pues lo que aquí interesa es el rasgo que todas ellas tienen en común, a saber, las contradicciones internas a que conducen sus supuestos básicos. Tomamos como ejemplo la crítica al principio eleático de la unidad del ser por considerarla la más representativa.

del no ser. El enunciado que predica la unidad del ser en forma absoluta también encierra en sí mismo el germen de su negación:

- 244b— ¿Qué, pues? A los que sostienen que el todo es uno, ¿no les vamos a preguntar a qué llaman "ser"?
- ¿Cómo no?
  - Entonces, que respondan a esto: ¿Dicen entonces ustedes que sólo existe lo uno? — "Sí, pues", dirán; ¿no es cierto?
  - Sí.
  - ¿Y qué, llaman "ser" a algo?
  - Sí.
- c— ¿Y de qué manera lo llaman "uno"? ¿Usando dos nombres para lo mismo, o cómo?
- ¿Y cuál será su respuesta, extranjero?
  - Es evidente, Teeteto, que para el que pone ese supuesto no es fácil responder a lo que recién preguntamos ni a cualquier otra pregunta.
  - ¿Cómo?
  - Admitir que hay dos nombres, habiendo postulado nada más que la unidad es, en cierto modo, algo ridículo.
  - ¿Cómo no?
- d— Y aceptar, del que así habla, que el nombre es algo no sería en absoluto razonable.
- ¿Cómo?
  - Poniendo el nombre como algo distinto de la realidad dice dos cosas.
  - Sí.
  - Y, por cierto, si sostiene que el nombre es lo mismo que la realidad, o bien se verá forzado a decir que el nombre es [nombre] de nada, nada, o bien, si dice que el nombre es [nombre] de algo, ocurrirá que el nombre es sólo nombre del nombre y de ninguna otra cosa.
  - Así es.
  - Y lo uno, al ser nombre de la unidad es también, al mismo tiempo, unidad del nombre.
  - Es forzoso.

Destruída en su articulación interna la tesis del riguroso monismo eleático, el análisis se dirige a los sistemas pluralistas que, en sus formulaciones manifiestan análogas insuficiencias en el plano de la expresión. La estructura del lenguaje es el patrón que permite medir el grado de verdad de las doctrinas, y es aplicado con el alarde de un rigorismo formal digno del más sutil de los practicantes de la erística, aunque con esta diferencia fundamental: está subordinado a un orden objetivo trascendente que marca los principios a que debe ajustarse y hace de él no un ejercicio sofístico sino una verdadera tarea filosófica. En este punto es adecuada la interpretación de J. L. Ackrill, siempre que no se pierda la referencia ontológica que en ningún momento Platón abandona: "He sostenido que la tarea asignada por Platón al dialéctico o al filósofo en sus últimos diálogos es la investigación y el trazado de las relaciones entre conceptos, tarea por realizar a través de un estudio paciente del lenguaje, que advierta cuáles son las relaciones entre las palabras que dan sentido a la proposición y cuáles no, extrayendo ambigüedades y marcando distinciones, y que establezca, en forma explícita, las combinaciones entre los significados de

las palabras que normalmente no nos preocupamos por establecer, aunque todos tenemos de ellas conocimientos latentes, en la medida en que sabemos hablar correctamente”<sup>5</sup>.

La necesidad de no descuidar el trasfondo ontológico —lo que Aclrill parece hacer al hablar de meros “conceptos” y combinaciones formales— se debe a que no se está proponiendo una autonomía formal del lenguaje como criterio independiente de verdad, sino que éste depende de una instancia superior de realidad. Existe una serie de relaciones definidas entre las Ideas, para cuyo conocimiento el examen del lenguaje es un medio. La dialéctica, como hace notar F. M. Cornford, lejos de detenerse en abstracciones vacías, indaga la composición del mundo de las Ideas: “...Platón está hablando de la naturaleza de las Ideas y de sus relaciones actuales en la estructura de la realidad”<sup>6</sup>. De allí que el próximo y decisivo paso tendiente a esclarecer el significado de “ser” y “no ser”, incorporando al mismo el conjunto de relaciones que sirve de base al discurso, sea el estudio de la llamada “combinación de las Ideas” (259e).

La ausencia de tal combinación tendría como consecuencia inmediata la negación de la posibilidad del lenguaje:

252b — Y llegarían, entre todos, al razonamiento más ridículo los que, no admitiendo ninguna participación, dijeran algo de algo.

c — ¿Cómo?

— Están forzados a usar el “ser”, el “separadamente”, el “de otros”, el “en sí” y muchas otras cosas de las que, no pudiendo prescindir y siendo incapaces de dejar de aplicarlas en las proposiciones, no es necesario que otro los refute, pues en sí mismos tienen el conflicto y la contradicción.

Por otra parte, si todo participara de todo, nos hallaríamos en la situación de tener que aceptar los enunciados más escandalosamente contradictorios:

252d — ¿Y qué sucedería si admitiésemos que todas las cosas tienen la capacidad de combinarse unas con otras?

— Pues eso puedo resolverlo yo.

— ¿Cómo?

— Porque el movimiento mismo estaría en reposo y, a su vez, el reposo mismo se movería si fuera posible aplicar el uno al otro.

— Pero ¿no es, por cierto, absolutamente necesario que resulta imposible que el movimiento esté en reposo y que el reposo se mueva?

<sup>5</sup> Aclrill, J. L., “Symploké Eidón”, en *Studies in Plato's Metaphysics*, ed. by R. E. Allen, Routledge & K. Paul, London 1966.

<sup>6</sup> Cornford, F. M., *Plato's Theory of Knowledge*, Routledge & K. Paul, London, 1935.

<sup>7</sup> Platón usa indistintamente, al menos aquí en el *Sofista*, los términos *eidós*, *génos* y *prágma* para referirse a lo verdaderamente real (*óntos ón*), si bien *eidós* y *génos* parecen indicar más bien el carácter de universalidad mientras que *prágma* atiende a su aspecto real, objetivo.

Queda en pie la tercera posibilidad, que algunos géneros<sup>7</sup> admitan ser combinados entre sí y otros no, como ocurre con las letras y los sonidos. Comienza en ese momento del diálogo un complicado ejercicio dialéctico que irá estableciendo las condiciones de la predicación en sus diferentes aspectos. Su punto de partida será el cuestionamiento de la férrea univocidad eleática para las nociones de ser y no ser, pues si se pretende encontrar coherencia no sólo en el silencio sino también en el discurso, habrá que sacrificar algunos dogmas.

El pasaje 253d-259e saca a la luz la correcta referencia semántica encerrada en las expresiones "ser" y "no ser" a través de una serie de pasos que van descubriendo una equívocidad que tiene que ver con su función sintáctica y la incidencia de ésta sobre el significado.

La deducción de los cinco *mégista géne* (254d-255e), cuyas relaciones necesarias proporcionan el modelo de combinación entre Ideas y, por ende, también el paradigma a que debe ajustarse la predicación, pone movimiento y reposo, identidad y diferencia junto al ser, sacando a éste del solemne aislamiento en que lo había confinado el eleatismo. La posibilidad de predicar "ser" del movimiento y del reposo y, simultáneamente, "no ser" en tanto ambos *son* por participar del ser y de lo mismo, y *no son* por participar de la diferencia que los limita, permite discriminar los distintos tipos de proposición que pueden construirse con predicado *esti* (u *ouk esti*). El enunciado "el movimiento es lo mismo" (o "participa de lo mismo") no puede asimilarse totalmente al que sostiene "el movimiento es" (o "participa del ser", es decir, "existe", "posee realidad"). En el primer caso el verbo cumple la función copulativa; en el segundo, tiene un sentido existencial, y esta distinción es percibida con claridad aunque no llegue a formularse de una manera explícita<sup>8</sup>. Pero "distinguir" no quiere decir "separar" en el sentido de establecer una dualidad irreductible; el hecho de que el eje de ambos tipos de proposición sea *esti* requiere que esa diversidad sea considerada con cautela, pues limitarla a una situación de homonimia o resolverla en una relación de subordinación significaría la adopción de salidas demasiado simplistas<sup>9</sup>. En la proposición "el movimiento es lo mismo"

<sup>8</sup> MALCOM, J., ("Plato's analysis of *tó ón* and *tó mé ón* in the *Sophist*" en *Phronesis* vol. XII 2, 1967) intenta refutar la opinión generalizada de que Platón efectivamente distingue el sentido existencial de *esti* del sentido copulativo y del que establece una relación de identidad entre dos términos, posición sostenida, entre otros, por Cornford, Taylor y Ackrill. Su tesis es que *esti* "posee un sentido indiferenciado que cubre tanto el uso predicativo como el existencial", lo que implica reconocer esa univocidad a que nos hemos referido. Pero lo que resulta difícil de admitir es la reducción, en última instancia, al uso copulativo en desmedro del aspecto ontológico del planteo.

<sup>9</sup> El estudio de C. H. KAHN, *The verb BE in ancient Greek*, ubica el uso copulativo en el centro del sistema de *esti*, tomándolo como el parámetro por referencia al cual "los otros usos del verbo tomarán fácilmente su lugar"; el matiz existencial sería, de alguna manera, derivado y secundario, pero sin que ello signifique abrir una brecha en la unidad semántica del verbo, que es caracterizada como "la unidad sistemática de los usos de *esti* desde el punto de vista de un concepto filosófico de ser" (p. 385).



(o "participa de la identidad") "es" funciona como nexo copulativo entre sujeto y predicado pero conservando su fuerza existencial. Es como si se dijera "el movimiento existe (participa del ser) participando de lo mismo", pues la participación en la identidad no excluye la participación en el ser. De igual manera, el enunciado negativo "el movimiento no es reposo" (o "participa de la diferencia en relación al reposo"), debe entenderse como "el movimiento existe, pues participa del ser, no participando del reposo" (*no siendo* en cierto modo; participando del ser pero no del *ser reposo*). En otras palabras, los usos copulativos y existencial coexisten en las proposiciones del tipo "x es y" - "x no es y" relativas a las Ideas. Platón no puede sino mantener unida la variedad de sentidos presentes en *einai* como reflejo de la complejidad de lo real<sup>10</sup>. La reunión de ser y no ser en el discurso tiene que ver con relaciones entre existentes concretos (las Ideas) y con modos de la existencia, pero no con el hecho mismo del existir, que está fuera de la discusión y se extiende aún al no ser, hasta tal punto que puede afirmarse con toda legitimidad algo que hasta ese momento hubiese sonado a sacrilegio: *tó má ón bebaíos estí tén autén physin échon* (258b).

El descubrimiento de las múltiples relaciones que entran en juego en el más simple de los enunciados no solamente conquista un lugar para el no ser dentro de la economía general del discurso; más allá de la réplica al eleatismo que, en buena medida, es un pretexto para la argumentación, el análisis de la estructura predicativa es el paso decisivo en un proceso que se abre con las especulaciones sofísticas sobre el lenguaje y se cierra con la fórmula aristotélica que vino a poner las cosas en su lugar: *tó ón légetai pollachôs*.

<sup>10</sup> La interpretación de W. G. RUNCIMAN (*Plato's Later Epistemology*, Cambridge U. P., 1962) pone el acento en el aspecto copulativo al examinar el pasaje 256d-e: "...no es la existencia de las Ideas lo que requiere demostración, sino el hecho de que ellas pueden ser y no ser en sentido copulativo" (p. 85). Pero al admitir luego que "en realidad hay una asimilación recíproca de los usos existencial y copulativo" reconoce que no es posible limitar el alcance de la argumentación platónica a un juego de relaciones formales. En efecto, si bien la existencia de las Ideas es uno de los supuestos que quedan fuera de cualquier cuestionamiento y, por lo tanto, no puede ser objeto de demostración o prueba, ello no significa que sólo se trate aquí de la posibilidad que tienen las Ideas de ser o no ser en sentido copulativo. Todas las proposiciones que atribuyen algo a alguna de las Ideas a través de *estí* afirman simultáneamente la realidad de la misma sin que esto suponga una pretensión de demostrar su existencia.



## LAS CATEGORIAS EN LOS TÓPICOS DE ARISTÓTELES

Por *Oswaldo N. Guariglia*

### I

§ 1. Sobre el origen y la significación de la denominada "teoría de las categorías" en Aristóteles mucho se ha discutido desde mediados del siglo pasado hasta el presente, sin que por ello el tema haya sido agotado. Tres son los puntos en discusión, estrechamente interrelacionados entre sí: la unidad de la teoría, el origen y el carácter distintivo de la misma (i.e. lingüístico, lógico u ontológico).

Como es sabido, fue Kant quien planteó por primera vez en época moderna la cuestión de la unidad de la doctrina, reprochando a Aristóteles la carencia de un principio único, según el cual se pudieran deducir las diez categorías establecidas por él. A cambio de ello, Aristóteles habría reunido apresuradamente las primeras diez que se le presentaron, uniéndolas con el nombre de "categorías" que Kant, junto con la tradición, interpreta como "praedicamenta", "predicados"<sup>1</sup>.

Como ha señalado con justicia Fritz, la crítica de Kant es válida independientemente de su comprensión de las categorías como "conceptos puros del entendimiento". Dicha crítica se resuelve, en efecto, según Fritz en dos cuestiones paralelas: la diferencia de importancia entre las distintas categorías y la variación en el número de las mismas, variación que supone que algunas de ellas puedan subsumirse bajo otras<sup>2</sup>.

Este rasgo de la "teoría de las categorías" que ha perturbado a sus intérpretes desde la misma Antigüedad, reaparece de continuo en las diversas obras de Aristóteles.

§ 2. La pregunta por el origen de las categorías estuvo unida a las preocupaciones históricas de la filología alemana del siglo pasado. Quien planteó explícitamente la cuestión, poniéndola en estrecha co-

<sup>1</sup> Cp. KANT, *K.r.V.*, B pp. 106-107.

<sup>2</sup> FRITZ, *Urspr. d. ar. Kat.*, pp. 450-454.

nexión con el significado del término mismo que las designa, *kategoria*, fue A. Trendelenburg en su libro *Geschichte der Kategorienlehre* (Berlín, 1846)<sup>3</sup>. *Kategoria* significa, según él, originariamente "proposición" (*Aussage*), constituida gramaticalmente por un sujeto y un predicado: "El sujeto conduce a la primera categoría, la substancia, los predicados a las restantes"<sup>4</sup>. Las categorías, en consecuencia, se han originado de la disolución de la oración gramatical; son los predicados más generales, a cuya postulación condujo la observación de aquellas partes de la oración que posteriormente fueron designadas por los Estoicos, como substantivo, adjetivo, verbo, adverbio, etc.<sup>5</sup>.

§ 3. Con ello Trendelenburg planteaba, conjuntamente, la cuestión en torno al carácter distintivo de las categorías, que él definía como primordialmente lógico y lingüístico al mismo tiempo<sup>6</sup>. La propuesta de Trendelenburg encontró fuerte oposición en su época, fundamentalmente de parte del gran estudioso del pensamiento aristotélico, H. Bonitz. Éste le dedicó una larga discusión crítica en la que pasa examen a la casi totalidad de los pasajes relevantes de la obra aristotélica en donde las categorías son implícitas o explícitamente mencionadas. El extenso estudio de Bonitz —unas densas cincuenta y cinco páginas— es el punto de partida obligado de las interpretaciones posteriores y merece ser reseñado con alguna extensión.

Bonitz distingue dos problemas fundamentales para la comprensión de las categorías: 1) ¿qué significación tienen las categorías para Aristóteles?, y 2) ¿por qué camino llegó Aristóteles a postular precisamente esas categorías?<sup>7</sup>. A fin de responder a la primera de las preguntas, Bonitz se vale de dos medios diferentes: por un lado investiga las *aplicaciones* de las categorías, por el otro los *términos* de que Aristóteles se vale para designarlas. Como resultado del examen de las aplicaciones se obtiene, según Bonitz, "que por medio de las diez categorías todo el ámbito ya sea de lo pensado, ya del ser, debía estar dividido según la diferencia de su contenido en diez campos, de modo que cada objeto de nuestra representación o de nuestra experiencia perteneciera

<sup>3</sup> A pesar de que existe una reproducción fotomecánica (Hildesheim 1983), este libro me ha sido hasta el momento inaccesible. Los puntos de vista principales de Trendelenburg han sido reseñados por Bonitz en su crítica al mismo (ver la nota siguiente). Por una feliz circunstancia pude, en cambio, consultar dos trabajos anteriores de TRENDLENBURG, *De Aristotelis Categoriae* (1833) y *Elementa logicae Aristotelicae* (1836) encuadrados juntos en un ejemplar sumamente raro que es propiedad del Profesor H. Zucchi de la Universidad de Tucumán, para quien hago público mi agradecimiento.

<sup>4</sup> TRENDLENBURG, *Gesch. d. Kat.*, p. 18, cit. por BONITZ, *Über d. Kateg.*, pp. 617-18.

<sup>5</sup> BONITZ, *Über d. Kateg.*, pp. 627-28, 633-38; TRENDLENBURG, *De Ar. Cat.*, *passim*.

<sup>6</sup> TRENDLENBURG, *Gesch. d. Kat.*, pp. 20-23, cit. por BONITZ, *Über d. Kateg.*, pp. 627-28 y BRENTANO, *Bedeut. d. Seienden*, pp. 76 ss.

<sup>7</sup> BONITZ, *Über d. Kateg.*, 1) pp. 594-623; 2) pp. 623-645.

a uno de los mismos"<sup>8</sup>. Bonitz busca una ratificación de este resultado en las diversas designaciones que Aristóteles da a las categorías: en primer lugar "géneros" (*géné*), designación que debe ser completada por medio de un genitivo partitivo, "del ser" (*toú óntos*). Se trata, según Bonitz, de los más altos géneros del ser, de los "primeros" (*tà próta*) como también los llama, o de las "divisiones" (*diáiréseis*) del mismo<sup>9</sup>. Por último examina la designación que se volverá canónica ya en el mismo Aristóteles: *kategoríai*. Contra Trendelenburg, Bonitz afirma que este término no significa originariamente "predicado en un juicio", de donde se habría extraído la significación de "categoría" como "predicado" abstraído de un juicio, sino que tiene un significado originalmente más amplio: "...*kategoría* no significa sola y exclusivamente que un concepto es atribuido a otro como *predicado*, sino también y principalmente que un concepto es *expresado o afirmado en una determinada significación*, sin que se piense por ello en relación a otro. El plural *kategoríai* designará, por lo tanto, las diversas formas en que se afirma un concepto, las *diversas significaciones que se conectan con su afirmación*; *kategoríai toú óntos* las diversas significaciones que se conectan con la afirmación del concepto *ón*. Señalemos algunos de los matices de esta descripción que fueron puestos de relieve por la crítica posterior. Bonitz distingue, por un lado, una acepción general de "*kategoríai*", a saber: "diversas significaciones de un mismo concepto, pero una, por otro, inmediatamente esta acepción a lo que podría considerarse un uso particular de la misma, "las diversas significaciones del ser". Así, si bien en la literatura posterior la exégesis del término propuesta por Bonitz fue ampliamente aceptada, cada autor le dio a esa interpretación un matiz especial, según el énfasis que ponía en el primer o en el segundo elemento de la misma. Mientras que para Brentano y Maier las categorías son los diversos conceptos que con el nombre de "ser" pueden designarse, o las diversas acepciones en que se puede afirmar el "ser"<sup>11</sup>, para Zeller, que también admite la interpretación de Bonitz, "...las categorías pretenden... dar los distintos lados que en una misma descripción (de las cosas) deben poderse abarcar de una mirada; ...deben darnos solamente el andamiaje (*Fachwerk*), en el cual se deben introducir los conceptos reales, ya pertenezcan éstos a uno solo de los compartimentos, ya sean penetrados por varios"<sup>12</sup>. Esta diversa acentuación de la interpretación de Bonitz reside, sin duda, en que en la misma se combinan dos elementos que posteriormente habrían de separarse analíticamente: a) la multiplicidad de significaciones de un mismo concepto (o término) y b) la multiplicidad de significaciones del ser.

<sup>8</sup> BONITZ, *Über d. Kateg.*, p. 599, cp. p. 598.

<sup>9</sup> BONITZ, *Über d. Kateg.*, pp. 612-614.

<sup>10</sup> BONITZ, *Über d. Kateg.*, pp. 621-622.

<sup>11</sup> BRENTANO, *Bedeut. d. Seienden*, pp. 79 ss. espec. 85-86; MAIER, *Syll. d. Arist.*, II 2 pp. 297 ss. espec. p. 303.

<sup>12</sup> ZELLER, *Phil. d. Griech.*, II 2, pp. 258-73, espec. p. 262.

El segundo problema, el del origen de las categorías, es tratado por Bonitz de un modo bastante más sucinto, dado que la mayor parte de la sección dedicada a él está destinada a refutar la propuesta de Trendelenburg antes mencionada, de derivar las categorías de las partes de la oración. Aún así, Bonitz señala dos orígenes probables, cuya verosimilitud la crítica posterior no hizo más que confirmar: a) la postulación de las categorías debió de estar unida al estudio del lenguaje, en especial al de las ambigüedades de los términos y de las diferentes clases de significaciones; b) si bien la teoría de las categorías no es de procedencia platónica, tanto los elementos aislados de la división en categorías como los problemas a los que ésta pretende dar respuesta, se hallan ya en distintas obras de Platón<sup>13</sup>.

§ 4. No fue sino hasta muchos años después que estas sugerencias de Bonitz tuvieron un desarrollo más amplio y, en cierta medida, hasta excesivo en un artículo de A. Gercke publicado en el año 1891, en el que éste postula directamente el origen platónico de las categorías<sup>14</sup>. Gercke sostiene que el uso refutativo que Aristóteles hace de la teoría de las categorías en la *Ética Nicomaquea* I 4 a fin de señalar las contradicciones de la idea del Bien, sólo es constringente si tal teoría era ya reconocida como válida en el interior de la Academia misma. Para demostrarla Gercke analiza los dos argumentos utilizados por Aristóteles del siguiente modo: a) en el primero Aristóteles, haciendo la salvedad de que los Académicos no reconocen la existencia de ideas que comprendiesen instancias de dos órdenes ontológicos distintos, esto es, de lo que es primero y de lo que es posterior (*próteron-hysteron*), demuestra que la idea del Bien se da tanto en la substancia (*ousía*) como en la relación (*prós ti*), por tanto, en aquello que es primero por naturaleza, la substancia, y en aquello que existe sólo como dependiente de lo primero, la relación<sup>15</sup>. Como señala Gercke correctamente, no sólo la distinción entre *próteron-hysteron* pertenecía ya a la Academia, sino que aún las dos categorías de substancia y de relación habían sido postuladas por Xenócrates como las dos más generales según el testimonio de Simplicio. Aristóteles, por consiguiente, sólo opone una teoría académica a otra. b) El segundo argumento estaría destinado a probar, según Gercke, que la suposición platónica de que la idea del Bien tiene una existencia particular en la categoría de la substancia, no puede sostenerse en razón de que el bien se da incluso en las restantes categorías. Por consiguiente, también aquí Aristóteles estaría oponiendo una teoría platónica a otra<sup>16</sup>. A estos dos argumentos, de muy distinto valor probatorio —ya que, como señaló Fritz, no resulta en absoluto fuera de lo común que Aristóteles utilice su propia filoso-

<sup>13</sup> BONITZ, *Über d. Kateg.*, pp. 641-45.

<sup>14</sup> GERCKE, *Urspr. d. ar. Kat.*, pp. 425 ss; 430-34.

<sup>15</sup> GERCKE, *Urspr. d. ar. Kat.*, p. 431; cp. EN 1096<sup>a</sup>17-23.

<sup>16</sup> GERCKE, *Urspr. d. ar. Kat.*, pp. 431-32; cp. EN 1096<sup>a</sup>23-29.

fía para refutar teorías platónicas<sup>17</sup>—, Gercke añade una serie de observaciones que, a su juicio, confirmarían el origen platónico de la teoría y justificarían, de paso, su carencia de unidad. Así atribuye el número de las categorías en el escrito del mismo nombre y en los *Tópicos* al hecho de que la tabla pitagórica de los contrarios contuviera también diez pares<sup>18</sup>; así también hace remontar los primeros pasos que condujeron a la postulación de la teoría hasta la actividad socrática de búsqueda de lo común en la multiplicidad de los conceptos<sup>19</sup>. Tales observaciones, si bien resultaron provisionarias y, en cierta medida, hasta superficiales ante la crítica posterior<sup>20</sup>, contribuyeron a centrar el problema del origen de las categorías en torno a las discusiones intra-académicas sobre la teoría de las ideas y en especial sobre los criterios ontológicos que con ese fin se desarrollaron. A ello pertenece, sin duda, la división entre “entes en sí” y “entes en relación a otro” (*tà kath'hautá* y *tà prós ti*) que, según Simplicio, constituían las dos categorías ontológicas supremas para Xenócrates<sup>21</sup> y que, sin lugar a dudas, son un antecedente directo de las categorías aristotélicas del ser y una de sus fuentes. Cuán lejos se puede ir por este camino y hasta qué punto ello contribuye a la interpretación de las categorías aristotélicas tal como éstas se presentan en los textos, es algo, empero, sumamente discutible.

§ 5. Las escasas indicaciones de Gercke sobre la existencia en general de concepciones académicas contenidas en los escritos de Aristóteles fueron seguidas a pocos años de distancia por cuatro obras que iban a contribuir de modo masivo a completar el cuadro, hasta entonces bastante borroso, de la Academia posterior y de sus conexiones con las obras, en especial las lógicas, de Aristóteles. En primer lugar, el libro sobre Xenócrates, con una recopilación de sus fragmentos, de R. Heinze (1892), luego el delgado pero denso folleto de E. Hambruch sobre las reglas lógicas de la Academia contenidas en los *Tópicos* (1904), más tarde la edición con un valioso prólogo, de las *Divisiones Aristotélicas*, transmitidas por Diog. Laerc. y por un *Codex Marcianus*, debida a H. Mutschmann (1906) y, por último, la recopilación y edición de los fragmentos y testimonios de Speusippo a cargo de P. Lang (1911).

<sup>17</sup> FRITZ, *Urspr. d. ar. Kat.*, pp. 463-66. Además de ello se puede objetar la interpretación de Gercke del pasaje de la EN 1096<sup>a</sup>23-29, sobre el que se apoya el argumento (b). Este pasaje, en efecto, no está destinado a refutar directamente la existencia de una idea del bien, sino de modo indirecto, demostrando la imposibilidad de que el bien, como el ser, sean géneros, es decir, algo común, universal y único (1096<sup>a</sup>28). La imposibilidad de que sean un género se debe a que se predica en todas las categorías de diversos sujetos que pertenecen indudablemente a sólo una de ellas. Sobre las dificultades de interpretación de este intrincado pasaje y de su paralelo, EE I 8, 1217<sup>b</sup>26-35, véase GUARIGLIA, *Conc. d. bien*, pp. 153-158.

<sup>18</sup> GERCKE, *Urspr. d. ar. Kat.*, p. 434.

<sup>19</sup> GERCKE, *Urspr. d. ar. Kat.*, pp. 432-33.

<sup>20</sup> Cp. espec. FRITZ, *Urspr. d. ar. Kat.*, pp. 463-467.

<sup>21</sup> Cp. fr. 12, Heinze y HEINZE, *Xenokr.*, pp. 37-40.

Las contribuciones de estas obras al problema del origen de las categorías, si bien indirectas, fueron de dos órdenes: a) una, de tipo más general, que consistió en relativizar la posición única que hasta entonces habían ocupado las categorías, al poner a su lado al menos dos complejos teóricos de carácter similar, que aunque de naturaleza distinta, parecían, sin embargo, estar de un modo u otro estrechamente emparentados con ellas. Me refiero al problema de los *opuestos* en general, incluidos los relativos, y al del método de la *diáresis* y de su aplicación en los distintos ámbitos<sup>22</sup>. b) La segunda contribución, está unida de modo más estricto al problema de la interpretación de las categorías, fue la de poner al descubierto la teoría speusippeana de la definición basada en la división de los nombres en dos grandes clases, *tautónyma* y *heterónyma*, con sus respectivas subdivisiones. El parentesco de esta división con la distinción aristotélica entre *homónyma*, *synónyma* y *parónyma* saltó de inmediato a la vista<sup>23</sup>.

§ 6. Como suele ocurrir cuando, a raíz de la explotación de un campo hasta entonces casi inexplorado, se reúne una cantidad importante de nuevos materiales, se produjo como un efecto de deslumbramiento que relegó la consideración del aspecto lógico de las categorías en favor de la comparación de los materiales recientemente adquiridos con los diversos textos aristotélicos con el fin de comprobar su filiación. Con ello se introdujo, al mismo tiempo, una considerable confusión de niveles de discusión, al volverse a mezclar en el mismo recipiente los diversos puntos de vista (esto es, lingüístico, lógico, ontológico, genético, etc.) que los grandes aristotélicos del siglo anterior, desde Trendelenburg hasta Maier, más imbuídos de claridad lógica que del así llamado "espíritu histórico" de la nueva filología, habían tan laboriosamente disecado. Otra consecuencia, bastante infortunada, fue la de la aparición de la imagen de un supuesto Aristóteles platonizante, en razón del indudable parentesco —casi siempre polémico— entre las concepciones ahora individualizadas como académicas y aquellas otras que Aristóteles sostiene o postula en diversos libros de lógica, especialmente en los *Tópicos* y en las *Categorías*<sup>24</sup>. Esto último tuvo un efecto que debe computarse como positivo: el reconocimiento paulatino pero

<sup>22</sup> Para el problema de los opuestos, unido a la división antes citada de los entes en dos grandes categorías, *kath'haustó* y *prós tí*, véase además de la nota anterior, HAMBRUCH, *Log. Regeln*, pp. 11-21, y las divisiones D.L. 32 = C.M. 67 y C.M. 68-69 con coment. en MUTSCHMANN, *Diels. Arist.*, pp. 39-41 y 65-66. Sobre toda la conexión entre el problema de los opuestos en la Academia y en Aristóteles remito a GUARIGLIA, *Quell. u. log. Unters.*, I c. 4. Sobre la diáresis, HAMBRUCH, *ob. cit.*, pp. 5-11 y MUTSCHMANN, *o.c.*, *praef.*, pp. xvi-xx.

<sup>23</sup> Cp. HAMBRUCH, *Log. Regeln*, pp. 27-29; LANG, *Speus. Frag.* pp. 22-26, STENZEL, *Speusippus*, RE, column. 1843 ss.

<sup>24</sup> Esta imagen, puesta en boga por Jaeger y explotada luego hasta la exacerbación, ha hecho crisis felizmente en el último tiempo, debido fundamentalmente a los trabajos de F. Dirlmeier e I. Düring.



firme de la autenticidad de las *Categorías* anteriormente tenida casi unánimemente por espúrea<sup>25</sup>.

El ejemplo más claro de este nuevo punto de vista que terminó por oscurecer la misma comprensión de los términos en que se había planteado el problema de las categorías, fue el ensayo por muchos motivos famoso de Ph. Merlan (1904), en el cual el autor a partir de un indicio completamente tangencial, cual es de la aplicación de dos pruebas a cada categoría, si admiten "mayor y menor" y si admiten "contrarios", establece una conexión forzada con la teoría no escrita de Platón, tal como nos es transmitida por dos relatos doxográficos, Sexto Empírico, *Adv. math.* X 261 ss. (= *Test. Plat.* 32, Gaiser) y Hermodoro ap. Simplicio, *In phys.* 247, Diels (= *Test. Plat.* 31, Gaiser)<sup>26</sup>. De este cruce entre dos complejos teóricos absolutamente dispares no podía surgir más que una completa incoherencia, lintera con el sin-sentido. Tanto más sorprendente resulta la ingenuidad con que Merlan confirma esta conclusión, aunque reprochando la incoherencia no a su arbitrario método, sino al del autor del tratado de las *Categorías*: "... en el tratado de las *Categorías* no se encuentra ninguna huella de la relación de nuestros conceptos (sc. "lo mayor y lo menor" y "la contrariedad") con las *archai* (sc. platónicas: lo *uno* y la *diada indeterminada*). Justamente de allí proviene sin duda la *arbitrariedad* aparentemente absoluta de su *introducción* en el escrito de las *Categorías* y la *sorprende falta de relación* de su *resultado*. O el autor del escrito sobre las *Categorías* no dice lo que no tenía porqué decir, habida cuenta del carácter de su público, o ya se ha alejado de la teoría platónica de los principios y *opera con formas lógicas* extraídas de su conexión objetiva"<sup>27</sup>. Resulta obvio que, aun admitiendo el parentesco originario con los principios platónicos, al operar con los tópicos en cuestión, el de lo mayor y lo menor y el de los contrarios desde un punto de vista lógico, Aristóteles los ha integrado a esta nueva perspectiva con su habitual rigurosidad, desentendiéndose de cualquier otra significación que en otro contexto podrían supuestamente tener. La "sorprendente falta de relación" no es, por tanto, culpa de Aristóteles, sino

<sup>25</sup> Ya Maier se había pronunciado por la autenticidad de casi todo el libro, con exclusión de los capítulos 10-15, los así llamados "Postpraedicamenta". En la actualidad se admite en general también la autenticidad de esta parte, con la sola excepción de las líneas 11<sup>b</sup>10-18, que marcan la transición de las categorías a los postpraedicamenta, cp. MIMO-PALUELLO, *Cat.*, praef., pp. v-vi.

<sup>26</sup> Cp. MERLAN, *Beiträge* I, pp. 35-44. El punto de partida de Merlan aparece tanto más arbitrario cuanto el procedimiento de aplicar el instrumento de "lo mayor y lo menor" a las palabras a fin de poner a prueba su multivalencia es recomendado por Aristóteles en *Top.* I 15, 107<sup>b</sup>1-18 y aplicado luego consecuentemente, por ejemplo, *Top.* V 6, 137<sup>b</sup>14-26. A los contrarios con sus diversas combinaciones Aristóteles les dedica dos capítulos enteros de los *Top.* II 7-8 e innumerables aplicaciones. Resulta, por lo tanto, completamente artificial el ir a buscar la significación de ambos lugares (*tópoi*) en un contexto absolutamente distinto, ajeno por completo a la intención del texto en cuestión.

<sup>27</sup> MERLAN, *Beiträge* I, p. 45.

de quien introduce de contrabando una temática ajena a la establecida por aquél.

Mucho más fructífera y objetivamente fundada fue la comparación que ocupa la última parte del ensayo de Merlan, entre la antes mencionada teoría speusippeana de los *tautónyma* y *heterónyma* con la teoría aristotélica de los *homónyma* y *synónyma*<sup>28</sup>. Más adelante habremos de volver sobre esta cuestión. Anticipemos solamente que aquí no se trata de una simple coincidencia entre dos palabras tomadas al azar, sino de dos teorías paralelas de los nombres *como tales* en relación con su significado; como consecuencia de esa comparación Aristóteles emerge como deudor de una teoría debida a un conspicuo representante de la Academia. Metódicamente, sin embargo, la proximidad de los temas —tratándose de la Academia y Aristóteles completamente justificada— no nos debe enceguecer para apreciar la diferencia profunda de los puntos de vista<sup>29</sup>.

§ 7. Afortunadamente los criterios de claridad lógica y de interés filosófico en el tratamiento de las categorías no desaparecieron del horizonte, sino que alcanzaron una expresión en cierto modo paradigmática en dos exposiciones de la teoría, una breve, concisa y aguda, relacionada especialmente con la *Metafísica*, y otra extensa, que incluía una consideración de las cuestiones tanto del carácter como del origen de las mismas. La primera es debida a W. D. Ross (1924), la segunda a K. v. Fritz (1931). El interés de Ross se centra fundamentalmente en el aspecto lógico en relación con las varias significaciones del "ser". De ahí que su exposición retorne tanto a la interpretación del término "categoría" como "predicado" propuesta por Brentano, cuanto a la conexión de este significado con los distintos sentidos en que se puede decir "es", que fuera propuesta por Maier<sup>30</sup>. Fritz, en cambio, se propone investigar en primer lugar el origen de las categorías, pero su ensayo da respuesta a las tres cuestiones que señalamos como las fundamentales al comienzo del presente artículo: la unidad de la teoría, el origen y el carácter distintivo de la misma. La exposición de Fritz, injustamente olvidada —como, por lo demás, toda la bibliografía tratada en el presente *status questionis*—, sólo puede ser equiparada en importancia al trabajo de Bonitz y debe ser considerada como el punto de partida para toda nueva investigación sobre el tema. Fritz parte, como Bonitz, de la significación del término *kategoria*, que él interpreta, de modo similar aunque no idéntico al de Bonitz, como "modos o formas de la afirmación", esto es, como las distintas maneras en que una cosa puede decirse de otra. Fritz conecta esta significación con la habitual distinción que Aristóteles hace de los diversos sentidos en que

<sup>28</sup> MERLAN, *Beiträge I*, pp. 47-53.

<sup>29</sup> Para la relación entre Aristóteles y Speusippos, véase CHERNISS, *Ar. Critic. Pl. a. Ac.*, pp. 58-84.

<sup>30</sup> ROSS, *Ar.'s Metaph.*, I pp. lxxiii-xx; cp. BRENTANO, *Bedeut. d. Seidenen*, pp. 108-7; 113-122; MAIER, *Syll. d. Ar.*, II 2, pp. 280-306.

se dice una palabra: *tá pollachôs legómena*. En la investigación de los distintos significados de un término, que está originariamente ligada al desenmascaramiento de los equívocos que conducen a los razonamientos erísticos, pone Fritz, siguiendo un trabajo inédito de E. Kapp, el origen específico de las categorías<sup>31</sup>. Ahora bien, Fritz establece una relación directa entre las distintas significaciones en que se puede decir un término con las distintas significaciones del "es" copulativo. Para determinar, empero, la posición de las categorías dentro de las significaciones del "ser", debe distinguirse previamente aquellas que no corresponden al uso categorial. Así excluye a) la significación "existencial" y b) aquella otra que expresa la validez o invalidez de una proposición, para quedarse con c) la del "ser-así", esto es la significación predicativa o copulativa del ser, que obtiene un sentido distinto según que lo predicado sea una substancia, una cualidad, una cantidad, etc.<sup>32</sup>. Esta forma puramente lógica de la teoría de las categorías es la que se encuentra, según Fritz, en los *Tópicos* I 9 y que alcanza su más extrema expresión formal en los *Segundos Analíticos* I 22<sup>33</sup>.

A este primer origen de la teoría, específicamente lógico, se agregó un *segundo origen*, cuyo punto de partida Fritz encuentra, en consonancia con Gercke, en la distinción platónico-académica entre "entes en sí" y "entes con respecto a otro". A diferencia de Gercke y de Merlan, Fritz no confunde el plano exclusivamente ontológico, esto es, referido específicamente al tipo de existencia, con el plano lógico-lingüístico, esto es, con las diversas formas en que se dice algo. El punto de vista ontológico penetra, según Fritz, en la teoría de las categorías luego de que ésta estuviera plenamente elaborada desde el punto de vista lógico, con total independencia de la división académica de los entes y respondiendo a otros estímulos<sup>34</sup>. El influjo de la división ontológica entre *ónta kath'hautó* y *ónta prós tí* proveniente de Xenócrates, sino del mismo Platón, se refleja en la división en la *Metafísica* entre la primera categoría, la *ousía*, y todas las demás como *symbebekóta*, como *accidentes* de ella<sup>35</sup>. Esta distinción divide en dos y de manera asimétrica toda la tabla de las categorías, dando lugar a esa carencia de unidad y a esas vacilaciones puestas de manifiesto repetidamente por la tradición. Tanto una como otras se deben, según Fritz, a que "originalmente... la teoría destinada exclusivamente a distinguir los diversos modos de la predicación fue más tarde retrotraída a su base ontológica e hizo en parte lugar a ésta (la ontología)

<sup>31</sup> *Urspr. d. ar. Kat.*, pp. 451-454 con n. 2. El trabajo de Kapp era su tesis de *Habilitation* sobre "die Kategorienlehre in der Topik", que según mi información, no fue editado. Una expresión sucinta de sus puntos de vista se encontrará en *Ursprung d. Logik*, pp. 46-52.

<sup>32</sup> Fritz, *Urspr. d. ar. Kat.*, pp. 455-58, 474-76.

<sup>33</sup> Fritz, *Urspr. d. ar. Kat.*, pp. 453, 478; Cp. *Top.* 103<sup>a</sup>20 ss; *An. post.*, 83<sup>a</sup>24 ss.

<sup>34</sup> Fritz, *Urspr. d. ar. Kat.*, pp. 462-63, 474-76, 490-92.

<sup>35</sup> Fritz, *Urspr. d. ar. Kat.*, pp. 469-73, 476-78; *Met.* IV 4, 1007<sup>a</sup>30-31.

dentro de ella, aunque también parcialmente”<sup>36</sup>. En base a esta distinción, Fritz construye, siguiendo el espíritu de la época, una cronología relativa entre los distintos estados de la teoría de las categorías, que parte de la exposición de la misma en los *Tópicos*, pasa por su extrema formalización en los *Segundos Analíticos*, recibe la influencia del punto de vista ontológico en las *Categorías* y conduce, por fin, a los intentos de una teoría ontológica de las categorías en la *Ética Eudemia* y en la *Metafísica*<sup>37</sup>. Como toda cronología, ofrece tantos problemas como aquellos que quiere resolver, pero tiene al menos la ventaja de rechazar el arbitrario criterio, desarrollado por F. Solmsen bajo la influencia directa de Jaeger, de considerar en las obras lógicas el punto de vista ontológico como signo de cercanía a Platón y el lógico como signo de lejanía<sup>38</sup>.

§ 8. La exposición de Fritz, con su distinción entre el punto de partida lógico y el ontológico, constituye el marco de referencia adoptado por nosotros para la investigación del empleo y de la significación de las categorías en los *Tópicos*. Si bien coincidimos con Kapp y Fritz en que el origen de las categorías debe buscarse en el estudio de la multiplicidad de significaciones de un mismo término, disentimos tanto con ellos como con Bonitz y Maier con respecto a la conexión que éstos postulan entre a) la multiplicidad de significaciones de un término y b) la multiplicidad de significaciones del uso copulativo de “ser”. A nuestro modo de ver, a) y b) pertenecen a dos niveles distintos, que con terminología moderna podríamos designar como a) semántico y b) sintáctico. Con ello queremos decir que el estudio de a) puede hacerse, y efectivamente se hizo, independientemente de su aplicación directa a las significaciones (b) del “es” copulativo. El punto de partida de Bonitz, esto es, la interpretación del significado originario de *kategoria* como “expresión” independientemente de su lugar en la proposición, conduce, creemos, a un resultado más original con respecto a la utilización y a la significación implícita de las categorías en los *Tópicos*. Una vez establecida esta significación, sugeriremos una interpretación alternativa de las dificultades que tradicionalmente se le reprocharon a la teoría.

## II

§ 9. En el capítulo 15 del primer libro de los *Tópicos* Aristóteles presenta el segundo “instrumento” destinado a lograr argumentos. Este

<sup>36</sup> Fritz, *Urspr. d. ar. Kat.*, p. 481.

<sup>37</sup> Fritz, *Urspr. d. ar. Kat.*, pp. 490-92.

<sup>38</sup> Fritz, *Urspr. d. ar. Kat.*, p. 492. F. SOLMSEN desarrolló esa tesis en su obra juvenil, *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*, y aparentemente la sigue manteniendo, aunque matizada, hasta la actualidad, cp. “Dialectic without the Forms”, en: *AoD*, pp. 54-55.

consiste, de manera general, en la investigación de "cuántas maneras se dice algo", *posachôs, pollachôs légetai*<sup>39</sup>. Su finalidad reside en analizar los términos aislados de la proposición propuesta antes de examinar la proposición misma. Su uso es, pues, preproposicional: se ubica en el examen de los "datos" que habrán de constituir la proposición. En el caso del segundo instrumento, la naturaleza del examen a que se somete el dato, es *semántica*. El examen está destinado a informarnos si el dato propuesto es efectivamente único o si, bajo la apariencia de un mismo nombre, se encubre en realidad una multiplicidad de datos. El ámbito específico de investigación reservado a este instrumento es el de la significación de las palabras, prestándose principal atención a la multivocidad que afecta a innumerables términos del lenguaje ordinario y que, en consecuencia debe tenerse presente como un dato más. Una de las aplicaciones del segundo instrumento es la siguiente:

*Top.* I 15, 107<sup>a</sup>3-12: "Observar también los géneros de las categorías que caen bajo el nombre, si son los mismos en todos los casos. Pues, si no son los mismos, es evidente que el término en cuestión es un *homónymon*. Como por ejemplo, el bien designa en la comida lo que produce placer, en la medicina lo que produce salud, aplicado al alma, se refiere a la cualidad de ésta, como prudente, valiente o justa, y de la misma manera cuando se aplica al hombre. A veces, se refiere al tiempo, como (en la proposición): lo ocurrido en el momento oportuno es bueno —se dice, en efecto, de lo ocurrido en el momento oportuno que es un bien—. Frecuentemente designa una cantidad, como cuando se aplica a lo medido. Se dice, en efecto, también de lo medido que es bueno. De modo que el bien es un *homónymon*".

La expresión "los géneros de las categorías" (*tà géne tôn kategorión*) ofrece ciertas dificultades para su interpretación. Una posibilidad es, como propuso Bonitz, entender el genitivo como apositivo, es decir, como si fuera una aposición en el mismo caso: "los géneros, esto es, las categorías"<sup>40</sup>. Bonitz, empero, se negaba a dar en este pasaje a la palabra "*kategorías*" su significado habitual; Maier, en cambio, sostenía que debía entenderse en su significado técnico, que él explicaba como "afirmación de un contenido en una palabra", aunque en este caso no se ve bien cómo entiende toda la expresión. S. Mansion, por último, traduce por "genres de prédication" o "de prédicats", uniendo esta significación con la predicación en los juicios<sup>41</sup>.

Si prestamos atención a la intención primaria de todo el pasaje, es evidente que la misma está orientada a distinguir distintos conceptos

<sup>39</sup> Cp. *Top.* I 13, 105<sup>a</sup>21-33 para la división entre los distintos instrumentos. Para la significación del término "instrumento" y su diferenciación con los "lugares", véase DE PATER, "La fonction du lieu et de l'instrument dans les *Topiques*", en: *AOA*, pp. 181-185; y *Topiques d'Arist.*, pp. 127 ss.

<sup>40</sup> Cp. BONITZ, *Über d. Kat.*, p. 622. Para este uso del genitivo, Kühner Gerth, *Gram. d. griech. Sprache*, I p. 624, § 402 d.

<sup>41</sup> Cp. BONITZ, *Über d. Kat.*, p. 604 n.; Maier, *Syll. d. Ar.* II 2, p. 30.; S. MANSION, *Notes s. la doct. d. cat.*, p. 191.

incluidos en un mismo nombre, y que para distinguir estos diversos conceptos se hace una exégesis de sus connotaciones siguiendo, como criterio general, las siguientes directrices: i) *acción* ("productor de placer" "productor de salud"); ii) *cualidad* ("prudente", "justo"); iii) *tiempo* ("oportuno"); iv) *cantidad* ("medido"). Si "bueno" significa conjuntamente: "productor de placer", "productor de salud", "prudente", "justo", "oportuno", "medido", etc., es evidente que las distintas connotaciones del término deben ser previamente esclarecidas antes de considerar la verdad o falsedad de una proposición que afirme "x es bueno", a fin de poder establecer en ese caso qué connotación de "bueno" se tiene precisamente en vista en dicha afirmación y cuáles otras se excluyen. Los *homónyma* son justamente estos términos ambiguos, que tienen múltiples significaciones, siendo, por ello mismo, los que más se prestan a conclusiones engañosas. Pero el único modo de distinguir significados es por medio de su identificación o diferenciación con otros significados según líneas muy generales que sirven justamente como criterios tanto para la identificación como para la diferenciación. Estas líneas semánticas muy generales, contenidas implícitamente en los significados de las palabras, que se explicitan tan pronto queremos individualizar a éstos por oposición a otros, son lo que Aristóteles llama aquí "*kategoríai*". Constituyen, por lo tanto, la trama (que no necesita ser completa, sino ajustada a cada caso) de estas diferencias semánticas más generales con ayuda de las cuales distinguimos aquellas notas que separan una connotación de otra, sin las cuales no habría, en última instancia, lenguaje.

Una posible exégesis de la expresión "los géneros de las categorías" en este pasaje sería, en consecuencia, la siguiente: "los géneros de las significaciones", en la que el término "género" está usado de un modo traslaticio, como "ámbito contenido por la unidad de alguna noción de las cosas"<sup>42</sup>. El sentido último de toda la frase sería algo así como "los modos de la significación", que si bien es una paráfrasis, tiene la virtud de apuntar hacia el campo donde se establecen las diferencias categoriales que Aristóteles tiene en mente, esto es, el campo semántico.

§ 10. Este sentido de *kategoría* equivalente a "significación" aparece con claridad en un pasaje de las *Refutaciones Sofísticas*, en el que el término no se refiere directamente a las categorías clásicas ni tampoco tiene la acepción de "predicado".

*Soph. el.*, I 81, 181<sup>b</sup>25-28: "con respecto a las demostraciones que conducen a repetir sucesivamente lo mismo, es claro que no debe concederse que las significaciones (*kategoríai*) en sí, separadamente, de los términos relativos indiquen algo, como por ejemplo 'doble' en lugar de 'el doble de la mitad', como es evidente".

<sup>42</sup> Cp. BONITZ, *Index arist.*, 152<sup>a</sup>22.

El pasaje se refiere al paralogsimo que surge de sustituir un relativo por una expresión compuesta por el mismo relativo más el segundo término de la relación, y así sucesivamente, hasta que la expresión pierda sentido. Ejemplo: en la expresión "el doble de la mitad", "doble" es sustituido por su concepto completo, esto es, por "el doble de la mitad", con lo que se forma la expresión "el doble de la mitad de la mitad". La respuesta dada por Aristóteles es la de no admitir que la significación de "doble" sin el segundo término, esto es "la mitad", esté completa. Sólo la combinación de las significaciones del relativo con su correlato tiene un significado completo: "el doble de la mitad", o a la inversa "la mitad del doble". Como señala Bonitz, el término *kategoríai* no remite aquí ni al significado usual de las categorías ni al de "predicado" dentro de un juicio<sup>43</sup>. S. Mansion incluye este pasaje, junto con *Top.* 109<sup>b</sup>5 y 141<sup>a</sup>4, entre aquellos en que *kategoría* significa "predicación", "acto de dar un predicado", "atribución"<sup>44</sup>. Sin embargo no trata aquí de predicar el relativo de un sujeto, sino, en última instancia, de establecer la connotación del mismo como predicado, esto es, su "significación". Lo que Aristóteles afirma es que la significación del relativo es defectiva y requiere, por tanto, ser completada por su correlato para tener significado completo.

§ 11. Que el tipo de diferencia establecida por las categorías como criterios generales de significación está relacionado con la división que hoy estableceríamos entre *significante* y *significado*, aparece con cierta evidencia en el siguiente ejemplo de las *Refutaciones Sofísticas*.

*Soph. el.*, I 4, 169<sup>b</sup>10-19 "Los paralogsimos que no respetan la forma de la dicción (*schéma tés léxeos*), tienen lugar cuando se interpreta lo que no es idéntico como si lo fuera, como por ejemplo lo masculino femenino, o lo femenino masculino, o uno de los dos por el género intermedio. O cuando se toma la cualidad por la cantidad o la cantidad por la cualidad, o la acción por la pasión o el estado por la acción, y lo mismo con respecto a las demás del modo que se dividieron (*diéretai*) antes. En efecto: es posible que algo que no pertenece a la acción, indique por la forma de la dicción como si fuera una acción. Como por ej. 'convalescer' se dice por la forma de la dicción de modo semejante a 'cortar' o 'edificar'. Y sin embargo, el primero significa una cualidad y un estado, el otro una acción".

El sentido del párrafo es claro. Aristóteles advierte frente a las semejanzas meramente morfológicas que ocultan diferencias de significación. El criterio general a seguir para obtener esas diferencias es la aplicación al sentido del esquema de las categorías, esquema a que aquí se hace referencia como una división (*diáresis*). Por medio de él se establece entre dos verbos, cuyas conjugaciones son similares, "convalescer" y "cortar", una diferencia profunda de significado, dado que el primero (intransitivo) expresa un estado y el segundo (transitivo) una acción.

<sup>43</sup> BONITZ, *Über d. Kat.*, p. 819.

<sup>44</sup> S. MANSION, *Notes s. la doctr. d. cat.*, p. 190.

Lo mismo ocurre en el siguiente pasaje, cuyo sentido se aclara al contraponerlo con el pasaje anterior, del que es en cierto modo una aplicación.

*Soph. el.*, I 22, 178<sup>a</sup>3-19: "Es también evidente cómo debe responderse a los paralogismos que se originan en la multivocidad de los términos que tienen significados diferentes; ya que tenemos los modos de las significaciones (*tá géne tón kategorión*). En efecto: el uno, al ser preguntado, concede que no se trata de uno de los términos que significan la esencia (*tí esti*), el otro, sin embargo, demuestra que se trata de un término que, si bien en realidad pertenece a la relación o a la cantidad, tiene la apariencia de significar una esencia por causa de la dicción. Como por ejemplo en este razonamiento: '¿Es que es posible hacer y haber hecho lo mismo al mismo tiempo?'. 'No'. '¿Pero es posible ver algo y haber visto lo mismo al mismo tiempo y con respecto a lo mismo?'. '¿Es que una pasión puede pertenecer a las acciones?'. 'No'. '¿Y bien, no se dicen de la misma manera «ser cortado» (*témnetai*) «ser quemado» (*kaletai*) y «percibir» (*aisthánetai*) y no significan todos una pasión?'. '¿Y por otro lado no se dicen de un modo semejante «decir», «correr» y «mirar»? Pero «ver» es «percibir» algo, de modo que será al mismo tiempo una acción y una pasión'. Si el primer interlocutor, habiendo concedido que no es posible hacer y haber hecho al mismo tiempo lo mismo, afirma que es posible ver y haber visto, no será aún refutado, siempre que no afirmase además que «ver» es una acción y no (como corresponde) una pasión. Es en efecto necesaria además esta pregunta (para que se produzca la refutación)".

La primera parte se refiere a términos que tienen la apariencia de significar una esencia, pero significan en realidad una relación o una cantidad. Es el caso, por ejemplo, de "amo" que por la forma de la dicción (sustantivo) no se distingue de "hombre". La pertenencia de los significantes a una misma clase no implica que sus significados también pertenezcan a la misma clase. Esto es lo que Aristóteles pretende poner en claro en la extensa segunda parte, utilizando para ello formas verbales que por su similitud resultan engañosas. La diferencia es entre "ver" y "hacer", que aunque semejantes por la forma, pertenecen a dos modos de significación distintos: sensación o pasión el uno y acción el otro. En griego la diferencia se complica más aún por la identidad morfológica en los tiempos del presente entre la voz media (*aisthánetai*) y la voz pasiva (*témnetai*). El sentido de todo el párrafo es sin embargo claro.

§ 12. Lejos de tratarse aquí de las categorías del ser y de su relación con la predicación, como interpreta S. Mansion<sup>45</sup>, los "géneros de las categorías" remiten claramente a los "modos de significación" de los términos materiales o significantes y establecen entre los significados de éstos diferencias semánticas sutiles por medio de un contraste permanente entre el significado del término y las líneas directrices, la trama en su conjunto de significaciones posibles. Es evidente que tales diferencias debieron de haber surgido, como los ejemplos citados lo

<sup>45</sup> S. MANSION, *Notes s. la doctr. d. cat.*, p. 194.



muestran, de una detallada observación y reflexión en torno a las distintas clases de términos que componen el lenguaje común. Por cierto, está detallada observación de los nombres está conectada con el programa platónico de substitución de los nombres (*ónoma*) por sus definiciones (*lógos*). Pero el paso previo a la obtención de una definición del sentido debía estar dado por la clarificación de este mismo sentido por medio de su clasificación, de acuerdo con diferencias y semejanzas, en determinadas clases<sup>46</sup>. Es a este proceso, que corresponde al de la *diáresis* en la Academia, al que Aristóteles aporta un nuevo instrumento, el de los "modos de la significación". Por medio de él se revelaba rápidamente la multiplicidad de significaciones de un mismo término, o la diferencia de significados entre dos términos similares por su forma. A esta primera orientación con respecto a los significados posibles podía seguir luego un segundo paso más positivo, cual era el de encontrar las notas implícitas en la significación de un término dado, paso que conducía luego al establecimiento de su definición.

§ 13. El libro IV de los *Tópicos* está destinado a estudiar los lugares (*tópoi*) del género. Tanto éste como lo propio son los elementos de la definición. Establecer, por lo tanto, que tal término es o no es el género de tal otro constituye un paso indispensable para determinar su significado. Los lugares de que se vale el dialéctico sirven, en principio, tanto para establecer como para negar que tal término sea el género de tal otro. Como señala, sin embargo, Aristóteles, es mucho más fácil tanto para el género como para lo propio y la definición refutar el género propuesto que probar que es el correcto<sup>47</sup>. De allí el carácter refutativo de la mayoría de los *tópoi*.

*Top. IV 1, 120<sup>b</sup>36-121<sup>a</sup>9*: "Ver si el género y la especie están en la misma división (*diáresis*), o si, en cambio, uno es una substancia y el otro una cualidad, o uno una relación y el otro una cualidad. Como por ejemplo, la nieve y el cisne son sustancias, lo blanco no es una substancia sino una cualidad, de modo que no será lo blanco el género de la nieve ni del cisne. Otro ejemplo: la ciencia pertenece a los relativos, el bien y lo bello a la cualidad, de modo que ni el bien ni lo bello serán géneros de la ciencia. En efecto, los géneros de las relaciones son necesariamente también ellos mismos relaciones, como en el caso de lo doble. Lo múltiple, siendo el género de lo doble, es también él un relativo. De una manera general, es necesario que el género esté bajo la misma división que la especie. En efecto, si la especie es una substancia, también el género, y si es una cualidad, también el género será una cualidad. Como por ejemplo, si lo blanco es una cualidad, también lo será el color. De la misma manera con respecto a las otras cosas".

Se trata, en primer lugar, de una condición básica que deben cumplir tanto el género como la especie para ser considerados uno del

<sup>46</sup> Oehler, *D. Lehre v. noet. u. dial. Denk.*, pp. 59-62.

<sup>47</sup> Cp. *Top. VII 5, 154<sup>b</sup>13*.

otro. Esta condición, cuyo no cumplimiento es suficiente para rechazar el género, es la pertenencia de ambos a la misma división. Como ejemplos se dan luego términos que son una substancia, una cualidad, una relación, etc. Se trata, sin duda, de las categorías. ¿Qué significa entonces "división" (*diáresis*)? ¿División de qué? Existen dos respuestas posibles: a) "división" ocupa el lugar habitualmente reservado al término *kategoría*. Así lo entienden Bonitz y el último traductor de los *Tópicos*, Brunschwig<sup>48</sup>, b) "división" se refiere a la división del género en sus especies, esto es, al procedimiento de *diáresis* de una idea, descubierto y puesto en práctica por Platón y adoptado, en cierta medida, por Aristóteles. En el primer caso (a), falta el segundo término de la división. Bonitz suple "del ser", pero esto no es de ninguna manera convincente. Más verosímil resulta construir, por analogía con *tá géne tón kategorión*, *diáresis tón kategorión*: "la división de las categorías", que deberíamos entender, al igual que con los géneros, como "división de las significaciones". En el segundo caso (b), no es necesario suplir el segundo término, pues se entiende que es la división de un género superior: ¿Cuál sería en este caso la relación entre las categorías y la división? La respuesta no es difícil: las categorías ofrecen la prueba inmediata de si una especie y un género determinados pertenecen o no a la división de un mismo género superior. Aun sin saber cuál es el género superior, basta con ver si ambos tienen el mismo tipo de significación. Si no lo tuvieran, ambos pertenecen a géneros distintos.

Personalmente creo que hay más razones, entre ellas la mención de las categorías en el pasaje, en favor de (a) que de (b). *Diáresis* estaría usada aquí no en el sentido técnico de la Academia, como partición de un género en sus especies, sino en un sentido más general, como cuando Aristóteles se refiere, por ejemplo, a la "división de los silogismos" o "de la dicción"<sup>49</sup>. La división de las significaciones sería el instrumento rápido y adecuado de análisis para probar la pertenencia de una especie a un género. Si ambos no tienen el mismo tipo de significación, el género dado no es el de la especie en cuestión.

El pasaje ofrece algo más. Aparece aquí con bastante claridad la transición del significado original de *kategoría* como "significación" al de "predicado". Esta transición resulta de un movimiento inverso que es conveniente analizar. ¿Cuál es, en efecto, la razón para que la "división de las significaciones" sean la prueba de que una especie pertenezca o no a un género? Observemos que, si *kategoría* se tomara aquí como el género más extenso, habría en cada caso que probar primero tanto la pertenencia de la especie como la del género a ese otro género más universal. El esquema de división de las significaciones obvia este paso, ya que no se trata de un género sino de un modo de significación,

<sup>48</sup> BONITZ, *Über d. Kat.*, p. 613; BRUNSCHWIG, *Topiques I*, p. 81 n. 3.

<sup>49</sup> Cp. *Rhet.* III 9, 1406<sup>b</sup>15; *Soph. el.* I 33, 183<sup>a</sup>8 ss; BONITZ, *Index*, 180<sup>b</sup>23 ss. Es probable que el significado original en que lo usara Platón haya sido éste más lato, cp. CHERANISS, *Ar.'s Critic. Pl. a. Ac.*, pp. 46-47 y *Prot.* 358<sup>a</sup>7: "la división de los nombres de Pródico".

que está implícito en el significado del término mismo, es inmediatamente inteligible por contraposición con todos los otros y excluye automáticamente todos los demás. Ahora bien, el análisis del término que explicita su significación establece una identidad parcial del término en cuestión con otros términos así como una diferencia del mismo con respecto a ellos. Esta identidad implícita en la significación del término en cuestión, contenida como nota en él, es explicitada analíticamente al desglosar del término en cuestión otro término más extenso, con el que, como dijimos, parcialmente se identifica. Se origina así una predicación en sentido estricto, esto es, la atribución del término más general al más particular. La garantía, empero, de que la proposición así surgida sea válida, está en el hecho de que el significado del término más general está ya implícito, aunque en cierto modo velado, en el término más particular. De ahí que ambos deban necesariamente tener el mismo modo de significación, la misma categoría. Si, en efecto, observamos este juego de las significaciones desde el punto de vista estrictamente extensional, tendremos una estructura sintáctica paralela que se reduce a la inclusión de un término de clase en otro: todo S. es P. Si lo observamos desde el punto de vista intensional, sin embargo, se trata simplemente de hacer explícito lo que ya estaba implícito en la significación del término menor. Las categorías son, en este caso, algo así como criterios de significación a priori que permiten distinguir si en efecto se trata de un mismo significado en otro o no. Tal es el sentido, por ejemplo, del tópico de "lo mismo o lo otro" y de su conexión con las categorías.

Top. VII 1, 152<sup>a</sup>38-39: "Ver también si ambos términos están en el mismo modo de significación, y uno no significa la cualidad, el otro, en cambio, la cantidad o la relación"<sup>50</sup>.

Si ambos tienen el mismo modo de significación, pueden ser lo mismo. El caso contrario está, en cambio, excluido.

§ 14. Tanto el análisis de la multivocidad de determinados términos como la distinción entre "nombre" (*ónoma*) y "significado" (*lógos*) colocan a las categorías en ese campo específico de las investigaciones lógicas (o semánticas), iniciadas por Platón, que estaban dirigidas a establecer una única definición para cada término<sup>51</sup>. Ya hemos indicado de qué manera las categorías, en tanto modos de la significación, ofrecían garantías de que la identificación entre el significado de la especie y el del género podía ser cierta y cómo este análisis semántico

<sup>50</sup> Para los lugares de "lo mismo y lo otro" y su conexión con la unidad en el género, en la especie, etc., véase Top. I 7, 103<sup>a</sup>6-39 y en general, GUARIGLIA, *Quell. u. logisch. Unters.*, II cap. 1, "Die Gegenüberstellung von Eins-Vielheit", con la bibliografía allí citada.

<sup>51</sup> Véase sobre este punto HAMBURCH, *Log. Regeln*, pp. 22-29; DE STRYCKE, "Concepts-clés et terminologie d. les Topiques", en: *AOI*, pp. 143-44.

podía concebirse como una predicación que incluía la especie en el género<sup>52</sup>. Ahora bien, en toda definición es necesario, además del género, la diferencia que crea la especie (*diaphorá*) y que distingue a ésta de todas las demás. Sólo la combinación de géneros y diferencia, que es idéntica al nombre de la especie, explicita su *lógos* en una fórmula que debe ser necesariamente más clara que el nombre mismo<sup>53</sup>. Se trata de la *esencia del término*, del "que es" (*ti estí*) o, como también lo suele llamar, de *ho katà tounoma lógos* (*Top.* I 15, 107<sup>a</sup>20), "del *lógos* del nombre". Es justamente esta fórmula la que confiere inteligibilidad al término, al establecer sus conexiones y diferencia dentro del universo de significados. Establecer esta fórmula es, en última instancia, de la dialéctica probatoria<sup>54</sup>. La exposición, en efecto, de los lugares, la finalidad de los lugares y de los instrumentos (*tópoi* y *órgano*), gares del género (libro IV), de lo propio (libro V) y de la definición (libros VI-VII), muestra qué grado de sutileza debe alcanzarse tanto para someter a prueba una definición propuesta como para formular uno mismo su propia definición. El tejido formado por los lugares y los instrumentos permite, en efecto, que ningún matiz del significado escape al examen de cada combinación. Cual es el papel de las categorías en tanto el instrumento más apropiado para poner al descubierto la multivocidad de significaciones de un término, ha sido ya señalado. También hemos mostrado de qué manera los "modos de la significación" ofrecen la garantía de que el género propuesto pueda ser efectivamente

<sup>52</sup> Como lo ha señalado correctamente M. KNEALE, la teoría de la predicación expuesta en los *Tópicos*, esto es, la de los predicables, corresponde desde el punto de vista extensional a la lógica de las clases, *Develop. of Logic*, pp. 39-41. Los *Tópicos*, sin embargo, no desconocen la cuantificación ni, por tanto, la lógica de predicados, cp. II 1, 108<sup>b</sup>34-109<sup>a</sup>26; III 6, 120<sup>a</sup>6-31. Ocurre, sin embargo, que el interés primordial de los *Tópicos* está centrado en las conexiones de contenido, materiales o semánticas, de los términos y no en sus conexiones formal-extensionales, que es el campo de la analítica. La lógica de clases, entendida como la de las relaciones extensionales posibles entre dos términos dados, resulta ser en muchos casos (al menos en bastante más que en los señalados por BOCHANSKI, *Anc. Form. Log.*, pp. 64-65) la expresión formal de las conexiones dialécticas investigadas, aunque, entendida exclusivamente como cálculo de clases, parta de un principio distinto, la mera extensionalidad. Por lo demás, siguiendo a Weil, rechazamos toda cronología relativa de las obras lógicas que asigna a los *Tópicos* un carácter de inmadurez y juventud con relación al desarrollo posterior del mismo asunto en los *Analíticos*. WEIL ha demostrado con suficiente claridad que se trata, en la intención de Aristóteles, de dos disciplinas distintas, que de ninguna manera se excluyen, sino que coexistieron todo el tiempo, cp. *La place d. la log. d. la pens. arist.*, pp. 286-295.

<sup>53</sup> Para la definición en los *Tópicos*, véase en general DE PATER, *Topiques*, pp. 207-221. Sobre la finalidad cognoscitiva de la definición, cp. *Top.* VI 1, 139<sup>b</sup>12-15: "Hay dos formas de definir inapropiadamente: una de ellas es utilizar un lenguaje oscuro a la comprensión; es necesario, en efecto, que la definición utilice la forma más clara posible de intelección, puesto que se da la definición con el objeto de conocer".

<sup>54</sup> Sobre el carácter que Aristóteles confiere a la dialéctica, cp. WEIL, *La place d. la log. d. la pens. arist.*, pp. 302-304; WILFERT, *Arist. u. d. Dialektik*, pp. 252-255.

el de la especie; dicho de otra manera, los "modos de la significación" constituyen una *conditio sine qua non*, necesaria pero no suficiente, que toda definición debe cumplir.

§ 15. Estamos ahora en condiciones de entender en sus justos términos la exposición de las categorías que Aristóteles hace en el capítulo 9 del libro primero.

*Top.* I 9, 103<sup>b</sup>20-39: "Luego de éstos, es necesario definir los géneros de las categorías en los cuales se dan los cuatro (predicables) indicados. Estos son en número de diez: qué, es, cuánto, cuál, en relación a qué, dónde, cuándo, posición, estado, acción, pasión. En efecto (los predicables, a saber:) el accidente, el género, lo propio y la definición estarán siempre en una de estas categorías, pues todas las premisas formados por medio de ellos significan o qué, es o cuál o cuánto o alguna de las otras categorías. Es evidente, a partir de las prótasis, que lo que significa el qué, es, unas veces significa una substancia, otras una cualidad, otras alguna de las otras categorías. En efecto, cuando estando expuesto un hombre, alguien dice que lo expuesto es un hombre o un animal, dice qué, es y significa substancia; cuando, estando expuesto un color blanco, alguien dice que lo expuesto es blanco o un color, dice qué, es y significa cualidad. De la misma manera cuando, estando expuesta una magnitud de un codo, alguien dice que lo expuesto es de un codo o una magnitud, dirá qué, es y significará cantidad. Similarmente en los otros casos, pues cada uno de estos términos, si expresan el sentido de sí mismos o el género de éste, significan qué, es. En cambio, cuando (no expresa su propio sentido o el género sino que) se refiere a un término diferente, no significa el qué, es, sino que (cuando el primer término significa una substancia, el otro) significará cantidad o cualidad o alguna de las otras categorías".

Los predicables (*praedicabilia*) son aquellos que Aristóteles ha definido en el capítulo 5 del mismo libro. Se trata de una teoría de la predicación que combina las posibles relaciones formales entre dos términos (salvo la exclusión, que no se toma en cuenta) con las posibles relaciones de contenido (o semánticas) entre ellos. Desde el punto de vista formal, puede haber (a) cobertura total entre las extensiones de dos términos, o (b) cobertura parcial entre los mismos. (a) es el caso de la definición y lo propio; (b) es el caso del género y del accidente. Desde el punto de vista semántico, puede ocurrir que un término (m) signifique total o parcialmente la esencia del otro, o que un término (n) no signifique de ninguna de estas dos maneras la esencia del otro. El caso (m) corresponde a la definición y al género; el caso (n) a lo propio y al accidente. Combinados ambos puntos de vista, (a)(m) corresponden a la definición; (b)(m) corresponden al género; (a)(n) corresponden a lo propio y (b)(n) corresponden, por último, al accidente. Los casos (a)(m); (b)(m); (a)(n); (b)(n) agotan todas las combinaciones positivas posibles entre dos términos dados. Esta es, sin lugar a dudas, la teoría de la predicación, es decir, la de las relaciones posibles entre S y P, que Aristóteles desarrolla en función de las premisas tópicas. La expuesta en el capítulo 9 no puede ser, por tanto,

una *segunda* teoría de la predicación, como algunos autores parecen implícitamente sostener<sup>55</sup>.

La conexión más plausible entre los predicables por un lado y las categorías por el otro debe de hallarse en un terreno intermedio entre ambos puntos de vista, en el cual ambos puedan superponerse sin desmedro de las características de cada uno. Siendo el terreno propio de los predicables el de la relación predicativo-extensional entre dos términos, queda como campo sin ocupar el del contenido semántico de los términos que entran en esa relación, contenido que a su vez determina uno de los criterios de la relación entre los predicables: si P expresa o no la esencia de S. Es en este campo donde debe colocarse, indudablemente, la exposición de las categorías. El mismo modo de presentarlas lo indica claramente: se trata de la pregunta "¿qué es?", que, como ha señalado Ackrill, está dirigida a clasificar expresiones-sujeto, esto es, capaces de llenar el vacío señalado por puntos en la siguiente fórmula "¿qué es...?"<sup>56</sup>. El supuesto tácito de la misma es que tal pregunta determina un conjunto delimitado de respuestas posibles. Ahora bien, la pregunta "¿qué es?" es utilizada normalmente por Aristóteles para introducir ítems en la primera categoría, la de la substancia. Así ocurre también aquí al principio. Se supone que las respuestas a dicha pregunta son: "un hombre", "una piedra", "un árbol" y no, por ejemplo, "rojo". Pero ocurre que, a diferencia de los otros interrogativos, "¿cómo es?", "¿cuán grande es?", "¿dónde está?", etc., la pregunta "¿qué es?" puede admitir como respuesta a "color", "una magnitud", etc. En otras palabras, el campo de respuestas posibles de la pregunta "¿qué es?" tiene una amplitud mayor que el de los otros interrogativos. Por ello hemos utilizado la fórmula "¿qué<sub>1</sub> es?" para la pregunta que colige respuestas en la primera categoría, y "¿qué<sub>2</sub> es?" para la pregunta formulada en las otras categorías. Esta segunda pregunta tiene, en cierto modo, un ámbito más restringido de respuestas, ya que las únicas posibles son aquellas que expresan de modo unívoco, pero más inteligible, lo mismo que el término en cuestión; en otras palabras, aquellas que revelan su significado, su *lógos*, la fórmula de su definición (*hóros*) o el género (*génos*) de ella. De ninguna otra manera puede interpretarse, en efecto, la conclusión general extraída por Aristóteles de todo el párrafo: "Similantemente en los otros casos, pues cada uno de estos términos, si expresa el sentido de sí mismo o el género de éste, significa qué<sub>2</sub> es". Pero las diferencias

<sup>55</sup> Cp. S. MANSION, *Notes s. la doctr. d. cat.*, pp. 188-200; C. STOUGH, *Lang. a. Ontol. in Ar.'s Cat.*, p. 270 n. 25 cita el pasaje en apoyo de su interpretación de la teoría expuesta en el libro de las *Categorías*, según la cual los ítems en las categorías distintas de la substancia serán muy probablemente predicados como "parónimos" de ésta. Aunque es difícil saber cómo interpreta realmente el pasaje, la cita sugiere que lo entiende como una exposición de las categorías como predicados relativos a la substancia primera, esto es, en el fondo como una teoría de la predicación.

<sup>56</sup> Cp. ACKRILL, *Cat. a. De Int.*, pp. 79-81. El punto de partida de Ackrill es el agudo ensayo de G. RYLE, "Categories", en: *Log. a. Lang.*, pp. 69 ss.

últimas entre los significados posibles están dadas por el *modo de significación* de los términos en cuestión, S y P, el cual sólo puede ser determinado a partir de los interrogativos generales a que responden: cuál (= cómo), cuánto, dónde, cuándo, etc. Estos, como hemos dicho, forman la trama, por conjunción y oposición entre ellos que permite distinguir tanto los distintos significados posibles de un mismo término como el parentesco entre los modos de significación de dos términos cualesquiera dados. Para que un término sea una respuesta plausible a la pregunta "¿qué<sub>2</sub> es?" con respecto al otro, ambos deben tener, como condición básica, el mismo modo de significación, la misma categoría.

La exposición de las categorías en el libro I de los *Tópicos* tiene, por lo tanto, una estrecha conexión con la teoría de la predicación, la de los predicables, pero no es ella misma ni una *teoría de la predicación* ni una *teoría de los predicados como tales*. Es un instrumento de identificación y diferenciación semántica entre los diversos términos que pueden estar en una relación de predicación y constituye el criterio básico, necesario pero no suficiente, para decidir si un término *puede* ser la explicitación del significado del otro, parte de su definición, o decididamente no.

### III

§ 16. Nuestra interpretación de las categorías como un instrumento similar al de los opuestos —que constituye el otro gran complejo teórico de relaciones "a priori" entre término—, orientado especialmente a deslindar la *multiplicidad de significados de un mismo nombre*, implica que las categorías están estrechamente relacionadas con ese conjunto de investigaciones semánticas en torno a los *homónyma* que Aristóteles da más supuestas en los *Top.* I 15. Ahora bien, como hemos señalado más arriba, el estudio de los nombres (*onómata*) y de su división semántica constituyó, según testimonio de Simplicio, una de las contribuciones de Speusippo a la Academia<sup>57</sup>. Desde Hambruch en adelante se planteó el problema de la relación entre la teoría aristotélica de los *homónyma*. Hambruch sostuvo que la diferencia entre la concepción speusippeana de los *homónyma* y la aristotélica consistía

<sup>57</sup> Fr. 32a, LANG = Simpl., In *Arit. Cat.*, 38.11 KALBFLEISCH. Simplicio se apoya, a su vez, en Boethus. Desde HAMBRUCH, *Log. Regeln*, p. 28 y LANG, *Speus. Frag.*, pp. 24-25, hasta ANTON, *Arist. Homonyma*, p. 31 n. 1, los estudiosos han entendido el "dice" (*phesi*) con que se introduce la cita como una remisión a Speusippo y no a Boethus. Simplicio habría tomado simplemente de Boethus el extracto que éste había realizado de la obra de Speusippo, lo cual constituye el procedimiento doxográfico normal. Resulta, en consecuencia, inadmisibles la interpretación propuesta por BARNES, *Homon. in Arist. a. Speus.*, p. 60, de tomar como sujeto del "dice" a Boethus, con lo que la división de los nombres contenida en el fragmento dejaría de ser propia de Speusippo para transformarse en una simple paráfrasis de un comentarista posterior.

en lo siguiente: mientras que para Speusippo (a) un *homónymon* es un único nombre (*ónoma*) que tiene *distintas significaciones*, para Aristóteles (b) *homónyma* son distintas cosas que tienen un mismo nombre y distinta definición de la esencia<sup>58</sup>. Hambruch tomó la definición aristotélica de los *homónyma* del comienzo del libro de las *Categorías* (1<sup>a</sup>.2), debió, empero, admitir que en *Tóp.* I 15 Aristóteles utilizaba tanto *homónymon* como *synónymon* en un sentido decididamente "speusippeano", esto es, como "un mismo nombre con distintos significados" y "un mismo nombre con el mismo significado".

A partir de esta distinción, los estudiosos posteriores se dividieron en dos grupos: por un lado Lang, Cherniss y Anton admiten la diferencia estatuida por Hambruch y explican el uso speusippeano de *homónymon* en *Tóp.* I 15 como una influencia directa de Speusippo o como una referencia indirecta a él<sup>59</sup>; por el otro, Merlan, Owen y recientemente —aunque desde un punto de vista *sui generis* difícilmente compartible— Barnes, rechazan sino de plano al menos como afirmación absoluta la distinción entre un sentido "speusippeano" y un sentido "aristotélico" de los *homónyma*<sup>60</sup>.

§ 17. Nos resulta imposible penetrar aquí en todos los detalles de esta discusión, de modo que nos limitaremos a exponer sucintamente nuestro punto de vista sobre la cuestión: i) *pace* Merlan, el fr. 32a L. de Speusippo nos transmite una división completa de los nombres, que debió de ser, muy posiblemente, la original, de donde Aristóteles tomó, simplificándola, la suya; ii) *pace* Merlan y Owen, no puede ver, al menos en lo que se refiere al uso de *homónymon* y *synónymon* en los *Tópicos* y en las *Refut. Sofist.*, ninguna diferencia entre el sentido supuestamente dado por Speusippo al término y el sentido que le da Aristóteles. Esta completa coincidencia no puede de ninguna manera explicarse por una pasajera influencia de Speusippo sobre Aristóteles por el tiempo en que éste escribía los *Tópicos*, influencia que luego se habría desvanecido en otros escritos. Se trata, a mi modo de ver, de la adopción consciente de una teoría cuyo origen debió de estar en estrecha relación con los problemas surgidos en torno de la teoría de las ideas, respecto de la cual Speusippo y Aristóteles compartían un mismo punto de vista, a saber: que debía ser abandonada<sup>61</sup>; iii) en especial en *Tóp.* I 15, pero en general en todo el tratado (cp., por ej., *Top.* VI 10, 148<sup>a</sup>23-149<sup>b</sup>23; *Soph. el.* I 4, 165<sup>b</sup>25-166<sup>a</sup>1), *homónyma* y *synónyma* constituyen clasificaciones de términos (*onómata* en sentido amplio, incluyendo también verbos) y no de cosas, sea lo que fuere lo que "cosas"

<sup>58</sup> HAMBRUCH, *Log. Regeln*, p. 28 n. 1.

