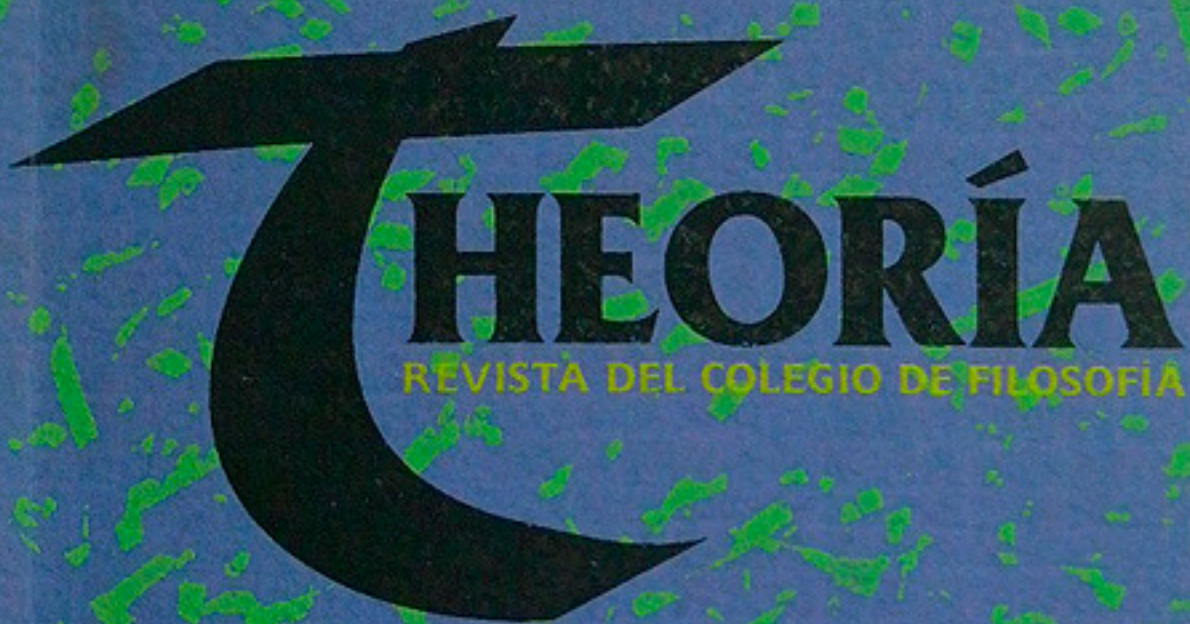


ISSN en trámite



TEORÍA

REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA

No. 6 JULIO DE 1998

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA



TEORÍA

No. 6 JULIO DE 1998

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

THEORÍA

Revista del Colegio de Filosofía

Directores:

Dr. Carlos Pereda
Dra. Lizbeth Sagols

Secretario de redacción:

Mtro. Crescenciano Grave

Consejo editorial:

Dra. Juliana González (UNAM), Dr. Osvaldo Guariglia (Universidad de Buenos Aires), Dr. Ricardo Guerra (UNAM), Dr. Carlos B. Gutiérrez (Universidad de los Andes), Dr. Francisco Miró Quesada (Universidad de Lima), Dr. Javier Muguerza (Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid), Dr. Manuel-Reyes Mate (Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid), Mtro. Alejandro Rossi (UNAM), Dr. Fernando Salmerón[†] (UNAM), Dr. Adolfo Sánchez Vázquez (UNAM), Dr. Abelardo Villegas (UNAM), Dr. Luis Villoro (UNAM), Dr. Ramón Xirau (UNAM), Dr. Leopoldo Zea (UNAM).

Consejo de redacción:

Dra. Mariflor Aguilar (UNAM), Mtra. Elisabetta Di Castro (UNAM), Dra. Paulette Dieterlen (UNAM), Dr. Bolívar Echeverría (UNAM), Dra. Teresa de la Garza (UIA), Lic. Ricardo Horneffer (UNAM), Mtro. Enrique Hülsz (UNAM), Mtro. Josu Landa (UNAM), Mtro. Efraín Lazos (UNAM), Dr. Gustavo Leyva (UAM-I), Dr. Rodolfo Vázquez (ITAM), Mtra. Margarita Vera (UNAM).

Cuidado de la edición: Concepción Rodríguez Rivera

Diseño de cubierta: Diego Mier y Terán

D.R. © 1998, Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.
Impreso y hecho en México
ISSN en trámite

Índice

Artículos

Óscar Martiarena, <i>Filosofía y literatura: un diálogo por continuar</i>	11
Efraín Lazos, <i>Kant y el conocimiento de sí mismo</i>	31
Paulina Rivero Weber, <i>En torno al superhombre</i>	41

Filosofía griega

Christopher Rowe, <i>Matar a Sócrates: los pensamientos tardíos de Platón acerca de la democracia</i>	53
Livio Rossetti, <i>El ateísmo considerado como delito extremo en las Leyes de Platón</i>	75
T. M. Robinson, <i>Platón, Einstein y el triunfo de la imaginatividad cosmológica</i>	87
Enrique Hülsz Piccone, <i>Dos fragmentos de Heráclito acerca de Psyche y Logos</i>	99

Reseñas y notas

Paulette Dieterlen, <i>Una praxis marxista</i>	113
Isabel Cabrera, <i>La diversidad de las emociones</i>	121
Crescenciano Grave, <i>Los laberintos éticos de Nietzsche</i>	125
Francisco Gil Villegas M., <i>Heidegger y san Agustín</i>	131

Abstracts	139
---------------------	-----

Colaboradores	147
-------------------------	-----

Artículos

Filosofía y literatura: un diálogo por continuar¹

Óscar Martiarena

La relación entre filosofía y lo que nosotros modernos llamamos literatura, es añeja y plena de controversias. Ya Platón, en su *República*, hace notar “que la desavenencia entre la filosofía y la poesía viene de antiguo”.² Pero además sabemos que la cosa no quedó ahí. De Platón a Habermas, pasando sin duda por Kant, el posible diálogo con frecuencia se ha convertido en polémica y a veces incluso en rivalidad. No obstante, como si fuera propio del itinerario occidental, como si se entretejiere entre ellas una extraña y mutua evocación, y a pesar de su rancia y renovada cada tanto disputa, en algunos casos, filosofía y literatura han querido dialogar.

En el mundo moderno, este impulso por el diálogo entre filosofía y literatura está presente en, entre otros, un poeta: Hölderlin, y en dos filósofos: Nietzsche y Heidegger. En efecto, es peculiar del poeta y los dos pensadores la búsqueda por establecer un diálogo entre filosofía y poesía: en el caso de Hölderlin, con su poetizar pensante; en el de Nietzsche, con su dialogar con la tragedia griega y en la experiencia singular que le implicó la escritura de *Así habló Zaratustra*; en fin, en el de Heidegger, con su incesante detenerse en la poesía, particularmente la de Hölderlin.

En los tres casos pues, es patente la búsqueda por establecer un diálogo entre el pensar y el poetizar. Pero también el que el diálogo establecido sea

¹ Quiero aclarar que por literatura no entiendo aquí la suma de corrientes literarias, ni una teoría sobre las obras también literarias, ni un conjunto de textos que versan sobre un arte o una ciencia. Entiendo aquí por literatura algo tan general como el *decir poético*, que no sólo se encuentra en lo que conocemos como poema sino también en la creación literaria en general.

² Platón, *República*, 607 b, versión de Conrado Eggers Lan. Madrid, Gredos, 1992, p. 476.

algo más que una consideración meramente estética. Ciertamente el diálogo es parte esencial de la poesía de Hölderlin y de la filosofía de Nietzsche y de Heidegger. Pero además, el poetizar de Hölderlin y el pensar de Nietzsche y Heidegger va constituyéndose en tanto el diálogo entre filosofía y literatura se desenvuelve. Esto es, a diferencia del Platón de la *República*, que es escéptico con respecto al diálogo con los poetas, Hölderlin, Nietzsche y Heidegger optan más bien por avanzar en su quehacer en tanto el diálogo se despliega.

Bien haríamos en preguntarnos por los motivos de este proceder que se desarrolla en lo que llamamos *modernidad*. Al respecto, es factible pensar que el antecedente más cercano se encuentra en el alba del idealismo alemán. Por ejemplo, en ese texto redactado en Fráncfort en 1795, hace poco más de doscientos años, conocido como *El más antiguo programa del idealismo alemán*,³ Hölderlin, Schelling y Hegel se distancian del júbilo que apenas dos años antes los había convocado a celebrar la instauración del culto a la razón en Francia. En este breve texto, los antiguos compañeros del Seminario de Tubinga, en vez de enarbolar los valores de la ciencia frente al oscurantismo de la religión, echan de menos la existencia de una “física en grande”, ya que la newtoniana está lejos de “satisfacer a un espíritu creativo, como el nuestro es o debe ser”. Asimismo, postulan al acto estético como el más alto de la razón, están convencidos de que “la verdad y el bien sólo en la belleza están hermanados” y consideran a la poesía como “maestra de la humanidad”. Finalmente, argumentan que mientras no hagamos estéticas las ideas, ningún interés tendrán para el pueblo, por lo cual apelan a la formación de una “nueva mitología” que unifique lo escindido.

El distanciamiento frente a la razón ilustrada realizado por Hölderlin, Schelling y Hegel en el texto brevemente reseñado, da cuenta de una cuestión fundamental: la escisión entre pensamiento y poesía que la modernidad funda al proponer a la razón como unidad fundamental para el orden del mundo, y la apercepción por parte del pensar de los jóvenes seminaristas de Tubinga de que tal posesionarse, por parte de la razón, es insuficiente para la fundación de una nueva época.

Como sabemos, el camino de quienes estuvieron de acuerdo con la redacción de este texto no fue el mismo. En particular, Hölderlin y Hegel tomaron rumbos distintos. La apuesta de Hegel fue la reconsideración de la razón como aquello que habría de unificar al mundo. La de Hölderlin, el establecer un diálogo estrecho entre pensar y poetizar. En lo que sigue intentaré penetrar en el sendero abierto por Hölderlin y continuado, aun-

³ Cf. Friedrich Hölderlin, *Ensayos*. Madrid, Ediciones Hiperión, 1990, pp. 27-29.

que claro está que con sus propias particularidades, por Nietzsche y Heidegger.⁴

Hölderlin

La condición de escisión entre pensamiento y poesía y la voluntad de superación que se hacen patentes en el texto elaborado por Hölderlin, Schelling y Hegel, es contemporáneo a la composición de la primera gran obra de Hölderlin: *Hiperión*.⁵ Como sabemos, se trata de un largo poema en prosa en el que, en forma de cartas, el propio Hiperión, nacido en las ruinas modernas de la antigua Grecia, narra a su amigo Belarmino cómo llegó a abandonar su tierra natal y se ha ido a vivir a la moderna Alemania. Todo el poema es expresión de la distancia, de la insalvable separación existente entre el mundo moderno y la Grecia antigua, donde el ámbito de lo sagrado y lo divino era también el de la belleza y el de la obra de arte. En *Hiperión*, esta separación es expresada precisamente a través de un mostrar la ausencia de *lo sagrado* en el mundo moderno y los intentos del héroe Hiperión, siempre frustrados, por recuperar la unidad perdida. El resultado es definitivo: Grecia se ha ido y con ella su bella armonía. El deseo inicial de Hiperión: “ser uno con todo”, volver a la eterna vida, es imposible de alcanzar. Al final de la obra, Hiperión cae dolorosamente a la escisión propia de la moderna Alemania donde se siente desahuciado. Sin embargo, decide permanecer ahí manteniéndose firme y soportando, nos dice, “la medianoche de la pesadumbre”.⁶

Poco tiempo después de *Hiperión*, Hölderlin emprende la escritura de una tragedia, *La muerte de Empédocles*, donde el impulso hacia la totalidad se manifiesta nuevamente. Empédocles encarna la voluntad de alcanzar la unidad dejando atrás la escisión; pero el camino es ahora, como en el Novalis de los *Himnos a la noche*, la muerte. A pesar de varias versiones distintas en donde se muestra el impulso de integración al fuego divino, símbolo de la totalidad, la escritura de la tragedia queda interrumpida, aunque deriva en

⁴ Como sabemos, Habermas hace un recuento del devenir filosófico en el mundo moderno. Cf. J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid, Taurus, 1989. En su libro, Habermas hace una severa crítica del camino inaugurado por Hölderlin y de cierta manera seguido –aunque abriendo brechas distintas– por, entre otros, Nietzsche y Heidegger. No obstante, considero que es posible recorrerlo desde otra perspectiva. Es precisamente esto lo que intento hacer aquí.

⁵ F. Hölderlin, *Hiperión*, versión de Jesús Munárriz. Madrid, Ediciones Hiperión, 1988.

⁶ *Ibid.*, p. 207.

una reflexión del propio Hölderlin conocida a través de las frecuentadas dos cartas a su amigo Böhlendorf.⁷ En ellas, Hölderlin es plenamente consciente de la distancia entre la Grecia antigua y el mundo moderno (Hesperia). Para los griegos “lo propio” es lo sagrado, la belleza, el fuego del cielo, mientras que para nosotros los modernos, los hesperios, “lo propio” es la separación, la escisión, la imposibilidad de ser uno con todo; asimismo, la imposibilidad de reunión entre pensamiento y poesía. Pero, para Hölderlin, el libre uso de lo propio es “lo más difícil de aprender”. Por ello, los griegos, que partieron del fuego del cielo, tuvieron que hacerse expertos en lo contrario, esto es, en la “sobriedad” y la “claridad de la presentación”. Por nuestra parte, los modernos hemos de aprender de los griegos aquello en lo que se hicieron expertos y que es nuestro elemento propio. Esto es, debemos aprender, a diferencia de la fuerza empedocleana que busca la unidad, el poder de captar lo propio (que es un claro distinguir y un aprender la medida), es decir, la capacidad de captar la escisión y, con ello, desarrollar la voluntad de permanecer en la tierra.⁸ Pero, para Hölderlin, este permanecer sólo es posible en tanto es un retorno a lo propio desde lo ajeno. Así que el camino a la Grecia antigua es feliz sólo si produce el retorno a lo propio, al presente hesperio.

Pero, como se puede vislumbrar, esta vuelta a lo propio, para Hölderlin *retorno a lo natal*, no es, para los hesperios, un simple volver a la individualidad moderna. Para nosotros, conlleva efectivamente la necesidad de retornar, pero de acuerdo con las exigencias que impone lo natal mismo. La vuelta es entonces hacia “la claridad de la presentación” que es la capacidad de captar y distinguir bien; un retorno a la sobriedad y a la voluntad de permanecer en este mundo, en la escisión misma. Así pues, a los ojos de Hölderlin, la tarea que se abre al poeta moderno, al hesperio, es el apartarse de los dioses ausentes y, con ello, no ir más en su búsqueda. Al final de su poema “El único”, se lee: “Los poetas, / aún los espirituales, / deben ser en el mundo”.⁹

Pero, para Hölderlin, ese permanecer no implica la negación de lo sagrado, sino más bien el saber que lo propio de Hesperia, del mundo moderno, es precisamente su ausencia. Los dioses se han apartado, están ausentes. Viven aún, pero no en el mundo en el que habita el poeta. En “Pan y vino”

⁷ Véase Beda Alleman, *Hölderlin y Heidegger*. Buenos Aires, Los libros del mirasol, 1965.

⁸ Se trata de un permanecer en la tierra propia, tal y como aparece al final de *Hiperión*.

⁹ F. Hölderlin, “El único”, versión de José Luis Rivas, en Rivas, *Raz de marea*. México, FCE, 1993, pp. 319-321.

leemos: “Pero llegamos tarde, amigo. Ciertamente los dioses viven todavía, / pero allá arriba, sobre nuestras cabezas, en un mundo distinto”.¹⁰

Y es precisamente en esa ausencia de lo sagrado en la que el poeta debe permanecer. Asentarse en ella. Más aún, debe cantar esa permanencia, hacer de ella el motivo de su canto. Porque la forma en la que el poeta se vincula con lo sagrado es precisamente permaneciendo, fundando la permanencia misma. Al final del poema *Andenken* (Recuerdo), Hölderlin escribe: “Lo que permanece, lo fundan los poetas”.¹¹

Pero la permanencia es más que un mero quedarse. Para Hölderlin es necesario mantener el recuerdo de la antigua presencia de lo sagrado, aún siendo bajo la forma de la infidelidad de los dioses que se han marchado. Ciertamente la permanencia es inquietante, hace enmudecer. Lo sagrado se ha ido de este mundo. Pero el poeta debe mantenerse. No entregándose a la mera subsistencia terrenal, sino permaneciendo en la escisión que le es propia. El poeta sabe que se encuentra frente a un abismo, pero también que es la única forma de preservar el espacio vacío de lo sagrado en este mundo. Es de ahí de donde emerge su palabra. No es un lamento por la pérdida de lo sagrado; es más bien la contemplación serena de su huida y un detener la mirada en los avatares de un mundo que se afana por vivir en el vacío de la ausencia de los dioses. Porque es de ese lugar, el de la contemplación firme y serena, de donde emerge la palabra del poeta que barrunta que tal vez los dioses se devuelven. En “Retorno a la patria” Hölderlin escribe: “Callar debemos a menudo; faltan nombres sagrados, / laten los corazones, y sin embargo, ¿se queda atrás el habla? / Pero un son de cuerdas concede a cada hora las notas / y alegría quizá a los celestes que se acercan”.¹²

Para algunos, tal es el caso de Beda Alleman¹³ y Maurice Blanchot,¹⁴ el *retorno a lo natal* de Hölderlin no es un simple deseo de infancia o de seno materno, como quizá pudiera interpretarse. Fundamentalmente porque no se trata de un recogimiento del poeta que ha quedado avasallado por la constatación de la irremediable ausencia de lo sagrado en el mundo moderno. En todo caso, la insistencia en la permanencia de la escisión indica otra cosa. Si los dioses se han ido, el poeta se convierte en aquel que cuida de su ausencia.

¹⁰ F. Hölderlin, “Pan y vino”, en *Las grandes elegías*, versión de Jenaro Talens. Madrid, Ediciones Hiperión, 1990, pp. 103-119.

¹¹ F. Hölderlin, “Recuerdo”, versión de José María Valverde, en Martín Heidegger, *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*. Barcelona, Ariel, 1983, pp. 100-103.

¹² F. Hölderlin, “Retorno a la patria”, en *Las grandes elegías*, pp. 31-35.

¹³ B. Alleman, *op. cit.*

¹⁴ Maurice Blanchot, “El itinerario de Hölderlin”, en *El espacio literario*. Barcelona, Paidós Básica, 1992.

En la poesía última de Hölderlin, dice Maurice Blanchot, la escisión se disipa “como si entre el día y la noche, entre el cielo y la tierra, se abriese de ahora en adelante una región pura e ingenua donde (el poeta) pudiera ver las cosas en su transparencia, el cielo en su evidencia vacía, y en este vacío manifiesto, el rostro de la lejanía de Dios”.¹⁵

Ahora bien, ciertamente Hölderlin no pasa a la tradición como filósofo. Sin embargo, conviene detenerse en él dado que su poetizar surge en un momento que es fundamental en la constitución de la filosofía moderna y como un distanciamiento precisamente frente a la razón ilustrada, como lo muestra el texto en cuya redacción estuvieron también de acuerdo Schelling y Hegel. Pero además, bien podríamos considerar que la poesía de Hölderlin es un primer resultado del diálogo que el pensar establece con el poetizar en la modernidad y que se condensa en su obra poética. Podríamos decir incluso que el percatarse del proceder de la filosofía ilustrada, al establecer un corte definitivo con el pensar precedente, lanza a Hölderlin, aunque también a Hegel, a una consideración de la procedencia del pensar occidental mismo y, por lo tanto, a sus orígenes en la Grecia antigua. Y al detenerse ahí, Hölderlin se da cuenta de la diferencia esencial que media entre Grecia y nosotros, distancia marcada precisamente por la ausencia de lo sagrado.

De hecho, Hölderlin, Schelling y Hegel son conscientes de ello desde el escrito que redactan juntos. Como respuesta particular, Hölderlin compone el *Hiperión* para mostrar la irremediable huida de los dioses y busca la posible intimidad con lo divino en la “infructuosa” composición de *La muerte de Empédocles*. Finalmente, el *retorno a lo natal* representa la total apercepción de la retirada de lo sagrado y la consecuente decisión de permanecer en la infidelidad divina, que convierte al poeta en guardián de la ausencia.

Ahora bien, si nos propusiéramos ensayar una mirada a vuelo de pájaro frente a la poesía de Hölderlin, tal vez una vertiente de interpretación sería la siguiente. Si partimos del texto que el poeta redactó junto con Schelling y Hegel, pareciera que lo que encontramos en el decir hölderlineano es un optar por la expresión poética frente al lenguaje de la razón y al propio de la física newtoniana que nos permite expresar, quizá también fundar, una realidad distinta, tal y como Hölderlin busca hacerlo. En este sentido, la opción de Hölderlin que, junto con Schelling y Hegel, se formó en la filosofía, fue la de buscar e incluso formular un lenguaje que le permitiera decir algo que ni la razón ni la física pueden decir. El texto redactado por los tres antiguos seminaristas de Tubinga no desecha, por ejemplo, la física newtoniana por considerarla totalmente inútil, sino que hace ver su “falta de

¹⁵ *Ibid.*, p. 264.

alas” y su incapacidad para decir en concreto lo que Hölderlin intenta. Tal vez se puede pensar que Hölderlin opta, desde el pensamiento, por la poesía porque considera que al hablar, al lenguaje mismo, le corresponde una misión más amplia. Y si esto es así, el poetizar de Hölderlin es entonces producto de la búsqueda pensante que lo lleva a intentar abrir una forma de expresión que, saliendo de la gramática propia de la ciencia y la razón, le permita decir aquello que al parecer no puede decirse de otro modo. Esto es, para Hölderlin, sólo el decir poético puede, en efecto, expresar la condición de nuestro tiempo. Sólo en el decir poético es posible mostrar que el verdadero origen de Hesperia es la Grecia antigua, que en la modernidad hay un vacío que la ausencia de lo sagrado ha dejado y que, en todo caso, lo único que es posible hacer es sobriamente permanecer en su ausencia dado que es esto precisamente lo que nos es propio.

Lo anterior se condensa en uno de los últimos poemas de Hölderlin. Se cuenta que en los años llamados “oscuros” de su vida, un hombre llamado Fischer visitó al poeta y le pidió que escribiera algunos versos. Hölderlin le preguntó por el tema: “Lo que Vuestra Santidad dese... ¿He de escribir sobre Grecia, sobre la Primavera o sobre el Espíritu del Tiempo?”. Fischer le sugirió lo último. Hölderlin escribió:

La vida es la tarea del hombre en este mundo.
 Y así como los años pasan, así como los tiempos
 hacia lo más alto avanzan,
 Así como el cambio existe, así
 En el paso de los años se alcanza la permanencia;
 La perfección se logra en esta vida
 Acomodándose a ella la noble ambición de los hombres.¹⁶

Nietzsche

La primera gran obra de Nietzsche es *El nacimiento de la tragedia*. Si bien el título pudiera prometer una historia o reflexión estética sobre la tragedia griega, lo que encontramos ahí es otra cosa. En *El Nacimiento de la tragedia* aparece, desde muy pronto en su obra, el diálogo que Nietzsche a lo largo de su vida y de su obra va a establecer con el decir poético y que se constituye como parte fundamental de su filosofar.

¹⁶ F. Hölderlin, *Poemas de la locura*, versión de Txaro Santoro y José María Álvarez. Madrid, Ediciones Hiperión, 1988, p. 147.

La inquietud que gobierna el primer gran libro de Nietzsche es el presente, su presente. Ciertamente su formación filológica lo llevó al pasado y a un amplio conocimiento de la lengua de la antigua Grecia. Sin embargo, hay también en el joven Nietzsche una preocupación por lo que constituye a la cultura moderna. Nietzsche se mueve entonces entre dos polos: los orígenes de la cultura occidental, que ha estudiado acuciosamente con los instrumentos que le da la filología, y la Europa de la segunda mitad del siglo XIX. Pero a su vez, el filólogo Nietzsche tiene en su haber algunos medios más; entre ellos, el haber sido formado a través de la última gran metafísica presente en la tradición occidental: la filosofía de Schopenhauer. En breve, bien podríamos afirmar que el genio de Nietzsche emprende su vuelo con estos tres elementos: la filosofía de Schopenhauer, la filología y su inquietud, compartida con Wagner, por la cultura moderna. De esta triada surge *El nacimiento de la tragedia*. La metafísica de Schopenhauer, en tanto piensa la representación como apariencia de una *voluntad* fundamental, es decir, del *uno* primordial, le da el sostén para la travesía hacia el mundo griego antiguo. El conocimiento filológico le permite introducirse en la *representación* griega de esa *voluntad* única schopenhaueriana. La inquietud por el presente se manifiesta en la interrogación por la cultura moderna.

Para Nietzsche, entre las formas en que se manifiesta el *uno* primordial, el arte está en primera línea. En las páginas iniciales de *El nacimiento de la tragedia* nos dice: “Yo estoy convencido de que el arte es la tarea suprema y la actividad propiamente metafísica de esta vida”.¹⁷ Asimismo, es el arte el que hace que la vida sea digna de ser vivida.¹⁸

Como es sabido, al internarse en el arte griego, Nietzsche encuentra dos potencias artísticas contrapuestas que emergen de la naturaleza misma: lo apolíneo, tendencia hacia la individuación, y lo dionisiaco, tendencia hacia la unidad con la naturaleza. Al saber nietzscheano, los griegos desplegaron estas dos potencias para enfrentar el dolor de la existencia. Y precisamente del enfrentamiento de lo apolíneo y lo dionisiaco, y por un desarrollo que Nietzsche expone detenidamente, surgió como síntesis el drama trágico que expresa “la consideración profunda y pesimista de la vida” propia de los griegos. Para Nietzsche, en la tragedia, arte supremo, se unifican “el conocimiento básico de la unidad de todo lo existente, la consideración de la individuación como razón primordial del mal, el arte como alegre esperanza de que pueda romperse el sortilegio de la individuación, como presentimiento de una unidad restablecida”.¹⁹ Nietzsche afirma que al sintetizar las

¹⁷ Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*. Madrid, Alianza, 1989, p. 39.

¹⁸ *Ibid.*, p. 43.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 97-98.

dos potencias artísticas fundamentales, el arte griego muestra su absoluta superioridad frente al moderno y, por tanto, la superioridad de la cultura griega frente a la nuestra que, aunque brotan de una misma unidad y anhelo, se concretan en resultados radicalmente diferentes. Dice Nietzsche: “Tanto el sátiro como el idílico pastor de nuestra época moderna son, ambos, productos nacidos de un anhelo orientado hacia lo originario y natural; ¡mas con qué firme e intrépida garra asía el griego a su hombre de los bosques, y de qué avergonzada y débil manera juguetea el hombre moderno con la imagen lisonjera de un pastor delicado, blando, que toca la flauta”.²⁰

El arte trágico inicia su decadencia, advierte Nietzsche, ante la vanalización realizada por Eurípides que expulsa lo dionisiaco de la escena. La tragedia deja de ser aquel espacio en el que el griego podía reconocer su vinculación con el *uno* primordial. A Eurípides se suma Sócrates, que a los ojos de Nietzsche es el verdadero “asesino” de la tragedia. Frente al pesimismo que la gobernaba, Sócrates, en tanto modelo original del optimismo teórico, reduce la tragedia a un simple *mito*. Surge la época de la representación y con ella el hombre de razón que “con la creencia en la posibilidad de escrutar la naturaleza de las cosas, concede al saber la fuerza de una medicina universal y ve en el error el mal en sí”.²¹

Frente al decaer de la tragedia y el establecimiento de la soberanía de la ciencia, particularmente en el mundo moderno, y frente a un arte lejano de la voluntad griega, Nietzsche presiente que una nueva época se anuncia: “se introduce lo que yo me atrevo a denominar una cultura trágica, cuya característica más importante es que la ciencia queda reemplazada, como meta suprema, por la sabiduría, la cual, sin que las seductoras desviaciones de las ciencias la engañen, se vuelve con mirada quieta hacia la imagen total del mundo e intenta aprehender de ella [...] el sufrimiento eterno como sufrimiento propio”.²²

Ahora bien, como vemos, lo que nos encontramos en la primera gran obra de Nietzsche es una crítica radical al mundo moderno y a sus afanes. Es de hacerse notar la preocupación hacia el arte mismo y hacia el valor que le concedemos a la ciencia. En cambio, a partir de un diálogo con el decir poético de la tragedia, Nietzsche genera un distanciamiento frente a los valores modernos y nos advierte de los peligros que ahí acechan. Ciertamente se han hecho críticas a esta obra de Nietzsche, sobre todo vinculadas a la precisión con la que trata el material histórico. Sin embargo, no es ahí donde está la cuestión, sino en lo que Nietzsche nos hace reconsiderar. En concreto:

²⁰ *Ibid.*, p. 80.

²¹ *Ibid.*, p. 129.

²² *Ibid.*, p. 148.

¿qué es eso que llamamos cultura moderna?, ¿qué es eso que llamamos ciencia?, ¿qué es eso que llamamos razón?

En buena medida, la búsqueda de Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia* es contestar a estas preguntas, aunque es cierto que las pesquisas históricas de Nietzsche parten de la necesidad de una severa crítica a la cultura moderna, al espíritu de las ciencias y a la razón misma. Para realizar esto, al igual que Hölderlin, Nietzsche se vio en la necesidad de remitirse a los orígenes de la cultura occidental en la Grecia antigua. Ahí, y en un trabajo que prefigura su proceder genealógico, encuentra el momento de la fundación de la razón y la ciencia. El lenguaje en que esto se formula ya en Sócrates es, a los ojos de Nietzsche, una expresión que, dado su optimismo, deja atrás lo más valioso griego, esto es, su “consideración profunda y pesimista de la existencia” que hace la vida digna de vivirse. Por su parte, Nietzsche no encuentra en la ciencia ni en la razón moderna nada similar. De tal modo que apela al posible advenimiento de una nueva época trágica que implique un lenguaje distinto que, a diferencia de la razón y de las ciencias, dé sentido a la existencia.

En *Así habló Zaratustra* las formas del discurso ensayadas en *El nacimiento de la tragedia* se trastocan. No hay ahí una lógica secuencial. Tampoco referencias históricas explícitas. El pensar de Nietzsche utiliza la poesía para expresarse. Nietzsche no quiere hacer un sistema a partir del cual pueda entenderse el presente, a partir del cual sea posible interpretar la realidad. Su expresión es fragmentaria y plena de metáforas. No hay lógica que guíe la construcción de conceptos que, a su vez, vayan organizando paulatinamente un pensar sistemático. Por el contrario, Nietzsche valora el formular fragmentos, a veces sentencias, que deben pensarse, rumiarse.

En una primera impresión, el decir poético expuesto en el *Zaratustra* no es un diálogo que la filosofía establece con la poesía. Sin embargo, nada más alejado de ello. Lo que Nietzsche realiza al acudir a la metáfora para expresarse, es un querer establecer la posibilidad de comenzar a pensar de nuevo. Escribir en fragmentos y acudiendo a la forma poética es una de las formas de poner en práctica lo que Nietzsche consideró su “pensamiento abismal”: el eterno retorno, que es un volver al inicio del pensar. Porque es cierto que cada fragmento del *Zaratustra* obliga a pensar. En momentos, a detenerse en cada palabra, en cada frase, en cada metáfora. No por esto se alcanza un “conocimiento” del *Zaratustra*. No es posible saber dónde se inicia y dónde termina. Lo cual no significa algo en contra del libro mismo. Lo que sucede es que al avanzar en la lectura del texto, los fragmentos van modificándose. El prólogo, por ejemplo, es reconducido por los fragmentos que se suceden. Una primera lectura lanza a leer de nuevo: retornamos al inicio.

Pero, ¿este eterno retornar es un dejar atrás, un abandono? No. Los fragmentos del *Zaratustra* están colmados de evocaciones sobre diversos temas presentes en el devenir de la filosofía: la razón, la cultura, el Estado, el arte, la ciencia, el lenguaje. Pero además, se evocan también cuestiones que la filosofía moderna decidió dejar de lado: la amistad, el amor, la escritura, el cuerpo, la soledad... Los temas retornan, se trastocan, son cuestionados, son despojados de su “naturalidad” y finalmente son relanzados para ser pensados de nuevo. La gramática filosófica, unitaria, secuencial, racional es inquietada saludablemente. Nietzsche es consciente de ello: “lo más cotidiano habla aquí de cosas inauditas”.²³

En esta dirección, la transvaloración de todos los valores prometida en la obra inconclusa de Nietzsche avanza un largo trecho en el *Zaratustra*. Si bien desde *El nacimiento de la tragedia* se presentan, en el *Zaratustra* empiezan a tomar temple nuevos valores: contra los trasmundanos el sentido de la tierra, contra la pesadez del hombre moderno la gran salud, “una salud nueva, una salud más vigorosa, más avispada, más tenaz, más temeraria, más alegre que cuanto lo ha sido hasta ahora cualquier salud”.²⁴

En la multiplicidad del diálogo que establece con la poesía, a través de un pensar poético, Nietzsche busca una forma de expresión que desustancialice la gramática filosófica. En efecto, hay en el *Zaratustra* una crítica a la *modernidad* que se expresa a través de la forma misma en la que está compuesto el libro. Se trata de una crítica del lenguaje, o mejor, de los lenguajes. La composición en forma poética y fragmentaria, que incluso introduce la propia figura de *Zaratustra*, y la expresión ahí de los problemas filosóficos más apremiantes, representa una crítica severa al lenguaje de la filosofía y al de las ciencias, aunque sin duda va dirigida a la gramática misma, tal vez porque presente que la rigidez y, habría que decirlo, a veces pobreza de los lenguajes, es expresión de una rigidez y pobreza más fundamental: rigidez y pobreza de la vida misma.

Bien pudiera pensarse que en el *Zaratustra* (a diferencia de *El nacimiento de la tragedia*, donde la apuesta se dirige a la consideración de que en un arte como el wagneriano puede renacer la evocada tragedia) Nietzsche se propone poetizar, es decir fundar, nuevos caminos para el pensar. Quizá porque presiente que con la metáfora comienza el pensamiento, incluso el suyo que busca, nos dice, “el ideal de un espíritu que juega ingenuamente [...] con todo lo que hasta ahora fue llamado santo, bueno, intocable, divino”.²⁵

²³ F. Nietzsche, *Ecce homo*. Madrid, Alianza, 1978, p. 102.

²⁴ *Ibid.*, pp. 95-96.

²⁵ *Ibid.*, p. 96.

En esta dirección, Nietzsche se propone un trabajo que tiene una singular condición. En el fragmento de nombre “Del leer y el escribir” del *Zarathustra* enuncia: “despreocupados, irónicos, violentos, así nos quiere la sabiduría [...]”²⁶ Estas breves palabras se convirtieron en un aforismo del cual, el tercer tratado de la *Genealogía de la moral* es un ensayo de interpretación, lo cual muestra un proceder claro: Nietzsche no encontró en la cultura moderna fórmulas que le abrieran el camino para expresar su pensamiento. En su ausencia, las formuló poetizando, y partiendo de aquí se encaminó a interpretarlas. Esto es, emprendió una tarea de titanes: poetizó pensando y después volvió a pensar. Lo que significa que abrió un lenguaje poético como vía para abrir nuevos caminos para el pensar. Algunos de ellos fueron transitados por el propio Nietzsche. Otros quedaron ahí, esperando para ser pensados. Todos ellos producto de una crítica del lenguaje moderno, cuya razón, ciencia y sistema conducen con frecuencia a un adelgazamiento de la vida misma. Abrir el lenguaje a la expresión poética significó en Nietzsche, abrir los ámbitos de la experiencia, incluso de la experiencia de todos los días. Pero no sólo. Significó también la apertura de dominios para el pensamiento. Heidegger y en particular Foucault, cuya obra no se puede explicar sin el antecedente Nietzsche, dan cuenta de ello.