<sup>59</sup> Cp. LANG, *Speus. Frag.* p. 25; CHERNISS, *Ar.'s Critic. Pl. a. Ac.*, pp. 57-58 n. 47; ANTON, *Arist. Homonyma*, p. 317 n. 5 y pp. 319-20.

<sup>60</sup> Cp. MERLAN, *Beiträge I*, pp. 47-51; OWEN, *Arist. o. Snares of Ontol.*, pp. 73-74 con n. 1; BARNES, *Homon. in Arist. a. Speus.*, pp. 72 ss.

<sup>61</sup> Cp. CHERNISS, *Akademie*, pp. 53-56.



quiere aquí decir<sup>62</sup>. Esto está ya implícito en la frase impersonal utilizada por Aristóteles para referirse en general a la multivocidad, "X se dice de muchas maneras" (*pollachós légetai*), donde "X" no puede ser sino un término, una palabra. Por lo demás, la definición dada por Aristóteles no deja ninguna duda: "*homónymon*" son aquellos términos "cuyo *lógos* correspondiente al nombre es distinto" (*Top.* 107<sup>a</sup>20). La *homonymía* se sitúa claramente en la relación entre los nombres (*onómata*) y sus significados (*lógoi*), que se explicitan en la fórmula de su definición.

Se podrá argumentar que esta definición de los *homónyma* difiere, entonces, con la de *Cat.* 1<sup>a</sup>1-5, cuya finalidad sería la de establecer la *homonymía* con respecto a los "entes" y no a los nombres. Dejando de lado cómo debe interpretarse este trajinado pasaje, señalemos que, a diferencia de Anton, encontramos una clara disparidad de intención entre el pasaje de *Top.* 107<sup>a</sup>20 y el de *Cat.* 1<sup>a</sup>1-2, disparidad que el mismo Anton ha contribuido a hacer notar. En efecto, al insistir en el valor fundamental que tiene la expresión *lógos tēs ousías* para la comprensión de la definición en *Cat.* 1, expresión que falta en *Top.* I 15, Anton puso de manifiesto que dicha expresión restringe el ámbito de la aplicación de la *homonymía* a las sustancias y más específicamente a las sustancias segundas<sup>63</sup>. El problema se sitúa así en un marco más amplio, cual es el de la relación en general de las categorías, tal como éstas aparecen en los *Tópicos*, con sus aplicaciones en los otros escritos.

§ 18. A nuestro modo de ver es en torno de este último punto que se centran las otras dos cuestiones, que junto a la del origen, constituían la fuente de discrepancia entre los distintos intérpretes: la de la unidad y el carácter distintivo de la teoría. El resultado obtenido con respecto al uso y la significación de las categorías en los *Tópicos* permite sugerir una solución a esas dos cuestiones pendientes. Nuestro punto de partida fue la distinción, establecida por Fritz, entre dos puntos de vista distintos en la teoría de las categorías, cada uno de los cuales señalaba hacia un origen distinto. El primero y más específico de ambos estaba unido a la solución de las conclusiones engañosas y de los equívocos sofisticos (cp. más arriba § 8). A diferencia de Fritz, hemos establecido que este punto de partida no está restringido al estudio de las múltiples significaciones del "es" copulativo, sino que está en relación con la distinción entre los diferentes significados de cualquier término en general, esto es, que está limitado al campo estrictamente semántico. Las "categorías", los "géneros de las categorías" etc., significan en primer lugar los "modos de significación" de los distintos términos o de los distintos sentidos de un mismo término. Constituyen, por tanto, un instrumento fundamental para operar en ese campo tan es-

<sup>62</sup> Contra BARNES, *Homon.* in *Arist. a. Speus.*, pp. 77 ss.

<sup>63</sup> Cp. ANTON, *Arist. Homonymia*, pp. 324-26.

pecial cual es aquél en el que se sitúa los nombres y sus significados implícitos, que se explicitan en la fórmula de su definición. Las categorías, por tanto, no están ni primariamente ni básicamente unidas a la predicación, entendida ésta como la relación extensional entre S y P, sino de modo derivado y, por así decir, traslaticio. La relación semántica entre *definiens* y *definiendum* consiste en la explicitación de las "notas" contenidas en la connotación del segundo término; esta explicitación, observada desde el ángulo formal-extensional, toma la forma de una conversión entre S y P. Estas relaciones extensionales son justamente las que cubre la teoría aristotélica de los *praedicabilia*, cuya diferencia con la de las categorías está a nuestro entender, claramente señalada.

Siendo, por tanto, las categorías un instrumento de investigación semántica, su aplicación es, en cierto modo, universal: se puede aplicar, y de hecho Aristóteles lo aplica, a cualquier término. No es de extrañar, por tanto, que Aristóteles lo utilice justamente en aquellos problemas, heredados de la tradición (en especial de la académica), que habían probado ser los más difíciles y evasivos: el del ser, el del bien el de los universales, el del movimiento, etc. Cada una de estas aplicaciones teñirá a las categorías con su propio color: el ontológico (*Categorías*, *Metafísica* V 7, VII 1, etc.); el ético (*Ética Eudemia* I 8, *Ética Nicomaquea* I 4, etc.); el lógico (*Primeros Analíticos* I 27, *Segundos Analíticos* I 22, etc.); el físico-fenomenológico (*Física* III 1, *Metafísica* XI 9, etc.). De ahí surgen tanto la apariencia de universalidad absoluta de la "teoría de las categorías" cuanto su particular carencia de unidad y de principio. Ni uno ni otra podían surgir de sus aplicaciones a los distintos ámbitos, dado que su unidad era solamente funcional, como instrumento, y su principio, un principio de división, no de unión<sup>64</sup>.

## BIBLIOGRAFIA

## 1. Textos.

- ARISTOTELIS, *Topica et Sophistici elenchi*, rec. W. D. Ross, Oxford 1958.  
 ARISTOTE, *Topiques I: livres I-IV*, texte établi et traduit p. J. Brunschwig, Paris 1967.  
 ARISTOTELIS, *Categoriae et liber De Interpretatione*, rec. L. Minio-Paluello, Oxford 1940.  
 ARISTOTLE, *Prior and Posterior Analytics*, revised text with intr. a. comm. by W. D. Ross, Oxford 1949, 21957.  
 ARISTOTLE, *Metaphysics*, rev. text with intr. and comm. by W. D. Ross, 2 vol. Oxford 1929, 41956.  
*Divisiones quae vulgo dicuntur Aristoteleae*, praefatus edidit H. Mutschmann, Leipzig 1906.

<sup>64</sup> Cp. sobre el carácter funcional de los principios en Aristóteles, W. WIELAND, *Die aristotelische Physik*. Göttingen<sup>2</sup> 1970, pp. 202 ss.

2. Artículos y libros

- J. L. ACERILL, *Aristotle's Categories and De Interpretatione*, transl. with notes by, Oxford 1963.
- J. P. ANTON, "The Aristotelian Doctrine of Homonymy in the *Categories* and its Platonic Antecedents", *Jour. Hist. Philos.* 6 (1968) 315-26.
- J. P. ANTON, "Ancient Interpretations of Aristotle's Doctrine of Homonymy", *Jour. Hist. Philos.* 7 (1969) 1-18.
- P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris 21966 Ier. partie: "La science recherchées", pp. 71-250.
- J. BARNES, "Homonymy in Aristotle and Speusippus", *Class. Quart.* 21 (1971) 65-80.
- K. BÄRTELEIN, "Zur Entstehung der aristotelischen Substanz-Akzidens-Lehre. *Arch. Gesch. Philos.* 50 (1968) 196-253.
- I. M. BOGGENSKI, *Ancient Formal Logic*, Amsterdam 1968.
- H. BONITZ "Über die Kategorien des Aristoteles", *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse*, 10 (1853) 591-645; reprod. fotomec. Darmstadt 1967.
- H. BONITZ, *Aristotelis Metaphysica*, II Commentarius, Bonn 1849; reprod. fotomec. Hildesheim 1960.
- H. BONITZ, *Index Aristotelicus*, Berlin 1870; reprod. fotomec. Graz 1955.
- W. BRÖCKER, *Aristoteles*, Frankfurt M. 1964; pp. 238-250.
- F. BRENTANO, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg Br. 1862; reprod. fotom. Darmstadt 1960.
- H. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore 1948.
- H. CHERNISS, *Die ältere Akademie. Ein historisches Rätsel und seine Lösung*, (tr. alem. de *The Riddle of the Early Academy*) Heidelberg 1966.
- W. A. DE PATER, *Les Topiques d'Aristote et la dialectique platonicienne*, Fribourg (Suisse) 1965.
- K. v. FRITZ, "Der Ursprung der aristotelischen Kategorienlehre", *Arch. Gesch. Philos.* 40 (1931) 449-496.
- K. v. FRITZ, *Philosophie und sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Plato und Aristoteles*, Darmstadt 1966.
- A. GERCIE, "Ursprung der aristotelischen Kategorien", *Arch. Gesch. Philos.*, 4 (1891) 424-441.
- O. N. GUARIGLIA, *Quellenkritische und logische Untersuchungen zur Gegensatzlehre des Aristoteles*, Diss. Hildesheim 1977. 2. Teid. "Die logische Auffassung der Gegensätze".
- O. N. GUARIGLIA, "El concepto del bien en Aristóteles", *Rev. Latinoam. Filos.*, 1 (1975) 152-163.
- E. HAMBRUCH, *Logische Regeln der Platonischen Schule in der Aristotelische Topik*, Berlin 1904.
- R. HEINZE, *Xenokrates*, Leipzig 1892; repr. fotom. Hildesheim 1965.
- E. KAPF, *Der Ursprung der Logik bei den Griechen* (tr. alem. de *Greek Foundations of Traditional Logic*), Göttingen 1965.
- W. y M. KNEALE, *The Development of Logic*, Oxford 1962.
- P. LANG, *De Speusippi Academici scriptis accedunt fragmenta*, Diss. Bonn 1911.
- J. M. LE BLOND, *Logique et méthode chez Aristote*, Paris 21970, espec. p. 50.
- H. MAIER, *Die Syllogistik des Aristoteles: II 2*, "Die Entstehung der aristotelischen Logik", Tübingen 1900; repr. fotom. Hildesheim 1970.
- S. MANSION, "Notes sur la doctrine des catégories dans les *Topiques*", en *Aristotle*

- on *Dialectic: the Topics*. Proceed. of the 3d. Symp. Arist. ed. by G. E. L. Owen. Oxford 1968. (En adelante, *AoD*).
- J. M. E. MORAVCSIK, "Aristotle's Theory of Categories", en: *Aristotle: a Collection of Critical Essays*, ed. by J. M. Moravcsik, London-Melbourne 1968, pp. 125-145.
- K. OEHLEN, *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*, München 1962, pp. 137-147 y 173 ss.
- G. E. L. OWEN, "Aristotle on the Snares of Ontology", en: *New Essays on Plato and Aristotle*, ed. by R. Bambrough, London 1965, pp. 69-95.
- J. OWENS, *The Doctrine of Being in the Aristotelian "Metaphysics"*, Toronto 21963: "The Aristotelian Equivocals", pp. 107-135.
- W. D. ROSS, *Aristotle*, London 51968, pp. 20-61.
- G. RYLE, "Categories", en: *Logic and Language*, 2d. series, ed. by A. Flew, Oxford 1955, pp. 65-81.
- F. SOMSEN, *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*, Berlin 1929.
- F. SOLMSEN, "Dialectic without the Forms", en: *AoD*, pp. 49-68.
- J. STENZEL, "Zur Theorie des Logos bei Aristoteles", en: *Kleine Schriften zur griechischen Philosophie*, Darmstadt 1966, pp. 186-219.
- CH. STOUGH, "Language and Ontology in Aristotle's *Categories*", *Jour. Hist. Philos.*, 10 (1972) 261-272.
- E. DE STRYCKER, "Concepts-clés et terminologie dans les livres II à VII des *Troptiques*", en: *AoD*, pp. 141-163.
- A. TRENDELENBURG, *De Aristotelis Categoriais*, Berlin 1833.
- A. TRENDELENBURG, *Elementa Logices Aristoteleas*, Berlin 1836.
- E. TUGENDHAT, *Ti kata tinos: eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*. Freiburg-München 1958.
- E. WEIL, "La place de la logique dans la pensée aristotélicienne", *Rev. Metaph. Moral.* 56 (1951) 283-315.
- P. WILPERT, "Aristoteles und die Dialektik", *Kant-St.* 48 (1956/57) 247-53.
- E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, reprod. fotomecán. de la 5a ed., Hildesheim 1963, II.2, pp. 258-273.

## LO INFINITO EN ARISTÓTELES

Pon Gerold Stahl

### 1) Introducción

**E**L presente artículo señalará las ideas fundamentales de Aristóteles (384-322) sobre lo infinito y tratará de apreciarlas desde el punto de vista de la matemática moderna.

Casi todas las obras de Aristóteles fueron concebidas como notas o apuntes de cursos, lo que les da cierto carácter no definitivo. Además, cada autor tiene su desarrollo y modifica sus ideas. Aparte de esto, los primeros manuscritos de los temas que nos interesan aquí datan del siglo  $x$  d.C., o sea hay más de mil años entre la escritura del original y la de las copias de que se dispone actualmente, con todos los cambios, agregados y eliminaciones correspondientes; una idea de las modificaciones se obtiene al comparar los diversos manuscritos actualmente existentes.

Todo esto explica ciertas inconsistencias (que no se analizarán en esta breve visión) y reduce un poco las pretensiones de conocer al "auténtico" Aristóteles.

Respecto a la teoría matemática moderna de lo infinito habrá que señalar que ella admite (en cierto sentido) la distinción aristotélica entre infinito potencial e infinito actual. Teniendo un número natural como 0, 1, 2, etc. siempre se puede obtener otro sin fin, basta sumar 1. Esta situación corresponde a lo infinito potencial, a la simple ausencia de un fin. Pero la matemática moderna maneja también colecciones con un número infinito de elementos, y ahí tenemos lo infinito actual. Colecciones del tipo mencionado pueden tener  $\aleph_0$  elementos, o  $\aleph_1$  elementos, o  $\aleph_2$  elementos, etc.; por ejemplo hay  $\aleph_0$  números naturales (la colección de los números naturales, cada uno finito, tiene a su vez el número  $\aleph_0$  de elementos), hay  $\aleph_1$  puntos en una línea, hay  $\aleph_2$  funciones de cierto tipo, etc.

Aparte de los llamados "números cardinales infinitos"  $\aleph_0$ ,  $\aleph_1$ , etc., habría que mencionar aquí también  $+\infty$  y  $-\infty$ . El primero viene más allá de todos los números reales positivos, el segundo más allá de todos los números reales negativos (los números reales incluyen los enteros positivos, 0 y negativos, las fracciones, las raíces y muchos otros tipos de números).

La teoría habitual de los números reales no trabaja con números infinitamente pequeños, llamados "infinitesimales"; o tenemos 0 ó un número real muy pequeño pero finito. Sin embargo existen teorías matemáticas especiales en que figuran los infinitesimales.

Todos estos puntos se mencionaron, porque los términos correspondientes se usarán más adelante, al comentar las ideas de Aristóteles.

## 2) La Problemática de lo infinito actual y potencial

Para Aristóteles existen problemas al afirmar y también al negar la existencia de lo infinito. Él menciona cinco argumentos habituales a favor de la existencia, que son los siguientes:

- (a) la infinitud del tiempo,
- (b) la infinita divisibilidad de las magnitudes,
- (c) la infinita fuente de donde surgen las cosas,
- (d) la infinitud de los límites (lo que limita una cosa es otra cosa, ésta se encuentra limitada por una tercera, etc.),
- (e) la imaginación puede concebir siempre un más allá de algo (parece así con los números, las magnitudes y lo que está fuera del cielo).

Aristóteles se ocupa críticamente de estos cinco argumentos (así señala respecto al punto (e) que no se puede considerar lo imaginable como existente), para desarrollar luego sus propios argumentos en contra. Por de pronto, apoyándose en consideraciones metafísicas sobre lo indivisible y los puntos de lo infinito, afirma que lo infinito en sí como sustancia no puede existir. Tampoco hay cuerpo infinito (de extensión infinita), si "cuerpo" se define por "lo que está limitado por una superficie". Tampoco hay un número infinito (como  $\aleph_0$ ), porque, según Aristóteles, debe ser posible contar los números y los objetos a que se refieren; además todo número debe ser par o impar, una condición que no se cumpliría por los números infinitos.

Resumiendo se puede decir, según Aristóteles, que los argumentos a favor de la existencia de lo infinito por lo menos no exigen un infinito actual. Por otro lado tampoco se puede negar totalmente lo infinito. Así hay que distinguir entre lo infinito en potencia ( $\delta\upsilon\nu\delta\mu\epsilon\iota$ ) y en el acto ( $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\gamma\gamma\epsilon\iota\alpha$ ,  $\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota\alpha$ ), aceptándose sólo lo primero. El término "en potencia" no significa, en este caso, que lo infinito puede actualizarse *enteramente*, sino sólo *en forma sucesiva*, en analogía con los Juegos Olímpicos, que enteros existen sólo en potencia, mientras que lo que se actualiza es siempre sólo una competencia determinada.

3) *La idea de lo infinito*

Para comenzar, no todo tiene que ser o infinito ( $\alpha\pi\epsilon\iota\sigma\tau\omicron\nu$ ) o limitado ( $\pi\epsilon\pi\epsilon\rho\alpha\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$ ), por ejemplo el punto o, en un plano más especulativo, el *primer motor* no son ni lo uno ni lo otro.

En general, lo infinito se presenta en el hecho de que uno toma siempre más. Este *más* es limitado a su vez y diferente de todo lo tomado con anterioridad. No hay que considerar lo infinito como un individuo particular. Hay casos en que las partes tomadas perduran y otros casos en que no lo hacen (ejemplo: el tiempo).

A diferencia de lo que se dice habitualmente, no es aquello más allá de lo cual no hay nada, sino aquello más allá de lo cual hay siempre algo (esta idea de Aristóteles es típica para lo infinito potencial). Lo infinito es aquello donde se puede tomar siempre algo más allá, independientemente de cuanto se haya tomado. Cuando no se puede tomar más, hay algo completo y entero que es limitado.

4) *Lo infinito por aumento y lo infinito por división*

La clasificación en lo infinito por aumento ( $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \pi\rho\acute{o}\theta\eta\sigma\tau\omicron\nu$ ) y por división ( $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \delta\iota\alpha\iota\epsilon\iota\sigma\tau\omicron\nu$ ) es de interés especial para las magnitudes y los números. A la *magnitud* ( $\tau\acute{o}\ \mu\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\theta\omicron\varsigma$ ) aristotélica correspondería en matemática moderna el número real positivo, pero también el segmento de una línea, la superficie (limitada) y el cuerpo (limitado), al *número* ( $\delta\ \acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\acute{o}\varsigma$ ) aristotélico corresponde modernamente el número natural, excluyéndose 0. Se verá que para magnitudes y números la situación es diferente respecto a los dos tipos de infinito.

Para las magnitudes hay infinito por división en potencia. Por ejemplo, se divide un segmento por 2, luego la mitad de nuevo por 2, etc., sin fin. Cada vez se obtiene una magnitud más pequeña sin que se llegue nunca a una última magnitud, donde termina el proceso de división. Pero hay algo más; hay entes potenciales que se presentan por debajo de todas estas magnitudes (que pueden ser muy pequeñas pero son finitas). Así en este último punto Aristóteles introduce los infinitesimales. Ahí se encuentra también el origen de la idea aristotélica de que lo infinito está en el interior de las cosas, de que es abarcado por las cosas.

Para las magnitudes no hay infinito por aumento, porque, según Aristóteles, una magnitud que puede existir potencialmente también puede existir actualmente y se tendría entonces algo más grande que el cielo.

Para los números no hay infinito por división. Están limitados por debajo por el número 1, la unidad indivisible.

Para los números hay infinito por aumento; esto se presenta en potencia, como todo infinito aristotélico. Siempre se puede tomar algo más (otro número más alto). Sin embargo, no hay números (ni siquiera

potenciales) que por aumento superan a todo número finito. Así para Aristóteles  $\aleph_0$ ,  $\aleph_1$ , etc., no existirían ni siquiera potencialmente. En este último punto no hay simetría con las magnitudes: hay magnitudes infinitamente pequeñas en potencia, pero no hay números infinitamente grandes.

Tenemos así en resumen:

- (1) Infinito por división (magnitudes).
  - (a) Hay, en potencia, siempre algo más allá hacia abajo.
  - (b) Hay magnitudes potenciales que están por debajo de toda magnitud finita.
- (2) Infinito por aumento (números).
  - (a) Hay, en potencia, siempre algo más allá hacia arriba.
  - (b) Ni siquiera potencialmente existen números que superan a todo número finito.

Una interesante conexión entre lo infinito por aumento y lo infinito por división se presenta en el caso siguiente: Tengamos un segmento. De éste se sustrae la mitad, luego se sustrae la mitad del resto, luego la mitad de lo que queda, etc., sin fin. El número de sustracciones corresponde a lo infinito por aumento, mientras que los restos, más y más pequeños, corresponden a lo infinito por división.

En todo esto Aristóteles sostiene que su teoría de lo infinito no crea problemas a los matemáticos, pues ellos no hacen uso de lo infinito sino sólo de los números tan grandes y de las magnitudes tan pequeñas como quieren, pero finitos (una afirmación que probablemente era válida en el siglo IV a.C., pero no lo es actualmente).

## 5) El tiempo

Algo puede tener perfectamente potencialidades contradictorias como ser y no ser. Estas no pueden actualizarse simultáneamente pero sí sucesivamente, una en un tiempo y otra en otro tiempo.

Sin embargo, para Aristóteles, es imposible que una misma cosa tenga la potencialidad de ser durante un tiempo infinito y la de no ser durante otro tiempo infinito; en este caso no hay "sucesivamente" y las dos potencialidades tendrían que actualizarse simultáneamente. Así, para él, un tiempo infinito (supongamos el futuro) no puede suceder a otro tiempo infinito (el pasado con el presente), cosa que es perfectamente posible desde el punto de vista de la matemática moderna.

Aristóteles identifica así, de hecho, lo que existe por un tiempo infinito con lo eterno o lo que existe siempre ( $\tau\acute{o}$   $\alpha\iota\omega\nu\omicron\nu$ ,  $\tau\acute{o}$   $\delta\alpha\iota$   $\delta\epsilon\nu$ ). Por lo tanto, para lo que es o no es durante un tiempo infinito (es decir siempre) hay sólo la potencialidad única de ser o la potencialidad única de no ser. De ahí su teoría de que lo que no puede ser generado no puede ser destruido.



6) *Lo compacto*

Habitualmente y literalmente el término "συνεχές" se traduce por "continuo", pero dado que este último término tiene un significado matemático muy especial<sup>1</sup>, se usará aquí el término conjuntivista "compacto" (o "denso") que corresponde perfectamente a la idea aristotélica.

Lo compacto es, para Aristóteles, lo divisible al infinito. Es algo característico de las magnitudes. Según él, lo compacto no puede ser formado de indivisibles; así, una línea no puede estar formada (compuesta) de puntos, porque ellos se toparian, lo que impediría la divisibilidad al infinito.

De ahí viene toda una tradición postaristotélica que habla de la supuesta incompatibilidad entre lo discreto y lo compacto (lo continuo). Esta incompatibilidad existe efectivamente entre un número finito de objetos discretos y lo compacto (problemas de esta índole se analizan en la física moderna), pero en el momento en que el número de los objetos discretos (por ejemplo de los puntos) es infinito no hay incompatibilidad para la matemática moderna. Para ella una línea (al igual que los otros conjuntos compactos) es justamente una colección formada de infinitos puntos (objetos) puestos en fila, de tal modo que no se topan, porque entre dos cualesquiera hay siempre otro más. Así la divisibilidad infinita queda asegurada aunque cada punto a su vez es indivisible.

## BIBLIOGRAFÍA

- ARISTOTE, *Physique*, vol. I y II, edición bilingüe con traducción francesa de H. Caron, París, 1961.
- ARISTOTLE, *The Physics*, vol. I y II, edición bilingüe con traducción inglesa de P. H. Wickstedt y F. M. Cornford, Londres, 1960/63.
- *On the Heavens*, edición bilingüe con traducción inglesa de W. Guthrie, Londres, 1960.
- *The Metaphysics*, vol. I y II, edición bilingüe con traducción inglesa de H. Tredennick, Londres, 1961.
- MONDOLFO, R., *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*, Buenos Aires, 1952.
- STARL, G., *Al explorar lo infinito*, Santiago, 1971.

<sup>1</sup> Los conjuntos continuos constituyen un caso especial de los conjuntos compactos, de modo que todo lo que vale para los conjuntos compactos vale también para los continuos.



## LA "LEXIS" DE ARISTÓTELES Y LA LINGÜÍSTICA CONTEMPORÁNEA

Por José Pablo Martín

### I — La articulación del Organon

1. Una de las contraposiciones más fecundas en el análisis contemporáneo del lenguaje es la que De Saussure llamó "relaciones sintagmáticas y relaciones asociativas"<sup>1</sup>, y que Jakobson desarrolló bajo los conceptos de "combinación-selección"<sup>2</sup>, y que suele reaparecer, en general, como "contexto-código", "sintagma-paradigma", etc. El concepto metodológico de *sintagma* quiere presidir la línea horizontal o contextual del análisis del lenguaje, como unión "in praesentia" de elementos; el concepto de *paradigma*, por otra parte, quiere presidir la línea vertical del análisis, que pre-supone una red semántica y lexical de elementos posibles ya codificados, que "in absentia" ofrecen el necesario relieve del hecho de la significación.

2. La presente relectura de Aristóteles deja de lado toda pregunta sobre la influencia histórica del filósofo en éste o aquel contemporáneo. Tampoco se trata aquí de considerar el pensamiento aristotélico como "metron" de toda afirmación posterior. El punto de vista que se adopta es el de una re-lectura de los textos antiguos, preguntándose por el problema mismo; por los significados potenciales de tales textos ante las aperturas de horizontes que la problemática contemporánea ha provocado.

3. Una distinción básica separa los contenidos estudiados por el Organon aristotélico: "Entre las expresiones, unas se llaman ligadas (katá sumplokén), otras no ligadas (aneu sumplokés)" (Cat. 2: 1 a 16). Las no ligadas, lógicamente, se estudian al principio, y son las llamadas "categorías". Las ligadas, a su vez, vuelven a dividirse según su grado de complejidad (logos vs. sun-logismós), resultando de estas divisiones el siguiente cuadro, con tres niveles:

<sup>1</sup> DE SAUSSURE, F., *Cours de linguistique générale*, (Paris, 1972), pp. 170-176.

<sup>2</sup> JAKOBSON, R., *Essais de linguistique générale*, (Paris, 1963), pp. 43-67.

Expresiones (legomena)	$\left\{ \begin{array}{l} \text{no ligadas} \\ \\ \text{ligadas} \end{array} \right.$	a) Categoriæ
		$\left\{ \begin{array}{l} \text{logos (juicios)} \\ \text{silogismos} \end{array} \right.$

Tanto la división principal como la subordinada reposan sobre la presencia o la ausencia de composición en la línea horizontal del discurso. Los mismos elementos lingüísticos pueden ser denominados diversamente y funcionar diversamente según el nivel de composición en que se coloquen; así el elemento "hombre" por ejemplo, será un "legómenon" (1 a 16) en el primer nivel, será "ónoma" (16 a 14) en el segundo y será "horos" (24 b 16) en el tercero. Las distinciones matrices del Organon operan, pues, en un nivel lógico-lingüístico, donde lo lingüístico no es todo pero es determinante. El análisis de la expresión lingüística, articulado según los diversos niveles de composición de ésta, permite abordar sistemáticamente los contenidos mismos del lenguaje y del pensar.

## II — El nivel paradigmático de las categorías

4. En la sucesión de estos tres niveles, ¿tiene cabida la contraposición metodológica sintagma-paradigma? El primer nivel el de las categorías, es el de la ausencia total de composición y, por lo tanto, no sintagmático. Por eso mismo determina el despliegue de la dimensión paradigmática, que connota posibilidad, textura simultánea de opuestos por la que atraviesan linealmente todos los sintagmas posibles. Aristóteles dice que la substancia, primera de las categorías, es "apta para recibir los contrarios" (dektikón ton enantion, 4 a 11), y que esta característica es propia de la substancia "más que cualquier otra". Los accidentes, por otra parte, admiten opuestos de diversa manera. La categoría "relación" (pros ti) ocupa, metodológicamente, un lugar especial, ya que puede ser metalenguaje para subsumir las aptitudes de las demás categorías, como "igualdad-desigualdad" de la cantidad, "semejanza-desemejanza" de la cualidad (6 b 20) y otras. La principal característica de la "relación" es: "todo relativo tiene su correlativo" (antistrefonta, 6 b 28), que puede ser aplicado en un nivel metalingüístico a todas las categorías.

5. A partir del capítulo X del libro sobre las Categorías, de discutida paternidad aristotélica pero coherente con ella, se recategorizan las categorías mediante un concepto abarcante: el de "opuestos" (antitikeimena, 11 b 15), que cubre los relativos y los contrarios (11 b 20-21). El nivel de las categorías es el de la oposición antes de toda

composición lingüística. No se trata pues de elementos opuestos en el discurso sino de elementos opuestos antes de todo discurso. Opuestos por correlación semántica, lo que es propio de la dimensión paradigmática.

La cuarta "oposición" que menciona el capítulo X, salta del primer nivel, el de las categorías, al segundo nivel, el de las proposiciones, donde hay ya composición lingüística, sintagma. Al oponerse "la afirmación a la negación" (katáfasis kai apófasis, 11 b 23) el ámbito paradigmático supera los límites de las categorías, haciendo entender que la dimensión paradigmática es propia de todos los niveles del análisis del lenguaje.

6. El nivel de la composición tiene también otro medio de pre- anunciarse en el libro de las Categorías: mediante el concepto de "caso" (ptosis, 6 b 33). El caso es considerado por la Poética XX como una de las partes de la elocución o "lexis" (1457 a 18-23), mediando entre el "ónoma" y el "logos"; es decir, dando al sustantivo y al verbo la capacidad relacional y combinatoria para formar "parte" de la composición del discurso. Sin embargo, los ejemplos que menciona Aristóteles en el libro de las Categorías van más allá de un nivel meramente gramatical. Así el ejemplo de "conocimiento vs. conocible" (episteme-episteton, 6 b 34) eleva el tema a un nivel más general; se refiere a la capacidad de la "lexis" para articular las oposiciones semánticas de las categorías. Toda categoría, en cuanto expresable o "según la lexis", es analizable mediante la categoría "relación", que tiene jurisdicción sobre el "caso". Este análisis exige una rigurosa base lingüística, dado que Aristóteles declara ineficaz la oposición "ala-pájaro", por ejemplo, exigiendo la de "ala-alado" (7 a 1) para que se de una relación adecuada. El principio "no hay correlación... sino respecto a lo mismo que se expresa" (pros autó ho légetai, 7 a 28), establece la concatenación de las dos caras del lenguaje, la expresión y el contenido.

El concepto de *caso* es mediador. Por una parte manifiesta, en el plano de la expresión, las oposiciones o correlaciones de las categorías; por otra parte, ofrece a los elementos lingüísticos la capacidad de composición en el nivel de la frase ("caso" abarca todas las flexiones, tanto del sustantivo como del verbo, 1457 a 22). Este tema marcaría el espacio de confluencia de la dimensión paradigmática y de la sintagmática "según la lexis".

### III — *Lexis y diánoia; expresión y contenido*

7. Más allá de las categorías se ingresa en el nivel de la "expresión ligada", en el nivel sintagmático. Es el campo de la proposición (logos), y si la complejidad sintagmática progresa, el campo del silogismo (sullogismos). Aquí es necesario retomar y desarrollar la distinción entre las dos caras del lenguaje, el aspecto intencional y el aspecto

de lo expresado, es decir, entre contenido y expresión. Aristóteles desplaza su vocabulario para marcar esos dos campos, oponiendo "noēma-ónoma" (16 a 10), o también "logos-ónoma" (1 a 1) o también "diánoia-lexis" (1403 b 2), etc. Más allá de los frecuentes desplazamientos de terminología, explicables siempre por razones contextuales, podemos esquematizar así la división:

Lenguaje (logos)  $\left\{ \begin{array}{l} \text{(lexis) expresión significativa} \\ \text{(diánoia) contenido significado} \end{array} \right.$

Ambas vertientes están localizadas, una "en la voz", la otra "en el alma" (en te foné-en te psujé, 16 a 2), marcando así, como los contemporáneos, las dos fronteras naturales de la ciencia del lenguaje: la fonética y la psicología. Inaugurador de un largo camino, Aristóteles descifra la esencia del lenguaje como una relación dinámica y estructurada entre una forma significativa y el significado que contiene. Se rompen de esta manera los puentes que podrían llevar a transgredir las dos fronteras: a) una explicación del lenguaje "por la voz", suponiendo una misteriosa connaturalidad entre el sonido y la cosa o también un profundo caminar de etimologías; b) una explicación del lenguaje "por el alma", suponiendo la participación de los nombres en el mundo ideal de las esencias.

8. Las dos caras del lenguaje, entonces, son "isomorfas", como se diría hoy. Las posibles contraposiciones semánticas y lógicas que están "en el alma" se hacen actuales y sensibles "en la voz". A cada concepto no ligado (categorías) que está "en el alma", corresponde una expresión "en la voz" (16a 9s) ya cada concepto compuesto (juicio) capaz de verdad o error que estuviere "en el alma", corresponde una expresión lingüística (ibidem). Estos conceptos "en el alma" no son simplemente las representaciones mentales no expresadas, cosa que hoy interesaría al psicólogo. Se trata más bien de las diversas posibilidades semánticas de todo contenido lingüístico, en cuanto, como se ha visto, se constituyen por oposiciones y correlaciones.

La expresión y el contenido son isomorfos, pero no enteramente "conformes", por usar la distinción de Hjelmslev. A veces la expresión o lexis se queda corta en posibilidades, y entonces es necesario "inventar una palabra" para cubrir el lugar vacío (onomatopoein, 7 a 5, etc.); otras veces no todas las posibilidades combinatorias de la lexis son relevantes o pertinentes para la diánoia, tratándose de una "mera expresión" (kata tēn-lexin antikeitai monon, 63 b 27).

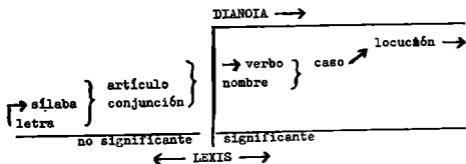
Pero, por su naturaleza, la lexis y la diánoia son correlativos. Las posibilidades combinatorias de una, la lexis, deben corresponder a las potencialidades oposicionales de la otra, la diánoia. Una es la "interpretación" (hermeneia, 1450 b 15) de la otra. Las falacias de expresión o las de pensamiento se resuelven perfeccionando la corres-

pondencia de ambos planos: o se precisa la lexis de la diánoia, o se aclara la diánoia de la lexis (165 b 10ss; 179 a 11 ss). "No hay distinción real, como algunos dicen, entre los argumentos que se refieren a la expresión (pros tounoma logous) y los que se refieren al pensamiento" (pros tén diánoian, 170b 12s).

9. Dado que para Aristóteles, la lexis es eminentemente el lugar de la composición (sintagma), cabe preguntarse si no es lícita esta correlación:

lexis / diánoia : sintagma / paradigma.

La respuesta es negativa. No es posible tal proporción "binaria" dado que es necesario reconocer un permanente juego de "composición y componibilidad" en cada nivel donde Aristóteles analiza el lenguaje. La lexis (expresión) y la diánoia (contenido) son más bien dos faces correlativas que se acompañan mutuamente a través de muy diversos niveles de composición y componibilidad. La lexis, a su vez, tiene sus dos caras, una de las cuales es previa a toda diánoia (a todo significado) situándose en un plano fonológico. Pero aún esta cara desprovista de significado se articula en diversos niveles según la oposición "composición-componibilidad". Gráficamente: (Poética XX, 1456 b 20 ss)<sup>3</sup>



El nivel elemental o de la letra (llamada "elemento") se constituye dentro de un cuadro paradigmático de oposiciones fonéticas pertinentes y articuladas. Los niveles superiores se van constituyendo por la composición reglada (estructurada) de los anteriores, y a su vez tienen la capacidad de incorporarse significativamente a los posteriores. Cada unidad es elemento de una más compleja, y contexto para una más simple<sup>4</sup>. Estas dos direcciones del análisis pueden compararse, en cierto

<sup>3</sup> Sobre este tema: MORPURGO-TAGLIABUE, G., "Linguística e stilistica di Aristotele" = *Filosofia e critica*, 4 (Roma, 1966).

<sup>4</sup> MORPURGO-TAGLIABUE, G., "La stilistica di Aristotele e lo strutturalismo". *Lingua e Stile*, 2 (Bologna, 1967), p. 7.

sentido, a los dos conceptos metodológicos de Benveniste, "forma y sentido"<sup>5</sup>.

IV — *Sintagma y paradigma en diversos niveles lingüísticos*

10. Dejando el campo de los microelementos de la *lexis* y entrando en el de las expresiones mayores, o locución (*logos*) que según Aristóteles puede ser una simple definición o la entera *Iliada*, se observa la continuidad del juego entre composición y potencialidad estructurada. La verdad de las proposiciones o la rectitud de los silogismos pueden resolverse en el marco sintagmático-paradigmático de conversiones o de sustituciones (*metambanein*, 48 a 9 etc.), por lo que toda composición es referida a un cuadro potencial. En las falacias producidas por la expresión (*lexis*) el camino de la refutación es siempre el de lo "opuesto" (*antikeimenon*, 179 a 11). En general, también la Retórica y la Poética, en niveles diversos, presentan el tema del "estilo" (en este caso también "*lexis*"), como correlaciones de combinación sintagmática y selección paradigmática. Son significativas las dos definiciones de "*lexis*" que se dan en Poética VI:

Lexis	}	tōn metrōn sunthesis	(1449 b 35)
		hē dia tēs onomasias hermēneia	(1450 b 15)

En el primer caso se define la elocución como síntesis o composición de elementos, en el segundo caso se la define respecto a las posibilidades de la *diánoia*, como interpretación por medio de palabras, marcando así el plano de la sustitución.

11. El punto esencial que determina el valor metodológico del concepto de "paradigma", es el siguiente: al oponerse a sintagma rompe la unidimensionalidad de la correlación "signo-significado-referente". En efecto, el significado (y su signo) ya no se refiere linealmente a una cosa, sino que pasa antes por una red de posibilidades (paradigma) que lo constituye lingüística y semánticamente. Lo cual no significa, como se verá más adelante, que el análisis lingüístico aristotélico no se refiera, en su marco definitivo, al horizonte de la verdad.

12. Si bien Aristóteles no construyó una doctrina sobre el lenguaje, al filosofar tomó decisiones epistemológicas y metodológicas que bien pueden ser consideradas pertinentes para una teoría lingüística. El que Aristóteles sea considerado el inventor del silogismo y el primero que formuló reglas de corrección demostrativa estrictamente formales, no debe hacer olvidar el valor temático que sus escritos presentan

<sup>5</sup> BENVENISTE, E., *Problèmes de linguistique générale II*, (Paris, 1974), pp. 215-220.



para el análisis lingüístico. Antes bien, podría decirse que la potencia analítica en el campo lógico es precedida y condicionada por la capacidad analítica en el campo lingüístico, que con palabras aristotélicas podría designarse como campo "simbólico" (16 a 3-4).

13. Estas consideraciones teóricas podrían expresarse así, resumiendo lo anteriormente dicho:

- a) Son correlativos la pregunta por la verdad y el análisis del lenguaje. Expresión y contenido son dos caras isomorfas.
- b) La expresión del lenguaje se presenta como articulación de niveles analizables.
- c) Estos niveles se ordenan jerárquicamente (en dos direcciones) por lo que el mismo elemento puede ser compuesto por inferiores y componente de superiores.
- d) La constitución de un determinado elemento se opera por el juego de una síntesis y un paradigma. Cada segmento en cada uno de los niveles analizables (sílabo-voz-nombre-proposición-silogismo-poesía-oratoria-etc.) es el resultado de una síntesis dentro de potencialidades codificadas.
- e) Las potencialidades codificadas (el paradigma) se constituyen por la oposición de los elementos propios de cada nivel. La estructura resultante no tiene consistencia propia, sino que es la dimensión necesaria de una operación, de una acción lingüística.
- f) La operación lingüística, en su conjunto y de diversos modos, está orientada a develar la estructura eterna de lo que es. Está orientada a la verdad.

#### V — Lenguaje y verdad

14. Aristóteles considera que todo lenguaje está orientado y que es capaz de verdad. Por ello mismo, distingue los diversos modos de acceder a ella en Analíticos, Tópicos, Retórica, Poética. Si se considera el problema de la verdad como el problema de la referencia es necesario recordar la distinción aristotélica entre primera y segunda "ousia". El núcleo más profundo del ser (protē ousia) es el fundamento último de toda atribución; pero el lenguaje despliega su estructura recién a partir del segundo momento (deutera ousia). El ser en cuanto realidad subsistente y primaria (hupokeimenon) es inexplicable, y por tanto inconocible, fuera de las coordenadas categoriales y proposicionales. La correlación pensar-decir se mantiene aún para los límites negativos. La "verdad" del conocimiento humano no llega nunca al dominio extralingüístico y definitivo del ser, sino que es un atributo del decir como operación sintagmática, como elección correcta entre potencialidades; potencialidades que se constituyen por la oposición de los "decibles" (legomena). La verdad, como exigencia última, acompaña al decir diversamente, pero en todo momento.

15. De ninguna manera se quiere decir con esto que para Aristóteles el ámbito de la verdad y del conocimiento se identifiquen con el lenguaje. Pero sí, que para él, el conocer verdadero del hombre no tiene otro camino que la operación componedora y separadora del lenguaje. El decir verdadero no aferra unilateralmente algo que pudiera llamarse objeto, sino que lo "define" en la jurisdicción propia del logos, asignándole una porción determinada del mismo. Decir la verdad no es otra cosa que situar correctamente una operación lingüística; y como ello se debe a leyes anteriores y superiores al individuo, decir la verdad se identifica con el decirse de la verdad. Tanto para la ciencia como para la poética. Esta operación lingüística es esencialmente "hermeneia", interpretación o traducción de lo pensable y sigue siendo infinitamente interpretable por otras expresiones, por otras estilísticas (por otros idiomas).

16. El estudio del lenguaje como operación interpretativa no se agota, entonces, con la descripción de sus estructuras. Aristóteles se impone un punto de vista energético<sup>6</sup>, o si se quiere, logra una "consideración dinámica de las estructuras"<sup>7</sup>. El lenguaje, así considerado, no solamente puede contener en su seno como objeto la estructura del ser, sino que el acto mismo del lenguaje es ya la manifestación energética de la tensión originaria entre estructura y génesis. El lenguaje pertenece a la ontología como la ontología al lenguaje<sup>8</sup>. Una relectura de los textos aristotélicos ofrecerá siempre amplia base para ingresar en los problemas más actuales de la lingüística, la semiótica y la filosofía del lenguaje.

Antes y después de referirse a ésto o aquéllo, el lenguaje es "la revelación de lo real como acto"<sup>9</sup>.

El decir es la actividad estructurada por la que el hombre saca a luz las relaciones de las cosas, hasta descubrir, en la ciencia, los nexos necesarios; y por la que pronuncia, en la poesía trágica, la estructura de su mismo destino.

<sup>6</sup> Ver: Voss, J., "Aristote et la théorie énergétique du langage de W. von Humboldt". *Revue de philosophie de Louvain*, 72 (1974), pp. 482-508.

<sup>7</sup> GRANGER, G., *Essai d'une philosophie du Style*, (Paris, 1968), p. 5.

<sup>8</sup> Ver: UFRUES, E., "Sprachtheorie und Metaphysik bei Platon, Aristoteles und in der Scholastik" = *Opuscula philosophica*, 2 (Frankfurt, 1973). WENZMANN, H., "Metaphysik und Sprache: eine sprachphilosophische Untersuchung zu Thomas v. A. und Aristoteles" = *Symposion*, 52 (Freiburg, 1975). STOUCA, C., "Language and ontology in Aristotle's Categories". *Journal of the History of Philosophy*, 10 (Berkeley, 1973), pp. 261-272.

<sup>9</sup> RICOEUR, P., *La métaphore vive*, (Paris, 1975), p. 61.

## SOBRE LA NOCIÓN DE "EPINOIAI" EN ENÉADA II, 9 (33), 2, 1

Por Francisco García Bazán \*

**C**ONTINÚA sosteniendo Plotino en el texto que nos ha de ocupar: "Así pues no se deben afirmar ni más (hipóstasis) que éstas<sup>1</sup> ni dedoblamientos mentales supérfluos entre los seres espirituales, los que no admiten, sino que se debe afirmar un solo Espíritu, el que es siempre igual, por entero inmóvil y que imita al Padre en tanto que le es posible"<sup>2</sup>.

El pasaje es una recapitulación, una de las tantas que testimonia el texto de Plotino, en las que se ratifica y resume la enseñanza oral previa<sup>3</sup>. Además, la partícula reforzada e ilativa *toínyn* que abre un período sintácticamente independiente, pero de matiz consecutivo, confirma este sentido<sup>4</sup>. Por otra parte, el resultado ya adquirido y expresado por el período conclusivo se compone de dos tesis distintas (*allá*), pero complementarias: 1º), a) no se deben sostener más que tres hipótesis y b) tampoco se debe multiplicar a la segunda de ellas. Y 2º), por el contrario, es necesario afirmar que hay un único Espíritu, siempre igual y en sí, el que es imagen de lo Uno. Los dos momentos de la consecuencia, naturalmente, han ocupado con mayor extensión a Plotino, en el capítulo I de este mismo tratado.

\* Miembro de la Carrera del Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

<sup>1</sup> Es decir, las tres mencionadas en *Enn. II, 9, 1, 12-16* y reunidas numéricamente en la línea 20. Citamos por *Plotini Opera I-II*; para la *Enn. VI* usamos el texto griego de Bréhier. Al transcribir los vocablos griegos hemos conservado el mismo acento de las palabras originales, aunque ello no sea necesario en castellano, con el solo fin de ayudar al lector a identificar los términos correspondientes con su propia morfología. Se ha mantenido también la iota suscripta con idéntica finalidad.

<sup>2</sup> Cf. *Enn. II, 9 (33), 2, 1-4*. Para las líneas 2-4, tesis general de Plotino, cf. más adelante la nota 8. Recuérdese asimismo Numanio, Fr. 5 *in fine* (= Leemans 14), *apud E. Des Places, Numénius. Fragments*, París, 1973, p. 49 e igualmente, Fr. 6 (= Leemans 15), *ib.*, p. 49.

<sup>3</sup> Cf., por ejemplo, poco antes *Enn. II, 9, 1, 1-8*: "Por lo tanto, puesto que se nos ha mostrado que la naturaleza de lo Uno es simple y primera, etc. (clara referencia a *Enn. V, 5, 13*)... cuando decimos lo 'Uno' y cuando decimos lo 'Bueno', es necesario que consideremos a esta naturaleza como la misma...".

<sup>4</sup> Cf. LSJ, p. 1861, *ad locum*, 1.

La subdivisión a) de nuestra parte primera se encuentra desarrollada desde las líneas 1 a 33 (excluyendo la breve aclaración sobre la estabilidad espiritual de las líneas 29-30) y en esa exposición observamos: un resumen que inmediatamente se refiere a los últimos renglones del tratado sobre: "Que los contenidos espirituales no están fuera del Espíritu y sobre lo Bueno" (*Enn. V, 5 (32)*)<sup>5</sup>, en lo que toca a la primera hipóstasis, pero que más allá de ello, hace también alusión a *Enn. V, 8 (31)* y *III, 8 (30)*, por su mención de las otras dos hipóstasis; una simple indicación que teniendo en cuenta enseñanzas previas, próximas y remotas, ratifica que tampoco es posible que haya menos de tres hipóstasis<sup>6</sup> y, finalmente, la manifestación de la imposibilidad de que tanto lo Bueno se pueda dividir, como de que el Espíritu se pueda duplicar en una naturaleza que está en reposo y en otra que está en movimiento, como su Logos<sup>7</sup>. La parte segunda de nuestro texto se encuentra casi literalmente anticipada en las líneas 29-30 del capítulo: "El Espíritu es como es, descansando siempre igual en un acto que está firme"<sup>8</sup>. Por último, la subdivisión b) de la primera parte del pasaje que tiene que ver directamente con nuestro tema, se expone ampliamente así desde las líneas 33 a 57 también en el mismo capítulo: "Por este motivo aún menos<sup>9</sup> el Espíritu puede engendrar más, como si por un lado existiera el Espíritu que intuye y por otro, el Espíritu que percibe que intuye. Porque ciertamente si en el hombre (*en toútōis*) el acto de pensar es una cosa y el de pensar que piensa es otra, no obstante, se trata de un solo acto que es consciente de sus actividades; en realidad es ridículo pensar así respecto de la Inteligencia verdadera, pero resultará ser enteramente, a lo menos, la misma la que intuía y la que percibe que intuye. De lo contrario, una será sólo la que intuye y la otra la que percibe que intuye como algo diferente, pero no en tanto que ha percibido. Pero de expresarse analíticamente<sup>10</sup>, en primer lugar desistirán del mayor número de hipóstasis; seguidamente

<sup>5</sup> Sobre la duda injustificada por parte de Bréhier (*Ennéades V, p. 107, n. 1*) de la pertenencia de *Enn. V, 5, 13, 33-38* a la pluma de Plotino, puede verse el largo análisis que hemos dedicado a ello en nuestro *Plotino y la Gnosis*, Cap. III, n. 69.

<sup>6</sup> Para ampliar este punto, véase nuestra tesis ya citada, Cap. IV, *comm. ad locum*.

<sup>7</sup> Sobre él se vuelve posteriormente, líneas 57 hasta el final, enfrentando un claro tecnicismo valentiniano.

<sup>8</sup> Su desarrollo previo discurre, por ejemplo, por *Enn. III, 8, 10; V, 8, 13 y V, 5, 8*.

<sup>9</sup> El "*dià toútō*" y el énfasis negativo (*ou... oudé*) queda explicado, nos parece, por lo dicho inmediatamente antes. Puesto que el alma se espiritualiza o cumple su función más alta cuando se resucuenta como imagen del Espíritu y, de este modo, no acepta/ningún intermediario entre ella y éste, aún menos será posible atribuir la generación de tal tercer elemento, en la forma que sea, al Espíritu. En los términos de Plotino: "Pero cualquier movimiento hacia él y en su torno es ya obra del Alma y es un logos el que a partir de él, aunque en el Alma, la espiritualiza (*noerón potón*), no otra cualquiera naturaleza que exista entre el Espíritu y el Alma" (líneas 30-33).

<sup>10</sup> "epinoia", o sea, como dativo adverbial, "por desdoblamiento mental".

se debe examinar si igualmente es posible pensar los desdoblamientos mentales de una inteligencia que piensa solamente, aunque sin tener conciencia para sí de que piensa; porque si esto nos sucediera también a nosotros que siempre conocemos nuestros deseos y razonamientos, aun cuando seamos medianamente sabios, se nos acusaría de demencia. Pero en rigor, puesto que la Inteligencia verdadera en sus intuiciones se percibe y lo intuido no está fuera de ella, sino que ella es también lo intuido, se sigue que en el acto de intuir es y se ve; aunque se ve no al modo como el que es insensato, sino como ve el que piensa. De acuerdo con esto en el acto de intuir estaría también originariamente el de percibir que se intuye como formando una unidad; es decir, tampoco en este caso es posible la dualidad mediante el desdoblamiento mental. Pero igualmente si el que intuye siempre existiera, lo que precisamente ocurre, ¿qué posibilidad habría para el desdoblamiento mental que separa el acto de intuir del de percibir que se intuye? Y si alguno precisamente introdujera un tercer desdoblamiento mental diferente al mencionado en segundo lugar, el indicado que percibe que se percibe que se intuye, ahora el absurdo sería aún más patente. Efectivamente, siendo así las cosas ¿por qué no seguir *ad infinitum*?<sup>11</sup>

En resumidas cuentas, lo que Plotino nos dice aquí es que si no resultaba lícito antes presentar un Espíritu doble bajo la forma de un Noûs que está en sí y de otro que actúa como su proferición, razón, palabra o Logos (como lo querían los gnósticos valentinianos y su mito), tampoco será posible argumentar sobre esta dualidad de Espíritus considerando según normas propias de la razón o de la división lógica connatural a la actividad racional, que uno es el Espíritu como Inteligencia o acto de pensar (= Noûs) y otro el Espíritu como la conciencia tenida de tal Inteligencia (= Logos). Esta posibilidad, bien mirado, que tiene que ver con el plano dianoético o racional, es una forma de ver humana, que está más acá de la naturaleza unitaria e inescindible del Espíritu y que es totalmente ajena a éste.

Hay más. Si se agudiza la reflexión se comprobará que a la misma argumentación analítica o "por epínoias", la sitian las dificultades. En primer lugar, el inconveniente positivo; Plotino duda de que las mismas actividades inteligentes humanas tengan la posibilidad de ser por un lado inconscientes y, por otro, conscientes<sup>12</sup>. No, toda actividad

<sup>11</sup> Cf. *Enn.* II, 9, 1, 33-57.

<sup>12</sup> Un texto posterior, *Enn.* I, 4 (48), 10, 21 y ss., aunque con otra finalidad, subraya claramente la tesis de Plotino: "Es posible hallar también en el estado de vigilia actos, reflexiones y conductas bellas, respecto de los que no tenemos conciencia (*tò parakolouthéin*) mientras pensamos y obramos. Efectivamente, ninguna necesidad hay de que el que lee sea consciente de que lee, sobre todo cuando está absorbido en la lectura... al punto de que la conciencia parece debilitar los actos a los que acompaña, los que siendo únicos son puros y tienen más fuerza y vida... etc.". Puede verse la lúcida interpretación de este tema por parte de R. Ince, *The Philosophy of Plotinus*<sup>2</sup>, London, 1948, I, p. 237, n. 1,

en cuanto tal actividad, pragmáticamente, es una unidad que incluye la conciencia y la autoconciencia. Mejor, estos elementos mencionados no son más que el producto de la reflexión racional, que por su propia debilidad fracciona y expone por partes, lo que es concretamente único; por lo tanto, ¡cuánto menos podrá suceder algo semejante en el Espíritu! Y en segundo lugar, lo peor, lo negativo. Si nos encerramos en el marco lógico, serán peores las consecuencias que las premisas, signo patente de la ineficacia de éstas. En efecto, cualquier desdoblamiento racional que trate de dar cuenta de más de una hipóstasis espiritual, no sólo no evita la presencia de una tercera, sino que la exige y así *ad infinitum*. Es decir, que aquello a que se había recurrido para poder justificar la duplicidad del Espíritu, a la postre, se muestra como un absurdo. De aquí por consiguiente, la primera afirmación con la que Plotino inicia su argumentación: si los gnósticos hablan "por epinoias", en realidad, estarán ya aceptando tácitamente sus tres hipóstasis y nada más, porque el nivel epinoético es racional y éste no posibilita realidades nuevas, sino que ve las que ya existen bajo su propia luz, es decir, fragmentadas. Naturalmente, esto último nada nuevo crea, cuanto más muestra débilmente, deformada, una realidad que en sí misma es de otra forma<sup>12a</sup>.

Por otra parte, que tal es el significado en este momento de la palabra "epinoia" y que no hay motivos para que lo sea de otro modo, es asunto que se puede confirmar examinando la semántica propia del vocablo en otros contextos plotinianos. Sin la seguridad plena de que nuestra lista llegue a agotar todas las apariciones del término "epinoia" en las *Enéadas*, tenemos, sin embargo, registrados los siguientes ejem-

en donde el plotinianista inglés trae a colación la afirmación de Leonardo da Vinci de que cuando se encontraba enfrascado en la creación artística perdía la noción de lo que ejecutaba. R. ARNOU, en el Apéndice B de *Le désir de Dieu*<sup>2</sup>, Rome, 1967, pp. 300-308, ya había reaccionado sanamente contra la tesis negativa de A. CA. DREWS, en *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung*, Jena, 1907 y la posterior distinción de HANS SCHWYZER entre *Selbsterkenntnis* y *Selbstbewusstsein*, coloca en términos aún más claros el problema (cf. "Bewusst' und 'Unbewusst' bei Plotin", en *Les Sources de Plotin*, Vandoeuvres-Genève, 1957, pp. 343-390). Puede verse también E. W. WARREN, "Consciousness in Plotinus", *Phronesis* IX, 2, 1964, pp. 83-97.

<sup>12a</sup> Son útiles las observaciones de A. EON en "La notion plotinienne d'«épigèse», *Revue Int. de Phil.*, 92, 1970, 2, pp. 268-269. Ideas semejantes sobre la indivisibilidad del Espíritu se encuentran en otros lugares del "gran tratado". Por ejemplo, en *Enn. V*, 8 (31), 15 ss. Plotino rechaza que el Espíritu, a similitud del Pleroma valentiniano, pueda considerarse, distintamente, como Ser y Sabiduría. De este modo las líneas 22-24 de este pasaje, son recogidas en su segunda parte por *Enn. V*, 5 (32), 1, 46-48 para subrayar la identificación de las ideas y la Inteligencia en tanto sustancias espirituales y esto, en parte, se sostiene contra una pintoresca posición que bien puede ser gnóstica. En efecto, en el *Andrónico de Brusa* se dice que el Padre dibujó en el Eón Hombre el universo y que los Eones imitando al Padre reproducen entre ellos la chispa de luz (cf. las pp. 12 y 96 de la versión de Ch. A. Baynes. Ver más adelante la n. 27). A lo largo de este último tratado se insiste sobre el carácter indiviso del Espíritu.

plos, todos los cuales se nos presentan como relativos a un modo de actividad que es mental y analítica<sup>13</sup>.

De esta manera unas líneas antes del texto que hemos debido traducir, en *Enn.* II, 9, 1, 26, el maestro griego utiliza la forma verbal genérica relativa a nuestro sustantivo y dice: "Pero tampoco en los seres que vienen tras ésta (= la naturaleza de lo Uno) [es lícito] concebir (*epinoein*) un Espíritu en no sé qué reposo...". Y poco antes, en este mismo curso escolar, en *Enn.* V, 8 (31), 7, 8 y 42, ha dicho Plotino: "¿Acaso creemos que su hacedor (= el del cosmos) ha concebido (*epinoëset*) una tierra entre sí?... Pero semejante plan (*epínoia*) no es posible... porque las cosas de aquí no derivan de una consecuencia ni de un plan (*ex epínoias*), sino que son anteriores a cualquier consecuencia o plan".

Pero si recurrimos a tratados anteriores encontramos ratificado el mismo sentido, como se puede comprobar: "Por lo tanto no debemos separar a uno de lo otro (= al Espíritu de lo espiritualizable). Nosotros, sin embargo, tomando por punto de partida lo que sucede en el hombre, tenemos el hábito de distinguirlos también sobre la base de los desdoblamientos mentales (*tais epínoiais*)" (*Enn.* V, 9 (5), 5, 10-11). Y poco después: "Por consiguiente el Ser y la Inteligencia son una naturaleza única... por esto también los seres y el acto del ser y la Inteligencia... aunque divididos por nosotros se representan (*epinoëtai*) unos delante de los otros" (*Enn.* V, 9, 8, 15-20).

En el famoso tratado "Sobre la materia" ha quedado dicho: "Por lo tanto, en primer lugar, debemos decir que no siempre lo indefinido debe tenerse en menos, ni tampoco lo que podría ser lo carente de forma en cuanto a su propia noción (*epínoia*), si se los va a atribuir a los seres anteriores a lo de aquí y a los seres mejores" (*Enn.* II, 4 (12), 3, 1-3). Y un texto posterior, reflexionando justamente sobre la materia espiritual o inteligible (como se suele decir), una vez más, nos invita a afirmarnos en el camino exegético elegido, ya que nos facilita sin titubeos el significado del vocablo "epínoia", bajo el empleo de una expresión diferente, pero que es su sinónimo. Dice así Plotino: "¿Pues qué, es ésta (= la materia espiritual) también en potencia respecto de otra cosa? No, porque se trata de su forma y ésta no le viene posteriormente ni se separa de ella, a no ser racionalmente (*lógo*); y de

<sup>13</sup> En efecto, no siendo nuestra tarea estrictamente lexicográfica, hasta que no aparezca el tan ansiado tomo IV de las *Plotini Opera* con el léxico de las *Enéadas* no pueden hacerse afirmaciones categóricas. Por otra parte el "Index des mots grecs" de Bréhier (*Ennéades* VI, 2, pp. 201-242) es incompleto en éste como en otros casos. Si recurrimos al LSJ la comprobación es incluso más desalentadora, no sólo porque Plotino se encuentra muy imperfectamente representado en esta magna obra de la filología clásica moderna, sino también porque la ayuda que quiere prestar en "epínoia", p. 648, III, 2, al traducir el término psicológicamente como "reflection on experience", "retrospection" tiende a extraviar. Indudablemente, los significados generales registrados previamente, así como los del *Lexicon Patristicum* de Lampe para los Padres de la Iglesia, prestan suma utilidad.

esta manera ella tiene materia, al pensarse como doble, aunque ambas (= la forma y la materia espirituales) constituyen una única naturaleza (*Enn. II, 5 (25), 3, 14-16*). Y no muy alejado de lo dicho, para deleite del hermeneuta, encontramos ambas expresiones, una junto a la otra, en una misma frase: "Sin embargo, es posible representarse (*epinoēsai*) estos elementos (= el universo, su animación y la materia sensible) separados entre sí por la razón (*tō lógo*), (ya que siempre es posible disolver toda composición por la razón y el razonamiento —*lógo kai dianóia*—)" (*Enn. IV, 3 (27), 9, 18*). El último texto que tenemos registrado como el más inmediato a la "gran tetralogía", no hace sino confirmar cuánto vamos diciendo: "Pero, en comparación con lo propio del hombre, éstos (= los astros, etc.) carecen de planes y de recursos (*epinoiai kai mejanai*)<sup>14</sup> con los que gobernar nuestras cosas o, en general, las cosas de la tierra" (*Enn. IV, 4 (28), 6, 13-15*).

Ahora bien, en el mismo ciclo lectivo de los años 285/286, ya a su final, y concluido por consiguiente el alegato antignostico, en el tratado "Sobre los números", se nos entrega esta doble ratificación: "Existen, entonces, éstos (= el ser y el número como anteriores a los seres) por el desdoblamiento mental (*tē epinoia*) y la percepción o también realmente?"<sup>15</sup> (*Enn. VI, 6 (34), 9, 13-14*) y poco después: "Del mismo modo si aquello puede pensarse, no es menos simultáneamente con él, y es ordenado posteriormente entre nosotros por desdoblamiento mental (*tē epinoia*)"<sup>16</sup> (*Enn. VI, 6, 10, 45-48*).

Más tarde se conserva idéntico sentido. Y según similares cánones de pensamiento se enfrentan la realidad entitativa y la actividad mental en *Enn. VI, 8 (39), 7, 27* y *VI, 2 (43), 3, 22-23* y *13, 24-26* y en *Enn. III, 5 (50), 1, 3-4*, ya casi al final de la producción literaria del filósofo helenístico, se sigue sosteniendo coherentemente: "Es digno examinar las ideas (*tās epinoías*) que tienen los demás hombres (sobre el Amor)".

En síntesis y reforzando lo ya anticipado. Nos encontramos en el lenguaje filosófico de Plotino con un empleo de la palabra "epinoia" que denota siempre el nivel de la actividad mental, lógica o racional del sujeto humano. Naturalmente, este plano se caracteriza tanto por encontrarse facultado para concretar las operaciones cognoscitivas discriminativas, como, inversamente, por el de ser de raíz un aspecto de la persona incapaz de revelar unitariamente las síntesis ontológicas, o los niveles de la realidad, que por su constitución íntima lo exceden. Para hablar de los aspectos más próximos: los seres espirituales y el proceso vital del universo. Cae de suyo que este uso estricto de la noción de "epinoia", tiene mucho que ver con la esencial deficiencia del lenguaje discursivo y que el dato señalado hace manifiesto el parentesco existente entre nuestro autor y el uso que hace del mismo término el maestro alejandrino y ex discípulo de Plotino, Orígenes<sup>17</sup>,

<sup>14</sup> *Theologia* 80, traduce: "nor do they need devices or thought in order to..." según la versión de G. Lewis en *Plotini Opera* II, p. 77.

<sup>15</sup> Con la puntuación de Cilento, *Enneadé* III, p. 297.

<sup>16</sup> Cf. Porfirio, V. P. III y XIV y Eusebio, *H. E.* VI, 19, 6 (Velasco Delgado



cuando lo aplica a las diferentes perspectivas (desde el punto de vista gnoseológico) o denominaciones (desde el punto de vista lingüístico), con las que tanto los creyentes judíos como los cristianos, enfocan, analíticamente, la naturaleza única del Verbo<sup>17</sup>.

Desde una perspectiva semántica, por lo tanto, la idea de las distinciones, desdoblamientos o separaciones que mentalmente se ve forzada a ejecutar la razón del hombre en lo que de por sí, por más que ontológicamente compuesto, es una unidad, es común a ambos autores, así como el mutuo rechazo de que las discriminaciones representativas pertenezcan connaturalmente al objeto representado. Ahora bien, los campos de aplicación de ambos pensadores también son claros en nuestro caso, pues mientras que Orígenes el cristiano puede utilizar el concepto con máximo provecho refiriéndolo a los diversos nombres escriturísticos del Verbo y a sus diferentes funciones, Plotino, en este comienzo del *Contra gnosticos* lo emplea contra la división interna del Pleroma gnóstico (= Espíritu o mundo inteligible del Neoplatónico) que representan los Eones del mito valentiniano, por supuesto, que en la forma literal como los entendía Plotino y en este instante, concretamente, bajo la forma bien calificada del Noús y del Logos.

Pero veamos si nos es posible progresar un poco más en nuestra identificación de las líneas eneádicas que comentamos y, con ello, justificar con mayores títulos nuestra versión, ya que la interpretación de otros críticos así lo exige.

Salvo escasas excepciones, la traducción de este breve paso, es literalmente correcta, sólo que los intérpretes suelen silenciar su contenido o cuando se refieren a ella no facilitan una explicación justificada<sup>18</sup>.

II, p. 381). Para la cuestión de los dos Orígenes, el cristiano y el pagano, cf. nuestro art.: "Gnostica. El capítulo XVI de la Vida de Plotino de Porfirio", en *Salesianum* 3, (1974), p. 467, n. 19.

<sup>17</sup> Cf. M. HART, *Origène et la fonction revelatrice du Verbe incarné*, Paris, 1958, pp. 95, 237 y especialmente 273. El fondo, de mayor amplitud, se descubre también en Filón Alejandrino y en el C. H.

<sup>18</sup> Así vierte Ficino: "Igitur neque tís plura in mundo intelligibili, neque ex-cogitationes illic supercruas, quas non admittunt, ponere decet..." (Plotini *Enneades*, Edd. Creuzer-Moser, Paris, 1855, p. 95); no fue, sin embargo, tan feliz Bouillet: "Ne reconnaissons donc dans le monde intelligible rien de plus que trois principes, sans ces fictions superflues et inacceptables"; (*Ennéades* I, p. 281) y Bréhier, apenas lo parafrasea: "Donc rien de plus que els trois hypostases: n'admettons pas dans les intelligibles ces inventions superflues auxquelles ils se refusent" (*Ennéades* II, p. 113). Con superior precisión S. Mackenna: "Therefore we must affirm no more than these three Primals: we are not to introduce superfluous distinctions which their nature rejects" (*The Enneads*, London, 1969, p. 134) y su colega también en inglés A. H. Armstrong: "One must not, then, posit more beings than there, nor make superfluous distinctions in the realities of the intelligible world which the nature of these realities does not admit" (Plotinus II, p. 231). La versión de Harder corre así: "Man hat also nicht mehr Wesenheiten als die genannten anzusetzen, auch in den oberen Hypostasen keine müssigen Gedankenexperimente, die dort keine Stelle haben" (Plotinus Schriften, Bd. III a, p. 109). Y la última de las traducciones de nuestro pasaje que se ha hecho, la italiana de V. Cilento, dice ahora así: "Ebbene, no. Niente più di queste nostre Ipostasi. E via,

No hace mucho el traductor de las *Enéadas* al italiano, Vincenzo Cilento, al comentar nuestro texto sin determinarse en una solución propia, parecía atenerse en lo que se refiere a su exégesis, a lo sostenido por W. Theiler en la nueva edición, traducción alemana y comentario de R. Harder, en cuya tarea le ha acompañado particularmente R. Beutler. Pero, lamentablemente, esta última opinión no revela una gran solidez. Efectivamente, se comenta así el punto de nuestro interés: "El plural de *epinoia* (véase línea 40) es quizás irónico, ya que entre los Eones gnósticos se encuentra también una *Epinoia*, según Hipólito, *Elenchos* 6, 20, 4"<sup>19</sup>. Pero esta aclaración del comentarista alemán, nos parece ofrecer dos inconvenientes: 1º) Dice más que cuanto puede dar a entender un mero resumen recapitulativo, que de ser fiel, difícilmente tiene la posibilidad de extralimitar el material resumido<sup>20a</sup> y 2º) el pasaje de los gnósticos al que alude Theiler tiene también la característica de cerrar un desarrollo previo, es decir, se trata de la parte final de la noticia que Hipólito nos da sobre Simón conocido como Mago y, en consecuencia, dice así: "Lo dicho es precisamente el mito de Simón, del que Valentín habiendo tomado las bases, les da otros nombres. En efecto, la Inteligencia (Noûs) y la Verdad, el Logos y la Vida, el Hombre y la Iglesia, los Eones de Valentín, son equivalentes a las seis Raíces de Simón, Inteligencia (Noûs), Pensamiento (Epinoia), Voz, Nombre, Razonamiento y Enthymesis; pero puesto que nos parece que es suficiente lo expuesto sobre la fábula de Simón, veamos también qué dice Valentín" (*Elenchos*, VI, 20, 4)<sup>20</sup>.

A ojos vista aquí nos encontramos en el límite extremo de cuanto Hipólito Romano nos ha informado sobre Simón Mago, que abarca desde *Elenchos* VI, 9, 2 hasta 20, 4 y que incluye, desde VI, 9, 3 a 18, 7, una breve introducción al tema de la mano del mismo Hipólito y la amplia paráfrasis simoniana que es conocida como la *Megále Apófasis*<sup>21</sup>

*ancora, negli intelligibili, quegli eccessi di soprastrutture logiche. Essi non le ammettono" (en Paldeia Antignostica, Firenze, 1971, p. 228).*

<sup>19</sup> Cf. *Plotinus Schriften*, Bd. III b, Anm., p. 422. Para lo dicho sobre Cilento, ver *Paldeia Antignostica*, pp. 228, 2, 1 y antes 227, 40. Cf. también A. ORBE, *En las alboras de la exégesis iohannea. Estudios Valentinianos II*, Romae, 1955, p. 137, n. 116, quien siguiendo a Cilento en su versión italiana de las *Enéadas*, adopta la traducción de "distinción lógica" para II, 9, 1. Se aproxima bastante a nuestro planteo D. Rolloff cuando dice con referencia al texto que examinamos: "Plotin beginnt mit einer knappen Zusammenfassung: Im Bereich des noeton zu den drei bisherigen Setzstufen weitere weder als tatsächlich vorhanden noch als bloss gedankliche Unterscheidungen angenommen werden", (cf. *Plotin. Die Gross-Schrift III*, 8-V, 8-V, 5-II, 9, Berlin, 1970, p. 157).

<sup>20a</sup> Por otra parte, el uso del plural "epinoiai" no es exclusivo de este punto, sino que se encuentra asimismo en II, 9, 1, 42 y se justifica también por el razonamiento que conduce al *regressus ad infinitum*.

<sup>20</sup> Cf. *Refutatio omnium haeresium*, ed. P. WENDLAND, *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig-Berlin, 1916 (= Wendland), p. 148.

<sup>21</sup> Cf. WENDLAND, pp. 136-145. En la ontología de W. VÖLKER, *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*, Tübingen, 1932 (= Völker), abarca las pp. 3 a 11. Este mismo texto se encuentra también editado por J. M. A. SALLES-DABA-

y desde VI, 19, 1 a 20, 4, un resumen de noticias biográficas y doctrinales de Simón Mago obra del heresiólogo cristiano<sup>22</sup>. Ambas porciones del libro VI del *Elenchos*, además, aunque atribuidas por Hipólito a un mismo autor, difieren notablemente entre sí por sus características externas, y si la primera parte bien puede constituir un documento directo de la Gnosis, la segunda aporta informaciones indirectas que se reparten entre lo que sobre el mismo protognoóstico (según lo quiere la tradición ortodoxa), han escrito Justino Mártir<sup>23</sup>, los *Acta Petri*<sup>24</sup> e Ireneo de Lyon<sup>25</sup>.

En ambos momentos de los registros simoníacos aparece la Epínoia, pero también es cierto que en cada uno de ellos, desempeña una función diferente. En los textos que constituyen propiamente un resumen de Hipólito, la Epínoia aparece actuando no en una perspectiva pleromática, sino soteriológica. Representa al pneuma caído, que transmigra y se hace manifiesto en algunas mujeres históricamente famosas (la célebre Elena de Troya y la Elena sacada de un prostíbulo de Tiro que acompañaba a Simón). En la síntesis final que hemos transcrito, sin embargo, el sustantivo "Epínoia" se refiere claramente a un ser pleromático (lo que queda también confirmado por el paralelo que Hipólito aduce con los Eones de Valentín). Y esta alusión que se refiere, entonces, no a lo dicho desde *Elenchos* VI, 19, 1 a 20, 4, sino a algunas afirmaciones de la *Megale Apófasis*, podría justificar, parcialmente, la interpretación del helenista alemán. En efecto, en la *Gran revelación* el término "Epínoia" se utiliza como el nombre de un Eón e incluso, en varias oportunidades la Epínoia aparece como el aspecto femenino del Noûs y junto con él. Así oímos decir: "Este es el libro de la Revelación de la Voz y del Nombre que viene del Pensamiento (*ex Epínoias*) de la gran Potencia infinita" y poco después más aclaratoriamente para nuestro caso: "Y dice que las Raíces existen por parejas a partir del Fuego y llaman a las Raíces, Noûs, Epínoia, Foné, Onoma, Logismós y Enthymesis" con la subsiguiente ratificación: "pero de estas seis Potencias y de la Séptima que existe con ellas, llama a la primera pareja Inteligencia (Noûs) y Pensamiento (Epínoia), Cielo y Tierra". Y el largo fragmento del capítulo 18, 2-7, presenta a la Epínoia en tres niveles por lo menos: la Epínoia solitaria (*én monótetí*) (= a lo

dx, *Recherches sur Simon le Mage*, París, 1969. Para *Elenchos* VI, 9-18 como una paráfrasis, cf. J. FRICKEL, *Die "Apophysis Megale" in Hippolyti's Refutatio*, Roma, 1968.

<sup>22</sup> Cf. WENDLAND, pp. 145-148.

<sup>23</sup> Cf. I *Apología* 26, 1-3 (Ruiz Bueno, *Padres Apologistas*, Madrid, 1954, p. 209).

<sup>24</sup> Cf. *Actus Vercellense*, cap. 32, que, no obstante sus notables diferencias, es lo que más se aproxima a *Elenchos* VI, 20, 2 (Wendland, p. 148). Sobre el problema de las relaciones de este texto con *Acta Petri* véase W. Schneemelcher apud E. HENNECKE, *New Testament Apocrypha*, London, 1965, II, pp. 280-281.

<sup>25</sup> Cf. W. W. HARVEY (ed.), *Sancti Irenaei, Libros quinque Adversus Haereses*, Cantabrigiae, 1857 (= *Adv. Haer.*) I, 23, 1-4, I, pp. 190-195. L. Cerfaux ya se ocupó de colocar en paralelo la mayor parte de estas noticias sobre Simón, cf. *Recueil Lucien Cerfaux*, Gembloux, 1954, pp. 199 y ss.

Uno de Plotino); la Epinoia en la Séptima Potencia o Padre, que carece de pareja, pero que es andrógina y la Epinoia que surge de esta última por autocomprensión (= Noús/Epinoia)<sup>26</sup>. Indudablemente, si bien este texto no refleja estrictamente el contenido de los razonamientos que Plotino rechaza, sin embargo hemos de admitir que una mentalidad subdivisoria similar a la condenada se adivina por aquí. Por otra parte, debemos confesar que una concepción parecida es igualmente posible de espigar entre los ofitas de la noticia del mismo Hipólito, la que, además, no está exenta de parentesco con lo poco antes expuesto, ya que también aquí, se da por base escrituraria de la doctrina profesada la *Revelación de la gran Potencia*<sup>27</sup>. Sin embargo, la referencia de Plotino a las "epinoiai" como un Eón gnóstico, supondría por parte del filósofo griego un manejo y familiaridad con el tecnicismo de la *Megále Apófasis* del que no da muestras en el resto de su alegato<sup>28</sup>. Por el contrario, esto sí sucede respecto de más de

<sup>26</sup> Cf. *Elenchos* VI, 9, 3; 13 y el lugar ya citado 18, 2-7 (Wendland pp. 136 y ss. o Völker, pp. 3, 5-6 y 10-11). A. ORAZ, *Los primeros herejes ante la persecución. Estudios Valentinianos V*, Roma, 1956, pp. 284-285 y más recientemente SALLES-DABADIE, o.c., pp. 48-51.

<sup>27</sup> Cf. *Elenchos* V, 9, 5 (Völker, pp. 24-25). En la línea 26 se nombran las epinoiai junto con otros seres pleromáticos (eones, potencias, ángeles, etc.) y poco más adelante (ls. 29-31) se ofrece el sentido que nos interesa, cuando se dice: "porque, dice, el punto que es indivisible, que es nada y constituido desde nada, llegará a ser por pensamiento de sí (*heautós epinoia*) una grandeza inabarcable". Las palabras que siguen, sin embargo, y que trazan una equivalencia entre el evangélico reino de los cielos y el grano de mostaza, relacionan el sentido pleromático con la soteriología personal. En el *Tratado sin nombre* del Códice de Bruce, la Epinoia aparece también como un Eón, el primero del Pleroma, el Pensamiento del Padre (ver Ch. A. Baynes, *A. Coptic Gnostic Theosis contained in the Codex Bezae Cantabrigiae*, Cambridge, 1933, pp. 3, 12, 28, 66, 83 y 108 ó, respectivamente, C. Schmidt, "Unbekanntes altgnostisches Werk", en *Koptisch-Gnostische Schriften*, I., Leipzig, 1905, pp. 362, 29; 383, 4; 365, 14-15; 339, 11; 341, 14 y 348, 35). En el *Apócrifo de Juan* se muestra la Epinoia luminosa desempeñando en general una función soteriológica (cf. 53, 9-10; 53, 15 ss.; 54, 4; 57, 10 ss.; 59, 5-10; 60, 1-2; 71, 5 ss. y 72, 15 ss. Ver ahora nuestra *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico*<sup>2</sup>, Ed. Castañeda, 1978, pp. 269-283). La misma función se revela entre los textos de Nag-Hammadi, en el *Pensamiento de Norea* (IX, 2), 28, 1-5 y en *Protentolá trimórfica* (XIII, 1), 35, 10-15; 39, 15-20 y 30-35.