Heidegger

Para Heidegger, filosofía es, desde Platón, la búsqueda de lo que *es* el ente. La filosofía se encuentra siempre en camino hacia el *ser* del ente, de aquello que hace ser a los entes. La filosofía es entonces *meta-física*, en tanto busca el *fundamento* que hace ser a los entes. Dice Heidegger: “Filosofía quiere decir metafísica. La metafísica piensa el ente en su todo —el mundo, el hombre, Dios— mirando hacia el ser, es decir, manteniendo la mirada fija sobre la articulación del ente en el ser”.²⁷ A su vez, la filosofía “piensa al ente como ente en el modo de la representación, cuya tarea es: fundar”.²⁸ Por tal razón, añade Heidegger, desde los comienzos de la filosofía el ser de los entes se ha manifestado como fundamento: “Según el tipo que el estado de presencia revista en su tiempo, el fundamento tiene su carácter en la causa óptica de lo real (Aristóteles), la posibilidad trascendental de la objetividad de los objetos (Kant), la mediación dialéctica del movimiento del espíritu absoluto

²⁶ F. Nietzsche, *Así habló Zarathustra*. Madrid, Alianza, 1989, p. 70.

²⁷ M. Heidegger, “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, en *Kierkegaard vivo*. Madrid, Alianza, 1970, p. 131.

²⁸ *Idem*.

(Hegel), del proceso histórico de producción (Marx), en la voluntad de poder creadora de valores (Nietzsche)".²⁹

Así pues, según Heidegger, la historia de la metafísica es la historia en la cual se muestra cómo la filosofía ha sido "el corresponder expresamente asumido y en desarrollo, que corresponde a la llamada del Ser del ente".³⁰ Sin embargo, Heidegger advierte que en este corresponder a la llamada, la metafísica ha olvidado el ser; dicho de otra manera, ha olvidado que, como decía Aristóteles, "el ser-siendo aparece de diversas maneras".³¹

Por otra parte, Heidegger nos dice que la manera en que la filosofía se ha mostrado "es en el modo de corresponder que concuerda con la voz del ser del ente",³² y que este corresponder es un *hablar* que "está al servicio del lenguaje".³³

Claro está que Heidegger no considera al lenguaje como el objeto de una ciencia, la lingüística, que precisamente representa al lenguaje. Tampoco como un instrumento de expresión. Para Heidegger, el lenguaje, o mejor, el *habla*, es *logos*, que para los griegos significa un *dejar que la presencia de la cosa tenga lugar*, siempre, claro está, en el ámbito del ser. Es en este sentido que Heidegger considera que la filosofía ha sido un corresponder con el *habla*; dicho de otra manera, que el pensar ha estado al servicio del lenguaje, de acuerdo con las distintas formas en las que el ser del lenguaje se ha manifestado históricamente.

Pero además, en la primera página de la *Carta sobre el humanismo*, Heidegger dice: "La palabra —el *habla*— es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los que piensan y los poetas son los vigilantes de esa morada".³⁴ Así que, de acuerdo con lo anterior, Heidegger considera que el decir poético tiene la misma pertenencia al lenguaje que la filosofía y, a su vez, que el habla de la poesía es tan originario como el de la filosofía misma.

En esta dirección, y haciendo un esfuerzo de síntesis de lo que aparece en diversos escritos, bien podemos decir que el diálogo que el filósofo alemán establece con la poesía está mediado precisamente por su consideración de que tanto la filosofía como la poesía se encuentran al servicio del lenguaje. Lo que implica que, al igual que la filosofía, el decir poético ha surgido de acuerdo con las distintas formas en que se ha mostrado el ser del lenguaje en la historia. La poesía, pues, es también histórica.

²⁹ *Ibid.*, p. 131-132.

³⁰ M. Heidegger, *¿Qué es filosofía?* Madrid, Narcea, 1976, p. 67.

³¹ *Ibid.*, p. 68.

³² *Ibid.*, p. 67.

³³ *Idem.*

³⁴ M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*. Buenos Aires, Huascar, 1972, p. 65.

El decir poético, para Heidegger, se encuentra en una situación privilegiada frente al lenguaje.³⁵ Ciertamente, la poesía se comprende a partir de la esencia del lenguaje. Pero además, el decir poético es fundador de la esencia de las cosas. En el primer texto en el que dialoga con la poesía de Hölderlin, Heidegger dice: “La poesía es el nombrar fundacional del ser y de la esencia de todas las cosas —no un decir arbitrario, sino aquel por el cual sale a lo abierto por primera vez todo aquello que luego mencionamos y tratamos en el lenguaje cotidiano”.³⁶ Heidegger añade que es por ello que la poesía no concibe al lenguaje como preexistente sino que lo posibilita, y en esa medida la poesía aparece ante sus ojos como “el lenguaje prístino de un pueblo histórico”.³⁷

Por esta posición privilegiada de la poesía con respecto al lenguaje que Heidegger advierte, es que su pensar dialoga con el poetizar. Pero también porque considera que en la poesía “el hombre se concentra en el fundamento de su existencia”.³⁸ Asimismo, en el conocido ensayo *El origen de la obra de arte*, en el que las diversas formas artísticas son concebidas como apertura del mundo y puesta en obra de la verdad, Heidegger señala: “la literatura, la poesía en sentido restringido, tiene un puesto extraordinario en la totalidad de las artes”.³⁹

Ahora bien, si reunimos los elementos brevemente expuestos arriba, es decir, la historia de la metafísica como olvido del ser, la pertenencia de la filosofía y la poesía al lenguaje y el carácter fundacional del decir poético, comprendemos por qué Heidegger establece un diálogo con la poesía: la poesía surge del ser mismo y en su expresión conlleva la decisión de cómo se manifiesta históricamente el ser de los entes. Así pues, en Heidegger, para pensar el ser, conviene pensar la poesía.⁴⁰

A partir de 1935 y hasta el final de su vida, Heidegger establece, como parte esencial de su pensar, un diálogo continuo con la poesía. Pero si bien

³⁵ Situación que de alguna manera comparte con la filosofía, con el pensar.

³⁶ M. Heidegger, “Hölderlin y la esencia de la poesía”, en *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, p. 63.

³⁷ *Idem*.

³⁸ *Ibid.*, p. 64.

³⁹ M. Heidegger, “El origen de la obra de arte”, en *Arte y poesía*. México, FCE, 1982, p. 112.

⁴⁰ Ciertamente no sólo pensarla, sino que Heidegger valora la expresión poética del pensamiento. Así, en la carta que envía a Ernst Jünger con motivo de sus sesenta años, Heidegger valora el pensar poético de Nietzsche y lo descarga de la opinión muy difundida de haber sucumbido a la poesía. Dice Heidegger: “La información dada a menudo de que el pensamiento de Nietzsche había caído fatalmente en la poesía, es ella misma sólo el abandono del preguntar pensante”, en Ernst Jünger, y M. Heidegger *Acerca del nihilismo*. Barcelona, Paidós, 1994, p. 88.

en este diálogo se ocupa de, entre otros, Rilke y Trakl, es Hölderlin el poeta al que más recurre. De hecho publicó lo que en castellano se conoce como *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, donde se reúnen seis comentarios que fueron escritos entre 1935 y 1968 sobre el poetizar hölderlineano.

Ahora bien, es de importancia señalar que, en los textos mencionados, la atención de Heidegger no se dirige a toda la poesía de Hölderlin. *Hiperión* y *La muerte de Empédocles* son considerados apenas de manera lateral. Heidegger se interesa por la poesía de Hölderlin, pero fundamentalmente a partir de los poemas de la época del *retorno a lo natal*. Como señalamos arriba, en éstos, el poeta que se ha dado cuenta de la huida de los dioses, decide permanecer en su ausencia. Habiendo dejado atrás las búsquedas de fundirse con lo sagrado, presentes en *Hiperión* y en *La muerte de Empédocles*, Hölderlin, que ha reflexionado acerca de aquello que es propio de su época, a diferencia de lo que es propio de los griegos antiguos, decide permanecer en la escisión, lo cual no implica un dejarse avasallar por el dolor provocado por la ausencia de lo divino, ni tampoco un conformarse con una subsistencia meramente terrenal. El poeta debe permanecer en la escisión manteniendo el recuerdo de lo sagrado aun bajo la forma de la infidelidad divina: tal vez así los dioses se devuelvan.

En principio, en *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Heidegger señala que ha elegido precisamente a este autor para hablar de lo que considera la esencia del decir poético por una razón fundamental: “No se ha elegido a Hölderlin porque su obra realice, como una más entre otras, la esencia universal de la poesía, sino sólo porque la poesía de Hölderlin está sustentada por la determinación poética de poetizar la esencia de la poesía. Hölderlin es para nosotros, en un sentido eminente, el *poeta del poeta*”.⁴¹ Sin embargo, como mencionamos, la poesía, en tanto es un estar al servicio del lenguaje, es histórica. De tal forma que lo que está en la base de la elección del poetizar hölderlineano, es también un considerar, por parte de Heidegger, que Hölderlin es el poeta del poeta en la *modernidad*.

Pero además, Heidegger ve en el poetizar de Hölderlin un camino paralelo al suyo. Desencantado de la razón moderna, reconociendo en ella una limitación fundamental en tanto funda una forma de pensamiento basada en la representación, al igual que Hölderlin y Nietzsche, Heidegger se remonta a los orígenes de la cultura moderna en la Grecia antigua. Pero además, como Hölderlin, reconoce la gran distancia existente entre la modernidad, gobernada por *la técnica*, y la cultura griega antigua, donde advierte, particularmente en el pensar presocrático de Heráclito y Parménides, un decir del

⁴¹ M. Heidegger, “Hölderlin y la esencia de la poesía”, en *op. cit.*, pp. 55-56.

ser más originario, no mediado por la metafísica que se inicia con Platón y que a sus ojos se caracteriza por el “olvido del ser”. Por otra parte, Heidegger es consciente de que no basta la mera voluntad para que el ser se exprese de la misma manera que lo hizo en los presocráticos. Es decir, no es posible una vuelta a lo griego. Sin embargo, como lo muestran textos como *La pregunta por la técnica* y *Serenidad*, aunque también la cuestión está presente de alguna manera desde *Ser y tiempo*, para Heidegger lo conducente no es sumirse en un subsistir cotidiano en el ámbito de la técnica moderna. Es necesario entonces, como en el caso del poeta, permanecer en la escisión sin dejarse agobiar por ella. Pero ese permanecer en la escisión es, en el caso de Heidegger, el permanecer ahora del filósofo en el “entre” que deslinda un decir del lenguaje más originario, el decir presocrático, y el propio de nuestra época regida por la técnica.

Incluso podemos decir que es ésta la razón por la cual Heidegger dice que no utilizará para sus *aclaraciones* sobre la poesía de Hölderlin, las técnicas propias del análisis filológico y que sus resultados no pueden ser demostrados por el análisis literario o estético. Para Heidegger, el camino no es *representarse* el poema sino, mediante un proceder fenomenológico, hacer que el poema se muestre por sí mismo. Dice Heidegger al respecto: “En atención a lo poetizado, la interpretación del poema debe intentar hacerse superflua a sí misma. El último, pero también el más difícil paso de toda exposición consiste en desaparecer con sus interpretaciones ante la pura presencia del poema”.⁴² Lo cual conlleva no una lectura ingenua, que generalmente nunca la hay, sino más bien un esfuerzo del intérprete para que la lectura del poema no se encuentre mediada por los conceptos propios de la técnica o, en su caso, de la ciencia. En breve, para Heidegger, se trata de que el poema se muestre en *lo que es* en tanto poema.

Pero, volviendo a la cuestión del retorno y de la escisión, que es un “entre” en el que el filósofo quiere permanecer, no sorprende entonces que Heidegger se haya detenido en comentar el poema de Hölderlin de nombre *Retorno a la patria*, donde el poeta regresa y a distancia percibe su tierra natal. Como es característico del retorno hölderlineano, el poeta no regresa para confundirse entre los paisanos, sino que permanece a una distancia de ellos, gradiente que le permite mantener el recuerdo del viaje y percibir la forma de ser de su tierra natal. Lo sagrado ha quedado atrás y está ausente de la patria, y el poeta debe permanecer como guardián de la infidelidad divina. La interpretación heideggeriana destaca lo sereno, la claridad, lo gozo de la patria, pero también el hecho de que el poeta permanece en la escisión, a fin de no perder el recuerdo de lo sagrado.

⁴² M. Heidegger, *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, p. 28.

Heidegger comenta con especial atención este permanecer juniano, que mantiene el recuerdo de lo pasado y la mirada hacia el presente, en la “aclaración” al poema *Andenken* (Recuerdo). En su interpretación, Heidegger destaca cómo Hölderlin tiene en cuenta ahí lo que es propio de los griegos, el fuego del cielo, la cercanía de los dioses, y a su vez lo propio del mundo moderno: la ausencia de lo sagrado. El poeta, que retorna a la patria, tiene ante sus ojos el origen de Occidente, Grecia, pero también lo que al poeta le es propio: el mundo moderno. Ahí debe permanecer, porque su permanencia es, para Heidegger, un proyectar hacia el futuro.

Lo que es ese futuro que se proyecta en la voluntad de permanencia expresada por el poeta, Heidegger lo hace explícito en la conferencia “El cielo y la tierra de Hölderlin”, en la que comenta el poema de nombre *Grecia*. Aquí nuevamente aparece el origen de Occidente, pero ahora con la característica de la armonía que los griegos establecieron entre cielo, tierra, hombres y dioses. Como puede intuirse, Heidegger echa de menos esa armonía en el mundo moderno. Sin embargo, al citar los versos de Hölderlin: “a lo escaso también puede llegar / un gran comienzo”⁴³ se pregunta si a partir de nuestro presente se puede recuperar la armonía de la “cuaternidad” originaria. Más específicamente, Heidegger pregunta si Occidente “debe llegar a ser tierra de un atardecer desde el cual otra mañana del destino universal prepara su comienzo”.⁴⁴

Como en otras ocasiones, este preguntar heideggeriano es una marca en el camino. No hay respuesta. Las indicaciones que encuentra en Hölderlin y que son paralelas a las que el propio Heidegger hace en otros momentos, son que apenas estamos en lo menesteroso de la ausencia de la armonía. Lo característico de nuestro tiempo es que *la técnica*, como modo de ser de los entes en el presente, oculta la posibilidad de un pensar más originario.

Sin embargo, en *La pregunta por la técnica*, después de haber mostrado cómo la tierra es en el presente, más que la casa donde habita el hombre, un almacén de materias primas donde los hombres son llamados incesantemente a pertenecer a las estructuras de la producción, acudiendo de nuevo a Hölderlin, Heidegger enuncia: “Pero ahí donde está el peligro, crece / también lo que salva”.⁴⁵

Heidegger piensa que la tarea es entonces detenerse en la esencia de la técnica, develar minuciosamente lo que técnica moderna es. Ahí, claro está,

⁴³ F. Hölderlin, “Grecia”, *ibid.*, pp. 168-71.

⁴⁴ M. Heidegger, “El cielo y la tierra de Hölderlin”, *ibid.*, p. 189.

⁴⁵ Cf. M. Heidegger, “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos*. Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994, p. 30.

conviene ayudarse de los griegos. Diferente de la nuestra, la *tekné* griega es también *poiesis*, propia de las bellas artes. Y entre ellas, como vimos arriba, la poesía ocupa un lugar privilegiado. Así que en el mundo moderno, cuya técnica nos emplaza, conviene dialogar con la poesía. Para Heidegger, el diálogo, su diálogo lo muestra, habrá de darse en la perspectiva juniana señalada por Hölderlin: manteniéndose en la escisión que permite sobriamente mirar hacia el origen al tiempo de mirar con serenidad el presente.

Si Heidegger acude a pensar a través de la poesía de Hölderlin, es sobre todo porque encuentra ahí al poeta de la escisión, de esa separación que el propio Hölderlin percibe desde muy pronto y que caracteriza al mundo moderno. Sin embargo, esa hendidura que el poeta percibe, no es en Heidegger necesariamente motivo para intentar alcanzar la unidad perdida. Para Heidegger, la escisión es el lugar del pensar. En la *Época de la imagen del mundo* Heidegger afirma que el pensar, la reflexión es “el valor de convertir en lo más discutible la verdad de los propios axiomas y el ámbito de los fines”.⁴⁶ Esto es, para Heidegger, pensar implica situarse fuera de los paradigmas a fin de interrogarlos alrededor de su construcción, de su emerger y de los fines que se proponen. Así entendida, pero ahora sobre la poesía de Hölderlin, la reflexión conduce a dos momentos importantes que se llaman uno al otro y que, a pesar de desprenderse de lo dicho arriba, vale la pena enunciar.

En primer lugar, la búsqueda de “aclarar” la poesía de Hölderlin es, en Heidegger, el intentar restituir al poema su condición y por tanto su carácter de decir que funda, que abre el mundo. Al respecto, Heidegger busca que la poesía sea leída en su condición de *poiesis*, de creación del habla que en su decir funda un lenguaje y, con ello, un mundo. En esta dirección, a lo que apunta es a un suspender fenomenológico que permita que el poema emerja y se muestre. Heidegger insiste en la conveniencia de no partir de teorías literarias ni de la estética para acercarse al poema; fundamentalmente porque, advierte, “nosotros, con tanta estética, ya no conservamos lo esenciante del arte”.⁴⁷ De aquí su recurrir, en su comentario a *Como en un día de fiesta* y para referirse a la *naturaleza*, alrededor de la cual gira todo el poema, a la *physis* griega y no, por ejemplo, a la noción propia de la ciencia moderna.⁴⁸

El segundo momento al que aludimos no se refiere al ser del poema como tal, sino que asumiéndolo, Heidegger quiere mostrar que aquello que

⁴⁶ M. Heidegger “La época de la imagen del mundo”, en *Sendas perdidas*. Buenos Aires, Losada, 1979, p. 68.

⁴⁷ M. Heidegger “La pregunta por la técnica”, en *op. cit.*, p. 37.

⁴⁸ El proceder de Heidegger aquí es similar al del comentario sobre el *logos* griego en el que se esfuerza por mostrar que *logos* es un hablar, un decir y no simplemente un “tratado”. Cf. M. Heidegger “Logos”, en *Conferencias y artículos*, pp. 179-199.

Hölderlin poetiza, constituye el ser mismo de la modernidad: escisión, separación, ausencia de lo sagrado, huida de los dioses, armonía perdida: tierra y cielo, hombres y dioses separados. Pero además que, dada la escisión, el camino es permanecer en el ámbito de la ausencia; tal vez así la armonía se restaure.

Pero si bien la posición heideggeriana es saludable en tanto busca una lectura del poema no condicionada por teorías estéticas o literarias, que por otra parte no necesariamente invalida, cabe preguntar si por ello el poema, a través de las “aclaraciones” del propio Heidegger, puede ser leído en su supuesta pureza. La respuesta es un claro no. Heidegger induce una lectura, por ejemplo cuando pregunta, a partir de su interpretación, si Occidente acaso puede en efecto propiciar un nuevo amanecer. Esta inducción, no invalida la pregunta de Heidegger, que es pertinente. Sin embargo, bien pudieran hacerse otras interpretaciones del poema en cuestión, que no necesariamente llegarían a la pregunta que, como conclusión de su interpretar, Heidegger formula.

Final

La pertinencia del diálogo entre filosofía y poesía ha buscado mostrarse a través de la evocación del vínculo que Hölderlin, Nietzsche y Heidegger, en cada caso, entablaron entre el pensar y el poetizar. Evocar su camino nos ha dado la posibilidad de ver el motivo fundamental para el establecimiento del diálogo mismo. En los tres casos está presente el convencimiento de que en el mundo moderno la razón y las ciencias no alcanzan a dar lo que de ellas se esperaba: la modernidad es escisión, como ya los jóvenes seminaristas de Tubinga, Hölderlin, Schelling y Hegel, anunciaron. De hecho, la escisión entre pensamiento y poesía constituyó el punto de partida para el diálogo que Hölderlin, Nietzsche y Heidegger entablaron con su quehacer. A su vez, en la base de su proceder estuvo pensar que el origen de Occidente se encuentra en la armonía de la Grecia antigua, y a partir de ahí decidieron interrogar el presente, aunque sin formular promesas. En Hölderlin, Nietzsche y Heidegger, más que el augurio de un futuro glorioso, nuestro destino aparece como un eterno retornar. Un retorno que interroga continuamente por el presente, por su procedencia y por aquello que lo constituye. Un retorno que es un eterno diálogo del lenguaje consigo mismo.

Al lenguaje pertenecen la filosofía y el decir poético. Y, a pesar de su ya vieja querrela, como decía Platón en la *República*, en momentos filosofía y literatura han vuelto a dialogar. Quizá convenga que vuelvan a hacerlo.

Cuando la filosofía se esclerotiza y su hablar se vuelve tan viscoso como para convertirse en razón unitaria, sistema o sintaxis lógica, bien le hace

falta pensar que tal vez en su origen se encontraba una metáfora. Cuando de la literatura, procediendo metafísicamente, se hacen teorías e interpretaciones que se interponen empañando el decir poético, literario, conviene tal vez una vuelta por Hölderlin para retornar a lo propio, o por Nietzsche, para despreocuparse un poco, o por Heidegger para quien un poema brota con su ser propio de la página en blanco. En breve, conviene que pensar y poetizar dialoguen como en Hölderlin, Nietzsche y Heidegger que nos sugieren comenzar de nuevo.

Pero, si hay que comenzar de nuevo es que entre filosofía y literatura existe, como diría Blanchot, un diálogo inconcluso, una larga conversación todavía pendiente. Sí: se trata de un viejo diálogo..., un diálogo por continuar.

Kant y el conocimiento de sí mismo

Efraín Lazos

*No tengo una idea de mí mismo;
ni la que consiste en una falta de idea
de mí mismo.
Soy un nómada de la conciencia de mí mismo.*

Fernando Pessoa

I

Después de doscientos años de interpretación, uno debería tener una buena razón para discutir ciertos temas y pasajes de la *Crítica de la razón pura*. Eso es particularmente aplicable a la discusión kantiana sobre el conocimiento del yo, que cubre pasajes de primera importancia en la obra, tales como la “Deducción trascendental de las categorías” y “Los paralogismos de la razón pura”. Sin embargo, creo tener una razón. Con su reciente reelaboración de la noción de “segunda naturaleza” —la idea de que mediante la educación y el aprendizaje los seres humanos normales pueden moldear su intelecto de modo que atiendan demandas de la razón—, John McDowell ha argumentado que, de haber contado Kant con ella, su brillante concepción de la experiencia humana “no sólo se habría liberado del efecto distorsionante del marco en el que trata de expresarla, sino que también permitiría que la conexión entre la autoconciencia y la conciencia del mundo, que figura de un modo equívoco en su pensamiento, tomara una forma satisfactoria”.¹ Este reproche tiene el eco reconocido de la lectura de la filosofía teórica kantiana por parte de P. F. Strawson, en su célebre libro, *Los límites del sentido*. Según esta interpretación, que McDowell suscribe, Kant percibió correctamente que la posibilidad de la experiencia de objetos y la posibilidad de la autoadscripción de experiencias por parte de un sujeto son interdependientes. El problema, no obstante, es que este sujeto de experiencias no es para Kant el sujeto ordinario, *i. e.* una primera persona que es a la vez una tercera persona, sino un sujeto extraordinario, o “trascendental”, que mantiene una posición privilegiada respecto de la propia experiencia y cuya continuidad temporal en el mundo se reduce a la continuidad

¹ John McDowell, *Mind and World*. Harvard, Universidad de Harvard, 1994, p. 99.

formal de un “mero punto de vista”.² En esa medida, el acierto de Kant acerca de la interdependencia mencionada se ve opacado por su imposibilidad de dar cuenta del hecho de que el sujeto que se atribuye experiencias puede identificarse a sí mismo con un ser vivo particular, con “una presencia corporal en el mundo”. El veredicto de McDowell es claro: la percepción correcta de Kant podría tomar una forma satisfactoria “sólo si pudiera conceder el hecho de que un sujeto que tiene pensamientos e intenciones es un animal vivo”, pero la ausencia de una noción seria de segunda naturaleza le impide hacerlo.³

Éste es, me parece evidente, un asunto interpretativo que debe considerarse con detenimiento. No amerita disputa la idea de que la noción de segunda naturaleza está ausente en la primera *Crítica*;⁴ tampoco está en discusión que el objeto de la crítica filosófica que ofrece Kant en pasajes como “Los paralogismos” y la “Refutación al idealismo” es lo que se podría llamar el modelo cartesiano de la mente.⁵ Creo, sin embargo, que vale la pena investigar si, y en qué medida, Kant tiene éxito en esa empresa. Porque si Kant logra en efecto “exorcizar las tentaciones cartesianas acerca del yo” ello quiere decir que, en este punto, no requiere introducir la noción de segunda naturaleza. Esto, casi sobra decirlo, no dejará de hacer dicha noción menos valiosa, y tal vez no hará que la filosofía teórica de Kant sea más persuasiva ante los ojos contemporáneos. Pero puede contribuir a esclarecer un problema interpretativo interesante por sí mismo.

En este trabajo me concentraré en la sección sobre “Los paralogismos de la razón pura”, sobre todo, aunque no exclusivamente, en la versión de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. Dejaré de lado la crítica al idealismo problemático que se encuentra en el cuarto paralogismo de la primera edición, correspondiente, en la segunda, a la “Refutación al idealismo”.

² *Ibid.*, p.100; P. F. Strawson, *The Bounds of Sense*. Londres, Methuen, 1966, p.164.

³ En este punto la lectura de McDowell se separa de la de Strawson. Para este último el culpable ausente es el concepto primitivo de persona. Para Strawson, como para McDowell, el culpable presente es, desde luego, esa forma de subjetivismo extremo que Kant llama idealismo trascendental.

⁴ Esta afirmación es correcta, a pesar de que la noción asociada de *Bildung* ciertamente aparece de modo importante en la filosofía crítica de Kant, en sus escritos de filosofía práctica, y en especial en la *Crítica de la facultad de juzgar*. Trad. introd. y notas de Pablo Oyarzún R. Caracas, Monte Ávila, 1991. Cf. *Crítica del juicio*. Trad. y pról. de Manuel García Morente. México, Porrúa, 1980, parág. 83.

⁵ G. Ryle, *The Concept of Mind*. Nueva York, Barnes & Noble, 1949. Esta afirmación puede ser disputada si uno concuerda con Jonathan Bennett, *La “Crítica de la razón pura” de Kant. II. La dialéctica*. Trad. de Julio César Armero. Madrid, Alianza, 1981, p. 81. De cualquier forma, la afirmación no pretende tener alcances históricos, esto es, no disputa si el modelo corresponde íntegramente con lo que Descartes afirmó.

Elaboro, antes, una reconstrucción del modelo cartesiano de la mente, que propongo consignar en cuatro tesis centrales. La exposición que ofrezco no recorre paso a paso los textos kantianos, pero tampoco renuncia a la exégesis de este o aquel pasaje de la obra.

II

Según el modelo cartesiano de la mente, hay dos historias que contar acerca de una persona: la historia pública, accesible a cualquiera, que incluye datos de una persona en un momento determinado, información que en principio es accesible a todos los que quieran y puedan buscarla y encontrarla; y, la historia privada, que constituye, en este modelo, algo así como el coto vedado de la persona misma. De esta segunda historia hay que observar que no se trata ahí de información que no sea, de hecho, conocida por otros (*e. g.*, lo que se reserva como información privilegiada), sino del conocimiento de determinadas experiencias que, por su propio peso, otros no pueden conocer. Hay entonces un sentido débil y un sentido fuerte de la palabra privado. El primero es inclusivo y se toca en realidad con lo aludido en la historia pública: se trata de datos ocultos que la persona no revela o no quiere revelar, pero que cualquiera, dadas las circunstancias, podría conocer; sin embargo, el sentido en el que se usa el término en el mencionado modelo es restrictivo de modo enfático, y se encuentra pretendidamente en expresiones como “sólo yo sé lo que siento” o “tú no sabes lo que yo siento”. Este modelo ofrece, en breve, una manera de entender lo mental como algo privado de modo enfático, *i. e.* como aquello de lo cual el único testigo confiable es la persona misma que se lo atribuye.

Una manera tal vez más canónica de presentar el modelo es diciendo que las dos vidas que cada persona, según hemos dicho, lleva, son o corresponden a dos modos de ser o de existir. Al primero se le suele llamar físico, corporal o material (también se le llama “lo externo”) y al segundo, mental, intelectual o psicológico (“lo interno”). Y se suele complementar esta presentación diciendo que es característico de lo físico suceder en el espacio y en el tiempo, mientras que lo mental sucede en el tiempo, pero no en el espacio. Si bien se puede dar cuenta de la interacción entre los cuerpos en términos causales, no hay una conexión causal directa entre lo que ocurre en una mente y lo que ocurre en otra. De ahí un posible eslogan del modelo, “sólo los cuerpos se tocan, no las mentes”. Cada cual tiene acceso directo a su propia vida mental, que transcurre, por así decirlo, en su isla personal, pero no puede tener acceso a las mentes de otros, a lo que otros creen, quieren, juzgan, sino de manera indirecta, derivada. Por lo demás, no es necesario para el cartesiano afirmar que cada cual tiene acceso directo a todos los episodios de su vida mental

—puede conceder que hay sucesos ocultos de su biografía mental (Freud)—, pero al menos algunos de tales episodios, *e. g.* los presentes, son transparentes a la persona en cuya mente ocurren.⁶

Esta transparencia de los propios estados mentales indica, además, que cuando de hecho conozco lo que pienso, juzgo, creo, no lo hago porque acuda al mundo “externo” o porque otros me lo digan, sino en virtud de un acto de introspección: miro dentro de mí y sé con certeza qué contiene mi mente. Un ser omnisciente, si lo hubiera, podría conocer directamente qué ocurre en la mente de alguien en un momento dado de su vida, sin tener que conocer nada acerca del mundo en el que la persona se encuentra. Para nosotros, sin embargo, sólo es posible una transparencia circunscrita a nuestra propia vida mental, las mentes de otros están irremediabilmente ocultas.⁷ De este modo, la historia que de cada cual pueden contar otros es completamente independiente de la historia que cada cual cuenta de sí mismo: lo que sólo yo puedo saber, sólo yo puedo contar.

Las siguientes tesis asociadas caracterizan el modelo:

- T_1 . Cada cual tiene autoconciencia epistémica inmediata, esto es, conocimiento con certeza de los propios estados subjetivos.
- T_2 . Los objetos de tal autoconciencia inmediata son los contenidos privados de la conciencia individual; como consecuencia de lo cual,
- T_3 . Cada cual puede tener sólo un conocimiento inferencial, y falible, de los contenidos de conciencia de otros.
- T_4 . El conocimiento de la propia experiencia interna es el fundamento de la experiencia de un mundo objetivo.⁸

Lo que en T_1 queda expresado es que cuando un sujeto A se adscribe asimismo una determinada experiencia y , A puede siempre decir “yo y ” con verdad, solamente en virtud de tener la experiencia que de hecho tiene. Si estoy deprimido, por ejemplo, no tiene sentido decir: “Ésta es una depresión, pero ¿soy yo quien está deprimido?” (O: “recuerdo el dolor de muelas, pero ¿soy yo quien lo recuerda?, ¿era yo quien lo tenía?”) Este elemento de indubitabilidad que se encuentra en las autoadscripciones de experiencias se

⁶ Un ejemplo notorio de la posición en este punto se encuentra en Bertrand Russell, “On the Nature of Acquaintance (1914)”, en *Logic and Knowledge*. Londres, Allen & Unwin, 1977, pp. 162, 166-167.

⁷ Cf. M. Cavell, *The Psychanalytic Mind*. Harvard, Universidad de Harvard, 1993, pp. 12-13.

⁸ Existe un correlato lingüístico de este modelo contra el cual dirige Wittgenstein su célebre “argumento del lenguaje privado”. Ver R. A. Noë, “Did Kant Anticipate Wittgenstein’s Private Language Argument?”, en *Kant-studien*, vol. 82, núm. 3, 1991, p. 270.

toma en el modelo como evidencia del carácter epistémico especial de las mismas: todas las experiencias que un sujeto tiene pueden expresarse en juicios infalibles, juicios que no pueden no ser verdaderos. La indubitabilidad, en el sentido de infalibilidad, está estrechamente conectada con el elemento de privacidad enfática del modelo (T_2) y contrasta con el conocimiento que cada cual puede tener de objetos de la experiencia ordinaria y de otras mentes (T_3). Y dado que la propia experiencia interna es indubitable, hay grandes prospectos para usarla como la base inamovible de todo conocimiento de objetos (T_4).

III

Tiene Kant motivos importantes para atacar el modelo cartesiano de la mente. Señalo dos. Primero, si el modelo es correcto, Kant tendría que enfrentar un desafío a su idea de que todo conocimiento requiere de la intervención de las categorías: del “yo”, cada cual tendría precisamente el tipo de conocimiento que no está mediado por las categorías del entendimiento. En segundo término, y de manera notoria, si el idealismo trascendental de Kant (como la teoría de que el espacio y el tiempo y todos los fenómenos en ellos no son sino representaciones) puede usarse para probar que la autoconciencia es sólo posible si es posible la conciencia de objetos del mundo externo, entonces no sólo el cartesianismo estaría suficientemente refutado, sino que cualquier duda acerca de un compromiso del idealismo trascendental con el cartesianismo quedaría eliminada. Kant desarrolla este último argumento como “la única prueba posible de la realidad de los objetos del sentido externo” sobre todo en el cuarto paralogismo de la primera edición de la *Crítica* y en la “Refutación del idealismo”, en la segunda, y su consideración será objeto de otro trabajo. El ataque que Kant monta en los tres primeros paralogismos, y en la versión correspondiente a la segunda edición, tiene como cometido general enfrentar el desafío mencionado en primer lugar.

Kant ataca, en su crítica a la psicología racional, una serie de argumentos, llamados paralogismos, que toman como punto de partida la pretendida certeza con la que cada cual puede adscribirse experiencias a sí mismo. Todos ellos se proponen establecer que cada cual sabe con certeza que existe como una sustancia pensante, como un sujeto de pensamientos y experiencias, que es inmaterial y simple, y que persiste con entera independencia del cuerpo.

En ambas ediciones de la obra, Kant sostiene que el primer paralogismo ejemplifica una falacia que se encuentra en la premisa menor de todos los paralogismos. En la formulación de la primera edición:

Sustancia es aquello cuya representación constituye el *sujeto absoluto* de nuestros juicios, aquello que no puede, por tanto, ser empleado como determinación de otra cosa.

Yo, en cuanto ser pensante, soy el sujeto absoluto de todos mis juicios posibles, pero esa representación de mí mismo no puede ser usada como predicado de otra cosa.

Consiguientemente, yo, en cuanto ser pensante (alma) soy *sustancia*. [A 348]⁹

Con distintos énfasis, Kant propone que la falacia se genera al usar el psicólogo racional términos con distinto sentido en las premisas mayor y menor. La primera edición sugiere que los términos se usan en sentido “trascendental” en la primera premisa, y en sentido empírico en la premisa intermedia y en la conclusión (A 402).

Una interpretación de lo que Kant quiere decir cuando indica que una categoría, como la de sustancia, se emplea trascendentalmente, es que se usa en forma independiente de las condiciones que permitirían establecer si hay objetos que se pueden subsumir bajo ese concepto. Y la categoría se usaría empíricamente si se le refiere a un “esquema” que permitiera establecer qué objetos determina. La invalidez del argumento radicaría en lo siguiente. Si la categoría “pura” es la categoría sin su correspondiente esquema (que permitiría determinar un objeto de la intuición) o, dicho de otro modo, si la categoría esquematizada contiene una necesaria determinación de la categoría “pura”, entonces podría afirmarse que las sustancias empíricas son un subconjunto de las sustancias trascendentales, y que, en correspondencia, los sujetos empíricos son un subconjunto de los sujetos trascendentales. Pero, aunque, trascendentalmente, todos los sujetos, podrían ser sustancias, ello no permite concluir que un sujeto empírico particular pertenece al subconjunto de las sustancias empíricas.¹⁰

Otra manera de formular el objeto de la crítica de Kant en estos pasajes es la afirmación de que toda experiencia es siempre experiencia personal. Esto es, toda experiencia es algo tal que necesariamente alguien puede decir de ella “yo y” (donde “y” simboliza cualquier juicio de experiencia). Formulada de esta manera, la posición que Kant ataca tiene un lado que difícilmente se disputaría, y puede tomarse como la verdad trivial de que toda experiencia es experiencia de alguien. Lo que resulta problemático es considerar

⁹ E. Kant, *Crítica de la razón pura*. Trad. de Pedro Ribas. Madrid, Alfaguara, 1978. Cf.: B410-11.