<sup>28</sup> Si bien es cierto que en *Enn.* V, 8 (31), 9, 31 ss., hay una referencia al fuego como un cuerpo que sería el principio generador y destructor, lo que recuerda a la *Megále Apófasis*, *Elenchos* VI, 9, 5 y ss. 17, 4 (Völker, pp. 4 y 9) y en tal sentido la referencia podría también ir dirigida contra el *pyr technikón* de los estoicos (si placet cf. M. Pohlenz, *La Stoa*, Firenze, 1967, pp. 135 y ss.), inspiradores de más de una idea de las que discurren por este documento, el hecho de que en *Enn.* II, 9 (33), 11, 28-29 se encuentre el rechazo de una concepción del fuego registrada entre los marcosianos (cf. *Ado. Haer.* I, 18, 3 [Harvey I, p. 184]), nos inclina a pensar que también aquí lo que se está poniendo en duda es una doctrina valentiniana. En efecto, se lee en *Ado. Haer.* I, 5, 4 (Harvey I, pp. 48-49): "Y enseñan que el fuego en todos ellos (= tierra, aire y agua) engendra la muerte y la destrucción". Ver también *Ado. Haer.* I, 7, 1 (Harvey I, p. 59) y el *Extracto de Theodoto* 48 (ed. de Sagnard, París, 1970, pp. 161-162). A. Andreas Graeser, *Plotinus and the Stoics*, Leiden, 1972, parecen habersele escapado todos estos textos.

un elemento del mito valentiniano. Teniendo por lo tanto en cuenta que en *Enn.* II, 9, 2, 1, Plotino no rechaza un tecnicismo de vocabulario, sino una modalidad de procedimiento lógico que permite producir, según sus adversarios, resultados paralelos, a los que claramente confiesa conocer como la dualidad espiritual Nous/Logos del Pleroma valentiniano. Admitiendo también el apoyo de Hipólito, quien ya nos ha señalado la existencia de equivalencias entre los diversos sistemas gnósticos, aquí, en concreto, entre el Pleroma de la *Megále Apófasis* y el Pleroma valentiniano y sabiendo, por añadidura, que con *Enn.* II, 9 no nos movemos precisamente en una atmósfera gnóstica simoniana, sino valentiniana, ya que las notas características que se desprenden de este tratado eneádico permiten individualizar bien a los adversarios combatidos por Plotino como valentinianos romanos sustentadores de una doctrina similar a la expuesta en sus grandes rasgos por Ireneo de Lyon en *Adv. Haer.* I, 1, 1, a 8, 2 (Harvey I, pp. 8-70), sobre estos mismos gnósticos<sup>29</sup>, no es de extrañar que, además de la estructura lógica general de las emisiones pleromáticas afín a la descrita por Plotino, se pueda sorprender incluso en el detalle una mentalidad que opera "por epinóias" semejante a la aquí expuesta, entre los representantes de la misma escuela. Efectivamente, dice Ireneo en *Adversus Haereses* I, 12, 1 (Harvey I, pp. 109-110): "Así pues, el mismo Ptolomeo y sus discípulos nos facilitan esta doctrina... En efecto da dos consortes a la divinidad, la que entre ellos se denomina Abismo<sup>30</sup>. Llama también a estas disposiciones Inteligencia (*Ennola*) y Voluntad (*Thélema*). Porque, dice, primero ha pensado y después ha querido. Por esto precisamente una vez que estas dos disposiciones, la Inteligencia y la Voluntad, se mezclaron entre sí, tuvo lugar la emisión del Unigénito (*Monogénos*) y de la Verdad (*Alétheia*) por pareja. Estos se revelan como sellos e imágenes de las dos disposiciones del Padre, como lo visible de lo invisible. La Verdad proviene de la Voluntad y el Pensamiento de la Inteligencia<sup>31</sup>. Y por la Voluntad están exis-

<sup>29</sup> Determinante para esta identificación nos parece *Enn.* II, 9, 11 buen exponente del mito de la caída de Sofía, según lo muestra el mismo relato de Ireneo. El final de *Enn.* II, 9, 10 se enlaza apretadamente con esta exposición y, ya con estos elementos en la mano, es posible ir descubriendo las múltiples alusiones que están presentes no sólo en el *Contra gnósticos*, sino también en toda la "gran tetralogía". Así lo hemos tratado de mostrar en nuestra tesis varias veces citada, en los capítulos II, III, IV y V.

<sup>30</sup> Rec. también *Enn.* II, 9, 1, 23: "Porque, ciertamente, no vendrán a decir que El (= lo Uno) existe, por un lado, en potencia y, por otro, en acto". El detalle ya fue advertido por Bouillet, *Ennéades* I, p. 258, n. 28 y p. 521.

<sup>31</sup> Traducimos directamente del texto conservado por Epifanio, *Panorion*, 33, como superior al griego de Hipólito (*Elenchos* V, 38) o a la versión latina de los manuscritos de la obra del Obispo de Lyon, ya que el sentido gnóstico es diáfano. La duda de Harvey (I, p. 110, n. 1) y su enmienda: "*The order is disturbed in the Epiphonian text, it is preserved in the Hippolyton, with which also Tertullian agrees...*", carece de justificación textual, ya que los tres pueden derivar de la misma familia de manuscritos corruptos. Nos parece que el origen de la duda del editor inglés de San Ireneo, estriba en una exégesis limitada del testimonio de Epifanio de Salamina.

tiendo tanto la imagen masculina de la Inteligencia inengendrada como la femenina de la Voluntad; así pues, la Voluntad era una potencia de la Inteligencia. Efectivamente, la Inteligencia pensaba la emisión, pero no podía emitir por sí misma lo que pensaba. Pero una vez que llegó a ser la potencia de la Voluntad, entonces emitió lo que pensaba".

Nos parece, por lo tanto, que Plotino aquí, como en todo el resto de *Enn.* II, 9, se refiere a una misma clase de adversarios, a los gnósticos valentinianos romanos, los que son el objetivo de sus críticas ya desde los años 257/258, urgiéndole determinadas precisiones conceptuales<sup>32</sup>; pero, creemos también que en este caso, como en otras oportunidades, Plotino considera a sus antagonistas como un ejemplo específico de una corriente de opinión más amplia, es decir, la de los intérpretes platónicos que al considerar que las ideas o inteligibles se encuentran fuera del Espíritu, permitían el desdoblamiento o multiplicación de la segunda hipótesis o del Espíritu en varias realidades. En este último caso los nombres de Numenio y de Longino<sup>33</sup>, como más próximos a Ammonio Saccas, de algunos platónicos medios<sup>34</sup> y, posteriormente, del mismo Amelio Gentiliano<sup>35</sup>, el alumno de Plotino, vendrán fácilmente a la memoria del lector.

<sup>32</sup> Una de ellas, al menos, ya puede ser consultada en nuestro artículo: "Sobre una aparente contradicción en los textos de Plotino. *Enn.* V, 4 (7), 2, 30 y *Enn.* VI, 4 (22), 10, 18", en *Genethliakon Isidorianum*, Salamanca, 1975, pp. 177 y ss.

<sup>33</sup> Consideramos que hacia esta solución más amplia nos remite la misma prehistoria de nuestro problema en las *Enéadas*, según consta en *Enn.* III, 9 (13), 1. Aquí ya se trata la cuestión de la división del Espíritu en lo que es intuible y el acto de la intuición y reconoce Plotino que tal división (— un Noús en reposo, unidad y silencio y otro que percibe al anterior) no es real, sino pensada (*té noéset*). Es posible que en este momento (aunque no sabemos a ciencia cierta cuál, pues *Enn.* III, 9 es una suma de fragmentos sueltos e ignoramos tanto la finalidad como el tiempo de redacción de cada uno de ellos) Plotino no supiera con certeza los alcances literales del Noús/Logos valentiniano más tarde directamente combatido y que por eso en el filósofo griego no haya ningún tipo de retractación (sostienen lo contrario E. R. Dodds, "Numenius and Ammonius", en *Les Sources de Plotin*, pp. 19-20 y le siguen P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, París, 1968, I, pp. 428-429 y E. Des Places, *o.c.*, p. 113, n. 3 al Fr. 22), sino una puesta al día de la que siempre fue su doctrina sobre la indivisibilidad del Espíritu que de ningún modo podía permitir la exterioridad de las ideas respecto de él. Pues bien, como claramente se ve en este caso, las dudas exegéticas se desarrollan en torno a la interpretación de *Tim.* 39 e. Cf. para Numenio Frs. 11 (L. 20), 15 (L. 24), 16 (L. 25) y 22 (L. Test. 25) (Des Places, pp. 53, 56, 57 y 61) y para Longino V. P. VXIII y XX. La nota de Armstrong en *Plotinus II*, pp. 226-227, es muy oportuna. Puede verse también H. Schwyzler, "Une interprétation plotinienne de *Tim.* 39 E", en *Congrès de Tours et Poitiers*, París, 1954, pp. 256 y ss.

<sup>34</sup> Por ejemplo, Albino, *Eptome* X, 2-3 (ed. y trad. de P. Louis, París, 1945, pp. 56-57), con la ambigüedad, respecto de Plotino, que implica la relación de Dios o el Primer Noús con las Ideas. Puede verse el interesante examen de Armstrong, "The Background of the Doctrine 'that the intelligibles are not outside the Intellect'", en *Les Sources de Plotin*, pp. 402 y ss.

<sup>35</sup> Cf. Proclo, *In Tim.* III 103, 18-28 (trad. de A. J. Festugière, París, 1968, p. 136). Para otros testimonios y su comentario véase del mismo Festugière *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, París, 1954, IV, pp. 276 y ss.

## PLOTINO Y LA INEFABILIDAD DE LO UNO

Por María Isabel Santa Cruz Prunes

Lo Uno, inaprehensible por vía racional, es, en consecuencia, inefable: no hay palabras que puedan expresar ni revelar *lo que él es en sí mismo*. El presente trabajo intenta mostrar cómo la tarea ineludible del filósofo es, sin embargo, valiéndose de un lenguaje incorrecto y "metafórico", hablar *sobre lo Uno* para despertar conciencias y encaminar al alma hacia su verdadera y única meta: la conversión.

La realidad en su conjunto es, para Plotino, resultado del despliegue aespacial y atemporal de una vida que progresa, pluralizándose y complejizándose. Cada uno de los puntos de esta corriente vital se diferencia de los otros estructuralmente, pero existe una plena continuidad, una ausencia de fisuras entre uno y otro nivel. Cada grado de la realidad contiene al que le sigue y es contenido por el que le precede. El movimiento progresa desde la unidad perfecta a la pura multiplicidad; la imperfección se acrecienta gradualmente hasta desembocar en la muerte de la vida primigenia, en la oscuridad de la luz: en la materia. Lo Uno, unidad absoluta que no encierra en su unicidad ninguna alteridad, ningún repliegue, es el fundamento último de todo lo que es. Punto de partida del despliegue de la realidad, origen de la "procesión" es también y por eso mismo la meta que persigue el alma, el término de la "conversión", del movimiento del alma humana que, unificándose, rehace en sentido inverso el camino que la realidad misma ha recorrido en su descenso. Sólo lo Uno —y no la inteligencia— puede ser principio incondicionado.

¿Qué ha de ser entonces lo Uno y cuál su naturaleza? Decirlo no es nada fácil. Ello no es sorprendente, puesto que no es fácil decir qué es el ser ni qué es la forma. Y nuestro conocimiento se apoya en formas" (En VI 9, 9, 1-3). El intento de describir a lo Uno choca con serias dificultades, porque lo Uno no puede ser conocido intelectivamente y escapa entonces a todo lenguaje conceptual. Porque es racionalmente incognoscible, lo Uno es inefable. No se lo puede expresar y, sin embargo, es preciso hablar de él.

Nuestra inteligencia, cuya naturaleza es idéntica a la de la Inteligencia universal, es la más elevada facultad de conocimiento que po-

seemos. Pero, en virtud de su propia estructura, la inteligencia sólo puede conocer lo inteligible. Lo inteligible es el ser, lo que tiene forma, lo determinado, lo que posee límites que lo distinguen de los otros inteligibles. Aquello que no es ser, aquello que carece de forma, no puede ser, pues, objeto de pensamiento, objeto de intelección. Lo Uno no es ser; no posee forma, ni siquiera forma inteligible; no puede ser, por lo tanto, aprehendido racionalmente<sup>1</sup>. "De él no hay *logos* ni *episteme*", dice Plotino (V 4, 1, 9), haciendo suya la fórmula que Platón emplea en *Parménides* (142a). La inteligencia es incapaz de concebir la unidad absoluta. Lo Uno es una unidad anterior y superior a aquélla que la inteligencia puede llegar a pensar, puede llegar a abarcar<sup>2</sup>. La facultad racional del alma, el *logos*, no llega a él: la facultad que puede llegar a aprehenderlo "ya no es *logos*, sino mayor que el *logos*, anterior al *logos* y superior a él" (VI 9, 10, 7-9). Lo Uno no es objeto de *episteme*: toda "ciencia", todo saber racional demostrativo, se maneja necesariamente en el terreno de la multiplicidad y por su intermedio resulta imposible acceder a la unidad absoluta. Los objetos de la ciencia son siempre objetos inteligibles, de modo que para alcanzar a aquello que está antes de todo objeto inteligible será preciso dejar atrás la ciencia y todos sus objetos, abandonar todo objeto de contemplación racional, aún el más excelso (VI 9, 4, 3-10).

La inteligencia no puede conocer a lo Uno; la simplicidad absoluta escapa a la aprehensión racional. Pero, paradójicamente, la doctrina de lo Uno aparece para Plotino por una exigencia racional. La existencia de lo Uno se "demuestra" partiendo de la naturaleza imperfecta de la inteligencia: ésta, que es doble, requiere necesariamente un principio que ya no sea doble sino perfectamente simple y requiera un Bien que la plenifique<sup>3</sup>. La vía racional de la inteligencia permite acceder a la necesidad de la existencia de lo Uno. Ella advierte que lo Uno *debe* existir, pero no puede ir más allá, es incapaz de llegar a lo Uno tal como es en sí mismo, incapaz de conocerlo. La inteligencia sabe que lo Uno existe necesariamente, pero no sabe ya qué clase de cosa sea (V 5, 6, 17-21). Lo Uno aparece así a la razón como una exigencia, como el fundamento que permita explicar y valorizar la naturaleza de los seres derivados, de la inteligencia y del conocimiento intelectual<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> IV 2, 1, 20-22; V 4, 1, 8-9; VI 9, 3, 37 ss; VI 9, 5, 29; V 1, 7, 20; I 2, 2, 22; III 8, 9, 19-22; V 5, 6, 4; V 5, 11, 1-5; VI 7, 17, 18; 36 y 40-41; VI 7, 28, 28-29; VI 7, 32, 5 ss y 23; VI 7, 33, 13-15 y 21-30; VI 7, 34, 1-2. La edición utilizada para citas y referencias es la de P. HENRY-H. R. SCHWITZER, *Plotini Opera*, t. I-III, Paris, Desclée de Brouwer, 1951-1973.

<sup>2</sup> V 3, 13, 37; VI 9, 6, 12-16; V 6, 6, 32-33.

<sup>3</sup> Cf., por ejemplo, III 8, 9, 1-13; III 8, 11, 7-10; V 6, 3, 20; V 6, 2, 7-10; V 4, 1, 1 ss. Cf. DECK, J. N., *Nature, Contemplation and the One*, Toronto, University Press, 1967, pp. 7-9.

<sup>4</sup> Cf. MOREAU, J., *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*, Paris, Vrin, 1970, p. 76.



Exigido por la razón, la razón no puede apresarle: Incapaz de pensar a lo Uno, el alma tiene, sin embargo, la posibilidad de "sentir" su presencia<sup>5</sup>: "La conciencia que poseemos de Aquél no se da por la ciencia ni por el pensamiento, sino por una presencia superior a la ciencia" (VI 9, 4, 1-3). Lo Uno se hace presente, se manifiesta, a todo aquél que se ha preparado para acogerlo, a todo aquél que tiene la capacidad de entrar en contacto con él<sup>6</sup>. El acceso a lo Uno requiere un laborioso esfuerzo que es teórico y práctico, cognoscitivo y moral al mismo tiempo. Para llegar a captar la presencia de lo Uno el alma debe replegarse sobre sí misma, desembarazándose de todo lo sensible. Debe concentrarse en sí misma y unificarse progresivamente, uniéndose primero al alma universal y luego a la inteligencia. Para llegar a lo Uno el alma debe, previamente, volverse inteligencia, "intelectualizarse" (VI 7, 35, 4-5). Hasta este punto, el ascenso es de orden racional. Pero una vez que el alma ha llegado a intuir la vida de los inteligibles en el mundo inteligible, ya no puede seguir elevándose racionalmente. Para captar al Bien debe ir más allá de la inteligencia, debe "caer fuera de la inteligencia" (II 9, 9, 51-52), debe abandonar ya toda forma inteligible (V 5, 6, 34-37; VI 9, 7, 14), dejar atrás la dualidad de la inteligencia (VI 7, 35, 1-7; VI 7, 36, 10 ss.). La inteligencia debe dejar de ser inteligencia, retroceder y olvidarse de sí misma si quiere ver a lo Uno (III 8, 9, 29-32). La visión de lo Uno es privilegio de una "inteligencia amante", que se ha "embriagado", que se ha vuelto no inteligente, que ha llegado a "un estado en el que no piensa sino que mira a Aquél de otra manera" (VI 7, 35, 19-33). Lo Uno es sólo aprehensible por aquello superior a la inteligencia que está en la inteligencia misma, "por aquel aspecto de la inteligencia que ya no es inteligencia" (V 5, 8, 22-23)<sup>7</sup>. Para alcanzar a lo Uno la inteligencia debe "saltar" (VI 7, 16, 1-4; V 5, 4, 8). Cuando el alma ha llegado a convertirse en una inteligencia no pensante y está ya en disposición de recibir a lo Uno, nada debe buscar; debe detenerse y esperar en calma la súbita aparición de lo Uno (V 5, 8, 1-4; VI 7, 34, 2-12; VI 7, 36 18-19). El alma entonces lo ve (VI 9, 11, 1-4; V 5, 6, 34-37; VI 7, 36, 18-19) y esa visión la "conmociona" (VI 7, 31, 7-8); lo aprehende por una "intuición repentina" (III 8, 9, 21-22; III 8, 10, 31-34); se "arroja" hacia lo Uno, entra en "contacto" con él (VI 9, 4, 27; VI 7, 36, 3; VI 7, 40, 2; VI 9, 9, 55-56; VI 9, 8, 19-20 y 27), lo "toca" (III 9, 2, 7-8; VI 9, 4, 27; VI 9, 7, 4-5), "coincide" con el (VI 9, 4, 26; 9, 10, 17; VI 7, 34, 6), se "unifica" (II 2, 2, 22; VI 9, 10 9-16; VI 9, 11, 4-8 y 20; VI 9, 9, 34), "participa" de él (VI 9, 9, 46). La manera en que el alma accede a lo Uno no es una contemplación sino otro

<sup>5</sup> Para un tratamiento detallado del problema, véase O'DALY, G., "The presence of the One in Plotinus", *Accademia Nazionale dei Lincei. Convegno Internazionale sul tema: Plotino e il neoplatonismo in Oriente e in Occidente, 1969*.

<sup>6</sup> VI 9, 4, 24-27; VI 9, 7, 4-7; III 8, 9, 22-25.

<sup>7</sup> Véase RUST, J. M., "Mysticism and Transcendence in later Neoplatonism", *Hermes* 92, 2, abril 1964, pp. 213-216.

modo de ver: salida de sí mismo (*ekstasis*), simplificación, abandono de sí mismo, deseo de un contacto, detención, búsqueda de una coincidencia" (VI 9, 11, 22-25) <sup>8</sup>.

Lo Uno, entonces, es el fundamento que la razón exige y que, paradójicamente, es incapaz de conocer. Si su existencia es racionalmente necesaria, su "presencia" es sólo aprehensible de una manera no racional. Pero "no racional" significa no "irracional" sino "suprarracional": se accede a lo Uno trascendiendo los límites de la razón, pero de una razón llegada al punto máximo de su actividad.

Más allá de la razón, lo Uno está también más allá de las palabras. No se puede "revelar" a quien "no ha tenido la felicidad de verlo por sí mismo" (VI 9, 11, 1-4). "No se lo puede decir ni escribir" (VI 9, 4, 11); es inefable (IV 8, 6, 11; V 5, 6, 24). Ningún nombre le conviene (VI 9, 5, 31). Nada puede serle predicado porque carece de todo accidente, de toda cualidad y, por ello, todo lo que se le añada lo hará deficiente, lo disminuirá, lo pluralizará <sup>9</sup>. "Es por eso que, en verdad, es inefable; al hablar, digas lo que digas, estarás diciendo algo. Pero lo que está más allá de todas las cosas, lo que está más allá de la venerable inteligencia, lo que está más allá de la verdad que está en todas las cosas no tiene nombre; porque ese nombre sería una cosa diferente de él; él no es una de entre todas las cosas y no tiene nombre porque nada puede decirse de él como de un sujeto" (V 3, 13, 1-5). Decir algo sobre lo Uno, aún ponerle un nombre, supone tomarlo como un sujeto, como algo determinado, como un "esto", como un individuo (V 5, 6, 5-7). Es imposible atribuirle cualidades a aquello que no posee quiddidad (V 5, 6, 22-23). Puesto que no podemos expresar a lo Uno en sí mismo, sólo nos queda hablar *sobre él*. Las palabras giran a su alrededor sin tocarlo en su intimidad. No pudiendo decir lo que él es, decimos lo que él no es. Pero al decir que no es esto o aquello estamos siempre partiendo de esto o aquello; para negarle un atributo estamos siempre partiendo de las cosas que son inferiores a él (V 3, 14, 1-8). Dicho en otros términos, hablamos de lo Uno *negativamente* (diciendo lo que no es) y *regresivamente* (partiendo de la consideración de lo que deriva de él) <sup>10</sup>. Partimos del ser y negamos a lo Uno todo atributo que corresponde al ser. A ello nos obliga la naturaleza misma del lenguaje, que es la expresión verbal del pensamiento. El lenguaje es un lenguaje del ser porque la inteligencia puede pensar solamente el ser. El pensamiento funciona sobre la base de las categorías de identidad y alteridad: aprehende la identidad de una cosa por su alteridad con respecto a otra cosa (VI 7, 39,

<sup>8</sup> Para el vocabulario del "contacto" y sus alcances, véase O'DALY, *op. cit.*; ARNOU, R., *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, 2ª ed., Rome, Presses de l'Université Grégorienne, 1967, pp. 235 ss., y RUST, J. M., *Plotinus*, Cambridge University Press, 1967, pp. 213-230.

<sup>9</sup> III 9, 9, 23; III 8, 10, 29-30; III 8, 11, 12-13; V 9, 13, 9-20; II 9, 1, 7; VI 9, 3, 51-52.

<sup>10</sup> Cf. MOREAU, J., *op. cit.*, p. 76.

1-8). El lenguaje, transcripción del pensamiento, connota necesariamente una dualidad y de ahí su ineptitud para abrazar a aquello que sobrepasa toda dualidad. No hay lenguaje oral ni escrito capaz de traducir con exactitud un modo de aprehensión suprarracional. De ahí que todo lo que podamos decir de lo Uno no es evidente ni claro en la medida en que "hablamos de él sin tener sobre qué apoyar el pensamiento" (III 8, 9, 17-19). Tanto al atribuir como al negar a lo Uno ciertas características estamos hablando de él regresivamente, por referencia a otra cosa. De lo Uno sólo podemos hablar transfiriéndole atributos inferiores que son propios de lo que es posterior a él. Si lo hacemos es debido a la imposibilidad de poseer un lenguaje que le sea adecuado, puesto que no tenemos manera de predicar nada de él con propiedad (VI 8, 8, 3-6). Si lo llamamos "Uno" es por analogía con el punto y la unidad numérica, para señalar que la unidad absoluta es simple e indivisible (VI 9, 5, 29 ss.). El nombre "Uno" encierra solamente una negación de la multiplicidad (V 5, 6, 25-36). Decimos que lo Uno es "lo que está más allá del ser", pero esta designación tampoco logra abarcar su naturaleza sino que apunta a negar a lo Uno una determinación, indica que lo Uno no es algo que es, no es un individuo (V 5, 6, 8-17). Al decir que es "causa" o "principio" o "fuerza productora" no estamos atribuyendo un accidente a lo Uno sino a nosotros mismos; expresamos nuestras propias afecciones, lo enfocamos desde nuestro punto de vista; lo Uno no es causa ni principio en sí mismo sino para nosotros que provenimos y dependemos de él como la realidad toda (VI 9, 3, 49-54). Si lo llamamos "Bien" es en el sentido de que todo lo desea (I 7, 1, 20-22; I 8, 2, 1-5; V 1, 6, 50-53; V 5, 12, 11); todo actúa por él y dirigiéndose a él (III 8, 11, 8-10; VI 8, 7, 3-6); todo conoce por el deseo de conocerlo (V 6, 5, 5-10). Es bien para las otras cosas pero no para sí mismo, porque siendo absolutamente uno no puede ser nada para sí mismo (VI 7, 41, 27-31; VI 9, 6, 40-42). La atribución positiva como la negativa adolece del mismo defecto, porque afirmar que lo Uno es algo o negarlo es siempre enunciarlo por referencia a otra cosa. "Pero él no puede tener relación con nada: es lo que es antes de todas las cosas. Suprimamos incluso la palabra *es*, para suprimir con ella la relación con las cosas que son" (VI 8, 8, 13-15). La simplicidad de lo Uno es apenas expresable por un lenguaje que connota dualidad. Y si Plotino habla irremediabilmente en términos dualísticos, se esfuerza en señalar que lo está haciendo "incorrectamente" (VI 8, 13, 1-5; 47-50), que habla así porque es incapaz de expresarse de otra manera (VI 8, 18, 52-53). Debido a la necesidad de utilizar nombres que no convienen a lo Uno, podemos restringir toda atribución precediéndola de un "como si" o "por así decirlo", decir que posee "algo así como" la existencia, la actualidad, la vida o la conciencia (VI 8, 7, 48-54)<sup>11</sup>.

¿Por qué entonces, consciente de la imposibilidad de expresar lo Uno, Plotino se empeña en darle un nombre, en hablar de él y sobre

<sup>11</sup> Cf. DECK, J. N., *op. cit.*, pp. 10-11.

¿él escribir? Si hablamos de lo Uno es por la necesidad de comunicar significativamente su presencia, de sugerirla, de remitir hacia él, de despertar al alma, exhortándola a perseguir una contemplación de orden superior (VI 9, 4, 11-15; VI 9, 5, 39-45; III 8, 9, 13-14; V 5, 6, 23-25). Hablamos de lo Uno con la intención de "indicar un camino a aquél que desea contemplar" (VI 9, 4, 14). El lenguaje, con toda su incorrección, es el único recurso del que disponemos para sacudir al alma y hacerle tomar conciencia de su destino superior. Las palabras sólo podrán sugerir el camino y la necesidad de recorrerlo; sólo hasta allí llegan, puesto que "la contemplación es ya obra de aquél mismo que desea ver" (VI 9, 4, 15-16). La misión del filósofo es, como decía Platón, "regresar a la caverna", despertar conciencias y arrancarlas de la mediocridad: "quien se ha unido a Aquél y con él ha tenido un contacto suficiente, debe ir a anunciar a los otros, si lo puede, qué es la unión de allá" (VI 9, 7, 21-23).

## LOS SENTIDOS DEL "SER EN" EN PLOTINO

Por Mercedes Riani

“¿Por qué no hacer una categoría de lo que está en un recipiente, de lo que está en la materia, de lo que está en un sujeto, de cómo la parte está en el todo y el todo en la parte, del género que está en las especies y de la especie que está en el género?” (VI, 1, 14; 16-23)<sup>1</sup>.

Pero aunque de hecho Plotino no se haya decidido a modificar el cuadro categorial aristotélico —porque está claro que el “*πῶς*” puramente local del *Organon* no llena las exigencias del párrafo citado—, este “*ἐνεῖναι*” funciona en él como una verdadera categoría nueva, y hasta como *la* categoría: toda realidad salvo el Uno (V, 5, 9; 33) se define para Plotino por el puesto que ocupa, por el “en qué” está, y en el caso de lo Uno por lo que “está en” él. Ciertamente que ya es un lugar común hablar de este pensamiento jerarquizante y estático de la tardía Antigüedad, de emanatismo, de metafísica solar, del mundo del fulgor eterno; pero justamente porque parece ir tan de suyo es que resulta vagamente inquietante: Ortega solía decir que estamos demasiado enfermos de pensar las palabras en vacío. ¿Qué quiere decir Plotino cuando afirma que algo “está en” otra cosa? De eso se trata.

¿Por qué “el mar no está en la red sino que la red está en el mar” (IV, 3, 9; 40) o “el alma no está en el mundo sino que el mundo está en ella” (V, 5, 9; 30)? Obviamente porque la red es “más chica” que el mar y el cuerpo “inferior” al alma; en el mar caben infinitas redes y al alma le cabe la posibilidad de animar infinitos cuerpos: siem-

<sup>1</sup> Corriendo el riesgo de aparecer como menospreciando la más que fundada tradición que ha guiado a los traductores en el desesperante lenguaje elíptico de Plotino —que indudablemente debía estar completado por complicidades de escuela o hasta por gestos—, hemos realizado una versión directa de los textos que se citan, manteniendo las elipsis, las sustantivaciones “heideggerianas” —el a partir de, el como si, el aquí, el desde, el algo...— y la ausencia de sujetos, o incluyendo lo imprescindible entre corchetes. Las referencias corresponden al texto griego que incluye Bréhier (*Ennéades* I-VI, Belles Lettres, Paris 1924, reed.), aunque la traducción se aparta casi siempre de la propuesta por él, que nos parece excesivamente empeñada en demostrar que de Plotino “salió” la teología cristiana. Cuando las dificultades nos han superado en forma muy evidente, hemos recurrido a la versión más neutra y literal de Cilento (*Enneadi*, Ed. Laterza, Bari, 1949).

pre el primer sentido del "estar en" es el de "ser inferior a"<sup>2</sup>. Tal vez la tabla más sistemática de los "modos del estar en" sea la proporcionada por VI, 4 y 5, que Porfirio tituló precisamente "de cómo está lo Uno en lo Múltiple": el Noûs está en lo Uno, las esencias están en el Noûs, las almas están en el Alma universal, el cuerpo está en el "alma divisible según la cantidad", lo sensible está en la razón seminal, la razón seminal está en la parte "inferior" del Alma del mundo, los accidentes están en la sustancia, la materia está en la forma, la especie está en el género, el tiempo está en la eternidad... y la lista continúa. Desde luego no es un estar local; "el Alma está en el Noûs pero no localmente; ninguna de las cosas de que hablamos aquí está en un lugar" (V, 2, 2); la sola mención de realidades como el Noûs, la eternidad, las esencias lógicas, lo excluye. "Todos los seres están en el Noûs no como en un lugar, sino como siendo para ellos una unidad (ὡς αὐτὸν ἔχον καὶ ἐν ὧν αὐτοῖς; V, 9, 6; 1-2)"<sup>3</sup>; digamos nosotros como estructurándolos, sintetizándolos, agotándolos; el continente "confiere unidad" al contenido, y por ahí vamos sospechando que el tan huidizo Uno puede ser precisamente este conferir unidad ("tal vez este nombre 'Uno' comporte tan sólo la supresión —ἄρσις— del ser muchos"; V, 5, 6), que se ejerce a todos los niveles de la realidad; y que no es caprichoso el título del siempre desdeñado Porfirio: cada par de contenido-conteniente repite la relación en que está lo Uno con lo múltiple.

Desgraciadamente a la frase citada sigue la poco feliz comparación con las ciencias que pueden estar en el alma sin que haya confusión, o de los corolarios en el teorema, o de los cuerpos en las razones seminales (y decimos "poco feliz" siguiendo a Bergson en su curso de 1902 sobre la sexta Enéada), todos casos limitados al "estar" de la parte en el todo, y que encarrilan el pensamiento<sup>4</sup> por el lado de que se trata de una *explicatio* con respecto a una *implicatio*, como diría Nicolás de Cusa, y como lo dijeron desde Erigena todos los llamados "panteístas", que dígase lo que se diga eran ya cristianos, y por ende partían de otro concepto del tiempo. El mundo no está "implícito" en el Alma; el tiempo no está agazapado en la eternidad ni el Noûs enroscado en lo Uno para desenroscarse luego, aunque sea en un pro-

<sup>2</sup> Con la excepción de "las partes están en el todo", que incluye las Ideas que están en el Noûs, las especies en su género o el ser vivo en su razón seminal (cf. V, 9, 6; 1-13), casos todos en los que se da un "desarrollo" intemporal pero concebible en términos de tiempo, del tipo de "el círculo es el desarrollo del centro, pero de hecho el centro no se despliega" (VI, 8, 18).

<sup>3</sup> Ciertamente, llevando a la neurosis nuestras pretensiones de literalidad, esta sustantivación de ἔν que pulula en las Enéadas corresponde tanto al numeral cardinal como al ordinal; "el Primero" —de todas maneras también aparece τὸ πρῶτον, por ejemplo V, 5, 5—, reforzado por el hecho de que el Noûs sea también llamado muchas veces ὁ δεύτερος (por ejemplo V, 5, 3; 4) y el Alma ὁ τρίτος (IV, 8, 5); la frase citada se transformaría entonces en algo así: "no como en un lugar, sino como lo que se coloca en el primer lugar", y por ende gobierna, jerarquiza u ordena, más que "unifica".

<sup>4</sup> Nuestro pensamiento moderno dinámico y dialéctico; gnóstico, diría desdeñosamente Plotino.

ceder sin tiempo; entre otras cosas porque así "la libertad —τὸ ἐφ' ἑμὶν— no sería más que una palabra" (III, 1, 7). Son en cambio infinitamente más numerosos los lugares en que ese estar en "como siendo una unidad" se patentiza como un *dependere*, ser inferior, ser engendrado por, necesitar, venir después, inclinarse hacia. "Un ser engendrado necesita de otro para nacer, y lo necesita en absoluto; es *por eso* que está en otro (V, 5, 9; 2)"; "todo lo que está en otro viene de otro" (II, 9, 1; 10-11).

Que el cuerpo esté en el alma, por ejemplo, significa que "está inclinada" hacia él, y justamente de lo que se trata en la purificación es de "dejar de estar en" el cuerpo superando la inclinación (*νεύσεις*) que se tiene hacia él; "...por eso el Demiurgo puso al alma fuera del mundo y lo rodeó con ella (...); cuando Platón nos recomienda 'separarnos' del cuerpo no quiere significar una separación local sino que entiende que no se tenga inclinación —μη νεύσει— hacia el cuerpo, y que se sea algo extraño a él —ἀλλοτριότητι—" (V, 1, 10; 18-27). "Estar en" es entonces "estar inclinado hacia" si es que para dejar de estar hay que evitar la inclinación; porque se puede dejar de "estar en" el cuerpo —justamente de lo que no tienen idea los gnósticos, a pesar de que hablan tanto de "salir" de este mundo; II, 9, 18; 38— si se deja de *dependere* de él. Plotino dice aquí *νεύσεις*, en otras partes hablará de *δρασεις*, ese extraño principio que define a todo lo que no es Dios, "porque Dios a nada aspira" (II, 9, 15; 7); por eso dijimos al principio que el "estar en" jamás puede aplicarse, ni siquiera analógicamente, al Uno.

Estar inclinado, depender, ser inferior... no es nada extraño que se siga discutiendo si en Plotino hay o no "panteísmo", porque no basta decir "no hay nada en lo que él no esté" (V, 5, 8) para que el mundo sea la *explicatio* de Dios, ni Dios la totalidad o la unidad del mundo: "[El Bien] no es todas las cosas, porque si así fuera las necesitaría [como el todo a las partes]; está por encima de ellas (V, 5, 12)"; "el principio no es el conjunto de todos los seres sino que todos vienen de él; no es pues todas las cosas, ni es ninguna de ellas, para que pueda engendrarlas a todas (III, 8, 9)". Es un depender en sentido literal, pender como "estar colgado" (*ἀναρτῶσθαι*; V, 1, 11)...

Pero "estar en" no sólo no es estar en un lugar, sino tampoco en un tiempo. "Que el devenir en el tiempo no sea para nosotros una dificultad, ya que tratamos de realidades eternas; en palabras les atribuimos el devenir *para expresar el lazo causal* y su orden (V, 1, 6)". Ser causa no es venir antes; sobrada es la insistencia de Plotino en esta "génesis intemporal" para repetirla aquí, pero sí puede resultar interesante recordar a propósito de qué la destaca con mayor claridad, y siempre en contextos religiosos: en la crítica a los "gnósticos y cristianos" (II, 9) y en la crítica al concepto de "providencia" del estoicismo (III, 2), que a pesar de su mayor valor lógico, sigue inmerso en el antropomorfismo "mítico" que "hace nacer lo que nunca ha sido engendrado" (III, 5, 9). Dejémos de lado que en el caso de los

gnósticos el concepto de Dios que se está manejando coincide más bien con la tercera hipóstasis, el Alma, y que en el caso de los estoicos el Dios providente es más bien el Noús y esta providencia la procesión del mundo sensible a partir de su modelo<sup>6</sup>, porque lo que importa es cómo funciona el "estar en" y no los objetos a que se refiere.

Siempre las afirmaciones más drásticas de Plotino están en un contexto religioso concreto —gnóstico, cristiano, órfico u homérico— y no metafísico puro. Tan concreto y tan experiencial, que hasta el más que lógico Plotino afloja su rigor y califica de "absurda" una posición que, aunque simplista e ingenua, es perfectamente coherente con sus premisas.

Para no salirnos de nuestro tema, en los gnósticos —a todas luces los setianos de Alejandria, los que Plotino conoció— Dios no está "en" el mundo. El Dios supremo, al que por contagio con el hermetismo llaman *ἄγνωτος* aunque no sea realmente "incognoscible" sino sólo "desconocido para las Potencias cósmicas" —pero no para la *γνώσις*, aun si esta *gnosis* no es conocimiento sino más bien técnica mágica para invalidar a las tales Potencias—; nada tiene que ver con el mundo, sino sólo con una porción del alma de los elegidos, con las "chispas" divinas dispersas en el mundo después de la Gran Caída. Es este extranjerismo cósmico lo que le resulta a Plotino totalmente inconcebible. No es que no esté de acuerdo; no lo entiende. Conoce los textos —como quedó ampliamente probado después de los descubrimientos arqueológicos en Nag Hammadi—, los cita bien, y es seguro que conversó largamente con muchos adherentes; pero al estar situado en un clima espiritual que incluso pasa por alto la gran experiencia religiosa que irrumpió en el mundo griego con los órficos y que todavía alienta hondamente en Platón, su atrincheramiento en el monismo estoico —y más lejos, homérico— le veda la comprensión de todo lo que no sea la *σέβας* (II, 9, 16; 54), la veneración por el mundo de "la antigua helenidad" (II, 9, 6; 6). El mundo es un "viviente perfecto", eterno y divino, y el alma está inmersa en este todo que lo sostiene y funda, y ligada a su suerte. Por eso le oímos decir, con toda la inocencia in-

<sup>6</sup> No se nos escapa que hemos venido haciendo, sin cuestionarla, una identificación que tampoco es generalmente muy cuestionada (y con razón), a pesar de las infinitas declaraciones en contrario de Plotino: que "Dios" y "lo Uno" coinciden. De hecho el "dios" por excelencia —y sus "aspectos" que son los dioses— es para Plotino la segunda hipóstasis; más que nada, suponemos, para permitir que el alma se eleve hasta él, ya que en el sistema plotiniano nadie salta escalones. Las poquísimas identificaciones entre *ἔν* y *θεός* (I, 4, 6 y 7; I, 1, 8; V, 3, 7; V, 5, 9; V, 6, 12; VI, 5, 4; VI, 7, 53 y VI, 9, 9, 16 y 56) no son inequívocas, y casi todas están en contexto alegórico; el Dios que es el Noús acapara en cambio cientos de textos. Pero no es gratuita una tradición de tantos siglos: lo que un hombre religioso, y no un filósofo con intereses teológicos, entiende y vive como "Dios", una "fuente de vida" y "raíz del alma" (VI, 9, 2); un "rey de reyes" y un "padre de dioses" (V, 5, 3); "el amado y el amor mismo" (VI, 8, 15; 1), etc. etc., y sobre todo el respetuoso "El" o "Aquél" con que también lo nombran las Upanishadas, corresponde más bien a la primera hipóstasis.



genua del que no concibe otra cosa, "si él está ausente del mundo, también estará ausente de vosotros" (II, 9, 16; 26), o "si Dios ejerce su providencia sobre vosotros ¿por qué desdeñaría el conjunto del mundo?" (id., 64-65). Justamente *debe* desdeñarlo; los grandes maestros gnósticos enseñan que Dios desprecia este mundo impuro que él no ha creado y del que es preciso huir. Y si los "pneumáticos" afirman "el absurdo de que la providencia es sólo para ellos" (id., 17), es porque la providencia sólo puede ejercerse sobre lo que vale la pena, las chispas exiladas, lo único divino que hay en el mundo. Pero para la ἀρχαία Ἑλληνική no hay nada que no sea divino. Si lo que dicen los gnósticos es cierto, "¿cómo habría dioses aquí? (id., 11-12)". Pues muy simple; no hay dioses "aquí", y los que hay, no pertenecen al mundo. Y en cuanto al espantable "corte" o "separación" que se introduciría, terror de todo místico (Plotino usa el mismo verbo, ἀποτέμνω, con el que acostumbra destacar la continuidad del universo; por ejemplo VI, 9, 9 o V, 2, 1), esta separación es la afirmación central de toda Gnosis: "Tú no eres de aquí, tu estirpe no es de este mundo" (Cinzá mando, III, 4). Y entonces la ἀρχαία Ἑλληνική tiembla ante la temeridad (θράσος, II, 9, 12; 2) de afirmar que "lo divino no estaría en todas partes, sino en algún lugar separado" (ἐν τινὶ τόπῳ ἀφορισμένῳ, II, 9, 3, 19-20). Pero si Dios no está en todas partes no está en ninguna, no existe (¿no se defienden monótonamente los Padres de la Iglesia griegos de la inesperada acusación de "ateísmo"?); para la antigua helenidad no hay "concentraciones de potencia", ni elegidos, ni τέμνωι, ya que el τέμνω es impío. Y esto le parece a Plotino tan obvio, a pesar de casi toda la historia de la religión griega, que lo incluye entre las "naciones comunes" estoicas<sup>6</sup>. Frente a la enormidad de pretender que "lo divino esté en un lugar separado", ¿qué puede empeorar con que los gnósticos conciban temporalmente la generación de este mundo, e incluso la generación de los dioses por una teomaquia? También los mitos griegos lo hacen, pero estos "bárbaros" modernos se han colocado desde el vamos en un despistamiento total sobre cuál es el ámbito de lo divino.

Lo que importa —para nuestro tema— de este punto de fricción entre dos mundos religiosos inconciliables es que "estar en" significa o "estar en todas partes" o estar "en un lugar separado", y en este caso, indefectiblemente *dependen*: "Lo que está en algo, está donde está; en cambio lo que no está en un determinado lugar, no

<sup>6</sup> "Que lo uno e idéntico según el número pueda estar a la vez íntegro y en todas partes, es una noción común (κοινή ἔννοια), y todos se ven movidos espontáneamente a hablar de 'un dios que está en cada uno de nosotros' como de un único y mismo [ser]. Si no se les preguntara la manera en que este dios está presente, y si no se quisiera someter esta opinión a la razón (διανοίη), afirmarían tan sólo que es así y se detendrían allí. Y este es el principio más sólido de todos (πάντων βεβαιωτάτη ἀρχή), incluso anterior al que afirma que todas las cosas desean el bien, y para que sea verdadero basta que todas las cosas aspiren a lo Uno" (τὰ πάντα εἰς ἓν σπένδοι); (V, 5, 1; 9).

hay donde no esté" (V, 5, 9; 18-19); "si él tuviera un lugar propio (*δίκαιον*) no podría estar presente a lo demás que estuviera en un lugar" (VI, 4, 3; 23-27). Tal vez por eso la figura "mítica" más querida por Plotino para sugerir esta omnipresencia es el *politeísmo* homérico: "...y por encima de todos ellos el gran rey de los seres inteligentes, que muestra su grandeza precisamente por la pluralidad de dioses. No restringir la divinidad a una sola cosa, hacerla ver tan multiplicada como Dios nos la manifiesta, eso es conocer el poder divino" (II, 9, 9).

De II, 9 se extrae pues que "estar en" es "estar en todo" (examinado aquí para el caso de este Dios que ya vimos que coincide más bien con el Alma universal), y de III, 2 que "estar en" coincide con la procesión intemporal de lo Uno hacia lo último. Porque es justamente a los estoicos a los que hoy llamaríamos "emanatistas"; no a Plotino, para quien nada de la sustancia de lo Uno pasa a las demás hipóstasis, y lo mismo ocurre con todos los demás pares de realidades relacionadas por vía jerárquica: un "reflejo" nada toma de lo reflejado, sino que es la "reacción" que la superficie pulida presenta ante el modelo. "¿Por qué hay un Primero, y un Segundo, y otros después? Porque el Primero está presente en algo gracias a la *aptitud* que esto tiene para recibirlo" (VI, 4, 11; 3). Pero en rigor, ¿es este "espejo en general" un "lugar en" el que pueda estar lo Uno, o cuanto menos todo lo que viene después de él? Plotino dice ortodoxamente *materia*; materia inteligible o materia sensible, receptáculo propiamente dicho o receptáculo por analogía, *χώρα* por excelencia, el espacio vacío entre, lo que introduce la dispersión y la distancia, la alteridad (II, 4, 5; 35), lo tenebroso (II, 4, 4; 12), el residuo (II, 4, 10; 29), lo que aterra porque arrastra fuera de las cosas (II, 4, 10; 34-35)... Pero si admitimos que la materia aparece como el "continente" o receptáculo de la luz —y entonces "hablarían correctamente los que dijieran que la materia es una sustancia", II, 4, 5; 20-21—, se quiebra el monismo riguroso de Plotino; lo que ocurre en cambio es que estamos frente a una ilusión muy semejante a la que nos lleva espontáneamente a pensar que el mar está en la red o el alma en el cuerpo. Un pensamiento somero, mecánico y no muy consciente (como el de los gnósticos, por ejemplo) lleva indefectiblemente al dualismo; una reflexión profundizada supera en cambio la ilusión: la materia no es lo "otro" de lo Uno.

Con todo, subsiste si la dicotomía "Uno-Múltiple", o por lo menos, dicho plotinianamente, la dicotomía "permanencia-procesión" o "permanencia-audacia". Aunque todo esto se sitúe fuera del tiempo, hay en las realidades divinas un "principio divisor", se lo llame *τόμα* o de otra manera. "¿Cómo podrían existir sin comunicarse? Es necesario (*ἀνάγκη*) que cada una dé de sí a otro; si no el Bien no sería Bien, el Noús no sería Noús ni el Alma sería ella misma, si después

<sup>7</sup> Para la identidad de "materia" y "espejo impenetrable", ver III, 8, 8.

del primer viviente no viniera una vida segunda... Necesariamente todas las cosas deben venir las unas a continuación de las otras" (II, 9, 3; 7-12). Como Platón con su délfica explicación de por qué creó el Demiurgo —"porque era bueno y en lo bueno no caben celos"—, tampoco Plotino proporciona mayor claridad que la de decir que "todo ser llegado a la perfección engendra". Está descartado por mil lados a la vez que esto sea un desliz hacia las explicaciones "míticas" de los gnósticos, que "preguntan por qué fue hecho el mundo, por qué existe un alma y por qué produce el Demiurgo" (II, 9, 8; 1-5). ¿Entonces?

No pretenderemos, por supuesto, resolver de un plumazo la eterna cuestión del misterio Uno-Múltiple. Pero como nuestro heredado horror al vacío nos hace preferir una mala explicación antes que ninguna, arriesguemos ésta, no demasiado original por lo demás: ¿y si la tendencia a la multiplicidad no fuera algo que pertenece *esencialmente* a las realidades divinas, sino el único modo en que *nosotros* podemos captarlas, al menos *fuera* de la experiencia del éxtasis, que con toda su ambigüedad sirve por lo menos de criterio para invalidar seguridades? Nada dice Plotino de lo Uno en sí mismo; es más, asegura que nada puede decirse. Todo lo que afirma de él lo configura como ó γεννών por antonomasia, algo así como la creatividad pura. "Antes de que hubiera creaturas, Dios no era todavía Dios; era el que era. Cuando la creatura fue, Dios ya no fue Dios en sí mismo; fue Dios de la creatura. Por eso pido liberarme de Dios, del Dios que concebimos como origen de las creaturas..." (Meister Eckhart, *Beati pauperes spiritu...*). Este "Uno" de la filosofía ¿no será sólo "el dios de las creaturas"? La fórmula de Plotino no es muy diferente de la de Eckhart: "Cuando decimos que él es causa, no afirmamos algo que le corresponda a él, sino a nosotros (ἔπει καὶ τὸ αἴτιον λέγειν οὐ κατηγορεῖν ἐστὶ συμβεβηκώς τι αὐτῷ, ἀλλ' ὑμῖν)", VI, 9, 3; 49; o bien "no es por sí mismo, sino por las demás cosas, que él es el Bien" (VI, 9, 6; 39-42); "lo designamos así para nosotros mismos, y al modo de un como si" (δηλοῦντας δὲ ἡμῖν αὐτοῖς ὡς ὁσὸν τῶν; VI, 2, 17; 5).

Y aunque no son muchos, no faltan indicios para pensar que Plotino creyó que ese poder "divisor" estaba en el intelecto humano. "Esta unidad (τὸ γὰρ ἓν τοῦτο) avanza en cierto modo hacia lo diferente de ella, en cuanto le es posible; se parece entonces a una pluralidad (πολλὰ ἄν φανεῖη)"; VI, 5, 1; 14-15. Φαίνομαι significa tanto parecer como "aparecer" de cierta manera; la multiplicidad sería algo así como el modo en que se nos aparece esta unidad en cuanto la consideramos como "avanzando" hacia las cosas. Pero hay más: "Porque todos los seres son uno (ἓν ἄρα πάντα τὰ ὄντα). Pero viene la razón a someter a examen esto: ella misma no es algo unitario (οὐχ ἓν τι ὄν) sino algo que se fragmenta (τι μεμερισμένον); además utiliza en su investigación la naturaleza corporal (...) y divide (ἐμέρισε) la sustancia inteligible, y no cree en su unidad (τῇ ἐνότητι οὐ ἠπίστησεν αὐτῆς VI, 5, 2; 1-5). "El ser y la inteligencia son una

naturaleza única (μία φύσις); también lo son los seres, y el acto de ser, y la inteligencia, los pensamientos, la forma, el acto; *somos nosotros los que separamos* (literalmente "por obra nuestra resulta esto fragmentado", μεριζομένων ὑφ' ἡμῶν) "porque la *inteligencia separadora* (μερίζων νοῦς) es distinta de la indivisible y no separadora" (V, 9, 8; 19-22).

Ya en el mito se perfila esta tendencia "separadora", como vimos antes, y el mito no es para Plotino un modo de conocer inferior. "Es propio de los mitos distribuir en el tiempo y separar (διαφεῖν) unos de otros seres que de hecho no están separados" (IV, 8, 4); lo cual no es sino una consecuencia directa de la "pérdida de las alas": "cuando el alma permanece mucho tiempo en este alejamiento y separación de todo, sin dirigir su mirada hacia lo inteligible, se aísla, se debilita, multiplica su acción, y no encara sino fragmentos" (VI, 8, 4). Y si esta Caída siempre está ocurriendo, porque debe ser tan intemporal como la proesión y como la conversión, funciona como una imagen para un *estado* indigente del hombre.

Frente a esa tendencia separadora, casi no hay afirmación que Plotino repita tanto como ésta, como si temiera olvidarla: "nada está separado por un corte de lo que le precede (οὐδὲν δὲ τοῦ πρὸ αὐτοῦ ἀτήρηται οὐδ' ἀποτείνεται); no estamos escindidos, ni hay separación (οὐ γὰρ ἀποτεμήθη οὐδὲ χωρὶς ἐσμέν)"; VI, 9, 9. Y no hay literatura en eso de que Plotino podría temer olvidarla; es un dato del éxtasis, y por lo tanto es puntual y pasajera. Terminado el momento de la coincidencia con esa unidad, vuelve a funcionar el habitual μερίζων νοῦς, y a aquella unidad revelada sólo cabe recordarla, extraer conclusiones filosóficas de ella, y vivir de modo de no desmerecerla. Cuatro veces en cinco años; así lo cuenta Porfirio (*Vida*, 23), y son los cinco últimos años, los que suponemos más perfectos... Porque una de las cosas de que sí hablan, y mucho, los "místicos del silencio", es de cómo se ve la realidad *después* que ha fulgurado el éxtasis. Al "Cántico del sol" de Francisco y a aquel dístico de Silesio "la rosa que aquí mira tu ojo indiferente, en Dios ha florecido desde una eternidad"<sup>8</sup>, corresponde en Plotino la sobrecogida descripción del "Mundo inteligible" (¿del "mundo cuando se hace inteligible"?), individual, vivo, lleno de colores y perfumes, pero *sin la separación* recíproca de las partes, y sin la necesidad de *desarrollarse* en el tiempo, porque es perfecto *ya* (cf. VI, 7, 16). "Considerando el espectáculo del universo, debemos suponer que el orden universal se extiende siempre a todo, hasta a lo más pequeño; este arte admirable se da no sólo en las cosas divinas sino en lo que uno pensaría que es demasiado pequeño para la providencia, en la variada maravilla que hay en cualquier ser vivo, en las plantas y en sus frutos y hojas de bella forma, en las flores y tallos y en la variedad de colores, que no fueron hechos en una sola

<sup>8</sup> Die Rose, welche hier dein äusseres Auge sieht, die hat von Ewigkeit in Gott also geblüht (*Cherubintischer Wandersmann*, I, 108).

vez, sino que no cesan de ser hechos nunca" III, 2, 13 y 14). "Allí el cielo es un ser viviente, y no está privado de lo que aquí llamamos astros, también hay allí una tierra que no está desierta sino máximamente animada, y que posee todos los animales que aquí llamamos terrestres, y plantas..." (VI, 7, 12; 3-8).

Tal es el mundo transfigurado del que la teoría de las tres "realidades divinas" está encargada de dar cuenta, con los pobres medios del "μερίτων νοῦς". Pero no es él el que nos la ha revelado. ¿Por qué, si no, esa "nostalgia" plotiniana, ese "huir hacia la patria bienamada", o las emocionadas evocaciones que las Enéadas traen del errante Ulises o del llamado de Argos o Micenas a los aqueos que languidecen en el exilio (I, 6, 8; 18)? Que no es la nostalgia órfica o platónica por un mundo promordial, ni es la nostalgia gnóstica de un mundo futuro donde no haya mezclas, ni la huida del que tiene "odio por la naturaleza corporal" (II, 9, 17; 1) queda ampliamente probado sólo en II, 9. Pero entonces ¿de qué es esta nostalgia si no hay nada "hacia" lo que se pueda ir en un mundo "que tiene y tendrá siempre el cuerpo que posee" sino en el que todo "está en" algo desde siempre y para siempre? Es *nostalgia del éxtasis*, de esos rarísimos momentos en que el alma coincide con ese fulgar eterno que es la realidad. Por eso, si queremos penetrar en las fuentes mismas del convencimiento que certifica la inmanencia del mundo en Dios, tendremos que dirigirnos a la experiencia de la que se origina.

Plotino mismo da algunos indicios de que solía recurrir a la experiencia personal cuando se trataba de concebir algo "metafísico": "Examinemos primero en nosotros, como acostumbramos, si hay algo que 'dependa de' nosotros. Lo primero que tenemos que preguntarnos es qué hay que entender con esas palabras, y si conviene transportar esa noción a los dioses y en qué sentido hacerlo..." (VI, 8, 1), o en el famoso pasaje de VI, 8, 1; 1-11: "... muchas veces me despierto a mí mismo escapando de mi cuerpo y me vuelvo extraño a todo lo demás y en el interior de mí mismo veo una belleza tan admirable como es posible. Entonces me convenzo de que tengo un destino (μοῖρα) mejor; mi actividad es el grado más alto de la vida; estoy unido a Dios... Pero después de este reposo en Dios, vuelto a descender desde el Noús al pensamiento reflexivo (λογισμός), me pregunto cómo realizo ahora este descenso y cómo el alma ha podido venir a los cuerpos..."

Y si tratamos de ver en qué consiste este término de la purificación (I, 2, 3) encontramos que también se define en términos de "estar en". "Hay que remontarse al principio interior (ἐκί τὴν ἐν ἑαυτῷ ἀρχήν) y hacerse uno a partir de lo múltiple (ἐν ἐκ πολλῶν γενέσθαι)", VI, 9, 3. Quince siglos de espiritualidad cristiana nos han acostumbrado a sentir este "remontarse al principio interior" como una interiorización de tipo agustiniano. Pero Plotino mismo es muy categórico al respecto: "Lo que buscamos es algo así como el centro del alma —τῆς ψυχῆς οὐκ κέντρον— o hay que pensar que es otra cosa, o sea algo así como aquello hacia lo que concurren todos los centros —εἰς ὃ πάντα οὐκ

κέντρα συμπίπτει?" (VI, 9, 8; 10-12). "No estamos acostumbrados a ver el interior", ἡμεῖς δὲ τῶν ἐνθὸν ὄραν εἰθισμένοι; V, 1, 10. ¿Qué interior? No el "nuestro"; eso es tan común que justamente sirve de punto de partida natural para la especulación analógica, como ya vimos; y la "autoconciencia" (παρὰχολούθησις I, 4, 10; 28 y III, 9, 9; 13) más bien entorpece el camino (I, 4, 10; 20-28) y es indigna del itinerario hacia lo Uno (III, 9, 9; 14). No queda pues sino que sea el interior *de las cosas*, su meollo, lo que el mundo tiene de "Noûs" y en última instancia de "ser uno". Percepción purificada, diría Bergson; mirada, *atención*: porque "él no está lejos" (VI, 9, 4; 25) <sup>9</sup>.

Sin embargo, frente a la tendencia universal a la dispersión, frente a la antiapolínea "audacia" y frente al μερίζων νοῦς, frente a la multiplicidad que es el dato primero de la experiencia humana y sobre todo de la griega, si el místico del οἶον, del silencio y de la desconfianza ante los nombres, insiste en que con todo *debe* llamar "Uno" a la "correspiración unitaria" de la realidad —σύμψνοια μία—, es porque "si lo llamamos así es para que este nombre nos conduzca a una noción indivisible y quiera unificar nuestra alma" <sup>10</sup>. Así, expresado como una esperanza que es casi una plegaria, sobrecogedoramente incongruente en un mundo por entero penetrado de luz y en el que nada cabe pedir.

<sup>9</sup> Por eso el primer nombre de lo Uno es *Belleza* (y por eso los gnósticos jamás llegarán a él; II, 9, 18), belleza "viviente" y no "inerte", gracia (χάρις; VI, 7, 22; 24 y 30-31); "en este grado la belleza es la naturaleza del Bien inteligible" (VI, 7, 33; 22); y el segundo nombre es "libertad" ("al referir lo que depende de nosotros al principio más bello que tenemos en nosotros, a la actividad de la inteligencia, admitimos que los principios que la mueven son realmente libres" (VI, 8, 4); o "a veces podemos ver en nosotros una naturaleza semejante a él... que es el acto de una luz semejante al Bien, que es superior al Noûs. Remontámonos hasta esta luz; convirtámonos en ella dejando todo lo demás. ¿Qué podremos decir entonces sino que somos más que libres y más que independientemente πλέον ἢ ἐλεύθεροι καὶ πλέον αὐτεξιώσιμοι", VI, 8, 15; "el alma es pues libre cuando tiende al bien sin obstáculos y por intermedio del Noûs" γίνεται σὺν ψυχῇ μὲν ἐλευθέρᾳ διὰ νοῦ πρὸς τὸ ἀγαθὸν σπενδουσα ἀνεμποδίστως; *id.*).

<sup>10</sup> ὀνομάζομεν ἐν... τῷ ὀνόματι εἰς ἐννοίαν ἀμέριστον ἀγοντες καὶ τὴν ψυχὴν ἐνοῦν θέλοντες; VI, 9, 5; 39-41.

## LOS TRES NIVELES DE LA DIVINIDAD EN NUMENIO DE APAMEA

Por Francisco Leonardo Lisi

"Pues es difícil de captar la intención de este hombre, la que se reduce según algunos a un acuerdo con nosotros, a causa de producir, parecería, a veces opiniones diferentes acerca de los mismos temas."

Amelius (Apud Porphyr. *Vita Plotini*, c. 17 T 23 L.).

EN este trabajo he intentado, en la medida de lo posible, adoptar una postura que diera explicación de los aspectos particulares tratados en función de la doctrina de Numenio en su conjunto. Como en todo escritor antiguo —y mucho más aún en casos como éste en que sólo se poseen fragmentos muy aislados— en Numenio es necesaria una consideración detenida no sólo de cada idea sino también de cada palabra. Aun así, muchas veces el sentido de sus afirmaciones no se nos manifiesta de manera clara. Ante estas dificultades, planteo el siguiente como un simple intento de interpretación.

### I

Calcidio, en su comentario al *Timeo* de Platón, capítulo CCXCV y ss., se refiere a la doctrina de Numenio acerca de las relaciones entre Dios y la materia <sup>1</sup>. Según él, Dios recibe el nombre de singu-

<sup>1</sup> La glosa de Calcidio se refiere al *Ti.* 30a ss. Considero que en 30a se encuentra condensado no sólo el tema de los párrafos subsiguientes —objeto del comentario de Calcidio— sino que está sintetizada la temática del *Timeo* todo. Ya desde la antigüedad, el problema de la cosmología platónica se había presentado pasible de interpretación múltiple. Por un lado, Jenócrates y otros platónicos sostuvieron, aparentemente, que el *Timeo* no representaba —en lo que respecta a la creación temporal— la doctrina de Platón. El mundo, según ellos, era presentado —por problemas de exposición (*διδασκαλίας χάριν* Arist. *De Cos.* 279b 32s)— como teniendo un comienzo. Por otro lado, hubo una interpretación

laridad, en tanto que la materia es dualidad. Esta, en tanto indeterminada —anterior a la creación—, no es generada; pero, en tanto considerada como limitada —como creación—, es generada (*limitatam vero generatam esse*). La función de Dios en la creación del mundo es, en este caso, la de ordenador de la materia. Esto se revela en el nombre mismo que le da Calcidio: “*digestor deus*”. Según este testimonio, Numenio sostiene la dualidad de origen de todas las cosas frente a aquellos que afirman que la materia se formó a partir de la unidad. Contra los estoicos, que consideraban que la materia es definida y limitada, dice que para Pitágoras la materia es infinita y sin límites (*Pythagoram vero infinitam et sine limite dicere*). Aquí el testimonio de Calcidio concuerda con los fragmentos que poseemos del propio Numenio. En el F. 13 L. Numenio afirma la infinitud y la indefinición de la materia (*ἀόριστος*). Por ser infinita es indefinida; por indefinida

literal cuyo origen puede rastrearse hasta Aristóteles (BURNET: *Greek Philosophy: Thales to Plato*, Mac Millan, N. Y. 1968, p. 276s). La interpretación literal, es decir temporal, de la creación se extendió luego a Atico, Alpucio y Albino. Por otro lado, la interpretación lógica sostenía la producción eterna, el mundo no era entendido como “*een aavang hebbend*” sino como “*niet op zichzelf bestaande, veroorzaakt*” (LEEMANS, E. A.: *Studje oer den Wijsgeer Numenius van Apamea met Uitgaue der Fragmenten*, Palais des Académies, Bruselas, 1937, p. 41). El problema es determinar a cuál de las dos adhería Numenio. Aquí Calcidio lo presenta sosteniendo la interpretación literal del *Timeo*. Taylor en su comentario al *Timeo* (p. 79), al analizar este párrafo, niega enfáticamente la interpretación temporal propuesta por Plutarco. Para él, la afirmación de un tiempo anterior a la creación en el que se produciría el movimiento desordenado descrito en 30a está en contradicción con la afirmación posterior de que el tiempo y el cielo surgieron juntos. Rechaza incluso el razonamiento de Plutarco apoyado en el mito del *Político*. Para esto se basa en *Ti.* 33a 2 y 33c 4. Proclo y Crantor sostenían la interpretación lógica del diálogo según el testimonio de Plutarco. En lo que hace al texto mismo no puede quedar ninguna duda en cuanto a la interpretación temporal. Platón, al referirse a la acción del demiurgo, lo hace por intermedio del aoristo, tanto en los participios concertados con el sujeto como en la acción descripta por el verbo principal, tiempo que expresa la acción concluida considerada de un vistazo por el que habla y sin hacer hincapié en el desarrollo. Tanto el texto como el testimonio de Aristóteles —la fuente más cercana y más digna de crédito (Cfr. VLASTOS, G.: *The Disorderly Motion in the Timaeus*, en ALLEN, R. E.: *Studies in Plato's Metaphysics*, Londres, 1967, pp. 383s)— indican la certeza de la aserción que el propio Taylor expresara en su *Plato* (Londres, 1908, p. 143, citado por VLASTOS, G.: *Creation in the "Timaeus": is it a fiction?*, *op. cit.*, p. 419): “*Plutarch is right in maintaining that the theory of the eternity of the world can only be read into Plato by a violent and unnatural exegesis which strains the sense of the most obvious expressions in the interest of a foregone conclusion*”.

Dentro del mismo párrafo es interesante la completiva dependiente del βουλευθείς con la cual se enlaza la concepción numeniana tal como es expuesta por el testimonio de Calcidio. Esta completiva muestra la intención del demiurgo de eliminar el mal por la medida de lo posible (κατὰ δύναμιν), mostrando de esta manera la oposición de la χάρις a sus designios o, simplemente, la imposibilidad de construir un mundo totalmente bueno (φλαύρον οὐστω ἀγαθός en *Men.* 92c: εἴτε τι ἀγαθὸν ἔχει ἐν αὐτῷ εἴτε φλαύρον ἢ οὐστω καλός en *Demócrito* F. 63 Diels: εὐλογεῖν ἐπὶ καλοῖς ἔργοισι καλόν. τὸ γὰρ ἐπὶ φλαύροισι κινδύλου καὶ ἀπατεῶνους ἔργον).



(ἀόριστος) es irracional (ἄλογος) y, por lo tanto, incognoscible. Es desordenada y no permanece (οὐκ ἔστηκεν). A través de este fragmento vemos cómo la materia se diferencia como un principio totalmente opuesto al ser. Esa es justamente la conclusión a la que llega Numenio: *δτι δὲ μὴ ἔστηκεν οὐκ ἄν εἴη ὄν*<sup>2</sup>.

Dentro de este esquema Dios aparece como la causa de todo bien, correspondiendo a la materia el origen del mal dentro del mundo<sup>3</sup>. Así, en el testimonio anteriormente citado, Calcidio nos refiere que, según Numenio, Pitágoras no considera a la materia como una naturaleza media entre las cosas buenas y malas, género indiferente, a la manera de los estoicos, sino que, por el contrario, la materia es completamente nociva. Numenio remontaría esta interpretación incluso hasta Platón quien, según él, sostendría que Dios es el comienzo y la causa de las cosas buenas, en tanto que la materia es el comienzo de las malas<sup>4</sup>. La existencia de la materia dentro del sistema de

<sup>2</sup> Otro fragmento en el que hay una alusión al papel de la materia es el F. 12, a través de una figura que recuerda la imagen del río fluente del F. 12 de Heráclito (Nu. F. 12 L.: *ποταμὸς γὰρ ἢ ὅλη θροῶδης καλῆξέυροπος*; Her. F. 12 D: *ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ*). La materia posee profundidad, anchura y magnitud ilimitada y sin fin —cualidades positivas que se corresponden con la descripción negativa del F. 13. Esto a su vez sirve para demostrar que la materia no puede ser el ser. Estos dos fragmentos pertenecen al libro I que —según la reconstrucción intentada por Leemans en la obra ya citada, partiendo de las aseveraciones de las religiones antiguas, de Platón y de Pitágoras como piedra de toque— trataría de demostrar que ni los cuerpos ni la materia pueden ser el ser. Pero no se debe confundir la noción de materia con la de nada. Se trata de un principio opuesto al ser y que es necesario para la formación del mundo. Puede parangonarse con la *χώρα* platónica. Pero aún más allá del medio cultural helénico se encuentran las nociones de las religiones de los pueblos vecinos, nociones que, bajo figuras míticas, afirman también la existencia de una sustancia preexistente a partir de la cual se forma el mundo. Baste nombrar a *Nun* y *Naunet* en Egipto, *Tiamat* en Babilonia: incluso se encuentran *tehom* y *maym* que representan las aguas primordiales separadas en el segundo día de la creación dentro de la cosmovisión judía. Estas fuerzas suelen oponerse también a la acción creadora, tal como nos relata Calcidio que Numenio creía respecto de la materia.

<sup>3</sup> FESTUGIÈRE: *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, Librairie Lecoffre, 1953, p. 43, T. III.

<sup>4</sup> FESTUGIÈRE (*op. cit.*, T. II, p. 115) interpreta a la *χώρα* como una transposición de la noción de lo otro en la dialéctica al orden físico. La *χώρα* es además la condición indispensable sin la cual no se podría organizar el cosmos. Sostiene también (p. 117) que es una causa positiva de desorden. Vemos cómo, según esta interpretación, se acercan el pensamiento de Numenio y el de Platón. En este sentido, el apameo es un fiel continuador del maestro. No obstante, hay que señalar que Taylor en su comentario al *Tímaeo* (p. 78) se opone a esta interpretación. Contra esto podría señalarse con CORNFORD (*Plato's Cosmology, the Timaeus of Plato*, International Library, Londres, 1966, p. 36): "Again and again, throughout the *Timaeus*, we are told that the benevolent Demiurg designed that such and such an arrangement should be 'as good as possible', with the clear implication that his purpose was restricted by that other factor called Necessity". Ciertamente, tal como expone Festugière, la *χώρα* es a la vez un principio activo y pasivo y, como tal, es también la causa del desorden.

Numenio aparece por lo tanto como una justificación de la presencia del mal en el mundo pero, a la vez, expresa la necesidad de su existencia dentro del universo. El mal se convierte así en un producto ontológico más que en el resultado de una elección humana<sup>5</sup>. Dios ha de tener por función ordenar a la materia a partir de su desorden y agitación. La materia será un principio activo que se opondrá con todas sus fuerzas a la acción de Dios y de la Providencia. Pero en la construcción del mundo prevalecerá la acción divina, de manera tal que aquél estará constituido por la unión de Dios y la materia, de Providencia y azar: *dei silvaeque, item providentiae fortunaequae coetu, cunctae rei molem esse constructam*<sup>6</sup>. La existencia de estos dos principios es esencial a la existencia del mundo. Es por esto que alaba a Heráclito quien critica la pretensión de Homero de que el mal fuera eliminado del mundo. No hay ningún estado de cosas en la creación que sea inmune a los vicios: según la enumeración de Calcidio, ni en los hombres, ni en la naturaleza, ni en los cuerpos de los animales, ni siquiera en los árboles ni en los troncos, ni tampoco en el cielo, puesto que en todas partes se mezcla con la Providencia "un castigo de orden inferior"<sup>7</sup>. El mundo ha surgido entonces al persuadir Dios y obedecer la materia<sup>8</sup>.

Hasta aquí el testimonio de Calcidio nos ha ofrecido una visión dualista de Numenio cuyas características acabamos de enumerar. ¿Hasta qué punto este testimonio concuerda con el pensamiento de Numenio? En primera instancia, es necesario notar una terminología y una concepción que nos traen ecos del *Timeo* platónico. Aquí no aparece aquella división característica de Numenio: las tres divinidades. Estas no son nombradas y, aparentemente, hay una confusión del demiurgo con el primer principio. Por otro lado, esta visión del mundo con una participación esencial de la materia en él podría dar

<sup>5</sup> En realidad, en sentido estricto se trata del antiguo problema de la providencia y del desorden existente en el mundo que se puede rastrear hasta Platón —con la solución que le da Numenio— pero cuyo origen se encuentra mucho más atrás en el tiempo. En el *Fe.* 97c se halla la famosa crítica al teleologismo de Anaxágoras que Platón pone en boca de Sócrates a la manera de una autobiografía de éste y donde EGGERS (*El "Fedón" de Platón. Edición Crítica*, EUDEBA, Buenos Aires, 1971, p. 178, n° 190) apunta muy bien la conexión que existe con la noción de demiurgo en el *Timeo*. Puede notarse en este párrafo la intensidad de la polémica en ese momento en Grecia.

<sup>6</sup> T. 30, LEEMANS, *op. cit.*, p. 95.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>8</sup> Esto se relaciona con el *Ti.* 47e-48a, que, a su vez es paralelo al 30a, anteriormente citado. Como bien lo ha visto CORNFORD (*op. cit.*, p. 32; cfr. para un análisis similar también SCIACCA: *Platón*, Ed. Troquel, Bs. As., 1959, p. 108 ss; SCHUHL, P. M.: *La obra de Platón*, Librería Hachette, Bs. As., 1956, Cap. IV; MORROW, C. R.: "Necessity and Persuasion in Plato's *Timaeus*", *The Philosophical Review*, abril 1950, vol. XIX n° 2, pp. 147-163, esp. 151 ss) con este párrafo comienza la parte del diálogo que contiene lo que surge de la necesidad (*τὰ δὲ Ἀνάγκης γινόμενα*) En 30a lo visible era llevado de un estado de desorden a otro de orden; aquí el nacimiento del mundo es debido a una mezcla de *voûs* y *ἀνάγκη*.

lugar a suponer que Numenio sostiene una interpretación negativa de éste. Si tenemos en cuenta el estado del pensamiento filosófico en la época de Numenio, veremos la importancia que tiene dilucidar este último punto. El conocimiento de la divinidad suprema se obtiene por una visión inmediata y entusiasta. Pero esta relación con el ser supremo debe ser preparada por una vida pura y devota. Es en este sentido que el neopitagorismo se convierte más en una religión que en una filosofía<sup>9</sup>. Por eso se debe determinar la naturaleza y posición del mundo y no sólo del mundo sino también de Dios, puesto que en este contexto están estrechamente interrelacionados el conocimiento teórico y la vida práctica. La metafísica está unida a la ética y la religión. Luego de las críticas a las que ha sido sometido el conocimiento por los escépticos surge una fe en la revelación y la autoridad, por contraposición al escepticismo frente a la inteligencia. Esto se ha de reflejar en cierta medida en el sistema de Numenio, quien recoge los problemas y preocupaciones inherentes a su tiempo: problema de Dios, vida en el otro mundo, etcétera. Pero volvamos no obstante a la cuestión anteriormente planteada que nos remite a dos preguntas subsidiarias: a) ¿qué es lo que se debe conocer?, y b) ¿qué es necesario hacer para poder alcanzar dicho conocimiento?<sup>10</sup>. Vemos de esta forma la estrecha relación entre los distintos ámbitos ya señalados. Este trabajo se ha de ceñir a la primera de las dos preguntas.

## II

El primer problema nos conduce al corazón de la teología numeniana. Su concepción ha sido explicitada en el *περὶ τὰγαθού* en lo que concierne a los fragmentos que de él poseemos. Por otro lado, también hay testimonio acerca de su doctrina, fundamentalmente los dos testimonios de Proclo en su comentario al *Timeo* que se refieren a los tres dioses y a su relación, testimonios muy engorrosos y de difícil interpretación. El *περὶ τὰγαθού* nos ha sido transmitido fragmentariamente por Eusebio en su *Praeparatio Evangelica*. Numenio remonta su doctrina de los tres dioses hasta Sócrates. En primera instancia, separa un dios altísimo y un verdadero demiurgo<sup>11</sup>. Probablemente es contra él contra quien —según la opinión de Beutler— se vuelve el neoplatónico Orígenes con su escrito *ὅτι μόνος ποιητῆς βασιλεύς*. Es la relación existente entre estos dos dioses la que es necesario analizar, así como su figura.

a) *El primer dios*: Numenio llama al primer dios *πατήρ*<sup>12</sup>, τὸ

<sup>9</sup> LEEBANS: *Numenius van Apamea*, op. cit.

<sup>10</sup> En este punto estoy de acuerdo con lo expresado por FESTUCIÈRE (op. cit., T. IV, pp. 125 ss), donde afirma que éste es el problema capital de la filosofía religiosa del siglo II.

<sup>11</sup> BEUTLER: *Pauly Wissowa*, col. 609.

<sup>12</sup> T. 24 L.

ἀγαθόν<sup>13</sup>. El primer dios ha de permanecer quieto<sup>14</sup>; se encuentra conectado con las cosas inteligibles<sup>15</sup>. Su estado (στάσις) es un movimiento congénito a partir del cual se despliegan sobre el universo el orden del mundo, la permanencia eterna y la salvación (F. 24 L.). En cierta medida aparece aquí el primer dios como el mantenedor del orden en el universo. Creo que estas palabras de Numenio muestran de forma clara que esta divinidad puede ser considerada como el principio incorpóreo que da fundamento a las cosas del mundo. Fundamento que —tal como dice en el fragmento 13 L.— no pueden ser ni la materia ni los cuerpos. El primer dios es entonces *κατασχησόν*; la única de todas las naturalezas que permanece fija y nada corpórea; el que no conoce ni devenir, ni crecimiento de ninguna clase<sup>16</sup>. Es por eso que la metafísica de Numenio desemboca en una teología. De ahí que su obra metafísica —el *περὶ τὰγαθῶν*— ha de terminar en una caracterización del dios supremo<sup>17</sup>. El dios altísimo es principio de la esencia así como el dios demiúrgico es el principio de la generación. Es el origen último del bien, opuesto a la materia, origen del mal. Concuerdo con la interpretación de Festugière que identifica a este dios con el Bien en sí platónico, afirmando que, a veces, es denominado *νοῦς* a causa de la inconsecuencia del lenguaje de Numenio que sufre una contaminación entonces usual entre platonismo y aristotelismo en materia de teología<sup>18</sup>. Este dios puede identificarse —como lo hace Leemans— con la mónada de Pitágoras<sup>19</sup>. Se encuentra exento de trabajo, es un dios ἀργός y rey (F. 21 L.)<sup>20</sup>.

<sup>13</sup> F. 25 L.

<sup>14</sup> F. 24 L.

<sup>15</sup> *Idem*.

<sup>16</sup> He aquí algunos paralelos entre los denominados del primer dios y las caracterizaciones del ser: en el F. 13 L., Numenio afirma que el ser es incorpóreo (ἀσώματος), es lo único que permanece (ἔστηκε) y es fijo (ἀραρυία ἐστι). No deviene ni crece; no se mueve respecto de ningún otro movimiento (κίνησιν κινεῖται ἄλλην οὐδεμίαν). En el F. 14 dice que el ser no existe en ningún tiempo, ni deviene; se encuentra en el solo presente. (Aquí hay un párrafo muy significativo que hace recordar al fragmento de San Agustín del Libro XI, 14: 17 de las *Confesiones*). El ser es eterno (αἰδιον) y sólido (βέβαιον), siempre según lo mismo, no crece ni decrece, ni se vuelve de alguna manera mayor o menor; ni tampoco es movido respecto de otras cosas, ni localmente, ni hacia adelante o hacia atrás, ni hacia arriba o abajo, ni derecha o izquierda. No es movido alrededor de su eje sino más bien permanece y es fijo (ἀραρός) y estable (ἔστηκός). En el F. 15 agrega que lo incorpóreo es el ser. No se genera ni corrompe, ni recibe de ninguna otra parte cambio o movimiento superior o inferior. Es simple (ἁπλοῦν) e inmutable (ἀναλλοιωτον) no es separado de su identidad voluntariamente, ni es forzado por otro a hacer algo. En el F. 17 expresa que es indivisible. En el F. 21 L. afirma que está exento de otra obra. En el 24 dice que el primer dios permanece quieto. Es el principio de la esencia (F. 25 L.). F. 24 L., su estado es un movimiento congénito. Es por demás significativa la similitud de las calificaciones aplicadas al primer dios y al ser.

<sup>17</sup> Cfr. la reconstrucción efectuada por LEEMANS, *op. cit.*, pp. 17 ss.

<sup>18</sup> FESTUGIÈRE, *op. cit.*, T. IV, p. 127.

<sup>19</sup> *Op. cit.*, p. 36.

<sup>20</sup> En el mismo fragmento dice que el demiurgo a su vez gobierna yendo

En el fragmento 22 vemos que toda alma surge del primer dios, tal como lo demuestra la clara interpretación de Festugière<sup>21</sup>. El segundo dios es el que distribuye las almas en los cuerpos humanos. El conocimiento de Dios se revela como un retorno a la unidad originaria. Se trata de una verdadera unión entre el alma que logra la percepción de Dios y el ser supremo. El alma puede entrar en contacto con Dios por medio de la contemplación. Pero esta contemplación ha de exigir ciertas predisposiciones que están relacionadas con el aspecto práctico de la filosofía de Numenio.