¹⁰ Este argumento se encuentra desarrollado en P. Kitcher, “Kant’s Paralogisms”, en *The Philosophical Review*, vol. 91, núm. 4, 1982, pp. 515-547.

que esa verdad trivial como que aporta conocimiento objetivo de aquello a lo que se refiere la representación “yo y”. Éste es el énfasis general que pone Kant cuando diagnostica, en la segunda edición de la *Crítica*, el error en el que se precipita el psicólogo racional, el filósofo cartesiano. Las proposiciones del psicólogo racional acerca del alma —que es sustancia, que es la misma en tiempos distintos, que es simple y que es inmaterial— son meros juicios analíticos que se derivan trivialmente de lo que contiene “la conciencia de mí mismo en el pensamiento en general”, esto es, se derivan de lo que Kant ha llamado la unidad trascendental de la apercepción. No obstante, el psicólogo racional pretende que esas proposiciones sean juicios sintéticos con valor objetivo y que expresen, en tanto tales, un conocimiento efectivo de la naturaleza del yo. Lo que sólo pertenece a “una discusión [*Erörterung*] lógica del pensamiento” se considera, ilusoriamente, como “una determinación metafísica del objeto” (B 409).

Lo anterior muestra con claridad que la crítica a las ilusiones de la psicología racional está montada sobre una célebre idea kantiana que aparece en la “Deducción trascendental”, la idea de que “el ‘yo pienso’ tiene que *poder* acompañar todas mis representaciones” (B 131). En primera instancia, esta afirmación puede tomarse como una manera rebuscada de expresar la idea, casi trivial, de que todos mis juicios son míos. Pero pierde ese aire de trivialidad cuando se expresa, en general, como que todo juicio, si es tal, debe poder atribuírsele a un sujeto. En otra formulación, esto quiere decir que si, para cualquier juicio y que se tome, debe ser posible atribuir y a algún sujeto, entonces debe ser posible que alguien forme una proposición verdadera de tipo “yo pienso que y”. Bien mirada, ésta es una manera alternativa de concebir lo contenido en la tesis T_1 del modelo cartesiano de la mente, *i. e.*, la tesis de que cuando un sujeto A se adscribe a sí mismo una determinada experiencia y, A puede siempre decir “yo y” con verdad. Y es alternativa porque no es en virtud de tener la experiencia, que de hecho tiene, que el sujeto en cuestión puede formular tal juicio con verdad, sino sólo en virtud de lo que significa representar, pensar, juzgar. Si no se aceptara tal principio, que Kant denomina el principio de la necesaria unidad de la apercepción, la consecuencia sería el sinsentido, o, como lo expresa él mismo, “sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo que equivale a decir que la representación, o bien sería imposible, o bien no sería nada para mí”. Kant indica en la continuación de este pasaje que la afirmación de que la autoconciencia debe ser posible es en realidad un principio idéntico, una verdad analítica.¹¹

¹¹ “El principio de la necesaria unidad de la apercepción es, a su vez, idéntico y constituye, por tanto, una proposición analítica [...]” (B 135). Esto permite también

No considero que la afirmación de Kant en el sentido de que tal principio contiene, también, una síntesis, sea una objeción a lo que vengo diciendo. El principio de la posibilidad de la autoconciencia presupone, en efecto, que lo diverso sea sintetizado en la intuición. Creo que esto significa simplemente que algo debe ser representado, debe haber ya un juicio, para que la representación pueda adjudicarse a un sujeto. Pero una vez producida la representación, la autoconciencia se sigue analíticamente de lo que significa representar un objeto. Si bien el asunto merece, desde luego, un tratamiento más extenso del que aquí puedo ofrecer, hay que indicar además que el principio de la necesaria unidad de la apercepción, en su aspecto de unidad sintética, le permite a Kant, contra Hume, sancionar el hecho de que no podemos atribuir estados de conciencia (concíbanse ya como juicios, ya como intuiciones) si no están éstos conectados entre sí. En otros términos, sólo podemos atribuir contenido a juicios o intuiciones si los consideramos como parte de un sistema de estados de conciencia que mantienen relaciones de mutua dependencia. Cuando Kant habla de una relación de síntesis entre representaciones, al menos parte de lo que afirma es que las representaciones que ocurren en tiempos distintos dependen mutuamente en términos de contenido —dependen unas de otras para representar aquello que representan. Así, una de las tesis contenidas en la noción de la unidad trascendental de la apercepción es que una condición indispensable para la posibilidad de la experiencia es que las representaciones que ocurren en tiempos distintos formen parte de un sistema interdependiente de representaciones.¹²

IV

La interpretación que he presentado del diagnóstico kantiano de las ilusiones de la psicología racional parece concordar con la descripción general que hace Strawson del pasaje correspondiente en la *Crítica*. Para Strawson, Kant pretende deslindarse del modelo cartesiano mostrando que, si bien es necesario que cada cual pueda percatarse de sus propios estados de conciencia, ello no significa que podamos inferir las propiedades que el psicólogo racional atribuye al yo. Según Strawson, Kant detecta claramente, en contraste con el psicólogo racional, que no hay criterios de identidad que estén involucrados en la autoadscripción inmediata de experiencias: “cuando un

explicar una versión de la ilusión de la psicología racional que aparece en la primera edición de la obra. Dicho sucintamente, se confunde el hecho de que la representación “yo pienso” puede ser un aspecto invariable en todos nuestros juicios, con la idea, distinta, de que puede intuirse el yo como algo permanente. Cf. A 350.

¹² Vid. P. Kitcher, *op. cit.*, pp. 224-226.

hombre (un sujeto de experiencia) se adscribe a sí mismo un estado de conciencia presente o directamente recordado, no requiere usar criterio alguno de identidad personal para justificar su empleo del pronombre 'yo' para referirse al sujeto de tal experiencia".¹³ Esto quiere decir que, cuando alguien se adscribe experiencias a sí mismo, no realiza individuación alguna de un sujeto. Eso explica por qué no tiene sentido dudar, cuando me duele la cabeza, si es a mí a quien le duele la cabeza; y da cuenta de por qué el psicólogo racional toma erróneamente la autoadscripción inmediata de experiencias, en donde la duda es ininteligible, como algo que ofrece al filósofo un conocimiento especial del sujeto al que se refiere la primera persona en los juicios que expresan dicha adscripción.

Sin embargo, si la interpretación que he ofrecido del texto de Kant es correcta, Strawson está equivocado en este punto. Aquello a lo que Strawson se refiere al hablar de "autoadscripciones" no constituye, de hecho, nada parecido a verdades analíticas. Expresiones tales como "me duele la cabeza" o "yo recuerdo a tu tía" serían ejemplos de juicios empíricos cuya "verdad" no parece tener nada que ver con el significado de "representación" o "juicio". Si mi lectura es adecuada, Kant se interesa en negar que lo que se pueda derivar del principio de unidad analítica de la apercepción tenga un contenido epistémico, y es justamente ésa su manera de negar un *status* epistémico especial a las conclusiones del filósofo cartesiano: no brindan ellas una forma particularmente efectiva de conocimiento del yo porque no brindan conocimiento de nada. Tales juicios, en suma, son sólo expresiones de una ilusión.

Strawson, inmiscuido en su propio proyecto de metafísica descriptiva, está preocupado por la cuestión de cómo preservar un contenido para las autoadscripciones inmediatas, a pesar de que en ellas el pronombre personal se usa, según su propia doctrina, sin criterios empíricos que permitan individuar su referente.¹⁴ Su respuesta es bien conocida. Terceras personas pueden de hecho identificar al sujeto mediante el uso de criterios de identidad personal. En la práctica, los vínculos entre el uso del pronombre "yo" sin criterios y los criterios públicos para identificar personas no están truncados. Y esto se debe a que tanto las autoadscripciones como las adscripciones de experiencias a otros se hacen a propósito del mismo tipo de individuos, a saber, personas.

¹³ Cf. P. F. Strawson, *op. cit.*, p. 165; R. A. Noë, *op. cit.*, p. 272.

¹⁴ Esta idea presupone, si estoy en lo correcto, la aceptación de que usar una palabra requiere la aplicación de criterios determinados. El Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas* invita a sospechar de ello, en su célebre tratamiento de la noción de "seguir una regla". Cf. *Investigaciones filosóficas*. México/Barcelona, 1988, parág. 201-206; ver también: R. A. Noë, *op. cit.*, pp. 279-283.

V

McDowell acepta a pie juntillas esta lectura strawsoniana de Kant. De ahí que continuamente demande de la filosofía de Kant algo que no le puede dar, *i. e.* la continuidad material del sujeto de la experiencia. Si partimos de que el error en el que incurre el psicólogo racional es que omite el hecho de que el “yo” de las autoadscripciones de experiencias puede usarse sin criterios de identidad, no nos queda sino pensar que la teoría kantiana de la unidad de la apercepción no logra exorcizar del todo las tentaciones del modelo cartesiano de la mente. Por ello, como lo expresa McDowell, “más vale que el ‘yo pienso’ que tiene que poder acompañar todas mis representaciones sea sólo una abstracción de la persistencia sustancial ordinaria de un sujeto de la experiencia vivo”.¹⁵ Si no es así, peor para él.

Sin embargo, si estoy en lo correcto la teoría kantiana no lo requiere para deslindarse exitosamente del cartesianismo. En lo que toca a la tesis (T_1) de la autoconciencia inmediata en el modelo cartesiano de la mente, el punto nodal del argumento es que la posibilidad de un conocimiento inmediato de los propios estados de conciencia depende de la posibilidad de tener experiencia de aquello que no es parte de los contenidos de la propia conciencia. En otros términos, la concepción que restringe la experiencia epistémicamente relevante a los datos privados de la conciencia (T_2) pierde sentido en el contexto de una estructura más amplia dentro de la cual debe ser posible aplicar exitosamente conceptos de un mundo objetivo espacio-temporal. La posibilidad de nuestro conocimiento de objetos que no son los contenidos de nuestros propios estados mentales se demuestra como una condición de posibilidad del conocimiento inmediato de los contenidos de nuestra propia conciencia. Kant se compromete, es cierto, con una versión de la falibilidad de la adscripción de estados de conciencia a otros (T_3), una especie de teoría analógica de las otras mentes.¹⁶ Piensa que nuestro conocimiento de otras mentes es indirecto, mediado por una transferencia de nuestra autoconciencia a otros seres, y, por tanto, falible. Bien mirado, el argumento general permite, finalmente, rechazar la idea (T_4) de que la experiencia interna es el fundamento de la experiencia de un mundo objetivo: si sólo es posible concebir la experiencia humana en el contexto de un sistema interconectado de representaciones, y si el contenido de tales representaciones presupone la determinación de objetos espacio-temporales, mecánicamente conectados, entonces no es posible afirmar que la experiencia interna tiene un *status* epistémico privilegiado que funda la experiencia de un mundo objetivo.

¹⁵ J. McDowell, *op. cit.*, p. 103.

¹⁶ A 346/B 405

En torno al superhombre

Paulina Rivero Weber

Es bien conocida la imposibilidad de referirnos a “la” filosofía de Nietzsche como si se tratara de una unidad cerrada y homogénea, o a “la lectura” correcta de este autor frente a otras que serían las “incorrectas”. Si bien es verdad que cualquier filosofía se presta a más de una interpretación, en el caso de Nietzsche —cuyo pensamiento siempre estuvo en constante crecimiento y transformación— esta multiplicidad de posibilidades aparece con mayor fuerza. De ahí que al preguntarnos por el superhombre nietzscheano, debemos cuidarnos de la pretensión de perfilarlo unívocamente. ¿Qué representa el superhombre nietzscheano? Ciertamente más de una cosa, hay más de una posible interpretación de esta figura, pero *grosso modo* podemos decir que el superhombre sintetiza los más elevados valores en la filosofía de Nietzsche.

En este escrito pretendo analizar algunas caracterizaciones del superhombre que a mi modo de ver se conforman a raíz de ciertas categorías básicas de su pensamiento, en concreto, de la idea de lo dionisiaco y de la voluntad de poder. Considero que estas categorías varían a lo largo de la obra; que lo que de inicio formaba una unidad, se fragmenta y disocia en obras posteriores: concretamente me referiré al concepto de lo dionisiaco que aparece en *El nacimiento de la tragedia* como una formulación inicial de idea de voluntad de poder que aparece después en *La genealogía de la moral*. Pero los cambios de aquella primera formulación a la que encontramos en ésta nos llevan a muy diferentes propuestas en relación con los problemas de la individualidad, la comunidad y la verdad.

Desde el primer libro escrito por Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, es patente la diferencia entre los valores más altos y los más bajos: las ilusiones nobles y las ilusiones vulgares. ¿Qué es una “ilusión” en este contexto? “Es un fenómeno eterno —nos dice Nietzsche— mediante una ilusión extendida sobre las cosas, la ávida voluntad encuentra un modo de retener a

sus criaturas en la vida y de forzarlas a seguir viviendo”.¹ La ilusión es pues la manera en que la voluntad de vida logra deseo de vida en nosotros, por medio de una cierta forma de vida. Pero las ilusiones varían mucho: para el joven Nietzsche las ilusiones nobles son sólo de tres tipos, y son el resultado de diferentes combinaciones entre tres fuerzas que serán simbolizadas en las figuras de Dioniso, Apolo y –sorpresivamente– Sócrates. Estas ilusiones nobles las llamará Nietzsche la ilusión socrática, la apolínea y la trágica. Propone en este primer libro que las fuerzas básicas de la naturaleza –lo dionisiaco y su mediación a través de lo apolíneo– se encuentran en un constante juego del cual es factible esperar una tercera fuerza, personificada en la posibilidad de un “Sócrates músico”: el filósofo cuya filosofía surgiera desde el ámbito de lo dionisiaco. Estas tres fuerzas, en las que estaba siempre presente el fundamental elemento de lo dionisiaco, prefiguraban la concepción de la voluntad de poder.²

En *La genealogía de la moral*, la disociación de estos tres aspectos –Dioniso, Apolo y Sócrates– es preponderante. Estos tres principios dejan de verse en interacción: la categoría de lo dionisiaco que en *El nacimiento de la tragedia* aparecía siempre mediada por Apolo, aparece ahora bajo la máscara de la bestia rubia, que actúa sin mediación alguna.³ La transfiguración de la fuerza dionisiaca a través de lo apolíneo o de lo socrático, que en *El nacimiento de la tragedia* nos permitiera pensar en la posibilidad de un artista dionisiaco o de un Sócrates músico, deja de existir para dar paso a la propuesta de tres paradigmas diferentes: el artista, el filósofo y la bestia rubia; Apolo, Sócrates y Dioniso parecieran no encontrar posibilidad alguna de coexistir en el juego y la mediación.

¿Cómo sucede esto? El núcleo de *La genealogía de la moral* es el cuestionamiento de los valores, que en el libro se concreta en la búsqueda por el significado del ideal ascético: éste es importante porque su antítesis perfilará la imagen del superhombre, que es la propuesta nietzscheana. El método empleado por Nietzsche para encontrar el sentido de este ideal es la genealogía, la cual es una “metódica histórica” –como él mismo la llama– basada en la distinción entre el uso y la génesis de cualquier fenómeno: “[...] no existe principio más importante para toda especie de ciencia histórica que [aquel que nos dice que] la causa de la génesis de una cosa y la utilidad final

¹ Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*. Madrid, Alianza, 1989, p. 145.

² Hemos de recordar que ya desde ese primer escrito, la figura de Sócrates recibe un trato ambiguo: la idea de un “Sócrates músico” es sólo mencionada para dejarse de lado, y lo que se acentúa en el libro es la feroz crítica a Sócrates.

³ En *El nacimiento de la tragedia*, parág. 2, Nietzsche insiste en que el Dioniso al que él se refiere es el Dioniso griego, que se encuentra siempre medido por Apolo, y por lo mismo, no actúa en la inmediatez ni pertenece a la barbarie propia de Dioniso bárbaro.

de ésta, su efectiva utilización e inserción en un sistema de finalidades, son hechos [...] totalmente separados entre sí [...]”⁴ A través del tiempo, la finalidad y el sentido que originalmente tenía una costumbre cualquiera quedan borrados por las nuevas finalidades y sentidos que se apropian de ella: cualquier cosa que haya llegado a realizarse es interpretada y reinterpretada una y otra vez, es constantemente apropiada de un modo nuevo, es adaptada a una nueva utilidad.⁵ Es la voluntad de poder la que se despliega en todo acontecer cambiando el *sentido*, la *finalidad* y la *utilidad* de un uso, de una institución o de un culto religioso. Todo sentido nuevo nos habla de una voluntad de poder que otorga nuevos sentidos a viejas costumbres. Voluntad de poder para Nietzsche es comparable a aquella fuerza que Spinoza llamaba *conatus*: el esfuerzo de cada cosa por preservar en su ser. Sólo que esa fuerza básica que *compele a todo a ser*, para Nietzsche es no sólo voluntad de ser, sino de crecer para el fuerte, o de decrecer para el débil.

El método genealógico nos muestra cómo el sentido del ideal ascético —como todo sentido— varía dependiendo de la voluntad de poder que se apodera de él, y nos lleva también a descubrir cómo la actual síntesis de sentidos y significados del ideal ascético puede estudiarse y comprenderse a través de la historia de los diferentes usos y sentidos de ese ideal. A lo largo de un análisis genealógico quedan al descubierto, o podríamos decir, quedan evidenciadas las diferentes voluntades de poder que se han apoderado de un ideal en diferentes momentos. Así en el artista, por ejemplo, este ideal ascético no significa mayor cosa, ya que el artista es visto en esta obra como un “ayuda de cámara” de una moral o religión cualquiera, y en ese sentido este ideal es en él tan sólo una especie de “eco”, de reflejo de una filosofía o una moral. Y aún así Nietzsche acepta *que el arte puede oponerse al ideal ascético*, y que en cierto sentido es la contrapartida de él mismo: se encuentra presente, pues, al igual que en otras obras aunque con menor fuerza, la idea del artista como paradigma del superhombre.

Quien propiamente encarna el ideal ascético en este texto es el sacerdote de la religión judeocristiana. En él este ideal conlleva una voluntad hostil a la vida ya que la devalúa ante la perspectiva de una supuesta vida futura: valora la vida menos que el transmundo que promete como posterior a la muerte, creando en el hombre aspiraciones al más allá que incitan al *rechazo* a los instintos, a la sensualidad y a todas sus inclinaciones naturales. Nietzsche considera que las tres virtudes sacerdotales en las que se basa el ideal ascético —pobreza, humildad y castidad— deprimen la vida en lugar de fortificarla y terminan por enfermar al hombre. El sacerdote aparece como

⁴ F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*. Madrid, Alianza, 1986, p. 87.

⁵ *Idem*.

el médico que envenena las heridas de sus pacientes, logrando que la mala conciencia, la culpa y la idea de pecado, queden hermanadas con todas las inclinaciones naturales del hombre.

Este mismo ideal ascético del sacerdote, en el filósofo puede llegar a significar algo diferente: en él, la voluntad de poder se apropia del ideal ascético delatando un instinto para percibir las condiciones favorables de *una espiritualidad elevada*. Con el ideal ascético el filósofo no niega la vida, sino que afirma su existencia —y sólo su existencia— por encima de todas las demás. Según Nietzsche, el filósofo otorga valor al ideal ascético desde sí mismo: las tres virtudes del ideal ascético —pobreza, humildad y castidad— no son para el filósofo “virtudes”, sino son simplemente “las condiciones más propias y más naturales de su existencia óptima, de su más bella fecundidad”.⁶ Así, para el filósofo el ascetismo no implica autorrepresión por creer que algo —el instinto, el cuerpo— sea malo, ni implica represión impuesta desde fuera. Implica sólo que su “espiritualidad dominante” ha puesto freno a su sensualidad. Pero aquella espiritualidad es un “*instinto dominante*” que impone sus exigencias a todos los demás instintos... nada —dirá Nietzsche— hay aquí de “virtud”: encontramos más bien sublimación o transfiguración; el filósofo sublima su potencia y escoge conscientemente los medios para ser fecundo en su obra filosófica.

Hasta aquí Nietzsche pareciera decirnos lo que el ideal ascético significa para él como filósofo, y por lo mismo nos ha hablado de aquello que la voluntad de poder es para el auténtico filósofo. Podríamos pensar que este tipo de filósofo pudiera ser la encarnación del superhombre, sin embargo, al analizar la historia, Nietzsche encuentra que la verdadera significación que ha tenido el ideal ascético para los filósofos no es aquella que él propone, sino que el filósofo asceta no ha sido más que un nuevo idealista, y en el fondo, ese ideal es el mismo viejo ideal ascético del sacerdote; la vil renuncia a este mundo por la falsa promesa de otro mundo y otra vida, y sobre todo el rechazo a la sensualidad y a la sexualidad, la concepción del cuerpo y de la vida como algo bajo, como algo vulgar. En ese sentido, el filósofo ha sido, según Nietzsche, el más espiritualizado engendro del ideal ascético.

Lo verdaderamente opuesto al hombre del ideal ascético, el superhombre, más que el artista o el filósofo, ha de ser un *espíritu libre*, cuya principal característica sea que se encuentre *libre de* la creencia en toda verdad, y *libre para* crear su propia verdad. En realidad, los filósofos, nos dice Nietzsche, “se hallan muy lejos de ser espíritus *libres*: pues creen todavía en la verdad [...]”.⁷ Sólo aquel que sabe que nada es verdadero, es libre:

⁶ *Ibid.*, p. 126.

⁷ *Ibid.*, p. 173.

libre de la verdad, para crearla. De ahí que en el fondo, a pesar de todo lo dicho por Nietzsche, en *La genealogía de la moral* ni el filósofo ni el artista parecieran contraponerse en realidad al ideal ascético, más bien lo encarnan de diferentes maneras.

La contraposición del ideal ascético, que perfilaría la imagen del superhombre, la encuentra Nietzsche, en varios momentos de *La genealogía de la moral*, en la bestia rubia, anunciada en el primer tratado del libro como seres que en tierra extraña —esto es, fuera de su comunidad— son como animales de rapiña, que disfrutaban de la libertad que no tienen al interior de su propia comunidad, en donde padecen la constricción social, y en el disfrute de esa supuesta libertad, retornan a la “inocencia”, dejando tras de sí “[...] una serie abominable de asesinatos, incendios, violaciones y torturas con igual petulancia y con igual tranquilidad de espíritu que si lo único hecho por ellos fuera una travesura estudiantil [...]”⁸ Esta bestia rubia vuelve a ser personificada en el tercer tratado en una antigua secta musulmán: “Cuando los cruzados cristianos tropezaron en Oriente con aquella invencible Orden de los Asesinos, con aquella Orden de espíritus libres *par excellence* [...] recibieron también una indicación acerca de su *secretum*: ‘Nada es verdadero, todo está permitido [...]’ esto era libertad de espíritu, con ello se dejaba de creer en la verdad misma [...]”⁹

Esta frase, dice Nietzsche, tiene laberínticas consecuencias... La Orden de los Asesinos a la que aquí se refiere como los “espíritus libres *par excellence*”, es la del llamado “Viejo de la Montaña”, musulmán sectario del siglo XI, cuyos seguidores fanáticos, embriagados por *hasis*, se dedicaban a sanguinarias venganzas políticas: de ellos viene la palabra *hassasi*, “bebedor de *hasis*”, de la cual viene nuestra palabra “asesino”.¹⁰ Y estos hombres, cuya fama dio nombre a la actividad de matar, estos “padrinos” del asesinato, nos dice Nietzsche, son los “espíritus libres” por excelencia: ¿son ellos la personificación del superhombre? La voluntad de poder entonces no es ya voluntad creativa, no es más la realidad transfigurada de *El nacimiento de la tragedia*, sino mera voluntad de dominar al otro, de usarlo, es la voluntad salvaje de la bestia rubia. Es evidente que ya no estamos hablando del Dioniso griego, que compartiendo su altar con Apolo sabía del orden y la medida, sino del Dioniso salvaje, desmesurado y bárbaro, que antaño el joven Nietzsche había despreciado comparándolo con un horrible “bebedizo de brujas”:¹¹ nuevamente vemos la fragmentación de la unidad Dioniso-Apolo.

⁸ *Ibid.*, p. 47.

⁹ *Ibid.*, p. 173.

¹⁰ Al respecto cf. Joan Corominas, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, vol. I. Madrid, Gredos, 1980, p. 374.

¹¹ F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, p. 48, parág. 2.

¿Cómo comprender en este contexto —el de la bestia rubia— la actividad filosófica de Nietzsche? ¿Cómo armonizar la propuesta de la bestia rubia con la del apasionado por la verdad?¹² La bestia rubia como propuesta filosófica es incompatible con la imagen del artista creador, y con la imagen del filósofo que Nietzsche plasma en más de una obra. Y es incompatible también con la imagen del filósofo que Nietzsche fue: aquel que se consideraba a sí mismo poseedor de “una moralidad de la más alta especie”, y criticaba a aquellos seres “[...] sin ideales, sin objetivos, sin deberes, y sin moral [...]”, como lo hace en la carta a Paul Ree en la que refiriéndose a Lou Salomé dice: “Ella me dijo a mí mismo que no tenía moral, y yo que había creído que, al igual que yo, tenía una moral más rigurosa que la de cualquier otra persona”.¹³ ¿Cómo conciliar la idea de la bestia rubia como espíritu libre por excelencia con la idea del filósofo Nietzsche, comprometido con esa moralidad *sui generis* de la “más alta especie” según él mismo dice? ¿Qué es aquello que es común a la figura de la bestia rubia, del filósofo y del artista que permite a Nietzsche caracterizarles como ejemplos de su propuesta? Algo tendrían que tener en común. La respuesta inmediata es que los tres son seres creadores: para Nietzsche la bestia rubia, destructora ave de rapiña en tierra extraña, también es capaz de ejercer en tierra propia la represión con la finalidad de crear Estados; el filósofo por su parte es creador de valores, y el artista, lo es de su obra. En los tres encontramos un instinto que predomina y domina a los demás logrando la creación de algo superior: Estados, valores o arte. En los tres encontramos la capacidad de transfigurar, de “espiritualizar, embellecer, divinizar un apetito”.¹⁴ Los tres pueden ser paradigmas del hombre fuerte porque ninguno de los tres castran o reprimen sus instintos. Sin embargo el hombre fuerte, supuestamente, no actúa en la inmediatez: le interesa transfigurar sus instintos.

Pero la bestia rubia ¿transfigura?, ¿espiritualiza?, ¿crea? Al interior de su clan, diría Nietzsche, la bestia rubia es creadora de Estados. Pero al exterior la bestia rubia pareciera encarnar la fuerza bruta del Dioniso bárbaro de *El nacimiento de la tragedia*, que es pura destrucción, “bebedizo de brujas”. No encontramos ya al Dioniso griego, que sabía de la verdad originaria dionisiaca, pero que al encontrarse mediado por Apolo era capaz de crear a partir de ese saber originario, de esa verdad originaria. Por su parte, en *La*

¹² Cf. F. Nietzsche, “Pasión por la verdad”, en *Casa del Tiempo*, vol. VIII, núm. 82-83. México, UAM, febrero-marzo, 1989, p. 75.

¹³ Carta a Paul Ree, ubicada entre diciembre de 1882 y enero de 1883. Cf. F. Nietzsche, *Correspondencia*. Madrid, Aguilar, 1989.

¹⁴ F. Nietzsche, “La moral como contranaturaleza”, en *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid, Alianza, 1989, p. 54.

genealogía de la moral el artista pareciera ser la pura creación apolínea, sin trasfondo dionisiaco alguno, por ello no es más que eco o reflejo sin fondo, “ayuda de cámara”, dirá despectivamente Nietzsche. Y el filósofo oscila, al igual que en su primer libro, entre un Sócrates racionalista y un Sócrates músico, pero el peso final lo encontramos nuevamente en la crítica al filósofo como el engendro más sublime del idealismo... no hay posibilidad alguna para el juego de fuerzas.

En la base de todo esto se encuentra cierta lectura de la negación de la verdad. En *La genealogía de la moral* no hay más verdad originaria, todo es invento, todo es creación. El superhombre es aquel que sabe que la verdad no existe, pero podemos preguntarnos ¿qué quiere decir esto? y ¿qué consecuencias se siguen de ello? “La verdad no existe”, es una afirmación que podemos leer al menos de dos diferentes maneras. Una de ellas podría decir: “nada es verdadero, cualquier verdad es la impresión o huella de una voluntad de poder cualquiera, y por lo mismo todo está permitido”. Otra lectura podría decir: “nada es verdadero, todo está permitido, y por lo mismo inventemos al hombre más elevado, inventemos al hombre más alto y vital, creador de una moral *terrenal comprometida también con los instintos*, inventemos *un ideal de este mundo y no de otro*”: ¿qué otra cosa si no, debiera ser el superhombre? Esta última lectura nos permite ver que Nietzsche, al igual que Spinoza, propone ante el sinsentido de la vida, la creación de un sentido: “[...] lo bueno y lo malo —había dicho Spinoza— no indican nada positivo en las cosas [...] consideradas en sí, no son nada excepto modos de pensar o nociones que formamos [...]”¹⁵ Sólo que este mundo sin un fin preestablecido de Spinoza, para Nietzsche tiene un sentido originario al que es necesario regresar: eso es lo que pretende *La genealogía de la moral* a través de la transvaloración de todos los valores: *una transvaloración* y no una ausencia de valores ni una anarquía. Un regreso al valor originario. Digámoslo: si en efecto con esta filosofía asistimos al ocaso de todo ídolo, al “hundimiento de la bóveda estrellada”, Nietzsche no es por ello el profeta del empobrecimiento del ser humano ni de la trivialización o el desenfreno moral,¹⁶ se trata —como lo dice el mismo Nietzsche— *de devolverle a la tierra su meta y al hombre su esperanza*.¹⁷ Pero entonces nos encontramos ante una paradoja: no podemos aceptar que todo sea pura invención: si hay algo que devolver, hay algo previo. *Si hay un sentido originario, ésa es*

¹⁵ Baruch Spinoza, *Ética*. Trad y pról. de José Gaos. México, UNAM, 1977 (Nuestros clásicos), pp. 227-228.

¹⁶ La idea aparece en Eügen Fink, *La filosofía de Nietzsche*. Madrid, Alianza, 1969 (Alianza Universidad), cap. III, p. 79.

¹⁷ F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, p. 110.

ya una verdad: la labor del superhombre sería encontrar ese sentido originario, que en *El nacimiento de la tragedia* era “*la verdad originaria*”. El hombre *sí tiene una meta*, y por lo mismo un sentido, el cual es necesario devolverle, y éste es el *sentido de la tierra*, la combinación de sus fuerzas creadoras apolíneo—dionisiacas. El hombre es el ser cuya creación puede surgir del fondo originario de la vida, porque puede saber de este fondo originario a través de sí mismo. En ese sentido, el superhombre no es mera invención, *si trans-valora es porque hay algo originario que es preciso revalorar*.

Y, sin embargo, las constantes alusiones a la bestia rubia y la incitación a la violencia, innegables en la obra de Nietzsche, especialmente en *La genealogía de la moral*, han permitido otro tipo de interpretaciones entre las cuales se encuentra la tristemente célebre simpatía nazi —la cual no es gratuita— por este filósofo y por su filosofía. Esta multiplicidad de posibilidades pareciera hacer factible abrir un debate de Nietzsche contra Nietzsche.

¿Qué es lo que filosóficamente permite estas múltiples lecturas? La respuesta hay que situarla en la relación que existe entre los problemas de la *verdad* y de la *comunidad*. Si nada es verdadero —como en ciertos momentos Nietzsche afirma— no hay parámetro alguno para las relaciones con la comunidad. Falta aquí un valor compartido, aquello que Kant concreta en la búsqueda por el fundamento del imperativo categórico: “[...] el hombre, y en general todo ser racional, *existe como fin en sí mismo, no sólo como medio* para usos cualesquiera de ésta o aquella voluntad [...]”.¹⁸ Sí; es el respeto al otro. Es el saber que los límites del otro al mismo tiempo cercan sus derechos. Para Kant las personas, a diferencia del resto de los seres, no pueden ser usadas como medios, ya que se trata de fines objetivos; su existencia es en sí misma un fin: “[...] y un fin tal, que en su lugar no puede ponerse ningún otro fin para el cual debieran ellas servir de medios, porque sin esto no hubiera posibilidad de hallar en parte alguna nada *con valor absoluto* [...]”¹⁹ El hombre considerado como un fin en sí mismo es lo que da a Kant la posibilidad de encontrar algo con un valor absoluto. Y, paradójicamente, en esto Kant y Nietzsche parecieran coincidir, ya que también Nietzsche demanda la consideración del individuo y de la vida como un fin en sí mismo y no como un medio para llegar a otra vida. *Pero el individuo del cual habla Nietzsche está solo*: es un individuo que sólo ve por sí mismo. El reclamo por la individualidad es tal que no permite captar la comunidad; la individualidad en la filosofía de Nietzsche llega al extremo en el cual

¹⁸ E. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. de Manuel García Morente. México, Porrúa, 1977, cap. II, p. 44.

¹⁹ *Idem*.

el individuo no puede reconocer en el otro a un semejante. Y no por eso debemos cuestionar que haya o no ética en Nietzsche, más bien debemos afirmar que su ética es una ética egoísta e individualista.

En la base de todos los problemas que heredamos de la filosofía de Nietzsche, encontramos su concepción de la razón, a la que le cuestiona su valor. Kant en su crítica no planteó jamás el problema en términos de valores,²⁰ y más concretamente, del valor de la razón. La razón y su incuestionable valor es lo que le permite a Kant proponer parámetros para todo ser “racional”. Pero precisamente al cuestionar Nietzsche el valor de la razón, ya no puede proponerla como un valor absoluto, e inclusive extiende una crítica que con justicia es aplicable al racionalismo absoluto, a la totalidad de la razón, reduciendo su propia concepción de la razón a la razón que él mismo critica. Es Fink quien considera que ésta es una de las razones por las cuales Nietzsche “no supo dar a su nuevo pensar la conceptualización adecuada”.²¹

Esto que le impide a Nietzsche recuperar con claridad su propia concepción de la razón en una nueva perspectiva,²² le hace perder también la posibilidad de basar el respeto al otro en la racionalidad compartida, o sea, en el hecho de *la comunidad de la razón*. ¿Podría pensarse, a partir de Nietzsche, en encontrar el respeto al otro, no en la razón, sino en la vida?, de manera que el imperativo nos hablara de la posibilidad de que “todo ser vivo deba ser tomado como un fin en sí mismo y nunca como un medio”. De ser esto posible encontraríamos en esta filosofía no el respeto a la razón, sino el respeto a la vida misma. Creo que el individualismo nietzscheano está lejos de proponer esto: en él, no hay posibilidad de reconocer en el otro a un semejante, los fuertes y los débiles son tan desemejantes, tan diferentes y tan ajenos como el carbón y el diamante, por seguir una metáfora del mismo Nietzsche. El individualismo es la gran aportación, el gran llamado a la propia responsabilidad, y al mismo tiempo la gran trampa en la filosofía de Nietzsche: es su gran cualidad y su gran defecto. Su filosofía por lo mismo puede llevarnos a la fortaleza del crecimiento individual, pero también al egoísmo, a la ceguera y el desinterés para poder ver al otro. El mérito de la obra de Nietzsche no se encuentra en lograr el respeto por el otro, más bien deja en claro la *importancia absoluta del respeto que el individuo ha de tener por sí mismo*; no se trata tanto de compartir ni de responsabilizarse del otro, sino de *crecer como individuo*, y de responsabilizarse de la propia vida, de la propia existencia. Nietzsche había considerado, en la que tal vez

²⁰ Al respecto cf. Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona, Anagrama, 1986.

²¹ Cf. E. Fink, *op. cit.*

²² Para Fink, ésta es una de las razones por las cuales Nietzsche equipara el concepto con lo frío y falto de vida (*ibid.*)

sea la más bella de sus consideraciones intempestivas,²³ que era necesario para el individuo contar con un centro y con una periferia. Empleando esta idea como metáfora, su filosofía es una importantísima y fundamental revaloración de ese centro que es el individuo, pero es también la anulación de esa periferia que es la comunidad.

²³ Me refiero a F. Nietzsche, "Schopenhauer, educador", en *Obras completas*. Trad. de Eduardo Ovejero Maury. Madrid, Aguilar, 1936.

Filosofía griega

*Matar a Sócrates: los pensamientos tardíos de Platón acerca de la democracia*¹

Christopher Rowe

Mis preocupaciones presentes radican en tratar de entender a Platón como escritor de filosofía, y en el modo como debemos leer los diálogos. Ya sea como dato inicial o bien, más usualmente, como conclusión de un argumento, considero que hay, no sólo maneras erróneas de leer a Platón, sino también, en términos generales, una forma correcta de leerlo, que podemos descubrir —o con mayor frecuencia, a la cual podemos acercarnos— sobre la base de lo que él mismo escribió. En todo caso, a lo largo de la historia Platón no sólo ha sido leído de maneras muy distintas, sino que muchos diálogos y muchos contextos singulares en los diálogos parecen ser fundamentalmente diferentes en uno o más de una serie de aspectos: por su contenido filosófico, su método, su humor o su tono —lo cual, por supuesto, es una de las razones de que haya tal variedad en las interpretaciones disponibles, según que los diferentes lectores privilegien distintas partes o aspectos del *corpus*. Y tampoco es ésta una cuestión meramente frívola o marginal. Por una parte, Platón ha sido visto (como al parecer lo fue por sus sucesores inmediatos en la Academia, o por los neoplatónicos) como el autor y proponente de sistemas metafísicos más o menos grandiosos. Pero también, para otros, antiguos y modernos, es un *escéptico* que, como era de esperarse —y hablando con un tono de voz apropiadamente escéptico— se rehúsa en definitiva a comprometerse a sí mismo con cualquier cosa, o no logra hallar ningún fundamento para hacerlo. Mi interés esencial consiste en intentar mediar en este tipo de disputa, en particular en su forma moderna. El primer paso es tratar de poner al descubier-

¹ Este escrito, o una versión anterior, fue leído por primera vez en un Coloquio de Filosofía en la Universidad de Wisconsin-Madison; después, en el Center for Hellenic Studies, Washington, D. C., la Southern Association for Ancient Philosophy (Oxford, Reino Unido) y la Universidad de Utrecht. Agradezco los comentarios y las sugerencias que recibí del público en las tres ocasiones.

to las capas de supuestos y prejuicios que, típicamente, introducimos en la lectura de Platón, y el presente artículo forma parte de este proyecto particular. Un segundo punto de partida es que, si la historia de la filosofía importa, entonces importa aclarar bien qué significaron y de qué se ocuparon las figuras particulares en esa historia; y un tercer punto de partida es que el estudio de la historia de la filosofía sí importa. Pero si se me pidiera justificar esta última afirmación, con seguridad formularía mi respuesta, al menos en parte, en términos *cualitativos*; dentro de un contexto filosófico (en contraste con uno histórico o el de un anticuario), el desahogo y la facilidad de la defensa aumentará en proporción directa a la calidad de la inteligencia, las ideas y los argumentos que el estudio vaya revelando. En esta oportunidad, espero demostrar por qué debemos oponernos a una clase particular de interpretación, la cual comprometería —y de hecho pone en grave riesgo— el justo derecho de Platón a ser objeto de una consideración seria. Hasta donde puedo ver, la clase de interpretación que tengo en mente implica que, hacia el final de su vida, Platón se habría deshecho de la mayor parte de aquello en que antes había creído, en cuya defensa había empleado mucho tiempo, esfuerzo y pasión. Y lo que es más importante: de manera más o menos abierta habría rechazado esa preocupación por la virtud humana y la búsqueda de la felicidad que asociamos característicamente con él —y con su maestro Sócrates.

A la vez, también me interesa rechazar el tipo de enfoque de Platón que subyace en la interpretación específica que deseo reemplazar. La mayoría de los intérpretes contemporáneos de Platón comienzan por asumir que su pensamiento se desarrolló a lo largo de su vida, lo cual es en sí mismo, quizás, algo inocuo. Pero luego proceden a dar por descontado que este desarrollo o evolución es uno de los factores principales, quizás incluso el factor más importante, detrás de las diferencias aparentes entre las ideas que él ofrece a lo largo de los diálogos. De este modo, es normal iniciar cualquier introducción a Platón mediante una división de sus diálogos en “tempranos”, “intermedios” y “tardíos”, y caracterizar el pensamiento de estos tres “periodos” en ciertas formas estandarizadas. Así, “temprano” equivale aproximadamente a “socrático”; “intermedio” es “constructivo” u “optimista” (o, de modo alternativo, el periodo en que Platón se excedió), en tanto que “tardío” es “crítico” o “pesimista”, o bien, cuando Platón abandonó los excesos platonistas de la fase intermedia y comenzó a hacer filosofía de veras. Los rasgos característicos de diálogos individuales de cada grupo son entonces explicados de acuerdo con este esquema. Ésta es la clase de aproximación que deseo objetar. Sería por supuesto absurdo oponerse por completo a admitir la posibilidad de que el pensamiento de Platón haya evolucionado o cambiado; mi propuesta es simplemente que este tipo de explicación debiera emplearse

sólo como último recurso, porque depende de suposiciones acerca de su estado de ánimo y de su biografía en general, a los cuales tenemos muy poco o ningún acceso. El punto fundamental —aunque con frecuencia es olvidado— es que, al interpretar a los filósofos, debiéramos comenzar por tomar en serio sus argumentos, y traer a colación otros factores —esto es, para explicar los argumentos mismos—² sólo si todo lo demás fracasa.

En este artículo examinaré y criticaré un ejemplo especialmente notable, e importante, de esa lectura “desarrollista” del *corpus* platónico. El texto que estará en el centro del presente trabajo será el *Político* (o “*Estadista*”), una de las obras menos leídas y menos amadas de Platón. En exposiciones modernas de la filosofía política platónica, el *Político* ocupa una posición a medio camino entre la *República*, del periodo “intermedio”, y las tardías *Leyes*, que es también donde las hipótesis de los estilometristas lo han situado en términos cronológicos. En las *Leyes*, de acuerdo con la interpretación más común, Platón renuncia a la idea central de la *República* (central en la medida en que vemos a la *República* como una obra de filosofía política): en Magnesia, la ciudad de las *Leyes*, los filósofos-reyes ya no gobiernan (aunque, de hecho, según la datación común, en realidad han dejado de gobernar desde *Timeo-Critias*). Han cedido su lugar a una *ley* impersonal, que es lo más cerca que podemos llegar en el mundo real al gobierno de la razón. Es el *Político*, según la explicación usual, el que —situado como está entre las dos obras maestras— proporciona el respaldo teórico a este cambio de perspectiva.

Tal cambio puede ser descrito de muchas y muy distintas maneras, tanto positivas como negativas. Es la prueba principal para aquellos que acusan al viejo Platón de pesimista: después de todo, en las *Leyes*, él mismo describe la soberanía de la ley como lo “segundo mejor”, o algo que ha de ser “elegido en segundo lugar” (*dio to deuteron haireteon, taxin te kai nomon*, 875d). Platón hubiera preferido la visión gloriosa del gobierno directo de la razón, pero se da cuenta de que tiene que conformarse con menos. Otros describen esto como *realismo*: un realismo producto de la vejez y la experiencia. Una estrategia más, a menudo combinada con lo anterior, consiste en afirmar que se trata del desarrollo gradual, en la conciencia platónica, de la importancia del constitucionalismo:³ en el mundo real, lo que necesitamos es la sólida base provista por la *ley*, con todo y sus imperfecciones. Y finalmente, el cambio ha sido considerado como un giro hacia una mayor apreciación —por muy renuente que fuera— del valor de la democracia, pues el

² Las *premisas* de los argumentos, naturalmente, son cosa distinta.

³ Véase por ejemplo C. Gill, “Rethinking Constitutionalism in *Statesman* 291-303”, en C. J. Rowe, ed., *Reading the Statesman*. Sankt Augustin, 1995. Proceedings of the III Symposium Platonicum.

Extranjero de Atenas, quien conduce la conversación en las *Leyes*, muestra que cualquier constitución digna de este nombre tiene que combinar rasgos de la monarquía con características de la democracia.⁴ Estamos, pues, según parece, muy lejos de la *República*, y de su repudio de la democracia como algo que está a un solo paso de la enfermedad terminal de la ciudad: la tiranía. En el presente artículo me concentraré en esta manera de ver las cosas —es decir, en la tesis de que el *Político* manifiesta una revaloración, por parte de Platón, de los méritos de la democracia.

El pequeño diálogo *Menéxeno* muestra a Sócrates ensayando para su joven amigo (Menéxeno) un discurso en alabanza de aquellos atenienses que han muerto por su ciudad. Sócrates ha memorizado ese discurso; Aspasia, compañera y madre de los hijos de Pericles, lo compuso, en parte improvisando y en parte empleando trozos y retazos del más célebre discurso fúnebre que Pericles mismo pronunció, y que ella —según nos dice Sócrates— de hecho escribió. Esta nueva creación de Aspasia consiste, como ocurría con los discursos funerarios, no sólo en el elogio de los muertos, sino en el elogio de la ciudad; y, entre otras cosas que Platón pone en boca de Sócrates, está que la Atenas democrática es en realidad una “aristocracia con la aprobación de la mayoría” (*met'eudoxias plêthous aristokratia*, 238d), en la medida en que el pueblo soberano eligió a los mejores para gobernar a todos. La mayor parte de los lectores —esto es, la mayor parte de los que consideran el diálogo como auténtico— han considerado al *Menéxeno* como una parodia platónica. Pero algunos de los antiguos creyeron que era una obra seria, e incluso Cicerón registró (en forma extraordinaria) que, de hecho, al menos en su tiempo, el discurso era recitado anualmente como parte de las actividades con que la ciudad honraba a sus muertos:⁵ si este reporte es fidedigno (y no tenemos ninguna razón para dudarlo, excepto su rareza), la tradición del discurso fúnebre se tornó inoperante en forma paradójica. Pamela Huby⁶ interpreta el diálogo en parte como una obra satírica y en parte como contribución a un debate acerca de un tema candente de la práctica política en los años ochentas del siglo IV a. C., que tiene algo en común con debates actuales acerca de la beneficencia pública: si la ciudad podía permitirse seguir cuidando a los hijos de quienes murieron defendiéndola. Charles Kahn también se inclina a tomar el *Menéxeno* en serio, pero de un modo diferente.⁷

⁴ *Leyes*, 693d y ss. Esta última perspectiva, a juzgar por los participantes en el Symposium acerca del *Político* (véase nota 3), está probablemente cerca de ser la norma; puede combinarse con una o más de las tres anteriores.

⁵ *Orator*, 151.

⁶ *Phronesis*, 2 (1957), pp. 104-114.

⁷ *Classical Philology*, 57 (1963), pp. 220-234.

Que este diálogo sea *enteramente* serio es, sin duda, imposible. En particular, no puede ser que Platón sugiera en serio que la democracia ateniense sea en verdad una aristocracia, basándose en que *el pueblo* escoge a los mejores hombres como gobernantes, o siquiera en que *escoge* a sus gobernantes. ¿Qué sabe el pueblo? —preguntaría Platón. De acuerdo con la *República*, los ciudadanos son simplemente incapaces de cualquier discernimiento en materia de política, excepto quizás el de que es mejor para ellos no ser gobernados por sí mismos, sino por alguien más; y el *Político* conviene claramente en que la totalidad del pueblo es incapaz de adquirir auténtico conocimiento acerca de cualquier cosa, y mucho menos acerca de lo más importante de todo, la dirección y el gobierno de la ciudad. Y sin embargo, como veremos, según la interpretación usual del *Político*, Platón llega a admitir —aunque sea con renuencia— que un gobierno basado en un menor o mayor grado de ignorancia, combinada con experiencia, es lo máximo a que podemos aspirar. Si fuéramos a trabajarlo en orden cronológico, podríamos considerar el intento de tratar el propio *Menéxeno* como muestra de una *reaproximación*, recién hallada por Platón, a un sistema de gobierno que había despreciado durante los años tempranos y maduros de su vida —en cuyo caso, el diálogo no sería ya una parodia, o no sería más que levemente irónico. Desde luego que Platón tenía buenas razones para despreciar a la Atenas democrática, que había condenado y ejecutado a Sócrates. Pero, otra vez, según una interpretación muy familiar, Platón mismo lo traicionó al final. Estoy pensando aquí en el ataque de Popper a Platón en *La sociedad abierta y sus enemigos** (así, por ejemplo, “Platón trató de implicar a Sócrates en su grandioso intento de construir la teoría de la sociedad detenida; y no tuvo dificultades para conseguirlo, pues Sócrates ya estaba muerto”).⁸ En todo caso —independientemente de cuáles sean nuestros sentimientos acerca de los términos específicos del ataque de Popper— es sin duda tentador ver al Platón tardío proponiéndose, en forma deliberada, excluir justo esa clase de compromiso con el descubrimiento, o al menos con la búsqueda,

* N. del trad. La traducción de los pasajes de autores —recientes y antiguos, incluido Platón— citados por C. J. Rowe se hizo directamente sobre el texto del artículo original en inglés, cotejando además, en el caso del pasaje que es el centro de gravedad de este artículo, con el texto del *Político* en griego, añadiendo en ocasiones (entre corchetes) la transliteración de la expresión platónica correspondiente, en favor de la claridad.

⁸ *The Open Society and Its Enemies*, vol. 1: *The Spell of Plato*. 2a. ed. Londres, 1952, p. 194. La crítica de Popper a Platón no sería hoy aceptada en todos sus detalles por la mayoría; sin embargo, en sus términos generales, sigue siendo extraordinariamente influyente (no son muchos, creo, los que se resistirían a atribuir a Platón tendencias totalitarias —a pesar de lo cual, yo mismo considero que las bases de tal atribución son bastante débiles).

de la verdad, que Sócrates suele representar, de modo característico y justificable. Sólo ocurriría que, paradójicamente (es decir, paradójicamente de acuerdo con el juicio de Popper), ello se combinaría con una nueva disposición para cohabitar con la democracia.

Como lo sugiere mi título, me concentraré en esa caracterización del pensamiento político tardío de Platón, según la cual éste sería al menos más benévolo con la democracia (aunque el asunto de su supuesta “traición” a Sócrates seguirá reapareciendo). El tipo de postura a que intento oponerme queda resumido —de modo admirable— en el siguiente pasaje de G. H. Sabine que describe el *Político*:

Por primera vez Platón identifica dos tipos de democracia: una forma moderada y una extrema. De manera todavía más notable, ahora hace de la democracia el mejor de los Estados carentes de ley, a pesar de ser [también] el peor de los Estados que observan la ley.⁹ Ambas formas de la democracia son, por ende, mejores que la oligarquía. Evidentemente, Platón se ha acercado a la postura que adoptaría luego, en las *Leyes*, donde el segundo mejor [Estado]¹⁰ es descrito como un intento de combinar monarquía y democracia. Ésta es una admisión tácita de que, en el Estado real, los factores de la aprobación y la participación populares no pueden ser pasados por alto. La nueva teoría de Platón, entonces, ha de ser abiertamente la segunda mejor, ya que involucra el poco satisfactorio contraste de la ciudad celestial con la terrena. El caudal disponible de la inteligencia humana no basta para convertir al filósofo-rey siquiera en una posibilidad. Por lo tanto, humanamente, la mejor solución es apoyarse en esa sabiduría que puede encarnar la ley, y en la devoción natural de los hombres hacia la sapiencia del uso y la costumbre. La amargura con que Platón acepta esta componenda es evidente en la ironía con que hace la observación de que ahora debe justificarse la ejecución de Sócrates. El Estado, con su ley heredada, debe ser concebido como una suerte de imitación de la ciudad celestial.¹¹

⁹ El *Político* identifica tres tipos generales (aquellos [Estados] gobernados por una persona, aquellos gobernados por unos pocos, y aquellos gobernados por muchos) divididos en dos (obedientes de la ley o sujetos por la ley, y *sin* ley).

¹⁰ Es decir, el mejor de los Estados factibles.

¹¹ G. H. Sabine, *A History of Political Theory*. 3a. ed. Nueva York, 1961, p. 75. Cf. también J. Annas y R. Waterfield, eds., *Plato: Statesman*. Cambridge, Cambridge Texts in the History of Political Thought, 1995, pp. xviii-xx.

vienen de quienes saben, las cuales han sido escritas hasta donde ello es posible.

SÓCRATES: Desde luego.

VISITANTE: Ahora bien, digamos –si recordamos bien– que quien posee conocimiento [*ton eidota*], aquel que en realidad posee el arte del estadista, hará muchas cosas con su saber [*technêi*], relativamente a su propia actividad, sin tomar en cuenta las leyes escritas, cuando otras cosas le parezcan mejores, [300d] contra las cosas escritas por él mismo y dadas en calidad de órdenes a ciertas personas que no están entonces con él.

SÓCRATES: Sí, eso es lo que dijimos.

VISITANTE: Y bien, [si] un individuo cualquiera, o cualquier conjunto grande de personas, para quienes [d5] se han establecido leyes escritas, se proponen hacer cualquier cosa que sea distinta o contraria a aquéllas, sobre la base de que [esto otro] es mejor, hacen lo mismo, hasta donde pueden, que aquel experto genuino ¿no es así?

SÓCRATES: Absolutamente.

VISITANTE: *Así pues, si hicieran tal cosa siendo carentes de conocimiento [anepistêmones ontês], tratarían de imitar lo que es verdadero, pero lo imitarían [300e] de manera por completo deficiente; ¿y si, en cambio, proceden siendo dueños del saber [entechnoi], esto no es una imitación, sino esa cosa misma que es con suprema verdad aquello que se propone ser?*

SÓCRATES: Creo que estoy completamente de acuerdo.

VISITANTE: Pero entre nosotros se ha establecido como un acuerdo –lo convinimos antes, en cualquier caso– que ningún conjunto grande de personas [e5] es capaz de adquirir jamás ningún tipo de saber [*têchne*].

SÓCRATES: Sí, ése sigue siendo nuestro acuerdo.

VISITANTE: Entonces, si existe algún real saber [*basilikê tis technê*],* el grupo constituido por los ricos, y el pueblo todo en su conjunto, no podrían adquirir jamás el conocimiento experto de la política [*tên politikên tautên epistêmên*].

SÓCRATES: ¿Cómo podrían adquirirlo?

VISITANTE: *Entonces, según parece, lo que se requiere de todas las constituciones de esta clase, es que, si van a imitar [301a] bien, hasta donde puedan, aquella constitución verdadera de un solo hombre que gobierna con conocimiento [meta technês archontos],*

* N. del trad. La versión inglesa de Rowe tiene aquí “some kind of kingly expertise”.

Este pasaje de Sabine proporciona también una explicación del título principal de este trabajo: ‘Matar a Sócrates’. Si el *Político* de veras nos dice, o sugiere, que el gobierno ideal de un solo individuo bien provisto de sabiduría (a grandes rasgos, el ‘filósofo-rey’ de Sabine) es una imposibilidad, o al menos algo improbable, seguramente deberemos conformarnos con lo segundo mejor; y esto, según la usual, moderna perspectiva del *Político*, que Sabine refleja, es alguna forma de gobierno —de una sola persona, unos pocos, o la mayoría— que exige un apego absoluto a la ley,¹² e implicaría en realidad convertir la investigación de la verdad en un delito capital, sobre la base de que “nada debe ser más sabio que la ley”.¹³ La mayoría de los otros intérpretes han preferido no admitir esta consecuencia, pero a mí me parece que es bastante real: según su lectura, la implicación del texto de Platón es que apegarse a *cualquier* conjunto de leyes, incluyendo las democráticas, será el mejor curso de acción practicable; pero, aparentemente, el apegarse a ellas debe incluir la necesidad de proscribir toda investigación que pudiera conducir a una demostración de que las leyes pudieran ser mejoradas.¹⁴ Pero en ese caso, era correcto que la democracia, en principio,¹⁵ se deshiciera de Sócrates; y de hecho está bastante claro que el pasaje referido equivale a recordar su ejecución.¹⁶ Si abrigamos alguna duda al respecto, necesitamos

¹² Véase especialmente 300c1-3 (en la traducción de Waterfield): “Y por esto, cuando las leyes y los estatutos han sido establecidos [...] el segundo mejor rumbo [second-best course] es impedir que cualquier individuo o grupo de personas jamás los infrinja en absoluto”.

¹³ 299c4-6.

¹⁴ 299b-e forma el clímax de un pasaje que describe las consecuencias de una forma de gobierno apegada con rigor absoluto a las leyes establecidas; 300a, sin embargo, declara que tener oficiales del Estado que violen las leyes sin pensarlo dos veces, debido a que han sido sobornados o porque deben algún favor personal, sería, con mucho, peor; tenemos además el pasaje 300c1-3, citado arriba (nota 12). Es razonable, así, dada la expresión “y por esto” (*dia tauta*) en 300c1, suponer que el Visitante de Elea está defendiendo el respeto absoluto a la ley *a pesar* de las terribles consecuencias descritas en el pasaje que culmina con, e incluye, 299e. “Impedir que cualquier individuo [...] jamás viole [las leyes] en absoluto” evidentemente incluirá, si es necesario, “imponer las penas más extremas” a quienes indaguen la verdad acerca de las cosas, sobre la base de que podría resultar que la ley es, en algún aspecto, menos buena de lo que pudiera ser.

¹⁵ Enfatizo “en principio”: lo que el Visitante de Elea sugiere es que, si es cierto, como sugiere Sócrates el Joven, que apegarse a las tradiciones legales existentes propias es lo mejor que puede hacerse, entonces también será verdad que uno tendrá que eliminar a personas como Sócrates. Ya que Atenas de hecho *mató* a Sócrates en 399 a. C., la implicación es quizás que la ciudad estaba obrando según el principio de Sócrates el Joven; y sin duda ese principio hubiera sido aceptado ampliamente. Si los motivos de la ejecución fueron en realidad diferentes, tanto peor para Atenas y sus jueces. Véase más adelante.

¹⁶ Cualquier investigador debe ser llamado “un observador de estrellas (*meteôrologos*),

tan sólo pensar en aquel famoso pasaje del *Gorgias*¹⁷ donde Sócrates afirma que él mismo es el único estadista verdadero, o experto en el “arte de gobernar”, sobre la base de que él era el único que se ocupaba en decir la verdad a la gente, en vez de lo que ésta quería oír. Si alguno pudiera parecer “más sabio que la ley”, ése tenía que ser Sócrates, incluso a pesar de su persistente pretensión de no saber nada —y en ese pasaje del *Gorgias*, en efecto, lo dice él mismo. Pero entonces —y éste es el punto central de mi objeción— si Platón realmente está dispuesto a considerar la idea de que la democracia tenía justificación para matar a Sócrates, con seguridad habrá abandonado todo aquello que Sócrates pareció siempre representar y defender —no sólo la idea de la libre búsqueda, sino también su objetivo principal, aquello *por lo cual* esa búsqueda siempre pareció realizarse, a saber, la meta de una vida mejor y más virtuosa. Esto debe ser así, porque en cualquier caso las leyes para las que se requeriría obediencia rigurosa serían imperfectas, y habrían sido conformadas con unos fines que no sólo son diferentes de los fines de la ciudad virtuosa, sino de hecho incompatibles con ellos (por haber sido forjadas por personas carentes de conocimiento experto).¹⁸ En pocas palabras, si se nos pide que nos comprometamos a una obediencia absoluta de la ley, bajo los términos especificados, se nos está pidiendo también que aprobemos el asesinato de Sócrates. Así que mi pregunta es: ¿podemos realmente suponer que Platón fuera tan pródigo con sus principios? (y en tal caso, ¿cuáles serían las consecuencias para nuestra valoración acerca de él?)

Creo, sin embargo, que esta lectura del *Político* está radicalmente equivocada, y que la condena platónica de la democracia populista¹⁹ es tan vigorosa y completa como siempre. *A fortiori*, la democracia ateniense no tiene perdón por haber matado a Sócrates. Para demostrar mi tesis, necesito primero proporcionar más del contexto en el *Político*.

La parte del diálogo que me concierne inmediatamente va de 297c a 302b. El “Extranjero” o Visitante eleático se encuentra en camino de demostrar la afirmación de que todos los políticos existentes son meros impostos-

un sofista balbuciente (*adoleschên tina sophistên*), y ser procesado “por corromper a otros más jóvenes” (299b7-8).

¹⁷ 521d.

¹⁸ Desde luego que podría ocurrir que una ciudad hiciera todo de manera enteramente correcta por accidente, o por gracia divina; pero si Platón alguna vez admite esta posibilidad, es sólo para tratarla con ironía (me refiero aquí al caso de los “buenos” políticos, discutido al final del *Menón*).

¹⁹ Añado “populista” para excluir cualquier aspecto de la ciudad de las *Leyes* que pudiera ser considerado democrático; sin importar qué más sea, Magnesia no es gobernada según principios “populistas”. Para la función de la asamblea en Estados sujetos por la ley (de hecho oligárquicos lo mismo que democráticos), véase *Político*, 298c y ss.

res, que invaden el espacio que corresponde en propiedad al verdadero estadista o rey. Si puede mostrar esto, entonces dispondrá de una justificación para distinguir lo que aquellos hacen del verdadero arte del estadista, igual que ha separado previamente toda suerte de otras actividades (la crianza de cerdos, la fabricación de armas, etcétera). Sócrates el Joven, en 293e, se opone a la sugerencia, hecha por el Visitante, de que el rey ideal no se someterá a sí mismo al poder de la ley. Mi pasaje forma parte de la respuesta del Visitante a dicha objeción, la cual es obviamente crucial. Si la *ley* ha de ser soberana, ello permitiría que otras formas de constitución, y otras clases de político, vuelvan a ser consideradas junto con las mejores, dado que el conocimiento ya no sería un requisito absoluto del buen gobierno, como ha sostenido el Visitante. En el curso de su respuesta, ha mantenido que las constituciones no ideales son meras imitaciones de la mejor constitución, unas “para bien”, otras “para mal”;²⁰ es esto lo que ahora explica a Sócrates el Joven. (Por supuesto, si las constituciones son, ellas mismas, meras “imitaciones”, entonces aquellos que las ejercen serán “imitadores” —y de esta manera serán los impostores que él dijo que son.)

Su estrategia básica es, en primer lugar, sugerir que el principio que la gente suele recomendar, el de apegarse estrictamente a la ley establecida, es inteligible, pero en sí mismo absurdo como manera de dirigir un Estado. Sólo considérese, dice él, cómo serían la medicina o la navegación si obraran conforme a los mismos principios: provistas de reglas establecidas para ellas en una asamblea, por consejo de cualquier fuente, y aun de todas; con oficiales que supervisen a quienes resulten electos de entre el conjunto de los ciudadanos; con auditorías anuales a los oficiales, para asegurarse de que se atuvieron estrictamente a las leyes durante el periodo de su encargo; y con la indagación e investigación de la salud o el clima consideradas como un delito capital.²¹ Por otra parte, tener oficiales —ya sea en esta situación imaginada, o en la ciudad— que actúen sin ninguna consideración de las leyes, y por sus propios motivos personales, sería muchísimo peor.

Esta última sugerencia, en 300a, junto con su secuela, es —como hemos visto— lo que forma la base de la usual interpretación moderna del *Político*, como si anunciara una reconciliación con la democracia y con “la realidad”. Ahora quiero presentar un trozo, más bien grande, del texto de 300a, primero en la traducción de J. B. Skemp, con la modificación de Martin Ostwald:²²

²⁰ 293e, 297c.

²¹ 299c, con 297e.

²² J. B. Skemp, trad., *Plato's Statesman*. Ed. e introd. de M. Ostwald. Indianápolis, 1992. Empleo esta traducción porque ella y/o la versión original de Skemp ha sido sin duda la más ampliamente utilizada desde su aparición en 1952. Si no ha contribuido a formar el consenso, en cualquier caso ha sido parte de éste.

300a EXTRANJERO: Sí, pero hay una posible degradación más que considerar. Supón que obliguemos a cada una de estas artes a funcionar conforme a un código escrito y que pongamos a un magistrado a cargo de este código, ya sea por elección o por lo que determine el azar. Supón además que él no toma en cuenta el código escrito y, por motivos de provecho personal y favoritismo, emprende un curso de acción contrario a la ley, sin conocimiento alguno. Aunque el Estado anterior era malo, ¿no será este último aún peor?

SÓCRATES EL JOVEN: Ciertamente lo será.

300b EXTRANJERO: *Las leyes que han sido establecidas representan el fruto de una larga experiencia —hay que admitir eso. Cada una de ellas incorpora el astuto consejo de algún asesor que ha persuadido a la asamblea del pueblo a llevarla a la práctica. Cualquier hombre que ose infringir estas leyes con sus actos es culpable de un error muchísimo mayor que aquel otro, el cometido por el rigor de las leyes, puesto que tal transgresión, de ser tolerada, pervertiría cualquier actividad bien organizada aún más que [lo que la pervierte] un código escrito.*

SÓCRATES EL JOVEN: Sí, claro que lo haría.

300c EXTRANJERO: Entonces, en tanto los hombres decreten leyes y códigos escritos para gobernar cualquier campo de la vida, nuestro segundo mejor método de gobierno es prohibir que cualquier individuo o grupo lleven a cabo cualquier acto que los contravenga.

SÓCRATES EL JOVEN: Es verdad.

EXTRANJERO: *Entonces las leyes parecerían ser copias escritas de la verdad científica en los diferentes terrenos de la vida a que refieren, copias basadas, tanto como sea posible, en las instrucciones recibidas de quienes realmente poseen la verdad científica acerca de estos asuntos.*

SÓCRATES EL JOVEN: Sí, por supuesto.

EXTRANJERO: Y sin embargo nunca debemos perder de vista la verdad que ya expresamos antes. El hombre que posee conocimiento genuino, el auténtico estadista, permitirá en muchas ocasiones que sus actos sean dictados por su arte, sin prestar atención a preceptos escritos. Obrará así siempre que esté convencido de que hay otras medidas que [300d] son mejores que las instrucciones que antes escribió y envió a otras personas, en un momento en que él no podía estar ahí para controlarlas personalmente.²³

SÓCRATES EL JOVEN: Sí, eso fue lo que dijimos.

²³ Véase 294c y ss.

EXTRANJERO: Así que cualquier individuo o cualquier grupo que posean un código de leyes, pero intenten introducir en éstas algún cambio, debido a que lo consideran una mejora, estarán haciendo lo mismo, según su propio parecer, que el auténtico estadista.

SÓCRATES EL JOVEN: Sí.

EXTRANJERO: *Pero si actuasen de este modo, sin que sus mentes hayan sido iluminadas por el conocimiento, tratarían sin duda de copiar el original verdadero, pero lo copiarían muy mal.*²⁴ Si, en cambio, poseyeran [300e] conocimiento científico, no estarían ya, en absoluto, copiando, sino que ésta sería la verdad real y original de que estamos hablando.

SÓCRATES EL JOVEN: Ciertamente.

EXTRANJERO: Ahora bien: ha sido argumentado antes, y hemos convenido que ningún grupo grande de hombres es capaz de adquirir ningún arte, sea el que fuere.

SÓCRATES EL JOVEN: Ésa es la conclusión que hemos convenido.

EXTRANJERO: Concedido entonces que existe un real arte de gobernar [*basilikê tis technê*],* real ni el grupo de los ricos ni el conjunto entero de los ciudadanos podrían nunca ser capaces de adquirir esta ciencia de la política.

SÓCRATES EL JOVEN: ¿Cómo podrían adquirirla?

EXTRANJERO: *Parece seguirse de esto que hay un precepto invariable que estas constituciones imitativas [tas toiautas... politeias] tienen que obedecer, si pretenden reproducir, [301a] en la medida de sus posibilidades, esa única constitución verdadera,*²⁵ *que es el gobierno del único estadista genuino que emplea la auténtica ciencia del Estado. Todo el mundo debe acatar estrictamente las leyes, una vez que éstas hayan sido establecidas, y nunca transgredir ni los ordenamientos escritos ni las costumbres ancestrales establecidas.*

Las líneas cruciales aparecen en cursivas. Cualquier lector de esta versión del texto de Platón supondría razonablemente: a) que el Extranjero estaba legitimando la ley existente, sobre la base siguiente: b) que es producto de la experiencia, el astuto consejo, y la aprobación por parte de la opinión pública; c) que las leyes existentes son “copias de la verdad científ-

²⁴ Esto es lo que llamaré una “mala imitación” de la mejor constitución.

* N. del trad. La versión inglesa de Skemp tiene aquí “an art of kingly rule”. En la traducción al español se añade la transliteración de la frase griega original, para evitar inducir al lector del texto en castellano a la confusión del adjetivo “real” (de realeza) con su homónimo “real” (de realidad).

²⁵ Produciendo así una “buena imitación”.

ca”; d) que las personas o ciudades que traten de cambiar la ley en ausencia del “conocimiento científico” posiblemente acabarán por tener malas leyes (“malas imitaciones”); y e) que las ciudades imitarán bien la mejor constitución siempre y cuando se apeguen a sus leyes existentes (precisamente en la medida en que estas leyes serán “copias” de las que prevalecerían bajo la mejor constitución). Detalles más o menos, esto es lo que uno obtendría de cualquiera de las traducciones del diálogo que he podido consultar; y también está reflejado con fidelidad en la mayor parte de la literatura secundaria acerca del *Político*, lo mismo que en las historias de la filosofía política. He citado la lectura que Sabine hace del pasaje; la de George Klosko²⁶ es muy semejante. Otros ejemplos:

1) Pero las cosas conducirían a una confusión todavía más grave, si los hombres designados por esos ordenamientos los desatendieran, no en interés de la ciencia, sino en favor de sus propios deseos privados. Pues las leyes tienen siquiera alguna base en la experiencia y el consejo razonable. De aquí que, si se hacen leyes, es mejor –aunque mejor sólo en segundo lugar– que sean aplicadas.²⁷

2) El Extranjero explica: Las leyes escritas aceptadas, sin importar cuál pueda ser su insuficiencia, se basan en una buena cantidad de experiencia y en el consejo dado de buena fe; el intento de violarlas conduce a una deficiencia muchísimo mayor [...] Estas leyes, escritas por hombres que conocen tanto como pueden conocer, en todo caso no contienen más que imitaciones de la verdad [...] ²⁸

3) Se puede estar seguro de que la “experiencia” es una base inferior a la *epistēmē*, y de que la necesidad de “complacer” y “convencer” a la muchedumbre es exactamente lo que el Extranjero denunció antes como “ridículo”. Su adverbio *hekasta*, además, sugiere el carácter parcial de la reforma genuina. Por otra parte, el aspecto negativo de estas características se vuelve positivo cuando el Estado con leyes* es comparado con el abuso de la ley. La “muchísima experiencia” es muy superior a la poca experiencia de un grupo o un individuo; y sin importar cuánto mayor sea el número de los demás, los pocos consejeros competentes efectivamente dan a la muchedumbre

²⁶ George Klosko, *The Development of Plato's Political Theory*. Nueva York, 1986.

²⁷ L. Campbell, *The Sophistes and Politicus of Plato*. Oxford, 1867 (sumario añadido al texto de 300a-b).

²⁸ J. Klein, *Plato's Trilogy. Theaetetus, the Sophist and the Statesman*. Chicago, 1977, pp. 189-90.