Nos resta analizar ahora las posibilidades de conocimiento del dios primero. En el fragmento 28 se afirma que es παντάπασιν ἀγνωσόμενον. Esto ha sido utilizado por Norden para relacionar a Numenio con fuentes decididamente orientales<sup>22</sup>. Como bien apuntara el autor anteriormente mencionado, la concepción de un dios incognoscible no es propia de la Grecia Clásica. La expresión γινώσκειν θεόν, en el sentido negativo, es una expresión muy rara y tan sólo aparece en el fragmento 5 de Heráclito (*Diels*)<sup>23</sup>. Ni siquiera un escritor que podría suponerse influido por concepciones orientales como es Filón utiliza el término ἀγνωστος con respecto a Dios. No obstante en el περί μοναρχίας define a Dios como ἀόρατος καὶ νοητός giro que —según la interpretación de Norden— puede en cierta medida negar la posibilidad del conocimiento racional<sup>24</sup> de Dios. Sin embargo, la incognoscibilidad de Dios supone

a través del cielo. Esto muestra la estrecha relación de la doctrina de Numenio con el pensamiento religioso del contexto cercano-oriental. Allí el dios creador era también en muchos casos un dios atmosférico (cfr. Marduk, Baal, Enlil, Jahwé (?)). En cuanto a la figura del dios supremo como "deus otiosus" haste citar los ejemplos de Anu, El cananeo, El israelita (?). Esta última idea se encuentra expandida en toda la tierra. Para considerar el caso de los pueblos primitivos cfr., el trabajo de PETAZZONI, R.: *Dio. L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, N. Zanichelli Ed., Bologna, 1922, T. I.

<sup>21</sup> FESTUGIÈRE, *op. cit.*, T. III, p. 44.

<sup>22</sup> NORDEN, *Agnostos Theós*, pp. 72 ss.

<sup>23</sup> καὶ τοῖς ἀγάμμασι δὲ τούτοις εἰσιονταὶ ὁμοίων εἰ τις δόμοισι λεοχηνεύοιτο, οὐ τι γινώσκων θεοὺς οὐδ' ἤρωας οἰτινὲς εἰσι. Me parece que aquí οὐ τι γινώσκων no tiene el sentido que posteriormente tuvo ἀγνωστος, ni siquiera remotamente. Para un examen detallado del problema de la incognoscibilidad de Dios —que desgraciadamente por falta de espacio no podemos desarrollar aquí— cfr. NORDEN, *op. cit.*, pp. 53-95. También M. HARL: *Origène et la Fonction Révélatrice du Verbe Incarné*, Cap. I, hace una descripción de la situación en este aspecto en el siglo II, Ed. du Seuil, Paris, 1959.

<sup>24</sup> Probablemente sea difícil buscar en este punto una congruencia en la doctrina filónica. Filón parte, como bien apunta ZELLER (*Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Olms, Hildesheim, 1963, Parte III, 2, p. 401), de las afirmaciones negativas que lo hacen aparecer como lo indeterminado, pues se basan en la oposición entre Dios y el mundo. Dios es sin cualidades (*op. cit.*, p. 403). Sólo se puede afirmar su existencia pero no se puede conocer su esencia (*Qu. De. s. immut.*, 302 D. 282). Pero sin embargo, hay algunos puntos dentro del mismo Filón que lo colocan en contradicción con lo anteriormente indicado. En *De. Op.* 69, al hablar del hombre, lo paragona con Dios, en virtud del pasaje Gn. I: 26-27 de la Biblia. Allí dice del intelecto humano: ἀόρατος τε γὰρ ἔστιν αὐτὸς τὰ πάντα ὁρῶν καὶ ἄδηλον ἔχει τὴν οὐσίαν

la posibilidad de un conocimiento de la divinidad. Sólo que esta γνώσις θεοῦ no es un logro del intelecto, sino que, por el contrario, se muestra como un don divino. Dios se manifiesta al hombre para sacarlo de la ἀγνωσία<sup>25</sup>.

Creo que, en este aspecto, es Numenio un fiel tributario de la más pura tradición griega. En el fragmento 17 L. nos dice que la esencia o el ser es captable por la razón (λόγος), evocando el pasaje platónico correspondiente<sup>26</sup>. Ya he mostrado la relación entre el ser y el dios primero. También afirma que el primer dios es τὸ ἀγαθόν<sup>27</sup> y que es σύμφυτον τῇ οὐσίᾳ<sup>28</sup>. Finalmente, el conocimiento del primer dios es obtenido de acuerdo con un método preciso en el cual el alma debe separarse de las cosas sensibles<sup>29</sup>. Dentro de los círculos de pensamiento de origen oriental la revelación de Dios es producto de una conducta también ascética. Sólo que Numenio no menciona para nada la gracia divina. Tan sólo podría pensarse en algo similar —y está mencionada de manera negativa— en el F. 11 L., cuando dice: εἰ δὲ τις πρὸς τοῖς

τὰς τῶν ἄλλων καταλαμβάνων. Aquí hay una clara equivalencia con el intelecto divino y aplica una terminología al parentesco entre el intelecto, imagen de Dios, y Dios, que hace recordar a la más pura tradición platónica. A pesar de lo expresado más arriba, creo que es necesario aclarar más aún este punto puesto que quien —como Filón— describe la actividad creadora de Dios y la estructura y acción del logos está bastante lejos de sostener la incognoscibilidad de Dios. En el párrafo 71 del *De Op.* (que para mí presenta similitudes con el F. 11 L. de Numenio en cuanto al ascenso hacia la divinidad) es directa la conexión con la tradición griega. La expresión κατασχεθεῖς ὡσπερ οἱ κορυβαντῶντες ἐνθουσία muestra un estado extático similar al mencionado en *Ion* 535c, *Fedro* 253c, etcétera. La parte final del párrafo —redactada en presente a diferencia del aoristo numénico— muestra quizá la posibilidad de alcanzar algún conocimiento de la divinidad. Párrafos como los comprendidos entre *De Op.* 16-25 destacan aún más la posibilidad de este conocimiento. Desgraciadamente este tema se escapa al de la presente exposición. Es posible que aquí se observe también la indecisión que parece haber en otros temas en Filón a causa de la influencia de dos vertientes tan diversas como la griega y la hebrea, aunque quizás un análisis más definido nos llevaría a la conclusión de que, en este punto, como en casi todo su pensamiento, se ha inclinado por la tradición griega en el aspecto teóricamente importante. (Cfr. posición contraria: *Enc. Brit.*, Philo, T. XVII, col. 860s; WOLFSON: *The Philonic God of Revelation and his later-days deniers, in Religious Philosophy: A Group of Essays*, Harvard Univ. Press, 1961; id.: *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1962; DANÉLOU, J.: *Ensayo sobre Filón de Alejandría*, Madrid, 1963, Ed. Taurus, p. 169). Entre las mejores interpretaciones debe contarse —a mi entender— la de Zeller anteriormente citada. M. HAREL, en su obra *Origène... op. cit.*, p. 69, afirma que el dualismo en virtud del cual Dios y el mundo son radicalmente opuestos es de origen oriental. No tiene en cuenta, aparentemente, el pensamiento filónico que —a mi entender— debe encuadrarse en este aspecto, como en tantos otros, dentro de la tradición griega, amén de que a partir de Filón puede rastrearse el dualismo hasta en el mismo Platón, al menos esbozado.

<sup>25</sup> NORDEN, *op. cit.*

<sup>26</sup> *Ti.* 28a 1-4.

<sup>27</sup> F. 25 L., F. 28 L.

<sup>28</sup> F. 25 L.

<sup>29</sup> F. 11 L.

αλοθητοῖς λιπαρῶν τὸ ἀγαθὸν ἐφιπτάμενον φαντάζεται. Dios se encuentra más allá de toda determinación, pero puede ser captado por el *noûs*, órgano de conocimiento, parte del alma que, a su vez, proviene de Dios (F. 22 L). Esta vía de conocimiento —tal como lo señala Festugière— se adquiere sólo cuando se han eliminado todas las vías de conocimiento por los sentidos y la razón. Se trata de un conocimiento místico, pero de un conocimiento al fin y que fundamentalmente aparece como un logro del alma humana. Este dios es ἀρητος porque está por encima del λόγος; pero también es ληπτός νῶ<sup>30</sup>. De todas maneras, en el otro caso se trata de un hombre que merece alcanzar la gracia divina. O sea que la gracia es también producto de una determinada actitud del hombre frente a la vida. Quizá toda la diferencia estribe en que, en un caso, el acento está puesto en el hombre y, en el otro, en la divinidad.

La noción de ἄγνωστος aparece, en cierto sentido, cargada de un carácter negativo en Numenio. La materia es realmente ἄγνωστος. Esto lo expresa de manera inequívoca<sup>31</sup> debido a las características de la materia que hemos enumerado anteriormente. En este sentido, es un continuador de la tradición griega ya prefigurada por Platón y Aristóteles<sup>32</sup>, por lo que Numenio debe ser encuadrado dentro de la perspectiva griega. No debemos olvidar que la sabiduría es un atributo divino y este volverse a Dios, este conocerlo es una verdadera *imitatio dei*, cargada de sentido en el ambiente religioso griego<sup>33</sup>. La materia,

<sup>30</sup> FESTUGIÈRE, *op. cit.*, T. IV, p. 132. Esta expresión no es numeniana sino que está referida a la fórmula de Albinus Díd. 10, p. 165, 4 H.

<sup>31</sup> La corrección de esta interpretación parece indudable a la luz del F. 13: "... εἰ ἔστιν ἀπειρος ἢ ὕλη, ἀόριστον εἶναι αὐτήν. εἰ δὲ ἀόριστος, ἄλογος· εἰ δὲ ἄλογος, ἄγνωστος. Ἄγνωστον δὲ γε οὖσαν αὐτὴν ἀναγκαῖον εἶναι ἄτακτον, ὡς τεταγμένα γνωθῆναι πάνυ δὴπουθεν ἂν εἴη ράδια. τὸ δὲ ἄτακτον οὐχ ἔστηκεν, ὃ τὶ δὲ μὴ ἔστηκεν, οὐκ ἂν εἴη ὄν."

<sup>32</sup> En *Fil.* 17e se ve claramente que este razonamiento de Platón es un directo antecedente de la argumentación numeniana. El conocimiento de las cosas es posible en la medida en que puede asirse en su unidad (ἄλλο τῶν ἐν ὁτιοῦν ταύτῃ σκοπούμενος ἕλης). En este sentido concuerda el testimonio de Calcidio con las afirmaciones de Numenio y con la obra platónica. La unidad, lo limitado, es lo cognoscible; ello es en última instancia el primer dios, de tal manera que no sólo no es ἄγνωστος sino que es lo cognoscible por excelencia. La función que tiene esta cognoscibilidad de Dios dentro del sistema numeniano la veremos más adelante. También es posible —como lo hace Beutler (Pauly Wissowa, col. 669) citar los fragmentos aristotélicos de *Fis.* 189a 13 y *Met.* 994a 1 ss., aunque este último —a nuestro parecer— no es tan claro como el fragmento platónico del *Filébo* en su conexión con el pensamiento numeniano. Es finalmente en *Ti.* 51a 4-51b 2 donde encontramos también un antecedente claro de la doctrina de Numenio tal como la interpretamos aquí.

<sup>33</sup> Este concepto tiene su expresión más acabada en *Teo.* 170a 4-b, donde ante la imposibilidad de eliminar el mal del mundo y dada la necesidad de que exista siempre algo contrario al bien ('Ἄλλ' οὐτ' ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατόν. ὑπεναντίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ ἀεὶ εἶναι ἀνάγκη), y puesto que no puede haber mal entre los dioses (οὐτ' ἐν θεοῖς αὐτὰ ἰδρῦσθαι) sino que se halla en la naturaleza mortal y en este mundo (τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ

con su ilimitación, su fluir, con su inestabilidad es incognoscible para la razón. Sólo puede ser objeto de conocimiento aquello que se encuentra firme, lo fijo, lo que no está sujeto al devenir, en última ins-

tὸνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἔξιδνάκης), Sócrates afirma la necesidad de esforzarse por huir lo más pronto posible hacia allí arriba (διὸ καὶ κειραῖσθι χρῆ ἐνθένδε ἐκείσε φεύγειν διτὶ τάχιστα) y que la huida consiste en asemejarse a Dios según la capacidad. Este concepto, si bien ha sido encontrado en otros contextos, halla su máxima expresión en Grecia. Esta afirmación de la semejanza del hombre y Dios aparece ya en Egipto donde fuera aplicada al faraón, extendiéndose luego a todos los hombres (cfr. HORNUNG, E.: *Der Mensch als "Bild Gottes" in Ägypten*, en LORETTZ, O.: *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen*, Kiesel Verlag, Munich, 1964, pp. 123 ss.).

En la Biblia se encuentran las famosas expresiones *d'mut* y *selem* de Gn. 1: 26-27 y Gn. 5: 1 (continuación del relato sacerdotal) pero no constituyen —según algunos autores— más que una expresión de la adoración antropomórfica de la divinidad. Lo concreto en el caso de Israel es que, en lo que hace a la Biblia, estas concepciones no fueron jamás reelaboradas y que se refieren al aspecto concreto de la semejanza. Tan sólo en Filón (*De Op.* 89 ss) se habla de la semejanza y se la relaciona con el intelecto. Lógicamente se trata aquí de un pensador griego perteneciente a la religión judía, religión que ya había sufrido influencias del zoroastrismo (cfr. WIDENGREN, G.: *Juds et Iraniens a l'époque des Parthes*, Supl. V. T., 1956, LEHMEN, E. J.: Brill, pp. 197-241; para el contacto entre judíos y persas ya en el siglo V a.C., cfr. BURN, A. R.: *Persia and the Greeks. The Defence of the West*, Londres, 1970, E. Arnold) y, en este caso concreto, del pensamiento helénico.

En Grecia alcanza este concepto todo su esplendor. Desde expresiones como θεοειδής, θεοῖσιν ἰοικέται, etc., en Homero, que se refieren al aspecto corporal y a la semejanza con la figura de los dioses, pasado por las expresiones —en el mismo Homero— que aplicadas también al héroe se refieren al aspecto espiritual, el concepto de inmortalidad a través de la gloria como un asemejarse a Dios, hasta las expresiones aplicadas a los hombres (Canción matrimonial de Safo, donde el novio es llamado Ἴσος Ἄρει; Nem. 6 de Píndaro donde se ve la similitud a través de las obras y donde se afirma también el origen común de dioses y hombre, para nombrar nada más que dos casos) hay una gama de matices innumerables que muestra la preocupación siempre constante por el tema. (Cfr. ROLOFF, D.: *Gottähnlichkeit, Vergöttlichung und Erhöhung zu Seligem Leben*, Berlin, 1970, W. de Gruyter & Co.). Es en Heráclito donde se encuentra una de las aproximaciones más cercanas a Platón, puesto que en él la similitud con Dios es alcanzada por medio de la reflexión que conlleva un aumento del λόγος presente en el alma. Esto quizá tenga el mismo sentido que en Platón, la vuelta del alma hacia la divinidad a través de la dialéctica. Así puede afirmar (D. 62): ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεώτες. Donde debe comprenderse sin duda que lo mortal e inmortal poseen una misma esencia (*op. cit.*, p. 183). Este acercamiento es recompensado en Heráclito, al igual que en Platón, después de la muerte. En Empédocles, el devenir dios del hombre está relacionado con la divinidad originaria del alma, la que, a pesar de estar dañada por su caída, conserva siempre la posibilidad de retornar a su origen. Pero es recién en Platón donde el asemejarse a Dios se presenta como una tendencia, la actividad misma y no como un resultado. (*Tes.* 170b ss.: ὁμοίωσις δὲ θεῶν καὶ ὄσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι). De esta manera, la virtud y el conocimiento se constituyen en un asemejarse a Dios, puesto que lo divino es ya la idea de toda aspiración humana. Más que el volumen del conocimiento es el proceso de continuo conocer la nota esencial del asemejarse a Dios. En este sentido, Platón está relacionado con toda una tradición y es, a



tancia, aquello que es de la misma naturaleza que el alma racional. ¿Por qué habría de ser incognoscible el primer dios? Tal como sucede en Platón mismo, el alma debe separarse de las cosas sensibles y ordenar su pensamiento en las consideraciones del número para aproximarse a lo uno<sup>34</sup>. Como última referencia a este tema, quisiera expresar que, para mí, el texto del F. 26 L. no se refiere en absoluto a un dios incognoscible sino que el uso del participio pasivo (ἀγνωσούμενον) tiene un sentido similar a la expresión del F. 5 de Heráclito y alude a que el primer dios es desconocido para el común de los hombres.

b) *El demiurgo*: El segundo dios es llamado por Numenio demiurgo (F. 24, 25, 21, 28), hacedor (T. 24), segundo νοῦς. Es movido (F. 24) y está conectado con las cosas sensibles e inteligibles (F. 24). Le pertenece el movimiento. El demiurgo es bueno por participación en el primero, no por sí mismo (F. 28 L.). El dios demiúrgico es el principio de la generación. En el fragmento 20 L., nos dice que frente al dios primero, que es simple, el segundo y tercer dios son uno. Porque está en armonía con la materia, por un lado la une; pero, a su vez, es dividido por ella. Es necesario determinar aquí el puesto del demiurgo dentro de la metafísica de Numenio. A primera vista, parecería que se tratara de un mediador entre el primer dios absolutamente bueno y la maldad de la materia. Según el F. 25 L. él hizo el cosmos. Su función no se limita a la creación del cosmos sino que también incluye su gobierno. Sujeta a la materia para que no se extravíe y yace sobre la materia como una nave sobre el mar. Guía en armonía, gobernando con las ideas; mira al cielo dirigiendo sus ojos hacia el dios de arriba y recibe el discernimiento de la contemplación y el impulso del apetito (F. 27 L.). Esta imagen nos trae reminiscencias del *Timeo*. En efecto, el dios demiúrgico es el propio de la generación y es imitador del primer dios (F. 25 L.). Hace así en este fragmento una equivalencia entre el dios demiúrgico y el primer dios y entre la generación y la esencia. El demiurgo, tal como lo afirma en el fragmento 21 L., μεταστρέφοντος δὲ εἰς τὴν ἑαυτοῦ περιωπὴν τοῦ θεοῦ.

la vez, un innovador. Se entiende mejor a través de esto la significación que tiene en Numenio el conocimiento de la divinidad. A partir de Platón, la *ὁμοίωσις θεῷ* se convierte en una *imitatio dei* en el sentido activo de que tiene a la divinidad por meta e ideal.

<sup>34</sup> Tal como afirma Dodds (*Numenius and Ammonius, op. cit.*, p. 12) no hemos encontrado ningún fragmento en el que Numenio llamara explícitamente al primer dios lo "uno" (τὸ ἓν). Sin embargo, en el F. 28 L. *in fine* aparece la enfática afirmación: τὸ ἀγαθὸν ὅτι ἐστὶ ἓν. Además, el F. 20 L. dice del primer dios: ὁ θεὸς ὁ μὲν πρῶτος ἐν ἑαυτῷ ὧν ἐστὶν ἀπλοῦς διὰ τὸ ἑαυτῷ συγγιγνώμενος διόλου μὴ ποτε εἶναι διαιρετός. Por otra parte, poseemos el testimonio de Calcidio analizado más arriba (T. 30 L.). Allí se aplica el nombre de "singularitas" al primer principio, lo que, a su vez, mostraría la identificación del primer dios y de lo uno. (Cfr. *Vid. Doxogr. Gr.*, p. 302a, θ: Πυθαγόρας τῶν ἀρχῶν τὴν μονάδα θεὸν καὶ τάγαθόν. Citado por LEEEMANS, *op. cit.*, p. 91).

Numenio nos dice que el demiurgo es doble. En el F. 20, el segundo dios y el tercero son uno porque el demiurgo une por un lado a la materia, pero, por otro, es dividido por ella que posee hábito lujurioso y fluye. El demiurgo dirige de esta manera su mirada a la materia, olvidándose de sí mismo, se aferra a lo visible, lo honra y lo conduce también hacia su propia morada, anhelando la materia para sí. Este pasaje parecería estar en armonía con la teoría psicológica de Numenio, en la que el alma es arrastrada a esta vida por sus pensamientos y anhelos de la vida material que la hacen comenzar su caída, puesto que la vuelven más pesada. En el F. 21, en un trozo con claras reminiscencias del *Político*, dice: "Cuando el dios vuelve su mente a cada uno de nosotros sucede que los cuerpos viven y reviven (se mantienen en vida) dado que el dios toma la tutela por medio de descargas<sup>85</sup>. Pero, cuando se vuelve a la contemplación de sí mismo, entonces sucede que los cuerpos perecen y la mente (τόν νοῦν) vive gozando de una existencia feliz" (F. 21 L.).

Si tenemos en cuenta la afirmación de Leemans<sup>86</sup> acerca de la interpretación temporal del *Timeo* —que Calcidio adjudica a Numenio y que, considerada a la luz del F. 27 (también citado por Leemans en apoyo de su tesis) parecería tener bastante fundamento —tenemos que inclinarnos a suponer que Numenio ha sostenido la interpretación lógica de *Ti.* 30 a<sup>87</sup>. Es a partir de esto que hay que definir al demiurgo dentro del dogma numeniano.

<sup>85</sup> En el texto: ἀκροβολισμοῖς. El sentido de este vocablo guerrero no aparece muy claro. La palabra puede significar tanto una escaramuza (Tuc. 7: 25) como la acción de arrojar un arma. Este último uso es el dado a la palabra por Arriano de Nicomedia en el *De la Táctica*, 15: 4 y 37: 1. Este escritor pertenece aproximadamente a la misma época de Numenio. Además en Pl. *Leg.* 804c aparece mencionado el arte de arrojar armas (τοξικῆς τε καὶ τῶν ἄλλων ἀκροβολισμῶν). Estos usos nos inclinan por la traducción de "descarga", entendiendo por ello la acción de arrojar un arma, puesto que suponemos que es éste el sentido que ha querido darle Numenio.

<sup>86</sup> LEEMANS, *op. cit.*, p. 41.

<sup>87</sup> Cronio, basándose en *Rep.* 540a (cfr. LEEMANS, p. 41), afirmaba que no se podía entender literalmente a Platón dado que todo lo que era γενετός era también φθαρτός. En cuanto a la interpretación de Numenio quisiera apuntar algunos comentarios al fragmento 27 L. Hay algo que supuestamente podría hablar contra la interpretación lógica por parte de Numenio, a saber, los infinitivos finales διακροῦσθαι y ἀποπλαγχθῆναι, conjuntamente con el participio que se encuentra en aoristo. Aparentemente se podría referir a la acción creadora, ya finalizada por medio del aoristo. Esto podría surgir de una comparación con *Ti.* 30a. Pero, no obstante, se trata de un caso diferente. Allí la finalización de la acción estaba dada por los verbos personales. Aquí, sin embargo, los verbos de la principal ἵδρται y ἰθύνει en esta parte de la construcción se encuentran en presente, al igual que los verbos y participios que siguen. Lo que implica una acción que se desarrolla todavía, más teniendo en cuenta la correlación que existe entre ellos por el μέν ... δέ ... A mi parecer, por lo antedicho, el aoristo aquí —como probablemente en *Ti.* 30a los participios aoristos— no tiene un sentido temporal sino que tan sólo designa una acción que transcurre al mismo tiempo.

Es en el F. 27 L. donde el demiurgo aparece fundamentalmente como mantenedor del orden y de la naturaleza. En el F. 21, Numenio se referiría también al segundo dios<sup>38</sup>. En este mismo fragmento nos dice que el demiurgo δι' οὐρανοῦ λόγῳ<sup>39</sup>. Si la creación es eterna, me parece que la figura del demiurgo se confunde con la del alma buena del mundo. Pues, ¿qué otra cosa es el alma del mundo —una vez aceptada la eternidad de la creación— sino aquello que adornaba la materia con magnífica virtud y corregía sus vicios por todas partes no interfiriendo para que no se pierda completamente la naturaleza material y se desparrame ni se dilate por todas partes, de modo que, permaneciendo su naturaleza, pueda llamar a mutar a ésta de la mala condición a la prosperidad, llevando orden a la confusión desordenada, mesura a la desmesura, ornato a la fealdad del alma y mute todo su estado iluminándola y embelleciéndola?<sup>40</sup>

En el F. 20 L. anteriormente citado, Numenio nos dice que el segundo dios anhela la materia y que es dividido por ella, con lo cual se ve una vez más la estrecha unión existente entre el demiurgo y la materia. Esta expresión del F. 20 se entendería a la luz del paralelismo macro-microcosmos. Al igual que el alma humana, caída desde las esferas celestes por su deseo de la materia, así el alma del mundo anhelaría la materia<sup>41</sup>. Por eso el demiurgo es ἔγγονος, porque su origen está en el primer dios. El demiurgo —de acuerdo con el

<sup>38</sup> Aquí Numenio interpreta el párrafo del *Pol.* 269c ss. Lo que podría traer problemas de interpretación es la expresión μεταστρέφοντος δὲ εἰς τὴν ἑαυτοῦ περιωπήν. Platón tan sólo dice que el Dios abandona al mundo. Interesante es la interpretación de Numenio κηδεύοντος τοῦ θεοῦ τοῖς ἀποβολισμοῖς a la explicación de Platón en el *Político* acerca de la causa por la cual el dios abandona el mundo (ὅταν αἱ περίοδοι τοῦ προσήκοντος αὐτῷ μέτρον εὐλήφωσιν. κτλ.). Volveremos sobre el significado de este fragmento en su conjunto más adelante.

<sup>39</sup> Aquí usa un participio presente nuevamente para designar la acción del demiurgo o sea que se trata de una acción continuada, todavía en desarrollo. Festugière traduce esta expresión —aplicada al demiurgo— "en pénétrant tout le ciel" (*op. cit.*, T. IV, p. 128). No estoy de acuerdo con su interpretación. El sentido del λόγῳ aquí no es el de "penetrando", sino que —reforzado incluso por el πῆ δι' οὐρανοῦ— expresa el recorrido del demiurgo a través del cielo. Si mi interpretación fuera cierta, sería ésta una forma mítica de representar la inmanencia del demiurgo al mundo; otro argumento más en favor de su identificación con el alma del mundo.

<sup>40</sup> T. 30 L.: "...silva magnífica virtute comēbat, vitiaque eius omnifariam corrigēbat, non interficiens, ne natura silvestris funditus interiret, nec vero permittens porrigi dilatarique passim, sed ut manente natura quae ex incommodo habitu ad prosperitatem devocari commutarique possit, ordinem inordinatae confusioni, modum immoderationi, et cultum foeditati coniungens, totum statum eius inlustrando atque exornando convertit.

<sup>41</sup> Fienso que este paralelismo macro-microcosmos puede ser muy aclarador en la interpretación de la teología numeniana, que siempre debe ser considerada en función de su finalidad última: el hombre. Aquélla dará las pautas para que éste alcance su verdadero ser.

mismo testimonio— es ποιητής, es el que da forma, el que ordena la materia, la mantiene en orden.

Retornemos sobre el problema anterior: ¿Qué quiere decir Numenio cuando afirma que el segundo dios es doble? En el F. 27 L. —como muy bien señala Beutler<sup>42</sup>— Numenio arroja un poco de luz sobre la dualidad del segundo dios. Ya nos hemos extendido sobre este fragmento y su imagen del timonel que navega sobre el mar. En el F. 25 L. repite que es doble y que como tal ha creado su propia idea y el cosmos. En el F. 20 L. se afirmaba que el demiurgo era dividido por la materia. A partir del F. 27 L. parece obvio que el sentido doble del demiurgo puede deducirse de su relación con la materia y la divinidad. Es esta doble relación la que introduce la dualidad en el demiurgo; por eso la materia lo divide, porque, al entrar en relación con ella, es atraído y mantiene, a su vez, la relación con el dios primero. Será necesario pasar al análisis de la tercera divinidad para arrojar un poco más de luz sobre este problema.

c) *El tercer dios*: Todo lo anteriormente mencionado está en relación con el problema de la concepción numeniana del tercer dios. Concepción ésta que ha dado lugar a varias polémicas. Aunque no es correcta la afirmación de Festugière de que Numenio no dice nada acerca del tercer dios<sup>43</sup>, lo cierto es que el único testimonio —hasta donde yo conozco— en que realiza una afirmación acerca del tercer dios es el F. 20 L.: el tercer dios es uno con el segundo. Por otra parte, los únicos testimonios que se exponen algo sobre la tercera divinidad son provenientes del comentario al *Timeo* de Proclo (103, 28 ss. y 303, 27) T. 25 L y 24 L respectivamente). Pasajes por demás oscuros y que requieren un tratamiento detallado y cuidadoso.

En el F. 24 L. Proclo nos relata que Numenio denomina al tercer dios ποιῆμα, identificándolo con el mundo<sup>44</sup>. Sin embargo, esto parece una inferencia de Proclo, dado que —según él— Numenio, exagerando trágicamente, lo llama nieto (ἀπόγονος). En el T. 25 L., el tercer dios es llamado τὸ διανοούμενον, según la versión adoptada por Leemans. No obstante, todo parecería indicar que aquí hay que leer un acusativo masculino, tal como lo señala el otro manuscrito que se posee<sup>45</sup>. Como vemos, la interpretación del tercer dios no es nada fácil. Si a esto agregamos lo que dice el F. 20 L., el análisis se complica aún más.

El tercer dios es interpretado como el alma buena del mundo<sup>46</sup> o como el intelecto pensado, es decir, el pensamiento pensado; el

<sup>42</sup> BEUTLER, F. W., *op. cit.*, col. 671.

<sup>43</sup> FESTUGIÈRE, *op. cit.*, T. IV, p. 123: "Proclus est le seul à parler de ce troisième, les fragments mêmes de Numénius n'en disent rien". Pienso que la afirmación de Numenio del F. 20 L. aclara, por un lado, la existencia de un tercer dios en su teología y, por otro, muestra también el problema de su unidad con el primero. Por lo tanto, esta afirmación no me parece sin importancia.

<sup>44</sup> ὁ γὰρ κόσμος καὶ αὐτὸς ὁ τρίτος ἐστὶ θεός.

<sup>45</sup> DOUGS, *op. cit.*, pp. 13 ss.; FESTUGIÈRE, *op. cit.*, T. IV, p. 124.

<sup>46</sup> DOUGS, *id.*, p. 14.

mundo en tanto es previsto y pensado por el intelecto<sup>47</sup>. Volviendo al F. 20 L., Numenio afirma que el segundo dios y el tercero son uno, pero puesto que se encuentra en armonía con la materia, por un lado la une y, por otro, es dividido por ella que posee costumbre lujuriosa y fluye<sup>48</sup>.

Encontramos por lo tanto planteada por el mismo Numenio la identidad del segundo y tercer dios<sup>49</sup>. En el F. 25 L., Numenio presenta una tetralogía: primer dios, bien en sí; su imitador, el buen demiurgo; una esencia del primero y una del segundo cuya imitación es el bello mundo que se encuentra embellecido por la participación de lo bello. Sin embargo, Proclo lo llama *κοίημα* y Numenio nos había dicho un poco más arriba que el demiurgo hizo tanto a su idea como al mundo. El *καὶ* que une las dos construcciones hace suponer que no sólo los verbos conjugados están en el mismo nivel, sino también los dos participios que balancean la armonía de la frase, de donde resultaría que creó al mundo en tanto demiurgo y hizo su idea en tanto doble. Luego aparece una frase —objeto de varias discusiones— *ἔπειτα θεωρητικὸς ὄλω*<sup>50</sup>. Es evidente que si aquí la frase puede parecer carente de sentido, mucho menos sentido tiene aplicársela directamente al primer dios. Aquí la construcción, a pesar de las comparaciones precedentes, parecería depender del participio anterior *ὄν*, siendo una construcción característica de *γάρ* con participio, construcciones que pueden ser utilizadas para expresar la secuencia temporal o simplemente la secuencia<sup>51</sup>. Tal como expresara P. Hadot en el volumen de los *Entretiens de la Fondation Hardt* ya citado, creo que es posible entender aquí el *ἔπειτα* temporalmente<sup>52</sup>.

Volvamos ahora nuestra mirada hacia la oración principal. Es a

<sup>47</sup> FESTUGIÈRE, *op. cit.*, T. IV, p. 124.

<sup>48</sup> La utilización del *δέ* en esta frase —a mi parecer— implica el balanceo de dos ideas opuestas: la unidad del tercero y el segundo, que sería el mismo y, por otro lado, su divisibilidad a causa de la acción de la materia. (DENNISTON: *The Greek Particles*, Oxford, 1966, p. 165: "Normally, while *ἀλλά* is a strong adversative, eliminating, or almost eliminating, the opposed idea, *δέ* (like *μήν* and *μέντοι*) balances two apposed ideas").

<sup>49</sup> Es interesante en este aspecto la acotación que hace Beutler al fragmento 25 (P. W., supl. VII, col. 672): "Deutlich ist hier (im F. 25) die Zweizahl der Götter, denn der zweite und dritte sind nur verschiedene Haltungen eines einzigen".

<sup>50</sup> DODDS, *op. cit.*, p. 16, propone la siguiente corrección: *ἐπεὶ ὁ πρῶτος θεωρητικὸς ὄλω* que daría un sentido causal a la frase. Tal como afirmara Theiler en el mismo volumen, p. 51, creo que una corrección de tal índole en un texto de esta naturaleza se hace sumamente engorrosa. Beutler (*op. cit.*, col. 672) anota al *ἔπειτα*: "konzessiv zu fassen".

<sup>51</sup> KÜHNER GERTH: *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, Hahnsohn Buchhandlung, Hannover, 1906, T. II, Parte 2, p. 83 n.º 5: "Um die Zeitfolge und überhaupt die Folge nach dem Partizipe deutlicher und nachdrücklicher zu bezeichnen, treten sehr zu dem prädikate des Satzes Adverbien ... *ἔπειτα* ...".

<sup>52</sup> *Op. cit.*, pp. 48 ss. La observación de Dodds acerca de la intemporalidad de la creación en la p. 49 podría aclararse con el F. 21 L. Numenio describiría aquí también el gobierno del mundo por descargas, volviéndose a veces el demiurgo

partir de la comprensión de ésta que aclararemos el sentido de la construcción de *ἔπειτα θεωρητικὸς ὄλας*. La oración es introducida —luego de un período hipotético real— por un *γὰρ* que refuerza el sentido de evidencia de la aseveración<sup>53</sup>. De esta manera la traducción quedaría: "Por cierto el segundo dios, siendo doble, hizo por sí mismo su idea<sup>54</sup> y el cosmos, siendo demiurgo". Vemos aquí que el segundo dios hace su idea a causa de ser doble; en el F. 20 L. Numenio nos dice que la materia divide al demiurgo, porque de lo contrario, el segundo y el tercer dios serían uno. En el fragmento que estamos tratando había hecho más arriba una analogía entre el demiurgo y el primer dios, por un lado, y la esencia (*οὐσία*) de la cual es principio el primero y la generación (*γένεσις*) que es propia del segundo, por el otro. La idea del demiurgo, por lo tanto, no puede ser el universo de las ideas, sino el modelo del mundo, modelo que se construyó a imagen de la esencia (*ἡ εἰκὼν αὐτῆς καὶ μίμημα*). Esta idea constituye el tercer dios —en esto concordamos con Festugière<sup>55</sup>—,

sobre sí mismo. No en el sentido estoico de un fin del mundo. Una vez el mundo hubiera recibido los períodos de tiempo que le corresponden (*Pol.* 269c) el demiurgo se vuelve sobre sí mismo. Si entendemos el relato mitológico de la creación en Platón a partir de su conexión con el pensamiento religioso, la perspectiva interpretativa puede cambiar. Ya hemos mostrado más arriba la estrecha vinculación del pensamiento platónico con el pensamiento religioso en general. El mito creacional poseía una verdadera función ritual de renovación. Esto ha sido comprobado en los distintos contextos (Babilonia: PALLIS, S. A.: *The Babylonian Akitu Festival*, Copenhagen, 1926; Israel: MOWINCKEL, S.: *The Psalms in Israel Worship*, N. Y., 1962; Persia: MOLÉ, M.: *Mythe, Culte et Cosmologie dans l'Iran Ancien*, P. U. F.). ¿No sería necesario cambiar la perspectiva de un comienzo absoluto en el sentido cristiano del término por el de una renovación periódica en la que el mundo vuelve a caer en el caos para retornar al orden con más fuerzas? En este sentido, la interpretación del *Político* y del *Timeo* podrían adquirir una nueva luz, al igual que la de Numenio. Se trataría de un mundo eterno, pero con crecimientos y decrecimientos cíclicos. Por la acción del demiurgo, unas veces es llevado hacia el bien, pero, otras, abandonado a su propia suerte gira *εἰς τὸναντία*, se vuelve a enseñorear la materia; en otros términos, se hace realidad la amenaza permanente del monstruo caótico. De tal manera, la antinomia entre una interpretación lógica o una interpretación temporal de los relatos creacionales sería falsa.

<sup>53</sup> K. G., *op. cit.*, T. II, 2ª Parte, p. 330.

<sup>54</sup> La utilización del verbo *ποιέω* presenta varios problemas, principalmente la interpretación del *αὐτό*. Me inclino por el giro "por sí mismo" (cfr. LADDELL SCOTT, p. 281, nº *αὐτός*, V. 7), a causa de giros como *αὐτοποιός*, "hecho por la propia mano".

<sup>55</sup> En esta interpretación juega un papel muy importante el valor del participio *διανοοῦμενον* que puede ser entendido activa o pasivamente. DODDS, en *Numenius and Ammonius*, *op. cit.*, p. 15, interpreta al *διανοοῦμενον* de manera activa. Aduce que el verbo rara vez tiene sentido pasivo. Lógicamente éste no es un criterio de interpretación, en la que no siempre los criterios estadísticos corresponden a la verdad. En Lg. 654c, el participio *διανοηθέν* tiene un uso pasivo, lo que bastaría para refutar la tesis de Dodds. También se observa el uso del aoristo pasivo —que generalmente posee un sentido medio— en la *Ep.* VIII 328c. El sentido de "lo que está contenido en el pensamiento" no es ajeno al verbo *διανοοῦμαι*; esto lo demuestran expresiones como *διανόημα*, tal como

idea que se asemeja a un desdoblamiento del demiurgo<sup>50</sup>. Por eso el segundo y tercer dios son uno y la materia los divide. Nos quedaría por interpretar todavía la tercera expresión ἕκαστα θεωρητικῶς

es usada en Platón, *Rep.* 496a, *Prot.* 348, *Rep.* 504e, *Banq.* 210d o διανοητέον, *Leg.* 626d, *Arist. Met.* 1012a 2, 1021a 20. El sentido que supone Dodds también puede encontrarse en el verbo διανοοῦμαι y expresiones como διανόησις, *Pl. Pol.* 306a, *Ti.* 87c, *Leg.* 888c. Dodds interpreta la oposición de 103, 28 de Proclo como siendo el νοῦς διανοούμενος opuesto al νοῦς νοῦν, interpretado como νοῦς que ejerce la διάνοια. En este sentido, se acercaría a la expresión de Platón del *Ti.* 39e 7. Lo que aparentemente no tiene en cuenta Dodds es que allí la expresión se aplica al demiurgo y me parece que tiene el sentido de "decidir" ("purposed", como bien traduce Taylor; "sich entschliessen". para este verbo, la K. G., T. I, parte 2, p. 158). Tampoco es claro en ningún momento, aparte de este párrafo donde es discutible, que el tercer dios ejerza la διάνοια. Incluso todas las expresiones de Proclo, ποιήμα, δημιουργούμενον, etc., llevarían a pensar en un sentido pasivo. No hay por qué creer que Proclo le hubiera adjudicado aquí un sentido pasivo y allí, uno activo. Además, los testimonios del mismo Numenio conducirían a una interpretación contraria. Así postula la unidad del segundo y tercer dios y paragona al tercero en el F. 25 L. con la γένησις. Si ha de ser tal como interpreta Festugière, el intelecto pensado, en tanto plan del mundo, es evidente que debe incluir la génesis. En el F. 27 L. dice Numenio: ταῖς ἰδέαις οὐρανίων donde ταῖς ἰδέαις es para mí un claro dativo instrumental. Si su propia idea es el tercer dios (cfr. δημιουργούμενον en vez de αὐτοποιούμενον, lo que implicaría que en el δημιουργούμενον si se confundió al aplicárselo al tercer dios o al identificar al mundo con el tercer dios. Pero si el demiurgo es el alma del mundo, no se equivocó al considerar al mundo como divino), se aclara entonces el valor de la expresión ταῖς ἰδέαις οὐρανίων puesto que necesita de su propia idea para gobernar el mundo. Y justamente la dualidad del demiurgo surge de este gobierno, es decir, de su relación con la materia (cfr. nota siguiente). Un paralelo interesante se presenta en Plotino en la *En.* IV, cuando trata el problema de la memoria. Esta surge en el alma que se halla en contacto con el cuerpo. Así en *En.* IV: 3, 30, 7 ss., nos dice: "Pues el pensamiento es indivisible no al marchar hacia el exterior, sino cuando permanece oculto en el interior y el lenguaje (λόγος) desplegándolo y llevándolo de pensamiento a imagen (φανταστικόν) muestra al pensamiento como en un espejo y surge así su percepción, su permanencia y su recuerdo". Cuando el alma se dirige hacia el mundo inteligible se vuelve por lo tanto olvidadiza y su pensamiento actual no implica el recuerdo de haber pensado (Βρέζινα, E.: "La Filosofía de Plotino", Ed. Sud., Bs. As., 1953, p. 102).

Una última nota. Festugière, en su edición del comentario al *Timeo* de Proclo, corrige —en base al citado artículo de Dodds— su correcta interpretación del διανοούμενον como pasivo. No obstante, la interpretación del ὥστε ἕτερον μὲν εἶναι τὸν νοῦντα νοῦν. ἕτερον δὲ διανοούμενον posterior debe basarse también en el resto del fragmento que, en la traducción de Festugière, dice: "Car Platon n'établit pas d'opposition entre les activités et les causes qui les produisent de fait, les activités émanent de leurs causes productrices, les activités se rencontrent avec les essences elles mêmes". Además, aceptando la corrección de Dodds, remite al *Hermes* para la teología de Numenio, lo que es un poco asombroso. Por otra parte, no se dice en ningún lado que el demiurgo necesite del tercer dios para διανοεῖσθαι. Si se dice que crea con ayuda del tercer dios. Si no se entiende el proceso en el sentido temporal, se verá que necesita de su propia idea para gobernar al mundo, teniendo en cuenta que él es el alma del mundo.

<sup>50</sup> Esta interpretación del párrafo de Numenio me hace recordar a ciertas características del logos filónico. En éste, el logos existió desde la eternidad como

δῶς. A mi parecer ella se aclara en el F. 21 L. que se puede aplicar al demiurgo. Se transcribe aquí el momento cíclico en el que el dios se vuelve sobre sí mismo. Veamos el funcionamiento de esta tríada para tratar de comprender mejor lo anteriormente dicho.

## III

*Dinámica y funcionamiento de los tres dioses*

En el testimonio de Proclo Numenio ordena al primer dios como lo que es viviente y dice que *voei* con ayuda del segundo, en tanto que el segundo crea con ayuda del tercero; el tercero es considerado como lo pensado. A partir de la relación expresada en el párrafo anterior, es clara la vinculación existente entre el segundo y el tercero<sup>57</sup>. Proclo, por otro lado, afirma que en Numenio *ὄστε ὁ κατ' αὐτὸν δημιουργὸς διττός, ὅτε πρῶτος θεὸς καὶ ὁ δευτέρος* (T. 24 L.) contra el claro testimonio de Numenio en el F. 20 L. sobre la simplicidad del primer dios. No obstante, es interesante que Proclo haya encon-

un pensamiento de Dios. Dentro del logos se encuentra el mundo de las ideas. Antes de la creación del mundo, el logos fue creado como un ser real por Dios, incorpóreo, diferente de Dios. Este es el primer acto creacional, puesto que el logos era antes un pensamiento divino y, por lo tanto, igual a él. (WOLFSON, H. A.: *Extradiecal and Intradiecal Interpretation of Platonic ideas*, en *Religious Philosophy*, op. cit., p. 38; cfr. *De Op.*, p. 12-16).

En un comentario al F. 23 L. que hace en una traducción que gentilmente me facilitara, el doctor Herrán apunta en nota al pie de página la significativa similitud que existe entre este fragmento y el pasaje de "De gigantibus" I: 266. ¿Podría plantearse la posibilidad de una influencia filónica? Creo que no es totalmente descartable que un hombre tan interesado en el pensamiento israelita como Numenio hubiera sufrido una influencia de ese tipo. Así como consideró a Jahvé el demiurgo, también podría haber aplicado el logos al segundo dios y a su actividad "creadora", puesto que el primero no podría ejercer una actividad de tal clase. Entonces se podría entender mejor por qué el segundo y el tercero son uno y se dividen por la acción de la materia. Es necesaria la creación del modelo (cfr. párrafos antes citados) para poder crear al mundo, un modelo externo a él y cuyas funciones podrían aclararse a través de las funciones del logos filónico y la función que tiene el demiurgo en Numenio. Esto merecería un estudio aparte, por lo cual no me puedo explayar.

<sup>57</sup> Por todo lo anterior, no comparto la interpretación de que el demiurgo necesita de la *διάνοια* para crear sino que necesita del *διανοούμενος*, el modelo. De lo contrario no se entendería por qué es dividido en dos por la materia; esta creación podría ser hecha por el tercer dios y, en ese sentido, el tercer dios sería el verdadero creador. Por otro lado, en esta explicación, el alma buena del mundo, ¿existe siempre? Incluso dentro de la explicación de Dodds se nota que se trata de dos aspectos de una misma realidad. La materia divide al segundo dios; éste —como alma buena del mundo— necesita, por un lado, de su pensamiento para ordenar la materia y, a la vez, vuelve su mirada hacia el primer dios. La única posibilidad de encontrar nuevamente su unidad es la de volverse por completo hacia sí mismo, lo que equivale a dejar de lado la materia y, en cierto sentido, regresar al primer dios (*ἑτὸν νοῦν* del F. 21 L.). Es ahí donde reaparece el caos dentro del mundo.



trado la dualidad del demiurgo entre el segundo y el primer dios contra la expresa indicación de Numenio. ¿Qué es lo que puede haber inducido a Proclo a dar esta interpretación? Tal como lo anota Beutler, la imagen de la lámpara en el F. 23 L. ilumina el surgimiento del segundo dios a partir del primero<sup>58</sup>. No sólo del segundo dios, sino —como lo dice el mismo Numenio— de todas las cosas divinas. Ciertamente no se trata, en el caso del mundo, de un proceso temporal sino de un proceso lógico que ha tomado la forma histórica por los caracteres míticos del relato<sup>59</sup>. Esta imagen del fuego está iluminando la relación existente entre el primer dios y el mundo. Lo divino, permaneciendo donde está, se encuentra también en el mundo. La llama de la divinidad está tanto en el primer dios como en el demiurgo, conservándose en ambos y siendo en ambos la misma (cfr. F. 24 L.). Por eso el demiurgo es ἔγγονος y el primer dios es πατήρ<sup>60</sup>. El demiurgo tiene su origen en el padre.

Pero, ¿qué quiere decir que el primer dios necesita del segundo para poder νοεῖν? Dodds ha dicho que se trata de tres niveles distintos de actividad mental. Ha adjudicado al primer noûs una actividad mental "distinta del νοεῖν". Al νοεῖν lo ha definido como la actividad propia del segundo. Por último afirma que "en virtud de la conciencia reflexiva que involucra la nóesis él hace su propia idea". Por las razones anteriormente expuestas y, además, por el contexto de los F. 25 L. y 27 L. parecería que su propia idea la creó a partir de la imitación del primer dios<sup>61</sup>. El primer dios es llamado principio de lo inteligible. Es anterior y es su causa. Es necesario hacer notar que el primer dios es llamado noûs y que, en el testimonio de Proclo, el demiurgo, para desarrollar su actividad característica (δημιουργεῖν), necesita la ayuda del tercero; en tanto que el primero, para poder νοεῖν, necesita del segundo. Es raro además que la confusión de la aplicación del término "nous" al primer dios sea una mera confusión terminológica y no un reflejo del eclecticismo imperante. Algo es evidente: la estrecha interrelación en que se encuentran los tres dioses en el fragmento de Numenio. En F. 24 L., el noûs está en relación con los νοητά y el demiurgo con los νοητά y αἰσθητά. La relación del demiurgo con los αἰσθητά se daría a partir de la imitación de éstos de la γένεσις, que es su idea. (Así se entiende la expresión: κεκλωπιόμενος μετουσίᾳ τοῦ καλοῦ). Todo sucede como si el ser —la mónada, el bien en sí, Dios— diferenciándose a partir de sí mismo, se fundiera con la materia para dar lugar al mundo. Es de esta manera como el mundo es embellecido por su participación en lo bello. Esto también explicaría el silencio en el testimonio de Calcidio en cuanto a los otros niveles de la divinidad. Estaría subordinado a la finalidad de su exposición. Se trataría, en realidad, de una fusión: "ut sit evidens iuxta Pythagoram dei

<sup>58</sup> BEUTLER, P. W., *op. cit.*, col. 671.

<sup>59</sup> Común, por otra parte, a todo tipo de mito. Cfr. F. 24.

<sup>60</sup> ἔγγονος proveniente de ἐγγίνομαι: "nacido en".

<sup>61</sup> DODDS, *op. cit.*, p. 14.

silvaeque item providentiae fortunaeque coetu cunctae rei molem esse constructam"<sup>62</sup>.

Quisiera efectuar ahora algunos apuntes en cuanto a la relación entre la teología y la antropología de Numenio. Si mi interpretación es correcta, es evidente el paralelismo entre el macro y el microcosmos en Numenio. Tanto el hombre como el mundo poseen dos almas<sup>63</sup>. Ambas se han separado de la divinidad por la acción de la materia, por la atracción que ésta ejerce sobre ellas (T. 47 L.). El origen divino de las almas parece asegurado por el F. 21 L.<sup>64</sup>. La muerte —tal como lo indica Leemans— no sería otra cosa que el retorno a la unidad perdida. Es allí donde se revela la importancia del conocimiento del primer dios por intermedio de visiones. La filosofía se encuentra aquí estrechamente relacionada con el destino del hombre y con su vida cotidiana, con la ética y con la religiosidad más que con el conocimiento puro<sup>65</sup>. Se trata entonces de volver a recuperar la unidad perdida y, alejándose de la materia, volar hacia el ser, puesto que ¿qué otra cosa es la filosofía sino lo que afirmara Sócrates poco antes de morir: κινδυνεύουσι γὰρ ὅσοι τυγχάνουσιν ὀρθῶς ἀπτόμενοι φιλοσοφίας λεληθέναι τοὺς ἄλλους ὅτι οὐδὲν ἄλλο αὐτοὶ ἐπιτηδεύουσιν ἢ ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάειν.

<sup>62</sup> En el F. 25, Numenio repite dos veces que el demiurgo es μιμητής del primer dios. Por otro lado, hay una identificación entre la generación y la esencia en el caso del demiurgo, la cual es —a su vez— imitación e imagen de la esencia del primer dios. Este sería ὁ διανοούμενος de Proclo, elemento necesario para crear el mundo.

<sup>63</sup> En el caso del alma humana: Porfirio. *De las potencias del alma* en Stobaeus I, p. 350, T. 35 L.

<sup>64</sup> Aquí nuevamente efectúa Dodds una corrección en su artículo ya citado, p. 11. Sostiene que es muy poco probable que sea correcta la construcción ὁ μὲν γε ὢν σπέρμα πάσης ψυχῆς σπείρει, puesto que muy difícilmente un sembrador se plantaría a sí mismo. Yo creo que es esto justamente lo que quiere indicar Numenio. Me parece que lo han engañado nuevamente las estadísticas.

<sup>65</sup> ZELLER, *op. cit.*, p. 155.

<sup>66</sup> *Fe.* 64a.

## LA TEOFANIA DE PAN

Por Hugo F. Bauzá

### I. LA FIGURA DE PAN

#### I. Introducción

Pan es la deidad pastoril por excelencia.

Pertenece al ámbito de la Arcadia, es decir, al espacio espiritual que en el horizonte de la Grecia arcaica estuvo físicamente localizado en una región montañosa poblada de pastores y que durante siglos alentó tradiciones patriarcales vivificando el campo de la mitología griega. Según la leyenda, sus montañas fueron frecuentadas por los dioses y fueron también escenario de la danza de las Ninfas, ritmada al son de la música de Pan.

En ese marco montañoso recibió culto, el que a partir de allí se extendió por toda la Hélade, en particular por la Magna Grecia, cuyo espacio —espiritual y devoto— le tributó una cálida acogida tal como se evoca en los *Idilios* de Teócrito. En cuanto a los orígenes de su culto, estos parecen remontarse a comienzos del siglo V a.C., aun cuando respecto de su cronología debe señalarse que existen discrepancias.

Según la tradición más arcaica es hijo de Hermes y de la hija de Driope. El mito memora que al nacer, a causa de su fealdad bestial, fue rechazado por su madre, pero que en cambio su padre lo presentó a los dioses del Olimpo los que al verlo irrumpieron en risas; en especial Dionysos quien cautivado por el extraño niño, lo incorporó a su séquito y le confirió algunos de sus atributos.

Los dioses, regocijados ante la presencia de esa criatura monstruosa, lo llamaron Pan pues había gustado a "todos" (otros, en cambio, hacen derivar la etimología de Pan del verbo *pasco* "apacentar")<sup>1</sup>.

La relación de Pan con la totalidad fue la adoptada por la mayoría de los filósofos y mitógrafos —en especial por los alejandrinos— que vieron en el dios la encarnación del Universo y del Todo<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Ad hoc*, cfr. *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford at the Clarendon Press, 1957, s.v. "Pan".

<sup>2</sup> KERN, *Relig. d. Griechen*, III, 127 ss.

Se lo asocia a la fecundidad y se lo representa como a un genio o demonio semejante a Sileno y a los sátiros, con quienes —entre otros hechos— se emparenta por compartir una naturaleza mixta —mitad hombre y mitad animal—: pies y cola de macho cabrío, torso velludo de hombre, rostro barbado y con cuernos. Esta conformación dualística hace que por un lado proteja a los rebaños y presida la danza de las Ninfas tañendo su siringa; por el otro, que su inesperada aparición provoque un terror súbito que hoy denominamos con su nombre: pánico.

Mediante sus patas —duras y nerviosas— está dotado de agilidad para trepar; sabemos que se oculta y espía a las Ninfas y es también frecuente la alusión al hecho de que duerme al calor del mediodía; entonces es peligroso molestarlo.

Todos los mitos en torno de su figura coinciden en señalar lo exacerbado de su sexualidad, al extremo que con igual desenfreno persigue tanto a las Ninfas —y pensamos principalmente en Echo, en Sele y en Siringa— como a los jóvenes. Entre sus atributos se evocan la siringa, el cayado y una corona o ramo de pino.

## 2. Testimonios

Los poemas de Homero no lo mencionan; lo hace, en cambio, un himno —uno de los mal llamado homéricos— a él dedicado. El mismo pertenece presumiblemente al período alejandrino y está compuesto por 49 versos. Es el texto conservado más preciso respecto de su origen y características. En dicha composición se puntualiza que de entre todas las formas antropomórficas, Pan es la manifestación más genuina de la Naturaleza, aun cuando en él alienta lo monstruoso, al extremo que su figura se nos ofrece como lo opuesto masculino a las Ninfas y a las Gracias.

De entre los testimonios más arcaicos referidos a Pan, un fragmento atribuido a Píndaro —el 89— lo recuerda como “el más perfecto danzarín de los dioses”.

Esquilo alude a esta deidad en su *Agamenón* (v. 56); lo hace también Platón en varios pasajes, siendo los más significativos el del *Cratilo* (408 c) y el memorable del *Fedro* en el que Sócrates cierra el diálogo con elevada solemnidad: “¡Oh Pan amigo y demás divinidades de estas ondas! ¡Dadme la belleza interior de alma y haced que el exterior en mí esté en armonía con esta belleza espiritual. Que el sabio me parezca siempre recio; y que yo posea sólo la riqueza que un hombre sensato puede tener y emplear” (279 b/c).

Lo evoca asimismo Polibio (XX 6, 12). Apolonio Rodio (I 1207 ss.) lo relaciona con el mundo de las Ninfas y también lo hace Pausanias quien anota con natural prolijidad: “El monte Mainalios se dice que está especialmente consagrado a Pan, de forma que los que viven

en los alrededores de él dicen que en la actualidad pueden oírle tocando su caramillo" (VIII 38, 8).

Igualmente los *dísiecta membra* de la *Elena* de Eurípides (v. 179 ss.) aluden a Pan, como así también un epigrama supuestamente atribuido a Platón; nos referimos al incluido en la *Anth. Palat.* (LX 823) en el que se evoca a esta deidad y a su siringa y cuyo contenido reza: "Deben guardar silencio los más profundos bosques de driades y surgientes que se deslizan a través de las rocas y el sonoro mugir de las ovejas porque el mismo Pan ejecuta su melódica siringa y en torno a él, con amorosos pies, las Ninfas danzan".

Con posterioridad, Teócrito al conformar la atmósfera arcádica de sus *Idilios*, insiste en el tema de Pan —princip. en I 15 ss.—, atmósfera ya sugerida en el "Himno homérico a Afrodita" vv. 255-268) en la que en una naturaleza decididamente sacra, alternan Ninfas y Silenos.

Altamente conocida es la frase transcrita por Plutarco "*Thamous, Thamous pammégas téthneke*" (*de defect. orac.* 17). Según el historiador, un marinero que procedía de Grecia, al cruzar el mar Adriático y antes de llegar a tierra itálica desde el mar habría anunciado la muerte del "gran Pan". La cita plutarquesca fue tenida durante mucho tiempo como el símbolo de la caducidad espiritual del paganismo. Ulteriormente S. Reinach (*Bull. Corresp. Hell.*, 1907, p. 1 y ss.)<sup>8</sup>, propuso otra lectura cambiando las pausas del texto griego citado y cuya traducción indicaría: "Tamuz, Tamuz, Tamuz el todopoderoso ha muerto". De ese modo Tamuz no debería ser considerado el nombre del marinero, sino la alusión al dios de la vegetación que —al igual que otras deidades similares— moría y renacía cada año.

También en el ámbito latino la leyenda de Pan fue explotada *in extenso*. Así por ejemplo —entre otros— la evoca Virgilio en varios pasajes de sus *Eglogas* —aun cuando deba señalarse que la presencia del dios alienta en todo el ámbito mágico-religioso de esas composiciones— y en algunos pasajes de sus *Geórgicas* —en part. III 391 y ss.—; lo hace también Cicerón en su *De natura deorum* (II, 22, 56) y por cierto Ovidio, tanto en sus *Fastos* (II 267 y ss. y IV 762), como en sus *Metamorfosis* (I 705); en estas últimas explica la transformación de Syrinx en caña y el origen amoroso-divino de la música del dios.

En Roma Pan fue identificado con Fauno y con Silvano y, acorde con una perspectiva típicamente latina, se acendró en él lo telúrico. Se avivó por tanto el aspecto protector —tanto respecto de campos como de rebaños— a la par que se descuidó su fuerza hechizante capaz de provocar ya el entusiasmo poético, ya la muerte. No obstante ello, en Virgilio su figura conserva la *sacralidad* y *esencialidad*

<sup>8</sup> Recogido por H. J. Ross, *A Handbook of Greek Mythology*, London, Methuen, 1958, en nota 17, p. 179.

*griegas*, tal como se infiere en diversos pasajes de sus *Eglogas*, en particular la V y la VI.

En ambas composiciones por la magia del canto la naturaleza se hermana con lo que se canta. Así por ejemplo en la V ante la muerte del pastor Dafnis —que es una suerte de numen tutelar de los pastores, numen naturalmente vinculado a Pan—, tanto el hombre como la naturaleza se conmueven: nadie unció los bueyes al arado, el ganado se abstuvo de comer y de beber y su muerte fue lamentada hasta por los leones púnicos. También provocó el llanto de las Ninfas.

La muerte de Dafnis detiene el orden natural y Virgilio para expresar el dolor que ella provoca confiere a la naturaleza valor humano.

Dafnis se vincula a Pan en tanto que es una deidad pastoril de la luz y de la inspiración; en este último aspecto presentaría ciertas concomitancias con el culto apolíneo.

Igual *sacralidad totalizadora* se aprecia en la VI en que ante el canto de Sileno el cosmos se concita y de ese modo

*tum uero in numerum Faunosque ferasque uideres  
ludere, tum rigidas motare cacumina quercus* (vv. 27-28)

a lo que Virgilio acota.

*nec tantum Phoebus gaudet Parnasia rupes,  
nec tantum Rhodope miratur et Ismarus Orphea* (vv. 29-30).

Vibra aquí un sentido místico del canto, configurado también por el entorno espiritual en que este canto es preferido: una caverna.

Semejante es también el aliento pastoril que encuadra la I *hucólica*. Nos referimos al mentado diálogo entre Títilo y Melibeo, en torno del cual parecen percibirse la atmósfera de la Arcadia y el *keepos* epicureista.

El conocido pasaje "(...) *tu, Tityre, lentus in umbra/formosam resonare doces Amaryllida silvas*" (vv. 5/8), en que el pastor enseña a las selvas a proclamar el nombre de su amada, es un vestigio de la leyenda según la cual las Ninfas —al conjuro de la música de Pan— no sólo cantan, sino que enseñan su arte al pastor: *ello es un recuerdo sutil del canto de las Musas*.

En la perspectiva virgiliana, junto a la concepción arcádica de perfiles mágico-religiosos en que *al conjuro de Pan todos los elementos de la naturaleza al unísono se hermanan*, vibra asimismo una influencia órfico-neopitagórica; lo primero se apreciaría en la posibilidad de religar el aquende con el allende y de configurar por tanto *una imagen de la totalidad*; lo segundo, en la medida en que *por lo must-cul es posible acceder a las esencias*<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Cfr. J. CARCERINO, *Virgile et le mystère de la IVe. Eglogue*, Paris, L'Artisan du livre, 1943, pp. 18 y ss.

## 3. Su significado

En una primera aproximación semántica, Pan es el dios de los pastores; en un sentido más amplio, es el protector de la naturaleza; por extensión, es el dios de lo vegetativo y por tanto de la regeneración. Los autores alejandrinos vincularon su nombre con la palabra griega *pan* (todo) y de ese modo lo hicieron la encarnación del universo.

Finalmente, en la perspectiva griega, es forzoso señalar que Pan, en tanto que deidad, hace patente el Ser, pues la religión griega es, entitativamente, la religión del Ser. De esa manera, su manifestación —que es una manifestación absoluta—, es por lo tanto una *manifestación divina* que hace ostensible lo eterno y lo bienaventurado. Y en su figura, medio antropomorfizada, late el deseo del hombre de conferir al dios su imagen para poder comunicarse con él de modo más directo.

En nuestra perspectiva, Pan —que formar parte de una mitología politeísta— no debe ser considerado como algo "negativo", sino lo contrario, pues representa una etapa de lo divino.

Para el antiguo, lo divino se presentaba *no en una unidad, sino en lo múltiple*. El problema se funda en que a partir del Cristianismo —donde lo divino se ha hecho sensible en la parusía crística— no es posible pensarlo de otra manera. En ese aspecto, tanto Pan como las restantes deidades del panteón clásico, forman parte de una articulación viviente en la historia espiritual de la humanidad, pues son un paso hacia su unidad<sup>5</sup>. En ese aspecto San Agustín (*Conf.* I, XIV 23) explicita el error de haberse enseñado la mitología clásica como una noción de aventura —tal como se la entendió desde el fin de la Antigüedad— *y no como una noción de lo divino*.

## II. LA TEOFANÍA DE PAN

La teofanía —es decir, la manifestación divina— de las Musas, de las Ninfas o la de Pan, tiene el privilegio de conducirnos al milagro del canto y del mito y por él, de aproximarnos al Ser. Por tanto la actitud reverente respecto de estas deidades, lleva implícita la veneración de las esencias, pues ellas nos retrotraen a una presencia sacra, difícil de percibir desde la perspectiva "profana" del hombre moderno.

Cada vez que nos sentimos embelesados por la magia de la naturaleza o cautivados por los hechizos de la música, nos acercamos —al menos fugazmente— a esa actitud del hombre antiguo que lo religaba a las Musas, a las Ninfas y a Pan.

<sup>5</sup> Somos conscientes de las insolubles diferencias: lo cristiano es irreversible; en cambio lo griego, cíclico.

Walter Otto<sup>6</sup> insiste en otra diferencia que nos separa del hombre antiguo: nosotros ante esa naturaleza plena de ser, socos locuaces; en cambio, aquél callaba porque sentía de modo profundo esa teofanía que se daba en el marco de un silencio divino.

El mismo Otto sugiere que para ello los griegos tenían la palabra *Aidós*<sup>7</sup> —vulgarmente traducida por vergüenza— pero que en rigor su semántica encierra “el prudente detenerse delante de lo desconocido, lo tierno y lo respetable”<sup>8</sup>, que implica también tanto el extasiarse como el serenarse ante el milagro de lo puro.

De ese modo la divina *Aidós* no sólo ejerce un hechizo en los hombres sino que también desparrama su encanto en la naturaleza no hollada por el hombre. De ahí que los genios y *daimones* que la habitan sean llamados hermosos, porque la hermosura corresponde a su esencia que se da en el marco de la *sophrosyne* y en el de la quietud.

En el ámbito de esa naturaleza en la que reinan el silencio y la quietud se dan la danza de las Ninfas y la música de Pan. Por tanto, la calma de la naturaleza no es ya un silencio hueco, sino un silencio poblado de esencias y donde la quietud se manifiesta a través de una música armoniosa, no audible para todos. Es la música de Pan, cuyos acordes *reinstauran el silencio primigenio* y a cuyo són las Ninfas se pasean por los sacros montes y danzan: es la danza cósmica que todo lo envuelve y la propia danza es música: una música mágica y sacra a un mismo tiempo.

Tanto la música de Pan, la danza de las Ninfas, la serena templanza de las Gracias como la palabra de la Musa recompondrían la totalidad del mundo en tanto que provocan una suerte de encantamiento divino.

En tal apreciación —de alguna manera— laten influjos órficos para los cuales la palabra poética —vinculada a lo musical— ejercía un dominio sobre las cosas a la vez que creaba un estado de ánimo particular sobre los hombres.

Un memorable y muy comentado pasaje del *Fedro* platónico alude al arrebatado que provoca ese hechizo. Es el momento en que Sócrates en medio de una naturaleza *numinosa* y en un entorno poblado de exvotos dedicados a las Ninfas y a las Musas experimenta una sensación extraña que le hace proferir: “No te asombres cuando sea arrebatado a menudo de la conversación por las Ninfas” (279b) y es en esa circunstancia en que ora a Pan, tal como ya hemos puntualizado.

A través de ese estado de “posesión”, Sócrates se acercaría al Ser.

Se produce por tanto una unión originaria entre música, palabra y una suerte de hechizo misterioso que arrebató al creyente y que

<sup>6</sup> *Die Museen und der göttliche Ursprung des Sinagens und Sagens*, Düsseldorf-Köln, 1955.

<sup>7</sup> Cf. CUNLIFFE, R. J., *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Paris, Hachette, s.d.

<sup>8</sup> W. OTTO, *op. cit.*, p. 9.



en este caso lo insta a invocar a Pan y a las otras deidades. Pero no cualquiera está capacitado para escuchar esa música cósmica, esa *Aídos* que, como dijimos, es un reflejo del silencio divino. Insistimos en que es a través de esa música —paradójicamente silenciosa— que se manifiestan las esencias.

La teofanía de Pan ofrece asimismo otros perfiles. Este *daimon* es la más poderosa manifestación de la libre naturaleza. En él están lo sobrehumano de raíz divina y al mismo tiempo lo monstruoso, lo que aterroriza, lo que causa "pánico". Su presencia resume una extraña armonía polar en la que de acuerdo con una ley secreta, lo claro necesita también de lo tenebroso. Por eso Pan atrae y rechaza a un mismo tiempo.

Es en él donde con más nitidez se da lo sacro, tal como lo ha concebido Rudolf Otto<sup>9</sup>, para quien es una experiencia terrorífica e irracional, una suerte de *mysterium tremendum*, cuya *maiestas* comporta una atracción provocada por el *fascinans*, pero que implica a la vez un rechazo por lo que encierra de *tremendum*. Lo sacro es, en definitiva, lo *numinoso*, que es lo que alienta en Pan y en todo lo que se encuentra bajo el amparo de su música.

Su presencia, al igual que la de las Ninfas, puede producir tanto el arrobamiento poético como la muerte. De ahí que encontrarlos sea riesgoso en grado sumo pues el hombre no está preparado para enfrentarse sorpresivamente con la deidad. Al respecto, una tradición documentada por varios autores indica que "el solo aliento de las Musas puede llevar a la demencia"; lo mismo podríamos decir de Pan quien está con ellas estrechamente relacionado.

En esa misma dimensión se encuentra una leyenda griega transmitida por Apolonio Rodio (I 1207 ss.) referida a una deidad que por amor hace sucumbir al amado, motivo poético que se ha convertido en un *tópos* literario y que ha alcanzado su más alta proferción lírica en la balada "El rey de los Elfos" de Goethe. Una atmósfera semejante de hechizante fascinación se percibe también en otras canciones populares del folklore alemán que, en un marco de poética alucinación, entremezclan realidad y fantasía.

Estos ejemplos hablan de un arrebató divino, ya por obra de Pan, ya de las Ninfas, ya de las Musas. *Mousoleptos* "atrapados por las Musas" (señalado por W. Otto, *op. cit.*) es un término por medio del cual la lengua griega designaba al auténtico poeta, es decir, al inspirado. Agregamos que de igual modo, en dicha lengua se registra también el verbo *mousoleptomai* que significa estar inspirado o poseído por las Musas.

En cuanto a la teofanía de Pan específica, ésta hace patente lo sagrado y por tanto, fundamenta ontológicamente el Mundo. Su aparición en los montes de la Arcadia revela un punto absoluto, fijo

<sup>9</sup> *Le sacré*, Paris, Payot, 18e. éd., s.d.

o —en el lenguaje de Mircea Eliade— un *axis Mundi* que se convierte en un centro sagrado con valor existencial.

Su presencia y su música sacralizan el espacio. Por eso, su ámbito —la Arcadia— no es un paisaje meramente idealizado o estético, sino un paisaje privilegiado que ha devenido una realidad diferente porque en ella se ha dado la teofanía de Pan. *Es una apertura hacia las esencias y una aproximación al Ser.*

En ese entorno arcádico las Musas, las Ninfas, Sileno, los sátiros y el mismo Pan danzan hermanados al conjuro de una música primigenia.

En ese marco paisajístico es frecuente también encontrarse con grutas y cavernas que se asocian siempre a manantiales, arroyos, ciertos árboles sacros e igualmente una vegetación abrazante. (Esas grutas y cavernas, para la perspectiva antigua, son una suerte de retiro místico.)

Numerosos son los testimonios —tanto plásticos como literarios— que evidencian que en ese encuadre “fascinante” al conjuro de la música de Pan, las Ninfas han danzado en ronda bajo la conducción de Hermes.

Diversos mitos y leyendas —que no son más que la proferición del *Mito*— ponen de relieve la dimensión entitativa y fundante de ese lenguaje musical que vale por sí, independientemente de su vinculación con el prójimo. Esa es la perspectiva hesiódica que revela que en la palabra de la Musa hay una diafanidad por medio de la cual es posible distinguir lo verdadero de lo falso (*Teogonía*, vv. 26-28); o, lo que es lo mismo, alcanzar la beatitud al evocar las esencias, en tanto que la religión griega es la religión del Ser.

En esa atmósfera esencial y divina, la palabra de las Musas se hermana con la danza de las Ninfas y con la música de Pan.

## EL SILENCIO MISTICO

*Las transformaciones de su interpretación hasta Dionisio Ps. Areopagita*

Por Carlos M. Herrán

**E**L ya clásico libro de Odo Casel, *De philosophorum Graecorum silentio mystico*<sup>1</sup>, nos ha dado la posibilidad de comprender, para el pensamiento del paganismo, cómo la tendencia a envolver en el misterio las revelaciones de carácter religioso ha respondido, casi desde sus principios, a una especie de presentimiento del carácter inefable e intransferible del conocimiento de la divinidad, en los raros casos en que ésta misma llega a manifestarse al hombre. Pero ha de reconocerse que a este presentimiento aparece unida, tanto más cuanto más nos remontamos en el tiempo, la creencia de que el conocimiento de ritos, cultos e iniciaciones, puede dar a quien lo posee cierta acción sobre dioses y daimones; con el silencio se buscaba excluir de tal posibilidad a los extraños, a quienes no pertenecieran al círculo a que tal culto había sido señalado; pues en caso de tener acceso a él hubieran podido derivar el favor divino hacia ellos mismos sustrayéndolo, o aún volviéndolo en hostilidad, a sus legítimos destinatarios. Por lo tanto, "el silencio místico no encubre místicamente cualquier teología, sino las acciones y los ritos sagrados del culto"<sup>2</sup>. Debe contarse, pues, como un progreso hacia la comprensión de la naturaleza de este silencio, el hecho de que él aparezca luego íntimamente unido a la idea de la majestad divina (sébas, hágos, hosiótes), que en verdad suele producir temor y terror. El adjetivo *semnón*, especialmente en los himnos homéricos, aparece siempre como epíteto para los mis-

<sup>1</sup> Verlag von Alfred Töpelmann, Gießen 1919 (Unveränderten photomechanischer Nachdruck, 1967). Desgraciadamente el autor no ha podido cumplir, que sepamos, su propósito de proseguir su estudio extendiéndolo al pensamiento cristiano. Llega solamente hasta el fin de la Academia.

<sup>2</sup> *Causam silentii primitus fuisse metum, ne peregrinis sacra gentilitia nota fierent... Sed hanc silentii causam non sufficere ad silentium mysticum Eleusinum quale postea fuerit explicandum facile perspicitur.* (CASSEL, *ob. cit.*, pp. 18-20).

terios de Kóre, Deméter, y en general para las divinidades infernales, las más temidas. Y el temor compele al silencio: las palabras de los himnos y los ritos que significan la majestad y el terror, están unidos con los vocablos que se refieren al silencio.

El pensamiento griego tardío, religioso y filosófico, especialmente en la edad helenística, ha creído hallar la primera expresión filosófica de este ocultamiento de la divinidad en el ἡ φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, de Heráclito, que con frecuencia hallamos citado en tal sentido. Pero sin duda ha sido un pasaje del *Tímeo* platónico (28c) la fuente más clara e inagotable de las reflexiones sobre la inefabilidad divina: "Encontrar al padre y creador de este universo es difícil, pero si uno lo encuentra, decirlo a todos, imposible". Lo es ya si se considera, como en este pasaje, al Dios demiurgo; con mayor razón si aceptamos que hay, por sobre éste, un Dios aún más alto, ya sea la Idea del Bien, como lo entiende, por ejemplo, Verdenius<sup>3</sup>, ya sea lo Uno del *Parménides*; pues al situarlo más allá de la esencia y de la inteligencia, si no lo hace absolutamente incognoscible, reconoce por lo menos la imposibilidad de expresarlo por medio del concepto y por lo tanto de la palabra. En cuanto a la identificación del primer Dios con lo Uno del *Parménides*, ella ha sido principalmente obra de la filosofía helenística y del neoplatonismo. Damascio Damasceno, después de demostrar que la naturaleza del primer principio es totalmente desconocida, termina: "¿Qué límite habrá de la palabra (lógos) sino el simple silencio y el reconocimiento de no conocer nada de las cosas a cuyo conocimiento ni siquiera es lícito llegar...?". Y del mismo primer principio enseña que "lo que está más allá de lo Uno es totalmente indecible, y a eso, confesamos que ni lo conocemos ni lo desconocemos, sino que tenemos con respecto a él una suprainconancia (ὑπεργνωσιαν), en cuya vecindad mora también lo Uno; pues estando muy próximo al simple principio, si es lícito hablar así, permanece como en un arcano de aquel silencio" (ὥστερ ἐν ἀδύτῳ μένει τῆς σιγῆς ἐκείνης)<sup>4</sup>. Por lo tanto, del silencio del primer principio nace el silencio del hombre.

Esta identificación de "Lo Uno" con el más alto Dios se da, no sólo en Plotino y, según algunas interpretaciones, en los fragmentos 11 y 26L. de Numenio de Apamea, sino también en Proclo, para quien τὸ ἓν es el supremo Dios, que vence toda inteligencia y todo discurso humano; las demás cosas, en la medida en que se relacionan con este supremo Dios, participan del silencio divino<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> W. J. VERDENIUS, *Platons Gottesbegriff*, en "Entretiens" de la Fondation Hardt, T. I., "La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon", p. 241 ss.: Der Gott, der die Mass aller Dinge ist (Ge. 716c), zusammenfalle mit dem höchsten Prinzip der Ideenwelt, der Idee des Guten.

<sup>4</sup> En *Dubitationes et solutiones de primis principiis in Plat. Parmenid.* c. 6 y 7, cit., por O. CASEL, *ob. cit.*, p. 174.

<sup>5</sup> Τὸ ἓν est summus deus, qui omnem intelligentiam et sermonem humanum vincit; ceterae res, quatenus ad hunc summum deum pertinent, silentii divini participant (CASEL, *ob. cit.*, p. 145).

Advirtamos el proceso: para aclararlo conviene valerse de dos palabras distintas: el silencio del hombre puede designarse como "taciturnitas", usada por O. Casel y por Manacorda <sup>6</sup>. Este silencio humano puede deberse a las razones de exclusivismo que vimos al principio; al temor reverencial que inspira la divinidad; a que "no es lícito" revelar ciertas visiones, como ocurre en S. Pablo, cuando "raptado al tercer cielo, oyó palabras arcanas que no es lícito al hombre decir" (II Cor. 12); al propósito de no librar tales arcanos al vulgo profano incapaz de comprenderlos y que se inclina a la irrisión; o al reconocimiento del carácter inefable de la divinidad. Por otro lado, la *συγή*, el *silentium*, no es del hombre, sino algo que tiende cada vez más a fijarse como por vía de hipóstasis en la divinidad misma. Dios mora en el silencio, más aún, es ese mismo Silencio.

Entonces, en el silencio místico, el silencio del hombre, la taciturnitas, es una imitación del silencio divino. De esta idea de imitación encontramos la primera expresión clara en Estrabón: "pues la naturaleza lo sugiere de este modo: ... el velamen místico de lo sagrado hace imponente lo divino, porque imita su naturaleza, que se sustrae a nuestra sensibilidad" <sup>7</sup>.

Se reconoce y se proclama que el numen, al cual se rinde culto en cualquier dios o diosa, se encuentra en un silencio augusto y santo, y que con el callar (la taciturnitas) se exalta su dignidad y majestad. Pues esta majestad es tan grande, y supera tanto los sentidos y la inteligencia (*αἰσθησις* tiene aquí su acepción más amplia) que el hombre no puede alcanzarla y circunscribirla con la mente, menos aún con la palabra. Reconocido esto, la boca del hombre calla.

Aquel silencio propio de la naturaleza divina es reposo, tranquilidad, soledad y paz. Es *Bythós* y *Sigé* en los gnósticos valentinianos: *Bythós*, que en el griego clásico significa solamente el fondo, el abismo, la profundidad, es en los valentinianos el Silencio Eterno, que se convierte en una hipóstasis, se lo escribe con mayúscula, lo mismo que *Sigé*, y como hipóstasis divina es objeto de culto <sup>8</sup>.

Según el testimonio de Ireneo, en el origen de todo hay un ser infinito (tal vez también indefinido, según diremos más adelante), un *Éón* que está en silencio y en profundo reposo, *ἐν ἡσυχίᾳ καὶ ἡρεμίᾳ πολλῇ*. Con ese Principio coexiste el Pensamiento (*Ἐννοια*) que es también Silencio (*Σιγή*). El Silencio integra también la primitiva y fundamental *Tétrada* pitagórica, a la que llaman *Raíz de todas las*

<sup>6</sup> *Delle cose supreme - Un preludio*. (Cit. por CAROLUS MAZZANTINI, *De mysticis doctrinali Dionysii*, en "S. Thomae Aquin., in lib. B. Dionysii De div. nom.", Taurini, Romae 1950).