* N. del trad., law-state: Estado de derecho.

acceso a *alguna* comprensión [...] El sentido negativo de la noción de “imitación” [del Extranjero] está claro de antemano: los gobernantes que carecen de *epistêmê* política son una especie de facsímiles, y no la realidad auténtica que pretenden ser. La comparación entre el Estado con leyes y el abuso de las leyes, sin embargo, revela igualmente un sentido positivo. Justo en la medida en que sus leyes se basan en, o reflejan, la comprensión y el consejo de “hombres sabientes” (*para tôn eidotôn*, 300c), el Estado con leyes será *como* la comunidad del verdadero estadista, pareciéndose a ella como una especie de copia.²⁹

4) El régimen del que se dice que tiene buenas leyes es una mejor imitación del verdadero régimen, comparado con aquellos que son imitaciones relativamente deficientes e imitan el mejor régimen “para mal” (293d8-e5).³⁰

La única voz discrepante de este siglo que he encontrado es la de G. R. Morrow;³¹ de entre las voces del siglo pasado, la de Grote³² (si hay otros,³³ como puede muy bien ocurrir, al menos lo que he descrito es la visión que predomina en el periodo moderno).

Ahora bien, por mucho tiempo me preocupó que Platón hubiera empleado tanto espacio y energía —en la larga sección inmediatamente antes de 300a (como Miller, por ejemplo, lo señala)— *atacando* los métodos vigentes de legislación, por absurdos y por propensos a no producir otra cosa que incongruencias, sólo para luego volverse y decir: “Bueno, cuando menos las leyes establecidas se basan en la experiencia, en el buen consejo y la persuasión, así que son aceptables/tolerables; son preferibles, en todo caso, a permitir que los individuos obren como les plazca”. Me molestaba en particular que, habiendo identificado las leyes existentes como derivadas de algún tipo de juego de manos, pasara luego directamente a afirmar que ellas son, de algún modo, “copias de la verdad original”: ¿cómo? ¿Cómo pudieron

²⁹ M. H. Miller, Jr., *The Philosopher in Plato's Statesman*. The Hague, 1980, p. 100.

³⁰ H. R. Scodel, *Diairesis and Myth in Plato's Statesman* (Hypomnemata 85). Göttinga, 1987, p. 154. Véase también C. Griswold, “*Polítikê epistêmê* in Plato's *Statesman*”, en Anton y Preus, eds., *Essays in Ancient Greek Philosophy*, vol III. Albany, 1989, pp. 141-167; y Annas y Waterfield (*vid. supra*, nota 11).

³¹ G. R. Morrow, *Plato's Cretan City*. Princeton, 1960, p. cj., p. 585.

³² G. Grote, *Plato and the Other Companions of Socrates*, 2a. ed. Londres, 1888, pp. 267 y ss.

³³ G. R. F. Ferrari, “Myth and Conservatism in Plato's *Statesman*”, en *Reading the Statesman* (*vid. supra*, nota 3), 389-97, en cualquier caso, propone una perspectiva no estándar y sutil.

los consejeros de las asambleas, o las asambleas mismas, obtener acceso a la “verdad original”? Debiéramos notar en especial el giro que va de “algún consejero”, en 300a, a “las instrucciones recibidas de aquellos quienes realmente poseen la verdad científica acerca de estos asuntos”, sólo unas pocas líneas después: ¿de dónde sacó el “consejero” sus instrucciones? Pero quizás todos los demás intérpretes han percibido la misma dificultad. La única explicación pudiera ser una confusión de buena fe por parte de Platón, ya sea acerca del meollo de lo que quería decir, o respecto de la manera que eligió para expresarlo.

Sin embargo, cuando llegué a hacer mi propia traducción,³⁴ me di cuenta de que la lengua griega no nos obliga, en modo alguno, a entender así el pasaje. El resultado fue el siguiente:

300a VISITANTE: ¿Pero qué hay de la siguiente consideración? Si forzáramos a cada una de las cosas mencionadas a ser practicada de acuerdo con reglas escritas, y [obligásemos] a la persona electa o nombrada para desempeñar un cargo por sorteo, con base en el azar, a supervisar estas reglas escritas nuestras; pero esta persona no prestara ninguna atención a lo escrito, ya sea por obtener provecho de algún modo, o para otorgar algún favor personal, [a5] y se propusiera hacer cosas distintas, contrarias a éstas, no sabiendo nada [*mêden gignôskôn*], ¿no sería éste un mal aún mayor que el anterior?

SÓCRATES EL JOVEN: Sí, muy cierto.

300b VISITANTE: *Sí, puesto que, según creo, si alguien se atreviera a actuar contra las leyes (que han sido establecidas a base de mucho intentarlo, habiendo dado estos o aquellos asesores su consejo acerca de cada asunto en forma atractiva, y habiendo persuadido a la mayoría de aprobarlas), éste cometería un error muchas veces mayor que aquel otro, [b5] y subvertiría toda actividad experta en un grado aún mayor que las reglas escritas.*

SÓCRATES: Sí —¿cómo podría no hacerlo?

300c VISITANTE: Entonces, por estas razones, el segundo mejor modo de proceder, para quienes establecen leyes y reglas escritas acerca de cualquier cosa, es no permitir que ningún individuo o grupo hagan jamás algo contrario a éstas, ninguna cosa en absoluto.

SÓCRATES: Correcto.

c5 VISITANTE: *Las imitaciones de la verdad de todas y cada una de las cosas serían éstas, ¿no es así? Es decir, aquellas cosas que*

³⁴ C. J. Rowe, *Plato: Statesman*, con traducción y comentario. Warminster, 1995.

no deben nunca –dado que tienen sus leyes– hacer nada que sea contrario a lo que está escrito y a las costumbres ancestrales.

El Extranjero comienza por dar la mejor lectura posible de la legislación y los procesos legislativos existentes, pero ésta es una lectura que critica tanto cuanto alaba: la *experiencia*, al menos según el *Gorgias*, ha de ser distinguida del conocimiento experto; y es la calidad de los “consejeros” lo que importa sobre todo (por otra parte, como se nos ha dicho antes, la aceptación o rechazo por parte de los ciudadanos carece de pertinencia).³⁵ Lo único que está claro hasta aquí es que haber establecido leyes y apegarse a ellas es mejor que permitir a los oficiales del Estado que actúen contrariamente a las leyes, según le parezca mejor a cada quien; pero, dado el origen de las leyes existentes, ésta sigue siendo una situación peligrosa. (Cuando Sócrates la llama lo “segundo mejor”, lo que quiere decir es sólo que no es lo mejor *en primer lugar*, como la gente supone normalmente; es mejor solamente *en segundo lugar* de entre las tres alternativas que están en juego –mejor que la tercera, pero eso es todo.)³⁶ Entonces, en c5-6 (“Las imitaciones de la verdad...”), no se hace referencia a las leyes existentes; lo que está siendo enunciado es un *principio general*, el cual cubrirá, no todas las leyes, sino sólo aquellas que el estadista experto instituiría. Éstas son las “imitaciones de la verdad” (porque éstas son las únicas leyes en cuya formación habrán intervenido personas con conocimiento, *eidotes*).³⁷ Debido a que el rey-legislador ideal posee conocimiento, no debemos insistir en que él se apegue a las leyes; puede cambiarlas cuando conciba algo mejor (c8-d2). Pero (d9-e2) si cualquier *otro* trata de hacer lo mismo, sin basarse en el conocimiento, los resultados serán por fuerza malos (excepto quizás por accidente), de manera que ésta será una mala imitación de lo mejor –es decir, la que resultará cuando quienes carecen de conocimiento imiten la práctica del estadista óptimo, de cambiar las leyes cuando él concibe algo mejor (porque, careciendo de conocimiento, éstos no pueden confiablemente concebir nada mejor, a diferencia de aquél).

El problema es entonces a cuánto equivale el valor de una *buena* imitación de lo mejor. El Visitante dice tan sólo “si [tales constituciones inferiores] van a imitar bien aquella constitución verdadera [...], no deben nunca

³⁵ Por ejemplo, 292a-c.

³⁶ Lo mejor *en primer lugar* es, desde luego, el Estado gobernado por el rey experto, con base en su conocimiento calificado.

³⁷ David Sedley planteó la pregunta de si *houtos* (c5 *tauta*) pudiera ser visto adecuadamente como anticipatorio (éstas, a saber...); véase mi reseña de Annas y Waterfield (*vid. supra*, nota 11) en *The Classical Review*.

—dado que tienen sus leyes— hacer nada contrario [a ellas]” (300e11-301a3). Esto es sin duda congruente con la respuesta usual, que la “buena imitación” significa reflejar, tanto como sea posible, las leyes del mejor Estado; pero esa interpretación parece depender enteramente del apoyo de 300b1-c7, y en especial de 300c5-7,³⁸ el cual ya no está disponible —y en cualquier caso, seguiría siendo adecuado preguntar de qué manera, exactamente, podrían esas constituciones inferiores haber tenido acceso, o siquiera haberse aproximado, a las leyes de los mejores. En lugar de esto, yo propongo que imitar bien la mejor constitución significa simplemente acatar las leyes establecidas, que es lo que la mejor ciudad hará ella misma cuando se encuentre en la situación que siempre prevalece en las ciudades inferiores —a saber, cuando no está presente ninguna persona sabia e inteligente que muestre qué cambios deben hacerse. La distancia que puede separar a estas constituciones inferiores de la mejor constitución es con seguridad muy grande, en la medida en que sus leyes habrán de ser malas, con casi total certeza; y, de hecho, el Extranjero procede a expresar su sorpresa respecto de cuánto llegan a sobrevivir efectivamente las ciudades, no sólo las que dan la espalda a la tradición de sus leyes, sino las que no (301e-302b).

Según esta lectura, las leyes existentes no tendrán conexión alguna, excepto por accidente, con las leyes del Estado ideal; y por lo tanto, la dificultad principal de la interpretación tradicional —cómo habrían podido jamás las constituciones inferiores tener acceso al conocimiento, cuya carencia es lo que en realidad hace que sean lo que son— se desvanece. No es tanto el problema de si es o no viable el modo tradicional de traducir el pasaje, como traducción del griego; se trata más bien de lo que permite comprenderlo mejor, con la convicción de que debemos obediencia al principio hermenéutico de la caridad y de que debemos hacer lo mejor para con Platón, absteniéndonos de atribuirle inconsistencia o cualesquiera otros vicios reconocidos, a menos que sea absolutamente necesario.

Las consecuencias de la lectura que propongo son, pues, de gran magnitud. En este pasaje, Platón no está llamando la atención hacia una legitimación de ninguna forma de gobierno existente; más bien ocurre lo contrario. La democracia ateniense sigue estando firmemente proscrita. Lo que es más, no puede hacer absolutamente nada para redimirse a sí misma; encara sólo dos alternativas, de las cuales una es simplemente menos vulnerable que la otra: o bien, debe fijarse a sí misma con rigidez, o bien, debe permitir (¿seguir permitiendo?) la desobediencia de las leyes. La actitud de Platón parece ser exactamente la que él representa (¿al menos la mayor parte del tiempo?)

³⁸ Es decir, de 300c5-7 entendido como una afirmación de que *las leyes existentes* son “imitaciones de la verdad”.

en el Sócrates de la *República*, a saber, que según la perspectiva más ascética, el único camino *verdadero* hacia adelante, la única ruta que nos daría una ciudad de la que podríamos estar realmente orgullosos, sería borrar lo escrito y comenzar de nuevo —y esto no debiera sorprendernos, ya que en lo que concierne a Platón, el propósito del arte del estadista, o arte de la política, y por lo tanto, el de la ciudad o el Estado que este arte gobierna, es el mejoramiento de las almas de los ciudadanos. Ninguna de las formas acreditadas de constitución tiene en realidad ese propósito; y si alguna de ellas, *per impossibile*, lo adquiriera junto con el medio de lograrlo efectivamente (es decir, el conocimiento), en realidad se habría hecho idéntica a la mejor constitución.

La siguiente consecuencia es que lo “segundo mejor” del *Político* no es lo mismo que lo “segundo mejor” de las *Leyes*. En el *Político*, el Extranjero argumenta contra la tesis de que apegarse a las leyes establecidas es la primera y mejor opción para las ciudades-Estados; no es así, dice él —lo mejor es una ciudad fundada en el *conocimiento*. Llevar en concreto a la práctica las leyes de una ciudad —tales como son— es lo mejor sólo en segundo lugar, y, para el caso, un segundo lugar bastante malo. En contraste, lo “segundo mejor” de las *Leyes* es una ciudad que, aunque carece del gobernante ideal, posee un cuerpo de leyes que derivan al menos en parte de la reflexión filosófica, lo cual es mucho más parecido a lo que el *Político* quiere decir con una “imitación de la verdad” (y de hecho se toman provisiones en la constitución imaginaria para cambiar las leyes, cuando surja alguna posibilidad de mejoría: evidentemente, en ese caso, en los términos del argumento del *Político*, hay en realidad conocimiento en Magnesia). Podemos entonces preguntar con razón cuánto habrá cambiado de veras desde la *República*, y mi propia respuesta es: extremadamente poco. Tampoco hay muchas pruebas de ninguna reconciliación en las *Leyes* con lo que los atenienses de ese tiempo hubieran llamado democracia. Ahí, el Ateniense principia *escogiendo* al cuerpo ciudadano, de modo que ser ciudadano de Magnesia no es algo que dependa del nacimiento, sino de que uno sea, como podría decirse, una persona de calidad; mientras que en la democracia ateniense, la calidad, lejos de ser un requisito de la ciudadanía, en realidad derivaba de ésta. “Democracia” en las *Leyes* significa meramente el involucramiento en el gobierno cotidiano y el control de éste, según la ley, por los 5 040 ciudadanos varones.

No es difícil ver el atractivo que tiene para la mente moderna un Platón recién democratizado, quien por fin comienza a entender razones después de los excesos de la *República*. Platón es, después de todo, una de las grandes inteligencias de la Antigüedad, si no es que la mayor. Si se convirtió siquiera en un casi-demócrata renuente, eso podría hacer un poco más fácil que *nos*

agradara. Ocurre algo semejante con las otras versiones de la lectura desarrollista: todas nos permiten darle alguna *forma* satisfactoria a un cuerpo de materiales difíciles. Y sin embargo, no está claro que el Platón de la *República* sea en realidad menos “pesimista”, o menos realista o constitucionalista que el Platón de las *Leyes*. Todo depende de qué clase de obra pensamos que es la *República*, y en particular, si pensamos que contiene un conjunto de propuestas políticas concretas —esto es, algo así como el anteproyecto arquitectónico para su implementación (¡seguro que no!)— o si, por ejemplo, primero pensamos en ella como una obra de reflexión crítica, o como una especie de experimento del pensamiento; cada uno de estos tipos de enfoque, o ambos juntos, me parecen eminentemente defendibles.

Y entonces, podemos rechazar la sugerencia de Sabine de que, en el *Político*, Platón “observa que ahora la ejecución de Sócrates tiene que justificarse” (en realidad, Platón nunca se refirió a nada tan explícito como una “observación”). El punto es que *tendría* justificación si la regla de fijeza absoluta de las leyes pudiera justificarse, pero de hecho, como lo aclara el Extranjero, esa regla no puede ser correcta. Lo que él dice a su público es: “Si creen que lo mejor es apegarse a sus leyes existentes (lo cual es un curso racional de acción, al menos en la medida en que cambiar las leyes exigiría un conocimiento del que ustedes mismos carecen), la consecuencia es una situación que les exigirá hacer cosas absurdas, incluyendo matar a personas como Sócrates. Pero eso fue lo que de hecho hicieron ustedes, matar a Sócrates; por lo que ahora *están* en una posición absurda, con sus democracias, y sus oligarquías”.

Varias cuestiones comienzan a surgir en este punto, de entre las cuales destacan dos: la que concierne a la naturaleza y el sentido íntegros de la filosofía política platónica, y la de si Platón tiene alguna clase de remedio viable que ofrecer junto con su escalofriante diagnóstico de la realidad política contemporánea.³⁹ Pero mi interés principal en este artículo ha sido más limitado: describir un caso notable de un fenómeno familiar, a saber, nuestra capacidad de encontrar en un texto exactamente lo que esperamos encontrar, a pesar de todas las pruebas de que en realidad ello no se encuentra ahí. Mi conclusión inmediata es que el desarrollismo (o, formulado de un modo más amplio, la aproximación biográfica) es un instrumento peligroso, y que existen otros instrumentos que debieran ser desplegados antes —por ejem-

³⁹ Que posee un remedio no es dudoso (véase las *Leyes*); que sea “viable” o no, es, desde luego, otro asunto. Pero si nos preguntamos de nuevo por el *para qué* de las utopías de Platón, la postura es considerablemente menos vulnerable. (*Vid. infra*, en especial mi tesis de que Platón permanece, de manera fundamental, —a pesar de todas las apariencias— comprometido con el modelo socrático de la filosofía.)

plo, una sensibilidad para con la argumentación, en su contexto entero, combinado con una dosis de caridad (si se requiere).

Una última cuestión, que me llevará de regreso a la otra parte del terreno donde comencé. Aunque Platón no llegó, después de todo, a aprobar la democracia por matar a Sócrates, todavía tenemos que enfrentar la acusación de Popper, de que, a pesar de todo, lo traicionó; o, alternativamente, que prefirió liquidarlo en silencio él mismo, en un acto de parricidio intelectual. Del cargo de ser antidemocrático, Platón es sin duda culpable, y a mucha honra (como he dicho, el sentido en que la ciudad de Magnesia es una “democracia” es mínimo). Pero entonces, según mi tesis, las credenciales democráticas de Sócrates mismo son bastante endebles. Podría ser una especie de “igualitarista”, y podría suponer que él mismo y todos los ciudadanos tienen algún tipo de contrato, en virtud del cual deben obediencia a las leyes (democráticas) de la ciudad, pero a partir de los escasos datos con que contamos, Sócrates desconfiaba de la corrección del principio fundamental de la democracia ateniense, que “quienquiera puede hablar” en la asamblea. Por otra parte, y aquí es donde comienza mi defensa de Platón, el modelo socrático de la filosofía, como algo que se parece a (pero que no llega a ser) la libre indagación, permanece en el centro de su pensamiento hasta el final. Este modelo está contenido en el personaje de Sócrates que aparece en los diálogos, quien siempre representa al filósofo ideal, y especialmente a través de su aspecto de *ignorante*.

Este “siempre” será controvertible. Es una opinión muy común que, después de los diálogos “socráticos”, Sócrates se vuelve cada vez más experto, más conocedor o sabedor, y que sus declaraciones de ignorancia con frecuencia suenan huecas; de esto, la prueba principal es la *República*. De manera aún más obvia, está el punto de Popper, de que los “Estados ideales” de Platón, ya sea en la *República* o en las *Leyes*, parecen no dejarle espacio a la búsqueda del conocimiento, libre de todo miedo, en privado, por parte del individuo. No dispongo ya de espacio para rebatir estos puntos como es debido y en forma completa. De cualquier modo, estoy convencido, por varias razones, de que esta interpretación tan común es errónea. En primer lugar, Sócrates continúa regresando —el Sócrates familiar, el Sócrates ignorante: está ahí, en la propia *República*,⁴⁰ en el *Teeteto*, y luego en el *Filebo*, usualmente fechado justo antes de las *Leyes*, última obra de Platón. La segunda razón es que los diálogos representan con mayor frecuencia a la filosofía como *investigación y búsqueda*, como un conocimiento acerca de temas difíciles, y la describen en términos de la adquisición *parcial* de un conoci-

⁴⁰ Véase especialmente 506b-e.

miento tal, mucho más que en términos del logro del saber total. La perspectiva predominante es la que Sócrates describe al final del *Fedro*, que la sabiduría, *sophia*, es cosa de dioses, y que lo máximo a que pueden aspirar los seres humanos es al *amor* de la sabiduría, es decir, a la *philo-sophia*. En tercer lugar, la tesis de los filósofos como concededores más que como buscadores aparece —hasta donde alcanzo a ver por ahora— (casi)⁴¹ sólo en el contexto de las utopías políticas: esto es, en la *República*, el *Político*, y (más dudosamente) en las *Leyes*. La significación de este último hecho, si es que lo es, es que en ninguno de estos tres casos estamos tratando con el mundo tal como es en realidad; todos presuponen condiciones que, de hecho, no se dan. En cada caso, la pregunta es “¿como se vería el mundo *si...?* *Si*, entre otras cosas, la filosofía hubiese hallado las respuestas a las preguntas por lo bueno, lo bello y lo justo, entonces deberíamos poseer lo que se supone creemos que sería la mejor clase de Estado o ciudad —lo cual, sin duda, tiene el propósito tanto de sugerirnos lo que está mal en nuestros actuales arreglos y, al menos de manera aproximada, el modo como pudiéramos corregir las cosas (esto es, en general, mediante la adopción de una perspectiva más racional). La proyección en este caso incluye una proyección de cómo se vería *la filosofía misma* en el mejor de todos los mundos imaginables —pero no necesariamente posibles. En general, podríamos decir que hay dos imágenes del filósofo en los diálogos: una, la imagen del filósofo tal como él es (y, haciendo a un lado el libro v de la *República*, siempre es un él), a tientas en el mundo real y cayendo en pozos,⁴² porque siempre tiene la cabeza en las nubes; y otra, la imagen del filósofo tal como podría ser en un mundo distinto, que él ha organizado conforme a su propia imagen, como él —ideal, pero imposiblemente— sería.

Queda en pie una objeción (aunque estoy seguro de que habrá otras): sigue siendo cierto que es difícil ver dónde podría proseguir el filosofar *privado*, no patrocinado por el Estado, en cualquiera de los “mejores Estados” de Platón. Hay una Academia oficial, que produce los futuros gobernantes, en la ciudad de la *República*, y hay un consejo intelectual-político* del gobierno nocturno en la ciudad de las *Leyes*, y estas instituciones satisfarían todas las necesidades filosóficas de la ciudad. Ya que, evidentemente, tendrían todas las respuestas (o, en el caso de las *Leyes*, quizás sólo una canti-

⁴¹ De acuerdo con *Symposio* 204a, los sabios no filosofan. Este mismo diálogo parece contemplar la posibilidad de la adquisición de la sabiduría; y sin embargo está dominado por la figura de Sócrates, quien, como *Eros*, parece estar permanentemente suspendido entre sabiduría e ignorancia.

⁴² Cf. *Teeteto* 174a (Tales).

* N. del trad. La expresión que emplea Rowe es “think-tank”, literalmente, un “tanque de pensamiento”, una suerte de *intelligentsia* oficial.

dad suficiente de ellas), se podría considerar que no tendría mucho caso que nadie más pensara. En la *República*, de hecho no habría nadie más que fuera *capaz*, en ningún caso, ya que todos los filósofos en potencia habrían sido tragados por la máquina del Estado. Pero mi impulso instintivo es negarme por completo a jugar juegos como éste: si estas ciudades son *imaginarias*, no le veo sentido a argumentar acerca de los detalles que Platón ha omitido incluir. (Él podría haber añadido: si la felicidad depende de la virtud, y la virtud plena depende del conocimiento, entonces *desde luego* que la filosofía sigue siendo un requisito primario para todo el mundo –o, ya que, ciertamente, *él* no es un igualitarista, para todos los que son capaces de filosofar.)

Aquí es donde el punto acerca de la concepción de la filosofía de Platón otra vez se vuelve importante. Desde luego, cualquier ciudad o individuo que se hicieran sabios cesarían de ser filosóficos, si filosofía es buscar la sabiduría. Pero si ninguna ciudad o individuo *pueden* tornarse sabios, la cual considero es la postura de Platón, ése no es un asunto importante, excepto en la medida en que indica lo que ya habremos adivinado de antemano –que Platón es un platonista, quien piensa que existen verdades que pueden ser conocidas. Las excursiones intelectuales independientemente orientadas de un Sócrates seguirán siendo lo que, en un mundo real, todos necesitaremos; de modo paradójico, es este punto lo que, según creo, pretenden promover, de una manera indirecta, las ficciones platónicas de sociedades detenidas, congeladas.

Traducción al español de Enrique Hülsz*

* Dejo constancia aquí de mi agradecimiento a Nicole Ooms y a María Teresa Padilla, quienes amablemente revisaron la primera versión al español, y gracias a cuyas numerosas críticas y aportaciones la presente ganó en fidelidad al original en inglés y claridad en castellano. Los errores que subsistan caen, desde luego, exclusivamente bajo mi responsabilidad.

El ateísmo como delito extremo en las Leyes de Platón¹

Livio Rossetti

En el contexto del gran esfuerzo de codificación que Platón hace en las *Leyes*, todo el libro décimo está dedicado a la cuestión de la impiedad, y en particular al ateísmo. En su mayor parte, esta exposición particular es de orden teórico, pero una vez planteados los principios, Platón se preocupa por describir en detalle algunas medidas para la prevención y la represión del delito de ateísmo en sus diversas formas. Como veremos, su manera de concebir la represión del ateísmo destaca —entre otras razones— por el hecho de ver en ella un principio estratégico, y porque asocia a estas medidas una concepción absolutamente nueva para la época —la posibilidad de la condena a prisión. El dispositivo previsto debe además ser contextualizado, entre otras cosas, en relación con la idea de los crímenes inenunciables, y el contexto no se refiere sólo a la ideología que inspira las directrices platónicas en este terreno. En consecuencia, hay bastante material para tratar de analizar estas medidas con más profundidad de lo que suele ocurrir en la literatura sobre las *Leyes*.

* * *

En primer lugar, los datos fundamentales. Cuando el anciano Platón se encontraba ya al final de su prestigiosa carrera, entre los setenta y los ochenta

¹ Agradezco la colaboración de Virma Donnadiéu Sánchez, quien preparó la primera traducción al español, en la que posteriormente introduje algunos cambios. He leído versiones anteriores de este texto en el Institut de Criminologie de Paris (Université Paris II) en febrero de 1997 en el marco del seminario “Les crimes innommables” organizado por el Equipe Internationale Interdisciplinaire de Philosophie Pénale y en particular por el doctor Stamatios Tzitzis (Directeur de recherche del CNRS), y después en la Facultad de Filosofía y Letras y en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM en abril de 1997. El debate que tuvo lugar en ambas circunstancias fue iluminador, y lamento no poder dar cuenta de los aportes individuales.

años de edad, su ocupación principal fue llevar a término una obra “mamut”, superior en amplitud a la *República*: las *Leyes*. En ese entonces, su Academia marchaba y tal vez le planteaba problemas. Tuvo, además, la oportunidad de realizar una conferencia pública: “Sobre el bien”. Pero es indiscutible que debió concentrar la mayor parte de sus energías intelectuales en la redacción de este gran libro.

Es casi seguro que en ese momento el filósofo se beneficiaba de la ayuda de un *grammateus* que, según leemos en un papiro de Herculano, “escribía para él”. Debe tratarse de Filipo de Opunte, quien, por un lado, dio la última mano a esta obra después de la muerte del maestro y, por otro, escribió una especie de apéndice a los *Nomoi*, es decir, el *Epínomis*. Dado que este alumno secretario era sobre todo un teólogo, es casi imposible que haya podido contribuir de manera sustancial a la afinación del verdadero código civil y penal que se esconde apenas, aquí y allá, en las *Leyes*. No obstante, hay que considerar que el excursus acerca del alma del mundo, medular en el libro X, concuerda muy bien con la teología astral del *Epínomis* (como también con teorías semejantes de otros alumnos del mismo periodo, como Jenócrates y Heráclides del Ponto) sin que por ello haya verdadera discontinuidad entre dicho excursus y el contexto. De hecho, es muy probable que el anciano maestro haya podido compartir con ellos aún algunas teorías de este género.

Pasemos ahora a echar un vistazo al conjunto de las *Leyes*. Su proyecto de fundar una nueva colonia en la isla de Creta (proyecto que proviene de la ficción, y no tanto de la esperanza de concretarlo algún día) le da una excelente oportunidad para elaborar una revisión sustancial —y de gran valor— de la utopía esbozada en la *República*, así como para iniciar una verdadera tentativa de nueva codificación, frecuentemente articulada mediante dispositivos formales, que se clasifica en unos ciento quince tipos de crímenes² sabiamente agrupados (y con frecuencia analizados según las diferentes maneras de perpetrarlos), y que se integra dentro de una discusión muy rica sobre los criterios que inspiran las medidas propuestas. Tenemos allí, pues, un verdadero monumento de cultura jurídica, que se mantiene inigualado. De hecho, salvo las leyes de Gortina (mediados del siglo V antes de Cristo), la literatura jurídica griega de la época clásica no da cuenta de ninguna otra obra en la que se encuentre una codificación formal de leyes.

Del delito religioso, Platón se ocupa al final de un largo recorrido que, después de múltiples preliminares, sobre todo de orden politológico (libros I a V), se articula en un tratado sobre las instituciones civiles y militares de la

² Véase T. J. Saunders, *Plato's Penal Code: tradition, controversy and reform in Greek Penology*. Oxford, Universidad de Oxford, 1991.

nueva ciudad (gran parte del libro VI), un tratado sobre la educación (final del libro VI y libro VII), un tratado sobre temas diversos como las festividades religiosas, la preparación de los reclutamientos y las competencias de los jóvenes, los concursos musicales, el casamiento, la agricultura y el comercio (libro VIII) y, finalmente, un tratado sobre el derecho penal (sacrilegio, traición, homicidio y maltratos: libro IX), después de lo cual encontramos el libro X, referente a la impiedad y al ateísmo y, a continuación, un imponente tratado de derecho civil (como diríamos nosotros: libro XI y principio del XII).

La ficción de la nueva colonia funciona pues, ante todo, como pretexto para formular una muy analítica serie de propuestas que apuntan a repensar *ab imis* (aunque sin mucho fantasear y sobre la base de una percepción muy clara de la realidad de su tiempo) el conjunto de la vida pública y sus reglas. Nadie duda que para ese propósito Platón pudo contar con un conocimiento detallado de las leyes y de las otras “reglas del juego” de Atenas. Dado que él apunta siempre a la reforma, se aleja frecuentemente de las reglas vigentes en su época, sobre todo cuando concibe una función estratégica de ciertos grupos de normas, a fin de racionalizar la vida comunitaria e impedir ciertos tipos de perversión que él observa en Atenas (y que deplora).

Hay, pues, dos niveles diferentes de alejamiento de las normas vigentes: en menor cantidad en materia de economía, de contratos o de agresión, y otro, mucho mayor, cuando se trata de las estructuras del poder y de la organización de los tribunales (Platón introduce, por ejemplo, una corte de segundo grado y una de tercero, lo que es extraordinariamente novedoso para su época) porque, a su manera de ver, en estos dos campos hay una debilidad inquietante de la maquinaria pública, y no sólo en su ciudad.

* * *

Tratemos ahora de encuadrar estas páginas en el contexto de ciertos aspectos de la costumbre (la actitud hacia el delito religioso, la actitud hacia la violencia física y hacia la pena capital, el ateísmo conocido por los griegos) así como de la organización estatal (la prisión en tanto instrumento de castigo por parte del Estado), y aún de la cultura que anima las evaluaciones del filósofo-legislador. De todo ello tendremos necesidad para poder apreciar la novedad del estudio platónico, o su arraigo en una cultura y en unos valores (en todo caso tabúes) bien establecidos.

El principio inspirador es siempre la búsqueda de un criterio de organización de la vida pública y privada que sea capaz de impedir el relajamiento de las costumbres (fenómeno que él cree constatar en la realidad de Atenas y que juzga catastrófico, o casi). Lo que destaca el proyecto de reorganización del

Estado en las *Leyes*, del proyecto esbozado en la *República*, es lo que está detrás del conjunto de las prescripciones particulares: una verdadera estrategia de promoción de la interiorización de las reglas y los valores, y por tanto, de una conducta correcta por parte de la mayoría de los habitantes.

Esta vez Platón no se contenta con esperar a que un buen filósofo o un buen príncipe tome el poder y sepa de antemano cómo reorganizar y dirigir el Estado, ni se contenta con formular buenas leyes (a pesar de sus dudas sobre la posibilidad de que las leyes sean eficaces o que, cuando menos no sean contraproducentes).³ En contraste, ahora Platón trata de establecer un tejido de condiciones y una atmósfera o clima cultural capaz de asegurar el respeto e inclusive la interiorización de las reglas de la vida en comunidad que la ley codifica. En efecto, en las *Leyes* es central la búsqueda de una pluralidad de medios diferentes, cuyo conjunto debiera favorecer la interiorización de estas reglas y, en consecuencia, debiera asegurar un buen funcionamiento social, aunque hagan falta verdaderos filósofos para cumplir con las funciones de la cumbre gobernante en el Estado cretense. Veamos algunos de estos medios:

- Solemnidad de los rituales para magistrados (en el sentido de Platón, un compromiso solemne y público para cumplir las propias obligaciones debería traducirse en una interiorización del sentimiento del honor y, por lo tanto, en un compromiso para cumplir cuidadosamente una determinada función).

- Política de honores (previsión de muchas clases de sanción positiva) para el caso de buena conducta.

- Esfuerzo por hacer comprender de manera correcta el espíritu de estas reglas, así como también la obligación para los magistrados de tratar de inculcar valores positivos (sobre todo la religión en el caso de los ateos: esto lo veremos más en detalle a continuación).

³ Sobre este punto se destacan las páginas de la *República*, libro VIII, donde se insiste mucho en la posibilidad de hacer una interpretación incorrecta de las leyes o de modificarlas como les plazca a los que tienen el poder. En el *Político*, Platón habla de la necesidad de leyes escritas, pero después de detenerse en los inconvenientes de la rigidez de la ley escrita (294a-296a). He tratado de analizar la evolución del pensamiento platónico sobre las leyes en algunos artículos: “Come instaurare un nuovo assetto costituzionale secondo Platone (la ‘spiacevole necessità’: chi, se non il demos?)”, *Gerión*, III 1985, pp. 63-77; “Sui rischi di un’attitudine troppo benevola dell’interprete verso il testo: il caso del *Político*”, en *Platón: los diálogos tardíos. Actas del Symposium Platonicum 1986*, C. Eggers Lan, comp. México, UNAM, 1987; reimpresso en Sankt Augustin, Academia Verlag, 1994, pp. 9-34; “La riforma delle istituzioni tra legislazione ed educazione in Platone”, en *L’educazione giuridica. Modelli di legislazione e scienza della legislazione*, A. Giuliani y N. Picardi, eds., t. V, vol. I. Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 1988, pp. 29-56.

– Reconocimiento de la importancia del establecimiento de una verdadera ideología que pueda sostener adecuadamente la voluntad de apearse a una conducta correcta.

– Sistema de control recíproco e incitación a la censura espontánea por parte de cualquier persona que observe una conducta reprochable.

– Represión sistemática de la mala conducta, sobre todo con medidas espectaculares (no necesariamente muy severas), que puedan traducirse *eo ipso* en lección para los otros.

– Por último, medidas profilácticas con el propósito de evitar la propagación de ideas o formas de conducta susceptibles de ser tomadas como malos ejemplos o, peor aún, que puedan traducirse en propagación de malos modelos de conducta.

Respecto de la *República*, hay un progreso esencial por el hecho de poner la confianza, ya no en el hombre “divino”, quien sabe (o debería saber) cómo gobernar, sino en una estructuración coordinada y clarividente de casi todo elemento de la vida social, de manera que el propio ciudadano, el extranjero, la mujer, puedan concurrir al respeto efectivo (no sólo formal) de las leyes.

Una lógica de esta naturaleza nos permite desde ahora comprender cómo Platón pudo considerar al ateísmo como el peor de los crímenes. La idea consiste en que despreciar o ignorar a los dioses y, con mayor razón, negar abiertamente su existencia —pero también, detalle sorprendente, pensar que no es difícil apaciguarlos por medio de ofrendas y de ruegos—⁴ equivale a romper las reglas de la convivencia en el nivel simbólico, lo cual no podría sino abrir la puerta a la ruptura de las reglas también en la práctica.

La idea central es, pues, que “si Dios no existe, entonces todo está permitido”. Al comienzo del libro X encontramos, en efecto, expresiones comparables al famoso concepto del personaje de Dostoyevski, sobre todo en 885b: “aquel que, de acuerdo con las leyes, piensa que los dioses existen, nunca ha perpetrado un acto impío por su propia voluntad ni pronunciado una palabra ilegal”. Entre estas dos formulaciones hay evidentemente diferencias (destaca la colocación de la negación de manera diferente), pero, si para Platón la creencia religiosa y la conducta según las leyes son inseparables, en igual forma, para Raskolnikov el ateísmo es inseparable de la decisión de menospreciar una ley que está escrita en la mente de todo ciudadano (una ley interiorizada) antes de ser ley de un Estado, es decir, [que es asunto] de la ideología mucho más que del código.

Para Platón está igualmente claro que siendo el ateo, con mucha frecuencia, una persona bastante cultivada (sobre todo alimentada por cultura

⁴ Ésta sería otra manera de confinar en un rincón a los dioses y, al margen de ciertos sacrificios, permitirse vivir como si éstos no existieran.

astronómica de tipo jónico: cf. 886d, 889bc, 891c), llevar a cabo, a este respecto, una imposición sin tomarse el esfuerzo de persuadir sería, a la luz del principio de interiorización de las normas que inspira todo su proyecto, una medida insuficiente y poco funcional: sin persuasión, la persecución de los ateos podría favorecer más bien la formación de un sentimiento de opresión injustificada y podría, en consecuencia, traducirse en un refuerzo del ateísmo. Además, si la piedad sincera es inseparable del respeto de las leyes, la impiedad puede dar lugar no sólo a conductas horribles, sino también a la combinación de ateísmo y de conducta honesta (908b-d), lo que, según Platón, sería particularmente peligroso por el hecho de no provocar efectos inmediatos y parecer inocua.

De ahí el sentido de la larga exposición, que introduce a título de preámbulo del dispositivo legal, sobre cómo podemos impugnar a los ateos del punto de vista doctrinal. Dicho preámbulo, por un lado, aclara el sentido del dispositivo y, por el otro, cumple la función de ser una reserva de argumentos para los esfuerzos por persuadir a los ateos que, como veremos, los magistrados deberán hacer en el momento oportuno.

De allí, en igual forma, la necesidad de prever medidas muy diferentes en el caso del ateo honesto y del ateo que hace proselitismo solapado (o peor que eso).

* * *

Vayamos, pues, al dispositivo, que es esencialmente tripartita:

Primera tipología: Platón considera, por principio de cuentas, al ateo que lo es desde el punto de vista ideológico pero que continúa apegándose a la rectitud personal, que evita mezclarse con los hombres injustos y también hacer proselitismo (*Leyes* x 908b). Para este tipo de personas, él formula (909a) el conjunto de prescripciones siguiente:

– Por lo menos cinco años en “centros de readaptación”, en especial en el *sophronisterion* o “casa de reeducación”, que será un edificio situado en el centro de la ciudad, muy cerca de los otros edificios del gobierno (cf. 908a).

– Aislamiento, es decir, prohibición de toda relación con los demás ciudadanos y sin que haya otro tipo de detenidos en el mismo lugar, y todo ello, a pesar de la facilidad teórica de tener contacto con los miembros de la familia o con amigos (lo cual sirve para subrayar la gravedad del delito, tanto a ellos mismos como a los demás).

– Visitas periódicas de los magistrados supremos de la colonia (los miembros del Consejo Nocturno) con la tarea de hacer exhortaciones a los detenidos y de impulsarlos a “salvar sus almas”, con la tarea, pues, de hacer lo mejor

posible por persuadirlos a abandonar estas creencias totalmente erróneas y antisociales y a recuperar la fe colectiva así como la legalidad.

– Después de este periodo, o bien se los libera o bien se los ejecuta, sea que el detenido no llegara a enmendarse, sea que haya reincidencia (suposición legal de imposibilidad de reincorporarlo algún día en la sociedad civil).

Hay que notar (regresaremos a esto) que ningún otro texto griego, anterior o posterior a las *Leyes*, habla de centros de readaptación previstos para largos periodos de detención.

Segunda tipología: el ateo activo y el solapado, es decir, aquel que hace proselitismo y que, para ello, pone en marcha estrategias con el fin de inducir, en forma imperceptible, a ciudadanos bien intencionados a simpatizar con el ateísmo. Para estos casos, juzgando la reglamentación establecida para los ateos honestos, hubiéramos podido pensar en la ejecución sumaria, pero Platón formula (909b-d) una estrategia mucho más flexible:

– Prisión de por vida en una casa de readaptación diferente, que estará situada en un lugar totalmente aislado en las montañas o en el bosque, a la que se le dará el nombre de *timoria* (“casa de castigo”: cf. 908a).

– Prohibición de toda relación con sus conciudadanos.

– Alimentación confiada a esclavos (para limitar posteriores relaciones con los otros y las oportunidades de efectuar intercambios: además de lo estrictamente necesario, podemos imaginar que estos esclavos no tendrán ni la autorización ni la posibilidad de pasar ningún tiempo con los detenidos y que, en igual forma, un mínimo de diseminación de ideas “nefastas” entre ellos no podría producir efectos significativos a causa del control ideológico ejercido por sus amos).

– A su muerte, los cuerpos deberán ser abandonados más allá de las fronteras y dejados sin sepultura. Si, no obstante, un hombre libre le diera sepultura, cualquiera podrá acusarlo de impiedad (la inferencia es: si es un esclavo quien lo hace, no se aplica ninguna medida).

En cuanto a los hijos del condenado, serán considerados, de inmediato, huérfanos y tratados como tales, con las medidas de tutela previstas para otro tipo de huérfanos (cf. XI 924a-925c), pero a condición de ser reconocidos útiles para la *polis*, es decir, capaces de convertirse en personas normales (por ejemplo a causa de su buena salud, o a causa de su patrimonio: si se tratara, pues, de niños más o menos discapacitados o sin patrimonio, el Estado hubiera podido negarles toda protección o tutela).

Hay que observar la atención para dar a conocer antes cuán temible será la condición del ateo activo, ya sea por lo que le concierna directamente o por el destino reservado a sus hijos.

Tercera tipología: formas de la superstición religiosa, modalidades anómalas como la edificación de pequeños santuarios privados para realizar los

sacrificios o bien como la credulidad relativa a visiones y pesadillas (909d - 910d). El peligro, nos explica Platón, está en dar origen a ritos clandestinos acompañados de formas anómalas de temor o de ilusión con respecto de los dioses (entre otras, la ilusión humana de poder ponerse de acuerdo con ellos y de lograr así ser felices, gracias a lo que cada uno hace en su casa en el transcurso de estos ritos) y generar desinterés por la religiosidad pública y legal. El nacimiento de una secta, por ejemplo, amenaza la estabilidad del contexto ideológico oficial, pero al mismo tiempo corre el riesgo de producir la insatisfacción de los dioses con respecto a la ciudad en su conjunto.

Para esta eventualidad, Platón plantea dos hipótesis. Si no se trata de un asunto grave, los *nomophylakes* (“guardianes de la ley”) se limitarán a ordenar que los objetos de estos cultos privados sean transferidos a un lugar público y queden con ello eliminados del ámbito doméstico. Si hubiera resistencia, entonces se impondría multa e incautación de esos objetos. Si, por el contrario, se trata de un hecho más grave (como la edificación de verdaderos altares en el interior de una casa o en un lugar público, que implicaría el riesgo de provocar la falsa creencia de cualquiera de encontrarse en un santuario en apariencia del todo regular, en medio de otros), entonces se aplicaría la pena de muerte.

* * *

He aquí lo esencial. Observemos ante todo que Platón no amenaza con la pena de muerte sino en los casos de delitos muy cercanos a la impiedad. Con este propósito, compárense los pasajes siguientes: v 735de, depuración de los peores criminales que lleguen a la nueva colonia; ix 854e, medidas para los casos más graves de robo sacrílego; ix 856b: medidas contra el intento de trastornar la constitución de la ciudad con violencia; ix 860b: medidas contra el robo de lo que se encuentra dentro de los templos y/o contra quien manifieste ser enemigo de las leyes de la ciudad; ix 862c, medidas en caso de reincidencia; ix 881d, medidas contra el ciudadano proscrito de la ciudad, quien, habiéndose atrevido a entrar en los lugares sagrados, y habiendo sido castigado por este hecho, a pesar de ello, se atreve a hacerlo por segunda vez. La eliminación física es concebida, pues, como último recurso para asegurar la supervivencia de los principios fundamentales de la vida en sociedad, ya sea que la amenaza se traduzca en acciones objetivamente peligrosas, ya sea que se traduzca —aunque más bien diríamos: sobre todo si se traduce— en el intento de trastornar las premisas ideológicas.

En este punto, Platón muestra una gran moderación para su época: por ejemplo, no siente la necesidad de prever la pena de muerte para los esclavos o extranjeros, ni aquí ni en otros lugares. Si se aleja de la costumbre a este

respecto, por el contrario comparte un verdadero aspecto honorable de la Grecia clásica: se abstiene de considerar toda hipótesis de sanción sádica o de tortura (si no es la tortura ritual de los esclavos: regresaré sobre este punto) u otras formas de castigo que puedan ser consideradas peores que la muerte. Sobre este asunto no solamente faltan pruebas de lo contrario durante un muy amplio periodo,⁵ sino que se observa también la ausencia de una ley para prohibir manifestaciones de crueldad, entre otras instancias, en las ejecuciones, lo cual es muy significativo.

En efecto, los ejemplos máximos de crueldad que conoció la época fueron las ejecuciones en masa durante la guerra y sobre todo, en la guerra civil, cuando se cerraron las puertas de un determinado lugar para dar muerte a aquellos que quedaban en su interior (varios ejemplos en Tucídides, entre otros, III 81.4-5). Pero podremos observar que en Atenas, en un caso de esta naturaleza, y tratándose de un lugar sagrado, los guardianes se preocupaban por hacer salir a los detenidos antes de matarlos (Tucídides I 126.11) y que los éforos de Esparta, habiendo bloqueado al rey Pausanias en un pequeño lugar contiguo a un templo, por temor de impiedad, antes que nada ordenaron quitar al techo del edificio y enseguida, cuando Pausanias estaba ya próximo a la muerte, lo hicieron salir, de suerte que expiró justamente después (Tucídides I 134.2).

El mismo Tucídides refiere —y como algo excesivo— el hecho de que unos tracios (es decir, unos no griegos), una vez ocupada la ciudad de Micalesos (al norte de Atenas y al este de Tebas), dieron muerte a casi todo el mundo, incluyendo a mujeres, ancianos y niños (en particular a los niños capturados en una escuela, llegando, en esta ocasión, al grado de hacer pedazos sus cuerpos), y agrega que se trataba de un población de actitud bárbara (*homoia tou barbarikou*) y ávida de sangre (*phoinikotaton*, ávida del rojo fenicio). El aspecto sorprendente del pasaje (VII 29.4-5) es que se trata justamente de un caso extremo, tanto a los ojos del historiador como en comparación con el conjunto de las evidencias de crueldades y maltratos.

Y, por otra parte, la misma tortura de los esclavos llamados a dar testimonio delante de los jueces era, si no una formalidad, al menos una acción algo formal, dado que su función real no era sólo reemplazar el juramento de los libres (un esclavo no podría jurar), sino protegerlos contra el riesgo de ser castigados de nueva cuenta por parte de su amo, es decir, ponerlos en condiciones de hacer creer que la violencia física los había forzado por completo a relatar los hechos de los que, por desgracia, habían sido testigos directos,

⁵ El empeoramiento de la costumbre griega a este respecto fue, según parece, muy gradual, esencialmente después de la ocupación romana. No conozco estudios sobre este punto, cuya importancia merecería, no obstante, mucha atención.

sin poder insistir en enunciados falsos (como lo habrían hecho de muy buena gana para ayudar a su amo). Es evidente, por otro lado, que la muerte decretada contra los ateos no podía ser sino una ejecución sin el más mínimo sadismo. De otra manera habría habido impiedad en la ejecución misma.

Sobre este punto faltan por señalar dos detalles más:

– Primero, Platón no siente la necesidad de prohibir la crueldad extrema contra el condenado, ni aquí ni en otros pasajes (debe pensar, cosa que es notable, que no hay razón para prever delitos de esta naturaleza).

– Segundo, en un pasaje del libro IX (881ab), cuando escribe que la muerte no es la medida más extrema (*thanatos ouk estin eschaton*), agrega, por un lado, que la mitología registra castigos más severos en el Hades (sin precisarlos) y que, en el caso del parricidio, hay que inventar sanciones tan extremas como aquellas que están vigentes en el Hades. Pero, a continuación, habla de sanciones sobre todo vergonzosas, como el exilio, así como de otras, ya fueran positivas o negativas, para extranjeros y esclavos. Por tanto, nada que fuera realmente terrible.

Por lo que concierne al ateísmo, la impiedad, los ritos clandestinos y las sectas, no hay duda alguna de que Platón adoptó mucha más severidad que sus compatriotas, pues en Atenas hubo, sin duda, procesos de carácter ideológico contra filósofos sospechosos de ateísmo (Protágoras, Anaxágoras y Diágoras, además de Sócrates), pero no sin la intención de dañar a un partido político (Pericles en los dos primeros casos, los oligarcas en el caso de Sócrates) y no sin tolerar las manifestaciones de ateísmo en los escenarios (fueron espectaculares los casos de las *Nubes* de Aristófanes y del *Belerofonte* de Eurípides), o la invención ocasional (y nada seria) de otras divinidades como “Rencor” o “Buena Legislación”, y hasta “Desvergüenza” y “Rebelión” (ver en particular Demóstenes xxv 34-35 y 52).⁶ De igual forma, la existencia de sectas religiosas o cultos particulares no planteaba verdaderos problemas, pues era una práctica común y corriente: además de los misterios, traeremos a colación el hecho de que incluso la Academia platónica era, desde el punto de vista formal, una especie de pequeña asociación consagrada en especial al culto de las musas.

Pero, precisamente para contrastar iniciativas de este género —en las cuales el anciano Platón veía formas de una actitud de relajamiento ideológico con la finalidad de legitimar (y, por lo tanto, fomentar) toda forma de actitud de relajamiento práctico— nuestro filósofo consideró el delito religioso casi el único que merecía la pena capital.

Si, por otro lado, llega a considerar el delito religioso como el peor de los delitos que se pueden temer, de tal manera que el ateísmo sería el único

⁶ Cf. K. J. Dover, *Greek Popular Morality*. Oxford, Blackwell's, 1974, pp. 141-144.

crimen en verdad “innombrable” que se puede prever, entonces este hecho no subraya únicamente el alejamiento con respecto a nuestras actitudes comunes y corrientes (pensar que el delito puramente ideológico no puede pasar por un delito extremo –los criminalistas conocen no pocos delitos mucho más horrendos– o que a menudo la sociedad moderna pudo considerarlo incluso como un valor). El hecho mismo de que, por lo menos a los ojos de Platón, el delito de impiedad podía figurar entre las peores cosas de la vida comunitaria de su época, significa entonces que él debió conocer una sociedad donde había en realidad pocos excesos. Pues, a menos que se piense en una suerte de obcecación colectiva capaz de hacer que los peores excesos no se perciban, o en una reticencia capaz de empujarnos a hacernos ilusiones a este respecto, sigue estando verdaderamente fuera de toda duda el hecho de que la sociedad griega de su época no conoció formas de crueldad extrema. La misma obra de Platón sirve como prueba de este hecho, dado que él tiene tendencia a no ser indulgente hacia su presente y a ser severo en sus prescripciones (y, por otro lado, Tucídides no duda en subrayar los excesos de los que tiene noticia).

Esto significa que la Atenas clásica, a pesar de ciertas modas de estos últimos años que nos han animado a observarla como una sociedad eminentemente esclavista y consagrada a la explotación de las demás ciudades, es decir, como una organización profundamente parasitaria, debió tener un estándar de vida comunitaria que podemos todavía admirar con franqueza. La “dulzura de la vida” (tema de un hermoso libro de la señora Jacqueline de Romilly),⁷ debió haber tenido un sentido bastante concreto en un medio como ése, aunque fuera por comparación.

Hay que añadir que Platón, aún sin referirse de manera explícita a Tucídides, parece tener en cuenta el maravilloso capítulo 45 del libro tercero de sus *Historias* sobre la ineficacia de la pena capital. En efecto, nuestro filósofo prefiere sanciones dotadas de un claro valor simbólico, y en consecuencia no ve en la pena capital una venganza del Estado, sino una medida profiláctica extrema, frente al riesgo de una propaganda ideológica que vaya contra el “corazón” del sistema y a condición de que otras medidas resulten ser dramáticamente inadecuadas. Nada que ver, por lo tanto, con la idea de una proporción casi matemática entre la gravedad del delito y la gravedad de la sanción correspondiente.

⁷ Cf. Jacqueline de Romilly, *La douceur dans la pensée grecque*. París, Belles Lettres, 1995. También son significativas, a este respecto, las investigaciones de Mariateresa Galaz; cf., en especial, “La protección social en la Atenas clásica”, en *Crónica Legislativa*. Órgano de información, LVI legislatura. México, H. Cámara de Diputados, Año V, Nueva época, núm. 6, diciembre 1995-enero 1996, pp. 9-15.

Finalmente, en lo que concierne a las prisiones, debe señalarse que Platón introduce dos tipos de centros de readaptación además de la prisión, lo cual, repito, constituye una excepción con respecto a la costumbre de amenazar, en los casos más graves, con la muerte o el exilio, de tal suerte que la detención estuviera limitada a periodos cortos. La idea de establecer prisiones permanentes para utilizarlas como una forma de castigo, se inscribe, pues, en la actitud de la sociedad de su tiempo de buscar de buena gana modalidades cada vez más complejas —y costosas— de organización del Estado.⁸ Por lo demás, en la época en que Platón se entregó a la redacción de sus *Leyes*, en Atenas se pudo imaginar —y luego realizar y utilizar— un portento de complejidad y genialidad como es el *klérotèrion* para el sorteo de los jueces populares de la *Heliaia* (Aristóteles, *Ath. Pol.* 64).

⁸ Más sobre este punto en mi artículo “Il ricorso alla pena detentiva nelle *Leggi* di Platone”, en O. Diliberto, ed., *Il problema della pena criminale tra filosofia greca e diritto romano*. Nápoles, Jovene, 1993 (Studi Economico-Giuridici LIV), pp. 347-369.

Platón, Einstein, y el triunfo de la imaginatividad cosmológica

T. M. Robinson

Comenzaré ofreciendo un esbozo breve del contenido de este artículo: 1. La descripción de los orígenes del cosmos en el *Timeo* no es un mito, ni tampoco algo implausible. Cuando Platón llamó a su exposición *eikos mythos* o *eikos logos*, quiso decir que era un relato verosímil de los inicios del mundo. 2. Entre los detalles de ese relato, destacan y sorprenden los siguientes: a) el mundo fue modelado en el tiempo, en ese punto que fue el principio del tiempo; b) en cosmología pueden distinguirse varios modos de duración, de manera notoria la eternidad, la sempiternidad, lo perpetuo y el tiempo; y c) el espacio es una entidad que se caracteriza por el movimiento y la tensión. 3. En el mito del *Político*, Platón repite más o menos las mismas cosas, añadiendo esta vez la noción, *prima facie* extraña, de que el movimiento circular del universo se revierte periódicamente, de manera que durante cierto tiempo gira en dirección opuesta a la original. 4. A pesar de importantes diferencias en el detalle, hay una semejanza digna de ser notada entre el relato platónico de los orígenes del mundo y la explicación adoptada por una buena parte de la cosmología contemporánea. 5. Lo que comparten Platón y tantas instancias del pensamiento reciente es lo que yo llamo, a falta de un término más técnico, “imaginatividad cosmológica”.

Comencemos con el *Timeo*. La metodología va a tener aquí importancia fundamental. Hasta ahora la mayoría de los intérpretes ha quedado satisfecha con la idea de que la descripción de los orígenes del mundo, que figura de manera tan prominente en el diálogo, es puramente mitológica, y que Platón en realidad no quería decir que el mundo perceptible fue formado en el tiempo, sino que siempre ha existido y existirá por siempre. A pesar del número y del augusto linaje de estos comentaristas, yo creo que están profundamente equivocados a este respecto, en gran medida debido a un malentendido de las frases claves *eikos mythos* y *eikos logos*, con las que Platón caracteriza su relato. Permítaseme explicar lo que quiero decir.

Aunque es innegable que la palabra *mythos* en ocasiones significa algo parecido a “mito” en lenguas contemporáneas, también es verdad que es empleada muchas veces con un sentido bastante más amplio. Por eso me parece que nuestra mejor guía será una interpretación del contexto inmediato, y si fuera necesario, también del contexto más remoto, en los cuales se da un uso de la frase. Afortunadamente para nosotros, Platón indica con claridad —o al menos eso me parece— en qué sentido utiliza la expresión *eikos mythos*, puesto que con frecuencia emplea una frase paralela, en apariencia con idéntico propósito, *eikos logos*, al describir su relato de los orígenes del universo; de hecho, se sirve de esta frase paralela con mucho mayor frecuencia que de la frase *eikos mythos* (esta última aparece sólo tres veces en todo el diálogo, mientras que su contraparte, o alguna versión derivada de ella, ocurre quince veces). Ahora bien, como sabe cualquier estudiante de la lengua griega, la palabra *mythos* tiene con frecuencia el sentido amplio de “relato” o “historia”; en contraste, la palabra *logos*, cuyo significado central es “proposición” o “descripción” o “afirmación” o “cuenta”, nunca se emplea en griego, que yo sepa, para significar “mito”, o al menos “mito” en el sentido que tanto aprecian aquellos comentaristas del *Timeo*, es decir, un cierto tipo de relato explicativo que afirma *p*, pero que en realidad significa *no-p*. En vista de lo cual, y a partir del hecho de que las palabras *logos* y *mythos* son aparentemente intercambiables a todo lo largo del *Timeo* y operan como descripciones equivalentes del relato de los orígenes del cosmos, lo que yo concluyo es que Platón quería que creyéramos que ese *logos/mythos* es un *relato explicativo plausible*, no un *mito inverosímil*.

En el pasaje 27d puede encontrarse un fuerte argumento que respalda esta conclusión. Es un argumento que, según creo, la mayoría de los intérpretes no ha comprendido, y que es considerado por ellos, paradójicamente, como una prueba de que lo que sigue en el texto, “una descripción ostensible de los orígenes del mundo”, es en realidad un mito. En este pasaje, donde Platón esboza los principios metafísicos y epistemológicos sobre los que va a fundar su relato cosmológico, comienza un argumento —cuyo objetivo *aparente* es probar que el mundo de la percepción sensible tuvo un comienzo en el tiempo— con una distinción, bien conocida por los lectores de su *República*, entre lo que existe eternamente y nunca deviene (esto es, una Forma), y lo que deviene y nunca *es* en realidad (es decir, un objeto sensible). Sobre la base de esta distinción, Platón procede a construir un argumento silogístico de gran claridad (dejo por ahora a un lado su plausibilidad) del modo siguiente:

Las características de un objeto sensible son la visibilidad, la tangibilidad y la dimensionalidad (la magnitud, el volumen).

Pero el universo es visible, tangible y posee dimensionalidad.

Ergo, también el universo es un objeto sensible.

Pero todos los objetos sensibles llegan a ser en el tiempo, y para ello dependen de un agente causal distinto de ellos mismos.

Ergo, el universo ha llegado a ser (*gegone*) [en el tiempo], gracias a la intervención causal de una entidad diferente de sí mismo.

Creo que hay serios problemas en este argumento, que generan una potencial falacia de composición, y quizá podamos discutir esto después. Por ahora, sin embargo, me gustaría concentrarme en el problema que plantea otra interpretación —de hecho, la interpretación mayoritaria— acerca de la distinción metafísica con que se inició el argumento. Leyendo, con varios manuscritos, el adverbio *aei* (siempre, eternamente, perpetuamente, invariablemente) en la segunda parte de la disyunción platónica, estos intérpretes encuentran una distinción, que atribuyen a Platón, no entre una Forma que es eterna y un objeto sensible que deviene, sino entre el *mundo* de las Formas que existe en un estado eterno de estabilidad y auténtica inmutabilidad, y el *mundo* eternamente inestable y cambiante de los objetos sensibles. Pero esta interpretación, en mi opinión, debe rechazarse, a pesar del hecho de que es, realmente, muy sólida metafísica platónica, y como tal es expuesta con algún detalle en diálogos anteriores, como el *Fedón* y la *República*. Mis razones para rechazar tal interpretación van por una doble vertiente. En primer lugar (una consideración filológica), sigue la *lectio facillior*, una ruta siempre peligrosa. Y en segundo término, y de manera más seria, tiene el desafortunado efecto de atribuir a Platón una conclusión que no se sigue de la distinción mencionada: la conclusión que Platón hubiera derivado naturalmente de allí, si ellos tuvieran razón en su manera de entenderlo, es que el mundo se encuentra en un estado perpetuo de formación. Pero Platón afirma con mucha claridad que el mundo *ha nacido*, o *ha llegado a ser* (*gegone*). Lo cual me conduce a concluir que, a la vez que siguió creyendo que el mundo de la percepción sensible está realmente sujeto a un cambio constante (lo que Whitehead llama “proceso”), Platón quiere *añadir* aquí a su creencia la idea ulterior de que ese mismo mundo también ha sido formado en el tiempo. Al concluir esto, espero estar siguiendo un principio de generosidad hermenéutica: ante dos argumentos contradictorios que han sido atribuidos a Platón, uno de ellos malo pero inteligible, y el otro malo e ininteligible, tengo la cortesía con Platón de atribuirle el primero y no el segundo.

Lo que resulta de todo esto es que hay en el *Timeo* una serie de distinciones acerca de la duración, que merece ser considerada muy seriamente, aunque sea un hecho que hasta ahora tales distinciones no hayan recibido suficiente atención, debido al predominio de una teoría hermenéutica (o quizá,

mejor aún, una postura hermenéutica ignorante) gracias a la cual un autor —en este caso Platón— puede decir *p*, pero en realidad significar *no-p*, sin que se le deje de seguir considerando racional. Según mi lectura del diálogo, Platón emplea un vocabulario admirablemente sutil y escrupuloso para distinguir cinco tipos de duración:

1. La duración de la existencia de las Formas, a la que llama —acuñando un término filosófico para este propósito— *diaionios*, que podría traducirse por “abeternal”, “perpetual”, o algo así, para captar la rareza del original. La figura matemática que ilustra el concepto es el círculo.

2. La duración de la existencia del Demiurgo, causa eficiente del cosmos, al que llama *aionios* o *aidios*, palabras que uno podría traducir por “eterno”. La distinción entre este modo de duración y el de las Formas deriva del hecho de que no hay señas o huellas de movimiento en el mundo de las Formas, en contraste con el movimiento de pensamiento y voluntad que caracteriza la vida del Demiurgo.

3. La duración de la existencia del espacio, que se caracteriza por carecer de principio y de fin. Platón no emplea ningún término técnico particular para esta modalidad de duración, pero describe el espacio como: a) algo que no es puramente físico ni sólo no físico; b) una entidad que está permanentemente (*aei*) en movimiento, y c) una entidad por completo independiente, en cuanto a su existencia, tanto del Demiurgo como de las Formas. Si queremos caracterizar su modalidad de duración mediante una figura matemática, la que Platón escogerá es la segunda, la línea recta; esta línea recta en particular tendrá un signo de infinitud en cada extremo y será ilustrativa de lo que, a partir de ahora, llamaré “sempiternidad”, con el objeto de mantener las distinciones de Platón tan claras como sea posible.

3a. (Un subinciso de 3, arriba). La duración de la existencia de los *contenidos* del espacio, es decir, de los rastros (para usar una palabra del propio Platón, *ichne*: “huella”) de lo que después se convertirá en materia. Ésta es, como la del espacio mismo, duración sempiterna, pero difiere de la del espacio (y de aquella de las Formas y del Demiurgo) en cuanto que la duración de que se trata aquí es siempre parásita de aquello que la sostiene (*pherei*), es decir, el espacio mismo. De nuevo, Platón no ofrece un término técnico para esta noción; yo sugiero, de nuevo con el objeto de mantener claras las distinciones platónicas, algo así como “sempiternidad contingente”.

4. El mundo de nuestra experiencia posee un tipo de duración que se caracteriza por tener un comienzo, pero al parecer carece de fin; esta duración podemos quizá denominarla “perpetuidad”.

5. Finalmente, a cualquier objeto particular dentro del mundo de la percepción sensible, le corresponde una duración que es denominada, sin polémica, “temporal”.

Es irónico que Platón haya sido acusado de falta de claridad de vocabulario en esta área de su pensamiento cosmológico, siendo la verdad, a mi parecer, todo lo contrario. Aunque es cierto que emplea un solo adverbio, *aei* (“eternamente” / “siempre” / “invariablemente”) para describir los modos de duración de las Formas, el Demiurgo, y el espacio y sus contenidos, Platón tiene a la vez el cuidado, a modo de técnica adicional para prevenir el error, de emplear otra terminología, más precisa y específica, para asegurar que el lector atento no se extravíe. Ya hemos reconocido su uso del neologismo *diaonios* (“abeternal” / “perpetual”) para describir el tipo de duración propio de las Formas. A éste puede añadirse su utilización de la frase *menein aei* (permanecer / continuar por siempre) para referirse a la duración perpetua (es decir, la duración con un comienzo pero sin un final) de las estrellas; el empleo de la palabra *einai* (existir), un término que él reserva con mucho cuidado para las realidades eternas y sempiternas, es aquí escrupulosamente evitado. Lo mismo puede percibirse cuando describe el modo de duración de los cuatro cuerpos primarios; al hablar con cuidado de su *kinesis aei* (movimiento por siempre), no de su *einai aei* (existencia por siempre), Platón indica con gran precisión que está hablando de su perpetuidad, no de su eternidad.

En lo que concierne a su concepto del espacio, éste ha sido muy estudiado por los comentaristas a lo largo de los años, pero nadie, que yo sepa, se ha percatado de las grandes afinidades que tiene con el pensamiento contemporáneo. Volveré luego a este punto, haciendo notar aquí sólo de paso que el espacio de Platón no es el vacío (*kenon*) o la nada (*me on*) de sus predecesores presocráticos, ni tampoco la extensión pura de filosofías posteriores, sino, de manera extraordinaria, y de seguro con gran sorpresa por parte de sus primeros escuchas, una *entidad* movida sempiternamente por la pre-materia que contiene, y una entidad que, en las palabras del propio Platón, “las mueve [sc. a las “huellas”] a su vez por medio de su propio movimiento”. Respecto de la noción de lo que he llamado pre-materia, para lo cual el término platónico es “trazas” de la materia, Platón se expresa como si, antes de recibir del Demiurgo un conjunto específico de caracteres formales, éstas fueran más cualitativas que cuantitativas, y cuando busca describirlas no puede encontrar una mejor palabra que la empleada por algunos de sus ancestros presocráticos: “poderes” (*dynameis*). Por el momento sólo menciono ambos puntos; regresaré más tarde a lo que me parece que son sus implicaciones.

Termino estos breves comentarios sobre el *Timeo* con la observación de que Platón está pensando claramente en el mundo como una especie de objeto artístico, y como una criatura viviente, cuando se refiere a él como producto de un artesano (*demiourgos*) y de un padre. Es igualmente claro que

este Demiurgo, y sólo él, es visto como causa eficiente del mundo: la Forma del Bien, que parecía compartir esta función con el demiurgo en la *República*, ha tomado un tinte puramente paradigmático, como todas las demás Formas, y la Forma específica que funge como paradigma del mundo es ahora lo que Platón llama la criatura viviente eterna (o quizá, mejor aún, la Forma criatura viviente). En cuanto al mundo mismo, él posee, dice Platón, como todos los seres vivos, un alma, y específicamente, un alma racional, no desemejante a la nuestra, la cual expresa su racionalidad en el habla (*legein*). También a estas nociones, por extrañas que parezcan, habremos de regresar cuando discutamos el panorama cosmológico contemporáneo.

Si el *Timeo* es poco leído, el *Político* lo es todavía menos. Lo cual es una pena, al menos desde una perspectiva cosmológica, ya que, en mi opinión, contiene ideas de una imaginatividad extraordinaria. Pero no todos los eruditos están de acuerdo. Como en el caso del *Timeo*, el reducido número de estudiosos que ha leído el diálogo tiende a encontrar tan extraño su famoso mito, que la mayoría de ellos trata de salvar a Platón de sí mismo, interpretando el mito en cualquier sentido, excepto en el sentido más natural. Y puede entenderse el porqué. Pues en este mito, Platón habla de un universo que, como en el *Timeo*, es en apariencia formado al principio por un demiurgo a partir de una masa primordial de material caóticamente móvil. Después de un impulso inicial del demiurgo, el universo comienza a rotar sobre su eje en una dirección particular hasta que cesa su ímpetu (*momentum*), punto en el cual comienza a girar en la dirección opuesta. Durante este periodo retrógrado —dice Platón— la historia se revierte, lo viejo se torna joven de nuevo, y el mundo regresa a través del tiempo revertido al estado de desorden primordial del que nació. En este punto, el demiurgo, debido a un sentimiento de lástima por el mundo, interviene de nuevo, y hace que el universo comience a rotar otra vez sobre su eje en la dirección original, hasta que se agota su ímpetu natural... y así por siempre.

Ésta es una idea extraordinaria, y completamente nueva en los diálogos. Pero además de eso, los otros aspectos del mito son fácilmente reconocibles a partir del *Timeo*. El mundo de la percepción sensible ha sido modelado, en un cierto momento del pasado, a partir de la materia (o la pre-materia), caracterizada por un movimiento de índole impredecible y por ello (en los términos de Platón), no racional, y ha recibido del demiurgo un movimiento de naturaleza predecible y por ende (para Platón), racional. El mundo es de nuevo descrito como producto de un artesano y un padre, y en tanto que es una criatura viviente, se le atribuye, de manera natural, la posesión de un alma. Y aunque la exposición es mucho menos detallada que su contraparte en el *Timeo*, creo que puede inferirse, a partir de los detalles de que disponemos, que Platón no ha cambiado de opinión acerca de las cuestiones bási-

cas que conciernen a la causalidad y la duración. Es decir, el mundo de la experiencia sensible opera en el tiempo, comenzó con el tiempo, y continuará a perpetuidad; la materia de que está compuesto existe sempiternamente. En cuanto al paradigma empleado por el demiurgo al formar un universo, no recibe mención alguna en el *Político* —otra razón persuasiva, para el finado profesor Owen, de que después del *Timeo*, Platón abandonó la teoría de las Formas. Pero el argumento *ex silentio* es siempre resbaladizo; uno podría, por el contrario argüir que, dada la teoría mimética del arte que Platón aceptó aparentemente hacia el fin, la simple mención de un artesano implica la existencia de un modelo. Cualquiera que sea la verdad acerca de esto, la noción de un paradigma para el mundo no es explícita, y sus implicaciones cosmológicas siguen siendo tema de discusión.

Pero regresemos a la idea de un universo que en forma periódica agota a sí mismo. Al expresarse así, Platón ha comenzado a experimentar con un nuevo modelo cosmológico de descripción. En lugar de la esfera armilar que parece haber utilizado cuando compuso el *Timeo*, ahora emplea, en las palabras de Pierre-Maxime Schuhl, “un artefacto (como la esfera armilar, TMR) que representa los movimientos de los cielos, que está bien equilibrado y se mueve sobre un pivote”, aunque en esta ocasión está “sostenido desde arriba por una cuerda unida a un gancho”. Continúa: “El artesano pone el aparato en movimiento con un impulso de su mano, al modo de las *Moirai* en la *República*. La máquina gira, y el cordel de que cuelga se tensa. Cuando el artesano se retira, el cordel, de modo natural, comienza a destensarse; el movimiento continúa por un lapso, pero después de un momento crítico, cuando los dos impulsos chocan, “su propio impulso innato” —en las palabras de Platón— al final “asume el control del mundo de nuevo y hace que gire en la dirección contraria” (272e). Las implicaciones del cambio de modelo me parecen significativas, y regresaré después a ellas.

Pasemos ahora a un ámbito diferente, aquel de la especulación cosmológica contemporánea. Éste es un mundo que se caracteriza por la competencia entre las teorías, como el mundo del siglo IV, y hoy como entonces hay quienes creen en la existencia sempiterna de un universo siempre cambiante pero nunca significativamente distinto de lo que es ahora (estoy pensando en la teoría del Estado estable, de cosmólogos como Hoyle, Ryle y Bondi), y quienes mantienen que el universo tuvo un comienzo en el tiempo, que fue el primer punto del tiempo, el momento de la famosa gran explosión (*big bang*). Este último grupo constituye por el momento la mayoría, pero al considerar sus particulares ideas, y al mirar con más amplitud la teoría de la relatividad, no quiero dar la impresión de pensar que la batalla ha terminado. La teoría de la relatividad es una teoría como otras, y como ellas, se fortalecerá o se debilitará con el tiempo, dependiendo de la evidencia que se acumule en un

sentido o en otro. Lo que me interesa es más bien la semejanza que hay entre el pensamiento *detrás* de esta teoría y el pensamiento detrás de las ideas cosmológicas de Platón. Debo añadir que tal interés no obedece a ninguna expectativa por determinar finalmente la plausibilidad o implausibilidad relativas del pensamiento en cuestión, sino más bien el deseo de hacer resaltar lo que llamo la imaginatividad cosmológica común, que comparten Platón y muchos cosmólogos defensores de la tesis de la gran explosión.