<sup>7</sup> Estrabón, cit. por O. CASSEL, *id.*, p. 48: καὶ τοῦθ' ἡ φύσις οὕτως ὑπαγορεύει... ἢ τε κρύψις ἢ μυστικὴ τῶν ἱερῶν σημειοποιεῖ τὸ θεῖον, μιμουμένη τὴν φύσιν αὐτοῦ φεύουσαν ἡμῶν τὴν αἰσθησιν.

<sup>8</sup> Cf. CASSEL, *ob. cit.*, p. 108: Valentinianorum *Bythós* est *silentium aeternum*; quin etiam ipse vocatur *sigé*, et apud nonnullos Gnosticos *Sigé* pro hypostasi ut ita dicam divina colitur.

cosas. Es Abismo y Silencio, Inteligencia y Verdad. Según Teodoro, "la primera pareja del Pleroma... es Abismo y Silencio, Báthos y Sigé... El nombre de Abismo se explica... es un principio inexprésable, un ἄρητος, un ἄκατάλητος... Lo mismo, el nombre de Silencio indica que ese Padre es desconocido y que es preciso, en ocasión, deber callar con respecto a él (περὶ τοῦ ἀρήτου σεσίγηται). En realidad, Sigé "comprende" el Abismo, con el cual se confunde para formar un solo y mismo Principio<sup>9</sup>. Naturalmente en los *Hermetica* encontramos expresiones semejantes. En *Poimandres* X 5: "Cuando tú no puedas decir más nada de él, entonces lo verás. Pues el conocimiento de él es divino silencio, inhibición de todos los sentidos"; XIII 2: "la sabiduría intelectual en el silencio"<sup>10</sup>.

La doctrina de Numenio de Apamea sobre un primer dios, totalmente inactivo con respecto a todas las obras (τὸν μὲν πρῶτον, ἄργον εἶναι ἔργων ξημπάντων, frag. 21 L.) y un segundo dios demiurgo, presenta tales afinidades con algunas posiciones del Gnosticismo, que no han faltado historiadores muy autorizados que adscribieran a Numenio a este movimiento, a pesar de las profundas diferencias que en otros aspectos lo separan de él. El primer dios es para Numenio el ser (τὸ ὄν, y según algunos lo Uno, τὸ ἓν), o el Bien. La descripción del fragmento 11 es muy semejante a la caracterización del *Poimandres*: "...una indecible e indescriptible soledad simple y divina; él mismo en paz y en benevolencia, tranquilo, el soberano, suspendido benigno sobre la esencia"<sup>11</sup>. No aparecen, es cierto, los vocablos συγή ni σωπή, como en los *Hermetica*, pero todo el contexto evoca y pinta tal silencio místico. Para alcanzarlo es menester que uno se aparte lejos de todo lo sensible (ἀπελθόντα πάρω ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν, cfr. *Poimandres*, καταργία πάσων τῶν αἰσθησέων).

Se va llegando así a aquella exagerada noción de la trascendencia divina, tan acentuada en el neoplatonismo. Especialmente en Plotino, este resultado parecía ser la consecuencia forzosa de haber colocado a Dios (el primer dios, lo Uno-Bien), ciertamente con apoyo en las posiciones de Platón que ya hemos recordado, más allá de la esencia, de la inteligencia, del pensamiento y del ser. Dios no piensa, porque el pensamiento implica la multiplicidad, a la que es ajena la absoluta unidad divina; no es el ser, pues está más allá del ser. El ser es la inteligencia, y los inteligibles no están fuera de la Inteligencia. Lo Uno, el Dios supremo, es la potencia de todas las cosas. Pues el ser no es

<sup>9</sup> Cfr. FRANÇOIS-M. M. SAGNARD, *La Gnose Valentinienne et le Témoignage de Saint Iréné*, Paris 1947, pp. 146, 296, 299, 539.

<sup>10</sup> ἢ γὰρ αὐτοῦ καὶ θεῖα σωπή ἐστι καὶ καταργία πάσων τῶν αἰσθησέων. Σοφία νοερά ἐν συγή. *Hermès Trismégiste*, I - *Poimandres*. Tr. II a XII-id. II, Tr. XIII Paris, Les Belles Lettres, 1960, p. 115.

<sup>11</sup> E. A. LERMANS, *Studia over den wijzeer Numenius van Apamea, met Uitgave der Fragmenten*, Bruxelles, 1937; fig. 11, p. 131: ἀλλά τις ὄρατος καὶ ἀδιήγητος ἀτεχνῶς ἔρημία θεσπέσιος. ... αὐτὸ δὲ ἐν εἰρήνῃ ἐν εὐμεινείᾳ τε, ἤρεμον τὸ ἡγεμονικόν. ἕλεον ἐποχούμενον ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ.

algo muerto, ni sin vida ni sin inteligencia<sup>12</sup>. Se comprende la crítica de la ortodoxia cristiana, según la cual el neoplatonismo ha convertido a Dios, a fuerza de exagerar su trascendencia, en una sublime nada<sup>13</sup>.

Los neoplatónicos posteriores, menos rigurosamente metafísicos, más atentos a los intereses de la vida religiosa y cultural, insisten más explícitamente sobre el silencio (taciturnitas) como único medio adecuado de honrar a la divinidad: "le rendimos culto por medio de un silencio puro", dice Porfirio; y Jámblico: "...el pensamiento primero, el cual es objeto de culto tan sólo por medio del silencio..."<sup>14</sup>.

Pero de los neoplatónicos paganos, el que mayor interés tiene para nuestro tema, así por la amplitud con que lo ha tratado como por la influencia, casi seguramente directa, que ha ejercido sobre Dionisio Ps. Areopagita, es sin duda Proclo, del que a continuación citamos algunos pasajes:

"...pongámonos, pues, en la soledad, apartada de todo, y lleguemos a la vecindad de la causa universal... no solamente paz y tranquilidad en el mar de las pasiones que impiden el ímpetu ascensional hacia el Primero, sino que paz y tranquilidad reinen en el aire, reinen en este universo... y con los ojos cerrados miraremos entonces el sol... El, más inefable que el silencio mismo (πάσης σιγῆς ἀρρητότερον. σιγῇ τῇ ἀρεποσύτῃ σέβων)<sup>15</sup>. Advertimos que, como lo habíamos señalado ya a propósito de la καταργία πασῶν αἰσθησῶν del *Poimandres* y del φεύγουσαν ἡμῶν αἰσθησῶν de Estrabón, ese silencio no aquietta o anula solamente la sensibilidad (percepciones, pasiones, deseos), sino también la actividad de la inteligencia misma. Proclo insiste en este carácter mental o intelectual del silencio: τῆς νοητῆς σιγῆς ἐπιηρούμεθα (Plat. theol. IV 9, 193).

Creemos además encontrar en la *Teología platónica*, si prolongamos sus líneas con las que se pueden hallar en Sarapión, un camino para que el alma logre la unión (συναφή) con el divino silencio. A grandes rasgos, este camino es el mismo ascenso dialéctico enseñado por Platón en la *República* y en el *Simposio*, y recogido por Numenio en el fragmento 11 L. citado: de lo corporal y sensible a la

<sup>12</sup> V 4, 2: ἐκεῖνο γὰρ ἐπέκεινα οὐσίας ἦν. Καὶ ἐκεῖνο μὲν δύναμις πάντων, τὸ δὲ τὰ πάντα. Τὸ γὰρ ὄν οὐ νεκρὸν οὐδὲ οὐ ζωῆ οὐδὲ οὐ νοοῦν. οὐδὲ δὴ καὶ ὄν ταῦτόν.

<sup>13</sup> CAROLUS MAZZANTINI, *ob. cit.*: "...in phase consequenti nimis 'mysticus' ...transcendentiam divinam ita extulit, vel potius extollendo deformavit, ut eam conlocare praesumeret supra omnem intelligentiam et entitatem, quasi puras tenebras, quasi sublime nihil (sublime quidem, sed nihil) Deum, per puram negationem, dicendo esse Deum, vel saltem Deum supremum".

<sup>14</sup> Porf. *De abstinentia* II 34: διὰ δὲ σιγῆς καθαρῶς θρεσκεύομεν αὐτόν. Jámbli. *De mysteriis* VIII 3: τὸ πρῶτον νοοῦν ... ὁ δὲ καὶ διὰ σιγῆς μόνῃς θεραπεύεται.

<sup>15</sup> *Teología platónica* II 11 - *In Resp. plat.* II 85, 3, 6. Por no haber tenido acceso al original, entresacamos y retraducimos estas frases de la traducción de Enrico Turolla, Editori Lat erza, Bari 1957. Las frases transcritas en griego están tomadas de O. Casel, *ob. cit.*

concentración del alma en su propia unidad, de allí a lo racional (λόγος), luego a lo inteligible (τὰ νοητά): "De qué manera allí se unan ahora los primeros inteligibles, ya no por medio de discursos, lo muestra Platón. En realidad la unión con ellos es inefable y se realiza por medio de lo inefable"<sup>16</sup>.

La unión con los primeros inteligibles es indecible (ἄρητος) y se realiza por medio de lo indecible (δι' ἄρητων). Pero según la concepción del silencio místico atribuida por Suidas y Focio a Sarapión, el alma ha de trascender incluso esos mismos inteligibles: en primer lugar, debe alejarse de lo corporal para concentrarse en sí misma, y lanzarse luego hacia la totalidad del piélago divino; después, salirse en un éxtasis de sus propias moradas y, retirándose de los pensamientos (ἔννοιαι) racionales hacia los que tienen afinidad con la inteligencia, así divinizada (ἐνθουσιώσαν) y transformada, llegará a una calma divina y ya no humana<sup>17</sup>.

Tanto en Proclo como en Sarapión, según las transcripciones que acabamos de hacer, queda descartada o superada la vía racional (διὰ λόγων), no así la intelectual (τὰ νοητά). El conocimiento intelectual es siempre intuitivo, el racional siempre discursivo (cfr. Sto. Tomás, *In de div. nom.* Expositio, 9).

La doctrina del silencio místico ha pasado por Proclo a Dionisio, que con razón ha sido llamado el doctor de una teología del silencio, y por él a todos los místicos cristianos hasta San Juan de la Cruz.

No podemos entrar ahora en la discusión acerca de la influencia directa de Proclo sobre Dionisio, tema que se vincula estrechamente con el problema cronológico concerniente al Corpus Dionysianum, cuya fecha hacen retroceder algunos hasta el Emperador Juliano, y aun hasta el siglo II, para no hablar de los que creyeron o aún creen que su autor es el convertido de San Pablo. Todas estas opiniones nos parecen ya insostenibles<sup>18</sup>. Recordamos solamente que el argumento más fuerte y más repetido en favor de la dependencia apuntada es la evidente semejanza entre el capítulo IV del *De divinis nominibus* y el *De subsistentia malorum* de Proclo. Dejamos ahora a un lado estas generalidades para reflexionar sobre algunos textos. Por ejemplo, el siguiente, *De div. nom.* 405 que, además de mentar el tema del

<sup>16</sup> *Plat. theol.* IV 9, 192: ὅπως δὲ ἐντεύθεν ἤδη συνάπτονται τοῖς πρώτοις νοητοῖς, σκέτι διὰ λόγων ὁ Πλάτων ἐξέφηεν. ἄρητος γάρ ἐστι καὶ δι' ἄρητων ἢ πρὸς ἐκεῖνα συναφή.

<sup>17</sup> Αὐτὴν δὲ τὴν ψυχὴν ἐν ταῖς ἱεραῖς εὐχαῖς πρὸς ὄλον τὸ θεῖον πέλαγος ἔλεγε —SARAPIΩ—, τὰ μὲν πρώτα ἰδίων ἡθῶν καὶ ἀναχωροῦσαν ἀπὸ εἰς ἑαυτὴν, αὐθις δὲ ἐξισταμένην τῶν συναγειρομένην ἀπὸ τοῦ σώματος τῶν λογικῶν ἐννοιῶν ἐπὶ τὰς τῶ νῶ συγγενεῖς, ἐκ δ' αὖ τρίτων ἐνθουσιώσαν καὶ παραλλάττουσαν εἰς ἀήθη τινὰ γαλήνην θεοπρεπῆ καὶ οὐκ ἀνθρωπίνην — — — — — (Focio 350a 24 ss. *CASEL, ob. cit.*, pp. 158/7).

<sup>18</sup> Para esta discusión podemos remitirnos a lo dicho en *Dionisio, Pseudo-Areopagita - Sobre la "Teología Mística"*, Trad. y notas de C. M. H. y Mercedes Riani ("Cuadernos de Filosofía", nº 9, año VIII, Buenos Aires, 1968); y para



silencio, de la paz divina, usa de un vocabulario y de unos conceptos que searía difícil no vincular con la teoría procliana de la permanencia en sí, la salida de sí y el retorno hacia sí: "Entonces, acerca de la misma divina paz y silencio, sea este lo que fuere, al que el santo Justo<sup>19</sup> llama ἀφθεγξία e inmovilidad con respecto a todo proceso conocido—, cómo se encuentra en paz y guarda silencio y cómo está en sí mismo y dentro de sí mismo y cómo está supraunido a la totalidad de sí mismo, y al entrar en sí mismo y multiplicarse a sí mismo no abandona su propia unidad, permaneciendo íntegro dentro de sí por la excelencia de la unidad que todo lo sobrepasa..."<sup>20</sup>.

No insistiremos sobre la dependencia de Dionisio con respecto a Proclo. Pero la primera parte del texto citado se presta a mayor comentario: la divina paz y silencio, la ἀφθεγξία (que la traducción latina usada en el comentario de Santo Tomás vierte por *ineffabilitas* pero la de Cordier por *insonantia*, —silencio, una vez más)<sup>21</sup>, amenaza con llevarnos, no sólo a aquella exagerada noción de trascendencia propia del neoplatonismo, sino también a una especie de dualismo gnóstico. Hay ciertos pasajes en el *De div. nom.* que suenan como muy plotinianos. Citemos, a modo de ejemplo, el de I 5: "Conviene atribuir una ciencia suprasubstancial del conocimiento de la suprasubstancialidad, a la misma (scil. Divinidad) que está por sobre la inteligencia y la substancia misma"<sup>22</sup>.

Pero, como explica Santo Tomás, se trata de lo que está por sobre la razón y la inteligencia *creadas* y por sobre la misma substancia *creada*<sup>23</sup>.

Más amplia exposición, a Endre v. Ivánka, *Plato Christianus - Uebernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln, 1964.

<sup>19</sup> Quién sea este santo llamado Justo, no se sabe. Una nota de la edic. cit. del Comentario de Sto. Tomás al Tratado de Dionisio dice: "Dum Maximus (393 A) et Pachymeres (961 A) 'Iustum' (405) putant esse Ioseph Barsaban (Act. I 23), S. Thomas prudenter notat: 'quidam sanctus nomine Iustus'".

<sup>20</sup> Περὶ μὲν ὄν αὐτῆς ὅ τι ποτέ ἐστὶ τῆς θείας εἰρήνης καὶ ἡσυχίας ἦν ὁ ἱερός Ἰουστὸς ἀφθεγξίαν καλεῖ καὶ ἐπὶ πᾶσαν γιγνοσκαυμένην πρόσθεον ἀκίνησιαν —ὅπως τε ἡρεμεῖ καὶ ἡσυχίαν ἀγει καὶ ὅπως ἐν ἑαυτῇ καὶ εἰσὼ ἑαυτῆς ἐστὶ καὶ πρὸς αὐτὴν ὄλην ὑπερήνωται καὶ οὐτε εἰς ἑαυτὴν εἰσιούσα καὶ πολλαπλασιαζούσα ἑαυτήν, ἀπολείπει τὴν ἑαυτὴν ἔνωσιν, —ἀλλὰ καὶ προέσιν ἐπὶ πάντα ἔνθον ὄλην μένουσα δι' ὑπερβολὴν τῆς πάντα ὑπερσχούσης ἐνώσεως.

<sup>21</sup> La palabra no figura en el Liddell-Scott ni en el Bailly ni en ningún otro diccionario que conozcamos. Hay vocablos semejantes y formados de los mismos elementos, siempre con la significación de "imposibilidad de hablar", "mutismo" etc.

<sup>22</sup> Aquí el texto presenta variantes, y sus interpretaciones más variedades aún. Los detalles están en la nota del Comentario citado, cuya conclusión es: *difficilia valde sunt haec...* Pero en la parte que nos interesa está exento de tales dificultades. La lección de los editores del Comentario de Sto. Tomás es: *Τῆς γὰρ ὑπὲρ λόγων καὶ νοῦν καὶ οὐρίαν αὐτῆς ὑπερουσίτητος ἀγνωσία. Ἄυτη τὴν ὑπερούσιον ἐπιστήμην ἀναθετέον.*

<sup>23</sup> *Exposit. 14: quia scilicet est super rationem et intellectum creatum et super ipsam substantiam creatam.*

Una cosa es decir "hyperousión" e "hyperousiotes", y otra es decir ἐξείλινα τῆς οὐσίας; pues en el "hyperousión" se da la idea de algo esencial aunque en sentido eminente, distinto de la esencia de las cosas del mundo.

Lo que para nosotros resuelve definitivamente el problema es la aceptación, por parte de Dionisio y de su comentarior Tomás, de la presencia de las ideas ejemplares en la mente divina, lo que, según vimos, es extraño a Plotino, si se trata del primer Dios:

"Decimos que los paradigmas [esto es, las ideas ejemplares], son las razones [lógoi] en Dios que hacen la substancia de los seres y singularmente las pro-existencias a las que la teología llama pre-definiciones y divinas y buenas voluntades definidoras y creadoras de los seres, según las cuales (razones) el suprasubstancial predefinió y produjo todos los seres".

En su Comentario, subraya Santo Tomás: "decimos que son ejemplares, no algunas cosas fuera de Dios, sino en el mismo intelecto divino algunas razones de las cosas existentes"<sup>24</sup>.

Esta interpretación de las Ideas platónicas como pensamientos de la mente divina no es, como alguna vez se ha pretendido, una invención de la filosofía cristiana. Se remonta al siglo IV a.C., según testimonio de Diógenes Laercio, y parece que en el siglo I a.C. era un lugar común; se la encuentra más tarde en la Ep. 65 de Séneca, explícitamente formulada, antes de formar parte importante de la doctrina de Albinos. Pero el cristianismo de los Padres la ha adoptado, y esta interpretación ha contribuido sin duda a una representación de la estructura del mundo que, combinando la teoría aristotélica de los grados del ser con la teoría platónica del ascenso dialéctico, conducía naturalmente, sin "salto cualitativo", a la posibilidad del conocimiento extático de la divinidad.

Pasando, pues, por encima del neoplatonismo al espíritu del antiguo platonismo, Dionisio cita, con algunas variantes, el pasaje de *Símposio* 211 a, donde Platón describe el ascenso dialéctico del amor en busca de la Belleza: "Pero lo bello como bellísimo y superbello y siempre existente según es en sí mismo y no engendrado ni destruido ni aumentado ni disminuido; ni bello en una parte y feo en otra; ni a veces sí y a veces no; como si fuera para unos bello y para otros no bello; sino que siempre es bello en sí mismo según su propia naturaleza y siempre uniforme (monoicidés) consigo mismo". En este pasaje, y en el Comentario de Santo Tomás, se advierte que la hiperbolización (por medio del "hypér" usado en composición: hyperkalón, y no como preposición: "hypèr tò kalón") niega que las perfecciones creadas estén presentes del mismo modo en la perfección increada; pero hiperbolizando afirma ciertamente que ellas de

<sup>24</sup> Santo Tomás, *Expositio*, cfr., 666: "... quod exemplaria dicimus esse non res aliquas extra Deum, sed in ipso intellectu divino quasdam existentium rationes.

*algún modo* están presentes allí (si así no fuera la participación se haría imposible). Por su parte Tomás expresamente aplica en su comentario los dos modos de relación de la Idea con la cosa: la presencia (*parousía*) y la participación (*méthesis*), aunque con alguna alteración del vocabulario: "Pero de qué manera Dios sea causa de la claridad, lo muestra Dionisio agregando que Dios envía a todas las creaturas, como un cierto fulgor, un traspaso de su rayo luminoso, que es la fuente de toda luz; ciertamente estas transmisiones fúlgidas del rayo divino deben entenderse según la participación de la semejanza y estas transmisiones son embellecedoras, es decir que crean la belleza en las cosas... Y esto puede entenderse según la opinión de los platónicos, que lo superior está en lo inferior según la participación; pero lo inferior está en lo superior por una cierta excelencia, y que así está todo en todo" (Expos. 340).

Esta digresión nos ha llevado aparentemente muy lejos del tema del silencio. La creímos necesaria a causa de la vinculación que se muestra, en la doctrina dionisiana, entre el tema de la belleza y el de la paz y el silencio, por un lado, y por el otro, la exclusión del radical dualismo gnóstico y aún de la trascendencia neoplatónica a ultranza.

Pues no se trata aquí de la belleza como de una cierta y determinada cualidad, sino de algo que es inherente a la acción de la divinidad y que se comunica a las cosas. Dionisio y Tomás piensan que la belleza de las cosas se debe a que Dios las llama hacia sí, hacia su unidad y armonía. Por eso, alterando un tanto una etimología que se encuentra en Platón (*Cratilo* 416c), Dionisio y Tomás sostienen que *kállos*, la belleza, deriva de *kalein*, llamar. Y al llamar a las cosas hacia la unidad y la armonía, Dios las llama hacia su propia Paz Divina. La paz divina procede (en sentido neoplatónico: *πρόσεισι*), desciende hacia todos los seres, pero sólo en cuanto por su similitud se transmite a todos, según la propiedad de cada cosa; y sin embargo, superemana según la abundancia de su fecundidad pacífica, porque siempre hay más en Dios como potencia para hacer la paz, de las que hay en las cosas para recibirla; y por lo tanto la emanación de la paz que parte de Dios está por encima de toda capacidad receptiva (susceptibilidad, dice Tomás) de las cosas. Y aunque la recepción de la paz sea según la propiedad de las cosas, aunque la paz divina procede hacia todas las cosas según la emanación de los efectos, sin embargo ella permanece inmóvil en sí misma.

Pero esta inmovilidad (*ἀκίνησία*) es una inmovilidad maravillosamente activa, llena de vida y de dinamismo. Tal vez parezca paradójico que sea el platonismo medio y más aún el neoplatonismo (Plotino en primer lugar) quienes hayan dado un nuevo sentido a la *δύναμις* aristotélica.

Según Alfred Fouillée, "lo posible no tiene su razón en sí mismo; no se basta y no se constituye sin tener necesidad de un principio superior. La universal *potencia* de que habla Aristóteles debe, pues,

esconder algo real, que es su fundamento. Este principio, por el cual todo es posible, se puede decir que *puede*, que tiene la potencia; pero esta palabra toma entonces un sentido enteramente nuevo; ya no indica más la pasividad absoluta, sino la absoluta actividad (II v 2: VI vii 20)<sup>25</sup>.

Para no alargar demasiado este punto, nos limitamos a recordar, ahora desde otro ángulo, las citas que ya hicimos más arriba: la de V iv 2 donde Plotino dice que lo Uno-Bien es *δύναμις πάντων*, y la de V ii 15: "El es potencia de todas las cosas, pero potencia ¿en qué sentido? No ya en el mismo sentido en que se dice que la materia es en potencia, porque ésta recibe todo porque es pasividad, sino en el sentido opuesto, porque él es actividad"<sup>26</sup>.

Entendemos que en el fondo se trata de un aspecto particular del mismo problema de la *ἐνέργεια* *ἀκινήσις* que se plantea respecto de Aristóteles<sup>27</sup>. La actividad divina, que excluye el movimiento y se reduce a la pura contemplación del pensamiento por sí mismo (*νοήσεως νόησις*), es *ἐνέργεια* que está más allá y por encima de la *κίνησις*; es *ἐνέργεια ἀκινήσις* o *ἡρεμία*. Esta palabra, agrega Schiller, no se puede traducir por "reposo" sin confusión. Porque "reposo" equivale para nosotros a "no-actividad", que para Aristóteles significa "no-existencia". "La paradoja es que pueda haber actividad, vida y conciencia sin cambio, imperfección y decadencia".

Esta concepción de la *δύναμις* así transformada ha sido "diligentemente" aplicada por Dionisio a Dios (según nota de los editores del Comentario de Santo Tomás), para conjurar el peligro de la posición gnóstica que más arriba recordamos acerca de Sigé. Se suprime con esta doctrina la noción errónea según la cual se entiende a Dios como un ser indeterminado que se determina a sí mismo por medio del devenir cósmico o histórico<sup>28</sup>. En efecto, Dionisio dice que Dios es potencia (332) en el sentido de que tiene en sí toda potencia, pero por modo eminente y superior, y como causa de toda potencia<sup>29</sup>. Y, en forma coherente con esta acepción de *δύναμις*, usa Dionisio la de *ἀκίνησις* vinculada con el divino silencio: "Acerca de la divina paz y silencio e inmovilidad con respecto a toda procepción conocida... de qué modo está en reposo y guarda silencio...". Lo que ahora queremos destacar en este pasaje, ya más arriba citado, es el *ἐπι*

<sup>25</sup> ALFRED FOUILLÉE, *La philosophie de Platon*, Paris 1909, T. III, p. 189.

<sup>26</sup> τὸ δὲ δύναμις πάντων. Ἀλλὰ τίς ὁ τρόπος δυνάμεως; Οὐ γὰρ ὡς ἡ ἄλλη δυνάμει λέγεται, ὅτι δέχεται πάσχει γὰρ. ἀλλ' ὅστος ἀντιτεταγμένως τῷ ποιεῖν.

<sup>27</sup> Cf. "Sur la conception de l' *ἐνέργεια* *ἀκινήσις*", F. C. S. SCHILLER, en *Bibliothèque du Congrès International de Philosophie - IV - Histoire de la Philosophie*, Paris 1902, pp. 169 ss.

<sup>28</sup> Per hanc doctrinam periculum tollitur pravae notionis, qua Deus, tanquam ens indeterminatum, per fieri cosmicum vel historicum sese determinans, intelligitur.

<sup>29</sup> Αἰγόμεν τοίνυν ὅτι δύναμις ἐστὶν ὁ θεὸς ὡς πᾶσαν δύναμιν ἐν ἑαυτῷ προέχων καὶ ὑπερέχων καὶ ὡς πάσης δυνάμεως αἴτιος.

γυγνοσκαιμένην πρόδοον, pues de estas palabras resulta que esta inmovilidad no es un reposo inerte sino que sólo se entiende con respecto a los procesos conocidos, y así lo subraya Santo Tomás en su comentario, precisando que se trata de un proceso conocido *por nosotros*<sup>80</sup>.

Podemos entender ahora lo que significan las Personas de la Trinidad de Dionisio; el Padre es Dýnamis, el Poder; el Hijo es Sofía, la Sabiduría; y el Espíritu es Eiréne, la Paz unida al Divino Silencio.

Ocupándose de la Trias de Dionisio, comenta Ivánka (*ob. cit.*, p. p36): "Aquí es especialmente sorprendente que estos conceptos, que tienen su sentido originario y propio en la historia de la salvación, son empleados enteramente en su sentido ontológico-metafísico. De la historia de la salvación, ni una palabra, aún cuando todo esto, dýnamis (I Cor. 1, 24) dikaiosýne, hagiasmós, apolytrosis (I Cor. 1, 30) son expresiones de la Escritura, que se refieren a Cristo el Salvador, y no en un sentido general enteramente metafísico". Sin atrevernos a resolver con esto las perplejidades de Ivánka, observamos sin embargo que una adhesión demasiado estricta a los términos de la Escritura en este preciso punto hubiera comprometido la interpretación dionisiana de la Trinidad; pues Eiréne no se aplica en la Escritura al Espíritu, sino que es uno de los nombres de Cristo. Baste citar, entre otros pasajes, *Efesios* 2, 12: "Pues Él mismo es nuestra paz, que hizo de ambos uno y destruyó el muro defensivo, que es la enemistad, en su propio cuerpo, anulando (katargésas) la ley de los mandamientos, con sus preceptos, a fin de obtener de los dos un hombre nuevo, haciendo la paz, y reconciliar con Dios a ambos en un solo Cuerpo por medio de la cruz, dando en sí mismo muerte a la Enemistad".

Pero es que para Dionisio, como para Ignacio de Antioquía, el Silencio es más originario que el Verbo. La substancia de la realidad es el Silencio; la realidad habla desde su silencio, desde su propia profundidad. Este silencio no es, pues, la "taciturnidad"; el Silencio se expresa y se enuncia por medio del Verbo, y así pueden entenderse las palabras de Ignacio de Antioquía, que para algunos tienen cierta resonancia gnóstica: "Dios es uno solo y se manifiesta por medio de su hijo Jesucristo, que sale del silencio (ἀπὸ σιγῆς)".

Por vía analógica, por vía de negación y de excelencia, verbo y silencio pueden referirse a Dios; pero entonces hay que decir que en Él la prioridad, no por cierto de nobleza, pero sí de origen, corresponde a aquel Silencio originario que se expresa perfectamente en el Verbo Divino.

Por la misma razón, también los ángeles son nuncios del Silencio... "y que sean ángeles, como si dijéramos anunciadores del divino silen-

<sup>80</sup> *De div. nom.*, 405: τῆς θείας εἰρήνης καὶ ἡσυχίας ... καὶ πᾶσαν γυγνοσκαιμένην πρόδοον ἀκινήσιαν ... ὅπως τε ἡρεμεί καὶ ἡσυχίαν ἀγει ...

Aunque ἡσυχία se traduce normalmente por "reposo", "tranquilidad" etc., traducimos aquí por "silencio", como la versión usada por Santo Tomás (cfr. Liddell-Scott, 2ª acep. y Demost. *Fil.* I, 1).

<sup>81</sup> y <sup>82</sup> CAROLUS MAZZANTINI, *De synthet.*, cit.

cio..."; y "haciendo resplandecer en sí mismo (scil. el ángel), tanto como es posible, la bondad del silencio que está en el arcano"<sup>32</sup>.

He aquí la prioridad del Silencio con respecto al Verbo. "No menos sacro, no menos adorable, es el Verbo...". Pero el carácter originario del silencio explica que la contemplación mística natural y sobrenatural tienda hacia él. "Pues Dios habla silencioso, habla desde la profundidad de su silencio, expresa y manifiesta toda la profundidad de su silencio a la luz del Verbo, y sin embargo, en la luminosa manifestación de ningún modo lo pierde, más aún, lo confirma con el decir y el expresar, al hacerlo evidente: evidente misterio"<sup>33</sup>.



<sup>32</sup> *De div. nom.* 104: καὶ εἶναι ἀγγέλους, ὡς περ ἐξαγγελτικῆς τῆς θείας σιγῆς καὶ οἶον φῶτα ... 212: καὶ διμυῶς ἀναλάμπων ἐν ἑαυτῷ — καθάπερ οἶόν τε ἐστὶ — τὴν ἀγαθότητά τῆς ἐν αὐτοῖς σιγῆς.

## LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA Y SUS PROBLEMAS

Por Eugenio Pucciarelli

### I

#### *La filosofía y el enigma del mundo y de la vida*

**E**L enigma del mundo y de la vida hostiga a los hombres de todos los tiempos. No sólo enciende y renueva su curiosidad, exigiendo claridades intelectuales que satisfagan su irreprimible apetencia de saber, sino que también engendra desazón y angustia. El doble enigma envuelve y arrastra a quien se deja apresar en sus redes, compromete su destino y hace vacilar su propio ser. El que ha pasado por esa experiencia ya no recobrará las dulzuras de aquella paz sonriente, anterior al encuentro que coincidió con el despertar de su conciencia crítica.

La religión y el arte, por caminos distintos e igualmente seductores, intentan acallar la angustia que lacera el alma cuando el enigma hunde su aguijón en el hombre. Pero a pesar de sus protestas de verdad, el arte, pariente del ensueño y del juego, pone una nota de ficción en sus creaciones y no concede seguridad al hombre angustiado. Al regresar de la contemplación estética, en que el olvido más profundo de la vida acompaña al goce artístico, el hombre se encuentra otra vez cara a cara frente al enigma que le sobrecoge con su misterio. Y el hombre anhelante de claridad no se siente más satisfecho con la religión, que le invita a inclinarse frente al misterio que su razón no puede penetrar. La creencia religiosa es, sin duda, inquebrantable pero es también subjetiva y no todos parecen llamados a participar en ella. Arte y religión remiten, pues, a otra esfera, a la filosofía. Es menester asociar la atracción del arte con la seguridad de la religión, pero alcanzar, al mismo tiempo, soluciones racionales válidas para todos. Respuestas resistentes al asedio crítico de la razón más diestra en el ataque que en la defensa, y susceptibles de ser controladas en cualquier momento y desde sus mismos cimientos. Acosado por el enigma del mundo y de la vida, el hombre espera encontrar esas soluciones en la filosofía.

La tarea es tan ardua como impostergable: explicar la existencia del mundo y el sentido de la vida, descubrir los fundamentos últimos del saber y de la acción, hallar certidumbres definitivas. Esta ambiciosa aspiración, múltiple en apariencia pero una en el fondo, mantiene encendida la curiosidad de los hombres, alcanza su máxima luz en la mente del filósofo, se reitera en todas las épocas y alimenta los sistemas de ideas que se han propuesto innumerables veces con el propósito de darles satisfacción. Su expresión más coherente constituye la historia de la filosofía.

## 2

*Reiteración de problemas y renovación de doctrinas*

Cada generación experimenta de nuevo las viejas angustias, replantea los problemas que han preocupado a sus predecesoras y se afana por encontrarles solución. El ideal de un pensamiento libre, resuelto a despejar el enigma, no abandona al hombre y estimula la renovación de las doctrinas. La historia de la filosofía es un hecho: los sistemas, los pensadores, las escuelas se suceden en el tiempo. Esta sucesión constituye una realidad: el pasado no se esfuma, no se disipa, no se pierde; persiste tenazmente, sobrevive a su momento y se prolonga en los subsiguientes, y, en cierta manera, continúa latiendo dentro del presente. Existe, pues, una tradición filosófica que constituye una amplia corriente que ha engrosado su caudal a través de las edades con la aportación de las ideas más diversas, y siempre es posible asomarse a sus riberas y remontar el curso hasta su cuna.

Por diversas que parezcan, y en ocasiones lo son tanto que se oponen y excluyen recíprocamente, esas ideas se dejan engarzar sin esfuerzo en el hilo continuo de los problemas fundamentales. Son respuestas a las mismas preguntas, reiteradas en cada generación, y traducen el agotamiento de las soluciones anteriores frente a las exigencias de las nuevas situaciones históricas.

Pero la historia de la filosofía no registra solamente el encadenamiento, más o menos dramático, de las ideas ajenas a las vicisitudes de la vida concreta de los hombres que las pensaron, ni es únicamente el fruto del esfuerzo de pensadores solitarios, que la imaginación popular, no siempre bien informada, se complace en suponer ajenos a su medio, e indiferentes a su tiempo. La llama de la filosofía se extinguiría seguramente si los hombres inclinados a ella por vocación y dotados de disciplina y aptitud creadora, no alimentasen de continuo el fuego encendido hace siglos. Pero en torno a ella se mueven, además, otros intereses independientes del conocimiento puro. Hay también un uso público de la filosofía: instituciones encargadas de transmitirla, hombres consagrados a su enseñanza, cáte-



dras y libros al servicio del mismo fin, todo un enjambre de estudiosos y aficionados que se agita, sufre y goza en esa tarea. La enseñanza de la filosofía responde a preocupaciones prácticas: la formación activa del hombre reclama, en primer término, su activa colaboración. La sociedad experimenta su necesidad y arbitra los medios adecuados para satisfacerla. La filosofía cumple por añadidura con una función social y ocupa un lugar en el mundo de la cultura, al lado del arte, la religión y la ciencia.

Las doctrinas de los pensadores originales se suceden en el tiempo y dibujan una trayectoria histórica: los intereses del conocimiento puro, las exigencias de la vida práctica y las necesidades pedagógicas encaminadas a la formación integral del hombre confluyen más de una vez en el curso viviente de esa tradición.

## 3

*Aparente exclusión de historia y filosofía*

La historia ¿es un accidente que le sobreviene a la filosofía y que conspira contra sus fines o, más bien, es un rasgo intrínseco de su misma esencia? A primera vista, historia y filosofía parecen antagónicas, como también lo harían suponer las actitudes mentales del filósofo y del historiador. La filosofía, por lo menos en la mayoría de sus orientaciones, indaga lo universal, busca lo permanente, intenta explicarlo todo por la esencia; la historia se detiene en lo individual, presta atención a lo transitorio, procura explicar el presente en función del pasado.

La multiplicidad incoherente y dispersa de la vida temporal y la libertad de cada individuo, que se traduce en la singularidad de su obrar, invitan al historiador, empeñado en describirlas con amor y con arte, a orientar su curiosidad hacia lo singular: captar el suceso único, apresar la individualidad que no volverá a repetirse y que no tiene par en ese mismo momento. Realizará, sin duda, esa tarea con auxilio de conceptos generales, pero la sustancia concreta del individuo, que es lo importante para él, no se dejará captar nunca del todo en la rigida y al mismo tiempo abierta malla conceptual. El concepto es un medio para poner de manifiesto lo singular. El filósofo, por el contrario, se vuelve hacia las cosas para indagar lo universal: se desentiende de lo anecdótico y pintoresco, el individuo no es más que el ejemplar, muchas veces indiferente, de lo universal o el punto de cruce de muchos conceptos generales o leyes igualmente generales.

El historiador, atento a la vida que fluye, trata de fijar lo efímero, detener lo fugaz, captar el suceso que no consiente repetición. Frente a esa realidad proteica, inquieta y móvil, que se desplaza ante sus ojos, inquiere ¿qué acaeció?, ¿cuándo?, y su mirada se detiene en el tiempo y en el individuo. Contrasta con la actitud del filósofo

que busca lo permanente en el cambio, lo constante que se esconde tras la variación: indaga la sustancia, la esencia, la ley, sustraídas al fluir del tiempo. Una cosa es dirigirse hacia los hechos para complacerse en su singularidad irrepetible y reflejar con fidelidad su movimiento y su vida, que es lo que intenta hacer el historiador, y otra, muy distinta, es indagar las constancias en el cambio, lo permanente en la misma variación, que es lo que procura hacer el filósofo.

Frente a un hecho cualquiera, el historiador averigua sus antecedentes y sólo por el relato del pasado logra hacer inteligible el hecho en cuestión. El filósofo, al intentar poner en claro la esencia de las cosas, se desentiende del pasado próximo o remoto de la misma filosofía y exige un comienzo absoluto para su propia meditación. No puede dar por supuesto ni el objeto ni el método de la filosofía, ni le es dado apoyarse sobre los resultados allegados por generaciones anteriores. Debe buscar sus propias evidencias, descorriendo los velos que las ocultan, buscando un contacto inédito y personal con las cosas mismas a fin de sorprender la esencia que ocultan celosamente, proyectar una luz cruda sobre todas las profundidades que antes protegían la sombra y el misterio.

No podrían ser más opuestas y, al parecer, excluyentes las dos disposiciones mentales, la del historiador y la del filósofo. Y, sin embargo, la filosofía tiene una dimensión histórica, y la historia de la filosofía, que es un hecho real y consiste en la reiteración de los problemas y en la renovación de las doctrinas, no hace otra cosa que ponerla al desnudo. ¿Cómo se explica esta extraña situación?

## 4

### *Problemas que plantea la historia de la filosofía*

La sucesión de las doctrinas, como fruto del esfuerzo obstinado por develar el enigma que desafía la curiosidad del hombre, constituye un hecho grávido de hondos problemas. Como todo hecho, reclama una explicación. Es menester ponerlo en claro, horadar su espesa coraza, leer en su interior, traducirlo a ideas claras y distintas, volverlo transparente para la razón. Expresado en otros términos: la historia de la filosofía es una realidad que necesita ser explicada. Plantea, por eso, una serie de problemas.

El itinerario que la filosofía recorre en el tiempo ¿es un rasgo intrínseco de ella misma o algo extraño a su verdadera índole? Con otras palabras: ¿por qué hay historia de la filosofía? Sólo se podrá dar adecuada respuesta a estas preguntas después de haber iluminado la dinámica de esa realidad que es el filosofar y la estructura de la vida humana, que constituye, por así decirlo, su fuente de origen.

¿Cuáles son el origen temporal y las fronteras geográficas de la historia de la filosofía? En términos equivalentes: ¿hasta cuándo se remonta en el tiempo y hasta dónde se extiende en el espacio la tradición filosófica?

La filosofía ¿es independiente de las otras manifestaciones de la cultura? ¿Tiene, por ende, una historia propia, un desenvolvimiento autónomo? O, por el contrario, ¿refleja de manera variable pero inequívoca, las vicisitudes de la vida total de cada época y de cada pueblo? Al incidir sobre la filosofía, las influencias sociales, políticas, económicas, religiosas, artísticas, etc., ¿alteran su curso y modifican su contenido o la filosofía es impermeable a ellas? ¿O la cultura es un complejo de muchas caras y la filosofía es sólo una de ellas que se mueve al mismo compás que las otras?

La historia utiliza los conceptos de unidad, continuidad, periodización y nexo que une a los sistemas. ¿Cuál es, pues, la estructura de la historia de la filosofía? ¿Qué relación guardan los sistemas entre sí? ¿De qué índole es el vínculo existente entre doctrinas que se suceden en el tiempo?

Todas estas preguntas se refieren a la historia de la filosofía considerada como realidad, como hecho, a la vida temporal de la filosofía. Pero, a su vez, esta realidad ha sido recogida y descrita, esta vida ha sido relatada por los historiadores y se ha convertido en tema de una investigación especial, en objeto de una ciencia. Además del hecho real, que se despliega en el tiempo, existe la ciencia que examina ese hecho. Hay, por consiguiente, una historia de la filosofía como ciencia. Y ésta plantea, a su vez, nuevos interrogantes.

¿Existe una historia objetiva de la filosofía, válida para todos, independiente de las preferencias ideológicas y del sistema de ideas del historiador que la construye? O, por el contrario, cada imagen del pasado filosófico ¿está condicionada por las ideas de la época y los gustos del historiador?

La historia de la filosofía ¿es una ciencia independiente o constituye una parte de los mismos sistemas que se suceden en el tiempo y que ella es encargada de relatar?

## 5

*La historia de la filosofía como hecho*

¿Cómo es posible la historia de la filosofía? Un hecho invita a formular esta pregunta: la filosofía aspira, por naturaleza, a ser un pensamiento ajeno al tiempo y, por ende, independiente de la historia. Una doctrina filosófica pretende valer para todos los hombres y en todos los tiempos. Excluye, de antemano, toda especie de relatividad psicológica e histórica. No se resigna, pues, a satisfacer las demandas intelectuales de una época o de una comunidad, y mucho menos de

un individuo aislado; aspira, por el contrario, a imponerse a todos y siempre. ¿Por qué, entonces, la filosofía, que pugna por ser un conocimiento necesario y universal, tiene una dimensión histórica que, al parecer, contradice y anula aquella aspiración? ¿Por qué cada generación se ve forzada a replantear los viejos problemas y buscar con un riesgo y un esfuerzo que no ceden en magnitud al de la primera vez, la solución ajustada a sus necesidades?

Al caracterizar la filosofía no conviene poner el acento ni sobre su pasado ni sobre su porvenir. Quizá en el pasado no se hayan desenvuelto todas las posibilidades implícitas en su esencia, sino solamente algunas, y el porvenir depare muchas sorpresas. Quizá le queda aún mucho camino por recorrer, y lo andado hasta ahora sea sólo una parte exigua de su itinerario. Por eso, al definirla en función del pasado, de lo que ya ha sido, se corre el peligro de reducir excesivamente su contenido. Y, a su vez, una definición que quisiera tomar en cuenta el futuro arriesgaría hipótesis, no siempre bien fundadas, sobre el itinerario a recorrer. Sería tal vez menos estrecha que la que se apoya sobre los datos seguros del pasado, pero indudablemente más frágil, más expuesta a la conjetura y al azar. Por consiguiente, sólo se puede caracterizar de un modo seguro y ceñido a la filosofía si se parte de su aspiración.

¿Qué pretende la filosofía? ¿Qué ha querido ser en todos los tiempos? ¿Qué ha de seguir siendo para mantenerse fiel a su propia esencia? Indagamos, pues, la aspiración, el programa, el fin, la meta, la exigencia del filosofar. Sólo de esa manera será posible poner en claro el dinamismo de la filosofía y explicar el origen de su extraña dimensión histórica. Por ese camino será fácil encontrar una respuesta a la cuestión: ¿cómo es posible la historia de la filosofía?

En líneas generales se puede afirmar, sin ánimo de incurrir en una fórmula excesiva, que la filosofía aspira a ser un conocimiento necesario y universal de la totalidad de los objetos. Cada sistema, fruto del esfuerzo intelectual de un hombre y a veces objeto de perfeccionamiento dentro de una escuela que prolonga su enseñanza, es la respuesta a esa exigencia. Como toda solución que cree ser verdadera excluye a las demás. Y, por su parte, cada nuevo contacto con lo real, cada nuevo encuentro con los problemas, revela la insuficiencia de las respuestas anteriores y muestra que la aspiración no ha logrado satisfacerse del todo. Las viejas fórmulas exhiben su limitación y su debilidad; la crítica hace fácil mella en su cuerpo frágil y despierta la necesidad de su ampliación y reemplazo. Sin contar con que las ideas envejecen y experiencias más frescas revelan la caducidad de los antiguos enunciados. Las ideas del pasado no siempre están a la altura de las exigencias intelectuales de los nuevos tiempos; otros contactos directos y personales con la realidad, una nueva revelación del enigma ponen al desnudo el desajuste entre la antigua doctrina y los hechos recientes e imponen la obligación de replantear las cuestiones y encontrar solución más feliz.

De ese doble movimiento crítico y constructivo nace la historia de la filosofía: la conciencia de la inadecuación entre las ideas y los hechos, entre el sistema y la realidad, promueve el nuevo esfuerzo sistemático, origina la nueva solución. La historia tiene su raíz en la misma magnitud de la empresa que el filósofo se propone: la ambiciosa aspiración no se satisface nunca del todo, está siempre en vías de realización. Es una tarea tan perentoria como inaplazable, tan actual como perenne. Por estas razones, la filosofía, aunque aspire a ser un saber intemporal ajeno a la historia, es de hecho un proceso, una tarea, una realidad dinámica y, como tal, muestra una fecunda dimensión histórica. Nace de la actitud problemática en que se encuentra el hombre que ha pasado por la experiencia del asombro, y delata una dirección constante de su actividad cognoscitiva.

Ese movimiento de crítica del pasado y de elaboración de nuevos sistemas no supone una ruptura de la continuidad histórica, ni la anulación de los esfuerzos anteriores. Los nuevos resultados se vinculan con los precedentes; se trata de otras respuestas a los viejos problemas, que es posible articular en la misma línea problemática que sirvió de carril a los anteriores. La historia no revela una falla ni un defecto o deficiencia de la filosofía, sino más bien traduce la vitalidad del pensamiento, su constante y renovada actividad.

Estas consideraciones valen también, aunque no parezca de inmediato evidente, para quienes, por temperamento o vocación, están colocados en una actitud tradicionalista y consideran que las verdades ya ha sido alcanzadas y, por ende, satisfecha definitivamente la exigencia de saber total. Aún en ese caso, la doctrina del pasado no ejerce su imperio sobre el presente, sino a través de la meditación de los hombres de hoy forzados a repensar, por esfuerzo propio, las viejas ideas, a actualizar sus términos, a ajustar su contenido, que aumenta su flexibilidad en razón de ese mismo esfuerzo al nivel de las exigencias espirituales de los nuevos tiempos. De esa manera, al ser repensado por hombres de hoy, el pasado suprime su lejanía histórica, se incorpora al presente, vibra con la vida de la actualidad.

Toda resurrección del pasado comporta, a su vez, una parte de interpretación: el texto consiente más de una exégesis y es difícil que el intérprete, estimulado por los requerimientos intelectuales de su tiempo o por sus propias angustias personales, logre borrar su propia individualidad y convertirse en espejo dócil para la letra y el espíritu del autor de otrora. Y las interpretaciones divergen: sobre el viejo texto empieza a agitarse todo un mundo contradictorio de nuevas opiniones. Y ese mundo tiene, a su vez, un desenvolvimiento histórico. Por obra de los intérpretes resurge la vieja doctrina, pero la atmósfera intelectual que la envuelve y que en cierto modo la ilumina con sus reflejos, corresponde a otra época. Por este camino se desliza también la historia en el molde de un pensar de tipo tradicionalista.

Es que, en definitiva, la filosofía es una función en la vida humana y participa de la inquietud inherente a la vida misma. Por eso es

explicable que los sistemas sean diferentes y que ninguno logre colmar plenamente la aspiración contenida en todos: ser un conocimiento definitivo, válido para todos y siempre. La inalcanzabilidad de ese ideal explica la historia de la filosofía. Por eso, todo sistema en el momento de haberse expresado es viejo y está necesitado de superación. La historia de la filosofía es una realidad viva; no es una sucesión indiferente de opiniones muertas; cada nuevo sistema emerge de las cenizas aún calientes de los sistemas que le precedieron, entabla con ellos un animado diálogo y prepara, sin proponérselo, el advenimiento de nuevas ideas.

Este movimiento sólo podrá detenerse con la extinción de la filosofía misma, si la vida se desentendiera de sus propios problemas, reprimiese toda inquietud y angustia y se resignase a ser un mero vegetal. Pero mientras la conciencia mantenga su lucidez en la vida humana, la filosofía latirá con su mismo ritmo, y su historia, y con ella su renovación, no habrán de interrumpirse.

## 6

*El comienzo de la historia de la filosofía*

El comienzo temporal y las fronteras geográficas de la filosofía constituyen un problema que reclama también examen. ¿En qué momento comienza la tradición filosófica, que llega hasta nuestros días, y en qué países ha sido cultivada?

La cuestión se debate desde la antigüedad. Ya Aristóteles enseñaba (*Met.* 982b) que la filosofía había comenzado a cultivarse en las costas de Jonia, Asia Menor, con Thales de Mileto. Este comienzo remonta a fines del siglo VII antes de nuestra era. Suele fijarse la madurez de Thales en el año 585 a.C., coincidente con el eclipse de sol que, según Heródoto (I, 74), puso término a la guerra entre lidios y medos. Iniciada en las colonias griegas del Asia Menor, la filosofía pasó después al sur de Italia y a Sicilia, cuando los persas se apoderaron del litoral de Jonia y redujeron a cenizas la floreciente ciudad de Mileto, hacia 494 a.C. Más tarde, terminadas las guerras médicas, en plena época de Pericles (muerto en 429 a.C.), la filosofía empezó a cultivarse con brillo en Atenas, por obra de Anaxágoras que la introdujo en Atenas, convertida por entonces en la metrópoli intelectual del mundo helénico. A partir de Thales se inicia, pues, una tradición, que cuenta a Anaximandro y a Anaxímenes entre sus primeros continuadores, y que no había de interrumpirse hasta la muerte de Aristóteles acaecida en el año 322 a.C. (Alejandro Magno, su discípulo, había muerto un año antes). Según esto, la filosofía sería un invento griego; ninguno de los pueblos orientales habría conocido nada semejante.

Ya desde muy antiguo se había puesto en duda la veracidad de esta opinión acerca del origen helénico de la filosofía. Así, por ejemplo, Diógenes Laercio, que habría vivido en la segunda mitad del siglo II de nuestra era, probablemente durante el reinado del emperador romano Septimio Severo, recogió la opinión contraria. En su libro, lleno de informaciones curiosas, sobre la vida y doctrinas de los filósofos más ilustres, se refiere al origen bárbaro de la filosofía, aunque no se adhiere a este parecer. En el prólogo que antepone a su obra se expresa en estos términos: "Dicen algunos que la filosofía, excepción hecha del nombre, tuvo origen entre los bárbaros; ... fueron los magos sus inventores entre los persas, los caldeos entre los asirios y babilonios, los gimnosofistas entre los indios, y entre los celtas y galos los druidas con los llamados semnóteos". Pero Diógenes Laercio no comparte esta opinión y, lo mismo que Aristóteles, considera que la filosofía es creación de los griegos.

También el filósofo neopitagórico Numenio, que vivió en la segunda mitad del siglo II d.C., y que se había distinguido interpretando alegóricamente los mitos y procurando desentrañar ideas ocultas tras las imágenes, sugería el origen oriental de la filosofía pero no lo atribuye a caldeos, egipcios y persas, sino a los hebreos. Su conocida pregunta: "¿No es Platón un Moisés helenizado?", parece darlo a entender con claridad. Algunos padres de la Iglesia alejandrina no dudaron en afirmar que la filosofía existía mucho antes que los griegos la comenzaran a cultivar. Compartían esta opinión Justino mártir, Clemente de Alejandría, Eusebio, Teófilo, Taciano, etc. Sobre todo, Clemente que calificaba a Platón de "filósofo hebreo" (*Stromata*, I, 8).

Todas estas opiniones tienen escasos fundamentos, y sería aventurado negar, sobre la base de ellas, la originalidad de los griegos. Más importantes son las conjeturas de los especialistas en civilizaciones prehelénicas de nuestro tiempo. La investigación histórica y arqueológica ha permitido señalar algunos indicios importantes. Así, por ejemplo, se menciona un sugestivo antecedente del pensamiento de Tales de Mileto en el antiquísimo *Poema de la Creación*, de los babilonios, que expone en imágenes una cosmogonía y le atribuye al agua una significación parecida a la que le había señalado el primer filósofo. Aristóteles atribuyó a Tales un pensamiento afín: "Tales, el fundador de esta filosofía, considera el agua como primer principio y por ello pretendía también que la tierra descansa sobre el agua probablemente porque observaba que la humedad alimenta todas las cosas, que lo caliente procede de ella, y que todo lo animal vive de la humedad; y aquello de donde todo viene es el principio de todas las cosas". (*Met.* 983b). Pero el propio Aristóteles no ignoraba los antecedentes de ese mismo pensamiento en la mitología griega, de donde podría haberlo tomado Tales: "Algunos creen que los hombres de los más remotos tiempos, y con ellos los primeros teólogos muy anteriores a nuestra época, se figuraron la naturaleza de la misma manera que Tales. Han presentado como autores del Universo al Océano

y a Tetis, y los dioses, según ellos, juran por el agua, por esa agua que los poetas llaman la Estigia. Porque lo más antiguo que existe es igualmente lo que hay de más sagrado, y lo más sagrado que hay es el juramento" (*Met.* 983b). Y ya antes, Homero, refiriéndose a la sustancia que constituye todos los seres, había dicho: "nosotros no somos sino tierra y agua" (*Iliada*, VII, 99).

Esto sugiere que siendo Thales el primer filósofo da comienzo a una tradición que se ha desenvuelto en una atmósfera de cultura donde ciertos problemas habían recibido un tratamiento afín al que había de darle más tarde la filosofía. No sería imposible que los griegos hubieran heredado este pensamiento de civilizaciones anteriores: el agua, concebida como principio primordial, se encuentra en muchas tradiciones mitológicas de las teogonías y cosmogonías del antiguo Oriente. En varios países (Sumeria, Caldea, Egipto, Palestina, Fenicia, etc.) se apela a un caos de naturaleza acuosa para explicar el origen del cosmos. Pero, de todas maneras, hay diferencias entre el mito y la filosofía, a pesar de la coincidencia en la naturaleza del primer principio. El mito alimenta una cosmogonía; en la filosofía se elabora una cosmología. En la cosmogonía se remonta hasta un principio concebido como remoto origen temporal de todas las cosas; en la cosmología se indaga una causa primera como factor permanente de la realidad. Hay, pues, una diferencia fundamental entre ambas actividades, la del mito y la de la filosofía, aparte de las disparidades de expresión, imaginativa, en un caso, racional, en el otro.

Estudios recientes sobre la psicología de los pueblos primitivos, sobre la mentalidad de los salvajes, han permitido a algunos antropólogos de nuestro tiempo llegar a conclusiones que vendrían a atenuar la originalidad de los griegos. Las ideas de Dios, alma, destino, justicia, etc., no serían más que representaciones, nociones populares, obra anónima de la comunidad, nacidas de la relación y contacto social entre los hombres y que los filósofos griegos habrían utilizado como clave para la interpretación del orden de la naturaleza. De esta manera, los griegos, lejos de haber acuñado esos conceptos fundamentales, se habrían limitado a elaborar un pensamiento que tendría remotísimos orígenes. Cabe hacer notar, una vez más, que lo importante no son las ideas en sí mismas ni su origen próximo o remoto, sino el uso que de ellas han hecho los filósofos griegos, su aptitud para trazar un cuadro que permita entender la naturaleza y la vida humana y su capacidad para hacer progresar esa visión inteligente de la realidad.

## 7

### *Autonomía o condicionamiento de la historia de la filosofía*

Se trata de indagar, primero, si la filosofía en su desarrollo temporal es independiente de las restantes manifestaciones de la cultura



o si, por el contrario, está influida por el desenvolvimiento de la ciencia, la religión, el arte, la política, la economía, el derecho, la lengua, etc. En segundo lugar, se trata de saber si las ideas tienen un despliegue ajeno a las vicisitudes de la vida concreta de los hombres que las piensan, si la filosofía es independiente de los intereses prácticos que mueven a los hombres y los arrastran a la acción. Este problema puede dividirse en tres preguntas: primera: ¿existe una historia abstracta de las ideas?, segunda: la historia de las ideas ¿es sólo un episodio dentro del desenvolvimiento más amplio de la cultura?, tercera: la historia de la filosofía ¿se hace inteligible y adquiere su sentido cabal cuando se la contempla desde la psicología de los hombres?

Dos respuestas contrarias salen al encuentro de estas preguntas. Según unos, la filosofía, en cuanto obra de la razón, es autónoma y, por consiguiente, su historia debe reflejar su independencia. Ni la ciencia o la religión, ni, mucho menos, la política o la economía, pueden perturbar su curso temporal y viciar con su contacto o su intrusión el libre despliegue de las ideas. Este desenvolvimiento, ajeno a todo interés extraño, ha sido designado por Kant, a fines del siglo XVIII, como "historia de la razón pura" y propuesta como la única ruta crítica abierta a los investigadores, digna de ser transformada en el sendero obligado de toda auténtica historia de la filosofía. Aunque los sistemas parezcan tener una "generación equivocada" y nacer de intereses ajenos al pensamiento puro, su raíz reside en la razón y ésta se desarrolla por sí misma. Cada sistema está articulado en torno de una idea central que le sirve de eje, y todos están además unidos armoniosamente entre sí, como miembros de una totalidad en el sistema del conocimiento humano. Su manantial se encuentra en los principios de la razón; la filosofía como resultado de la actividad de la razón es autónoma y su historia es la expresión temporal de esa autonomía. Con más firmeza, este punto de vista que había sido meramente imaginado por Kant, fue desarrollado consecuentemente por Hegel, quien se representó la historia entera de la filosofía como el despliegue autónomo de la razón que se exterioriza en un itinerario temporal. Las categorías de la razón, que la lógica conoce independientemente de toda manifestación empírica, aparecen sucesivamente en el proceso histórico y lo hacen en una serie temporal que reproduce con fidelidad el orden sistemático o ideal. La sucesión no depende del estado de la cultura de una época ni de la espontaneidad variable de los individuos: la historia registra en el tiempo el advenimiento de los momentos de la serie ideal. El encadenamiento de los sistemas en el tiempo es tan necesario como su vínculo en la serie ideal. Esta opinión ha sido blanco de vivos y repetidos reproches.

Las objeciones contra la opinión anterior se apoyan en tres grupos de hechos diferentes: ante todo, el hombre: ¿existe el tipo puro del filósofo? Un hombre que no experimente otras exigencias que los requerimientos intelectuales, que limite su vida a la meditación, que desenvuelva una actividad teórica ajena a toda influencia extraña.

¿Qué actitud asume el hombre frente a las ideas? ¿Qué espera de ellas? ¿Con qué disposición espiritual las abraza? Después, la cultura: ¿la filosofía es independiente del resto de la vida espiritual de un pueblo? El arte, la religión, la ciencia, la política, la economía, etc., ¿no inciden sobre la filosofía? ¿No propone, acaso, a cada momento nuevos temas a la meditación? El espectáculo de la naturaleza y de la sociedad ¿es indiferente al filósofo? Finalmente, las ideas mismas: ¿se mantienen siempre en un plano abstracto, distante de la vida concreta, o descienden a los hechos y gravitan sobre los acontecimientos políticos y sociales? Las ideas-fuerzas, que obran en el área de la historia, ¿no son estímulos eficaces en el campo inquieto de la acción? Examinemos separadamente los tres grupos de hechos.

¿Existe el tipo puro del filósofo? La esperanza de diseñar el tipo humano del filósofo, desentrañando los rasgos de su estructura mental, ha tentado más de una vez a los psicólogos. No es imposible imaginar el alma humana como un complejo de actos espirituales —teóricos, estéticos, económicos, religiosos, sociales y políticos (Spranger)— cada uno de los cuales se rige por una ley peculiar y se desenvuelve con relativa independencia de los restantes. En estas condiciones no es difícil suponer la existencia de un tipo de hombre teórico, en cuya conducta prevalecen los actos cognoscitivos, a los que a su vez se subordinan de una manera regular todos los demás. El filósofo correspondería al tipo del hombre teórico, el ser humano en quien prevalece la actitud cognoscitiva que, a su vez, confiere sentido y determina el resto de su conducta. Pero este tipo es sin duda una ficción a la cual se acercan, en medidas muy distintas, los hombres reales. No hay actividad de conocer desprendida en absoluto de factores estéticos, religiosos o sociales. Otros intereses conviven en el hombre real, en el individuo de carne y hueso, al lado del puro y desinteresado afán de conocer. La historia ilustra esta suposición con notables ejemplos. Como filósofo, Platón exalta la vida contemplativa, subraya sus excelencias y llega hasta el extremo de concebir a la filosofía como "una preparación para la muerte", entendida como un desprendimiento de lo sensible, una evasión de la cárcel corpórea, una depuración activa del alma para eliminar toda contaminación terrena, a fin de gozar anticipadamente en esta vida las excelencias de la vida futura, inmaterial, inmortal. Y, sin embargo, Platón, que parece menospreciar el mundo sensible y la vida terrena, dedica una de sus obras de más largo aliento, *La República*, a exponer una utopía política: enumera y discute minuciosamente las condiciones que requiere una organización estatal puesta al servicio de la justicia. Y no conforme con señalar exigentes condiciones, vuelve sobre el mismo tema en otra obra, *Las Leyes*, con el propósito de ponerse a tono con la realidad y hacer compatible su proyecto con la situación política de su tiempo. Y aún más: intenta persuadir, con escasa fortuna por desgracia, a Dionisio, el tirano de Siracusa para convertir en hecho su proyecto de reforma social y política. Este ejemplo muestra a las

claras que la más intensa devoción por la vida contemplativa no es incompatible con la acción, y que el enamorado del conocimiento puro no siempre se resigna a vivir de espaldas a la realidad social ingrata de su tiempo. En otros pensadores los intereses de la filosofía armonizan con las preocupaciones científicas: es el caso de Aristóteles a quien el cultivo sistemático de la lógica, la ética y la metafísica no le impidió sobresalir en los dominios de la zoología, la botánica y la fisiología, formulando atrevidas teorías cuyo interés persiste aún hoy. Es el caso de Descartes que, al lado de su metafísica de las sustancias pensante y extensa, elabora una física mecanicista e inventa la geometría analítica. Es el caso de Leibniz que hace progresar la lógica y descubre por otro lado el cálculo infinitesimal. Y, más recientemente, es el caso de Bertrand Russell, matemático y filósofo, y el de Hans Driesch, filósofo y biólogo. Tampoco parecen incompatibles los intereses de la filosofía y la dirección del Estado: lo muestran los ejemplos de Séneca, filósofo, estoico y ministro de Nerón, de Marco Aurelio, estoico también y emperador romano y, en los tiempos modernos, el lord canciller de Inglaterra, Francis Bacon. Los ejemplos aducidos y muchos más que podrían señalarse demuestran que el tipo puro del filósofo, desprendido de toda preocupación ajena al conocimiento y consagrado a la vida de contemplación, no existe más que como ideal. En el hombre concreto confluyen siempre varios intereses y, por eso, siendo la filosofía una obra humana, es natural que sobre ella se reflejen, de manera reducida pero innegable, los distintos intereses que mueven al hombre, al lado de la preocupación predominante por el conocimiento puro.

La concepción del mundo de una época incide de dos maneras sobre la filosofía: unas veces le sirve de base, otras despierta su reacción crítica. No puede negarse, por eso, la influencia de la cultura de una época sobre la filosofía, aunque el pensador se encierre en su soledad y aspire a meditar libre de los influjos del contorno. Los hechos naturales, sociedad, cultura y la misma apreciación de los hechos vigentes en el medio en que vive el filósofo, no pueden dejar de impresionarle vivamente y ser fuente de apasionantes preocupaciones. ¿Cómo aislar, por ejemplo, los dos primeros siglos de la filosofía griega de la atmósfera cultural creada por el mito y de la que parece desprenderse con esfuerzo? El contenido de las viejas teogonías y cosmogonías, expuesto en figuras plásticas atrayentes para la imaginación golosa del heleno, retoña en la sobria y severa expresión científica de las primeras cosmologías que creó el genio de los filósofos de ese período. Y las nuevas exigencias sociales y políticas del siglo de Pericles estimularon el florecimiento de los sofistas y, como reacción, dieron a Sócrates el escenario adecuado a su crítica y a su prédica en favor de una reforma moral. Y la madurez de la cultura griega en las letras, las ciencias, las artes y la experiencia de la vida se refleja visiblemente en las grandes obras sistemáticas de Platón y de Aristóteles. Siglos más tarde, una influencia espiritual poderosa

venida del cercano Oriente, el cristianismo, habría de incorporar su contenido y su inquietud a la tradición intelectual nacida en Grecia, para no abandonarla más y constituir, durante casi dos milenios, la atmósfera misma en que se desarrolla la meditación. Después del Renacimiento, el rápido ascenso de las ciencias matemática y física, en los siglos XVII y XVIII, habría de incidir decisivamente sobre la filosofía coetánea y brindar nuevos motivos a la reflexión y hasta una forma de expresión desusada en épocas anteriores, y la maduración de la historia en el siglo XIX habría de reflejarse sobre los sistemas evolucionistas de ese tiempo. En suma: aunque los problemas de la filosofía constituyen un núcleo más o menos constante de cuestiones que, en principio, son independientes del tiempo, y aunque las soluciones que indaga el filósofo hayan de sustraerse, también en principio, a toda relatividad temporal, no puede negarse, de hecho, la influencia de la cultura de la época sobre la reflexión del pensador. Ella da la ocasión, proporciona los temas y motivos, acelera su ritmo, imprime su inquietud, las colorea con su pasión y su anhelo.

¿Será cierto que el reino de las ideas es ajeno en absoluto al mundo de la acción? En este plano el problema de la autonomía de la filosofía presenta varios aspectos que conviene deslindar cuidadosamente.

Las ideas no son comprensibles por sí mismas. Una idea se entiende por su referencia con otras, con todo un sistema de pensamientos. Pensar es relacionar, y una idea aislada no puede entenderse cabalmente si no se la vincula con otras. Sólo su referencia a las demás le presta sentido, y dentro de un sistema, que es un vasto organismo de ideas, adquiere plena significación. Pero en muchas ocasiones, el sistema entero y, por ende, la idea particular que se quiere entender, sólo se vuelven plenamente inteligibles cuando se los vincula con el hombre que los piensa. El pensamiento, a su vez, se relaciona con la acción, las intenciones y propósitos, los fines y objetivos que el hombre persigue. Un ejemplo tomado de Emile Bréhier permitirá aclarar la afirmación anterior. La vieja inscripción del templo de Delfos, "Conócete a ti mismo", ha tenido mucha fortuna en la historia de la filosofía y se ha repetido obstinadamente a través de los tiempos pero no siempre ha significado lo mismo. No sólo el contexto del sistema en que ha sido incorporada, sino los propósitos que animaban al filósofo en la acción, han servido de puntos de referencia para su interpretación correcta. Así, por ejemplo, en Sócrates, preocupado por el problema moral y deseoso de ennoblecer espiritualmente a sus conciudadanos, la máxima era una invitación al autoexamen para alcanzar la perfección moral. Siglos más tarde, en San Agustín, que repite esa hermosa consigna, el autoconocimiento se convierte en el medio para alcanzar el conocimiento de Dios por la imagen de la Trinidad que hallamos en nosotros. Mil años después, para Descartes, el conocimiento de sí mismo era el camino obligado para lograr una certidumbre sustraída a toda duda y adecuada para constituir la base

misma del sistema filosófico. De manera, pues, que los intereses morales en Sócrates, la visión religiosa del cristianismo en San Agustín y las exigencias de la certidumbre científica en Descartes, constituyen puntos de referencia que permiten entender, de tres maneras distintas, el significado de aquella vieja frase. Las palabras no han variado, la idea parece la misma, pero el espíritu con que ha sido expresada es diferente y sólo logra entenderse si se toma en cuenta el mundo intelectual y el escenario concreto de cada hombre.

Estas comprobaciones parecen sugerir que sobre la línea de desenvolvimiento de la filosofía inciden los intereses prácticos del hombre, y que el pensamiento logra comprenderse de un modo cabal cuando se lo percibe a la luz de ese complejo más vasto que parece envolverlo y conferirle pleno sentido.

Otro hecho conspira contra el desenvolvimiento de una historia de la filosofía como abstracto despliegue de ideas. En sí mismas, las ideas parecen congregarse en un reino aparte, en un orbe ideal, centrado en sí, independiente de los azares de la vida humana y de la acción histórica. Pero, por obra de los hombres, las ideas descienden de ese reino ideal, silencioso y cerrado, y se convierten en fuerzas que promueven el movimiento de la historia y alteran el curso de los hechos. Se deslizan, por así decirlo, desde el plano ideal, ordenado y perfecto, que era su morada inicial, al mundo de la lucha y el estrépito. Hubo filósofos, y Platón y Aristóteles se contaron entre ellos, que admitían la esclavitud y llegaron a suponer que existían pueblos destinados por naturaleza a ser esclavos. En el mundo antiguo, la esclavitud era una costumbre y una institución, y las ideas de esos filósofos, en caso de difundirse, no ponían en peligro el orden social vigente y más bien contribuían a afianzarlo. Pero más tarde Zenón el estoico había de afirmar que los hombres son, en su origen, todos iguales, y dentro de la misma escuela que tuvo dilatada difusión en todo el orbe romano, había de abrirse camino la opinión de que la libertad es la condición misma del hombre. A medida que esta convicción ganaba adeptos, la liberación de los oprimidos se convertía en una consigna de acción política. La afirmación inicial, aparentemente anodina, ajena al mundo, acabó por convertirse en una fuerza destinada a alterar el viejo orden de la sociedad y la faz misma de la historia. Hechos de esta índole enseñan que las ideas ocupan niveles diferentes en la vida de un pueblo, despiertan reacciones distintas en los hombres, y lo que para unos es objeto de consideración desinteresada se convierte para otros en una palanca que mueve la voluntad de masas enteras y las lanza a la acción. El historiador de la filosofía no podrá olvidar estos hechos.

También es distinta la actitud con que el hombre se aproxima a las ideas. Al filósofo no le preocupa más que la verdad y considera que la contemplación es superior a la acción. Su actitud es cognoscitiva, pero el saber es también la condición de la moralidad, y una vida armoniosa no se agota en la posesión de un ramillete de verda-

des. Por otro lado están los hombres de acción, que buscan las ideas con la intención de esclarecer los hechos para apresurar su transformación. Las ideas aclaran los fines y proporcionan también los medios que permiten alcanzarlos. El abogado busca ideas para fundar una nueva jurisprudencia, el legislador para promover la reforma de una ley, el pedagogo para instituir nuevos sistemas de enseñanza, el artista para abrir cauces inéditos a la creación estética, el político para mover los hombres a la acción, etc.

En la historia de la filosofía interesa saber también con qué disposición mental se abrazan las ideas, a qué segunda intención apunta el esfuerzo inicialmente desinteresado del conocimiento.

## 8

*Estructura de la historia de la filosofía*

El problema que concierne a la estructura de la historia de la filosofía comprende las cuestiones referentes a la unidad, continuidad y periodización de la historia lo mismo que al vínculo que une a los sistemas.

Respecto del nexo, vínculo o relación que guardan los sistemas entre sí, cabe señalar que se han defendido dos posibilidades, que no son otras que la necesidad y la contingencia.

Los sistemas surgirían unos de otros en virtud de una dialéctica que promueve la marcha de las ideas en el tiempo. La sucesión es necesaria y cada sistema es un momento de una serie ideal que se despliega en el tiempo. Las divergencias y las oposiciones entre las doctrinas se integran en el curso unitario de la historia por obra del movimiento que anima a la razón. El despliegue autónomo de la razón, que radica en su ritmo dialéctico, se traduce exteriormente en la continuidad del curso histórico de la filosofía y en la solidaridad intelectual de las generaciones. Así pensaba, por ejemplo, Hegel.

Los sistemas son independientes entre sí y su contenido y su forma varían en función del temperamento de los hombres o de las exigencias peculiares de cada situación histórica. La sucesión es contingente, depende del azar. La razón, lejos de ser autónoma, está condicionada por la vida y depende de factores extraños a ella misma. No hay encadenamiento riguroso entre los momentos inmediatos del tiempo: las ideas saltan por encima de las épocas, y un filósofo del siglo xx (Bergson) se vincula con uno del siglo iii (Plotino), uno del siglo xiii (Santo Tomás) con otro del siglo iv a.C. (Aristóteles), etc. La vida, irracional en última instancia, cuyo dinamismo creador pródigo en sorpresas salta a la vista, condiciona el movimiento

Entre estos polos de la necesidad y la contingencia parecen condenadas a moverse todas las apreciaciones del nexo histórico de los sistemas. Es fácil advertir que detrás de estos dos modos de consi-

derar el vínculo o relación que liga a las doctrinas se esconden dos concepciones diferentes de la realidad. En suma: la visión de la historia de la filosofía depende de la filosofía que se profesa. Siempre tendemos a percibir los hechos a través de las ideas que sustentamos, y es natural que esa lente sutil, que nunca puede ser imparcial o indiferente, contribuya a configurar nuestra visión dentro de ciertos esquemas en perspectivas temporales diferentes.

Volvemos sobre la primera apreciación a fin de exponerla con más detalle. Su campeón ha sido Hegel quien, en el primer tercio del siglo XIX, ha afirmado con gran audacia que la variedad de los sistemas no perjudica a la filosofía y que, más bien, es necesaria para que la filosofía pueda existir. Las diferentes doctrinas no son más que grados del desenvolvimiento de una única filosofía, etapas de un proceso en vías de desarrollo. Por eso juzgaba que los diferentes sistemas que jalonan la historia no son aventuras intelectuales imputables a la osadía de algunos pensadores, ni ocurrencias de ociosos o eventos accidentales de una actividad deportiva. Traducen, por el contrario, el movimiento del espíritu, el despliegue del pensar y muestran una continuidad esencial.

Hegel estaba lejos de ofrecer esta opinión como una ocurrencia más y sin fundamento. Por el contrario, su tesis se apoya en su propio sistema y es solidaria de todas sus ideas. Se advierte, una vez más, la correspondencia que existe entre la concepción del pasado filosófico y el propio sistema del autor. Una misma visión dinámica de la realidad enlaza a la naturaleza y al espíritu en un movimiento presidido por un ritmo dialéctico que progresa a través de oposiciones. La filosofía, contagiada por ese movimiento, se agita con idéntico ritmo. Por eso, sólo se la comprende cabalmente a través del devenir, y su despliegue está jalonado de contradicciones. Al oponerse a sí mismo, en cada momento del proceso un sistema se contrapone a otro, brota, por así decirlo, de la negación del anterior, se enriquece, progresa, se despliega, vive y alcanza niveles más altos en una marcha en ascenso. El pensamiento es un organismo que vive su propia vida a través de oposiciones sin cesar superadas. La última es el resultado y la superación de las precedentes. De esa visión dinámica, que explica el proceso de la historia de la filosofía, se desprenden algunas consecuencias: 1. El proceso de la historia de la filosofía, que se realiza a favor de la contradicción de los sistemas, es necesario. Nada es accidental, ninguna doctrina es fruto del azar. 2. Todo sistema es necesario y se conserva dentro de la unidad total como momento del todo. Ninguno ha muerto ni ha sido refutado, y el más reciente es el resultado de los anteriores. 3. Todo sistema ha prevalecido durante un tiempo porque ha sido la expresión del espíritu de una época. Cada doctrina representa una etapa particular en el curso progresivo del todo, ocupa un puesto determinado que le confiere valor y significado, pertenece a una época y está cerrado dentro de sus límites. Como expresión de su tiempo es un anillo en la cadena del desenvolvimiento espiritual, y sólo puede satisfacer ade-

cuadamente los intereses de su propia época. No es posible detenerse en el tiempo. 4. Aunque los sistemas hayan aparecido en épocas distintas, la historia de la filosofía no se refiere a un pasado abolido, sino a un presente eterno; todos los sistemas viven en el presente, son momentos ideales de la verdad y, en cuanto aspectos parciales pero permanentes de esa verdad, valen para todo tiempo. La sucesión temporal de las doctrinas no es más que la sistematización de la misma filosofía. Historia y sistema son dos caras de una única y unitaria filosofía.

Hegel había intentado resolver la contradicción entre la unidad de la filosofía y la multiplicidad y variación de los sistemas identificando atrevidamente la filosofía con su propia historia y haciendo de cada sistema un momento (ideal y temporal, a la vez) de la filosofía. No se colocaba en la posición del sectario dispuesto a excomulgar a los que no compartían su opinión, ni del escéptico que exhibe la multiplicidad y variación de las doctrinas como un argumento contra la posibilidad de apresar la verdad. Suponía, más bien, la unidad del espíritu humano y la continuidad de su desenvolvimiento. Pero estos supuestos no eran el resultado de un examen imparcial de la historia misma, sino hipótesis anteriores al estudio de los hechos, esquemas admitidos de antemano que facilitan su interpretación en un gran cuadro sistemático e histórico.

La segunda apreciación, que históricamente ha precedido a la expuesta antes y que ha sido defendida en formas diferentes, merece algunas consideraciones. En líneas generales parte del supuesto de que no hay necesidad en el enlace de los sistemas, que la sucesión temporal es contingente y obedece a la casualidad, que las ideas varían en función del temperamento de los hombres o de los requerimientos de las situaciones históricas. La forma extrema de esta posición ha sostenido que la pluralidad es un accidente, debido en parte a prejuicios temporales; que la verdad es una y que en el curso de la historia degeneró en una pluralidad de opiniones profesadas por sectas hostiles, que constituyen un obstáculo para rescatar su unidad y su primitiva pureza. La historia de la filosofía resultaría, llevadas las cosas al extremo, una galería de extravagancias, un museo de locuras, y el pasado no sería más que una carga oprimiente que agobiaría a los hombres de hoy y de la que habría que liberarse. Sin caer en ese extremo, que acusa una falta de sensibilidad para percibir la dimensión histórica de la filosofía, puede afirmarse también, dentro de la creencia de la falta de nexo necesario entre los sistemas, que la pluralidad de las doctrinas, lejos de ser un accidente o una aberración, es un fenómeno normal fundado en la estructura del espíritu humano y en la naturaleza antinómica del pensamiento.

Profesada por muchos, esta última opinión ha sido defendida con calor por Renouvier, a mediados del siglo XIX, quien niega simultáneamente la existencia de un enlace necesario entre los sistemas y de una ley que preside la variación de las ideas. Le repugnaba el método constructivo, en especial la dialéctica de Hegel, y prefería la vía ana-



lítica que, al ceder la iniciativa a los hechos, evitaba su deformación y permitía percibirlos a su verdadera luz.

Lo decisivo en la historia de la filosofía, enseñaba Renouvier, son los hechos (ideas, doctrinas, sistemas), y éstos no se dejan reducir a unidad ni consenten en manifestarse en una exposición lineal, ordenada y consecuente. No brotan unos de otros, por una especie de emanación natural; son hijos de la libertad, y ésta se exterioriza en actos espontáneos, individuales, en decisiones originales. Un acto libre es un comienzo absoluto que se incorpora a un mundo en marcha. Pero Renouvier no creía que hubiera tantos sistemas filosóficos, tantas doctrinas distintas como actos libres son posibles, y atenuaba las consecuencias de su primera afirmación al sostener que el pensamiento humano es de índole antinómica, que se debate entre contradicciones, y que toda la historia de la filosofía se reduce a un diálogo entre dos posiciones opuestas, que, en definitiva, se ilustran a través de la contraposición entre el determinismo y la libertad. Somos libres solamente para elegir, para decidimos por una de las dos posiciones. El pensamiento tiene sus cuadros ya establecidos, sus esquemas necesarios, dados de una vez para siempre. A través del tiempo varían la terminología, la forma y el matiz de la expresión, el modo de exposición o presentación, pero subsiste invariable el esquema intelectual. Ninguno de los términos opuestos puede ser sacrificado, ni siquiera refutado, y al filósofo le es consentida la iniciativa de elegir, de decidirse. No hay, por eso, continuidad ni progreso, ni nexo necesario entre los sistemas que se suceden en el tiempo. Hay sólo secuencia temporal. Así, en Renouvier, la historia de la filosofía, con su triple exigencia de unidad, continuidad y trabazón interna, cede su sitio a una clasificación dualista de los sistemas. Y este dualismo es irreductible. Sólo nos queda la libertad de optar entre el determinismo y la libertad.

La cuestión relativa a la estructura de la historia de la filosofía encierra también, al lado del problema ya examinado, otro problema que concierne a la unidad, continuidad y periodización. Cualquiera que sea la opinión que se profese sobre el contenido y la recíproca relación de los sistemas, los historiadores de la filosofía se esfuerzan por trazar una perspectiva ordenada del pasado. Al hacerlo no pueden renunciar a ofrecer los hechos a la luz de ciertas ideas: unidad y continuidad del curso temporal y nexo entre los sistemas. En una palabra aspiran a presentar el desenvolvimiento histórico como un movimiento unitario presidido por una ley interior peculiar de los hechos que estudian. Si no hubiera unidad en el decurso temporal, si no persistieran las mismas cuestiones, si el núcleo de problemas no permaneciera constante y fuera objeto de reiterados exámenes, es dudoso que pudiera hablarse de historia de la filosofía. Debe haber, al mismo tiempo, constancia y variación, afinidad entre los hechos, pero es menester que haya continuidad, perseverancia en el esfuerzo, reiteración del intento. A su vez, la unidad del curso y la continuidad del esfuerzo no impiden distinguir momentos diferentes, etapas, períodos, épocas.

No ha faltado quien impugne esta creencia y considere que toda periodización carece de valor, que es subjetiva y está condicionada por las preferencias personales del historiador o determinada por sus intereses didácticos, que es más un modo de presentación que una cualidad intrínseca de los hechos mismos. Se afirma, pues, que no hay períodos, sino doctrinas, personas. Frente a esta opinión hay quien sostiene que no sólo existen períodos, sino que estos tienen, además de su valor cronológico, un significado sustantivo. Para unos esa sustantividad depende del contenido mismo de los sistemas (es el parecer de Zeller con respecto a la filosofía griega), para otros el acento recae sobre las predilecciones por los problemas (es el criterio de Windelband a propósito de la filosofía griega). La discriminación de los períodos invita a señalar el criterio que preside la distinción: en unos casos se prefiere seguir un punto de vista externo (geográfico o étnico) sin perjuicio de asociarlo o complementarlo con puntos de vista internos fundados en las preferencias problemáticas o en la sustancia misma de los sistemas. Estos tres criterios (geográfico, problemático y doctrinal) se encuentran asociados en la *Historia de la filosofía* de Windelband.

## 9

*Validez objetiva de la historia de la filosofía*

Después de haber examinado los problemas que plantea la sucesión real de los sistemas en el tiempo, conviene arrojar una mirada al relato que hacen los historiadores del pasado de la filosofía. De la historia como realidad se pasa a la historia como ciencia. Del filósofo, creador original de la doctrina, se pasa al historiador encargado de referir el contenido de los sistemas y su conexión en el curso del tiempo. De los hechos mismos que constituyen la filosofía nos deslizáramos a su relato. Este supone la noticia de los hechos, su selección, su interpretación, su disposición adecuada en perspectiva temporal. Y esto da origen a nuevas cuestiones: 1º) ¿Existe una historia objetiva de la filosofía, independiente de las preferencias del historiador y ajena a los intereses de su época y, por consiguiente, válida para todos? 2º) La historia de la filosofía ¿es una ciencia autónoma o es apenas una parte o sector de los mismos sistemas que se suceden en el tiempo?

A la primera pregunta puede contestarse con algunos hechos. Existen, por de pronto, varias y no concordantes imágenes del pasado de la filosofía. Las versiones que ofrecen Zeller, Gomperz, Robin y Mondolfo, para limitarnos a las más conocidas en nuestro medio, del pensamiento antiguo, están muy lejos de concordar. Difieren en la perspectiva del conjunto, en la periodización, en la disposición y articulación de las partes, en la presentación de los detalles de los sis-

temas y en la interpretación de las doctrinas. Tampoco coinciden, por ejemplo, las imágenes de la filosofía medieval trazadas por De Wulf, Baumgartner, Gilson, De Ruggiero, y menos aún las versiones del pensamiento moderno por obra de Kuno Fischer, Höffding, Windelband y Bréhier. Nos hemos limitado a mencionar historiadores de las últimas décadas del siglo XIX y de la actualidad; las divergencias crecen y se ahondan cuando retrocedemos en el tiempo. ¿Cómo comparar, por ejemplo, las versiones de la historia de un Brucker y de un Hegel? Las divergencias provienen de muchos factores: conocimiento de las fuentes, sentido histórico del intérprete, preferencias intelectuales y el mismo sistema de ideas que profesa el historiador. Aún dejando a un lado los juicios de apreciación del intérprete no se puede negar que toda visión del pasado está condicionada por la situación espiritual del presente. A ello se suma también el temperamento del propio historiador y sus preferencias ideológicas. En conclusión: no existe, al parecer, una visión objetiva del pasado de la filosofía que pueda ser impuesta a todos como verdad indiscutida.

Este resultado nos pone en condiciones de contestar la segunda pregunta. La historia de la filosofía no es una ciencia independiente; es una parte de los mismos sistemas y está condicionada por el resto de las ideas. Cada sistema o, por lo menos, cada tipo de sistema supone una manera de percibir el pasado de la filosofía, un modo especial de sentirse y saberse vinculado a sus antecedentes en el tiempo. Sería ingenuo creer que hay un solo modo de elaborar los hechos y que el historiador, en un esfuerzo de suprema objetividad, pudiera despojarse de sus propias ideas y reflejar imparcialmente los sistemas anteriores. Aparte de eso, no siempre las doctrinas del pasado son del todo coherentes, y el mismo pensador ha variado más de una vez en el curso de su evolución intelectual. Piénsese en Platón, en Kant, en Schelling. Toda vida es un largo aprendizaje y una constante rectificación, y en términos semejantes lo es también la del filósofo. A esto se agregan las interpretaciones: ¿cuántas imágenes tenemos de Sócrates? Y lo mismo puede decirse de Platón, Aristóteles, Descartes, del propio Kant e incluso de pensadores de nuestros días. Cada generación percibe una figura diferente, recoge un eco distinto, figura y eco que dependen del sistema de ideas que prevalece en cada momento.

La Plata, mayo de 1948.

#### INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS

- G. F. G. HERZEL, *Lezioni sulla Storia della filosofia*, trad. it. E. Codignola & G. Sanna (Perugia-Venezia, La Nuova Italia, 1930), I, pp. 1-132.
- J. J. COVARR, "Du progrès dans l'Histoire de la philosophie", *Bibl. du Congrès int. de Phil.* (Paris, A. Colin, 1902), pp. 27-78.

- EMILE BREHIER, *La philosophie et son passé* (Paris, Vrin, 1940), pp. 1-75.
- B. CROCE, "Il concetto filosofico della Storia della filosofia", in *Il carattere della filosofia moderna* (Bari, Laterza, 1941), pp. 52-70.
- J. ORTEGA y GASSET, "Ideas para una historia de la filosofía", prólogo a *Historia de la filosofía*, de E. BREHIER (Buenos Aires, Sudamericana, 1942), I, pp. 19-57.
- N. HARTMANN, *El pensamiento filosófico y su historia*, trad. A. del Campo (Montevideo, C. García y Cía., 1944).
- J. M. BOCHENSKI, "Réflexions sur l'évolution de la philosophie", *Studia Philosophica* (Basel, 1948), VIII, pp. 12-24.
- H. GOUBIER, *La philosophie et son histoire* (Paris, Vrin, 1948).
- G. PRETI, "Continuità e discontinuità nella Storia della filosofia", in *Problemi di Storiografia filosofica*, a cura di A. Banfi (Milano, Bocca, 1951), pp. 65-84.
- M. GUEROUULT, "Le problème de la légitimité de l'histoire de la philosophie", in E. CASTELLI (ed.), *La filosofia della Storia della filosofia* (Milano-Roma, Bocca, 1954), pp. 39-6.
- G. GUSDORF, "Vocation de l'histoire de la philosophie", *Ibid.*, pp. 45-90.
- CARLOS ASTRADA, *Progreso y desvaloración en filosofía y literatura* (Córdoba, 1931).
- FRANCISCO ROMERO, *Sobre la historia de la filosofía* (Tucumán, Universidad Nacional, 1943).
- RODOLFO MONDOLFO, *Problemas y métodos de la investigación en Historia de la filosofía* (Tucumán, Universidad Nacional, 1949).

## NOTAS Y RESEÑAS

### I. FILOSOFIA GRIEGA

REALE, GIOVANNI, *Melisso, testimonianze e frammenti. Introduzione, traduzione e commento* (Florenca, La Nuova Italia, 1970) XII-448 pp.

La obra que comentamos constituye el volumen 50 de la *Biblioteca di studi superiori* cuya sección de filosofía antigua dirigiera Rodolfo Mondolfo en colaboración con Mario Untersteiner, de la Universidad de Milán. El primer volumen de esta sección fue el fascículo inicial de los sofistas, dedicado a Protágoras y Jeniades, que apareció en 1949.

El libro de Reale, dedicado a Meliso de Samos, completa ahora la serie, editada por esa colección, de los pensadores tradicionalmente llamados eleáticos. Los volúmenes anteriores habían aparecido al cuidado del profesor Untersteiner: *Parmenide* en 1958 y *Zenone* en 1963 —el *Senofane*, si queremos incluirlo también en la lista, data de 1956— y recibieron en su momento la valoración y el reconocimiento de la crítica especializada.

Terminado de imprimir este libro sobre Meliso a fines del año 1970, el esfuerzo del profesor Reale no ha merecido aún, a pesar de haber transcurrido ocho años de la aparición de la obra, la consideración crítica y el elogio que su labor merecen. La mayoría de las reseñas aparecidas —que no son, además, numerosas— pecan por su brevedad y sólo dos de ellas, por lo que sabemos, se atreven a abundar en su análisis, reconociendo y valorando los aportes de la obra,

sin dejar por ello de señalar ciertos e inevitables reparos que siempre suelen suscitar, según las respectivas apreciaciones, empresas de esta índole. Se trata, por un lado, de la aparecida en la *Revue philosophique de Louvain*, 73 (1975) 129-133, debida al profesor argentino H. J. Padrón —radicado entonces en Lovaina—, y de la que, por otro lado, incluyera Anthony A. Long, profesor de la Universidad de Liverpool —autor entre otros libros de una excelente *Hellenistic philosophy* que se ha traducido recientemente al español (Madrid, Revista de Occidente, 1975)— en la revista *Gnomon*, 48, 7 (1976) 645-650. Lamentablemente, por otro lado, también Ferrater Mora omitió, en la bibliografía del artículo *Melisso* aparecido en la última edición de su voluminoso *Diccionario*, la inclusión del escrito de Reale como la mejor recopilación existente de las fuentes sobre Meliso.

Nos anima el propósito de acometer una revisión algo más exhaustiva de la obra de Reale. Y los motivos son varios. En primer lugar, el trabajo es, simplemente por el número de sus páginas, el más extenso de los volúmenes dedicados a los eleáticos que aparecen en la colección; incluye, en segundo lugar, tres valiosos índices de los que carecen los

otros (uno sobre las fuentes de los testimonios y fragmentos, otro de los principales términos y conceptos, con definiciones y explicaciones aclaratorias y, por último, otro dedicado a los nombres de las personas citadas en la traducción y en el comentario). En tercer lugar, la obra aborda la ardua tarea de revisar y enriquecer la escasa y pobre doxografía transmitida sobre Meliso (recuérdese que Diels-Kranz ni siquiera mencionan los testimonios platónicos, los de Isócrates, el de Timón de Fluunte, por no decir que tampoco señalan varios pasajes aristotélicos altamente significativos). Y en cuarto lugar, en fin, con el propósito de enriquecer la doxografía melisiana, Reale incorpora una serie de testimonios provenientes de los comentaristas aristotélicos (por ejemplo, Alejandro de Afrodisia, Filopón, Temistio, el pseudo Alejandro) que casi nunca habían sido traídos a colación en estudios especiales dedicados a nuestro filósofo.

Pero más importa señalar, sin embargo, que Reale fue llevado a emprender este trabajo sobre Meliso después de haber tenido a su cargo los *aggiornamenti* correspondientes de la sección dedicada a los eleatas de la obra de E. Zeller *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, que apareció como volumen III de la primera parte de *La filosofía de los Griegos* (Florencia, La Nuova Italia, 1967), y después de haber realizado la fatigosa tarea de traducir al italiano nada menos que la *Metafísica* de Aristóteles (editada en 2 vols. por Loffredo, Nápoles, 1968).

La devoción por los estudios aristotélicos de Reale —profesor de la Universidad católica de Milán y de la Universidad de Parma— tiene larga data y se mantiene incólume desde 1961, en que publica su primer gran contribución a ese campo, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica aristotelica*, hasta el presente (apareció recientemente, en 1974, su *Introduzione a Aristotele*). Después de haber examinado la tesis de Zürcher, los estudios de Gohlke y de Wundt, el propósito que constantemente animó y anima a Reale es el de mostrar la ineficacia —para él ya

total en nuestros días— del método jaegeriano en el estudio de Aristóteles, contraponiendo a los procedimientos filológicos, históricos y genéticos una interpretación filosófica sistemático-unitaria y tratando de recuperar, así, mediante una nueva lectura “la precisa y bien documentable homogeneidad especulativa junto a la innegable unidad fundamental de concepción” que se halla en la *Metafísica* aristotélica. Con ello quiere superar “las iconoclastas destrucciones y devastaciones operadas por la crítica genética”. Pero, independientemente de esta concepción —apenas bosquejada aquí—, lo valioso del intento de Reale ha consistido en la clarificación de numerosas ambigüedades y en la eliminación, en muchos casos definitiva, de falsos problemas, contribuyendo de esta manera, quizá como pocos lo han hecho en lo que va del siglo, a una más fluida comprensión del tan difícil texto aristotélico.

Ahora bien, Meliso no gozó para nada del favor de Aristóteles, y si bien parece que no tiene éste más remedio que referirse a él en múltiples ocasiones, sus críticas son manifiestas y empujadas. Hasta no vacila, como no vaciló frente a Zenón y Jenófanes, en apostrofiarlo de rústico (30 A 7), que es, dicho sea de paso, en Aristóteles, adjetivo que corresponde a quien peca por defecto (v. *Et. nicom.* 1108a26) y no *grossolano*, como traduce inadecuadamente Reale, adjudicando al término griego un significado que sí es frecuente en Platón (v. por ejemplo, Gauthier-Jolif, *L'éthique à Nicomaque*, vol. II, 1, Commentaire, pp. 159 y 319).

La actitud crítica de Aristóteles fue decisiva para la fortuna posterior de Meliso. Quizá no tanto por hacer de su figura la de un simple repetidor, poco agudo, de Parménides, sino, sobre todo, por exhibirlo reiteradamente como un magnífico ejemplo del que comete paralogismos (30 A 10), y que tanto parte de premisas falsas, como realiza con tranquilidad inferencias no válidas, sin advertir las dificultades inherentes a las cuestiones planteadas (30 A 7). El peso de semejante apreciación puede constatar

en el mundo medieval, por ejemplo, en Dante, que menciona a Meliso junto a Parménides, como cultor de argumentos capciosos (*De monarchis* III, 4), o bien como aquél "chi pesca per lo vero e non ha l'arte" (*D. C.*, paraíso XIII, 123). En el mundo moderno, basta recordar el beneplácito que le causaban a Zeller las opiniones aristotélicas sobre Meliso. Y contemporáneamente, por último, será suficiente señalar, como también lo hace Reale, que Reinhardt opina de Meliso lo siguiente: *ich halte Melissos für einen Dilettanten (Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie, 1916, 110)*, o bien que Albertalli, años más tarde, en 1939, extremaba esa posición sosteniendo "che il pensiero occidentale può fare tranquillamente a meno di Melisso di Samo" (*Gli eleati*, 213).

De allí que resulte sumamente interesante —y ése es el propósito de estas indicaciones previas— que sea nada menos que un profundo conocedor de Aristóteles quien intente, en nuestros días, una revisión tan amplia de la figura del pensador en cuestión, revisión que puede preanunciar derroteros nuevos en la comprensión de un momento singular de la evolución del pensamiento griego, y que ha sido hecha con tanto ahínco que Long, en la reseña crítica antes mencionada, no puede menos que concluirla con la apreciación, algo divertida, de que "I left this book with the impression that both its subject and its style were a little inflated: Melissus is interesting and important but not quite as interesting and important as Reale tries to maintain". Claro que no deja de reconocer, también con cierto humor, que la obra "breaks new ground and provide us with the best equipment for reading Melissus which we are likely to have for a long time" (*ob. cit.*, p. 850 con subrayado mío).

La cuestión a la que Reale tenía que hacer frente —y a la que hizo limpiamente— era la de examinar desde una perspectiva filosófica, con los recaudos y consideraciones que merece toda sana filología, si, en efecto, nos encontramos frente a una figura menor del eleatismo clásico, víctima de las reiteradas falacias que puntualizara el perseverante Aristóteles, empujeñe-

cida, además, por la vecindad de colosos tales como Parménides y Zenón, o si nos hallamos, en cambio, con un pensador original, tal como ya lo habían atisbado, a fines del siglo pasado, Kern en Alemania, Chiappelli en Italia y Burnet en Inglaterra. Pero todo ello debía hacerlo sin dejarse tentar por los fáciles extremos que, en nuestro tiempo, llevaron al bondadoso Zafropulo a afirmaciones tan extravagantes como la de suponer que Meliso "avait, en effet, fait un grand pas vers la conception quadrimensionnelle du monde", o que el fragmento 8 de este pensador es "quelque chose comme une *Critique de la raison pure* telle que pouvait l'écrire un Grec du Ve siècle" (*L'école éléate, 1950*, pp. 234 y 246 respectivamente).

Más aún, en el supuesto de la mayor o menor originalidad de Meliso, había que dilucidar posteriormente si, a la manera de Zenón, se trata de un sagaz y atrevido metafísico polemista, como habían insinuado Covotti y apoyado después Mondolfo, o si su papel no encajaba, doctrinaria y cronológicamente, dentro de ese marco y su figura alcanzaba, por el contrario, las características de las de un constructivo superador de las deficiencias del planteo parmenídeo. Y en este último caso, además, había que examinar si su reformulación del principio eleático de la suficiencia e inevitabilidad del "es" no había llegado a constituirse en una sistematización canónica, a través de la cual, ya desde los megáricos y Platón, había sido leído y explicado el mismo Parménides.

La organización del libro de Reale responde a las exigencias propias de la colección y consta, así, de una introducción, en este caso amplia y minuciosa, de 266 pp., que comprende ocho capítulos y una conclusión acerca del significado de nuestro pensador en relación con el eleatismo y con la filosofía posterior. Los testimonios ocupan, después, 99 pp. y los fragmentos, 44.

Aparte de los datos relativos a la cronología y vida de Meliso (cap. 1) y al hecho de la inexistencia en los fragmentos y testimonios de doctrina alguna sobre la *dóxa* (cap. 8), los restantes se refieren, cada uno de ellos,

en ordenada secuencia y correspondencia con la disposición actual de los fragmentos, a los caracteres que el pensador de Samos adjudicaba al *éon*: eterno, (*aidón*) (cap. 2), infinito, *ápeiron* (cap. 3), uno *hén* (cap. 4), homogéneo, *hómoion* (cap. 5), inmutable e inalterable —cuantitativa y cualitativamente entendidos—, *heteróion* y *metakosméin* (cap. 6), incorpóreo, *asématon* (cap. 7).

Reale persigue en su obra los siguientes propósitos: 1) reconstruir sistemáticamente la cronología melisiana; 2) completar las referencias doxográficas que se han manejado habitualmente y ampliarlas, en la medida de lo posible, sobre la base de las incluidas en Diels-Kranz; 3) examinar críticamente los considerados fragmentos y llegar, eventualmente, a incrementar su número, sobre la fijación realizada por Covotti a fines del siglo pasado y aceptada en buena medida por Diels-Kranz; 4) revisar, en lo que concierne a Meliso, el texto que ofreció Diels del tratado pseudo aristotélico *Sobre Meliso, Jenófanes, Gorgias* (Berlín, 1900) y que reproduce en sus *Vorsokratiker*, recurriendo para ello en muchos casos a lecciones que en su momento había seguido Apelt (Leipzig, 1898).

Desde una perspectiva doctrinaria, Reale busca refutar la concepción según la cual Meliso es un filósofo que escribe en actitud polémica contra Empédocles, Anaxágoras o los atomistas. Los pluralistas "vengono dopo Meliso e da Meliso desumono il loro principio fondamentale" (251). Quiere interpretar que Meliso se diferencia de Parménides por haber concebido y determinado en forma diferente la eternidad del "es". Mientras Parménides lo encerraba en el *non* y lo colocaba en una perspectiva en la que predominaba el concepto de finitud, en Meliso el *non* "viene dilatato all'infinito" (254) y es el infinito que predomina, quitando todo valor y significado al tiempo, al punto tal que, después, la teología cristiana, al definir la eternidad de Dios como aquél que "siempre ha sido y siempre será" "si rifa non a moduli parmenidei, bensì a moduli melisiani" (56), precisamente porque esa fórmula expresa "una

durata aprocessuale e non scorrimento" (255).

Reale quiere probar también que el "es" es también infinito, cosa que significa, en Meliso, que carece de límites tanto externos como internos. Pero además Meliso —arguye Reale— cambia ni confunde, como habían pensado Zeller y T. Camperz, los conceptos de infinitud temporal y de infinitud espacial, sino que considera a ambos como complementarios, o, mejor aún, como implicados recíprocamente. Tampoco habla exclusivamente del infinito temporal, como defendía Burnet. "Il ragionamento melisiano può così riassumersi", dice Reale: "L'ón é eterno fu e sarà sempre ed è anche infinito (*ápeiron*) perché è *pán* cioè il tutto, la *totalità*, l'intero" (98).

*Hén*, dice Reale, significa en Meliso único e indivisible. Como lo funda en el atributo de infinitud, "doveva necessariamente essere qualcosa di nuovo nell'ambito della Scuola eleatica" (109). Y no sólo Meliso adopta una actitud más rigurosa y coherente que los otros eleatas, al dar un fundamento adecuado a ese atributo, sino que debe concluirse —insiste Reale— que fue precisamente por su obra que los posteriores, a partir de los megáricos y por cierto de Platón, concentraron su atención en el *hén* como atributo esencial del *éon* (123). Nos hallamos aquí frente a una "tipica novità di Meliso" (256), porque si bien la primera deducción dialéctica, consiguientemente negativa, por medio de la refutación, la de Zenón, la primera justificación positiva del *hén* sólo la hallamos en Meliso (256-257).

En cuanto al *hómoion*, no obstante que Meliso lo entiende como Parménides, cual homogeneidad de lo que es con respecto a sí mismo, le agrega el significado, señala Reale, de permanecer siempre homogéneo y lo conecta, además, al *hén*, al punto de deducirlo de él, cosa que no se daba en Parménides (155). Reale repara adecuadamente que, cuando se habla de la inmutabilidad e inalterabilidad del "es", nos encontramos en Meliso con una deducción más clara y rigurosa del *akíneton* que en Parménides (170), y ello se debe, ciertamente, a la introducción de la noción de vacío (*kenón*), de la cual no hay rastros en



Parménides, si bien, aclara Reale, el concepto de *lónon* que Meliso combate "non è ancora il concetto scientifico di vuoto che troviamo in Democrito, o che è più vicino alla primitiva concezione dei Pitagorici" (183).

Acercas de la incorporeidad, por último, sostiene Reale que ella "nasce e si afferma parallelamente all'*infinitudine* (como dice H. Gomperz), esclude ogni grossolana materialità (como dice ancora Gomperz), esclude ogni differenziazione di elementi e di proprietà, o, meglio, qualsiasi tipo de *anámon* (como vuole Untersteiner)" (225).

Reale insiste, y con razón, que en nuestro filósofo hallamos la sorprendente peculiaridad que le es propia y que consiste en que cada atributo del *ón* resume el precedente o los precedentes, los vuelve a expresar de otra manera y permite formular el siguiente o los siguientes, de modo tal que puede pasarse de uno al otro en función de una inevitable necesidad lógica y de una consiguiente dialéctica interior que se buscaría en vano en los otros eleatas. De allí también que los famosos paralelogramos de Meliso no son tales por la simple razón de que no ha seguido, ni podía seguir, los procedimientos lógicos que eran propios de otra concepción lógica-ontológica como es la de Aristóteles.

Examinemos ahora críticamente algunos de los puntos considerados. Comencemos por la cronología. La única fecha cierta que poseemos en la vida de nuestro filósofo (a través de Diógenes Laercio y Eusebio, ambos dependientes de Apolodoro) es la de la asunción del navarado, que seguramente coincide con la rebelión de la isla de Samos contra Atenas (400 o comienzos del verano del 439). Si más o menos ése es el *akmé* de nuestro pensador, entonces éste habría nacido posiblemente hacia el 480 y muerto, tal vez, hacia el 420. Si aceptamos, como hace Reale, el testimonio de Estesimbrotos —sobre la base del estudio de Shachermeyer— y se concede la posibilidad de vinculación entre Temístocles y Meliso, hay que retrotraer la presunta fecha de nacimiento a fines del siglo vi o por lo menos a los primerísimos años del siglo v y no más

allá" dice Reale (8). Esto puede ser claro, pensamos, de modo que Meliso tendría, en ocasión de la guerra samia, unos 50 años, como, por otra parte, tenían Pericles y Sófocles. Claro que si esto es así, no podemos suponer que el único que por entonces conocía a Anaxágoras era Pericles —y que Meliso lo ignorara—. Tampoco podemos suponer que, en un momento anterior, cuando el joven Meliso apenas tenía 20 años hubiese recomendado a Heráclito a los efesios, como nos dice Diógenes Laercio, cosa que a Reale le parece completamente creíble (272), pero que nosotros pensamos, con Zeller, que es inverosímil.

Del reajuste de la cronología se eliminan *ipso facto* las vinculaciones, que siguen siendo aún discutibles, entre Meliso y los pluralistas. Pero la reconsideración efectuada por Reale tiene el mérito de socavar positivamente lo que pasaba ya por ser un dogma indiscutido.

Son acertadas las observaciones de Reale sobre la actuación bélica de Meliso, pero no del todo precisas en lo que se refiere a la batalla de Tragia, a pesar de contar con el testimonio de Garzetti. Tampoco aclara adecuadamente el poco disimulado "error" de Plutarco en la referencia. Le hubiera bastado consultar a De Sanctis, *Pericles* (1944), o a Homo, *Pericles* (1954), para atender a algo que los historiadores ya reconocían. Tampoco advierte Reale que en el testimonio de Plutarco (30 A 3) debe introducirse una modificación —o aclaración— de su lectura, conforme con el testimonio anterior que se conservó de Duris de Samos (v. frag. 66 de Jacoby).

Al completar y aumentar la doxografía, Reale logra llegar a modificar una serie de apreciaciones demasiado repetidas. La inclusión de los textos platonícos (*Teeteto* 180 d, 181 a, 183 e) subsana un descuido imperdonable. Lo mismo sucede con las de Isócrates (*Helena* 10, 3 y *Antidosis* 15, 268) y los versos de Timón (fragmento 5 de Wachsmuth). Entre los testimonios aristotélicos que agrega figuran, por ejemplo, *Del cielo* 228 b 14, *Ref. sof.* 181 a 27, *Fis.* 191 a 24 y 254 a 24. Transcribe también *Fis.* 198 a que Diels-Krauz sólo menciona

(aunque discrepamos con la exégesis que de él realiza). Lo que llama poderosamente la atención es que haya excluido el pasaje de *Tópicos*, 104 b, que a pesar de ser una simple alusión al pasar, cita directamente a Meliso como defensor de una fórmula corriente: "es uno lo que es, según decía Meliso".

En la revisión de los comentaristas griegos de Aristóteles es sumamente valiosa la incorporación de desarrollos explicativos cuyo valor testimonial puede ser de segundo orden, pero que resultan sumamente eficaces desde el punto de vista doctrinario para la comprensión adecuada de los argumentos en juego. Con todo, el solo texto de Simplicio, en particular el comentario a la *Física*, sigue siendo aún una fuente valiosísima que no se ha agotado. Obsérvese, por ejemplo, que Reale no menciona aquí el trabajo de E. Ducci "Il to eón parmenideo nella interpretazione di Simplicio", *Angelicum* 40, 1963, 173-194 y 313-327, que revela una más atenta lectura de la interpretación neoplatónica. Tampoco encontraron cabida algunas referencias doxográficas menores: ciertos pasajes del pseudo aristotélico *Sobre Meliso*, *Jenófanes*, *Gorgias* (977 b 21), lo que dice Sudas en la palabra *gennetiké* y el pasaje de Hermias que cita Diels en *Doxographi Graeci* (852). E igualmente, lo que es más importante, Libanio, *Declam.*, I 105, 13 y ss., donde se niega que la actividad política de Meliso, al igual que la de Bias, Tales o Pitágoras, haya tenido influencia en la desunión de las ciudades griegas del Asia menor.

En cuanto a los fragmentos, Reale incorpora tres a la recopilación de Diels-Kranz. Como fragmento O, Reale, siguiendo las observaciones que ya formulara en su tiempo Burnet (*Early Greek Philosophy* 321, n. 5), incluye Simpl., *Phis.* 103, 13, lo que es perfectamente correcto. Resulta muy difícil, en efecto, rechazar un texto que está precedido por palabras como éstas: "Meliso inicia su escrito de este modo:..." Como fragmento 4 a, añade el pasaje aristotélico proveniente de *Generación y corrupción* 325 a 14: "en efecto, el límite limitaría con el vacío". Aquí nos atreveríamos a señalar que

tal vez correspondía mejor ubicarlo a continuación del 7, una vez que se haya manejado la noción de vacío. Por último, como fragmento 6, coloca simplemente la palabra *hómoion*, apoyándose en el pasaje del tratado pseudo aristotélico mencionado (974 a 12-14). Por la importancia de la noción, agregado nos parece correcto.

En general, podría observarse, con respecto de los fragmentos, que Reale no se atrevió sino tímidamente —y quizá sólo en el caso del fragmento numerado por él como O— a enfrentar los argumentos estilísticos y retóricos de Pabst, cuya tesis doctoral (*De Melisii Samii fragmentis*) determinó la reducción del número de los fragmentos de nuestro autor. Estos puntos de vista fueron aceptados en su momento en forma unánime y tal vez con excesiva premura por parte de los estudiosos de la época. Un trabajo de esta naturaleza necesita, hoy, ser reexaminado y reconsiderado, aunque sólo sea por el hecho de que, siendo producto de una época de hipercrítica, es sin embargo anterior —data de 1889— a la aparición de la edición de la Academia de Berlín del segundo volumen de los comentarios de Simplicio a la *Física* (1895), del comentario al *Del Cielo* (1893), y de muchos otros que, en última instancia, por la naturaleza precisamente crítica de las ediciones, arrojan luces diferentes para el manejo de las referencias.

Tampoco Reale se ha atrevido a un análisis más hondo del texto del fragmento 2, tan discutido permanentemente. Ese texto, pensamos, podría llegar a leerse así: "Puesto que no se ha generado, es, [o sea] no sólo era, sino también siempre será, y no tiene [por tanto] tampoco principio ni fin, sino que es infinito. Si se hubiese generado, tendría principio (pues en cierto momento habría comenzado a generarse); pero, puesto que no comenzó ni terminó, [pues] siempre era y siempre será, no tiene [por tanto] principio ni fin". Y de la frase que sigue, "no es factible, en efecto, que siempre sea lo que no es un todo", debe constituirse otro fragmento y no vincularlo como conclusión del anterior. El análisis de todas las formas que emplea Simplicio para citar estos

textos ayuda a fundar lo que estamos sugiriendo.

Por otra parte, los fragmentos 7 y 9 pueden descomponerse provechosamente. Ambos en dos partes: el primero, hasta la sección sexta inclusive; en el segundo, cada una de las afirmaciones.

Podemos, por fin, resumir. El análisis de los atributos del *éon* melisiano constituye, junto con el elenco renovado de la *doxografía*, el tronco vertebrador y más logrado de este libro. La extensa disquisición que comporta el análisis de esos atributos (pp. 34 a 252) puede decirse que ofrece la más acabada y completa revisión de todos —sí, todos— los trabajos publicados durante el siglo pasado y el presente sobre el tema. Que no figure ni se ayude al artículo de Sojmsen "The 'eleatic one' in Melissus", se comprende puesto que éste apareció en 1969. Por lo demás, resultan convincentes casi todas sus afirmaciones. Y en este sentido, el trabajo es tan estimulante que abre perspectivas

nuevas para futuros estudiosos que intenten arremeter, con nuevos bríos, en la vezada *quaestio* de la "lógica" eleática, cuyas categorías y relaciones no se acomodan, por cierto, a los esquemas aristotélicos, y no son por ello desdeñables de ningún modo.

Las transcripciones de textos, citas y referencias en la edición son cuidadas. Sólo ocasionalmente puede advertirse alguno que otro descuido (falta la voz *mégasthos* en el índice de conceptos; en la línea dos de la página 337 no debe leerse Zenón sino Jenófanes, etc.), pero por cierto justificable en la inmensa mole de remisiones que colman la obra.

Este comentario algo prolijo ha querido, en verdad, tratar de corresponder, con modestia, a una constancia y un esfuerzo que, como el que ha realizado Reale en esta obra, merecen nuestra admiración y reconocimiento. Es más: le estamos agradecido por todos los estímulos que su lectura nos ha suscitado y suscitará en el lector interesado. — FRANCISCO JOSÉ OLIVIERI.

VERNANT, JEAN-PIERRE, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua* (Barcelona, Ariel, 1973), 386 pp.

La aparición de *Mythe et pensée chez les grecs* (Maspero, París, 1965) de J. P. Vernant agitó en su momento las tranquilas aguas por las que se deslizaba todavía la nave de los "heleñistas". La violenta irrupción de una serie de conceptos ajenos hasta entonces a ese dominio —que iban desde la descripción de sistemas alimentarios hasta caprichosas analogías político-geométricas— desconcertó en un primer momento a los eruditos, pero no tardó en suscitar violentas reacciones. Se conformaron así dos bandos opuestos, cuya lucha prosigue aún<sup>1</sup>:

por un lado, los tradicionalistas, defensores de la pureza que brindan la filología y la crítica textual; por el otro lado, los "psicologistas", adalides del método estructural, que no temen contaminarse con la frecuentación de la semiótica, de la historia social o del psicoanálisis. En nuestro medio, en el cual, si bien carecemos de una sólida tradición filológica, hemos aprendido, no obstante, a desconfiar de quienes acomodan los textos a esquematizaciones demasiado seductoras como para ser auténticas, estamos en una perspectiva equidistante y, por ello, adecuada para apreciar los méritos reales —que son muchos— de obras como la que nos ocupa.

El libro de Vernant —cuya traducción al español apareció en 1973— es en realidad el fruto de la recopilación

<sup>1</sup> En el último número de la *Revue des Études Grecques* (432-453, 1976), fondo de los "conservadores", Y. Vernière vislumbra la obra más reciente de M. Detienne (*Dionysos más a mort*, París, Gallimard, 1977), del grupo de los "psicologistas".

de quince artículos escritos entre 1952 y 1968<sup>2</sup> y que han sido agrupados en siete capítulos: Estructuras del mito; Aspectos míticos de la memoria y del tiempo; La organización del espacio; El trabajo y el pensamiento técnico; La categoría psicológica del doble; La persona en la religión; Del mito a la razón. El mismo Vernant señala en la Introducción de su obra que, si bien estos temas parecen un tanto dispares, "han sido concebidos como las piezas de una misma indagación" (p. 13). Esta búsqueda se inscribe dentro del marco de la psicología histórica, promovida en Francia por I. Meyerson —a quien está dedicado el libro— y uno de cuyos seguidores confiesa ser el autor. Pero una lectura atenta de los trabajos que comprende esta obra demuestra que resulta injusto confinar a Vernant sólo dentro de la corriente a la que aspira a pertenecer. Ya su breve pero profundo *Los orígenes de la pensée grecque* (París, 1962)<sup>3</sup> anunciaba una personalidad de sólida erudición. El libro que nos ocupa —algunos de cuyos trabajos son previos a la obra recién mencionada— añade a esa erudición una singular capacidad para detectar estructuras de pensamiento latentes en ámbitos culturales cuya interrelación no fue percibida a veces con claridad por los helenistas tradicionales; o, si se prefiere, "proyecta sobre hechos antiguos una iluminación tomada de la búsqueda moderna, no para crear aproximaciones ficticias, sino para eliminar extrapolaciones cómodas y falsas"<sup>4</sup>. En este terreno, la perspectiva de Vernant es singularmente fructífera y sobrepasa ampliamente la óptica propuesta por Meyerson. Un ejemplo elocuente son los cuatro artículos consagrados al problema del espacio. En ellos se parte de las connotaciones religiosas de determinadas coordenadas espaciales, se

analiza luego su "laicización" producida por la representación geométrica de las mismas, y se culmina en la valoración del espacio como factor determinante de la organización de la *polis* griega. En el artículo que cierra este capítulo, la confluencia de todos estos factores en la filosofía de Anaximandro permite a Vernant ofrecer una versión polémica pero renovadora de la cosmología del pensador de Mileto: "La nueva concepción del mundo, en su geometrismo, parece por consiguiente haberse modelado sobre la imagen que la ciudad presentaba de sí misma, a través de un vocabulario político que expresaba lo que las instituciones cívicas suponía, a los ojos de los griegos, de original con respecto a los estados sometidos a una autoridad de tipo monárquico" (p. 200). De gran importancia para la comprensión del sistema de Anaximandro es, también, la conclusión que extrae Vernant de la afirmación de que "lo ilimitado" (*ápeiron*) es el único depositario del poder (*kratos*): asistimos así a la instauración de la isonomía política, que consiste en colocar el *kratos* en el centro de la *polis*, y, en consecuencia, todos los elementos, caracterizados como potencias (*dynamis*), "gravitan alrededor del mismo punto central" (p. 217).

Pero es en el análisis de la significación del mito como factor representativo de las estructuras básicas de la mentalidad griega pre-clásica en donde encontramos las páginas más profundas de la obra de Vernant. También sus libros posteriores abordaron este ámbito (cf. *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Maspero, París, 1972, y, especialmente, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Maspero, París, 1974, cuya sección "Raisons du mythe" es quizá el aporte más lúcido a la cuestión aparecido en los últimos años), y a él se dedica en la actualidad en sus cursos de la École Pratique des Hautes Études (Sección V), en París. El mito hesiódico de las edades de la humanidad es objeto de dos estudios extensos y detallados, y la reducción de las cinco edades a tres niveles funcionales (jurídico o teológico; guerrero o militar; agricultor o campesino) es un hallazgo muy feliz, pues

<sup>2</sup> La versión española se basa en la segunda edición francesa (1971), a la cual Vernant agregó dos nuevos artículos, inexistentes en la edición de 1965.

<sup>3</sup> *Los orígenes del pensamiento griego*, Buenos Aires, Eudeba, 1965, trad. M. Ayerra.

<sup>4</sup> R. Crahay, *Gaomon*, 35, 1966 p. 436.

explica varios elementos aparentemente inconexos en el relato de Hesíodo. Sólo es criticable la preocupación —incluso "obsesión", podríamos decir— de Vernant por no dejar elemento alguno fuera de su esquema estructural, lo cual lo lleva a incluir en él a los Gigantes, los Titanes y los Cien-brazos, extrapolados de otros pasajes hesiódicos. Como observara J. Pollard, "los hombres de plata tienen poco en común con los Titanes, salvo la *hybris*, mientras que los hombres de bronce, con notables excepciones, difícilmente puedan equipararse a los Gigantes"<sup>8</sup>. Vernant sostiene que esta asimilación se inspiró en sugerencias recogidas en el artículo "Theologia (*Revue des Etudes Grecques*, 63, 1950) de V. Goldschmidt. No obstante, al reeditar este trabajo en sus *Questions platoniciennes* (París, 1970, pp. 141-172), el mismo Goldschmidt, en un *addendum*, cuestiona esta filiación (p. 183), si bien, en líneas generales, acepta la interpretación de Vernant del mito de las edades del hombre.

El último de los trabajos consagrados al mito es el más ambicioso. Su título, "Del mito a la razón", evoca los trabajos ya clásicos de W. Nestle y de F. M. Cornford, y es justamente este último autor quien sirve de punto de partida a Vernant en su ataque a la tesis de J. Burnet sobre la "generación espontánea" del espíritu positivo en la Grecia del siglo v a.C. Sin llegar a suscribir la tesis de Cornford, para quien, según Vernant, "los filósofos no han tenido que inventar un sistema de explicación del mundo; ellos lo han hallado todo hecho" (p. 339), observamos no sólo una revaloración del pensamiento mítico sino también del surgimiento de ciertas individualidades que prefiguraron la

imagen del "sabio" (los llamados "chamanes") y, fundamentalmente, del nuevo tipo de mentalidad que instauró la polis nacientes. Todos estos elementos llevan a Vernant a afirmar que "no hay inmaculada concepción de la razón", sino que la filosofía aparece como una consecuencia de "las transformaciones que se producen, entre los siglos VII y VI, en todos los niveles de las sociedades griegas" (p. 363); la razón griega "es hija de la ciudad" (p. 364).

La traducción española de Juan Diego López Bonillo es excelente, y su único defecto consiste en ser excesivamente literal. El traductor no vacila en emplear "de una parte" (*d'une part*) (p. 211; 341, n. 11) en lugar de "por una parte", ni en verter literalmente *devenu humain* por "llegado a ser humano" (p. 354). Otros errores menores son los siguientes: en las págs. 200, 201 y 210, en las notas, conserva en francés el título de las obras griegas citadas, y en la pág. 117 (n. 89) deja también en francés el nombre de Longino (*Longín*); en la página 83, después de "de hierro", omite este párrafo: "parece que, si hay un pasaje a cuyas indicaciones temporales debe otorgarse su valor, es éste"; en la página 101 (n. 44), la traducción más adecuada de *lamelle* sería "planchuela" y no "lámina". Un equívoco grave, en cambio, deriva de haber conservado el acento agudo francés en términos griegos como Dike y Ananke, que lo necesitan en el original en razón de reglas fonéticas, pero que en castellano producen aberraciones como 'Diké' (p. 21, 216, etc.) y 'Ananké' (p. 182, 213, etc.). No obstante estos reparos, la tarea de López Bonillo es, como señalamos, sumamente meritoria, y a él se debe un utilísimo "Breve vocabulario de términos" que cierra esta imprescindible publicación. — NÉSTOR LUIS CORZANO.

<sup>8</sup> J. Pollard, *The Journal of the Hellenic Studies*, 56, 1966 p. 236.

RUDOLPH, K. (Edit.), *Gnosis und Gnostizismus, Wege der Forschung*, T. 262, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975, XVIII-862 pp.

En los siglos II y III d.C. la Iglesia debió enfrentarse activamente a un enemigo que amenazaba su existencia:

la gnosis o, tal como se lo denominó a partir del siglo XVII, el gnosticismo. Este movimiento religioso se

caracterizó por un profundo sincretismo —de acuerdo con la tendencia dominante en el mundo helenístico— y por la carencia de un dogma común a las diferentes sectas que lo componían. Su influencia se extendió desde el extremo oriente hasta las fronteras occidentales del Imperio y desde los primeros siglos de nuestra era hasta las actuales comunidades mandeas descubiertas en la llanura mesopotámica entre el Tigris y el Eufrates.

Dado el carácter amenazante que poseyera, los principales testimonios que se conservaron pertenecieron a la polémica sostenida por los heresiólogos. Las primeras alusiones se detectan ya en S. Pedro, S. Pablo y en Ignacio de Antioquía. Pero es recién a partir del año 140 d.C. que surge en los círculos romanos un movimiento contra la gnosis. Justino Mártir, Eusebio de Cesarea, Hipólito de Roma, Irineo de Lyon, Epifanio de Chipre, Clemente de Alejandría y Orígenes, entre otros han abordado en el campo cristiano el problema del gnosticismo. La universalidad de éste como movimiento se muestra en el hecho de que también los autores paganos consideraron importante referirse a él. Entre ellos podemos nombrar a Plotino, Porfirio, Celso y Zósimo. También se conservaron en copto algunas obras como la "Pistis Sofia", "Los libros de Jesús" y el "Apokriphon Ioannis". Fue a partir de estos testimonios que la ciencia de fines del siglo pasado y comienzos de éste debió reconstruir el gnosticismo.

La importancia que ha tenido este movimiento en la historia de la Iglesia y en la del pensamiento en general no puede ser ignorada. Situado en el momento de gestación de todas las ideas que habrían de alimentar espiritualmente a la Edad Media, y a través de ella a la historia de occidente, constituyó un componente esencial en el movimiento de las ideas.

Es a partir de lo explicitado precedentemente que debemos comprender la atención que le han dedicado las ciencias de la antigüedad clásica y la teología. El presente volumen ofrece una selección de trabajos sobre el tema que abarcan los últimos 15

años de investigación. Si bien la crítica moderna ha dirigido su atención a la gnosis ya en el siglo XVIII con los trabajos de I. de Beausobre sobre el maniqueísmo (1734/39) y de J. L. von Mosheim sobre la Iglesia Antigua y las herejías (1746/1748), puede considerarse que con J. C. Baur comienza realmente lo que podemos llamar la nueva etapa en su investigación (*Das Christentum und die Christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte*, Tübinga, 1853). Es por ello que esta recopilación se abre con el capítulo de Baur referente a la gnosis. El punto final lo constituye el artículo de H. J. Drivers, *The Origins of Gnosticism as a religious and historical Problem*, aparecido en *Nederlan Theologisch Tijdschrift* 22 (1967/68). Todos los trabajos se presentan en idioma alemán.

Tal como lo señala K. Rudolph en la introducción (pág. X), es notable que actualmente la discusión se centre en las mismas cuestiones que preocuparon a los primeros investigadores. Quizás el único punto relativamente nuevo sea la cuestión surgida alrededor de la década de 1930 con el trabajo de Jonas (*Gnosis und Spätantiker Geist*, I, 1934; II, 1954) acerca de la definición de gnosis y gnosticismo. A partir del coloquio de Messina (1966) esta cuestión se ha colocado definitivamente en el centro de las preocupaciones de los especialistas. No obstante debemos notar que la gnosis es un hecho histórico concreto. El fenómeno tal como ha sido descrito por los heresiólogos es perfectamente localizable en sus grandes rasgos. La extensión del concepto, además de diluirlo lo transporta a otro plano que no es el estrictamente histórico. Es inconveniente pues utilizar la denominación acuñada por los heresiólogos y el mismo movimiento religioso para describir fenómenos que corresponden a otro plano de la vivencia religiosa. Desgraciadamente, tampoco ha logrado la investigación avanzar demasiado sobre este punto (cfr. en este volumen las objeciones de K. Rudolph, pág. 769 ss.).

El ordenamiento cronológico elegido es el más conveniente para apre-

ciar los avances que se produjeron en este campo. Sin embargo, quien abordara por primera vez el problema debería comenzar por la visión abarcadora que ofrecen los artículos de H. R. Fuech (págs. 306-351) o de Schultz (págs. 238-279) o de Nock (págs. 554-584). La selección que ofrece el volumen posee la virtud de presentar un amplio panorama de los senderos por los que ha transitado la investigación moderna. Un primer período halla su expresión más alta en los trabajos de A. Harnack, quien supone que el gnosticismo es una "akute Verweltlichung des Christentums", poniendo el acento en él como una profunda helenización del cristianismo. Contra esta tesis se dirigieron las investigaciones de Bousset que tendían a ubicar el origen y la esencia del gnosticismo en el Irán. Esta posición ha encontrado defensores, entre los que hay que destacar las figuras de Reitzenstein y Widengren. Entre estos dos polos se deslizan todas las otras interpretaciones: quienes afirman su origen en el judaísmo, como K. Rudolph y quienes extienden su validez hasta convertirlo en una experiencia universal totalmente abarcadora y no deducible de otras religiones como Jonás. Respecto de la esencia del gnosticismo están quienes sostienen un dualismo total o bien quienes adhieren a la famosa tesis de U. Bianchi —adoptada en parte por el coloquio de Messina— que reconoce en el gnosticismo una concepción dualista sobre un fundamento monista. Esta tesis es la que más consenso ha encontrado, convirtiéndose en un lugar común en la investigación.

El descubrimiento de nuevos textos maniqueos y mandeos así como el hallazgo de los textos de Nag-Hammadi no han aclarado aún la situación como era de esperar. El punto crítico en que ésta se encuentra es descrito por el trabajo de Drijvers (págs. 798-841).

Este volumen es una aporte valioso sobre uno de los temas más complejos de la historia de la religión y de la filosofía. El estudioso ha de hallar en él una obra de consulta constante y el lector en general un punto de aproximación al fenómeno.

Tal como señaláramos, la investigación se ha centrado hasta el momento en dos puntos fundamentales: definición de la esencia del gnosticismo y aclaración de sus orígenes. Hasta ahora no ha sido posible encontrar una respuesta certera a ninguno de los dos problemas. Por cierto que esto debemos adjudicarlo a la dificultad del objeto. Ya es notorio que la amplitud de conocimientos que debe poseer el especialista se extiende desde el indispensable manejo de las lenguas (griego, latín, hebreo, arameo, sirio, árabe, avéstico, pehlevi, persa antiguo, copto, las lenguas modernas más importantes) hasta el de los datos de la historia de la cultura, de la sociología, de la política, de la economía, etc. Esta es una meta difícil de alcanzar pero necesaria, como lo señalan los dos últimos trabajos del volumen. Sin ello son endebletes las bases científicas de cualquier trabajo que aborde el tema. — FRANCISCO LEONARDO LIZI.

WYLLER, EGIL A., *Der Späte Platon. Tübinger Vorlesungen 1965* (Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1970), 179 pp.

El autor se propone demostrar dos tesis: a) la obra tardía de Platón tiene en conjunto una forma interior. Se trata de un proyecto similar al que en el caso de Goethe va del *Fausto I* al *Fausto II* y b) el diálogo el *Filósofo* que en general se considera no escrito es nada menos que el *Parménides*, colocado de esta manera en el

centro del proyecto platónico. Ambas tesis se encuentran entrelazadas de tal manera que el argumento más fuerte para la equiparación del *Parménides* y del *Filósofo* estará dado por la demostración del proyecto postulado y a su vez esta tesis ha de tener su apoyo principal en la equiparación del *Parménides* y del *Filósofo*. Quizá el

reproche de "heideggerianismo" que se le hace al autor en su patria proviene de este tipo de argumentaciones en círculo.

Estos dos "principios-conclusiones" determinan la serie de diálogos que W. incluye dentro del período tardío en Platón y la fundamentación que se propone para ello. A partir de los estudios de Lutoslavsky (*The origin and growth of Plato's Logic*, Londres, 1897) la investigación acerca del orden cronológico de los diálogos se ha ido perfeccionando cada vez más. (Cfr. Couturat, L.: *Sur l'évolution historique du Système de Platon, en Histoire de la Philosophie*, París, 1902, pp. 129-162). No basta una azarosa "visión fundamental" u "originaria" reveladora del proyecto literario —la cual, por otra parte, no ha sido mencionada por Platón ni por ninguno de los testimonios que han llegado hasta nosotros— para fundamentar ni el número ni el orden de los diálogos propuestos por W. para el período tardío (*Cratilo*, *Teeteto*, *Sofista*, *Político*, *Parménides*, *Fúlebo*, *Fedro*, *Timeo*, *Critias*, *Leyes* y *Epinomis*). El orden sugerido por W. aparece todavía como mucho más inconsistente si lo comparamos con el más probable de los diálogos, tal como ha sido puesto de manifiesto por la investigación más reciente (cfr. Hoffmann, E.: *Der gegenwärtige Stand der Platonforschung*, en Zeller, E.: *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, II parte, pp. 1055-1059, 1963).

La "visión fundamental" es explicada a partir de las tres alegorías que se encuentran en los libros centrales de la *República*. La del sol nos pone en contacto con la fuente que alimenta al sol y al mundo de las ideas: la Idea del Bien. La de la línea recta eleva ese punto a línea dividida y W. despliega a ésta en una doble línea que se convierte a su vez en una superficie; para terminar mostrando la conexión de las tres alegorías con la introducción del universo corporal de los hombres, la realidad de este mundo de sombras. La alegoría de la caverna mienta el proceso de elevación filosófica a la Idea del Bien y el re-

torno posterior a la caverna para tratar de transmitir esta experiencia. Al tratar esta alegoría W. explicita la "ley de las formas superpuestas", a la que considera fundamental para la comprensión de la ontología platónica. Según ella un grupo de elementos e incluso cada subgrupo dentro de él está determinado por una y la misma forma. De allí el paralelismo establecido entre la alegoría de la caverna y los diálogos del período tardío; éstos son divididos en dos caminos a semejanza de aquélla: la anábasis, visión crítica que partiendo del *Cratilo* llega hasta el *Parménides*, pasando por el *Teeteto*, el *Sofista* y el *Político* y que podría denominarse el camino hacia el filósofo y la catábasis o el camino de retorno que conduce hasta el Estado de la Academia (*Leyes* y *Epinomis*) y que incluye además los siguientes diálogos: *Fúlebo*, *Fedro*, *Timeo*, *Critias*, *Hermócrates*. Se parte de este mundo y a él se retorna; en un primer movimiento son criticados los fenómenos sensibles para proceder a su salvación posterior. Esta misma dinámica se da también en cada uno de los diálogos particulares.

Según W. en cada uno de los diálogos hay una actitud de Platón respecto de la tradición anterior. En la anábasis opondría las posiciones de Heráclito y Parménides, en la catábasis aparecerían recién las posiciones de los pitagóricos (p. 38). No creemos que la relación sea tan excluyente como la propone el autor. Lo característico del pensamiento platónico es la búsqueda del acuerdo profundo entre las distintas escuelas anteriores a su filosofía. Esto hace que en cada obra sea posible encontrar indistintamente críticas o influencias de una u otra corriente. Esto es especialmente válido para la escuela pitagórica (cfr. Zeller, E.: *op. cit.*, p. 535, n° 1, para las influencias pitagóricas en el grupo de diálogos de la anábasis).

El *Parménides* es colocado en la cúspide del camino ascendente. Es el "telos" al cual arriban todas las obras de la anábasis y de la que parten todas las que constituyen el descenso o retorno a la caverna. Esta posición preferencial dada al *Parménides* sur-



ge de su identificación con el *Filósofo*, identificación que ya había sido tematizada por Zeller en sus *Platonische Studien* (Tübinga 1839, p. 194). No es muy convincente que Platón haya identificado la figura del filósofo con alguno de sus antecesores y mucho menos con Parménides. Si ha de reconocerse tributario de algún pensador aparte de Sócrates es justamente de Pitágoras, el que sugestivamente no posee ningún diálogo dedicado a él ni a la discusión de sus doctrinas. El caso del *Tímeo* es más bien una excepción que confirma la regla, puesto que las doctrinas que allí expone el pitagórico son aceptadas totalmente.

El testimonio de la *Carta VII* 341 C pone muy en duda que los diálogos tengan preeminencia sobre la doctrina no escrita. Este ha sido un tema profundamente debatido en los últimos años, por lo cual nos consideramos tímidos de una consideración más detallada, pero señalemos que los argumentos dados por W. son demasiado endeble, sobre todo porque se basan en un presupuesto que en ningún momento es demostrado: la identificación del *Parménides* con el *Filósofo*. La cuestión es justamente si este último fue escrito alguna vez o se trataba simplemente de una alusión velada a las lecciones de la Academia. Los diálogos no pueden suplantarse la comunión entre maestro y alumno que ha de producir, como una luz, la iluminación repentina.

Notemos además que en el *Tímeo* el "telos" del diálogo está constituido a nuestro entender por la creación del hombre, tal como se expresa en su introducción. El fin de este diálogo y el del *Cratilo* —probablemente en esto se complementan con las *Leyes*— es afirmar el puesto del hombre en el cosmos. De esta manera el pensamiento platónico desemboca en lo que constituye su centro. La *Leyes*,

finalmente, más que como diálogo teológico en el sentido que le da el autor, encuentran su realización y significación como diálogo político en el sentido más profundo, como diálogo que une al hombre con la divinidad, porque la humanidad —tal como se afirmara en el *Teeteto*— consiste en asemejarse a Dios. De esta manera es recuperado el mundo y se pone el acanto en el hombre. Una vez más se manifiesta así la desorientación del autor en lo que concierne a este punto. La imagen de la caverna no puede ser entendida sin el hombre; no es sino la simbolización del pasaje de la "apaideusia" a la "gnosis". La revelación que se produce súbitamente está precedida por una preparación cuidadosa. El movimiento es de abajo hacia arriba y no de arriba hacia abajo. El filósofo se convierte de esta manera en portador de la verdad, en su testigo y defensor. Es él quien ha de revelarla a los otros, puesto que una vez obtenida debe ser comunicada. En este contexto debemos entender la misión de la Academia y el valor de los diálogos platónicos dentro de ella. Estos cumplen una función bien determinada dentro de un proyecto educativo más general y no en uno literario. No se puede plantear en la obra platónica, creemos, un interés por el conocimiento desconectado de la realidad humana. Los diálogos tienen por función sacar a los hombres de la ignorancia y es como elemento transformador —como lo es la filosofía dentro del pensamiento platónico— que hay que comprenderlos. Es por eso que este tipo de interpretaciones que no considera, a los diálogos platónicos dentro de su contexto total —finalidad, función dentro de la Academia, etc.— cae, en el olvido del tema central de la filosofía platónica y el más peligroso de todos: el olvido del hombre. — FRANCISCO LEONARDO LISI.

ELORDUY, ELEUTERIO, S. J., *El estoicismo* (Madrid, Ed. Gredos, 1972, 2 vols.), pp. 392 y 462, respectivamente.

En la presente obra, con agudo método crítico, Elorduy analiza la historia del Estoicismo.

El tomo I consta de tres partes.

En la primera —"Introducción histórica" (pp. 25/85)—, señala que el

Estoicismo ha sido parcialmente considerado pues se lo ha juzgado sólo a la lumbré del pensamiento helénico, dado que los griegos no prestaban atención a la cosmovisión de otros pueblos. El tradicional análisis del estoicismo conocido a través de la canónica obra de E. Zeller —*Die Philosophie der Griechen*— resultaba anticuado a partir de los estudios de Pohlenz quien había advertido respecto de "las profundas afinidades entre el Estoicismo y las lenguas semíticas". A partir de tal estudio, vemos que el estrato más profundo del Estoicismo es anterior a las especulaciones de Zenón, como tradicionalmente suele señalarse.

Elorduy destaca que la consideración de Pohlenz atañe al primer estoicismo, vitalmente teñido de elementos arameos; en cambio, es diferente el ámbito de las fases subsiguientes del Estoicismo greco-romano, en el que las obras de Panecio, Posidonio y Cicerón se ve la ausencia de ese primitivo hábito oriental. No obstante, ese carácter originario vuelve a encontrarse transformado en el pensamiento de Séneca el que, asimismo, presenta primitivos rasgos pre-arios, "que perduran en el pensamiento occidental de San Agustín" y a través de éste, en el Medievo europeo.

El autor nota también que el Estoicismo de la última etapa en general y en particular el de Séneca, tuvo "la misión de preparar y ceder el paso a la filosofía neoplatónica y areopagítica, que forma el subneolo ideológico de la Europa primitiva hasta el escolasticismo medieval europeo".

Nos ofrece luego un estudio pormenorizado de dicha escuela, comenzando por el pensamiento de Zenón. En primer término señala la diferencia que existe entre el *nous* helénico y el *lógos* de Zenón y elabora un detallado análisis de este último, incluyendo un estudio esegético-etimológico de dicho término y su comparación con el *qanah* de los arameos (págs. 29 y ss.).

Frente a la concepción platónica de las ideas trascendentes y frente al *éidos* aristotélico inmanente a cada cosa, inoperativos y cerrados en esencia, opone el *lógos* semítico del chi-

priota Zenón, que siempre es operativo y dinámico y siempre se da con carácter hipostasiado y sustantivo (p. 40).

A la cerrada concepción cósmica de los griegos y a su visión cíclica del tiempo, Zenón opondría una nueva *Weltanschauung* en la cual la actuación de *lógos* es de carácter histórico y como la historia no puede ser de una duración infinita, hay que admitir que el mundo ha sido creado y es, por ende, corruptible (45).

No olvida que, ante esa cosmovisión, se yergue el *lógos*-Dios que es eterno. Concluye señalando que el pensamiento de Zenón se resumiría en una ecuación heraclítica: "El cosmos que viene del fuego y se deshace en fuego, es un holocausto inmenso del mundo que retorna a la divinidad" (49). Todo volverá al fuego que es divino para Zenón, y de allí deduce que el alma es parte del cosmos que retorna a la divinidad.

Luego de bosquejar el pensamiento de Zenón, analiza exhaustivamente las concepciones de Cleantes, Crisipo y Panecio.

En la II parte —"Física y metafísica del *lógos*" (pp. 99/291)—, se detiene en la consideración del "*lógos* hacedor del cosmos" —donde estudia pormenorizadamente los cuatro reinos de la naturaleza— y del "*lógos* y el hombre" en el que considera a éste formado por el *lógos*.

Analiza luego la causalidad del *lógos*, el sistema estoico de las categorías y concluye ese apartado delineando las notas capitales de la formación de la personalidad.

En la III parte —"Lógica filosófica y lógica formal" (pp. 295/385)—, aborda los temas siguientes: "la Dialéctica como virtud", "la Dialéctica como Sabiduría" y la "Dialéctica como analogía del saber".

El II tomo consta de cuatro partes.

En la primera —"En torno a la Lógica" (pp. 9/70)—, plantea el problema del probabilismo académico y del dogmatismo estoico, haciendo un exhaustivo análisis de las controversias entre las diferentes escuelas.

En la segunda —"Sistema moral" (pp. 73/206)—, analiza el concepto de persona a la luz de las diferentes

concepciones del estoicismo; plantea los lineamientos de una ética estoica y reseña el concepto de *claritas*, al que, a la lumbre de la comovisión de Séneca, liga con la idea de inmortalidad.

En el tercer apartado —“Problemas sociales” (pp. 209/260)—, en primer término estudia la conciencia colectiva en la moral estoica; más tarde se ocupa de la distinción entre amor y amistad y concluye dando un bosquejo de la situación de la mujer y del esclavo en el mundo antiguo, situación que inteligé bajo la comovisión estoica.

En el IV apartado —“Naturaleza y Dios” (pp. 277/320)— señala cuál ha sido la actitud del hombre respecto de la divinidad y la interacción divino-humano; traza luego un esquema sociológico divino-humano. Cierra este

apartado planteando el estrecho vínculo entre religiosidad occidental y estoicismo.

Completan el segundo tomo dos *excursus* (pp. 321/373). El primero incluye el libro VII de las *Vidas de los filósofos* de Diógenes Laercio, en fiel traducción de J. Pérez Alonso; el segundo incluye “Las actividades mentales en la procesión del *lógos*” de A. Orbe, S. J.

Completan esta prolija edición numerosos textos latinos y sus correspondientes traducciones castellanas (obra de J. Pérez Alonso), un sintético cuadro de filósofos antiguos (pp. 385/386), un mapa con su correspondiente comentario del *Orbis terrarum* de Estrabón (p. 375), abundante bibliografía y diversos índices. — HUGO F. BAUZA.

MUÑIZ RODRÍGUEZ, VICENTE, *Significado de los nombres de Dios en el Corpus Dionysiacum* (Salamanca, Universidad Pontificia, 1975).

Es éste un libro que ha cumplido la lograda tentativa de estudiar el tema de los nombres que se dan a Dios en la totalidad del *Corpus Dionysiacum*, ajustándose a los cánones técnicos que preconiza la lingüística estructural y observando las reglas del análisis lógico del lenguaje de la filosofía analítica, para el estudio de su objeto de investigación. Muñiz Rodríguez persigue la búsqueda de su objetivo en la obra de Dionisio el Pseudoareopagita con intención semántica, pero sin entralimitar en su indagación el ámbito sincrónico. Es decir que nuestro autor se enfrenta a este cuerpo de escritos como un sistema cerrado y analiza en su contexto interno la significación de todos aquellos vocablos que en diversos planos significativos tienen relación con Dios o la divinidad. Pero para llegar a este momento, que es el central del libro, se deben recorrer previamente otras etapas: 1º) la descripción o puesta al día de la situación actual de las investigaciones pseudoareopagíticas, 2º) la

exposición de la problemática contemporánea sobre el lenguaje, la hermenéutica y sus vinculaciones con el enfoque teórico que se desarrollará en el presente estudio y 3º) una revista de carácter estadístico del vocabulario del *Corpus* atinente al tema. Los tres capítulos que siguen analizan exhaustivamente los nombres que recibe la divinidad en los textos dionysiacos y sus diversas referencias de sentido: uno fundamental, *theós* (junto con la terminología funcional que organiza: *afomóiosis, hénosis, théosis*, y la instrumental que ésta anterior presupone —*kátharés* y *eplatrofé*—), y los predicados que se le atribuyen tratando de orientar en diferente modo hacia la naturaleza que designa; otro más abstracto, *theotes*, en relación con la participación de lo creado con Dios y un tercero, *thearchía*, que arquitectura jerárquicamente el orden y la aspiración de los seres celestes y terrestres hacia Dios. En ninguno de los tres casos mencionados, sin embargo, se compromete el carácter trascendente de la esencia o ser divino, sino que, por el contrario, se

la perfil claramente en su naturaleza suprasencial y es precisamente a esta profundidad y riqueza indecible del ser de Dios y de sus múltiples potencias en nexo con lo creado, hacia donde apunta la theonymia del tratado *De deónis nominibus*. En el último de los capítulos, después de una introducción sobre los términos *monás, henés, henotes* y *tríds*, M. R. se interna en el examen del misterio trinitario, deduciéndose como coronamiento de la pesquisa que la Tearquía se afirma como Mónada, Unidad y Trinidad, por ello, puede nuestro autor concluir del siguiente modo su disertación: "puede afirmarse que el Pseudo-Dionisio, en su *De mystica Theologia*, invoca a la Trinidad ya desde el comienzo no como resultado de oponer el Uno a lo Otro, sino como "Trinidad superexistencial y más que divina que ha de dirigir más allá del mismo conocimiento, al que quiera unirse con la Divinidad que está más allá de toda afirmación y de toda negación". Divinidad que sólo la revelación cristiana nos ha descubierto muy parcialmente, al decirnos que es Una y Trina y dejándonos el misterio de su esencia oculto a nuestra mente. Dios-Trinidad teárgica que trasciende de verdad, al Uno neoplatónico y a todo otro Dios pagano".

Nos parece que, no obstante la austeridad con que Muñiz Rodríguez ha procedido procurando ceñirse a su

proyectada perspectiva sincrónica, mucho hubiera ganado su obra de haber realizado buceos más hondos en la teología patristica de los primeros siglos cristianos y, sobre todo, de haber sido varios de sus juicios la consecuencia de una mayor afinidad comprensiva para con las direcciones platonizantes y neoplatónicas en las que este tipo de especulaciones teológicas y filosóficas del cristianismo han abrevado inagotablemente. Un entendimiento pluridimensional y provisto de matices de la historia de las ideas en los primeros siglos de nuestra era, creemos que impone exigencias como las detalladas. Cualesquiera sean nuestras opiniones personales, una clara deducción y de vital importancia se extrae de la lectura de este libro: con lentitud, pero con seguridad, las investigaciones publicadas en lengua española van haciendo sus contribuciones sustanciales a la ciencia universal consagrada al descubrimiento del pensamiento de la edad patristica y helenística. La obra ya monumental de Antonio Orbe y los aportes, entre otros y a ambos lados del Océano, de Jesús Igal, José A. de Aldama, Juan Ochagavía, Alfredo Fierro, Aurelio De Santos Otero y José P. Martín, corroboran lo afirmado. Entre ellos, sin duda, merece un lugar este buen esfuerzo de Muñiz Rodríguez, como un nuevo tributo a la bibliografía internacional sobre el *Corpus Dionysiacum*. — FRANCISCO GARCÍA BAZÁN.

DISANDRO, CARLOS A., *Filosofía y poesía en el pensar griego* (Anaxágoras, Empédocles, Demócrito), La Plata, Ed. Host. Volante, 1974, 357 pp.

En la presente obra, a través de una *lectio* de la obra de los autores citados, Disandro señala que la razón griega "no es la razón cartesiana, kantiana, hegeliana, heideggeriana, etc. Hay una *sacralidad* de la razón griega, que la inscribe en el magno horizonte de la *sacralidad helenística*, en tanto que *uno y todo numinoso*". Agrega luego que "participan de esa sacralidad totalizadora, anterior al dis-crimen contrastante de *abstracción*

*filosófica* y *profesión lírica* todas las expresiones de la razón griega, sin excluir las formas epigonales del aristototalismo y su confluencia en el *sincretismo heleno-romano*" (p. 6). Incluye, llega a afirmar al autor que no puede inteligirse el pensamiento de Aristóteles al margen de la mencionada sacralidad.

La obra en cuestión —que completa el pensamiento del volumen *Tránsito del mythos al lógos*, La Plata, 1960—

destaca que desde Hesíodo hasta Empédocles se aprecia una particular relación entre saga, mito y poesía y es de subrayar que, por medio de la lectura y comentario de esos autores, Disandro buscó lo que él denomina un "convivio con la beatitud del cosmos inasumible".

Anaxágoras, Empédocles y Demócrito —subraya en el I capítulo ("Los caracteres de un cosmos dinámico")— pertenecen todavía a la *sacralidad totalizadora*. La obra de los mismos se incardina en las más profundas raíces del *Frühgriechentum* y está condicionada por la lengua griega, herencia del trasfondo hiperbóreo.

En Anaxágoras, la razón griega construye un mundo por la abstracción del *now*; Demócrito lo despliega en una serie conceptual rigurosa y plástica al mismo tiempo, y en cuanto a Empédocles, "retorna con fuerza sistemática a un mito velante-develante".

Todo ello converge luego de la numinosa sacralidad del antiguo pensamiento helénico, sin la cual —paradójicamente en un lenguaje moderno— no existiría el racionalismo griego.

Su autor, ve en ellos la fusión de un cosmos numinoso —palabra que destaca en su trabajo— y de una abstracción totalizadora, donde, con palabras del poeta Hölderlin, *Natur* y *Kunst* representan "el uno y todo primaval, el uno y todo de la verdad convivida" (p. 333).

En la *fiisomía* doctrinal de Anaxágoras, Demócrito y Empédocles, se ven simultáneamente el lenguaje de la inmediatez numinosa (*mythos*) y el lenguaje de la perspectiva analítica y selectiva (*lógos*); se aprecia así en ellos, el *myein* de la experiencia religiosa y el *logos* de la proferencia discriminadora, inclusive en Demócrito, no obstante su impulso demitologizante. A través de esos autores —dice Disandro— es posible acceder a la "harmonie aphanes" que es, en esencia, la raíz misma del pensamiento.

En esta obra, al igual que en la anteriormente citada, su autor señala que no pueda inteligirse plenamente qué cosa sea lo helénico, escindiendo el mito del *lógos*; ambos son complementarios y son dos vertientes de una

misma realidad. Ambos configuran el todo numinoso griego.

Insiste en que la lengua griega es *a-leteta*, en tanto que develadora de una *theophania*, por eso, siguiendo a Nestle, considera que al quitar el mito, se produce la desacralización de lo helénico y por ende, una quiebra en lo más hondo de dicho pensamiento.

En el capítulo II ("Anaxágoras") señala que lo básico en este filósofo es "su concepción de una totalidad dinámica, participe no sólo de un movimiento (...) sino también de una vida cuya característica parece ser no tolerar una reducción analítica elemental" (p. 85). Enfrenta tal situación al monismo físico del siglo VI a. C., a la dualidad *lógos*-fuego de Heráclito y a la *physis* atomística de Demócrito.

Se detiene luego en considerar el *nóos* de Anaxágoras que, para Disandro es "existencia irradiante" y con el cual, comienza verdaderamente, una filosofía de totalidades omnipresentes (p. 112).

Postula que Anaxágoras junto con Heráclito se cuentan entre los fundadores de la prosa filosófica, lo que significa, desde luego, un recurso "demitologizador".

Empédocles (que analiza en el capítulo III, homónimo) vuelve al mito pero de una manera renovada y en él se postula indisolublemente un vínculo entre poesía y filosofía, y por él se recuperaría la articulación viviente del cosmos. Es hondamente significativo el comentario que hace al respecto: En Empédocles "se percibe una nueva experiencia de la sacralidad del cosmos (*sacrum*), una nueva resonancia del asombro originario (*mirum*), un nuevo vínculo entrañable en el mundo y en el hombre (*carum*), que instaura en la poesía el absoluto lenguaje que devela los entes, no la doctrina" (p. 176).

En el capítulo IV ("Demócrito"), entramos en el ámbito de la razón histórica que se presenta en él, mayor que la *physis*, aun cuando en realidad, —según los puntos más altos del pensamiento griego arcaico— la *ratio* está *insumida* en ésta. De ese modo,

el hambre se convierte en una *potens rerum* p. 333).

Para Demócrito, "la existencia de este cosmos (...) es efecto del acaso" y "el hombre es pues efecto de esta *tykhé* universal" (p. 265).

El *lógos* de Demócrito implicaría la caducidad de los valores místicos y la obubilación de la *Erscheinung* totalizadora.

Se ve así, que "algo muy profundo y sustantivo ha muerto o ha cambiado en el trasfondo helénico (...) la muerte de la herencia hiperbórea", cuya última expresión —según el autor— sería el hexámetro.

Demócrito anunciaría esa muerte al proclamar la muerte de los *numina*, a la vez que proclama una interioridad

que "inaugura un humanismo del hombre como espacio de convergencia" (p. 316). Su prosa, sería el ejemplo concreto de ese hecho.

Como conclusión señala la necesidad de reconsiderar mito y *lógos* como dos vertientes complementarias del pensamiento griego y como único medio de poder acceder a lo helénico. Postula asimismo un re-pensar la semántica griega como medio de esclarecer el acto de pensar, puesto que a través de ella tenemos acceso a las totalidades fundantes.

Completan esta prolija edición, una abundante información bibliográfica y dos índices —uno de nombres y otro de términos griegos. — HUGO F. BAUZA.

EGGERS LAN, CONRADO, *El sol, la línea y la caverna* (Buenos Aires, EUDEBA, 1975), 146 pp.

La cultura filosófica general tiene presente que Platón es uno de esos pocos pensadores fundamentales contra los cuales, como ineludible telón de fondo, se desarrolló y se desarrolla la filosofía occidental. Pero si indagáramos cómo lo ha incorporado esa cultura media (y a veces muy más que media), nos encontraríamos con ciertas formulaciones e imágenes que, a lo largo del tiempo, gracias a su aparente claridad o plasticidad, se han ido desprendiendo de su contexto para configurar una suerte de "Platón básico", una esquematización donde el sentido de su pensamiento, obvio es decirlo, aparece gravemente desfigurado. La misma índole de este pensamiento posibilitó, en cierta medida, el fenómeno, en tanto que, movilizado desde su raíz dialógica, tiende a impedirse la exposición sistemática y a traducirse, en cambio, en un lenguaje de deslumbrante efectividad literaria que puede ocultar a un despreviendo su función indicativa.

El pasaje más frecuentado como "exposición" del pensar platónico es, sin duda, el que, entre los libros VI y VII de *República*, contiene las tres alegorías que menciona el título de nuestra obra. Consta, en especial, el

recorte escolar que suele hacerse de la alegoría de la caverna. Esta "popularidad" tiene como condición de posibilidad esa actitud escolar frente a los textos, pues en cuanto nos zafremos de ella, éstos se revelan, en toda su complejidad, como lo que son: no exposición de las líneas generales de una doctrina, sino indicación —más difícil por ser tan concentrada— de los fundamentos problemáticos y aún de los problemas abiertos y no resueltos de esa doctrina.

Todo esto lo sabe muy bien Conrado Eggers Lan, quien lleva años en el estudio de Platón al más alto nivel, y que en este libro intenta un aparente *tour de force*: presentar estos textos en toda su dificultad, no ocurrida aún más por falsas claridades, y a la vez con la verdadera claridad de lo accesible. Puede lograrlo por dos motivos: un acceso a Platón por exterior, sino enlazado con su problemática personal, y una erudición solidísima, de la que son prueba todos sus trabajos, y que en este caso sabe mostrarse con la elegancia necesaria como para no abrumar al lector no especialista.

Se ha atribuido a cada una de las alegorías un contenido distinto o bien

se las ha visto como reiteración pedagógica de un mismo pensamiento. Eggers Lan opta por una vía media —acertada, creemos— y considera que exponen una unidad problemática tematizada en diferentes planos: el metafísico en la alegoría del sol, el epistemológico en la de la línea, el pedagógico-político en la de la caverna, aunque lo complejo del pensamiento hace que las líneas fundamentales se continúen o completen de una alegoría en otra, y el estudio de esos planos no se superponga con el de cada una de ellas.

Indicadas la estructura y las intenciones del trabajo en la "Advertencia Preliminar", el libro se abre con un capítulo —"Mitos y Alegorías"— que no pretende ser una discusión de fondo sino un simple deslinde de ambos conceptos. Sigue, como cuerpo de la obra, la traducción anotada del texto platónico. Dada la categoría del autor, es superfluo indicar la solvencia filológico-histórica del trabajo, o la utilidad de las notas, que va desde aclarar cuestiones de detalle hasta las insinuaciones en problemas de fondo. Más importante sería advertir que toda traducción de un texto de filosofía, si es a su vez filosófica, es una interpretación, que, como tal, tiene el deber de explicitarse. En este caso, ese deber no podía menos que estar cumplido, pues el trabajo global consiste en esa interpretación. Pero es de notar el rigor con que se lo lleva a cabo: desde la estructura y las divisiones del texto (que pueden incidir en su interpretación interna; por ejemplo, según dónde se fije el final de la alegoría de la caverna), hasta cada concepto y cada palabra de cierto relieve, Eggers Lan ha pensado su traducción y la discute —conigo mismo y con la crítica—; esta reflexión se vuelca en las notas y hasta en la útil minucia con que se deslinda en el texto lo que la interpretación o el idioma obligan a agregarle. Las perspectivas de la traducción están completamente a la vista, como para que el lector pueda captarlas, discutir las y aún disentir; lo cual es, creemos, la máxima garantía de fidelidad que pueda pedirse.