Como hemos tenido ocasión de reconocer, para los defensores de la teoría de la gran explosión, el mundo de la experiencia sensible comenzó en ese momento del tiempo que fue el primero. Lo que ellos piensan del modo de duración de la compleja estructura atómica que explotó “antes” de la explosión originaria es algo que me parece poco claro, pero todos parecen estar de acuerdo en que ésta no es, ciertamente, duración temporal, si es que puede siquiera ser llamada duración, puesto que el tiempo es por definición aquello que puede medirse y es medido con referencia a algún sistema físico, el cual se caracteriza por cambiar con una periodicidad fija —algo que está excluido, por principio, de la discusión. También parece gozar de una aceptación universal el antiguo principio *ex nihilo nihil fit*, un principio que, para sorpresa de muchos cosmólogos, se remonta hasta Parménides. En vista de este principio (y otras consideraciones que entrañan la noción de entropía y la postulación de un volumen de materia en el universo significativamente mayor del que es actualmente verificable) no resulta sorprendente ver el surgimiento de variantes de la teoría de la gran explosión, como la teoría de la oscilación, según la cual es muy posible que, antes de la más reciente gran explosión, haya habido una serie infinita de otras grandes explosiones. En cuanto al universo después de cada gran explosión, de acuerdo con esta teoría, se expandirá en las cuatro dimensiones, hasta alcanzar el punto en que, por las exigencias de la entropía, agotará sus fuerzas y comenzará el tumultuoso viaje de regreso a la aglomeración atómica primordial.

¿Qué ocurrirá, desde una perspectiva humana, durante este regreso? Ésta es una cuestión que vale la pena atacar, y Stephen Hawking es alguien que ha ofrecido una respuesta. Se trata una respuesta que él ha repudiado en años recientes, pero de todos modos vale la pena tomar nota de que, por un tiempo, se adhirió a la posibilidad de que la historia pudiera revertirse, que lo viejo pudiera tornarse de nuevo joven, que la taza rota volviera a quedar entera, etcétera. (¿Dónde hemos escuchado esto antes?)

En cuanto al espacio en el que todo esto sucede, no es pura vacuidad, pura nada, ni pura extensión, sino una entidad que se mueve, se expande y se contrae como una flor, siendo su misma realidad algo creado por el movimiento de expansión y contracción de sus propios contenidos. En otras pa-

labras, el espacio es coextensivo con la materia en cualquiera de sus formas, ya sea la materia del cúmulo atómico primordial, o la materia en su límite expansivo externo. Si pudiera decirse que el espacio así comprendido tiene un rasgo básico, este rasgo parece ser la tensión.

Por lo que toca a la estructura de la materia, el átomo, lejos de ser el constitutivo básico de lo real, como parece implicar equívocamente su nombre, es visto como una mini-macroestructura de complejidad aterradora, cuyos ingredientes, si pudieran siquiera ser descritos como “físicos”, lo serían en un sentido bien diferente de aquel en el que se considera que los objetos sensibles son “físicos”. Si quisiéramos imaginar a los átomos, podríamos tal vez representarlos como un mini-universo de módulos o paquetes de energía simple. Para Einstein, tal energía y tal materia son dos caras de una y la misma moneda; en todo caso, él no veía dificultad alguna en la idea de que nuestro mundo de la dimensionalidad pudiera tener como fundamento un sub-mundo, al que difícilmente puede aplicársele el término “dimensional”. Heisenberg, por su parte, procedió a afirmar que el trayecto exacto que sigue una partícula dada es imposible de rastrear. Para decirlo con brevedad, hemos llegado a acostumbrarnos a la noción de que nuestro mundo, tan predecible, tiene en su base un micro-mundo que se resiste a ser medido con precisión, y cuyo rasgo dominante podría muy bien ser descrito como “impredecibilidad”.

¿Qué causó (o causa) la (o una) gran explosión, o de manera más general, qué es lo que hace que el mundo del espacio-tiempo sea lo que es? Ésta es una pregunta bastante natural para la mayoría de las personas, y a la cual dan diferentes respuestas los cosmólogos contemporáneos, dividiéndose en bandos, como sus contrapartes antiguas, los atomistas y los amigos de las Formas. Para algunos, que quizá constituyen la mayoría, la pregunta, en última instancia, carece de sentido, y si lo tiene, es imposible de responder y por ende no vale la pena hacerla. Para otros, incluyendo a Einstein, es sin duda una pregunta plena de sentido y una pregunta para la cual él pensaba que existe una respuesta razonable. Para él, como para Platón, el mundo de la percepción sensible / espacio-tiempo es —dependiendo de que se lea el *Timeo* de modo figurativo o de manera literal, de que uno se incline por la tesis del estado estable o por la tesis de la gran explosión—, temporal o sempiternamente dependiente, en lo que concierne a su comienzo y/o su existencia continua, de una causa distinta de sí mismo. Pueden diferir en el modo de *concebir* esta causa (para Platón parece ser trascendente, mientras que para Einstein, que sigue a Spinoza, es immanente, y sobre esta base, está dispuesto a llamarla *Natura*), pero no difieren respecto de que la afirmación de su existencia sea una parte necesaria de una descripción exacta de lo real.

Acabo de mencionar a la “naturaleza”, que Einstein, siguiendo a Galileo y a otros, describe como un *libro*, en el cual quien haya aprendido el lenguaje apropiado (de hecho, el lenguaje de las matemáticas) podrá leer la descripción que de sí misma ha escrito la naturaleza. Éste es un punto final al que volveré después.

Ya es tiempo, sin embargo, de visitar a Platón. Como podrán adivinar sin dificultad para este momento, voy a decir que el paralelismo entre la mayor parte de las ideas que acabo de mencionar, y las ideas expuestas por Platón en el *Timeo* y el *Político* es muy notable, y lo que es quizá aún más importante, el paralelismo ha pasado por completo desapercibido para la comunidad de los filósofos y los eruditos. El principio de que *ex nihilo nihil fit*; la formación del mundo de la percepción sensible en un punto del tiempo que fue el principio de éste, y no *ex nihilo*, sino a partir de algo que “ya estaba ahí”; la noción de un espacio cuya característica dominante es la tensión; la noción (formalizada como la ley de entropía) de que sistemas organizados, abandonados a sus propios recursos, tienden a agotarse y tienden en verdad al caos; la noción de que un mundo altamente predecible pudiera tener como base un sub-universo, cuyo rasgo principal es la impredecibilidad: todo esto lo comparten Platón y muchos cosmólogos contemporáneos, quienes con seguridad se sorprenderían de saber que Platón es su precursor en este campo teórico.

En lo que se refiere a Platón y Einstein en particular, el paralelismo es aún más notable. Pues parecen compartir la perspectiva *ulterior* de que sería intolerable una serie infinita en el reino de lo físico, sin referencia a una causa adicional, aunque disientan respecto de la naturaleza de esa causa. Por cuanto concierne al universo mismo, comparten la notable idea de que éste se encuentra en un estado continuo de auto-descripción, y una auto-descripción que es eminentemente accesible a quienes quieran enterarse del lenguaje en el que está formulada.

En este punto quisiera subrayar de nuevo que no es mi intención afirmar que Platón y un buen número de cosmólogos contemporáneos marchan por la ruta correcta en aquellos temas en que sus teorías resultan coincidentes. Me interesa, en cambio, explorar la imaginatividad cosmológica que comparten los grandes cosmólogos —entre los que se incluye Platón—, su disposición para pensar lo aparentemente impensable, en su tenacidad por resolver un problema. La posibilidad de que un mundo cuantitativo esté fundado sobre un sub-mundo que quizá resulta mejor descrito en términos cualitativos; la posibilidad de que “antes” del mundo del espacio-tiempo ya hubiera en realidad duración, pero no una forma de duración medible según el tiempo; la noción del espacio, una de cuyas características principales es el ser movido por el movimiento de sus propios contenidos; y en el caso de Einstein,

la noción de que lo real podría ser mejor explicado en términos de cuatro dimensiones, y no de tres: todo esto, que se le escapa a lo que la mayoría consideraría el sentido común —aunque en realidad haya buenas razones para denominarla una descripción razonable, si no es que la mejor descripción, de los orígenes y funcionamiento del cosmos—, manifiesta, me parece, esa imaginatividad cosmológica sin la cual parece muy difícil que haya verdadero progreso en nuestra comprensión del universo.

Hablando de esa imaginatividad, lo que con frecuencia me llama la atención acerca de cosmólogos importantes —o para el caso, respecto de científicos destacados, en general— es su capacidad de evocar un *modelo* especialmente esclarecedor para arrojar luz en lo que hasta ese momento había parecido un problema particularmente complejo. Estoy pensando, por ejemplo, en el modelo de doble hélice que usaron Watson y Crick para explicar la estructura y el funcionamiento de la molécula del ADN, o la imagen familiar de puntos en la superficie de un globo que se infla para explicar la expansión de supercúmulos galácticos en un espacio de cuatro dimensiones que es finito pero ilimitado. En lo que concierne a Platón, estoy pensando en su capacidad para detectar los límites de la esfera armilar como modelo de la estructura y operación del mundo, e inventar otro modelo, combinando características de la esfera armilar y el huso, que podría reflejar mejor la posibilidad de que el universo pudiera, con el paso del tiempo, no sólo agotar la energía de su movimiento en una dirección, sino, en el momento de agotamiento total de esa energía, oscilar en dirección opuesta hacia su punto de partida original; la posibilidad de que la ley de entropía, que gobierna otros sistemas ordenados en nuestra experiencia, pudiera aplicarse en una escala cósmica, y que, en combinación con lo que más tarde se llamará una de las leyes de gravedad y es vigorosamente imaginado por Platón como lo análogo de la liberación eventual del ímpetu acumulado por un huso giratorio, uno podrá explicar ciertos aspectos del universo, que habían sido descuidados por las especulaciones anteriores. Este modelo complejo me parece ser una de las obras maestras de la cosmología temprana, y en términos de su poder explicativo, no ha sido sobrepasado sino con algunas instancias del pensamiento cosmológico del nuestro propio siglo. Me atrevo a ir más lejos, y sugiero que el modelo en cuestión bien puede haber sido el mejor modelo posible para cualquiera que esté confinado a la concepción de un universo tridimensional; sólo Einstein, el primero que imaginó un universo con más de tres dimensiones, pudo romper una barrera crítica y abrir camino para modelos con un poder explicativo mayor aún.

Por estas razones, creo que dos diálogos de Platón que son rara vez leídos merecen la atención de todos los que se interesen en la historia de la explicación cosmológica. En el pasado, varios discípulos de Platón, quizá perple-

jos por la extraña naturaleza de lo que se encontraron en el texto de los diálogos, se sintieron obligados a afirmar que su maestro quiso decir algo diferente, y en el caso del origen putativo del mundo, exactamente lo contrario de lo que Platón de hecho afirma expresamente. Sus intenciones no albergaban malicia (aunque haya quien lo niegue), pero lo que consiguieron fue opacar en absoluto la extraordinaria brillantez de la imaginación de su maestro en el campo de la especulación cosmológica. En este artículo he intentado rescatarlo de esta duradera oscuridad, y colocarlo con firmeza donde siempre mereció estar: entre las filas de los cosmólogos más importantes de la historia.

Traducción al español de Enrique Hülsz

Dos fragmentos de Heráclito acerca de psyche y logos

Enrique Hülsz Piccone

Yuc» y l 0goj son dos conceptos cardinales en la filosofía y la cultura griegas, (en particular en los siglos v y iv), que adquirieron su impulso más decisivo con Heráclito. Las páginas siguientes son una aproximación a los dos únicos fragmentos en que Heráclito vincula estos términos expresamente.¹ El tema de su relación presenta derivaciones que este breve trabajo no pretende abarcar. Desde luego, ambas palabras son antiguas y sus sentidos diversos y cambiantes. *Psyche*, en Homero, aunque designa el principio vital en el hombre, sólo se aplica en forma negativa cuando el hombre viviente muere, o cuando ya ha muerto. El “ánima” o “alma” designa entonces su sombra o espectro en el Hades, cuando no es ya sino un triste reflejo degradado de la cabal existencia: la vida *sobre* la tierra.² En el otro extremo histórico de la evolución de la palabra está quizá Platón, para quien el alma constituye lo esencial en el hombre, su ser más verdadero. Aunque seguro es cierto que el concepto de *psyche* representa el meollo del legado socrático, es probable que la idea de *psyche* haya adquirido el sentido de sede del pensamiento y la inteligencia ya en Heráclito, cuya tesis expresa e indudable es que hay un *logos* propio de *psyche*. Mi punto de

¹ Salvo pequeñas adiciones (las páginas introductorias acerca de *logos*), el cuerpo de este artículo forma parte de un trabajo más amplio, *Logos. Un ensayo acerca de la filosofía de Heráclito*. El presente abordaje supone una exploración previa del significado y la función del término *logos* en otros siete fragmentos donde recurre el término: B1: toà d• l 0gou toàd' 0ntoj a e ; ginom nwn g r pÉntwn kat t n l 0gon t 0nde; B2: toà l 0gou d' 0ntoj xunoà; B31b: ka metr etai e j t n a 0t n l 0gon; B39: oá [sc. B...aj] pl wn l 0goj 0tín l l wn; B50: o 0k moà 0 l l toà l 0gou 0ko santaj ; B87: p pant l 0g ptoásqai; B108: k 0sw n l 0gouj kousa o de j ktl. Respecto de B72, asumo que la cita textual que puede atribuirse con justicia a Heráclito no incluye la palabra l 0goj . Todas las referencias a los fragmentos se hacen según la numeración de Diels-Kranz.

² Cf. al respecto Nussbaum, M., “YUCH in Heraclitus”, en *Phronesis*, xvii (1972), núms. 1 y 2, pp. 1-16 y 153-170; Fränkel, H., *Poesía y filosofía de la Grecia arcaica*. Madrid, Visor, 1993, en especial, II, 6.

partida aquí, cuya justificación sólo puedo esbozar brevemente, es la convicción de que *logos* es una noción compleja en los textos de Heráclito. Paradigma del concepto filosófico (a la vez categoría *descriptiva* ontológico-gnoseológica y fundamento moral *prescriptivo*), *logos* es también fórmula proporcional, metáfora e imagen. Todo esto confiere a la palabra una considerable densidad semántica, de modo que, con frecuencia, un mismo uso encubre más de un significado, y evoca resonancias de otros conceptos, otros nombres, otras imágenes. Por su parte, la versatilidad y el laconismo estilísticos de cada uno de los fragmentos, aunque dificultan la tarea interpretativa, son también, por cierto, lo que la motiva. La consideración atenta del estilo constituye una base indispensable en que ha de apoyarse toda lectura y toda interpretación globales. Las formas singulares de expresión —que van desde la narración hasta el aforismo y la sentencia gnómica, hasta el uso magistral de la paradoja, y el enigma— operan como un espejo del “sistema” entero, y muestran un mismo esquema recurrente: el ensamble de contrarios.

Visto como concepto de contenido, *logos* entraña en Heráclito una relación, abismal y al mismo tiempo de profunda intimidad, entre el ámbito del *lenguaje* (concentrado simbólicamente en la *palabra* como nombre de la cosa) y el de la cosa misma, es decir, la *realidad* significada por o con el nombre. El inicio del escrito (B1) dice:

De este *logos* real y verdadero siempre los hombres se tornan incapaces de comprensión, antes y después de haberlo escuchado por primera vez. Pues aunque todas las cosas suceden según este *logos*, aquellos parecen inexpertos experimentando palabras y hechos como los que yo expongo, dividiendo cada cosa según la naturaleza y mostrándola tal como es. A los demás hombres, en cambio, les pasa inadvertido cuanto hacen despiertos como cuanto hacen dormidos.

El sentido que *logos* tiene aquí, desde luego, implica las acepciones de “palabra”, “discurso” y “lenguaje”, puesto que los hombres lo escuchan, aunque sin duda no se reduce a ellas. Contra las interpretaciones reductivistas —las que sostienen que *logos* es el propio discurso de Heráclito y *nada más*— puede aducirse el argumento de que incluso los usos preheraclitanos de *logos* abarcan muy diversos matices de lo que llamamos “racionalidad”, y no puede decirse con validez que su significado deba limitarse sólo a la dimensión lingüística.³ Traducir *logos* por el “mensaje”, la “palabra”, el libro y el “discurso”

³ Cf. sobre este punto, por ejemplo, Michel Fattal, “Le logos d’Héraclite: un essai de traduction”, en *Révue des Études Grecques*, vol. XCIX, núm. 470-471, enero-junio de 1986, pp. 142-152.

o la “doctrina” de Heráclito implica empobrecer y deformar su sentido originario. Pues si bien *logos* es todo esto, es todavía algo más, y por tanto es otra cosa. La columna vertebral del proemio (B1) es el contraste de la permanente realidad-de-verdad de “este *logos*”, según el cual “ocurren todas las cosas” y la empecinada incompreensión de los hombres, quienes tienen trato cotidiano con él y lo escuchan, pero sin entenderlo jamás, estando siempre, respecto de él, como dormidos o alienados. El *logos* del proemio se yuxtapone al yo del filósofo sin confundirse con él: es su propio discurso, pero es algo más, asequible a todos y evidente *antes* de que el filósofo diga nada. Designa posiblemente lo que podríamos llamar la racionalidad, en un sentido lo bastante amplio como para dar cabida a la estructura objetiva de lo real y al objeto y la naturaleza propios del saber. De ahí que pueda pensarse que *logos* también quiere decir “razón” (como causa, fundamento o motivo inherentes a la cosa misma, al menos en B1, en B2 y B50). Resulta importante, así, su aparente afinidad con *physis*, que anticipa el “orden universal” (*kosmos*, cf. B30), la “ley” (*nomos*, cf. B114) cósmica, y la “proporción” y “medida” (B31b) de la realidad toda. Lo que Heráclito llama *logos* tiene, por ende, un fuerte sentido “objetivo”, en función del cual adquiere su dignidad epistemológica suprema (pues es precisamente por su objetividad o realidad que es visto como verdadero). Además del discurso objetivo de lo real al que hay que prestar oído, y el contenido de tal discurso, *logos* puede designar los discursos o explicaciones verbales en general (B87, B108), e incluso la “reputación”, “fama” o “buen nombre” (B39). A pesar de lo que pudiera parecer a primera vista, esta variedad de acepciones implica una comunidad, cifrada en el sentido filosófico, ontológicamente fuerte o duro, de “razón-de-ser”.

Es importante reconocer este sentido en el *logos*, además de la dimensión lingüística. La dimensión ontológica tiene alcance universal irrestricto, y contiene las nociones de orden y medida, regularidad y legalidad inmanentes en las cosas mismas. El contenido medular de *logos* se formula como unidad e identidad racionales de los contrarios: “Habiendo escuchando, no a mí, sino al *logos*, es sabio convenir que todas las cosas son uno” (B50). *Logos* es en Heráclito la voz del ser: el lenguaje de lo real y la manifestación de la realidad en el lenguaje. El concepto de una racionalidad dinámica y omnicompreensiva constituye el marco de referencia y el hilo conductor que sintetiza y unifica las diversas acepciones que presenta el término en los textos, y es también el fundamento básico de legitimidad para atribuir al tema del *logos* rango de teoría.⁴

⁴ Cf. a este respecto el planteamiento inicial de T. M. Robinson (resuelto negativamente por este autor) en “Esiste una dottrina del *logos* in Eraclito?”, en *Atti del Symposium Heracliteum 1981*, L. Rossetti, ed., vol. I. Edizioni dell’Ateneo, p. 65: “In

I

El primero de los textos es el célebre fragmento 45:

Si vas a los límites del alma, no los	yuclj pe...rata	n oúk 'n
encontrarías, aunque recorras todo	xeúroio, p ^o san	piporeuθmenoí
camino: tan profundo es su <i>logos</i> . ⁵	d n:ou ^t w baq n	l θgon cei.

La forma negativa de la sentencia introduce, con cierta ambigüedad, una afirmación teórica. Lo intrincado de esta forma puede opacar la relativa claridad de la tesis central, que es la atribución de un *logos* a lo más hondo de *psyche*. En el contexto llaman la atención al menos tres cuestiones: los *límites* del alma; la imagen de una búsqueda *interminable*; y el sentido de la *profundidad* del *logos*.

A primera vista, parece natural aferrarse al texto explícito y entender que se concibe a *psyche* como limitada, ya que se le atribuyen expresamente unos confines o fronteras (pe...rata). Pero lo que se dice es que ninguna búsqueda llegará a esos límites. Lo cual resulta, en principio, paradójico: si *psyche* es finita, ¿por qué serían inalcanzables sus límites? De esta suerte, el tema de los límites se desliza hacia la cuestión de su inaccesibilidad, y B45 parece sugerir que *psyche* es “carente de límites, *apeiron* en un sentido más verdadero que ‘la inmensa tierra’”.⁶ En cualquier caso, el efecto inmediato de la cláusula “no encontrarías los límites del alma”, es profundamente dialéctico: *psyche* aparece como limitada, a la vez que se sugiere su inmensidad. Más que establecer una prescripción moral, lo que se enuncia de modo categórico es la imposibilidad del hallazgo. La búsqueda, desde luego, queda así positivamente afirmada: sin ella, no tendría sentido hablar de límites inalcanzables. El cotejo con otros fragmentos realza el valor positivo que Heráclito parece atribuir a la búsqueda: “Quienes buscan oro cavan mucha tierra y encuentran poco” (B22); “Es necesario que [los varones filósofos] indaguen muchas cosas” (B35). Más revelador aún es B101, que consigna lo que, con dificultad, podría no ser una búsqueda interior: “Me busqué a mí mismo” (dizhsēmhn mewutθn). El punto central sería, así, la determinación de la búsqueda como un proceso de autoconocimiento inacabable.

breve, l'idea di una *Logoslehre* in Eraclito consiste nel supporre che *logos* per Eraclito significhi non solo il suo proprio discorso, ma anche la struttura organizzata della realtà descritta da tale *logos*”.

⁵ Agradezco al doctor Germán Viveros sus útiles sugerencias para la traducción de este fragmento.

⁶ Charles H. Kahn, *The art and thought of Heraclitus*, p. 128 (ad B45). La referencia a los límites (inaccesibles) de la tierra es originariamente homérica.

Por su parte, la alusión a *psyche* (que debe entenderse simultáneamente como “alma” y “vida”) exige una elección interpretativa. Pudiera tomarse, por ejemplo, en sentido global e impersonal. Esta perspectiva genera una interpretación banal, para la que *psyche* no es mucho más que un tema o materia de discurso. A pesar de que las interpretaciones reductivistas de *logos* no resultan muy convincentes en otros casos, verter aquí *logos* por “discurso” no parece tan insensato: el discurso *acerca de* ella es tan profundo, que no se alcanzarían sus límites. Pero el eco de la dimensión lingüística parece, sin embargo, débil en el contexto de B45, además de que esta perspectiva vuelve al *logos* algo externo respecto de *psyche* (sería aquél, el discurso, el que contiene a ésta, no lo contrario). Resulta preferible comprender *logos* en B45 como “razón”, en un ambiguo sentido donde confluyen “fundamento” y “conocimiento”. Otro tipo de interpretación sitúa la búsqueda en un escenario cosmológico, y sostiene que la aplicación del término *psyche* no tendría restricción y abarcaría así la totalidad de los contenidos particulares del universo. Ésta es la perspectiva, por ejemplo, de Charles H. Kahn,⁷ quien atribuye a Heráclito una concepción panpsiquista. La idea de esta lectura podría parafrasearse diciendo que el alma-vida no conoce fronteras, y que un viajero hipotético no llegaría nunca a su meta, si lo que buscara fuera la frontera o el confin de lo viviente. Pero esta visión parece leer en el fragmento mucho más de lo que éste dice: que “el alma está en todas las cosas” no es declaración explícita en éste ni en ningún otro fragmento, ni está necesariamente implicada.

De forma bastante natural, puede entenderse *psyche* como referida en especial a la condición humana, en toda su concreción. Aquí se habla, entonces, no del alma como principio cuasi cósmico, sino de cada *psyche* humana individual, y la fórmula “el *logos* de *psyche*” equivale a “el *logos* del hombre”. Así, una traducción más certera sería: “A las fronteras de *tu* alma no llegarás, aun recorriendo todos los caminos: tan profundo es el *logos* que posee”.

II

Veamos, uno por uno, los principales puntos. En primer lugar, ¿qué son los límites del alma? La finitud que se predica del alma podría sugerir, por ejemplo, su mortalidad.⁸ La idea parece prometedora, y ciertamente B36 aporta la evidencia interna de que, para Heráclito, el alma es algo generado y mortal:

⁷ Cf. *ibidem*, ad locorum (comentarios a B113 y B45).

⁸ Así por ejemplo C. Eggers Lan (*Los filósofos presocráticos*, vol. I, núm. 90, p. 373): “En el caso presente [sc. B45] los ‘límites del alma’ son sin duda su nacimiento y su muerte. Pero su ‘fundamento’ o ‘sentido’ [= *logos*] van más allá de ellos”.

Para las almas muerte devenir agua,
 para el agua muerte devenir tierra;
 de la tierra nace el agua,
 del agua el alma.⁹

A pesar de la coincidencia aparente entre B45 y B36, a través de la idea de los límites, hay probablemente una lejanía contextual que desaconseja establecer en este caso un paralelismo demasiado simple entre ambos fragmentos.¹⁰ De cualquier modo, resulta en sí misma sugerente y atractiva la idea de que el alma muere. Notemos que, según B36, la muerte de las yuca... es un fenómeno tres veces dialéctico: primero, a) porque el alma, por definición, equivale a “principio vital”, pero también b) porque “muerte del alma” es lo mismo que “génesis del agua”, y c) porque implica diacrónicamente un [¿re-?]nacimiento del alma, que es muerte del agua. Así, el punto sobresaliente es la correlatividad simétrica de *thanatos* y *genesis*, muerte y nacimiento. El proceso descrito en B36 bien puede ser una ilustración del camino ascendente-descendente a que alude B60 (“El camino hacia arriba y hacia abajo [es] uno y el mismo”).¹¹ En todo caso, la idea predominante en B36 es, sin duda, la de un equilibrio global que rige la vida y la muerte, en el que está implicado el *logos*.

Si trasponemos la mortalidad-generabilidad de B36 y la leemos en B45, los límites de *psyche* serían, pues, nacimiento (muerte del agua) y muerte (génesis del agua). El sentido del texto sería: “nacimiento y muerte del alma no podrías encontrar, aun recorriendo en tu marcha todos los caminos: tan profundo es su *logos*”. La implicación parecería entonces ser una virtual identidad de *logos* y *psyche*, y la atribución a ésta de una condición eterna. Pero aproximar la búsqueda infructuosa (una imagen plausiblemente referida a la condición epistémica del hombre) al camino hacia arriba y hacia abajo

⁹ B36: yucǀ sin qɛnatoj ũdwr gen sqai, ũdati d• qɛnatoj gǀn gen sqai: k gǀj d• ũdwr g...netai, x ũdatoj d• yuc .

¹⁰ El contexto de aplicación de B36 no es necesariamente ontológico-cosmológico, sino que puede ser, por ejemplo, fisiológico, siendo agua y tierra sustitutos simbólicos de sangre, y carne y huesos, respectivamente. *Vid.*, por ejemplo, Marcovich, *Heraclitus. Greek text with a short commentary (editio maior)*. Mérida, Venezuela, 1967, pp. 361-364.

¹¹ B60, d j nw kɛtw m...a ka ut» . Este texto ofrece quizás una clave útil para interpretar B36: muerte es el camino “descendente” y génesis el “ascendente”, dentro del balanceado cambio cualitativo cósmico —de cuyo esquema pudiera dudarse que sea, en sentido estricto, cíclico, aunque si se lo concibe como lineal, parece “reversible”. De modo semejante, el punto en que B31b hace énfasis es la racionalidad del cambio cuando dice que la tierra, al devenir mar “es medida en la misma proporción (*logos*) en que existía antes”.

ilustrado en B36 parece un recurso demasiado forzado, por decir lo menos. Además, aunque la subordinación de los límites a la noción de *logos* como medida parecería prestarle consistencia a esa perspectiva, la inaccesibilidad de tales límites es algo que resulta bastante extraño y difícil de entender dentro del contexto específico. Y, finalmente, no se explica tampoco la frase final, οὐτῷ βαρῆν ἰσὸν εἶ, donde *logos* debiera tener el mismo sentido que exhibe en B31b (implícito en B36), “razón proporcional”; pero la noción de una proporción “profunda” es también escasamente inteligible¹² –lo cual impone deslizarse hacia la noción de *logos* como “medida”, que resulta así un tanto reiterativa de la inaccesibilidad de los límites.

En este fragmento (B36), como ha sido notado con frecuencia, *psyche* ocupa un lugar protagónico en el proceso cíclico de transformación de “formas elementales” –y ofrece así el sentido de un principio o “elemento” cósmico, que tiene como pares a tierra y agua. Los límites que presumiblemente se definen ahí están en el horizonte del espacio y el tiempo cósmicos, e implican probablemente (a la luz de B31b) un sentido cuantitativo de racionalidad. En un contexto diverso (B85, un fragmento ético-fisiológico) reaparece esto último: “Difícil luchar contra el ánimo (*thymos*), pues lo que quiere lo paga con vida (*psyche*)”.¹³ En general, se percibe con facilidad que el sentido de “vida” en la palabra *yuc* es difícil de eliminar, y que está implicado con distintos grados de intensidad en las instancias heraclitanas. En B85, *psyche* representa el haber de vida de que se dispone, con el que se paga el precio de lo que *thymos* desea. Así, además de la noción genérica de “vida”, lo único que parece conectar las formulaciones acerca de *psyche* en B45, B36 y B85 es la idea de limitación. Pero es manifiesto que ésta significa en cada caso cosas diferentes, y es, con seguridad, el contexto lo que determina la diversidad de las significaciones.

¹² Cf. A. García Calvo, *Razón común*. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heráclito. Madrid, Lucina, 1985, *ad loc.*, para una interpretación de *logos* en sentido cuantitativo.

¹³ B85 provee una significación compatible con este sentido primario, donde *psyche* se opone a *thymos*: *quμῦ mĒcesqai cal epōn:ō <ti> g r ῖn q ἰV, yucĭj çne tai*: “Difícil luchar contra *thymos* (‘ánimo’, ‘deseo’, ‘corazón’), pues lo que quiere, lo paga (o compra) con *psyche* (‘alma’, ‘vida’)”. *Psyche* significa aquí “vida”, y el contexto parece fisiológico (quizás con resonancias éticas). La finitud de *psyche* puede comprenderse como la magnitud limitada de la vida o la fuerza vital en el hombre, que se contrapone, en una relación de intercambio compensado, a lo que su *thymos* quiere o desea. Este texto, sin embargo, plantea numerosas cuestiones que involucran una prolija polémica de interpretación, respecto de la categoría de “fuego” en el “sistema”, y también en torno del significado de *quμōj*, y reservamos su tratamiento para otro lugar. Un punto importante es que el obvio contraste de ánimo y ánima remite a la idea de un tercer término implícito, que es el dueño de ambos, y el cual, por tanto, no se reduce a ninguno.

III

A pesar de que la conexión *psyche-logos* es innegablemente el punto central, conviene, pues, no perder de vista su dualidad. Según B45, no puede llegarse a los confines del alma por ningún camino, debido al *logos* profundo que ella tiene. En primer plano está la imagen de una marcha interminable, la cual se lleva a cabo siempre dentro de un inmenso territorio que no puede ser sino la *psyche* misma. Resulta así que B45 ilustra o ejemplifica la búsqueda de la propia mismidad, la práctica del autoconocimiento (marca distintiva del sentido vital del filosofar tanto en Heráclito como en Sócrates) de la que, como ya reconocimos antes, hay constancia en B101: “me he indagado a mí mismo”. Quizá la frase inicial de B45, sin soslayar la finitud de *psyche*, no suponga ni aspire a una definición específica de sus límites, sino que apunte, entonces, a la idea de que el alma misma es, en algún sentido no especificado de antemano, ilimitada o inconmensurable. Atendiendo precisamente a la conjunción de *psyche* con ese *logos* que le pertenece, quizás no sobre insistir en que es obvio que también *psyche* tiene varios sentidos, y no se agota en el concepto de un principio cósmico —el cual, como hemos visto, no parece pertinente ni iluminador respecto de B45.

Ahora bien: en otro lugar, Heráclito concibe la *psyche* —de manera clara, pero también oblicua— como sede del lenguaje y de la acción de pensar, la acción reflexiva por excelencia: como aquello en el hombre que es capaz de *logos* (de oírlo y de expresarlo): “Malos testigos para los hombres los ojos y los oídos si tienen almas bárbaras”.¹⁴ Queda bien claro que aquí se llama “bárbaras” a las *psychai* que no entienden el lenguaje de lo real, el *logos*, y que la implicación positiva es que, para un alma no bárbara, ojos y oídos son testigos fidedignos. *Psyche* puede así ser interpretada en B45, no tanto por analogía con el discurso cosmológico, como una “forma elemental”¹⁵ equiparable a la tierra o al agua, sino, en los términos del propio texto, como sede del lenguaje-pensamiento racional y verdadero. Desde luego, al conjugar B107 con B45, la interpretación se vuelve, en cierto sentido, ontológicamente restrictiva: el alma con límites inalcanzables no sería el alma *per se*, ni cualquiera, sino sólo la que en B118 se califica como “seca y mejor”.¹⁶ Verosímelmente, entonces, en concordancia con la imagen de la búsqueda interior, no se trate de los límites de su ser, sino de su *poder*, su *dynamis* cognitiva. Y en efecto parece un poder enorme ese que consiste

¹⁴ B107: kako mÉrturej cñqrepoisin Ñfqa! mo ka ta barbÉrouj yuc j còntwn.

¹⁵ Tomo esta útil fórmula de la obra citada de Kahn.

¹⁶ Sigo en este punto la sugerente interpretación de M. Conche, *Héraclite. Fragments*. París, PUF, pp. 358-360.

en la posibilidad de conocerlo todo y decirlo todo. De este modo, el sentido de B45 no sería que el alma fuese en sí misma ilimitada, pero sí que, en condiciones especiales (y, en forma paradójica, abiertas a todos), su poder cognoscitivo es inmenso, pues todas las cosas son, en virtud de la presencia universal del *logos*, en principio inteligibles. Ésta es una tesis gnoseológica fundamentalmente optimista, y sólo en apariencia es incompatible con la devastadora crítica del aislamiento epistémico de los más (ο πολλο..., B2, B17), o genéricamente “los hombres” (ἄνθρωποι, B1) o (en contraste con el yo del propio Heráclito) los “otros hombres” (το ἄλλοι ἄνθρώπων, B1). En verdad, si la interpretación que proponemos es válida, esto arroja alguna luz sobre el abismo que parece mediar entre la concepción de la mayoría de los hombres como ἀνόητοι, “ininteligentes”, sordos a la voz del ser, quienes “estando presentes están ausentes” (B34), por una parte, y afirmaciones como “el pensar es común a todos” (B113), o “todos los hombres participan del conocerse a sí mismos y del ser sabios” (B116), por otra.