Tres capítulos finales se hacen cargo de la problemática metafísica, epistemológica y pedagógico-política detectada en los textos —subrayándose nuevamente que no hay coincidencia estricta entre cada alegoría y cada tema—. El VII —"Platón metafísico"— se abre con una primera sección titulada "El problema del dualismo de mundos"; la conclusión es que no hay tal dualismo, sino en todo caso una distinción de "ámbito" metafísicos, que no son ámbitos ontológicos (si por esta palabra se entiende referencia a objetos, que estarían entonces escindidos en modos de ser tajantemente distintos); esos ámbitos se dan en una misma realidad. Por ello esa distinción no tiene —en estos pasajes al menos— implicancias escatológicas. El apartado "Idea y cosa" intenta aclarar la capital noción platónica de idea distinguiéndola —como "respaldo" metafísico de las cosas, en tanto aquello a que las cosas aspiran, y así tensión intrínseca de lo real— de su comprensión como universal, en términos de forma aristotélica. El autor remite a un tratamiento más detenido de estas cuestiones en obras anteriores, en especial su edición crítica del *Fedón*. Un último apartado examina la posible presencia, en el paradigma de la línea, de los entes matemáticos intermedios adjudicados por Aristóteles al pensamiento de su maestro, lo cual es rechazado.

El capítulo VIII, "Platón, supervisor de las ciencias", lo enfoca como epistemólogo de las matemáticas. Porque es el más polémico respecto de la crítica, es también el más denso en cuanto a erudición manifiesta —aunque Eggers pretende evitarlo, y reserva el aparato para la exposición de la investigación de conjunto sobre la matemática antigua que dirigiera en el ámbito de la UBA (los ecos de esta investigación aparecen más de una vez en el libro). La discusión del concepto de hipótesis apoya conclusiones originales: Platón habría sido el primero en exigir —en la Academia— una formalización de la matemática; pero no en el sentido euclidiano (o actual), donde los axiomas son instancias últimas de la demostración, no demostrables ni fundados; antes bien, ellos

misimos deben ser fundamentados en la *arkhé anupósthotos* —la Idea del Bien— que, (con toda su carga ético-metafísica) rige y determina la unidad del saber. Para ello, no habría postulado matemática "dialéctica", sino una supervisión —epistemológico-metafísica, y en el sentido platónico, aún política— de la matemática. Este papel de supervisor habría intentado cumplirlo, dentro de la Academia, el mismo Platón; de donde su contribución al desarrollo de la matemática, no como matemático sino, más decisivamente, como fundamentador.

Esto se enlaza directamente con la dimensión pedagógico-política, tratada en el último capítulo y determinante en Platón (quien se hace cargo del modo más profundo de la raíz política del hombre griego; en esa línea que viene desde el lejano *Crítón*; donde la pólis es la apertura del mundo para el hombre a través de la *paideia*, no es casual que se vea llevado a exponer, o indicar, el fondo

de su metafísica como el fundamento, justamente, de su proyecto político, que por necesidad es *paideútic*). Al hilo del concepto de educación se manifiesta una vez más la implicancia mutua de lo ético y metafísico, lo *paideútic* y lo político que lleva a Platón a postular, como la índole más propia del saber, una no neutralidad —que se extiende inclusive a las matemáticas—. La unidad del saber, fundada en el Bien, es también unidad de saber y acción.

Este índice de las principales cuestiones de la obra no pretende reflejar la riqueza de su tratamiento. El libro puede servir excelentemente como *propedeutica* a una difícil filosofía. Pero también es una suma de incitaciones para el especialista. Es de desear que el largo trabajo que está a la base de varios capítulos y que abre perspectivas en la obra del autor, se haga público, en toda su extensión, a la brevedad. — ARMANDO R. PORATTI.

EGGERS LAN, CONRADO y JULLÁ VICTORIA, E., *Los filósofos de Mileto* (Buenos Aires, Cathedra, 1975), 184 pp.

El mero hecho de la inexistencia de una calificada versión completa en español de los fragmentos de los presocráticos (la traducción de García Bacca es demasiado personal, la de Llanos es inutilizable) hace que sean bienvenidas las buenas y críticas traducciones parciales de algunos de dichos filósofos. Pero este libro va mucho más allá: presenta una nueva ordenación y selección de los fragmentos y testimonios de Thales, Anaximandro y Anaximenes, distinta de los *Fragmente der Vorsokratiker* de Diels-Kranz, la que por cierto ya no puede mantenerse hoy debido a los nuevos criterios que emanan de las investigaciones realizadas en las últimas décadas. La obra constituye, además, un tratado crítico sobre los filósofos milesios, sólo que no está desarrollado sistemáticamente sino contenido en notas al pie de los textos, las que superan varias veces el tamaño de éstos.

Una breve introducción se dedica al problema genérico que debe resolver el helenista frente a los mile-

sios: evaluar hasta qué punto les corresponde a estos autores el título de primeros filósofos y científicos, rótulo que se les otorga elásticamente a partir de Aristóteles y Teofrasto. Dicha cuestión sobrelleva otra, a saber, qué criterio, qué definición de filosofía y de ciencia debe tomarse para determinar si la filosofía y la ciencia existen en tales pensadores o, por lo menos, en lo que conocemos y rescatamos de ellos a través un mínimo de fragmentos y testimonios no siempre confiables.

Los autores tratan de resolver la espinosa cuestión en estos términos: "... tomaremos como punto de referencia el momento en que la filosofía y la ciencia hayan alcanzado en Grecia clásica la condición que las convierta en pilares de la moderna filosofía y ciencia de Occidente", lo que significa considerar las notas características (o deseadas) de la ciencia y filosofía en el siglo IV a.C., *i.e.* en Platón y Aristóteles. De acuerdo con ello, hallaremos filosofía donde



detectamos una visión de la totalidad remontándonos a sus primeros principios, y ciencia cuando exista teoría y prueba; entonces, el balance es el siguiente: (a) de Tales no podemos afirmar ninguna de las dos cosas, dada la escasez testimonial, (b) Anaximandro sería el primer filósofo y científico sólo en parte, pues las pocas proposiciones cosmológicas que habría elevado pueden conformar una teoría, pero no poseen siquiera la probabilidad de ser probadas, y (c) en Anaximenes encontramos aún menos realizado que en el anterior el modelo filosófico y científico.

Por nuestra parte, permítansenos acotar dos cosas. Primero, que si de tal forma entendemos "filosofía" (y no imaginamos otra más adecuada), bien podríamos aceptar la tesis de O. Gigon de considerar a Hesíodo el primer filósofo (parece, en cambio, exagerada la velada sugerencia de Eggers Lan de hallar "temática filosófica" en Homero). En segundo lugar, las concepciones de teoría y prueba, aún despojándolas de todas las connotaciones que han acumulado en el marco de la ciencia moderna, no nos parecen ser colocadas de modo llano y preciso por Platón y Aristóteles como integrantes esenciales de todo modelo de *episteme*.

La traducción de testimonios y fragmentos es excelente, por lo técnica, y no se aventura una versión discutible de un vocablo griego sin su correspondiente fundamentación en las notas. Quizás, en todo caso, hubiéramos preferido menos corchetes y demás recursos tipográficos para conservar una literalidad con el texto original, pues ello implica una tarea imposible de antemano.

Tanto el lector profano como el investigador erudito podrán sentirse le-

gitimos destinatarios de la información contenida en las profusas notas: el primero hallará noticias de carácter básico e ilustrativo (como v.g. quién fue Aecio, San Hipólito, etc., explicaciones etimológicas, datos técnicos); el segundo encontrará un pormenorizado *status quaestionis* sobre cada una de las temáticas particulares y especializadas, acompañados de fundamentadas tomas de posición de los autores.

Anaximandro es, sin duda, el filósofo de Mileto de interpretación más controvertida. A modo ilustrativo, referiremos escuetamente la perspectiva de los autores en un par de cuestiones que pasan por ser las más clásicamente debatidas. La palabra que, según Simplicio e Hipólito, Anaximandro habría sido el primero en utilizar es *arché* (y no *ápeiron* como pretendió, innovando, Burnet); pero Anaximandro no pudo haberla inventado, pues aparece en Homero, sino que solamente se dice que la "introdujo" (cfr. *Komizo* en DK 12A9) en el contexto filosófico, lo cual no indica que le haya dado la palabra el sentido aristotélico que tendría después. Lo *ápeiron* —que Eggers Lan traduce "infinito" y no "ilimitado"— es el todo, que sólo por un anacronismo fue concebido por la tradición peripatético-doxográfica como una mezcla; los contrarios se separan entre sí dentro de lo infinito, y no "a partir" de lo infinito.

Los autores de este valiosísimo libro abundan, sin duda, en la sana dirección inaugurada por Harold Cherniss de procurar detectar los estereotipos aristotélicos bajo los cuales Teofrasto y los doxógrafos basados en su material refieren y comentan a los milesios, de modo de purificarlos de anacrónicas interpretaciones que desvirtúan el contenido pristino de sus doctrinas. — ERNESTO LA CRUCE.

EGGERS LAN, CONRADO y JULLÁ, VICTORIA E., *Los filósofos persocráticos, I* (introducciones, traducciones y notas). Madrid, Gredos, 1978, 518 pp.

Este es el primer tomo de una obra constituida por tres, surgida de la ar-

dua y constante tarea de un grupo de investigadores encabezados por el

Doctor Conrado Eggers Lan, que fue titular durante muchos años de la cátedra de Historia de la Filosofía Antigua en la Universidad de Buenos Aires. En este volumen (que va de Tales a Parménides), C. E. L. es responsable de la Introducción y de "todos los capítulos, con la colaboración de Victoria E. Juliá para la traducción de los textos de Tales, Anaximenes y Jenófanes y notas de Tales y Anaximenes". En los próximos volúmenes II y III, de inminente aparición, colaborarán además de C. E. L. los profesores N. Cordero, E. La Croce, F. J. Olivieri, A. Foratti y M. I. Santa Cruz.

En una Introducción General de medio centenar de páginas, C. E. L. nos pone al tanto de las características fundamentales de la edición:

a) Se tratará sólo de "filósofos" (comenzando por Tales y no por Anaximandro no por convicción sino para evitar romper con una tradición), de acuerdo con la concepción griega de filosofía: "el estudio del universo como unidad y multiplicidad, como totalidad ordenada..." pero se excluirá a personajes de "precaria o nula significación en la historia de la filosofía antigua" como Hipón, Arquelaos, etc.

b) Se considerarán las fuentes testimoniales con suma prudencia, teniendo en cuenta que las abundantes citas de las obras perdidas de los presocráticos, transmitidas en gran parte por Platón y Aristóteles, están hechas de memoria. Respecto de este último, se toman en especial consideración, prolongándolos, los análisis de Harold Cherniss, que en su *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy* fue el primero en insistir sobre la necesidad de advertir y aislar la interferencia interpretativa de Aristóteles y Teofrasto y su carácter ahistoriográfico. Escribe C. E. L. que, después de Cherniss, "no se puede trabajar sobre los presocráticos de la misma manera: una cosa era antes, otra después".

c) La obra no sigue la numeración y ordenación clásica de Diels-Kranz, aunque para comodidad del lector se incluye una tabla de correlaciones

que permiten detectar rápidamente los textos a partir del número de D-K. Aquí se ordenan juntos fragmentos y testimonios, con número corrido para toda la obra, agrupándolos bajo encabezamientos temáticos. Las notas, extensas, superan a veces el volumen de los textos, que están vertidos en cuidadosa —y crítica— traducción. Por último, al final del capítulo correspondiente a cada filósofo, se presentan aparte los fragmentos auténticos, lo cual determina que muchos aparezcan dos veces repetidos: una aquí y la primera en el ordenamiento temático. Esto quizá parezca superfluo, pero resulta cómodo.

Debemos ahora pasar una breve revista a los rasgos más destacables de la interpretación de cada filósofo.

**Milesios:** Anaximandro posee una neta superioridad entre los milesios pues, además del afán por *medir* el universo cosa ya atribuida a Tales por testimonios indirectos), ve en el mundo un proceso con *sentido* significativo. Paradójicamente Aristóteles no lo ubica a Anaximandro en la lista de filósofos del libro I de la *Metaf.*, pero ello no significa que no haya pensado en el *arché*.

**Pitágoras y primeros pitagóricos:** En este caso no contamos con doxografías sino más bien con biografías de Pitágoras (Diógenes Laercio, Porfirio y Jámblico). Además poseemos lo que habitualmente se denomina "fuentes intermedias", varios siglos posteriores a Pitágoras. C. E. L. alude al enorme riesgo que ofrece usar estas fuentes intermedias, dado que no poseemos las citas sobre los pitagóricos de sus propias obras conservadas sino a través de autores aún posteriores. Se suma a ello el inconveniente de que, a partir de la era cristiana, los escritos pitagóricos se tornan apologeticos. Frente a todo esto, el autor desarrolla sus esfuerzos en distinguir la leyenda de la historia de Pitágoras.

**Alcmeón:** No es considerado aquí como un pitagórico. El hecho de haber sido incluido en la obra de Teo-

fraso se debe a que fue el primer pensador griego que vio con claridad la diferencia entre el hombre y el animal.

**Jenófanes:** La presentación de Jenófanes (de quien se dice que nada tiene que ver con los eleatas) es en su mayor parte negativa, muestra "lo que no es o, mejor, cuán errados estaban y están quienes le adjudican muchas cosas", por ejemplo cómo se ha formado el cosmos, cuál es su principio, etc.

**Heráclito:** Según C. E. L. no se puede hallar en las sentencias de Heráclito nada que revele que expuso un pensamiento cosmológico. Su interés, por el contrario, estaba dirigido a cuestiones ético-metafísicas o ético-cosmológicas. Cuando utiliza vocablos de uso cosmológico (por ejemplo, fuego, agua, tierra, etc.) o nombres míticos, lo hace solamente en forma simbólica, experimentando "el mismo rechazo por los sabios milesios como por los tradicionales poetas-sabios como Homero y Hesíodo y por las formas de superstición y magia".

**Parménides:** C. E. L. da a enten-

der que debe evitarse la identificación entre los dos "únicos caminos de investigación que se puede pensar" del fragmento 2 (el "que es" y el "que no es" de los vv. 3 y 5 son interpretados como sentencias modales, sin sujeto) con los dos discursos que anuncia la diosa en el proemio del poema. Contra las posiciones "logocistas" de Kahn, Heisch, etc., el discurso de la verdad es visto fundamentalmente como una polémica cosmológico-metafísica frente a la filosofía jónica. Digamos finalmente que C. E. L. no acepta la existencia de un tercer "camino de la opinión" (Raven, Stokes, etc.) además de los dos del fragmento 2 y, por otro lado, rechaza la perimida interpretación que opone a Heráclito y Parménides.

La obra que acabamos de reseñar carece de precedentes en la lengua española, porque es la primera traducción integral (fragmentos y doxografía) de los presocráticos y, además, tiene en cuenta el estado actual de los estudios sobre el tema. En otras lenguas existen excelentes traducciones de los fragmentos de todos los presocráticos, pero no hay, que sepamos, una traducción integral de la doxografía. — CRISTINA MARTA SIMBONE.

CAPPELLETTI, ANGEL J., *Los fragmentos de Diógenes de Apolonia* (Caracas, Tiempo Nuevo, 1975), 96 pp.

El autor presenta su libro con una introducción lo suficientemente extensa como para poner al tanto al lector acerca del estado del estado de la cuestión del tema sobre el cual se ocupa, es decir, la filosofía de Diógenes de Apolonia. Su propósito se ve ampliamente cumplido puesto que considera no sólo los aspectos más importantes del filósofo sino también los más discutidos.

Señalaremos brevemente los principales puntos que trata de esclarecer. En primer lugar, destaca el autor que Diógenes es "un pensador injustamente menospreciado" puesto que constituye un defensor tardío del primitivo monismo jónico en un momento en

que la filosofía natural se orientaba hacia el pluralismo.

En segundo lugar, y en franca oposición con la mayoría de los estudiosos de la filosofía griega que tildan simplemente de anacrónica la figura de Diógenes, Cappelletti señala, justamente, que éste es uno de sus aspectos más interesantes. No es tampoco un mero ecléctico, carente de todo valor personal. Por lo general se afirma su ecléctismo sin más, es decir, mediante un juicio rápido y simple.

En tercer lugar, el autor hace referencia concreta a la filosofía de Diógenes como un intento de refutar tanto al pluralismo como al dualismo.

Se trata de un monismo dinámico (en oposición al monismo eleático) que se presenta, a su vez, como un panteísmo: "Y me parece que lo que tiene inteligencia es lo que se denomina aire entre los hombres. Y por él todas las cosas son regidas y a todas él las gobierna. Por lo cual, esto mismo me parece a mí que es Dios..." (B5).

Luego de este planteo general, pasa a la traducción de testimonios, fragmentos e imitaciones acompañada con detalladas notas al pie. En este sentido, es decir, con referencia a la traducción, el mismo Cappelletti nos aclara que sigue el texto de Diels e incluso en lo que respecta a la ordenación de los fragmentos pero con una salvedad: la suposición de que el fragmento  $\theta$  (citado por Aristóteles en su *Historia de los animales*) estaría, probablemente, incluido en el tratado *Sobre la naturaleza del hombre*. Esto merece una aclaración. La obra principal de Diógenes se titula *Sobre la naturaleza*, lo que se cuestiona es si ésta fue la única. Así, según Simplicio, habría un tratado *Contra los filósofos naturales*, una *Meteorología* y un libro *Sobre la natu-*

*raleza del hombre*, también pertenecientes a Diógenes.

Diels, por el contrario, considera que Diógenes escribió sólo *Sobre la naturaleza* y que, aquellos mencionados como obras serían, simplemente, partes de aquélla.

Cappelletti comparte la sugerencia de Simplicio argumentando el hecho de que no existen verdaderas razones para negar la existencia de las otras obras mencionadas y que, en realidad se trataría de escritos independientes del *Sobre la naturaleza*.

En síntesis, el libro ofrece al lector, tanto al erudito como al lego, una muy buena fuente de información con referencia al pensamiento de Diógenes de Apolonia. Además, señalamos de paso, la importancia de las tareas de investigación que, como la presente, contribuyen no sólo a enriquecer los conocimientos de los filósofos antiguos más ignorados sino, sobre todo, que contribuyen al desarrollo de una imagen seria de la labor filosófica que se cumple en el ámbito de Latinoamérica. — CRISTINA MARTA SIMEONE.

CAPPELLETTI, ÁNGEL J., *La teoría aristotélica de la visión* (Caracas, Sociedad venezolana de Ciencias humanas, 1977), 100 pp.

Después de analizar las nociones sobre la luz, el color, el ojo y la visión que tiene Aristóteles, el profesor Cappelletti arriba, en el último capítulo, a conclusiones que muestran las tesis más importante desde el punto de vista filosófico: la idea de que el verdadero sujeto de la visión es el alma (o, más precisamente, el alma junto con el cuerpo) y la teoría realista de la sensación visual, según la cual el sujeto capta cualidades que se hallan verdadera y realmente en el objeto, "aunque, en cuanto visibles, estén allí sólo en potencia".

Examina después la teoría de Aristóteles en relación con sus antecedentes y sucesoras en forma ágil y clara.

La vista se presenta para Aristóteles como el sentido intelectual por excelencia, cosa que, por otra parte, lo impone la lengua griega ya que etimológicamente "idea" tiene la misma raíz que "ver". Además, señala Cappelletti que la escultura, dotada de color, es el arte helénico por excelencia, tanto como en los poemas homéricos predominan las imágenes visuales.

Aunque de extensión breve, este libro no pierde interés, y la feliz disposición de sus partes lo mismo que el apoyo de excelentes comentaristas y con citas textuales, lo recomienda para lectores que aspiren a familiarizarse con la teoría de Aristóteles sobre la visión. — IRENE CURRÉ.

GUARIGLIA, OSVALDO NORBERTO, *Quellenkritische und logische Untersuchungen zur Gegensatzlehre des Aristoteles* (Hildesheim, New York, Georg Olms Verlag, 1978), 131 pp.

Este trabajo de Guariglia consiste —como lo indica el título— en dos investigaciones acerca de la teoría de los contrarios de Aristóteles. La primera intenta caracterizar primero, y finalmente diferenciar dos escritos perdidos de Aristóteles sobre los contrarios: los conocidos como "eklogés" o "diákrasis tóon enantíoon" y "peri antikeiménoon". La segunda representa una exposición sistemática del aspecto lógico de los contrarios, que busca desarrollar a partir de los pares ser-no ser, unidad-multiplicidad.

Apoyándose en Patzig, Wedberg y Oehler entre otros afirma que la "eklogés" consistía en una colección de pares de contrarios, organizados en dos columnas. Entre los términos de cada columna se dan diferencias de extensión que se dejan expresar como relaciones continuas de inclusión (de clases). Tal relación de inclusión no era empero estricta. Importante es también la caracterización de los extremos superiores e inferiores de las columnas de contrarios: son jerarquías verticales desde el punto de vista genealógico: los contrarios superiores son conocidos por la razón, y cuanto más se desciende tanto más se tornan los correspondientes contrarios cognoscibles sensiblemente. Finalmente se resalta la relación de analogía que permanece constante para todos los pares de contrarios. La discusión de estos temas motiva el tratamiento de importantes temas de la exégesis aristotélica, como lo son el del movimiento, de la unidad y de la negación entre otros.

La consideración del segundo escrito perdido de Aristóteles, el "peri antikeiménoon", parte de la doble hipótesis de que la obra citada por Simplicio con este nombre es idéntico con el que en los antiguos catálogos se denomina "peri enantíoon" y que dicho trabajo proviene de Aristóteles. La reconstrucción del contenido que nos ofrece Guariglia nos dice que se consideran en él tres tipos de oposiciones: (1) opuestos, (2) hábito y

privación, (3) afirmación y negación. El modo de consideración del contenido sería próximo al de los *Tópicos*, al punto que nuestro autor considera probable que se tratara de una obra temprana de Aristóteles que sirvió para la preparación de los *Tópicos*. Guariglia señala también que no contiene ninguna clasificación de pares de contrarios, a diferencia de lo que ocurría en la "eklogés". Su tesis, muy bien fundamentada por otra parte y enfrentada a la tradición en la materia, es que se trata de dos trabajos diferentes: el primero es una colección de contrarios, y el segundo consiste en cuestiones lógico-dialécticas sobre la doctrina de los contrarios que están emparentadas con los *Tópicos* y los *Postpredicamentos*.

La segunda parte del libro se dedica a la concepción aristotélica de los contrarios en su aspecto lógico. Su primer capítulo analiza la oposición de ser y no ser, y de uno y multiplicidad como fundamento de la doctrina aristotélica de la contrariedad. El propósito aristotélico de reducción de todos los contrarios a la oposición originaria aludida es tratado con detenimiento. Nuestro autor conduce para ello un detenido examen de los sentidos que adquieren los contrarios considerados en la obra platónica y aristotélica. El ser lógico es distinguido en (1) existencial o completo ("x es") y (2) copulativo o predicativo o incompleto ("x es..."). El resultado del análisis permite a Guariglia afirmar que "Cuando Aristóteles expresa que todos los contrarios han sido reducidos a la oposición de ser y no-ser, ello significa que "ser" y "no-ser" suponen por las relaciones de identidad y diversidad... entre clases, a la que se puede reducir formalmente al fin cada oposición de conceptos". El carácter de relación entre clases es afirmado por Guariglia, quien sostiene la tesis de que el estudio de desarrollo lógico del Aristóteles de los *Tópicos* conduce a una lógica de clases más que a la posteriormente aparecida si-

logística: las distinciones categoriales de los *Tópicos* se limitarían a clases y a nombres de clases.

Muy interesante es el análisis de los dominios de objetos categoriales en Aristóteles. Sus conceptos se ordenan en cadenas cerradas en sí mismas: dicho esquema es válido para todas las categorías. La diferencia entre predicación esencial y no-esencial se aclara de la siguiente manera: la predicación *kath'auto* tiene lugar sólo en expresiones que pertenecen a la misma categoría; la predicación accidental en cambio tiene lugar en expresiones que pertenecen a categorías diferentes. A ello sigue la distinción entre dos funciones de la cópula, que nos propone Guariglia: la *función lógico-sintáctica*, que dice relación entre clases y se remonta a la identidad y su negación, y la *función lógico-semántica*, que sólo vale dentro de cada categoría: En este caso "no-hombre" es la clase de todas las otras *substancias* que difieren de "hombre".

A continuación considera el autor los contrarios uno-pluralidad y la ecuación "ser = uno", donde insiste en que aquí se trata del *sentido existencial del ser*. Otros temas finalmente tratados por el autor son los contrarios derivados, la privación y la negación y la contrariedad. Cada uno de los capítulos dedicados a estos temas son ricos en hallazgos y en ponderada discusión con los principales especialis-

tas clásicos y contemporáneos en la exégesis de la obra aristotélica. La ausencia de espacio nos impide dar un resumen adecuado del denso contenido de este libro. Hemos querido señalar sólo aquellos temas que a nuestro juicio son los más importantes y que constituyen un aporte más importante de Guariglia a la historia de la filosofía y de la lógica. Para terminar enviamos al lector a la excelente exposición que nos da Guariglia de la forma en que todo el edificio de los contrarios descansa en el principio de no-contradicción, y cómo una vez aclarado el carácter lógico de esta teoría se manifiesta, ya en Aristóteles, en lo físico por excelencia, el cambio.

Caben unas palabras sobre la bibliografía usada por el autor y por su manejo: la cuantiosa y trabada documentación que nos da Guariglia de cada una de sus aserciones es ya un testimonio del excelente nivel científico de la obra. Prácticamente toda la bibliografía relevante ha sido cuidadosamente utilizada y el libro revela un manejo prácticamente completo de todo el *Organon* aristotélico. En razón de estar escrito en una lengua científica internacionalmente reconocida tiene esta obra buenas perspectivas de ser conocida por los especialistas. Cumplirá entonces otro cometido: el de ser un nuevo e importante representante de la ciencia argentina. Éste no será el menor de sus méritos. — JORGE ALFREDO ROETTI.

ARISTÓTELES, *Metafísica*, Traducción directa del griego, Introducción, Exposiciones Sistemáticas e Índice por Hernán Zucchi - (Ed. Sudamericana, Bs. As., 1978), 630 págs.

La traducción de la *Metafísica* de Aristóteles llevada a cabo por Hernán Zucchi, profesor de Filosofía en la Universidad Nacional de Tucumán, constituye un acontecimiento editorial y filosófico de importancia en nuestro medio. Es la primera vez que esta obra se traduce en la Argentina.

Una traducción de la *Metafísica* representa hoy un desafío no meramente técnico-filológico, sino sobre todo filo-

sófico porque exige del traductor una interpretación. En este sentido, podemos señalar dos obstáculos que se presentan en la traducción de esta obra: uno es el problema de la "unidad" de la *Metafísica*, y el otro el de su "historia".

Es todavía una cuestión debatida la de cómo comprender a la *Metafísica*. Tres posibilidades se dan: 1) o constituye un Tratado y, en este caso, se

habla de una "unidad sistemática" de la Metafísica ó 2) sólo representa un conjunto arbitrario de textos cuyos contenidos tienen intenciones diversas negándose toda pretendida "unidad" o, como última alternativa, 3) concebir que, por debajo de la aparente discontinuidad de temas y libros, hay un proyecto que garantiza una "unidad de sentido" pero no sistemática. Zucchi se inclina por esta última posibilidad. En la Introducción, cuya lectura recomendamos, reconoce que la Metafísica ya no puede ser comprendida como un Tratado, sino que es un conjunto de libros escritos en distintas épocas y circunstancias. El carácter "evolutivo" de la Metafísica es innegable, pero su comprobación no niega una "unidad de sentido" o "proyecto de metafísica" existente en la mente de Aristóteles, a pesar de que este proyecto fue interrumpido bruscamente y dejado inconcluso por circunstancias estrictamente históricas y no filosóficas, como lo sugiere Zucchi.

Al problema de la "unidad" se añade otro, que más arriba fue mencionado, el de la "historia" de la Metafísica en más de veinte siglos. Si bien es el texto griego lo que se traduce, el traductor tiene entre el original griego y su presente toda una historia de interpretaciones, todo un arsenal de conceptos, especialmente latinos, que han sido impuestos como "aristotélicos". Pero, ¿lo son realmente? Frente al peligro de leer a Aristóteles como un filósofo medieval que no lo fue, Zucchi intenta, el tiempo dirá si con éxito, remover y evitar el aire escolástico con que siempre se ha rodeado la figura del Estagirita, pero no por un prejuicio modernista, sino por la necesidad de abrir una nueva senda en los estudios aristotélicos.

Para lograr este propósito, el primer paso consiste en la retraducción de términos griegos por palabras españolas de uso corriente en la actualidad, como por ejemplo "técnica" por τέχνη tradicionalmente traducida por "arte". Se quiere utilizar un lenguaje más familiar a la mentalidad contemporánea. Con este fin, se traducen términos como ἐνεργεῖα por "actividad" en lugar de "acto" τὸ ὄν por "ente"; el

τόδε τι por "esto". Sobre la expresión τὸ τί ἦν εἶναι que aparece en todas las traducciones como "esencia" o "quididad", aquí es vertida al castellano literalmente por "lo que es ser esto". Esta traducción puede llamar la atención del lector porque, primero, no se considera el imperfecto ἦν presente en la expresión griega y, segundo, porque se añade la palabra "esto". Posiblemente, la razón de esta traducción es por el hecho de que Aristóteles usa la forma del imperfecto, cuando muy bien podría haber usado el presente, para dar la idea de duración del "qué" y de la anterioridad del "qué" sobre el compuesto o el "esto". La inclusión del "esto" señala que el "qué" siempre se refiere a un "esto" o cosa determinada y, además, por razones idiomáticas evita el carácter demasiado abstracto que tendría la expresión griega trasladada al castellano.

Ὀυσία es el concepto capital de esta obra. Su comprensión determina la comprensión del conjunto de la Metafísica. Ante el carácter casi enigmático de esta palabra, da Zucchi en la Introducción una breve historia de las traducciones que recibió este término, siendo las primeras las traducciones latinas de "esencia" y "substancia". La traducción que se impuso por la tradición fue la de "substancia". Pero, este concepto es insuficiente para traducir a Ousía ya que sólo designa uno de los varios sentidos que ella tiene: el de ser sujeto de la atribución en el plano lógico y el de ser substrato del cambio en el plano físico. Pero Ousía no se agota en esto, es, además, la "forma" o la causa formal inmanente de todo ente. Zucchi valora la sugestión de Owens al traducir Ousía por "entitas" (entidad), pero "entidad" presenta el inconveniente de ser una palabra desusada en castellano y, sobre todo, tener connotaciones escolásticas. Por todo esto, Zucchi opta por no traducir Ousía. Deja abierta la cuestión de su traducción. Podemos no estar de acuerdo con este proceder pero debemos conceder que Ousía es uno de esos términos que se resisten a ser traducidos.

El texto base de esta traducción es la edición de la Metafísica estableci-

da por Werner Jaeger en el año 1957. El traductor ha recurrido a los comentarios griegos, a las traducciones latinas del siglo xiii y ha consultado los trabajos de filólogos e historiadores de la filosofía como Bonitz, Christ, Robin, Ross y Tricot.

La traducción, como toda la obra de nivel científico sobre Aristóteles, trae la referencia de la paginación y las notaciones de columnas y de renglones según fueron establecidas por la edición clásica de Bekker en 1831. Los catorce libros que componen la obra, están precedidos por una sinopsis o exposición sistemática en donde el lector puede hallar una visión de conjunto de cada libro y una mayor claridad en pasajes de "oscura comprensión".

Al final del libro, como instrumento de consulta, se insertan un Índice de palabras en castellano con sus corres-

pondientes referencias de paginación y, también, un Índice de equivalencias entre términos castellanos y griegos. Este último Índice familiariza al lector con los términos técnicos de Aristóteles. Por último, una bibliografía general sobre la obra de Aristóteles remata el libro.

Para terminar, podemos hacerlo con palabras del mismo Zucchi, en las que expresa la actitud y la intención que ha dominado la realización de la traducción: "En todo lo que hemos realizado no hemos aspirado a ningún tipo de originalidad. Consideramos que un trabajo de esta índole es más bien un servicio al lector. Esta actitud nos ha liberado de ciertas trabas que a veces impiden la labor del investigador y nos ha permitido recurrir con entera libertad a aquellas obras de que podríamos obtener beneficios para el lector" (ver pág. 8, Prólogo). — LUIS ENRIQUE VARELA.



## II. FILOSOFIA DE AMERICA LATINA

### TESIS ESTADOUNIDENSES SOBRE PENSAMIENTO ARGENTINO

por Hugo E. Biagini

La figuración de nuestro país en otros medios académicos se perfila sugestivamente a través de los centenares de trabajos de grado expuestos en los claustros norteamericanos, con tópicos que a veces sí se han rozado apenas entre nosotros mismos. Trabajos donde se ha llegado a explorar minuciosamente un amplio espectro fáctico y cultural de la Argentina: desde su política exterior, en particular hacia los Estados Unidos, hasta su política nacional o provincial —gobiernos, líderes, partidos, revoluciones, militarismo, actitudes eclesíásticas—; sin dejar de analizarse diversos aspectos de nuestra realidad natural, jurídica, religiosa, socio-económica, demográfica, étnica, sindical, educativa, así como una extensa nómina de creadores artísticos.

Aquí se omitirán muchos de esos aspectos para seleccionar con preferencia las indagaciones que abarcan asuntos o figuras locales más afines a la problemática filosófica y reflexiva. Entre los catedráticos que han contribuido al tratamiento y a la supervisión de las tesis citadas se destacan, p. ej., William S. Robertson, Sturgis Leavitt y Arthur Whitaker, sin olvidar la labor análoga de compatriotas nuestros tales como Aníbal Sánchez Reulet, Enrique Anderson Imbert o Juan A. Vázquez.

Sin desconocer la existencia de pertinentes tesis anteriores, se ha partido de las postrimerías de los años 20, época en la cual, por muy diferentes motivos, comienzan a expandirse en E.U.A. los estudios latinoamericanos, que se habían incluido para ese entonces como cursos especiales en las más importantes universidades estadounidenses —donde ya circulaba la *Hispanic American Historical Review* y donde pronto se editarán otras publicaciones significativas de distintas orientaciones disciplinarias. Durante la Segunda Guerra Mundial se crean los primeros institutos *ad hoc* período en el que se verifica el aflujo inicial de profesores oriundos de Iberoamérica, entre ellos, el maestro Pedro Henríquez Ureña, proveniente de nuestro territorio.

Si bien se ha procurado exhibir un panorama representativo, el mismo dista de permanecer agotado por entero. Además, el espacio disponible sólo permite suministrar referencias esenciales sobre el contenido de algunos trabajos. Se incluyen las tesis filosóficas defendidas por estudiantes argentinos —Alejandro Jascalevich, Angélica Mendoza, *et al.*— pero no ligadas a la meditación patria. 'U.' abrevia 'University'. Se antepone un asterisco a las tesis no doctorales y dos a las firmadas por autores de registrada procedencia argentina. Los títulos van en minúscula por ser obras inéditas originariamente.

HUGO E. BIAGINI

1929

- BATTERSON, F. J. *The educational ideals of D. F. Sarmiento*. Ohio State U.
- GEERTZ, M. E. *Sarmiento; a study of his chief literary productions to determine his political ideas*. U. Illinois, 70 pp.
- THOMAS, E. J. *The political ideals of Manuel Ugarte*. U. Illinois, 77 pp.

1930

- CAYNESS, R. M. *The social principles of Hugo Wast*. Texas U., Austin, 97 pp.
- ELDRIDGE, E. M. M. *Ugarte, interpreter of Spanish American problems*. Columbia U.
- HERBNEY, P. R. D. *F. Sarmiento, apostle of civilization*, Northwestern U.

1931

- BAILEY, I. G. J. B. *Alberdi: his political philosophy to 1853*. U. Illinois, 88 pp. (Un cap. comparativo con Alexander Hamilton).
- LABARTHE, P. J. *Filosofía del gaucho 'Martín Fierro'*. Columbia U.

1932

- MAYES, D. C. *Contributions of the Argentina to international law*. U. California.
- NEASEHAM, V. A. J. B. *Alberdi: Argentine thinker of the nineteenth century*. U. Calif., Berkeley, 105 pp.

1933

- COFLEN, C. E. R. *Manuel Gálvez, the voice from the Argentine*. Texas U., Austin, 60 pp.

1934

- ERFINOZA, J. E. *Americanism in Argentine Literature*. Cornell U., 190 pp. (Períodos colonial, revolucionario y romántico. Echeverría, J. M. Gutiérrez. La gauchesca. El modernismo. Opiniones contemporáneas: R. Rojas, E. Frugoni, F. Girasi, L. L. Franco, C. A. Erro, A. Aita, J. Torrendell...).
- HARDY, B. R. *A study of the varied talent of L. Lugones*. U. Kansas.
- KINNARD, V. *The life, works, and significance of L. Lugones*. U. Washington.
- Mc KENZIE, M. M. *Ingeniero's /sic/ interpretation of the Argentine*. Columbia U., 100 pp.

1936

- KRUNTUM, J. C. M. *D. F. Sarmiento, the Horace Mann of Argentina*. U. Oklahoma.
- TURNER, C. L. J. L. *Lugones: his interpretation of the Arg. Republic*. Columbia U.

1937

- MOORE, W. E. *Current sociological theories in Arg.* U. Oregon.

1938

- NICHOLS, M. W. *The Gaucho*. U. California.

1939

- MEDLEY, G. *A study of the historical novel in Arg.* Texas U., Austin, 100 pp.

FILOSOFÍA DE AMÉRICA LATINA

1940

- \* PÉREZ MARCHEAND, M. *A critical study of some currents of contemporary philosophical thought in Latin America*. Johns Hopkins U., 216 pp. (Reforma universitaria. Korn).

1941

- \* CAMPBELL, M. V. *Juan María Gutiérrez en Chile*. U. North Carolina.

1942

- \* HEWATT, V. E., *History of education in Arg. through Sarmiento's administration*. Colorado U., 119 pp.
- \* NAVARRO, J. D. F. *Sarmiento. Estudio de su viaje a España*. Columbia U.
- \* SMITH, O. L. *The influence of Misiones in the life and works of Horacio Quiroga*, Texas U., 119 pp.

1944

- NEPPER, D. N. *Sarmiento in the United States*. Bryn Mawr Coll., 355 pp.

1946

- \* Aiken, W. M. *Works of Roberto Payro that deal with his own time*. Texas U., Austin, 111 pp.
- RED, J. *Naturalistic influences in the Argentine novel*. Michigan.

1947

- BURSTON, W. B. *Hispanidad in South America, 1936-1945*. U. Pennsylvania, 641 pp. (R. Rojas, J. M. de Estrada, J. C. Goyeneche, G. Francaschi, J. Meinvielle, C. Riesco, Mons. Tavella, R. Levene, R. Levillier, E. Ravnigani, E. de Gandía).
- HOLK, M. C. *Bartolomé Mitre: a poet in action*. Columbia U.
- \* MULLENB, W. G. *Sarmiento in the periodical press of the U.S.A., 1866-1944*. N. York U.
- \* PETERSON, J. *James Fenimore Cooper and D. F. Sarmiento*. U. Georgia.

1949

- BUNKLEY, A. W. *Titan of the Andes: the life of D. F. Sarmiento*. Princeton U., 891 pp.
- DALY, R. W. *An examination of M. Ugarte's contribution to 'Hispanoamericanismo'*. Loyola U., Chicago.
- LIPP, S. *The university reform in Hispanic America*. Harvard U., 398 pp. (Desde universidad española medieval, independencia hispanoamericana y precursores como Echeverría, Sarmiento, Alberdi, hasta movimiento de Córdoba. Evaluación crítica).
- \* PONGES, J. M. *The political content in the works of Sarmiento compared with the political writings of Alberdi*. U. Florida, Gainesville.

1950

- MESSIMORE, H. M. *Manuel Gálvez*. U. Colorado, 199 pp.
- \* RODRÍGUEZ ALCALÁ, H. F. *Romero and 19th century positivism*. State Coll. of Washington.

1951

- BARAGER, J. R. *Sarmiento and the United States*. U. Pennsylvania, 423 pp.  
 GLASER, E. *Los argentinos vistos por sí mismos*. Harvard U., 215 pp.  
 JEFFREY, W. H. *Argentine soldier—statesman—scholar. The life of B. Mitre*. U. Colorado.  
 ONÍS, J. M. de *The United States as seen by Spanish American writers (1776-1890)*. Columbia U. (Sarmiento).

1952

- MC CANN, T. F. *Argentina and the United States, 1880-1890: the origins of a hemispheric rivalry*. Harvard U. (Alberdi, E. Quesada, Zeballos).

1953

- RODRÍGUEZ ALCALÁ, H. F. *Romero, el pensador de la Argentina moderna*. U. Wisconsin, 185 pp.

1954

- HULET, C. L. C. *Guido Spono y su tiempo*. U. Michigan, 750 pp.

1955

- VALENZUELA, R. A. *The emerging concern for transcendent values in Spanish American philosophy*. Drew U., 478 pp. (Escolástica hasta post-positivismo. Korn, F. Romero).

1956

- \*\* BARRKNECHEA, A. M. V. *The expression of unreality in the work of Borges*. Bryn Mawr Coll.  
 STAEB, M. S. *Racial theories and attitudes in the works of representative contemporary essayists of Spanish South America*. U. California, Los Angeles, 128 pp. (C. O. Bunge, R. Rojas...?).  
 TAYLOR, H. D. *Joaquín V. González and Justo Sierra, 'Maestros de América'*. U. Illinois, Urbana, 349 pp.

1957

- MOORE, D. D. *The educational philosophy of Juan Mantovani*. U. California, Los Angeles, 256 pp.  
 PATTON, C. *The state and the person in the thought of Alberdi and Casó*. Boston U., 258 pp. (Con trasfondo filosófico y político latinoamericano).  
 TRIFILO, S. S. *Argentina as seen by British travelers: 1810-1860*. U. Michigan, 395 pp.

1958

- KILGORE, W. J. A. *Korn's interpretation of creative freedom*. U. Texas, Austin, 242 pp.  
 TURNER, E. H. S. *Hispanism in the life and works of M. Gálvez*. U. Washington, Seattle, 271 pp. (J. Ingenieros).

1959

- DANIEL, E. R. *Spanish American travelers in the USA before 1900. A study in Inter-American literary relations*. U. North Carolina, Chapel Hill, 402 pp. (Sar-

FILOSOFÍA DE AMÉRICA LATINA

miento, E. Mansilla, J. M. Gutiérrez, P. S. Obligado, Groussac, C. Aldao, G. Merou, G. Rawson, M. Cané, V. G. Quesada...).

1960

GROVES, J. L. *The influence of Heidegger in Latin American philosophy*. Boston U., 537 pp. (A. Korn, F. Romero, I. Quiles, C. Astrada, C. A. Erro, L. Carnelli).

1962

GLAUERT, E. T. R. *Rojas and the emergence of Argentine nationalism. 1903-1933*. U. Pennsylvania, 273 pp. (Groussac, Korn, Ingenieros, J. V. González, Lugones, R. Obligado, M. Leguizamón, J. Hernández, C. O. Bunge, Echeverría, Gálvez).

1963

HODGE, J. E. *Carlos Pellegrini, Argentine statesman*. U. Illinois, Urbana, 432 pp.  
 PETERSON, J. F. *Ernesto Sábato, essayist and novelist*. U. Washington, 247 pp.  
 RICCO, G. J. *'Hispanidad' and the growth of national identity in contemporary Spanish-American thought*. U. Maryland, 319 pp. (Rojas, Martínez Estrada, Mallea, Erro).

1964

GERASSI, M. *Argentine nationalism of the right: the history of an ideological development, (1930-1963): a study of conflict*. U. Pennsylvania, 432 pp. (G. Franceschi, Lugones, Palacios, Puiggrós, R. Rojas, Ugarte, De la Torre...)  
 LEVY, J. R. *The development and use of the heroic image of J. de San Martín. 1840-1900*. U. Pennsylvania, 320 pp. (Alberdi, J. Manuel Estrada, J. M. Gutiérrez, Mitre, Sarmiento...)  
 PERRONE, V. *An image of America /USA/ conceived in Mexican and Argentine social studies textbooks*. Michigan State U., 238 pp.  
 SMIRSKY, S. B. *Proceso y determinación de la cultura y las letras hispanoamericanas durante los siglos de la dominación española*. U. Pittsburgh, 656 pp.  
 STEVENS, L. *Feminine protagonists in M. Gálvez' novels*. Indiana U., 420 pp.

1965

ARMSTRONG, A. Q. E. *Mallea y la búsqueda de la argentinidad*. U. Missouri, 308 pp. (Sarmiento, Rojas, Erro, Gálvez, Martínez Estrada...)  
 BROWN, P. E. *Ideological origins of modern Argentine nationalism*. Claremont Graduate School, 423 pp. (J. María de Estrada, Ugarte, Rojas, Gálvez, Sarmiento, Echeverría, Meinville...)  
 JAEN, D. T. *Hispanoamérica como problema a través de la generación romántica en Arg. y Chile*. U. Texas, Austin, 237 pp. (Echeverría, Alberdi, Sarmiento).

1966

\*\* MARBAL, J. F. *The image of a changing Latin America. A sociological criticism of some current American & Latin Am. models*. Princeton U., 354 pp. (Martínez Estrada, Murena, Germani, T. di Tella...)  
 RIVELL, C. E. *Mallea: la continuidad de su obra*. N. York U., 202 pp.  
 WALTER, R. J. *University reform and student politics in Argentina, 1918-1960*. Stanford U., 354 pp. (Julio V. González, Ingenieros, D. Roca, C. Sánchez Viámonte, A. Palacios, G. del Mazo...)  
 WHEELLOCK, K. C. *The Mythmaker. A study of motto & symbol in the short stories of J. L. Borges*. U. Texas, Austin, 399 pp.

## 1967

- \*\* ALAZRAKI, J. *La prosa narrativa de J. L. Borges*. Columbia U., 261 pp.  
 COLLINS, A. K. *El existencialismo de E. Mallea*. U. Oklahoma, 295 pp.  
 LORENZO-RIVERO, L. *Larra y Sarmiento: Paralelismos históricos y literarios*. Indiana U., 352 pp.

## 1968

- ALLEN, D. H. *Ariel and Caliban: the turning point (1870-1900)*. U. California, Los Angeles, 272 pp. (Grossac).  
 BLUMENFELD, A. M. *Sarmiento: pioneer in Latin American education*. U. Pittsburgh, 199 pp.  
 \* EDWARDS, A. B. *Positive values in the works of E. Mallea: the glory & the dream*. American U., 56 pp.  
 KATZ, B. *Argentine sociology: the social ideas of D. F. Sarmiento*. N. York U., 473 pp.  
 ROCKLAND, M. A. D. F. *Sarmiento and the United States*. U. Minnesota, 463 pp.  
 \* SCHEIDT, W. E. *The United States, Argentina & the Drago doctrine*. American U., 147 pp.

## 1969

- AYORA, J. R. *A study of time in the essays & short stories of J. L. Borges*. Vanderbilt U., 230 pp.  
 DAWSON, A. C. E. *Mallea. Literary theory & novelistic creation*. Wisconsin U., 245 pp.  
 GUTWILLER, O. B. *A study of the Sarmiento-Mary Mann letters (1865-1884). Some educational implications*. St. Louis U., 241 pp.  
 MACADAM, A. J. *The individual & the other: a study of the prose works of J. Cortázar*. Princeton U., 352 pp.  
 SHELTON, L. R. *The gaucho in the works of Sarmiento*. U. Colorado, Boulder, 205 pp.  
 \*\* ZALAZAR, D. E. *Freedom and creation in the essays of A. Korn*. Pittsburgh, U., 254 pp. (E. Tabernig, Pucciarelli, J. C. Torchia Estrada...)

## 1970

- DAVIS, M. E. *Vision of reality in selected novels by Sabato, Cortázar & García Márquez*. Kentucky U., 338 pp.  
 FALCOFF, M. *Argentine nationalism on the eve of Perón: the Forces of Radical Orientation of Young Argentina and its rivals*. Princeton U., 447 pp.  
 HOLSTEN, K. A. *The metaphysical search in the novels of J. Cortázar*. U. California, San Diego, 144 pp.  
 JOHNSON, R. E. *Nationalism & education in Arg., 1930-1960*. U. Calif., Sta. Barbara.  
 LOWY, S. J. *Echeverría, Gutiérrez, Alberdi & Sarmiento: their reaction to Spain & the problem of the language*. Columbia U., 179 pp.  
 MACOX, K. W. *Theory of the novel in 'Rayuela'*. Emory U., 248 pp.  
 MAHANG, J. *A call to authenticity: the Essays of E. M. Estrada*. U. Illinois, Urbana, 249 pp. (Sebrelli, Canal Feijó, Pucciarelli, C. O. Bunge, A. Alvarez, R. Rojas, Eito, Massuh...)  
 PALOMARES, R. *Jeremy Bentham in Spanish America*. U. North Carolina, Chapel Hill.  
 PÉREZ, C. A. *Realidad y suprarrealidad en los cuentos fantásticos de J. L. Borges*. Florida U.  
 ROBINSON, J. L. *Bartolomé Mitre: a historiographical Study*. Texas Christian U., 157 pp.  
 \*\* SOSNOWSKI, S. J. *Cortázar, una búsqueda mítica*. Virginia U., 249 pp.

FILOSOFÍA DE AMÉRICA LATINA

- TURNER, D. E. *Borges game with shifting mirrors. A study of the recurrent symbols in the work of J. L. B. U. Texas, Austin, 254 pp.*  
 WILSON, S. R. E. *Martínez Estrada. A study in the dialectic of determination & indetermination.* U. Calif., Los Angeles, 390 pp.  
 ZARATE, A. E. *Espacio, tiempo y movimiento en 'Don Segundo Sombra' de R. Güiraldes.* U. Calif., Riverside, 138 pp.

1971

- \*\* BORINSKY, A. E. *Humorística, novelística y obra abierta en Macedonio Fernández.* Pittsburgh U., 186 pp.  
 \*\* CORVALÁN, O. E. *La madurez de L. Lugones (1910-1936).* Yale U., 242 pp.  
 DADAY, H. F. *La realidad nacional en la novela argentina.* U. Southern California, 291 pp. (Gálvez, Mallea, Arlt, Marechal, Sábato).  
 NELSON, K. J. *Cortázar's Rayuela as an existentialist novel.* Catholic U. of America, 243 pp.  
 RASI, H. M. *Lo argentino en la obra de J. L. Borges.* Stanford U., 240 pp.  
 YOUNGSEAL, B. *El tiempo de Bergson en la obra de J. E. Borges.* Minnesota U., 185 pp.

1972

- CONDE, D. *Archetypal patterns in E. Sabato's 'Sobre héroes y tumbas'.* Kansas U., 145 pp. (con aproximación psicoanalítica).  
 GRASSO, N. B. *La teoría de la novela en la literatura argentina de hoy.* Indiana U., 237 pp. (Mallea, Sábato, Murena, Cortázar).  
 MURPHY, A. F. *Reality & fantasy in the creative literature of E. Anderson.* Imbert. Ohio State U., 177 pp.  
 PELLICER, J. O. *A comparative study of D. F. Sarmiento's social thought & his philosophy of education to determine the degree to which they are compatible or incompatible.* N. York U., 492 pp.  
 THEORNBURN, C. C. *Myth & symbol in the novels of E. Sabato.* New Jersey U., 211 pp.

1973

- COURTNEY, F. G. *Idealism in the works of J. L. Borges.* Columbia U., 194 pp.  
 GAMBETTA, L. *El ensayo argentino en el momento orielista (1900-1930).* Stanford U., 259 pp. (Alberdi, Ameghino, C. O. Bunge, Ingenieros, J. M. Ramos Mejía, A. Ferreira, Senet, G. Bermann, A. Colmo, Kora, Alberini, J. B. Justo, F. Ramos Mejía, Gálvez, Rojas, Lugones...)  
 HANBY W. J. *Vida y obra de L. Marechal.* Missouri U., 316 pp.  
 HUBBEL, S. R. *A delicate equilibrium: poetry & poetic theory of E. González Lanuza.* U. Southern Calif., 483 pp.  
 KROGUS, F. J. *Mallea and nihilism.* Connecticut U., 351 pp.  
 PARKER, C. M. F. *Romero's 'Theory of Man'.* Oklahoma U., 192 pp. (T. Estrada...)  
 ROY-CABRERIZO, J. *Soledad y amistad como características argentinas en la obra de J. Cortázar.* Georgetown U., 362 pp.

1974

- CARLSON, E. *Sarmiento's American perspective: civic virtue in a commercial republic.* Claremont Graduate School, 319 pp.  
 COATES, T. R. *Literal language & expressive language in 'Facundo': an inquiry into Sarmiento's symbolic process.* Cincinnati U., 210 pp.  
 DODSON, J. M. *Religious innovation & the politics of Argentina: a study of the movement for the Third World.* Indiana U., 304 pp. (Dri, Sacheri, Eggers Lan).  
 GODSON, W. H. *Views of the causation of Spanish-American independence: an exa-*

- mination of selected 19th century South American historians. American U., 225 pp. (Mitre, V. F. López).
- KOESTLER, F. Gobineau, *Le Bon*, & Spanish American historiography: *El Contingente enfermo*. Texas Christian U., 190 pp. (Sarmiento, C. O. Bunge, A. Alvarez, Ugarte, L. Ayarragaray).
- MCGRAIGER, R. *Catholicism & sociopolitical change in Arg., 1843-1973*. New Mexico U., 383 pp. (M. de Andrea, G. Franceschi, H. Benitez...).
- VALDELA, A. R. *La obra literaria de L. V. López 'La gran aldea'*. N. York U., 222 pp.
- WEINSTEIN, D. F. *Juan B. Justo: an Argentine socialist*. City U. N. York, 256 pp.

## 1975

- CARPENTER, J. F. *The ontological prison: paradoxes of perception in the contemporary Latin Am. novel*. Cornell U., 228 pp. (M. Puig, Cortazar).
- \*\*CORWALÁN G. N. *La vida como rebeldía y misión en E. Martínez Estrada*. Washington U., 253 pp.
- DUCEY, C. A. *The development of a frontier thesis: Mark Twain, D. F. Sarmiento & F. J. Turner*. Hawai U., 164 pp.
- ENGELBERT, J. A. *The narrative art of Macedonio Fernández*. N. York U., 284 pp.
- FRACOSO, M. J. L. *Borges: mythic language: its symbols & images*. N. York U., 239 pp.
- HOLLOWAY, J. E. *Borges' epiphany: formulation, incarnation, transmutation*. Duke U., 181 pp.
- LATELL, E. B. *Generations theory & romantic imagery: an interpretation of the origins of radical youth movements in Spanish Am., 1830-1920*. Georgetown U., 298 pp. (Echeverría, generación del 37).
- MUNN, N. E. P. *Sabato: theory & practice of the novel (1945-1973)*. Brown U., 462 pp.
- VALDÉS, R. A. *The aesthetic use of philosophical theories in the prose works of J. L. Borges*. U. Illinois, Urbana, 436 pp.

## 1976

- DOWDY, D. R. *A study & index of 'Síntesis', revista argentina de artes, ciencias y letras (1927-1930)*. U. Missouri, Columbia, 377 pp. (Alberini).
- ECHAVARRÍA FERRARI, A. *Lenguaje y pensamiento en la obra de J. L. Borges*. Harvard U.
- \*\*FERRER, M. R. *'Dar la Cara'. Literatura y política en la novelística de D. Vtías*. Illinois U., 272 pp.
- GARCÍA, F. N. *El dualismo cristiano en 'Adán Buenos Ayres'*. New Mexico U., 282 pp.
- JIMÉNEZ, L. A. *Literatura y sociedad en la narrativa de M. Gálvez*. Johns Hopkins U., 229 pp.
- MARTÍNEZ-CRUZADO, A. *The philosopher-mystic aspects of Poe, Baudelaire & Cortazar*. U. Illinois, Urbana, 213 pp.
- SERUWAY, N. S. *The hedonic reader: the literary theory & criticism of J. L. Borges*. U. Calif., Los Angeles, 328 pp.
- SWARINGEN, W. *Verbal spatial elements in J. L. Borges*. Pennsylvania U., 185 pp.
- YUNG, B. P. *Visions of the submerged city: Buenos Aires in selected works of Malleva, Marechal & Sabato*. Kentucky U., 204 pp.

## 1977

- HAYES, A. W. R. *Art's literature of Buenos Aires*. Princeton U., 261 pp.
- KATRA, W. H. *The Argentine generation of 1935: politics, the essay & literary criticism*. Michigan U., 412 pp. (Intelectuales de revistas "Sur", "Contorno" et al.)



- LATERRA, J. R. *Contemporary Spanish American drama of denunciation & social protest: the case of Arg. & Chile*. State U. N. York, Binghamton, 279 pp. (A. Corbelli).
- SÁNCHEZ, M. E. *Three Latin Am. novels in search of 'lo americano'*. U. Calif., S. Diego, 304 pp. (Cortazar).
- SCHNEIDER, S. P. *Irrationalism in contemporary literature: a study of Borges, Barth & Pynchon*. U. Colorado, Boulder, 187 pp.
- SMITH, S. D. D. *Apocalyptic symbolism in the Arg. novel*. Kentucky U., 253 pp. (Arit, Marechal, Castellani, Sábato, Malles, M. Granada).
- WAGMAN, A. *Historical vision & magic realism in the works of M. Mujica Láinez*. Michigan State U., 284 pp.

Fese a la abundancia y hasta la reiteración temática emanada de los títulos precedentes, emergen algunas cuestiones más, en parte comunes a ambos países, que no han sido provechosamente cubiertas. Entre ellas, las repercusiones en Argentina de escuelas como la escolástica, el espiritualismo ecléctico, el tradicionalismo o el krausismo; el etnocentrismo norteamericano y sus equivalentes argentinos; la influencia de William James en pensadores como Macedonio Fernández o la presencia de John Dewey en nuestras ideas pedagógicas; la apertura de Waldo Frank hacia América Latina; el vínculo —decisivo para la difusión de nuestro filosofar— entre Francisco Romero y Edgar Brightman; la justipreciable obra de Carlos Cassirer, Vicente Fatone, Luis Juan Guerrero, Eugenio Pucciarelli, José Luis Romero, Alberto Rouges, etc.

CRUZ VÉLEZ, DANILO, *Aproximaciones a la filosofía*, Instituto Colombiano de Cultura, Bogotá, 1977, 252 págs.

Estos "ensayos de aproximación a la filosofía" que componen el presente volumen fueron redactados entre 1947 y 1976, y señalan intentos del autor de acercarse a la filosofía en distintos momentos de su vida. El término "aproximación" cobra su dimensión filosófica a la luz del hecho de que la filosofía, al carecer, a diferencia de las ciencias, de un campo propio de objetos, constituye el "horizonte" en el cual distingue todos los objetos en sus diferentes campos. Por ello, dice Cruz Vélez, en filosofía no hay llegada a la meta sino sólo una aproximación a ella.

En "El hombre y la cultura" analiza la crisis en que desemboca la antropología espiritualista en el siglo XIX al comenzarse a dar importancia a la vida fraccional en la definición del hombre (Marx, Freud, Nietzsche). Pero la falta de unidad de estas antropologías naturalistas llevan a una nueva crisis en el marco de la cual se inscriben los intentos de M. Scheler y de E.

Cassirer en la primera mitad de nuestro siglo, por superar esa nueva crisis. Pero tanto uno como otro invaden dominios para los cuales no tienen ojos: el esquema antropologista de Scheler pierde validez al ser trasladado al *ens a se*, en tanto en Cassirer, la filosofía de la cultura se traga a la antropología filosófica. La deficiencia de ambas es haber visto la relación hombre-cultura como una relación de fundamentación, en lugar de haberla visto como correlación, pues, lo que, según Cruz Vélez, funda la relación misma es la existencia humana, rescatando el sentido primigenio de "existencia" como "salir de". Existencia humana es ser en la cultura. De este modo intenta enraizar en la existencia el ego cogito y el sujeto trascendental, así como también la *animalitas*, el otro concepto fundamental en la definición tradicional del hombre.

El segundo ensayo, "La filosofía y la cultura", permite a Cruz Vélez, partiendo de la pregunta de Nietzsche por

la utilidad de la filosofía para la cultura, reflexionar sobre el origen de ésta y exponer su idea de la filosofía. Para Cruz Vélez la filosofía ofrece a la cultura su fundamento en sentido más radical: "La filosofía, ni ciencia objetiva, ni contemplación ni teoría, es un acontecimiento radical de la existencia humana en la cual el hombre, proyectando su mundo, constituye un horizonte de las posibilidades de su ser. Acto estatuyente del horizonte en que las cosas aparecen como objetos con determinadas estructuras. La idea que Nietzsche tenía de la filosofía no difiere mucho de la que expone nuestro autor, pero mientras que el primero ata la filosofía al gran pensador, que es al mismo tiempo legislador, Cruz Vélez al interpretar la filosofía como metafísica —como trascendencia— la refiere a la estructura de la existencia humana en general.

En "La metafísica y las ciencias del lenguaje" propone reinserir el problema del lenguaje en el marco de la metafísica, al cual nunca debió abandonar, pues fuera de él se convierte en misterio. Luego de reflexionar sobre el Cratilo y considerar el intento de Humboldt de ampliar la crítica kantiana de la razón para incluir en ella la cuestión del lenguaje, Cruz Vélez señala que la lectura de los trabajos de Heidegger y de sus seguidores referidos al tema deja una impresión de fracaso, impresión que proviene del abandono del marco que ofrece la metafísica para explicar e investigar el lenguaje. También Platón en la Carta VII hace salir el lenguaje del encuadre metafísico, no logrando de tal modo determinarlo con claridad. El lenguaje, sostiene Cruz Vélez, no puede ser visto a la luz de la naturaleza, ni de lo divino, ni de la subjetividad, porque todo esto lo vemos a la luz del lenguaje.

La cuarta parte de la obra, "Varia", comprende seis ensayos, en el primero de los cuales se ocupa del problema de la filosofía en conexión con el surgimiento de la conciencia histórica. Al afirmar que cada sistema es válido para un tiempo, la conciencia histórica pone en situación difícil a la filosofía, pues en último término, aquella era la afirmación del escepticismo. Las soluciones propuestas por Stimmel y Dil-

they destruyen la filosofía, en tanto que la propuesta por Hartmann no supera el problema de la pugna entre los sistemas filosóficos; Cruz Vélez se pregunta si el problema existe realmente o si no se estará frente a un pseudo problema surgido por error sintáctico o semántico.

Tomar distancia respecto del sistema hegeliano para poder ver el suelo de donde brota es lo que intenta "Hegel, la madurez de Europa". Desde ese fundamento se podrá ver claramente en qué sentido es válida dicha expresión: el sistema hegeliano es la culminación de la historia que se inicia en Grecia con la aparición del Logos como horizonte del pensar. La historia posterior (Marx, Nietzsche) tendrá otro horizonte.

"El puesto de Nietzsche en la historia de la filosofía" quiere corregir la imagen que éste tiene de su lugar en aquella. Corresponde a Heidegger el haber abierto el horizonte metafísico de Nietzsche, quien a causa de su ceguera para la metafísica de la subjetividad, y al identificar la metafísica con el platonismo, no advirtió que fundar el ser de los objetos desde el sujeto también es metafísica. "Nietzsche dice Cruz Vélez, vela su puesto en la historia de la filosofía allende la metafísica, nosotros, en cambio, lo hemos encontrado dentro de ella". La peculiaridad de la tarea llevada a cabo por Nietzsche fue la de desarrollar la última posibilidad que le quedaba a la metafísica después de haber llegado con Hegel a la madurez en la línea del ego cogito: basarla en el ego volo, que Nietzsche despliega como una metafísica de la voluntad de poder.

La irrupción del ser del prójimo en el ámbito de la ontología ocupa la atención de Cruz Vélez en el artículo "El Otro", en que centra su análisis en la obra de M. Theunissen, a la que corresponde el mérito de introducir orden en la maraña de teorías dominantes en este nuevo territorio del saber.

"Nietzscheana" hace una evaluación de la incidencia de Nietzsche en el mundo hispánico, particularmente por obra de la generación del 98, en tanto que el último artículo de esta parte final, "Heidegger y el porvenir de la

filosofía", tomando el sentido heideggeriano de "fin" de la filosofía como perfección (*Vollendung*) encuadra su presunción de que el problema de la filosofía después de Heidegger no será el del ser en cuanto ser, por una diversidad de razones que nuestro autor aduce, sino que "realizadas todas sus posibilidades, tanto las metafísicas

como las científicas, el primer empeño de la filosofía tiene que ser clarificar su enmarañado pasado, adquirir clara conciencia de lo que ha llegado a ser en la evolución histórica, asegurarse del ámbito en que va a seguir moviéndose y fijar claramente sus fronteras frente a otras formas del saber".  
EDMUNDO MARÍO GAMALY.

LI CARRILLO, VÍCTOR, *Platón, Hermógenes y el lenguaje*, Editorial Equinoccio, Univ. Simón Bolívar, Caracas, 1979, 139 págs.

Llevado por el propósito de replantear el problema del lenguaje desde el horizonte del ser y de la verdad, Li Carrillo ofrece en este trabajo una interpretación muy fina de la teoría convencionalista del lenguaje puesta por Platón en boca de Hermógenes, interlocutor de Sócrates en el *Cratilo*.

La estructura misma del diálogo confirma la presencia de doctrinas ajenas al pensamiento de Platón, ya que entre los griegos la preocupación por los problemas del lenguaje toma la dirección dominante de explicación del sentido de las palabras, dirección que cristaliza en la etimología. La etimología antigua, particularmente la griega debe ser cuidadosamente distinguida de la etimología tal como la concibe la lingüística moderna. En tanto ésta es método histórico, aquélla constituye un método de explicación de la significación auténtica. Vale decir, que el horizonte de la etimología antigua es la verdad revelada por la palabra, mientras que el horizonte de la moderna está configurado por la historia formal, estructural de la palabra. Pero la etimología griega no es sólo método, instrumento del saber, sino también es doctrina, que se funda en la concepción griega de la relación ónuma-práigma, y que a través de la triple función del nombre —significativa, unificativa y representativa— asigna a éste carácter objetivo. La etimología griega es, como doctrina, revelación de la verdad, y es allí donde reside su esencia.

El problema que de este modo se plantea es el de la validez de la etimología, pues el nombre "abre" la

cosa denominada. Apertura tal nos coloca frente a la relación entre el nombre y la cosa dentro de la perspectiva de la verdad, o, en otros términos, frente al problema de la "rectitud" del nombre. En sentido estricto la rectitud dice correspondencia y se funda en la *fysis*; en sentido lato dice equivalencia y se funda en el *nómos*. Ya Parménides había establecido la doble correspondencia *fysis-alétheia* y *nómos-dóxa*, pero Platón desborda el sentido primitivo cuando incorpora el problema a su temática. *Cratilo* es en el diálogo el defensor de la teoría del nombre y el lenguaje fundada en la *fysis*, mientras Hermógenes preconiza la doctrina que se apoya en el *nómos*. El trabajo de Li Carrillo, que se sitúa en esta última línea se desenvuelve en el marco de la explicación hermenéutica y no fenomenológica de los conceptos. El análisis de la teoría convencionalista ocupa el centro de la obra. Minucioso y profundo y con la aportación de notas que mantienen correcto equilibrio con el desarrollo temático central, abre diversas perspectivas a la reflexión sobre el problema.

Es de particular relieve el tratamiento de la crítica de la teoría convencionalista, que siguiendo a Proclo Li Carrillo divide en tres órdenes de argumentos: entretéptico, coercitivo y susceptible de llevar la persuasión a su término. Sócrates refuta no la idea de la convención sino sus consecuencias, o sea, su demostración se funda en razones, no en la cosa misma, de ahí la posibilidad al final del diálogo de que Sócrates admita la existencia de convenciones en el lenguaje a pesar

de haber quedado refutada la teoría. La refutación de la doctrina de Hermógenes a cargo de Sócrates hay que inscribirla dentro de la perspectiva de la teoría del lenguaje ideal, pues conduce a la afirmación de la existencia de entidades fijas y permanentes sustraídas al relativismo individual, resultado que constituye el punto de partida de aquella.

Es intención de nuestro autor rescatar la importancia de la teoría convencionalista expuesta por Hermógenes, y a la cual los personajes del Cratilo parecen conceder poca importancia, pues representa, para una preocupación característica de la reflexión filosófica contemporánea como es el problema del lenguaje, el antecedente más lejano. El estudio de la representación griega es ineludible pues aporta una óptica novedosa que rompe la concepción griega predominante al desconocer su supuesto principal y se-

parar las cosas de sus nombres respectivos. Ruptura que implica abandonar el lenguaje como horizonte del conocimiento y de la verdad. Se torna así indispensable encontrar otra vía de acceso a las cosas. La "concepción instrumentalista del lenguaje" que ha hecho de la palabra un simple elemento operativo es el término del proceso de desarrollo abierto por la tesis de Hermógenes y frente al cual, nuestra época contemporánea, desde distintas direcciones, anhela reestablecer la originaria relación entre hombre y lenguaje, entre palabra y cosa, para restituir el lenguaje dentro del ámbito del saber y la verdad, aunque no en la forma extrema representada por la doctrina de Cratilo.

La filosofía moderna ha mediado la palabra y la cosa por el pensamiento. La tarea por delante es pues "recrear la relación entre la palabra y la cosa, sin suprimir la fuerza mediadora de la idea". — EDMUNDO MARIO CAMALY.

PRESAS, MARIO A., *Situación de la filosofía de Karl Jaspers*, Depalma, Buenos Aires, 1978.

La tesis que guía este trabajo es que la cabal comprensión del pensamiento de Jaspers exige centrar la atención en la influencia kantiana sobre el autor de *Psicología de las concepciones del mundo* (1919) o, para ser más precisos, en la especial lectura de Kant que, desarrollada desde sus años de juventud, impulsa la "conversión" de Jaspers a la filosofía y determina el significado que ésta adquiere como sinónimo de *vida* misma esto es, como compromiso teórico-práctico que busca esclarecer y realizar la existencia y la consiguiente relación del hombre con la *Trascendencia*, con un "absoluto" que se vivencia en los *límites* y que, por ello, escapa a los intentos de volverlo objetivo a través de un lenguaje científico o de pautas religiosas institucionalizadas.

Demostrando un amplio conocimiento de la literatura relativa, Presas cumple adecuadamente con su proyecto y de sus páginas surge una imagen de Jaspers (rigurosamente delineada sobre

los textos del filósofo) que, tal vez paradójicamente con su formación original de médico psiquiatra, muestra su adentrarse en la filosofía sin transitar por los senderos positivistas en boga en su época. El autor desarrolla la imprescindible confrontación con las principales figuras del ambiente filosófico germano de primeras décadas de este siglo, ante las cuales —y, a menudo, en oposición a ellas— Jaspers va elaborando su pensamiento. En particular Husserl, de quien rechaza el predominio de la *gnoseología* y la concepción de la filosofía como "ciencia en sentido estricto"; o Rickert y los neokantianos de Baden, cuya culminación del saber en la *axiología* no logra borrar la impronta científica que los caracteriza. Las sugerencias de Jaspers se aclaran también mediante el paralelismo con Bergson, Wittgenstein, Heidegger y Marcel, entre otros. Asimismo, Presas valora acertadamente la biografía del filósofo como uno de los elementos determinantes de su

pensamiento; en especial, las *experiencias-límites* de la enfermedad incurable y de la barbarie nazi, soportada ésta estocadamente por Jaspers y su familia (al respecto, leyendo los pasos de su *Diario* donde muestra haber contemplado el suicidio antes que claudicar, no podemos olvidar la posición anti-tética de su otrora amigo e interlocutor filosófico, Heidegger, quien aconsejaba a los universitarios alemanes —en 1933— reconocer en Hitler la "ley y realidad presente y futura de Alemania").

El propósito principal, decíamos, es poner en evidencia la "apropiación" jaspersiana de Kant: al indagar sobre las condiciones de posibilidad de lo experimentado, Kant ha alcanzado —según Jaspers— aquello que trasciende a la objetividad misma y que representa el fundamento "englobante" que da significado a todo lo objetivo. Los tres volúmenes de *Philosophie* configuran así un comentario a las "ideas" kantianas y la transformación de las mismas ("reguladoras" en lo teórico y "postulados metafísicos" en lo práctico) en la noción clave: *das Umgreifende*, horizonte no objetivable que posibilita la objetividad y, más aún, la existencia misma. Trascender

es entonces "elevarse" desde el conocimiento del mundo hacia la idea que lo fundamenta, liberarse y, a través del desciframiento del mensaje de la Trascendencia, entrar en contacto con Dios. Bajo esta influencia kantiana, la filosofía —enseña Jaspers— no es un cuerpo rígido de doctrinas sino un llamado a la libertad del hombre, el cual, al leer la *cifra* (comprender que lo objetivo manifiesta lo inobjetivable) "llega a ser *el mismo* en relación con su Trascendencia" (p. 211). Los textos citados y las conexiones destacadas por Pressas para justificar su tesis, corroboran plenamente su interpretación de la importancia de la "base kantiana" (como indica el subtítulo de la obra) de Jaspers. Ello mismo nos motiva, sin embargo, la siguiente consideración: creemos que *este* Kant jaspersiano dista tanto del espíritu auténtico del filósofo de Königsberg, que el resultado final del pensamiento de Jaspers parece, *mutatis mutandis*, más cercano a un espiritualismo a lo Swendenborg que a la intención iluminista y antidogmática de la *Dialéctica Trascendental* (y de *La religión dentro de los límites de la mera razón*), siendo por lo demás conocida la crítica de Kant al teósofo sueco. — JORGE EUGENIO DOTY.

REALE, MIGUEL, *Teoría tridimensional del Derecho* (EDEVAL, Valparaíso, 1978), 158 pp.

En los últimos años, las obras de Miguel Reale van difundiéndose en el mundo de habla castellana merced a numerosas traducciones. A la publicación en nuestro país de "Fundamentos del Derecho", de la cual dimos noticia en el anterior número de esta revista, ha de agregarse la "Introducción al Derecho", aparecida en España (Ediciones Pirámide S.A., Madrid 1976), y este breve libro, "Teoría tridimensional del Derecho", impreso en Chile integrando una colección de clásicos jurídicos, cuyos primeros volúmenes fueran dedicados a Friedrich Karl von Savigny y Jean Marie Portalis, dos de los máximos juristas europeos del siglo pasado.

Caracteriza a este breve y substancioso trabajo del pensador brasileño, al igual que al resto de su obra, la gran riqueza informativa. En efecto, la erudición de Reale acerca de las diversas teorías jurídicas y filosóficas es exhaustiva y, buen conocedor de todas ellas, se encuentra ubicado en inmejorable situación para efectuar su balance y señalar los aciertos y deficiencias de cada una.

La filosofía contemporánea exhibe, como uno de sus rasgos fundamentales, el abandono de las grandes construcciones sistemáticas y un viraje hacia el estudio de los objetos concretos. Pareja dirección es dable observar en la ciencia jurídica, donde han sido

abandonadas tanto la tendencia conceptual propia de la "Begriffsjurisprudenz" como el formalismo "a priori" de las escuelas neolantianistas, que dominaron el panorama filosófico de comienzos de siglo. En cambio, en nuestros días, la gnoseología se centra en el estudio de las objetividades y la ética se vincula, cada vez en mayor medida, con la axiología.

Señala Reale que, no obstante tales circunstancias, la mayoría de los juristas contemporáneos continúan encarando al Derecho desde una perspectiva decimonónica: para ellos, el fenómeno jurídico no pasa de ser más que un conjunto de normas. Tal temperamento se opone a otra corriente, centrada en el predominio de una óptica sociológica, para la cual el Derecho ha de encamarse desde el punto de vista de su efectividad o eficacia. Finalmente, hay quienes, eludiendo toda connotación con el mundo fáctico, permanecen en la esfera de los valores ideales. Para la corriente tridimensionalista, que intenta comprender al Derecho partiendo de la experiencia concreta, toda teoría que parcialice el ámbito jurídico ha de ser repudiada. "El objeto de estudio del jurfilósofo —nos dice Reale— es la experiencia jurídica en la integridad de su estructura fáctico-axiológico-normativa, en cuanto generadora de modelos y significados jurídicos" (pág. 38).

Las investigaciones propias del filósofo, del sociólogo y del jurista, lejos de excluirse, han de considerarse complementarias. Ello se hace patente no bien dirigimos nuestra atención al problema planteado por la validez del Derecho, el cual puede ser tratado en términos de "vigencia", en caso de atenernos a la obligatoriedad formal de las normas; de "eficacia", en la medida que señalemos la correspondencia entre el comportamiento social y los contenidos normativos; y de "fundamento", si nuestra indagación se dirige a los valores susceptibles de legitimar un ordenamiento jurídico.

A lo largo del siglo XIX, el problema fue encarado desde el ángulo de la validez formal. Se pensaba que existía una correspondencia íntima entre la realidad social y los contenidos

de las leyes, y que el sistema socio-político imperante, basado en el reconocimiento de los principios de la libertad política y de la autonomía de la voluntad, había alcanzado su máxima perfección, constituyéndose en una realidad inmutable. Ello dio lugar a que el clima preponderante de la centuria estimulase el desarrollo de una ciencia jurídica elaborada en base a construcciones abstractas alejadas de toda connotación sociológica. Pero, al entrar en crisis el sistema social que servía de base a esta concepción, la validez pasó a ser estudiada por los juristas desde el ángulo de la eficacia. El ideal de libertad individual fue desplazado de su papel protagónico por el de una sociedad igualitaria y las transformaciones operadas consecuentemente dirigieron la atención de los científicos del Derecho hacia nuevas soluciones que buscaban correspondencia con los cambios sociales operados. Es la época en que Ihering abandona el rígido conceptualismo jurídico, abriendo camino a la jurisprudencia de los intereses. Una de las graves falencias de esta nueva etapa fue —como señala Reale— el olvido de la dimensión axiológica presente siempre en toda experiencia jurídica. Ahora bien, esta crítica no implica que nuestro autor pertenezca a las escuelas que reducen el campo de la filosofía jurídica a una teoría de la justicia alejada de los enfoques lógicos y fácticos; por el contrario, estima que deben evitarse las perspectivas unilaterales y que los conceptos de vigencia, eficacia y fundamento deben correlacionarse "según una comprensión dialéctica de complementariedad".

Para Reale, entre hecho y valor se da una relación de "implicación-polaridad", la cual resulta superada por el momento normativo, en el cual ambas se integran dentro de los límites circunstanciales de tiempo y espacio. Nos hallamos ante un proceso dialéctico, en el cual las normas significan la "comprensión operacional", de la incidencia de ciertos valores en las condiciones fácticas que constituyen la base de formación de los sistemas jurídicos y de su ulterior aplicación. Según Reale, "el término tridimensional" sólo puede ser comprendido rigu-

rosamientos como traducción de un proceso dialéctico, en que el elemento normativo integra en sí y supera la correlación fáctico-axiológica, pudiendo la norma, a su vez, convertirse en hecho en un ulterior momento del proceso, pero únicamente con referencia a y en función de una nueva integración normativa, determinada por nuevas exigencias axiológicas y nuevos sucesos fácticos" (pág. 128).

La teoría tridimensional constituye un hito fundamental del pensamiento filosófico-jurídico latinoamericano, Sus

logros han alcanzado vasta difusión internacional, al igual que la teoría egológica de Carlos Cossio, presentándose ambas, por la hondura y agudeza de sus planteos, como las dos aportaciones más originales hechas por nuestro continente a la dilucidación de la problemática jurídica propuesta por el mundo actual. Es por ello que adquiere especial relevancia la traducción de obras como la presente, donde el lector habrá de hallar la sintética exposición de una de las orientaciones jurídicas más importantes de nuestro tiempo. — MARTÍN LACLAU.

GRANELL, MANUEL, *La vecindad humana, Fundamentación de la Ethología* (Madrid, Revista de Occidente, 1969), 528 pp.

Extraño destino el de algunos libros. La novedad de su mensaje, el rigor que exhibe la fundamentación de las ideas expuestas, el cúmulo de saber ágilmente asimilado por su autor y puesto al servicio de la ilustración de un pensamiento que aspira a trascender el recinto de la inteligencia para infundir de manera decidida sobre el rumbo de la vida colectiva — todo eso no encuentra rápida audiencia en el medio en que debiera ejercer sus primeros efectos. El tiempo se encarga, por lo general, de facilitar, a veces tardíamente, la difusión. Son muchos los casos que podrían aducirse como ejemplos de este destino, y el del libro de Graneli está lejos de ser quizá el último.

La *vecindad humana*, que el filósofo español radicado hace muchos años en Caracas donde ha tenido destacada actuación docente en la Universidad Central de Venezuela, ofrece como una "fundamentación de la Ethología", término al que aspira a infundir un nuevo sentido, no ha merecido hasta ahora la atención que corresponde a su jerarquía intelectual. Poner de relieve, en los actuales momentos, la calidad extraordinaria de esta aportación filosófica, es un deber que concierna a quienes siguen de cerca el desarrollo, cada día más firme y seguro de sí mismo, de la filosofía en América Latina.

Aunque el libro no oculta su vinculación con el pensamiento de Ortega y Gasset, y recoge, además, valiosas sugerencias de la fenomenología de Husserl y de Scheler, lo mismo que de la filosofía de la existencia, tanto por su contenido como por su orientación y propósitos, es una obra realmente original. Lo es en el conjunto y en los detalles, y vuelve a serlo con acentuado relieve en la intención, por lo demás bien lograda, que moviera al autor al escribirlo. Obra tan original y tan cuidadosamente construida merece ser destacada, y el objetivo de esta nota es atraer la atención sobre ella y reclamar el juicio de apreciación de quienes se dedican en serio a la investigación filosófica en el área de la lengua española.

El objetivo de Graneli en esta obra es fundamentar la ethología, ciencia rectora del autohacerse humano. Con este fin realiza un análisis ontológico de la existencia humana estableciendo los existenciales que la determinan. En la primera parte de la obra elucida el modo de "estar" el hombre en el mundo, es decir, el "habitar"; en la segunda parte trata la noción de "vecindad".

El hombre, nos dice Graneli, es constructor de espíritu el cual, separado de él, objetado, se "tradic" y, de este modo, se conserva. A esta creación de espíritu está obligado el hom-

bre a partir de su ontológica condición de exiliado en el "hic et nunc", paraíso inhóspito en el que se desarrolla su existencia.

Alienado en medio de la naturaleza y, a diferencia del animal, el hombre no tiene un "habitat", razón por la cual debe construirse un mundo y, paralelamente, a sí mismo, por medio de su esfuerzo tecnificante. Y es en esta realidad inventada, en este "artificio" que es el mundo, donde el hombre habita. Aunque nunca naturalizándose totalmente en él, ya que, en última instancia, será siempre un inmigrante. El hecho bruto y radical del hombre es la existencia con sus tres dimensiones ontológicas: la re-sistencia, el "extus", el "ahí" que nos resiste; la in-sistencia, el fondo individual y libre que se enfrenta a lo anterior; el "Quién", el misterio del sujeto último.

De la existencia, que es la común condición, lo fundante, se diferencia la vida, como negación de aquella, en tanto lo individual e irrepetible de cada autohacerse, el cual se realiza sobre el fondo espiritual común ("nóstridad") del "ethos-morada" (en este concepto reúne Granell las dos nociones griegas de  $\xi\theta\omicron\varsigma$ , carácter y  $\eta\theta\omicron\varsigma$ , morada, ámbito en que mora el hombre).

Por medio del cuerpo, oscuro "datum" originario, entra el hombre al mundo en un lugar y tiempo determinados. Y, desde este "nudo corporal", sustentador natural de todas las humanas intervenciones insistentes antes la resistencia, va forjando, primero, lo psíquico y luego lo espiritual, el "Quién" último, sobre la base del fondo histórico común, lo biológico y lo particularismo de la historia personal.

En contraposición a Heidegger, nos afirma Granell que el ser creación del hombre, quien, "ex aliquo" y en función de sus tres existenciarios (in-ex-sistenciar, con-sistenciar, re-sistenciar), crea su propia realidad y la del mundo y logra, de este modo, "vecindad", a la par que muestra, por este hacer, su carácter fundamental de "tecnita". Otros dos existenciarios (el per-sistenciar y el des-sistenciar) fundamentan, por una parte, la conserva-

ción de lo creado y, por otra, su renovación.

La "vecindad" se genera desde los dos polos existenciarios del "aquí-propio" (lo individual e irrepetible, el "datum sintético" de lo insistencial y resistencial<sup>1</sup>) y el "ahí-mostrenco" (el "nosotros" común, lo externo que resiste) los cuales operan en mutua inmanencia. Un tercer existenciar estructural, el "allí-vocado", alude a la histórica "futurición" del hombre hacia nuevas formas de "vecindad". A su vez, el "ahí-mostrenco" comprende tres dimensiones: dialécticamente imbricadas que son el "ethos", el "sintagma" y la "humanitas" y que corresponden, respectivamente, a las tres dimensiones del tiempo: presente, pasado y futuro.

Todo ethos subjetivo se construye a partir del "ethos-morada" o ámbito común de las valoraciones y de la moralidad. Pero, por debajo del superficial "ethos-morada" corre, procedente de la dimensión sintagmática, el más profundo y, por ello mismo, difícilmente visualizable "sujeto-externo" que consiste en las estructuras formales y categoriales vigentes en determinada etapa histórica. Este "sujeto-externo", que hunde sus raíces en el remoto pasado y llega hasta el presente, configura lo que somos hasta tal punto, que toda objetivación del mismo resulta imposible. Pero, no ocurre de igual modo con el "ethos-morada" del cual cabe cierta posibilidad de toma de conciencia, lo que permitiría la construcción de una ciencia tal como la "ethología".

Si el "ethos-morada" no es sino uno de los "artificios" creados por el hombre, se puede pensar que, de aquí en más, el hombre mismo puede intervenir conscientemente para modificar ese ámbito, que hasta ahora, ha venido construyéndose en forma no deliberada. La ciencia que daría las pautas para esa acción es la "ethología", ciencia devenida imprescindible a la luz de la crisis del mundo actual.

Coincidimos básicamente con el autor acerca de la necesidad de un accionar consciente sobre el ámbito de la moralidad social a fin de alcanzar niveles más altos de "humanitas", pero



nos preguntamos de dónde extraerá esa ciencia los principios rectores de su accionar. Pues si, como se ha establecido previamente, todo sentido y todo valor proviene del hombre, quien los ha ido creando empíricamente, "en enloquecida carrera... siempre sin pausa, casi sin estrella, peli-

grosamente cercana al borde del precipicio", ¿no sería acaso menester descender a un plano más profundo que fuera el fundante de la "ethologia" para evitar, de ese modo, que la ciencia misma se viera atacada por la "ciega marcha" del quehacer humano? — ADA A. PÉREZ WUICHT.

AGOCILLA, RODOLFO, M., *Sentido y trayectoria de la filosofía moderna* (Quito, Ediciones de la Universidad Católica, 1979), 150 pp.

La filosofía moderna es interpretada como el intento de alcanzar la síntesis de principios que coexistieron en la vida del Renacimiento sin alcanzar la unidad orgánica de un sistema conceptual. Entre estas posiciones contrapuestas se destacan cinco: la antinomia de reflexión y actividad manual en el plano de la teoría del arte, la de objetividad y subjetividad en el ámbito del conocimiento; la de necesidad y libertad en la filosofía de la historia; la de razón y voluntad en la ética; y la de totalidad universal y realidad individual en metafísica. Según la tesis expuesta, las cinco oposiciones guían el desarrollo del pensamiento moderno y constituyen los problemas específicos de este período de la filosofía. Sobre este esquema se articula la obra. Tras un capítulo inicial que se ocupa de la raíz de la filosofía moderna y el significado del nuevo humanismo, el autor se ocupa de la teoría del arte en Leonardo, Kant y la nueva idea de la naturaleza, Herder y la filosofía de la historia, libertad y realidad ética en Fichte, y Hegel y el saber absoluto. Son los pensadores que ofrecen una solución a las mencionadas antinomias y por ello "constituyen los principales jalones que signan la trayectoria del pensamiento moderno" (p. 41).

La concepción de la filosofía moderna con el pensamiento anterior y las dificultades que entraña determinar un punto de iniciación no impiden determinar un carácter rigurosamente propio de la filosofía moderna. Se rechazan ideas de Scheler y Zubiri respecto de su originalidad con el objeto de destacar que el rasgo fundamental reside en que encuentra su fundamento

en la existencia humana de tal modo que la filosofía contemporánea es tributaria de la modernidad. También se consideran algunas objeciones puestas a la interpretación formulada como el reconocimiento y afirmación previos del hombre en el escepticismo, el estoicismo, el cristianismo y el neoplatonismo, y la identificación de la originalidad del pensamiento moderno con la aparición de la ciencia matemática de la naturaleza.

El sentimiento de autonomía y la creencia en el poderío de la razón como vivencias características del hombre del Renacimiento se afirman en la teoría con Descartes y desde entonces la filosofía moderna avanza resueltamente por el camino de la subjetividad. Este movimiento culmina en la filosofía hegeliana con respecto a la cual el existencialismo significaría la ampliación, pero no el ahondamiento, de una perspectiva limitada a la existencia pensante. Por ofrecer una síntesis que comprende las soluciones parciales a las antinomias, Hegel es presentado "como coronamiento y compendio de la compleja trayectoria seguida por el pensamiento moderno y como legado para la filosofía contemporánea" (p. 147).

Importa hacer notar que Hegel no solo constituye el resultado de la filosofía iniciada a partir de las oposiciones contenidas en el Humanismo renacentista. En su *Historia de la filosofía* acusa al pensamiento moderno de haber olvidado injustamente a Aristóteles y se refiere a "tradiciones completamente huérfanas de pensamiento que se han mantenido al margen de su filosofía" (JA, XVII, p. 299). Y de

Aristóteles proviene una primordial fuente de inspiración: explicitar la concepción del acto puro como pensamiento del pensamiento de un modo verdaderamente concreto desplegando lo particular a partir de ese absoluto. Por eso el filósofo griego "ha conocido la especulación más fundamental, el idealismo". Con este trasfondo más amplio, los problemas de la especu-

ción hegeliana exhiben otro aspecto. Por ejemplo, superar la total separación del acto puro es la consecuencia de concebirla como símil de finitud y no significa sin más, aunque implique "coincidir con la totalidad de la realidad", ser "inherente a ella sin residuo de trascendencia" (p. 131). — ROBERTO J. WALTON.

CASTAGNINO, RAÚL H., *Márgenes de los estructuralismos*, Ed. Nova, Buenos Aires, 1975, 169 pp.

Son objetivos del autor: a) Destacar y rescatar las especulaciones y los tanteos metodológicos valiosos que el estructuralismo ortodoxo relegó o desconoció al constituirse, y también b) Apelar a la mayor flexibilidad de la dirección estructuralista que admite una colaboración interdisciplinaria y una referencia a lo extratextual, exigiendo, a su vez, de los criterios tradicionales rígidos un lugar para los planteos estructurales, y c) Mostrar las ventajas de recoger todos los aportes positivos, los de una y otra ortodoxia y los de las zonas por ellas marginadas, en una disciplina conjunta: la Estilística integral. Con estos propósitos intenta el doctor Castagnino una "Filosofía de las marginaciones" (página 13), barajando ingeniosamente las acepciones del término "margen", en su sentido general de "extremidad y orilla de una cosa" y en sus formas masculina y femenina: el margen: "espacio en blanco, medida de tiempo y de espacio, límite, apartamiento voluntario, pretexto ofrecido, alternativa, fin, remate"; la margen: "orilla, borde, contención"; que limita la cosa si es contemplada desde ella, o la contiene, si la cosa es contemplada desde su margen. En esta situación se hallan avanzadas de pensamiento no francesas que el autor considera como "las márgenes" (Cap. II) del estructuralismo ortodoxo; en ellas incluye a: 1) J. A. Richards; autor de *Practical Criticism*, *Principles of literary criticism* y coautor de *The Meaning of Meaning*; destaca su papel en el encarrilamiento de las modernas corrientes teóricas hacia

una nueva y rigurosa reflexión sobre el lenguaje, la literatura y el conocimiento, su conciencia de un orden lógico superior regente de las relaciones entre la expresión y el pensar y la "raza y densa actualidad" de las obras mencionadas. 2) V. Propp, que estableciera las constantes del cuento popular fantástico y las esquematizara simbólicamente y en cuya inconclusa polémica con Lévi-Strauss se detiene. 3) P. Goodman, investigador interdisciplinario poco conocido en medios hispanohablantes en su momento y cuya obra *The Structure of Literature* "avanza material extraordinario y renovador en su valor crítico" (pág. 40) reuniendo la sensibilidad y el rigor racional. En "los márgenes" (Cap. III), el autor puntualiza la relación entre el pensamiento neohumanista actual y la estructurología —postura científica general en la que se integra el estructuralismo lingüístico—; concluye contemplando a este último en su calidad de instrumento objetivo que permite un acceso más al fenómeno literario y que se sitúa más allá de todo margen ideológico (de izquierda o derecha) y de intenciones pragmáticas y cosmovisionarias. En la segunda parte del libro comienzan a jugar hábilmente aplicaciones figuradas de lo marginal. Así, el capítulo IV reclama del estructuralismo ortodoxo un *margen de tolerancia* hacia la realidad estética, hacia la síntesis personal creadora del acto poético y hacia la idea de "personaje"; sólo partiendo de ella, advierte el autor, se pueden deslindar las nociones de "actante" y de "pseudopersonaje";

para mostrar la necesidad de conceder este margen analiza penetrantemente *El coronel no tiene quien le escriba* de García Márquez. El capítulo V solicita un doble margen de confianza: del estructuralismo hacia la integración de métodos, y de la crítica tradicional hacia la profundización aportada por un sondeo estructuralista. El texto elegido para apoyar el reclamo: *Martín Fierro*, es atacado desde una variedad de ángulos: históricos, sociales, políticos, que esclarecen el ámbito extratextual, y el biográfico, que precisa las intenciones del poeta; estas instancias, imprescindibles al extranjero para la comprensión del texto, se coronan con un enfoque estructural, único que permite iluminar el espíritu juglaresco, oral, preteatral, del poema. Un *margen de ganancia* (cap. VI) procurado por la atención a las estructuras, es el descubrimiento de un orden esotérico, en correspondencia con el orden lógico y que proyecta nuevas interpretaciones sobre éste. Tal sería el caso de *Lazarillo de Tormes*, donde la distribución numérica del relato permite suponer alusiones secretamente paródicas a la teología cristiana y a la tradición cabal-

ística. Se establece también un *margen de coincidencias* (cap. VII) entre el estructuralismo y el enfoque estilístico al estudiar en diversos escritores argentinos: A. Jasca, D. Viñas, B. Verbitsky, Mujica Láinez, Bioy Casares; las implicaciones tanto estilísticas como estructurales, de las formas tipográficas de relieve: versales, paréntesis, comillas, mayúsculas, etc., que instrumentan en ciertos casos relaciones tem- porales en el relato y denotan también la búsqueda de efectos expresivos, la voluntad de estilo.

Este trabajo evidencia una vez más dentro de la fecunda trayectoria del autor, la amplitud de sus conocimientos teóricos, el equilibrio de las reflexiones y la acuidad en el análisis textual. Demuestra en fin, con amenidad y lógica no desmentidas, la conveniencia de integrar los aportes mutuamente marginados por disciplinas de distinta orientación, pero no excluyentes, como el estructuralismo y la estilística y de reivindicar los precursores que la ortodoxia estructuralista desplazó de su centro. — MARÍA ROSA LOJO CALATRAVA DE BEUTER.

GARASA, DELFIN LEOCADIO, *Literatura y Sociología* (Troquel, Buenos Aires, 1973), 302 pp.

Hay dos direcciones en el estudio de la relación literatura-medio social: I) *De la literatura a la sociedad*; seguida por el sociólogo, a quien importa la comprensión del momento social, siendo la literatura un apoyo para este objeto. II) *De la sociedad a la literatura*: preferida por el crítico literario, que busca en el estudio de los condicionamientos sociales una mejor intención de la obra. Por ello, débese efectuar un deslinde de campos previo al análisis de la compleja relación literatura-sociología.

Distingue el Dr. Garasa: a) "la investigación específicamente sociológica" que toma la obra literaria como un dato más para sus pesquisas. b) "la interpretación o estimación de la obra literaria según pautas que inciden en su connotación social". c) "la aplica-

ción de métodos propios de la sociología a distintos aspectos del hecho literario" (Cap. I, pág. 12). El autor consagra sus esfuerzos al ahondamiento en la segunda de las direcciones mencionadas, pero alude también a la primera (cfr. fin del Cap. I) y presenta (cfr. Cap. II), un panorama de la sociología de la literatura, que opera con métodos e intereses sociológicos, aunque existan trasvasamientos frecuentes hacia la crítica literaria de orientación sociológica y sus investigaciones no se limiten siempre a la periferia del hecho literario. El capítulo III toma los precursores de la crítica sociológica (que puntualiza "el condicionamiento social en los temas, asuntos, forma o estilo de las obras literarias", Cap. II, pág. 17), desde Vico a Guyau. El IV evalúa lúcidamente los

aportes de Marx y Engels a la crítica sociológica del arte y la literatura, lo cual permitirá al autor exhibir luego las esquematizaciones hechas por gran parte de la crítica rusa. De ella trata el capítulo V, que estudia, entre otros críticos, a Plejánov, y también a personalidades políticas como Lenin y Trotsky. Observa allí el autor cuándo una cierta objetividad estética se sobrepone a la dogmática partidaria y/o a los intereses de la acción. El VI se dedica al libro *"The Great Tradition"*, de Granville Hicks; el VII se ocupa de la crítica sociológica italiana, de Gramsci a Della Volpe. Los capítulos VIII y IX tratan respectivamente de dos grandes figuras de la crítica sociológica: Georgy Lukács y Lucien Goldmann. La trayectoria de Lukács se rememora desde sus comienzos, tanto en sus etapas de mayor acotamiento al "dogma" como de relativa independencia. El autor ofrece una ponderada crítica, reconociendo su agudeza perspectiva, la índole crucial de sus planteos, la seriedad de sus conocimientos y reflexiones, y censurando su extremo rechazo del formalismo, su concepto de la "perspectiva" del autor realista, su actitud frente a la vanguardia, su desconocimiento, en suma, de la autonomía formal de la obra literaria. En cuanto a Goldmann, destaca el Dr. Garasa su afirmación de la prioridad del valor estético y de estructuralismo genético —que considera como un gran aporte—, sus estudios sobre Racine y Pascal y sobre la sociología de la novela. En las *Conclusiones*, por último, señala el autor vicios usuales de la crítica sociológica que motivaron su descrédito (como el mecanicismo y el olvido de la peculiaridad del proceso artístico), y la existencia de otras tendencias críticas: la sacralización del arte, el culto de la Belleza pura, que obstaculizaron su difusión. Reprocha además, tanto a Goldmann como a Lukács, la selección previa de ejemplos prestigiosos, por lo general sólo aquellos que les permiten aplicar sus mé-

todos, la preferencia por la literatura y el abandono de otras artes donde les resultaría más difícil probar sus tesis. Propone, finalmente, como pautas para una bien calibrada crítica sociológica: a) No olvidar la especificidad de la obra de arte, su legalidad y sus escalas axiológicas particulares. b) Considerarla en su totalidad, no sólo en sus aspectos parciales. c) Tener presente que la obra de arte genuina se resiste a agotarse en la explicación conceptual. d) No limitarse a la "aplicación metodológica de premisas conceptuales ni de definiciones más o menos dogmáticas" (pág. 271). e) No imponer desde fuera las conclusiones sociales sobre una obra de arte sino inferirlas desde dentro de ella. Estas reservas no intentan desestimar la necesidad de una crítica sociológica sino *colocarla en la posición que debe ocupar*. Insistir sobre la especificidad de la obra de arte, advierte el autor, "no implica proclamar su autonomía incondicional, no supone su concepción como actividad aérea" (pág. 268). La crítica sociológica se ceñiría pues, sabiendo ya lo que no debe hacer, a "discernir las actitudes, las conductas, las ideologías, los arraigos y las evasiones que, al nivel del individuo creador, pululan en una sociedad dada y cuyas convergencias y antagonismos condicionan el proceso y el resultado de la actividad artística" (pág. 272). La conclusión se completa con el comentario de algunas incursiones de la crítica sociológica en la poesía lírica, la narrativa y el teatro (pp. 273-96).

Personalmente, creemos que este libro, documentado con una profusa bibliografía y fruto de una seria reflexión que equilibra exitosamente el análisis y la síntesis, constituye un excelente estudio de la crítica sociológica y una criteriosa evaluación de esta tendencia que tantas polémicas ha despertado. El estilo expositivo evidencia, por su parte, la amabilidad y claridad habituales en el autor. — MARÍA ROSA LOJO CALATRAVA DE BEUTER.

REST, JADME, *El laberinto del universo, Borges y el pensamiento nominalista*, Ed. Librerías Fausto, Buenos Aires, 1976, 201 pp.

Este libro —verdadero hito en la bibliografía borgiana— puede desglosarse en varias postulaciones fundamentales: I) En la obra de Borges existe una interpretación unitaria y coherente del mundo y el hombre, no obstante el rechazo de su autor hacia el pensamiento sistemático. II) El sistema implícito en la obra borgiana se inscribe dentro de una tradición filosófica que pasa por el nominalismo y continúa en el empirismo, el positivismo, el pragmatismo y la filosofía del análisis lógico. Esta corriente se vincula con el principio liberal de tolerancia y con la mística. A la gnoseología nominalista borgiana corresponde una antropología existencial que concibe al hombre como un ser alienado en un mundo cuyo orden, si existe, es inhumano e impenetrable. III) La crítica gnoseológica borgiana se une a una crítica del lenguaje —sistema arbitrario, abstracto, parcial, ambiguo, artificial, imperfecto, incapaz de expresar la complejidad de la más ínfima percepción y menos aún la naturaleza última de la realidad, que condiciona al conocimiento. IV) Borges considera la filosofía en general, la metafísica y la teología en particular y hasta la ciencia, como sistemas de conjeturas arbitrarias, pero, a diferencia del positivismo lógico, no intenta sanear el lenguaje —Borges radicaliza la tesis del neopositivismo, considerando que toda categorización lógica es arbitraria y que es imposible salir del círculo desrealizador del lenguaje—, sino que reivindica sus posibilidades estéticas, juzgando las filosofías del pasado, en vez de despreciarlas, como eximios ejemplos de literatura. V) La negación del pensamiento sistemático no supone la de la experiencia religiosa ni tampoco la de la necesidad filosófica de interpretar el mundo. VI) El lenguaje no posee aptitudes cognoscitivas pero sí una extraordinaria gravitación en la existencia humana, una mágica fuerza persuasiva. Es capaz de prestar convincente verosimilitud a lo que nunca ha sido, y de desrealizar hechos y figuras concretas. El hombre es un "animal lingüístico", "incapaz de sobrelevar intelectualmente un exceso de realidad"

(pág. 111), atrapado en un ámbito nominal al que traspone su experiencia del mundo que deja de ser lo que es ni bien se enuncia, para convertirse en entidad abstracta, fantasmal, ficticia. VII) No obstante su carácter desrealizador, el lenguaje abre un acceso a la realidad por medio de la metáfora. Acaso la obra borgiana, señala Rest, tenga el propósito único de descubrir esa metáfora imposible que "sirva exactamente para sugerir la compleja, múltiple e insustituible perfección de lo concreto e individual" (pág. 101). VIII) Por su valorización del poder metafórico del lenguaje como acceso a la realidad absoluta, Borges se vincula a la tropología mística. IX) Puede delimitarse una "poética" borgiana que sostiene: a) La autonomía de la literatura, inabordable por pautas extrínsecas. b) La existencia de una "lengua poética universal" con sus leyes combinatorias, constituida por un número limitado de metáforas o arquetipos imaginativos que cada autor original propone de una forma nueva. Rest señala el entusiasmo suscitado por estas ideas en la "nueva crítica francesa" (pág. 134). X) Borges condena la literatura realista entendida como "un reflejo vezar del mundo"; una de las fuentes de su pensamiento es justamente la disgregación del realismo literario del siglo XIX. Su ideal de ficción supone: rigor enunciativo, unidad formal, intención metafórica que construya una obra "capaz de una infinita y plástica ambigüedad" (pág. 145). XI) La obra de Borges se sitúa dentro de las indagaciones contemporáneas del silencio —esa imposibilidad (descubierta principalmente por la mística y el nominalismo, que en ello se emparentan) de hablar sobre una realidad que permanece fuera del lenguaje. Los místicos lo reivindicaron y se dieron a la poesía en caso de querer expresar su experiencia. Los herederos contemporáneos del nominalismo lo reclamaron, pero se vieron frente a la necesidad de superar el silencio casi absoluto que sus exigencias lingüísticas imponían al uso verbal significativo. Los artistas actuales postu-

lan desde su obra la inutilidad de la palabra o afirman toda expresión poética como una forma de silencio pues de ella está ausente la realidad que se intenta metafóricamente sugerir. Investigadores y filósofos de toda orientación pugnan por hallar una salida que quizá no exista. De estas inquisiciones, la borgiana es calificada por Rest como una de las más sagaces y apasionadas. XII) En Borges se unen: el silencio nominal: la impotencia discursiva del lenguaje para penetrar la realidad, y el silencio místico: el callar ante la inefable realidad absoluta que entrevén, en momentos límites, algunos personajes de sus cuentos.

Quisiéramos destacar el enorme valor de este aporte tanto para la crítica literaria como para la filosofía; el autor, avalado por una seria formación filosófica, ha sabido captar la problemática profunda de la obra borgiana, conectarla con sus más remotas fuentes de pensamiento, insertarla en una problemática actual afín. Los textos —se utilizan fundamentalmente, pero no sólo, los editados hasta el 1990— han sido manejados con rigor y honestidad. Es en suma, el fruto maduro de una labor de muchos años, cimentada en la excepcional penetración y el sólido conocimiento. — MARÍA ROSA LOJO CALATRAVA DE REUTER.

ASTI VERA, CARLOS, *Arte y realidad en la estética de Plotino* (San Antonio de Padua, Bs. As., Ediciones Castañeda, 1978).

Carlos Asti Vera señala ya en la introducción la ambigüedad intrínseca del término "estética", que se puede considerar tanto como ubicación del rango ontológico de la belleza en la totalidad de lo real, como un cuestionamiento acerca de la esencia del arte. Esta bifurcación temática es menos tajante en Plotino que en Platón, del que Plotino toma, entre otras cosas, el concepto de "kalokagathia", término intraducible, que significaría la identidad de Bien y Belleza, y que reencontraremos como concepto eje más adelante.

Asti Vera señala que las teorías modernas, o ponen énfasis en el aspecto cognoscitivo más que en el ontológico, o consideran el arte como instauración de nuevos entes en la realidad, ampliando así su horizonte. Ambas posiciones terminan considerando la belleza como un ornamento prescindible.

En cuanto a la doctrina de la Belleza, en Plotino es indudable la influencia de Platón: "La Belleza es el resplandor de la Verdad". Estas palabras las cita Asti Vera, después de largas críticas de texto cuyo eje es Bréhier. La doctrina ontológica de la Belleza en Plotino termina con la kalokagathia platónica.

En cuanto a la teoría del arte, ha-

bría dos simultáneas, tanto en Platón como en Plotino; una que se refiere al carácter mimético, y otra a su carácter de revelación simbólica de la realidad trascendente, a la cual ambos le conceden gran importancia. En este mismo capítulo (el tercero) Asti Vera dedica un análisis tanto al artista como al contemplador, completando así la visión que tiene Plotino del arte, porque tanto para uno como para el otro, el arte tiene un carácter iniciático.

Hay sin embargo un "territorio de encuentro entre la doctrina de lo bello y la teoría del arte", y es la belleza artística. Así la belleza artística se constituye en el puente único y esencial entre la doctrina de lo Bello y la teoría del arte porque, como reflejo de lo bello inteligible, "inserta a la doctrina del arte en la teoría de la belleza". La belleza del arte es puente "en un doble sentido: como concepto, entre la doctrina del arte y la doctrina de la belleza, y como realidad entre lo bello sensible y lo bello inteligible", entre lo particular y lo Universal.

Pero en la estética plotiniana pesa una tremenda condena dentro de las jerarquías del sistema y su localización. En la totalidad de los niveles de la belleza, la belleza artística está sobre la belleza sensible, tanto óptica co-

mo corporal, y pertenece al ámbito de la belleza no-sensible; más su lugar se ve sobrepasado por tres niveles más: la belleza del alma, la belleza inteligible, y lo bello o la belleza última. Así la belleza artística es un camino individual (no sé si social) para ascender hacia el esplendor del Bien, resplandor del Absoluto. No es lugar para detenerse, sino lugar de tránsito. Camino de iniciación.

Del capítulo seis al ocho se desarrolla un estudio comparativo donde Asti Vera analiza desde un enfoque histórico las relaciones entre Plotino y el Oriente, sobre todo las doctrinas hinduistas y budistas. Afirma aquí el

autor que habría, sí, una estructura común entre Plotino y Oriente, pero que estas estructuras no suponen influencias directas sino que serían analogías referidas a una misma actitud espiritual. Hayan existido o no contactos históricos, la perspectiva metafísica es lo que igualmente les pertenece, lo que es raíz y cauce de la concepción estética plotiniana y las orientales antes citadas.

Este libro de Carlos Asti Vera es claro, de agradable lectura y serio. ¿No es esto suficiente? Mi reconocimiento al autor y a la editorial por ofrecernos un texto correcto. — *maxim curraé.*

POCHTAR, RICARDO, "Regle et cause dans l'analyse du langage", en *Systèmes symboliques, science et philosophie*, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1978.

La falta de rigor caracteriza el empleo de la noción de regla en los estudios lingüísticos. Tal imprecisión se refleja en una diversidad de usos —de la cual Pochtar expone una muestra muy ilustrativa— que no puede ser reducida a un núcleo de sentido compartido; si se explicitan en cambio los diferentes contextos de aplicación del concepto, es posible distinguir: a) un sentido *algorítmico*, correspondiente al marco formal de la teoría gramatical; b) un sentido en que las reglas pueden denominarse *convenciones* (reglas pragmático-semánticas), correspondiente al marco descriptivo propio de la filosofía del lenguaje; y c) un sentido que surge del contexto de los estudios psico y sociolingüísticos, es decir, en el marco explicativo de las ciencias empíricas. Es este último empleo el que resulta esencialmente oscuro.

Al igual que en otros trabajos anteriores suyos ("Teoría del lenguaje, técnica y filosofía", *Cuadernos de Filosofía*, No 18, Bs. As., 1972; "Sobre el aspecto creativo del uso del lenguaje", *Escritos de Filosofía*, Bs. As., 1978), Pochtar dirige su crítica contra ciertos aspectos de la teoría generativo-transformativa. El problema deriva de la esencial "ambigüedad epistemológica" de la teoría, pues a pesar de atribuirse

el status de disciplina teórica, "formal", el generativismo se extiende sobre el marco explicativo, proponiéndose como un primer estadio hacia una explicación completa del comportamiento lingüístico, y sobre el marco descriptivo. Resulta de ello un pasaje insensible del primer sentido mencionado a una interpretación psicológica de la noción de regla que le confiere un significado cuasi-causal; esta pretendida utilización explicativa —o "formalmente causal", pues la noción guarda a la vez su sentido algorítmico— desemboca en una impasse epistemológica. Con el propósito de superarla, se recurre a un "uso normal" del concepto de regla de lenguaje; tal uso se opone, en efecto, a toda explicación por leyes, hipótesis o causas.

Sobre la base crítica que este uso provee, Pochtar señala, entre otros problemas, la dependencia de la noción de regla de una perspectiva "mentalista" en el generativismo, que en virtud de su polo "fiscalista", justifica una función causal o cuasi-causal de las reglas de la gramática al asimilarlas a los términos teóricos.

Esta perspectiva —a la que se ha sugerido denominar "análisis funcional"— tropieza con dificultades señaladas en el interior del propio genera-

tivismo; ligada a la construcción de modelos de simulación, legítimos dentro del solo marco explicativo para dar cuenta del comportamiento lingüístico (u otros), al extenderse la teoría generativa sobre el contexto descriptivo o filosófico termina por provocar el rechazo de toda explicación psicológica (Katz) y de la asimilación de la comunicación lingüística al comportamiento de las computadoras. La aproximación al modelo de simulación debe rechazarse porque no existe un análisis del conocimiento construido en el marco fiscalista, lo que equivale a decir que falta una teoría fiscalista de la noción de regla.

Dificultades paralelas resultan de la aproximación alternativa a la del modelo de simulación, apoyada en el supuesto de la analogía entre hablante oyente y lingüista, y según la cual los procedimientos del segundo que permiten engendrar las frases de una cierta lengua valen como paradigma adecuado de la "competencia" del sujeto lingüístico. Especialmente penetrantes resultan las observaciones críticas de Pochtar respecto de la analogía en cuestión, como por ejemplo, cuando muestra por qué es inconsistente proyectar las condiciones contingentes del procedimiento científico sobre la situación del sujeto. La analogía se revela asimismo insuficiente al aplicar el mismo criterio que guiaba la crítica de la equivalencia funcional, y según el cual es preciso recurrir al uso normal de la noción de regla mencionado antes; la descripción de lo que una regla es en este caso resulta aplicable al procedimiento del lingüista, pero no al del hablante, o supone situaciones que sólo valen como ejemplos de un empleo metafórico del concepto de regla, incompatible con el pretendido alcance explicativo del mismo.

Para una estimación justa de los alcances de la "revolución" chomskiana en el terreno de la lingüística y para

la necesaria fijación de los límites de la teoría, resultan indudablemente valiosos los análisis practicados en este caso por Pochtar en torno a la noción de regla, que evidencian una aguda perspectiva crítica, así como un conocimiento preciso de los desarrollos teóricos y de las discusiones más actuales suscitadas por el generativismo. Las dificultades que rodean el tema debatido, por otra parte, no pueden ser subestimadas; pero el lector encontrará indicaciones útiles en las frecuentes referencias bibliográficas que desde el texto remiten a las fuentes que alimentan la discusión.

El recurso al uso normal de "regla" ligado a la filosofía de los actos de lenguaje, a fin de superar el obstáculo epistemológico creado por el generativismo, resulta indicativo del valor que el autor adjudica en general a dicha perspectiva filosófica. Si, como se señala, la aclaración del punto cuestionado tal vez deje abierto el camino hacia "un análisis positivo del concepto de convención" (p. 113), resta esperar el aporte que otro trabajo de Pochtar de próxima publicación (aludido en una nota a pie de página) haga a este tema. Pues resulta claro que la vía de las dimensiones pragmático-semánticas aclaradas por la filosofía de los actos de lenguaje representa una contribución decisiva para la propia indagación empírica. A su vez, la posible integración de los diferentes tipos de investigación que recaen actualmente sobre los fenómenos lingüísticos demanda —como Pochtar ha sugerido en otra oportunidad— la atención y vigilancia de la reflexión filosófica.

Por tratarse en esta sección de los aportes de la filosofía latinoamericana, queda reservada para otro momento la reseña del resto del volumen, que abarca otros trece trabajos también elaborados por investigadores del Seminario de Epistemología Comparada de Aix-Provence del C.N.R.S. — ALICIA PÁEZ.



## DOS OBRAS DE FÉLIX SCHWARTZMANN

Félix Schwartzmann es actualmente profesor de Filosofía e Historia de la Ciencia en la Facultad de Ciencias de la Universidad de Chile. Ha publicado valiosos ensayos sobre epistemología y ha concluido una obra (aún inédita) sobre *El Discurso del Método de Etienne*. Autor de un pensamiento original, crecido en el interior de una dilatada información filosófica, Félix Schwartzmann bien merece ser estudiado como un verdadero filósofo por la penetración y amplitud de sus investigaciones.

Comentaremos aquí sus dos obras más importantes, *El Sentimiento de lo Humano en América y Teoría de la Expresión*. Mérito central de ambas es la propuesta de erigir lo interhumano (los diversos modos de vivir la presencia del otro) como principio hermenéutico que permite comprender la variabilidad histórica de fenómenos culturales tan diversos como el arte, el conocimiento de la naturaleza, la percepción de sí o las formas del vínculo social. En la reseña que sigue expondremos las ideas centrales de los libros de Félix Schwartzmann, sin tomar en consideración —por razones de espacio— múltiples conexiones que cabe señalar en el seno de los mismos y también respecto de otras obras de antropología filosófica que aluden a problemas semejantes desde perspectivas distintas.

### *El sentimiento de lo humano en América*

El primer tomo de esta obra fue publicado en 1950, el segundo en 1953, ambos por la Universidad de Chile. En este momento la Editorial Andrés Bello incluye entre sus planes editoriales la reedición del libro de Schwartzmann.

Aunque se trata de un trabajo de juventud, su autor no ha caído en dos vicios hacia los que se desalzó frecuentemente la tarea intelectual latinoamericana cuando ensayó indagar sobre la naturaleza de lo americano del sur: uno es la idolización de un supuesto "Ser americano"; el segundo es practicar ese culto con la fraseología del marxismo. Quienes han vivido la experiencia argentina entre 1972-1975, o la chilena entre 1970-1973, por ej., han sido testigos de esa minuciosa degradación del pensamiento en ideología. Motivado por intereses filosóficos genuinos, Schwartzmann buscó en otras canteras —trabajosas, profundas— los materiales que perfilan la espiritualidad del hombre de América del sur.

Su antropología se propone descifrar el sentido latente en las conexiones que el hombre establece entre prójimo, mundo e imagen de sí mismo. Se trata de tres instancias originariamente vinculadas. La antropología filosófica deberá poner en descubierta la índole de esa vinculación en cada caso. Porque lo íntimo sólo se actualiza ante lo concebido como naturaleza y como prójimo. Y es inherente a la constitución de esa interioridad percibida un impulso de identificación con aquella exterioridad. ¿Qué es, para el latinoamericano, aquello frente a lo cual su intimidad se actualiza? ¿Qué es lo que este hombre erige como objeto de su anhelo, de su impulso de unificación? A juicio de Schwartzmann es el hombre mismo. Es el prójimo captado como valioso por sí, no mediatizado. Hay en el ánimo del latinoamericano una viable *expectación de lo humano*. Si el etnicismo griego consistió en la serena toma de conciencia de una trama que urde el destino y cuyos detalles se nos escapan, también podrá hablarse de un estoicismo en el hombre de Latinoamérica.

Pero al tener éste por centro de su mirar exterior a un otro no mediatizado, al apuntar su anhelo en dirección del prójimo, no consistirá su estoicismo en una resignación ante el cosmos. Su estoicismo es un *estoicismo de lo humano*. Se trata de un acatamiento de lo inesorable que rige las relaciones humanas: "el hombre y la razón que rige su intimidad se juzgan como *naturaleza*, como la fuerza elemental cuya legitimidad ordena el curso del acontecer social". No se trata de acatar la fatalidad del curso del mundo, sino la fatalidad del orden de lo humano. Es la resignación ante la esperanza que se frustra, el olvido del amigo, la promesa incumplida. Y no hay forzosamente pasividad en esa obediencia. En el gauchito Martín Fierro, por ej., su desmedida seguridad llega al límite de experimentar como acorde con el destino humano el soberbio no querer dominarse. El coraje, en este caso, expresa una suerte de auto-sacrificio, un rendirse (donde la ebriedad del amor propio no está ausente) a la inevitable destrucción del otro o de sí mismo. Porque fallido el impulso hacia la unidad con el mundo (cuya entraña es lo humano), quebrada la dirección del encuentro con el otro, el anhelo inicial pierde su brújula. Y un modo de cicatrizar esa herida por donde escapa el sentido de la unidad buscada, es arrojar la voluntad hacia lo irracional. Un anhelar sin dirección, una casi indiferencia para los objetivos, signaría ese intento de "alcanzar la unidad con el mundo acometiendo todo género de *audacias dirigidas contra sí mismo*". La no hallada trascendencia donde pueda insertarse lo íntimo, encuentra un sustituto al entronizar el "culto del coraje". Una suerte de equilibrio se conforma al dar trascendencia a la hombría. Un heroísmo desmedido, donde el poderío personal se fuga hacia lo ilimitado, ennoblece el destino inconstante de un Martín Fierro. Desde esa austera soledad, montada en la agresión contra sí mismo, brotará la indiferencia acerca del propio destino.

No en la tristeza, sino en ese "anhelo sin fe", ha de verse lo trágico en el americano del sur. El fracaso de ese impulso por reunir lo íntimo con el curso exterior en el marco de un sentido afín a ambos, es seguido a veces por el auto-inquietamiento, la desestima de sí. La tristeza y una pasiva resignación, en este caso, es la huella dejada en el ánimo por ese insatisfecho anhelo de prójimo. La soberbia cede su lugar a la hostilidad o a la desconfianza. Lo íntimo se carga de una inestabilidad que oscila entre la aspiración al vínculo directo con el prójimo valorado por sí y la suspicacia motivada por el desencuentro con el otro. En esa intimidad desgarrada echa raíces la tristeza del latinoamericano. No aparece ahí lo trágico en plenitud. "Pues la tragedia supone actividad, resistencia activa contra un sino aciago". La experiencia de lo trágico, pues, se perfila más claramente cuando este hombre ensaya superar esa inestabilidad en una visión unitaria entre intimidad y mundo; cuando recurre al "mito de su ilimitada fortaleza personal"; cuando, en fin, vive en el "anhelo sin fe", en una suerte de activismo que ejercita la huida del yo para buscar la unidad de su existencia con esa resbaladiza exterioridad.

El actuar extraviado del latinoamericano se presenta como una huida de sí; expresa el intento de conjurar aquella inestabilidad interior. Pero, claro está, en ese desorden acabará por reconocer él mismo su impotencia para configurar significativamente la realidad. Huyendo de sí, este hombre procura encontrar un sentido (presentido en su fuerza más que en su forma) en un ciego activismo. Y como ese accionar es inestable, hasta que lo advierta para que torne a virar sobre sí. Pero esta vez con la sensación de un regreso sin esperanzas. Porque si en la fuga de sí animaba la expectación por lo venidero, en el retorno a lo íntimo aquella esperanza marchita dolerá bajo la forma de la desestima de sí: "se desarrolla en él la inquietante certidumbre de no ser *significativo socialmente*... tiende a menospreciarse, a imaginarse inactual, desrealizado y como flotando muerto, vanamente, en el organismo social". Y cuando intenta remontar esa negativa visión de sí, suele caer en una gimnasia política que declama enfáticamente "su decidida voluntad de despersonalizarse, de darse íntegro a una vida vivida bajo el signo de lo impersonal y colectivo". Y en esa declamación ve Schwartzmann la negación de lo personal, "la certidumbre de estar, como individualidad, condenado a malograrse". En esa contradictoria entrega personal que implica la anulación de sí mismo, alienta el fracaso de una acción así concebida. Porque, dice Schwartzmann, "El espíritu de la acción

se desvirtúa cuando se la concibe sólo como un medio; se resiente, entonces, de cierto formalismo que neutraliza las energías espirituales de donde fluye. Ni siquiera resulta positiva la decisión de sacrificarse, de despersonalizarse; no puede serlo, por cuanto ella encierra una idea de la acción que de hecho equivale únicamente a un transigr y no a un acto de amor que conduzca al sacrificio por la aceptación de la actividad como valor supremo, como norma supraindividual que trasciende el orden de la vida personal, sin oponérsele". La exterioridad caracteriza a un accionar semejante. Exterioridad, porque no se ve en él una trabazón con lo íntimo. Al comprobar en sí mismo y en el prójimo esa exterior entrega a los grupos políticos, se fortalece en el americano del sur su desconfianza, su generalizada suspicacia proyectada sobre la autenticidad del prójimo".

¿Y por qué ese anhelo de prójimo, el impulso por establecer contactos genuinos con él, acaba tantas veces alejándonos de ese prójimo? Difícil pregunta que sin embargo debe responderse si hemos de acercarnos a la condición del vínculo interhumano. Veamos la descripción de Schwartzmann. Es propio del mirar humano el desplazarse desde el objeto contemplado hacia la búsqueda del sentido que anima tras esa apariencia. Una mirada que ensayara detenerse en lo que aparece y renunciara simultáneamente a la captación del significado de aquello que tiene ante sí (una mirada puramente "existencial"), iría en sentido contrario al habitual (al mirar "significativo"). Porque el ver humano —como dice nuestro autor en otra parte— es cabalmente un "traveser". Y es inherente a este traveser un inevitable dualismo: por un lado aparece lo que cae bajo la mirada, por otro, como su reverso, aquel sentido que él expresa. La heterogeneidad entre el objeto y el significado que en él encarna es particularmente notable en el caso del hombre. La presencia del prójimo, en efecto, revela una interioridad cuya naturaleza jamás estaremos seguros de comprender. Algo revela y algo oculta esa presencia. De ahí esa suerte de inseguridad radical ante el otro. La singularidad presentida en él es lo que se anhela. Pero toda clase de impotencias nacen del no saber si lo vislumbrado en esa presencia reconstruye fielmente las motivaciones del otro. Un modo de cancelar la incertidumbre es *mediatizar* al otro, concebirlo como miembro indiferenciado de un modo de ser genérico. La singularidad de esa presencia se desvanece al juzgarlo como "uno de los nuestros" o como "un adversario", por ej. El grave tránsito que hoy vivimos conduce a la subordinación del individuo a lo colectivo. El totalitarismo colectivista ejercita hácidamente su desconfianza hacia el individuo, porque en éste anida la posibilidad de lo imprevisto, de la desobediencia a la norma impuesta: hay en él el riesgo de lo singular. Esta vía de mediatización, sin embargo, se agosta rápidamente. Y a pesar de la seguridad que pueda ofrecer ante el otro, aviva toda suerte de sentimientos negativos hacia el propio yo por no haber logrado el vínculo buscado. "Hoy —dice Schwartzmann— en la sociedad contemporánea, el aislamiento, la impotencia, la soledad aumentan por un extraviado sentimiento de común destino, de igualdad, que tal vez consigue rescatar cierto grado de seguridad. Pero ello a costa de perder el espíritu de la comunicación personal en torno a lo diverso e individual en uno mismo sin el cual, como hemos visto, no es posible la verdadera compañía entre los hombres.

Pero si este modo de vinculación colectiva con el otro erosiona el valor de los vínculos interhumanos, está claro que, en la otra dirección, la búsqueda de relaciones prístinas con el prójimo está sembrada de dificultades. Porque esto que Schwartzmann afirma del latinoamericano es, seguramente, válido para la condición humana: "el americano es el hombre que coexiste con su prójimo mirando hacia dos mundos. Porque su soledad es la visión de la realidad e irrealidad con que se le presenta el individuo; es la aprehensión de esta peculiar desarmonía que se ofrece a su sensibilidad: se siente solo frente a la persona ajena dado que detrás de esa imagen recela otra".

El ensimismamiento del latinoamericano tanto como su visión mediatizada del prójimo tienen, a juicio de Schwartzmann, un origen común: una honda intuición del tú.

Imposible delinear siquiera, en los límites de esta nota, la multitud de análisis que pueblan las quinientas páginas del libro. Contemporánea de importantes obras

de antropología filosófica, ésta procura eludir el esquematismo, la formalidad que signa a muchas de ellas. Su empeño es arrimar el pensamiento a esa huidiza realidad que es el hombre sin secar su viva presencia. Las sugestivas descripciones de la mirada, el comportamiento amoroso, el temor al ridículo, por ej., testimonian la fina sensibilidad de su autor como la calidad de su vuelo teórico.

### *Teoría de la expresión*

Publicada en Ediciones de la Universidad de Chile (Seix Barral, Barcelona, 1967, quinientas páginas) esta obra mereció el premio "Andrés Bello" otorgado el mismo año de su aparición por la Municipalidad de Santiago de Chile.

En el *Sentimiento de lo Humano en América* había señalado Schwartzmann la importancia de un análisis de los fenómenos expresivos para comprender una cultura dada. Convencido de la íntima trabazón que vincula lo fisiognómico con una imagen del mundo y una valoración particular de lo humano, este autor propuso (y efectuó en gran medida) poner de manifiesto las conexiones de sentido que median entre la espiritualidad de una cultura y los modos en que ella se expresa (en lo gestual, el arte, los modos de convivencia, etc.). En su primera obra, sin embargo, se trataba de un procedimiento empleado para descifrar las motivaciones del latinoamericano. En su *Teoría de la Expresión* anima la intención más general de encontrar un fundamento para ese procedimiento, de construir una teoría del hecho expresivo en su más amplia universalidad.

Un rasgo común a los fenómenos expresivos es la dualidad ontológica que ellos actualizan: hay siempre un sentido, y hay también una materia donde ese sentido arraiga. El tono de una voz puede anunciarnos su severidad. ¿Pero hay algo más heterogéneo a esa serie sonora que el ánimo imperioso de quien la emite? La diversidad óptica de ambas realidades (voz-ánimo) torna enigmático el cómo puedan unirse para dar lugar al hecho expresivo. Pero sin esa alianza de antagonismos la expresión sería imposible. Pero esta caracterización quedaría incompleta si no se insistiera, por otro lado, en la pluralidad de modos que asume ese dualismo. Tal pluralidad puede encuadrarse, a juicio de Schwartzmann, entre dos límites: uno inferior en que el significante remite a un sentido acotado convencionalmente, su rasgo saliente es la precisión, la carencia de ambigüedad; otro superior donde el significado aludido por el signo ostenta virtualidades inagotables (Heráclito, por ej., decía a propósito del alma humana: "No encontrarás sus límites viajando en ninguna dirección, tan profunda es su medida"). En este caso resta siempre un remanente significativo que cabe descifrar en aquello que aparece como signo. Porque invariablemente ese sentido "aparece en" su significante y sin embargo lo trasciende.

En correspondencia con ese modo de ser del hecho expresivo ("ser a través de"), el hombre es entendido como un rastreador de significaciones, como un ser que mira "a través de". En él la expresión logra compleja plenitud: por un lado su intimidad se expresa significativamente, por otro él mismo descubre significados en los datos del mundo, del prójimo y de sí mismo. En esta perspectiva, el mundo aparece poblado de formas expresivas que incitan al hombre a desentrañar su sentido. El lenguaje que empleamos para esa comprensión marcará también los límites de nuestro conocimiento. Y no sería ello una debilidad del lenguaje como medio de acceso a la realidad. Por el contrario, Schwartzmann sostiene que en tanto hecho expresivo, ese lenguaje nos revela un horizonte significativo dentro de sus límites, pero tales límites auguran al mismo tiempo la posibilidad de trascenderlos, de "ver a través de" ellos otro dominio de significado de lo real. Porque en la ambigüedad ontológica del lenguaje como hecho expresivo reposa su doble condición de "revelar limitando y de limitar revelando".

Luego de revisar la historia de la fisiognómica en sus momentos más significativos (Aristóteles, Lavater, el romanticismo, Darwin) y de apuntar sus debilidades teóricas, Schwartzmann propone encarar el estudio del "reflejo de la existencia en la expresión, no menos que el influjo de ésta en aquella". Una tarea semejante

implica severas dificultades, entre otros motivos porque —contra lo que creía Lavater— no siempre es posible asignar un significado unívoco a lo expresivo (piénsese en la risa o el llanto, por ej.: cada una de ellas puede modificar un rostro bajo estados de ánimo contrapuestos). Particular importancia concede Schwartzmann al fenómeno de la autognosis y a sus vinculaciones con lo expresivo y el enmascaramiento. La obra de arte que procura revelar ese autocomocimiento (el autorretrato, por ej.) no se limita a traducir en otro medio (lo pictórico) algo ya configurado interiormente. Mucho más que eso, la obra inaugura significativamente la interioridad buscada.

¿Supone este análisis un retorno hacia el viejo dualismo filosófico, que deja fuera de toda comprensión la intuición de la unidad personal? El dualismo originario que revela el hecho expresivo, a juicio de Schwartzmann, no debe asociarse al dualismo ontológico de un Descartes, por ej. "Dentro y fuera, cuerpo y alma no implican, entonces, órdenes de ser irreductibles y acotados... En el momento en que se produce la exteriorización expresiva se despierta un sentimiento de antitesis entre el yo y el cuerpo —que el observador percibe como el fuera que remite al dentro— pero que deriva de un anhelo de evadirse de la corporeidad, de un impulso de trascendencia, antes que de la antítesis inconciliable de un para-sí y un en-sí". Cuando el impulso expresivo enfrenta su afinamiento en lo corpóreo, no ha de verse en ello un rasgo negativo. Porque es gracias a esa limitación que la expresión creadora puede realizarse. Sólo entonces la expresividad "se manifiesta irradiando y evadiéndose del cuerpo que constituye su condición de posibilidad".

En esta obra madura, esclarecedora, el lector encontrará indagaciones que van desde la búsqueda de lo expresivo en la plástica y la literatura universales hasta su rastreo en la mística, la ciencia y lo fantástico. — JORCE ESTRELLA.

LARROYO, FRANCISCO, *Filosofía de las matemáticas*, Ed. Porrúa S.A. México, 1976.

Se trata de un texto en el que, según palabras del autor, se intenta tanto una indagación epistemológica de las matemáticas ("esencia, formas y límites de sus principios") como un análisis axiológico ("su vocación y sentido en la cultura humana"). Todo ello efectuado en forma amplia y sistemática.

A grandes líneas el libro está dividido en tres partes. En la primera se efectúa un breve pero erudito racconto de la historia de esta ciencia desde sus primeras manifestaciones en Oriente y Grecia hasta los últimos desarrollos del siglo XX. Como es lógico, la exposición es sumamente general, pero de todos modos consigue su objetivo al dar un panorama de conjunto de la historia de la disciplina. Particular atención se presta al surgimiento y desarrollo del cálculo infinitesimal; este tratamiento, algo más extenso y escrupuloso, puede, efectivamente, interesar a un lector más especializado.

La segunda parte es el meollo del texto. Consiste en dos secciones. En la primera se abordan los aspectos lógicos, metodológicos y epistemológicos de las matemáticas. Puede hallarse aquí una descripción somera de casi todos los problemas y polémicas surgidos en este campo: qué es la matemática y que disciplinas las integran, sus principales corrientes filosóficas (logicismo, intuicionismo, etc.), naturaleza de sus entidades, carácter de la verdad matemática, la relación de la matemática con la realidad, etcétera. En un marco en el que predomina la mención escueta sobre la atención especial prestada al método axiomático.

En la sección segunda el autor indaga la influencia de las matemáticas "en la cultura, la concepción del mundo y de la vida". Entre otros aspectos resalta su incidencia en la imagen que el hombre se ha formado del universo y aborda la debatida cuestión del progreso científico. Pero, sin duda, el tema que más atrae a Larroyo es la elucidación de la relación entre las matemáticas y el pensamiento técnico, con lo cual el autor busca, de algún modo, contrarrestar la vigente "beatitud en

contra de la técnica". En oposición a este punto de vista sostiene, con Ortega, que "el hombre empieza cuando empieza la técnica".

Finalizando, resulta de interés la transcripción de protocolos atinentes a las cuestiones debatidas. A ello está dedicada toda la tercera parte. Pueden hallarse aquí fragmentos de Platón, Aristóteles, R. Bacon, Oresma, Galileo, Descartes, Newton, Kant, Boole, Frege, Poincaré, Russell, Carnap y otros. De este modo, el lector interesado encuentra reunidos textos que, a menudo, no resulta fácil hallar aún por separado.

El texto de Larroyo tiene, pues, todas las características de una empresa enciclopédica. Perderá su tiempo el que busque aquí aportes originales o el examen riguroso y exhaustivo de alguno de los temas mencionados. Tal como Larroyo señala "no son pocas ni precarias de contenido las obras existentes sobre la materia. Las hay en buen número y, algunas, de amplio desarrollo y/u originales. Pero, añade luego aludiendo a su propio mérito, no es común encontrar trabajos de carácter sistemático que desmenuen metódicamente así los temas epistemológicos como los temas axiológicos". Efectivamente, este texto, redactado en forma clara y didáctica, resulta recomendable a todo aquél que quiera disponer de una obra de consulta elemental, pero sumamente completa, tanto de la historia de las matemáticas como de las discusiones filosóficas a que ha dado lugar. — GUSTAVO L. MARQUÉS.

ESTRELLA, JORGE, *La inducción - I. El análisis tradicional* (Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1978, 90 págs.).

El trabajo del profesor Jorge Estrella tiene por objetivo seleccionar los textos clásicos, desde Aristóteles hasta Poincaré, pasando por Bacon, Mill, y Russell para contrastar y a la vez mostrar el nexo histórico de la teoría de la inducción.

Advierte que el tema de la inducción puede ser tratado desde diferentes ángulos. En su trabajo divide la exposición en tres planteos centrales: 1) Analiza cual es el mecanismo lógico de la inducción, tratando de poner en "descubierto cual es la forma de los argumentos inductivos, el modo en que la conclusión se vincula con los datos de observación".

En este punto aborda a tres clásicos: Aristóteles, Bacon y Mill. Expone cómo en Aristóteles la inducción es un procedimiento opuesto a la deducción en lo que se refiere a que "la primera asciende del conocimiento singular a lo universal y la segunda de lo universal a lo particular". A la vez aclara, apoyándose en diversos pasajes de la obra aristotélica, que ésta estudia la inducción como proceso que se inicia en la sensación y culmina en el concepto general.

A su vez en otros pasajes Aristóteles describe a la inducción como un mecanismo que puede asimilarse en un sentido a la deducción silogística. Se trata de "la inducción por enumeración completa, que parece ofrecer el conocimiento previo para la deducción silogística (sea este el silogismo en sentido estricto o en su versión de silogismo inductivo)".

Luego analiza las posiciones de Bacon y de Mill. Sobre el primero afirma que a pesar de exponer críticamente sobre la "Inducción por simple enumeración" no logra Bacon franquear la barrera entre la escolástica por él criticada y los tiempos modernos. Una de las causas analizadas en el libro es el poco conocimiento de las ciencias alcanzado por Bacon.

No ocurre lo mismo con Mill, a quien se le debe "la versión clásica del mecanismo lógico que ha de seguir la inducción". Para corroborar esto cita los cinco cánones de Mill que nos da este enfoque clásico, no sin antes dejar aclarado la importancia que tuvo Bacon en la fundamentación de estos principios.

2) ¿Cuál es el fundamento de la inducción? Estamos ante un problema metafísico, pues con la pregunta sobre "el fundamento de la inducción se quiere saber si la naturaleza tiene alguna propiedad que legitime las conclusiones inductivas".

En otras palabras, sobre qué bases reales pueden apoyarse las generalizaciones y qué fundamento de verdad tienen "nuestros juicios generales sobre la naturaleza".

Es en este punto, que desde la metafísica, concurren dos posiciones para intentar una respuesta. La primera sostiene que si "la realidad posee en sí misma una racionalidad accesible a nuestro entendimiento, que el curso del mundo no está sometido a variaciones irracionales, se ofrecerá una garantía para la inducción". Es lo que se llama "regularidad de la naturaleza". La segunda cuestiona "la inteligibilidad de lo real". Afirma lo caótico del mundo en cuanto a que los fenómenos se suceden sin un orden expreso. Por consiguiente la inducción queda anulada. Coloca en esta dos acepciones a Hume, Mill y Russel.

3) ¿Hay inducción? Se opera en ciencia y en la vida diaria, inductivamente para lograr nociones generales sobre la realidad? Aborda en este punto trabajos de Newton, Bernard y Poincaré.

Los tres reconocen en la inducción un método idóneo de conocimiento. Newton sostiene "que debemos tratar con proposiciones, inferidas por inducción general a partir de los fenómenos". Bernard diferencia entre observación y experimentación. "Las ideas experimentales no son innatas. No surgen espontáneamente". En cambio la observación es espontánea. "Para tener una primera idea de las cosas, es preciso comenzar por verlas; para tener una idea acerca de un fenómeno de la naturaleza es preciso ante todo observarlo"; para Poincaré la inducción es un principio "tan difícil de justificar como de pasarse sin él".

Para finalizar dos observaciones. La primera es que consideramos como clara la exposición realizada en este trabajo y a la vez es necesario rescatar la prolija selección de textos sobre el tema analizado. La segunda es que esperamos la aparición del prometido segundo tomo que abordaría la misma temática a partir de los trabajos de epistemólogos contemporáneos. — GUILLERMO I. KAUNITZ.

QUILES, ISMAEL, *Antropología filosófica in-sistencial* (Depalma, Buenos Aires, 1978), 360 pp.

Este primer tomo de las obras completas del Padre Ismael Quiles reúne tres publicaciones anteriores: "Más allá del existencialismo", "Tres lecciones de metafísica in-sistencial" y "La esencia del hombre". A través de ellas, el lector puede introducirse en el pensamiento de su autor, cuya postura filosófica hállese encuadrada en la línea doctrinaria que intenta un acercamiento de las verdades cristianas a las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo, especialmente aquellas afines al existencialismo.

Sostiene Quiles que uno de los mayores males que aquejan al mundo moderno consiste en la pérdida del hombre en la realidad exterior que lo rodea, en su despersonalización. El auge de la técnica ha llevado a una nueva concepción en la cual el individuo no pasa de ser una mera pieza de la gigantesca maquinaria social. Para el autor, el siglo XX es el siglo del hombre dirigido desde fuera, del hombre en serie, del hombre que ha perdido su propia identidad. Contra esta anulación del individuo como persona se alza la necesidad de una vuelta a la interioridad, y es a este llamado al que pretende responder, precisamente, la filosofía in-sistencial.

La dignidad humana sólo podrá rescatarse en la medida en que el hombre viva desde sí mismo. El in-sistencialismo pone el centro del ser y del obrar del hombre en su vida interior. Cada individuo es una auténtica "persona en la medida en que vive "desde adentro". La dirección "hacia afuera", por el contrario, degrada al hombre a la calidad de cosa, de mero instrumento.

El individuo debe retirarse a su interioridad, debe volver a encontrarse, cara a cara, consigo mismo. Pero esto no significa que el autor prohíba un aislacionismo estéril. Muy por el contrario, este primer paso es necesario porque sólo desde el descubrimiento de nuestro auténtico yo podemos establecer una relación válida con la sociedad y el mundo que nos rodean; sólo desde mi propia mismdad puedo des-

cubrir la realidad social y cósmica del hombre. "La interioridad in-sistencial —se afirma— considera al hombre en su realidad social concreta, considera al individuo en su dinamismo histórico, y, por consiguiente, encuadrado en las coordenadas sociales y cósmicas en que de hecho se encuentra".

Sostiene Quiles que, merced a su análisis in-sistencial, logra arribar a la filosofía más fundamental acerca del hombre, la que nos abre el camino hacia la filosofía del ser, toda vez que, a través de la comprensión del hombre, llegamos a la verdadera universalidad. El ser es aprehendido, de esta suerte, partiendo, no de instancias abstractas, sino de una experiencia concreta.

El lector se siente llevado por los razonamientos del Padre Quiles, expuestos en estilo lúcido, donde la claridad se presenta hermanada a la elegancia de la elocución. Ante su intelecto, se ofrece la visión de los nuevos derroteros por los cuales, en nuestros días, transita el pensamiento católico. — MARTÍN LACLAU.

*La inmigración en la Argentina* (Tucumán, Universidad Nacional, Facultad de Filosofía y Letras, Centro de Historia y Pensamiento Argentinos, 1979), 320 págs.

Este volumen, centrado en una cuestión decisiva para la plasmación de nuestra moderna sociedad de masas, recoge el contenido de dos cursos trimestrales dictados en 1976 y 1977 en la Universidad de Tucumán bajo la coordinación de Lucía Piossek de Zucchi. Se perfilan en sus páginas dos tipos fundamentales de trabajos: el más representado y acaso representativo de los enfoques aborda el tema de la inmigración desde un ángulo preponderantemente empírico, mientras que el otro sector se ocupa del mismo asunto atendiendo sus aspectos idearios.

Tenemos así, por un lado, las exposiciones acerca de la emigración colonial española, la política inmigratoria de Rivadavia, franceses y judíos en Tucumán, problemas demográficos de la Europa industrial, consecuencias inmigratorias en la organización regional argentina, influencia extranjera en los ingenios azucareros y en el "idioma" de los argentinos. Dentro de esta vertiente también corresponde ubicar los estudios que vinculan la inmigración a diferentes dimensiones de nuestra realidad especialmente decimonónica; dimensiones como la de la Iglesia, las clases sociales, la educación tucumana, la arquitectura o los usos familiares y habitacionales. Se han ocupado en forma individual de tales tópicos Ventura Murga, Carlos Páez de la Torre, María V. Dappe, Ernesto Cerro, Rubén González, Estela B. de Santamarina, Olga P. de Koch, Julio M. Aguirre, Alberto Nicolini, Diego Lecuona, Israel Blumenfeld, Irene G. de Saltor y Orlando Lázaro. (Los dos últimos autores presentaron más de una colaboración específica sobre el particular).

Resultan más afinadas en la órbita intelectual inmigratoria las disertaciones de Lucía Piossek en torno al *Facundo*, de Orlando Lázaro sobre Alberdi y Avellaneda, de Francisco Juliá respecto a la narrativa ochentista y de Roberto Rojo acerca de Ameghino y el positivismo. — HUGO BIAGINI.

ROIG, ARTURO ANDRÉS, *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana* (Quito, Ediciones de la Universidad Católica, 1977), 145 pp.

Ya otros comentaristas, desde estas mismas columnas, tuvieron ocasión de reconocer algunas contribuciones originales efectuadas por Arturo Roig a la marcha de América Latina en materia filosófica.

Enfrentamos ahora un considerable esfuerzo para develar el panorama especulativo de una región escasísimamente explorada. Sin embargo, el autor no se ha



limitado a un cometido de por sí tan relevante sino que, además de describirnos la evolución de las ideas ecuatorianas, somete a correlativa discusión varios de los atributos que se emplean para caracterizar de consuno al filósofo latinoamericano, atributos tales como su presunto rasgo imitativo o la más generalizada separación entre filósofos mayores y menores.

Asimismo, se replantea la clásica periodización de nuestro devenir filosófico, proponiéndose otro cronograma clasificatorio que rescate el eventual pensamiento indígena y no deje de asumir los aspectos ideológicos colindantes, sin negar por ello un margen de autenticidad y sin confundir los distintos planos conceptuales como se ha venido haciendo precipitadamente en los últimos tiempos: "La filosofía como toda forma de pensamiento no se salva de lo ideológico, pero ha tenido y tiene en la medida en que alcanza verdaderamente un nivel de crítica y sobre todo de autocrítica, la posibilidad de señalar sus propios condicionamientos" (pp. 30-1).

De tal manera, se destacará, v. gr., la importancia del marco doctrinario del liberalismo —en sus más diversas acepciones— para comprender los procesos reflexivos que han ido emergiendo en el Ecuador; país que, según Roig ha procurado demostrar —incluso contra la opinión de calificados intérpretes locales—, posee una veta no desdeñable de pensamiento filosófico.

Dicha peculiaridad se pone en especial de relieve al analizarse la obra del espiritualista ecléctico José Peralta, influido por el krausismo, y de Belisario Quevedo, ulteriormente adscrito a la escuela positivista ecuatoriana, la cual ha experimentado el significativo ascendiente de sus correligionarios argentinos.

Cabe aguardar que este impostergable trabajo de redescubrimiento sea sucedido por otros similares dentro y fuera del ámbito que aquí se ha entrado a enjuiciar. Propongo otra fuente más a las mencionadas por Roig: el artículo de Isaac Barrera "La filosofía en el Ecuador colonial" (*Rev. de Filosofía*, Bs. Aires 8 (8): 383-9, nov. 1922).

## INFORMACIONES

### HOMENAJES

Entre el 4 y el 7 de diciembre de 1978, en la Universidad Nacional de Cuyo, se realizaron sesiones en honor a Aristóteles con la intervención, entre otros, de los profesores Diego Pro, Luis Noussan-Letry, Nolberto Eepinoza, Adolfo Ruis Díaz, Luis Campoy y Vicente Cicchitti.

• • •

Para celebrar el bicentenario de la muerte de Hume y de la aparición de *La Riqueza de las Naciones* de Adam Smith, se han publicado las ponencias presentadas en un encuentro organizado por el Instituto Torcuato Di Tella, la Asociación Argentina de Economía Política, la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico y el Centro de Investigaciones Filosóficas. En la obra aludida —*Ensayos actuales sobre Adam Smith y David Hume* (Bs. Aires, Instituto Di Tella, 1978; 365 págs)—, se reúnen trabajos e intervenciones de M. Costa, E. Cháves, J. C. D'Alessio, A. Flew, J. Ibáñez, G. Klimovsky, E. de Olaso, J. Olivera, E. Rabbosi, J. Rodríguez Larreta, J. Villanueva, I. Züberbühler y R. Orayen, quien tuvo a cargo la compilación del material.

### NUEVAS ENTIDADES FILOSOFICAS

En noviembre de 1978 se constituyó la Sociedad Argentina de Filosofía, fijándose su sede inicial en la ciudad de Córdoba bajo la conducción colegiada de los profesores Arturo García Astrada, Judith B. de González Achával, Jorge Pagano, Luis López Legazpi y Daniel Vera Murúa. El cuerpo consultivo de la misma ha sido compuesto por profesores del resto del país: Eduardo Antonietta, Juan Bolzán, Juan Casabon, Diego Pro, Eugenio Pucciarelli, Manuel Trias y Rafael Virasoro.

• • •

Sobre la base de la Ex Sociedad Cuyana de Filosofía, se ha creado la Sociedad de Filosofía de Mendoza, la cual organizó, durante el curso del año 1978, una serie de disertaciones a cargo de Eugenio Pucciarelli, Diego Pro, Luis Noussan-Letry y Bruno Belloni.

### ESCRITOS DE FILOSOFIA

El Centro de Estudios Filosóficos, que desarrolla sus actividades en el marco de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, anuncia la próxima apari-

ción de los números 3 y 4 de *Escritos de Filosofía*, publicación semestral que dedica cada una de sus entregas a un tema especial.

El número 3, consagrado a examinar el estado actual de los problemas del Mito, contendrá los siguientes estudios: Luis Noussan-Letry, *Mito y pregunta*; Mercedes Riani, *Proximidad y distancia en la interpretación contemporánea de los mitos*; Luigi Bagolini, *Mito y cultura en la tradición y en el proyecto social*; Francisco García Bazán, *La estructura ontológica de la conciencia mítica*; Francisco Miró Quesada, *Razón y mito*; Edgardo J. Cordeu, *Reflexiones sobre la hermenéutica del mito en la etnología*; Andrés A. Pérez Díez, *La aproximación etnográfica al mito en el contexto cultural*; Néstor Luis Cordero, *El mito heródico de las edades del hombre*; Carlos M. Herrán, *Los mitos y la filosofía de Platón*; Ernesto La Croce, *El mito de la caverna*; Antonio Camarero Benito, *El "Mythos" de la Poética aristotélica: estructura literaria*; Hugo Francisco Bauzá, *Roma: síntesis de mito e historia*; Edgardo L. Albizu, *Un aporte a la concepción simbólica del mito*; C. F. Kreuzer; Elsa Taberúg, *La degradación del mito*; Graciela Maturó, *El mito, fundamento y clave de la cultura*; Ángel Castellán, *Persistencia de un mito: las formas históricas del laberinto*; María Eugenia Valentie, *El mito del familiar*; Eugenio Fucciarelli, *La ambigüedad del tiempo en el mito*.

El número 4, dedicado al tema de la Técnica, presentará los siguientes estudios: Ernesto Mayz Vallenilla, *Técnica y libertad*; Manuel Granell, *Notas sobre el técnico*; Francisco García Bazán, *La religión en la edad de la técnica*; Ricardo Mallandí, *Natura abscondita. Los resortes naturales de la técnica*; Hugo E. Biagini, *La mentalidad tecnocrática*; Romano Galeffi, *La técnica en el arte*; Jorge García Venturini, *Técnica y aceleración de la historia*; Félix Cernuschi, *Interacciones entre ciencia y técnica*; Martín Laclau, *El derecho como técnica de la regulación social*; Ángel Castellán, *Acerca de la técnica en la historia*; Hernán Witjens, *El hombre y la máquina*; Germán Rafael Gómez, *Máquinas, cerebros, hombres*.

## ASOCIACIÓN ARGENTINA DE EDUCACIÓN SUPERIOR

La gravedad de la crisis universitaria y la falta de propuestas para darle solución incitó a un grupo de intelectuales argentinos a constituir la Asociación Argentina de Educación Superior. En 1977 realizó dos Mesas Redondas, una, sobre Factores Condicionantes y Fundamentos de una Política Educativa, y otra, sobre Política de la Investigación. El interés despertado en los círculos universitarios facilitó la reunión de un grupo más numeroso compuesto por especialistas idóneos de muy distintos campos.

Independiente del consenso sobre la gravedad del problema educativo y la necesidad de encarar soluciones, favoreció el nucleamiento inicial la idea de que cada vez es menor la vigencia del enfoque personal y mayor la conveniencia de la interacción de un grupo de especialistas procedentes de distintos campos del saber.

Una panel efectuado para analizar el Anteproyecto de Ley Universitaria permitió señalar algunos aspectos vitales, entre los que se destacó que la validez de una Ley reside en la efectividad de los instrumentos que incluye y en los cambios que induce. Los miembros presentes convinieron: (1) que la Universidad requiere profesores dedicados a la investigación, designados por concurso y con estabilidad asegurada en sus cargos y, en las áreas básicas, pertenecientes al régimen de dedicación exclusiva; (2) que es deber de las autoridades informar sobre la jerarquía, eficacia y valor de los títulos que otorgan las Universidades; (3) que es conveniente evaluar las instituciones de nivel superior, a fin de mostrar su nivel académico y, a la vez, sus deficiencias con vistas al reajuste que facilite su mejoramiento.

## INFORMACIONES

En un Seminario realizado sobre el tema de la admisión se subrayó la importancia que tiene la relación entre el número de ingresantes y la calidad del egresado y, como contraparte, las graves consecuencias derivadas del ingreso irrestricto y los problemas personales y sociales que derivan de la deserción. Se puso énfasis en la conexión de la política de ingreso y la formación de recursos humanos en escala nacional.

Actualmente la Asociación estudia la creación de Centros de excelencia, que podrían servir, no sólo de modelos de demostración, sino que ayudaría a formar los recursos humanos de alta calidad que el sistema educativo podría utilizar en la futura constitución de los claustros.

La Comisión Directiva de la Asociación está constituida por las siguientes personas: Dr. Oscar Gómez Poviña (Presidente), Dr. Félix Cernuschi (Vicepresidente), Dr. Francisco García Bazán (Secretario), Ing. Marcelo Sobrevilla (Prosecretario), Dr. Federico Frischknecht (Tesorero), Dr. Carlos G. Frontera (Protesorero), Dres. Reynaldo Ocerin, Roberto J. Brie y Eugenio Pucciarelli (Vocales), Ing. Germán R. Gómez y Dr. Heberto Puente (Suplentes).



# ÍNDICE

## FILOSOFÍA GRIEGA

	<u>Pág.</u>
ERNESTO LA CROCE, <i>Sentido y estructura del mito hesiódico de las edades</i> .....	3
NÉSTOR LUIS CORDERO, <i>La dinámica de la polis en Heráclito</i> ....	15
CRISTINA MARTA SIMEONE, <i>El ciclo del alma en Heráclito</i> .....	,7
VICTORIA E. JULIÁ, <i>Algunas cuestiones sobre el significado de "ser"</i>	35
OSVALDO N. GUARIGLIA, <i>Las categorías en los Tópicos de Aristóteles</i>	43
GEROLD STAHL, <i>Lo infinito en Aristóteles</i> .....	69
JOSÉ PABLO MARTÍN, <i>La "lexis" de Aristóteles y la lingüística contemporánea</i> .....	75
FRANCISCO GARCÍA BAZÁN, <i>Sobre la noción de "epinoiai" en Eneada II, 9 (33), 2, 1</i> .....	83
MARÍA SANTA CRUZ PRUNES, <i>Plotino y la inefabilidad de lo Uno</i> ..	95
MERCEDES RIANI, <i>Los sentidos del "ser en" en Plotino</i> .....	101
FRANCISCO LEONARDO LISI, <i>Los tres niveles de la divinidad en Numenio de Apamea</i> .....	111
HUGO F. BAUZÁ, <i>La teofanía de Pan</i> .....	131
CARLOS M. HERRÁN, <i>El silencio místico</i> .....	139
EUGENIO PUCCIARELLI, <i>La historia de la filosofía y sus problemas</i> .	151

## NOTAS Y RESEÑAS

### I. FILOSOFÍA GRIEGA

FRANCESCO OLIVIERI, <i>Melisso, testimonianze e frammenti</i> , por Giovanni Reale .....	173
NÉSTOR CORDERO, <i>Mito y pensamiento en la Grecia antigua</i> , por Jean Pierre Verdant .....	179
FRANCISCO LISI, <i>Gnosis und Gnostizismus</i> , ed. por Rudolph, K. . .	182
— <i>Der späte Platon</i> , por Egil Wyller .....	184
HUGO BAUZÁ, <i>El estoicismo</i> , por Eleuterio Elorduy .....	186
FRANCISCO GARCÍA BAZÁN, <i>Significado de los nombres en el Corpus Dionysiacum</i> .....	188
HUGO BAUZÁ, <i>Filosofía y poesía en el pensar griego</i> , por Carlos Disandro .....	189
ARMANDO PORATTI, <i>El sol, la línea y la caverna</i> , por Conrado Eggers Lan .....	191
ERNESTO LA CROCE, <i>Los filósofos de Mileto</i> , por C. E. Lan y Victoria Juliá .....	193

	Pág.
CRISTINA SIMEONE, <i>Los filósofos presocráticos, I</i> , por C. E. Lan y Victoria Juliá .....	194
— <i>Los fragmentos de Diógenes de Apolonia</i> , por Angel Capelletti .....	198
IRENE CUFRE, <i>La teoría aristotélica de la visión</i> , por Angel Capelletti .....	197
JORGE ROETTI, <i>Quellenkritische und logische Untersuchungen zur Gegensatzlehre des Aristoteles</i> , por Osvaldo Guariglia .....	198
LUIS VARELA, <i>Aristóteles, Metafísica</i> , traducción, introducción, exposiciones sistémicas e índice por Hernán Zucchi .....	199

## II. FILOSOFÍA DE AMÉRICA LATINA

HUGO BIAGINI, <i>Tesis estadounidenses sobre pensamiento argentino</i> .....	201
EDMUNDO CAMALY, <i>Aproximaciones a la filosofía</i> , por Danilo Cruz Vélez .....	209
— <i>Platón, Hermógenes y el lenguaje</i> , por Victor Li Carrillo .....	211
JORGE DOTTI, <i>Situación de la filosofía de Jaspers</i> , por Mario Presas .....	212
MARTÍN LACLAU, <i>Teoría tridimensional del derecho</i> , por Miguel Reale .....	213
ADA PÉREZ WRIGHT, <i>La vecindad humana</i> , por Manuel Granell .....	215
ROBERTO WALTON, <i>Sentido y trayectoria de la filosofía moderna</i> , por Rodolfo Algolia .....	217
MARÍA DE BEUTER, <i>Márgenes de los estructuralismos</i> , por Raúl Castagnino .....	218
— <i>Literatura y sociología</i> , por Delfin Garasa .....	219
— <i>El laberinto del universo</i> , por Jaime Rest .....	221
IRENE CUFRE, <i>Arte y realidad en Plotino</i> , por Carlos Asti Vera .....	222
ALICIA PÁEZ, <i>Regle et cause dans l'analyse du langage</i> , por Ricardo Pochtar .....	223
JORGE ESTRELLA, <i>Dos obras de Félix Schwartzmann</i> .....	225
GUSTAVO MARQUÉS, <i>Filosofía de las matemáticas</i> , por Francisco Laroyo .....	229
GUILLERMO KAUNITZ, <i>La inducción</i> , por Jorge Estrella .....	230
MARTÍN LACLAU, <i>Antropología filosófica in-sistencial</i> , por Ismael Quiles .....	231
HUGO BIAGINI, <i>La inmigración en la Argentina</i> , por Lucía P. de Zucchi y otros .....	232
— <i>Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana</i> , por Arturo A. Roig .....	232

## INFORMACIONES

**FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS**

*Decano*

DR. ARTURO BERENQUER CARISOMO

*Secretaria de Asuntos Académicos*

PROF. ELISA REY

**DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

*Directora*

PROF. MARÍA MERCEDES BERGADÁ

*Secretaria*

PROF. VICTORIA JULIÁ

**INSTITUTO DE FILOSOFIA**

*Director*

DR. ADOLFO P. CARPIO

*Secretario*

PROF. ELBIO CALETTI

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR  
EN DICIEMBRE DE 1979 EN LOS  
TALLERES GRÁFICOS ZLOTOPIORO S.A.C.I.F.,  
SARMIENTO 3149, BUENOS AIRES