Y aun si *bathys logos* es traducido por “medida insondable”, no parece muy distante del *logos* de B1, ley eterna según la cual todas las cosas suceden. Quizás sea incluso factible ver aquí el germen de los primeros usos de *logos* como racionalidad “subjetiva” o facultad de pensamiento.¹⁷ Βαθύς, “hondo” o “profundo”, es un epíteto naturalmente apropiado para el *logos*, en tanto que éste es visto como inmanente en la *psyche*. La profundidad con que el *logos* “cósmico” cala el alma misma sería fundamento de la agudeza con que el pensamiento verdadero hace presa en lo real. Y cuando Heráclito declara haberse indagado a sí mismo, queda implicado que lo que encuentra en su interior es el mismo *logos* que rige todo el universo. Es importante insistir en que *logos* no parece designar nunca en los fragmentos (incluyendo B45) la facultad cognoscitiva como tal, a la que se refiere en otros casos con palabras como *noos*, “intelecto” y *phren*, “pensamiento” (B40, B104, B114).

IV

El segundo texto, B115, es menos célebre, y por razones adicionales, de más difícil interpretación.

Del alma es el *logos* que se
aumenta a sí mismo.

yuçáj sti lògoj aut na xwn

¹⁷ Análogamente a lo que ocurre en B2: δι δε ψεσαι τὸ χυνὸν, tout sti tù> koinù (xun j g r koinòj): τοὰ ἰὸγου δ' ὄντοj χυνοὰ ζέουσιν ο πολλο ἄλλοι ἄνθρωποι...an contej frònhsin: “Por eso es necesario seguir a lo común. Pero aunque el *logos* es común, los más viven como si tuviesen una inteligencia privada”.

La interpretación de B115 debe enfrentar la dificultad preliminar de la autenticidad.¹⁸ La primera razón de suspicacia es lo incierto de la atribución: Estobeo,¹⁹ un autor del siglo V después de Cristo que es, en este caso, la única fuente, lo asigna expresamente a Sócrates, lo cual no impidió a Hermann Diels admitirlo en su *Herakleitos* (1901), basándose en la conjunción *psyche-logos* de B45, y haciendo referencia, entre otras, a las fórmulas $\kappa\eta\rho\epsilon\pi\omicron\upsilon$ $\gamma\upsilon\kappa$ ν $\kappa\eta\rho\epsilon\pi\omicron\upsilon$ $\chi\epsilon\tau\alpha\iota$ (“el alma del hombre crece en el hombre”) y $\kappa\eta\rho\epsilon\pi\omicron\upsilon$ $\gamma\upsilon\kappa$ $\kappa\epsilon$ $\phi\lambda\epsilon\tau\alpha\iota$ μ $\kappa\rho\iota$ $\tau\epsilon\lambda\omicron\upsilon$ (“el alma del hombre crece siempre hasta la muerte”), en textos hipocráticos.²⁰ Con seguridad este proceder no resulta del todo satisfactorio según los más exigentes cánones críticos e implica un cierto optimismo, quizá infundado, ciertamente arriesgado.

Hay también quienes hacen suya la causa contraria. Entre éstos, Miroslav Marcovich aduce contra la autenticidad, primero, la atribución a Sócrates por Estobeo; luego, la semejanza con ciertos textos tardíos, de Aristóteles, Plotino, Plutarco, entre otros;²¹ y además, la incompatibilidad de la noción de un *logos* que se aumenta a sí mismo con la concepción de “medida”, que “parece implicar algo *constante* en la física de Heráclito: una ‘medida que se aumenta a sí misma’ no es plausible en Heráclito”.²² En cuanto a los dos primeros puntos, se diría que lo de la incierta atribución no representa un obstáculo insalvable para la defensa de la autenticidad, puesto que es razonable admitir una confusión del copista en el punto preciso en que aparece el fragmento en los manuscritos (luego de siete citas consecutivas de Heráclito). Los que niegan la autenticidad se topan desde luego con la incómoda cuestión de la atribución a *Sócrates*. Por la otra parte, la sospechosa similitud en textos muy tardíos con la noción del alma como “número que se mueve a sí mismo” no constituye, por sí sola, prueba de la inautenticidad de B115. Del mismo modo, pero a la inversa, la recurrencia de la noción de una α $\chi\eta\sigma\iota\eta$ del alma en escritos [pseudo] hipocráticos y en [el pseudo] Epicarmo (DKB2), no es tampoco corroboración indudable ni evidencia decisiva a su favor. La postura más sensata sería quizás un moderado agnosticismo de raíz, que considera el texto hipotéticamente genuino.

El último argumento de Marcovich parece, en cambio, más sólido que los otros dos. ¿Es realmente *logos* incompatible con la idea de “crecer por sí

¹⁸ Entre quienes rechazan B115, se cuentan Bywater (quien lo omitió en su edición) y Marcovich (pp. 569-570). Otros autores adoptan una postura más cauta, sin reconocer necesariamente la autenticidad (por ejemplo, Kahn).

¹⁹ *Flor.*, I, 180a (post B114).

²⁰ *De victu*, I, 6, y *Epid.*, VI, 5, 1, respectivamente.

²¹ Por ejemplo, Aristóteles, *De anima*, A 2, 404b29; Plotino, VI, 5 [cf. III, 6, 1, 31; V, 1, 5, 9 y ss.]; Plutarco, *De an. procr.* 1012.

²² Marcovich, *op. cit.*, p. 569.

mismo” o “acrecentarse a sí mismo”? El punto que resalta inicialmente es que el sentido que se dé a *logos* es un factor de peso en la discusión de la autenticidad o inautenticidad del fragmento. La objeción de Marcovich presupone como resuelta la cuestión en la identificación de *logos* con una noción reducida de “medida” y una confianza infundada en que el único sentido viable para *logos* es aquí el de “razón numérica” [(*numerical*) *ratio*], cosa al menos discutible. Pero, aparte de esto, y al margen de la discusión de la autenticidad, la tesis de la improbabilidad de la idea de una medida no constante plantea una dificultad no desdeñable para nuestra interpretación, sobre todo por la evidente afinidad de contenido que percibimos entre B115 y B45. Quizás una vía de salida a esta aparente aporía sea reconocer que también la idea de medida admite matices distintos. Si se presupone un contexto “físico” y una suerte de monismo, la tesis de Marcovich quizás resulta pertinente. Cosa que no ocurre necesariamente en un contexto diverso, antropológico o ético, o incluso ontológico. Ciertamente, “el sol no rebasará sus medidas” (B94), pero “es necesario apagar la desmesura (Übrij) más que un incendio” (B43). Sin pretender excluir en el sentido de *logos*, como un matiz posible, o una acepción subordinada, la noción de medida —que podemos admitir, junto con la idea genérica de “fundamento” en B45—, resulta demasiado apresurado trasponer, de manera automática, el *logos*-medida a B115, que podría suscitar otras asociaciones concernientes a lo específico de la condición humana, proclive a la Übrij o desmesura.

En el otro extremo está la postura de Marcel Conche, que es una defensa de la autenticidad de B115 basada explícitamente en un paralelo con Píndaro, reforzado con una referencia interna a B39. Conche sugiere que el *logos* que se aumenta a sí mismo se contrapone al *logos* que la divinidad (y el canto de los poetas) “hace crecer” (a xei)²³. Esta perspectiva requiere, a juicio de ese autor, entender *logos* como “discurso” (la piedra de toque de la interpretación de Conche, al menos nominalmente reductivista) y tiene a su favor el atractivo de llevar al extremo el reconocimiento de que el *logos* propio del alma es como un ser viviente, que en forma análoga al cuerpo, es capaz de crecimiento. La noción de una a xhsij táj yučáj es quizá la consecuencia filosófica esencial, pero aunque pueda estar necesariamente implicada, sin duda lo que el texto dice es que es el *logos* del alma el que se

²³ Cf. M. Conche, *op. cit.*, pp. 354-356. Los desarrollos de Conche prolongan el enfoque de Clémence Ramnoux, *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*. París, Les Belles Lettres, 1968, pp. 116-126. Esta autora establece y explora la posible conexión con Empédocles B110 con mayor detalle ahí mismo, en especial en las pp. 166 y ss.

aumenta a sí mismo.²⁴ Si la autenticidad quedara demostrada —algo que, como se ve, es difícil esperar—, con seguridad vendría a reforzar nuestra interpretación de B45: aunque el alma sería, en efecto, limitada, sus límites serían inalcanzables porque no serían fijos. ¿Cómo podrían serlo, si del *logos* profundo que la habita se dice que se acrecienta a sí mismo?

Concluamos tentativamente que todo esto apunta a la idea de que el *logos* (principio de sentido del cosmos entero) adquiere, en la interioridad profunda del hombre, manifiesta en el habla y el pensamiento inteligentes, una dimensión de la que carece en el resto del orbe, y que es la frágil autoconciencia. ¿O es desmesura pensar que no se trata tan sólo del incremento del hombre individual, que acrecienta su propio ser por medio de la adquisición de la sabiduría, sino del enriquecimiento y perfección del ser como tal, en su totalidad? Aunque esto podría parecer una idea anacrónica (y quizá pasaría por ser típicamente moderna), la unidad del *logos* (de donde deriva su reiterada *comunidad*) contiene y penetra el *kosmos* e incluye necesariamente la *polis*, dentro de la cual vive cada *psyche*. Mejor se diría, así pues, que el anacronismo radica en la escisión entre el universo mismo y esa parte suya, a través de la cual el *logos* habla de sí mismo.

²⁴ Cf. Eduardo Nicol, *La primera teoría de la praxis*. México, UNAM, 1978, p. 42: “En un fragmento que debiera ser famoso, el 115, aborda Heráclito esa interioridad del hombre para revelar que no es uniforme ni estable. El alma, nos dice, es susceptible de crecimiento. Este cambio, que es en verdad un crecimiento del hombre, paralelo al crecimiento corpóreo que trae la edad, se produce según una medida propia: *yucáj sti lûgoj aut n a xwn*. Todavía hoy nos parece asombroso el hallazgo de esa idea certera, aunque debiéramos estar familiarizados con ella por la metáfora del alma que ‘se ensancha’, empleada por la poesía”.

Reseñas y notas

Una praxis marxista

Paulette Dieterlen

Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía y circunstancias*.

Barcelona, Anthropos/UNAM, FFyL, 1998.

Reseñar un libro del doctor Sánchez Vázquez no es un asunto fácil, primero por la responsabilidad que se siente cuando nos encontramos ante la obra no sólo de uno de los profesores más admirados y respetados de la Facultad de Filosofía y Letras sino, sobre todo, porque estamos ante la obra de un verdadero filósofo. Y digo que es un verdadero filósofo porque si bien en el libro encontramos algunos textos llamados “de circunstancia”, puesto que hablan de experiencias personales y académicas, en otros se percibe la labor de un pensador que hace de cada acontecimiento de su vida —algunos de ellos nada fáciles, como su situación antes y en el exilio—, motivo de reflexión, del cual siempre sacamos un aprendizaje. Antes de examinar algunas tesis filosóficas me gustaría decir algo acerca de las circunstancias. Sánchez Vázquez, a diferencia de Ortega y Gasset, no opina que él es él y sus circunstancias; más bien piensa que éstas no pueden ser una conjunción del yo, ya que forman parte indisolublemente de él, porque son el propio yo. Por eso es difícil separar en su obra la filosofía de las circunstancias. Por otro lado, en los textos propiamente llamados filosóficos percibimos una unión indisoluble entre la teoría y la necesidad de llevarla a la práctica.

En los artículos más filosóficos de Sánchez Vázquez encontramos una discusión teórica de primer nivel, que implica un compromiso para tratar de mejorar la situación de los hombres enajenados por el modo de producción de la sociedad en la que se encuentran; en pocas palabras, un compromiso con las ideas que inspiraron el pensamiento de Marx.

Quizá la palabra que nos introduce con mayor exactitud a la obra filosófica del doctor Sánchez Vázquez sea la de “práctica” (*praxis*). Sin embargo, el libro no es un manual de recetas acerca de cómo deberíamos actuar. El acento está puesto en la exigencia de que toda teoría filosófica debe estar, sin discusión, ligada a la práctica social. Dicha exigencia se encuentra en la

tesis XI de Marx sobre Feuerbach que a la letra dice: “los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos, de lo que se trata es de transformarlo”. Así, nuestro autor es crítico con los sistemas filosóficos que se dedican simplemente a entender lo que está sucediendo. Éstos deben:

a) Dejar de flotar en el vacío como meras especulaciones y vincularse a la práctica, es decir, contribuir a la transformación del mundo.

b) Ser interpretaciones, pero interpretaciones adecuadas de la realidad, ligada en forma consciente, racional, a la práctica (cf. p. 117).

En el texto “La filosofía de la praxis (balance personal y general)” Sánchez Vázquez nos relata cómo la lectura de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* tuvieron un significado especial en la formación y evolución de su pensamiento. Lo que extrae de ellos es lo siguiente:

a) Una concepción del hombre como ser práctico, creador, trabajador;

b) Una concepción de la actividad vital del hombre como trabajo que, en las condiciones de la producción capitalista reviste un carácter enajenado, que niega su dimensión creadora;

c) Una concepción del arte como trabajo en el que se mantiene esa dimensión creadora, negada en el trabajo enajenado, y que es propia de toda forma histórica-concreta de arte, cualquiera que sea su relación con la realidad o la ideología que se afirme en ella. Desde este punto de vista, tan válido es el arte más realista como el más abstracto, el clásico como el romántico, el occidental como el maya. (p. 158).

Prácticamente todos los conceptos que se encuentran en los puntos mencionados se aclaran en los diferentes artículos de *Filosofía y circunstancias*. Por ejemplo en el texto “Filosofía, historia y sociedad” Sánchez Vázquez entabla una discusión con Ferrater Mora para señalarnos la relación que existe entre la filosofía y la ideología, de la que nos dice:

Desde un punto de vista ideológico, una filosofía será válida si funciona socialmente de acuerdo con el interés de clase que expresa, y es en la práctica donde se ve si tal adecuación se da o no. Pero por otro lado, su validez es limitada: vale lo que valen históricamente y socialmente esos intereses de clase. La antropología abstracta o el humanismo abstracto de la filosofía idealista alemana o la decapitación de Dios bajo el hacha kantiana de la *Crítica de la razón pura*, valen ideológicamente por su adecuación a los intereses de clase de la burguesía alemana de la época. Heine captó perfectamente, sin nombrarlo explícitamente, este elemento ideológico de la “revolución

copernicana” de Kant. Pero ideológicamente la destrucción de la metafísica clásica no va más allá de esos intereses. Ahora bien, no todo se pierde. Lo que sobrevive de esos elementos ideológicos (el principio kantiano, por ejemplo, del hombre considerado como fin y no como medio) pasa a formar parte de ideologías que vienen después (como la ideología socialista, proletaria), pero ya perdida su validez ideológica burguesa. (p. 77)

Un tema que sería interesante discutir con Sánchez Vázquez se refiere a la explicación del modo en el que ciertos principios como el mencionado de Kant pueden servir tanto para una ideología socialista, como para una neoliberal. Por ejemplo, recordemos que Nozick basa su defensa del Estado mínimo partiendo de la misma formulación del imperativo categórico y piensa que un Estado que intervenga en algo más que la seguridad, viola precisamente esa idea. La discusión se refiere a la posibilidad que tiene una idea filosófica de servir de guía de acción para clases sociales que tienen intereses totalmente opuestos. También, podríamos discutir el significado actual del concepto “intereses de clase” dada la pluralidad social con la que nos enfrentamos. El propio Sánchez Vázquez ha sido cauteloso al usar esos términos, por ello en el texto “La filosofía de la praxis” piensa que, a veces, el concepto de “interés de clase” debe tomarse con mucho cuidado, dependiendo de las sociedades a las que lo queremos aplicar:

La conclusión a que llego —conclusión que constituía un verdadero escándalo para la izquierda en América Latina— es que se trata de una sociedad atípica, surgida en las condiciones históricas peculiares en que tuvo lugar el intento de construcción del socialismo: una sociedad no capitalista, pero tampoco socialista, dadas sus características esenciales: propiedad estatal (no social) sobre los medios de producción, Estado omnipotente y Partido único que regimenta todos los aspectos de la vida social (económico, político y cultural). En suma, un nuevo sistema de dominación y explotación que entraba en contradicción con los valores de libertad, igualdad, solidaridad y democracia, consustanciales con el socialismo. (p. 161)

Aquí nos encontramos con dos problemas: el primero consiste en la posibilidad de aplicar ciertos conceptos del marxismo, como el de “interés de clase”, a sociedades atípicas; y, el segundo, en la plausibilidad que puede tener una clase social para apropiarse los conceptos que fueron generados en otra. Por ejemplo, no olvidemos que la libertad, la igualdad y la solidaridad (o fraternidad), conceptos que Sánchez Vázquez caracteriza como “consus-

tanciales con el socialismo” surgieron no de una revolución precisamente proletaria, sino de una revolución burguesa como lo fue la de Francia en 1789.

La pregunta que nos surge se refiere a la plausibilidad que tienen ciertos conceptos o ideas filosóficas de superar los intereses de clase de la que surgieron y por lo tanto de lograr la universalidad y la transtemporalidad.

Ahora bien, un tema muy estudiado por Sánchez Vázquez es el que se refiere a la clase de explicaciones características de la historia. La discusión sobre este problema se encuentra en el texto “Explicaciones teleológicas en la historia” que fuera replicado por Luis Villoro. Después de analizar ciertas teorías para explicar la historia, como la de Von Wright, Sánchez Vázquez aborda la discusión sobre las acciones colectivas, y, en relación con ellas nos dice: se integran de un modo u otro –intencionalmente o no– las acciones de agentes individuales. Así, distingue tres tipos de acciones históricas:

1) *Acción colectiva cuyo producto histórico es inintencional.*

Hechos históricos como el hundimiento del esclavismo en la Roma antigua o el nacimiento del capitalismo en las entrañas mismas de la sociedad feudal son el resultado de la acción de individuos concretos que, como tales, han actuado intencionalmente. Pero estos hechos no pueden ser puestos en relación con intenciones individuales, ni tampoco como una intención colectiva pues, en los casos citados, no existía aún entre los esclavos el proyecto de hundir el esclavismo ni entre los siervos de la Edad Media producir el nuevo sistema, capitalista, que habría de poner fin a las relaciones sociales de servidumbre [...]

2) *Acciones históricas colectivas cuyo producto es intencional en un plano e inintencional en otro.*

Un hecho histórico como la toma de la Bastilla en Francia el 14 de julio de 1789 es el producto intencional de una acción colectiva en la que los individuos concretos que han participado en el asalto a la fortaleza han pretendido realizar una intención común: liberar a los presos y destruir este bastión del despotismo y el absolutismo. Sin embargo, al dar este paso han iniciado el desencadenamiento del acontecimiento histórico que llamamos Revolución francesa [...]

3) *Acción colectiva intencional cuyo producto tiene también un carácter intencional.*

Un hecho histórico como la toma del poder por los bolcheviques en Rusia el 7 de noviembre de 1917 puede servir de ejemplo de este tercer tipo de acción histórica. Este hecho tiene el significado histórico de toma de poder por la clase obrera, de revolución proletaria y primera ruptura radical de las relaciones capitalistas de producción

[...] Puede afirmarse, por tanto, que el producto de esta acción colectiva (del Partido Bolchevique y del proletariado ruso, particularmente de Petrogrado y Moscú) como la acción misma tiene un carácter intencional. Es un resultado querido y buscado. (pp. 225-227).

De las diferencias que se dan entre estas clases de acciones, Sánchez Vázquez concluye que los fines e intenciones y sus resultados deben ser tomados en cuenta en la experiencia histórica, puesto que forman parte de la realidad que se pretende explicar. Pero el lugar que ocupan en esa explicación tiene que estar subordinado al papel determinado o determinante que desempeñan históricamente en la vida real. Esta idea, explicada de otra forma, se encuentra en el texto de Sánchez Vázquez “Sobre el sujeto de la historia”, escrito con motivo de la presentación del libro de Carlos Pereyra, *El sujeto de la historia*, en el que tanto el autor como el comentador critican una posición como la de Sartre, quien separa al sujeto del objeto. Sánchez Vázquez afirma que la unidad sujeto-objeto debe entenderse como *praxis*, es decir, la subjetividad tiene que ser considerada como parte integrante de este mundo, en esa unidad indisoluble con él. La subjetividad no es algo indeterminado o incausado sino que se halla determinada por la objetividad. Nos dice Sánchez Vázquez:

Pereyra sostiene con razón que no hay semejante libertad del agente [en el sentido sartreano —como capacidad de elección que tienen los hombres entre varios cursos posibles de acción—] y que la decisión u opción elegida se halla también determinada, y que es resultado de la lectura que hace de la situación objetiva, del “pasado” del agente y de influencias diversas. (p. 250)

Esta discusión se asemeja a la que han llevado a cabo dentro del llamado “marxismo analítico” autores como Gerry Cohen y Jon Elster. Mientras que el primero defiende el carácter no intencional de los cambios en las relaciones de producción porque considera que las explicaciones correctas de ellos son las funcionales, el segundo rescata las tesis del autor de *El capital* en las que encontramos acciones intencionales, y subsume acontecimientos, como por ejemplo la toma de la Bastilla, mencionada anteriormente, a una explicación subintencional en la que los individuos logran consecuencias que no se habían propuesto. Creo que éste es uno de los temas del marxismo *par excellence* y en la actualidad, las discusiones acerca de la explicación en la historia y del papel que juega el sujeto dentro de ellas tendrían que confrontarse a un método que, si bien se aleja de la posición sartreana, parece permear todas las ciencias sociales: el individualismo metodológico. Lo interesante

es saber cómo la situación objetiva, del pasado y de las influencias diversas explican nuestras elecciones presentes.

Ahora bien, quisiera comentar dos artículos que me parecen dignos de ser resaltados: “Radiografía del posmodernismo” y “La filosofía al final del milenio”.

En el primero, Sánchez Vázquez hace un análisis del llamado “pensamiento moderno” y le adjudica las siguientes características:

- 1) [...] su proyecto de emancipación humana; 2) su culto a la razón que impulsa el dominio cada vez mayor del hombre sobre la naturaleza y sobre sus propias relaciones sociales, humanas y 3) el carácter progresivo del proceso histórico, lineal y ascendente en el que lo viejo cede su puesto a lo nuevo y en el que –como dice Marx– “todo lo sólido se desvanece en el aire”. (p. 317)

El proyecto emancipatorio se vino abajo por las relaciones de producción que constituían su base. El dominio del hombre por la naturaleza engendró las catástrofes ecológicas de las que hemos sido testigos. El avance de la tecnología contribuyó a la sobreproducción que engendró una mentalidad de consumo provocando así una desigualdad mayor entre los hombres. Por estas razones el posmodernismo surge como una “verdadera” propuesta emancipatoria cuyas características son: 1) proponer una filosofía sin fundamento; 2) reducir el uso de la racionalidad “universal” para buscar soluciones recurriendo a criterios más pragmáticos; 3) recuperar el pasado pero, a diferencia del romanticismo, de una manera ecléctica. Nos dice Sánchez Vázquez, “puesto que no hay historia, o sentido de la historia, se justifica el eclecticismo ante sus normas, paradigmas o estilos” (p. 326).

Nuestro autor comprende la reacción posmoderna ante la situación de enajenación que resultó del pensamiento moderno, pero le parece que no representa una salida teórica satisfactoria ya que, por ejemplo, la carencia de fundamentación debe, a su vez, ser fundamentada. Por ello recurre, una vez más, al socialismo como una teoría filosófica que implica una práctica que lleve a los hombres a una autorrealización.

En “La filosofía al fin del milenio”, Sánchez Vázquez hace un análisis de dos grupos de filosofías: el de la comunicación o del lenguaje y el de la producción o la praxis. Encuentra la unión de ellos en el pensamiento de Wittgenstein puesto que el filósofo vienés no sólo abrió una ventana a la dimensión pragmática del lenguaje sino también a su carácter práctico-social. Sánchez Vázquez piensa que la noción wittgensteineana de “juegos de lenguaje” puede aplicarse a situaciones políticas, ya que gracias a ella podemos incorporar tanto al disenso como al consenso. (p. 333) En la última parte del

libro, Sánchez Vázquez vuelve a “las circunstancias” que forman parte de él. Pero ahora a través de una conversación con filósofos de lengua española: Joaquín Xirau, Manuel Sacristán, Carlos Pereyra, Leopoldo Zea, Eli de Gortari, Eduardo Nicol, Juliana González y Alejandro Rossi. Con ello nos recuerda que la filosofía es comprensión del mundo, práctica transformadora, pero también, diálogo constante.

Quisiera destacar el hecho de que Sánchez Vázquez nunca ha dejado de ser marxista, en el sentido más positivo de lo que significa “ser marxista”; nunca se ha comprometido con dogmatismos que niegan la verdad por defender ciertas ideas, nunca ha dejado de ser crítico, tanto con los modos de producción que enajenan a una clase social y favorecen a otra, ni con las aplicaciones del llamado “socialismo real” que provocaron otra clase de subordinación. Ha sido marxista porque ha compartido la indignación que le provocó a Marx la falta de justicia y la gran desigualdad que existe en ciertas sociedades. Quizá me atrevería a decir, que sin menoscabar las tesis metodológicas de Marx, que han sido objeto constante de su estudio, ha sido marxista en el orden moral. Los valores morales del marxismo han sido su toma de posición tanto en la teoría como en la práctica.

La diversidad de las emociones

Isabel Cabrera

Olbeth Hansberg, *La diversidad de las emociones*.

México, FCE, 1996.

El libro *La diversidad de las emociones* de Olbeth Hansberg es un análisis de cinco emociones que todos conocemos: el miedo, el orgullo, el enojo, el resentimiento y la indignación. Su propósito es defender condiciones necesarias de cada una de estas emociones, esclareciendo parcialmente así su significado. El conjunto conforma una clara elucidación que, no obstante, sugiere dos formas distintas de acercarse a las emociones. Una manera, ejemplificada por Hansberg en el caso de las dos primeras, el miedo y el orgullo, es aislar la emoción y preguntarse qué tipo de creencias, deseos y estados físicos supone dicha emoción. Así, los dos primeros capítulos tejen fino respecto de algunas discusiones filosóficas contemporáneas sobre estos puntos. Las otras tres emociones, en cambio, el enojo, el resentimiento y la indignación, conforman un único capítulo final, y aunque aquí las discusiones sobre las condiciones necesarias de dichas emociones no son tan detalladas como en los casos anteriores, se señalan algunos parentescos que mantienen entre sí y que dan una luz indirecta sobre su naturaleza. De cualquier manera, el procedimiento que más le interesa a la autora es el de aislar una emoción de otras, e intentar detectar creencias, deseos y/o estados físicos indispensables para la presencia de dicha emoción.

A pesar de la preferencia de Hansberg, el acercamiento de su último capítulo me parece en general más adecuado. Creo que las emociones, como las creencias, por lo común vienen en enjambre, y quizá la mejor manera de precisar su naturaleza sea justamente la de describir esta complejidad; complejidad que incluye, no sólo las relaciones con creencias y deseos sino asimismo combinaciones entre dicha emoción y otras emociones y sentimientos. Hansberg dice, al inicio de su texto, que son los escritores quienes mejor describen las emociones, pero en las ocasiones en las que utiliza este recurso, lo hace siempre a manera de ejemplos. A mí me parece, sin embar-

go, que los textos literarios podrían aducirse, más que para ejemplificar un análisis, para iniciarlo o complementarlo significativamente. En las parábolas de Kafka, por ejemplo, hay descripciones de miedos llenos de incertidumbre, miedos salpicados con asco, miedos resignados, miedos teñidos de indignación, etcétera. Me pregunto si no será que el miedo, el miedo en particular, es una compleja familia de emociones, todas ellas emparentadas entre sí aunque no siempre de forma transitiva, de tal manera que no quepa señalar algo constante o común.

Hansberg respondería que sí hay algo en común en todos estos miedos, algo específico que cuando falta no se presenta la emoción. Pero yo no estoy tan segura de que esto sea así. En el primer capítulo del libro encontramos esta discusión. Creo que Hansberg tiene razón, en contra de Gordon, al señalar que no todo miedo implica incertidumbre: parece obvio que tiene menos miedo quien teme resbalarse de un barandal que quien ya está cayendo al vacío con la certeza de que se va a dar un golpe terrible. No obstante, hay dos rasgos del miedo que Hansberg argumenta como constantes: el deseo de que no ocurra lo temido y un peculiar estado físico. Esta segunda condición reduce en forma significativa el miedo, dejando fuera los ejemplos del propio Gordon donde se temen cosas pero no se siente nada a nivel corporal (como “temo que lloverá”), pero también se dejan fuera —y esto es quizá más grave— los terrores que se disfrazan de arrojo y temeridad y los miedos profundos, inconscientes, más no por ello irracionales —no por ello aislados de nuestra conducta y nuestras creencias—, que muchas veces, como señaló Freud, se ponen los ropajes del deseo.

En cuanto a la primera condición, el deseo de que no suceda lo temido, pienso que es más general pero que también cuenta con contraejemplos. ¿Quién no ha sentido alguna vez temor frente a la inminente satisfacción de un deseo largamente añejado? Pero cuando se tiene miedo de enfrentar lo que uno ha deseado por mucho tiempo, no siempre sucede que lo realmente temido es la posibilidad del fracaso o la decepción. Sin duda, hay quien teme la satisfacción de un deseo porque teme decepcionarse y quien teme el compromiso porque teme el fracaso, pero hay veces en las que este temor no implica ningún deseo negativo, sino expresa más bien un respeto, una veneración hacia el objeto del temor. En esta línea está, según me parece, lo que suele llamarse “temor religioso” o “temor a Dios” del que habla el judaísmo, donde en lo temido no hay nada no deseado, y el temor es más bien reflejo de lo que Schleiermacher llamaba un “sentimiento de absoluta dependencia”. Pero quizá pueda encontrarse un ejemplo más cotidiano de esto en otro pariente del temor: el suspenso, el cual en más de una ocasión se produce como una mezcla de impaciencia e incertidumbre que no lleva consigo ningún deseo negativo.

Quizá no todas nuestras emociones sean de esta naturaleza y tengan la misma complejidad. No se me presenta la misma inquietud respecto al análisis que hace Hansberg del orgullo. En este caso creo que la conclusión a la que nos conduce es peculiarmente atractiva porque señala nuestra capacidad de compartir un valor a través del orgullo. Sentimos orgullo —defiende Hansberg— no sólo porque valoramos algo, sino asimismo porque tenemos algún sentimiento de pertenencia respecto a ello. Quizá por esto sea tan difícil sentir orgullo en medio de un estado depresivo; quien padece depresión o quien intenta animar a un amigo deprimido sabe que muchas veces los caminos para sentir orgullo están truncados. O bien el deprimido no es capaz de reconocer el valor en las cosas que ama, que le pertenecen y a las que pertenece, o bien las valora pero no acepta que él tenga con ellas una relación que pueda transmitirle ese valor. Entonces el valor no nos toca, no nos atañe.

El texto de Hansberg me despierta un tercer comentario. En el primer capítulo se dice que las emociones humanas, a diferencia de las emociones de otros animales, pueden ser “proposicionales”. Según lo entiendo, lo que esto quiere decir es que las emociones humanas tienen dos rasgos que no podemos atribuir a los animales: el holismo de lo mental (una emoción se da ligada a creencias, actitudes y deseos), y la autoconciencia (no sólo sentimos cosas sino además nos damos cuenta de que las sentimos). Los animales no tienen estas capacidades o, cuando menos, nosotros no sabemos que las tengan. En este punto, discrepo de Hansberg. Me parece que tanto el holismo mental como la autoconciencia, son conceptos graduales que pueden existir en una menor escala en otros seres vivos. Me remito a dos ejemplos. En un libro de etología leí lo siguiente: a un simio, que ha convivido por años con seres humanos, le enseñan a separar en dos grupos un conjunto de fotografías, de un lado fotografías de seres humanos, del otro, fotografías de cualesquiera otros animales. El simio va paulatinamente separando las fotografías, y cuando ve la suya, la pone sin dudar en el montón de los humanos, mientras que deja al resto de los antropoides en el otro montón. Si el ejemplo es fiable, ¿no refleja esta conducta un cierto grado de autoconciencia y una cierta complejidad mental? El otro ejemplo podría darlo, quizá, cualquiera que conviva con un perro y sepa de la capacidad que tienen estos animales para simular; simulan no oír cuando se les llama y no quieren venir, fingen no ver la comida que no les gusta, simulan no estar cuando sospechan que van a ser bañados. Hansberg diría que en realidad el perro ni finge ni simula, ésta es sólo una manera de hablar, a falta de otras más precisas y correctas. Decimos que simula porque no tenemos otra forma de expresar lo que hace, pero usamos los términos de manera analógica y no descriptiva. Pero sí podemos atribuir, en este caso al perro, algún nivel de complejidad

mental y algún grado –aunque sea precario– de autoconciencia, no veo por qué no aceptar que la predicación es descriptiva aunque, por supuesto, el perro no sea capaz de simulaciones tan sofisticadas como aquellas en las que nos escudamos los humanos.

Para concluir quisiera señalar una riqueza del texto que, no obstante, no ha sido explotada por su autora. Un fino análisis sobre las emociones resulta ser un eslabón indispensable en muchas discusiones éticas, religiosas, políticas o existenciales. De aquí que la mayor parte de los filósofos que realizan un análisis de este tipo, tengan detrás un trasfondo más amplio de problemas que son aquello sobre lo cual se habrá de aplicar dicho análisis. En el texto que aquí comentamos, dicho trasfondo está ausente; es como si Hansberg nos ofreciera generosamente una herramienta de precisión que ella misma no utiliza aquí pero que, con seguridad, utilizará en un próximo texto. Esto convierte a *La diversidad de las emociones* en un libro que no sólo tiene interés por sí mismo, sino también porque puede ayudar a iluminar y resolver problemas de muy diversa índole.

Los laberintos éticos de Nietzsche

Crescenciano Grave

Lizbeth Sagols, *¿Ética en Nietzsche?*
México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1997.

Después de padecer la indiferencia de sus contemporáneos, la obra de Nietzsche es apreciada cada vez más como un indiscutible punto de inflexión en el pensamiento occidental. Distinguida por el asombro profundo y la búsqueda constante, en la experiencia nietzscheana del pensar se realiza una crítica radical a la tradición a la que, quizá por eso mismo, culmina a la vez que alumbrando nuevos problemas que enfrentan aquellos que después de él insisten en pensar. Su impronta es notable en pensadores tan dispares como Heidegger y Foucault, Jaspers y Deleuze, Adorno y Klossowski, Bataille y Trías. De igual modo, en nuestro ámbito su obra es reflexionada cada vez más y desde distintas perspectivas. Nietzsche es también, y no está de más recordarlo, uno de los últimos filósofos cuyo destino, por su trágica probidad, nos conmueve.

Tiene razón Lizbeth Sagols al caracterizar la lectura de las páginas nietzscheanas como el ingreso a un laberinto. Éste, agregamos nosotros, no está habitado por un Minotauro hastiado y olvidado casi hasta de sí mismo, cuyo único anhelo es, como nos hace suponer Borges, que Teseo apresure su llegada, sino que se encuentra inundado por una zarabanda de corrientes encontradas cuyas fuerzas tejen el arte terrible de iluminar lo que siempre se nos escapa: el juego divino del devenir que rompe el silencio eterno del caos primordial formando órdenes en uno de los cuales, al menos, aparecen, como excepción entre las excepciones, lo orgánico y la conciencia. ¿Cómo aceptar la necesidad del devenir y el azar de sus manifestaciones? ¿Cómo pensar lo que es sin cubrirlo con determinaciones meramente humanas? ¿Cómo pensar y asumir lo humano en relación con el devenir sin privarlo de una cierta distinción que le permita hacerse cargo de sí mismo, es decir, como diría Hölderlin, apoderarse de su azar y ser dueño de su destino? Éstos son, ásperamente dichos, algunos de los problemas que se exploran en las corrientes laberínticas del pensamiento de Nietzsche y que, para dificultar

tarlos aún más, éste forjó desde su multiplicidad temperamental abriendo distintas perspectivas sobre ellos. En este sentido se puede decir del autor de *El viajero y su sombra* lo mismo que él nos dice en uno de sus múltiples enfrentamientos con Sócrates.

En su persona convergen las direcciones de las más opuestas reglas filosóficas, que son, en suma, las reglas de los diferentes temperamentos, fijadas por la razón y el hábito y que apuntan a la dicha de vivir y al goce que se encuentra en su propio yo; de donde se podrá concluir que lo más original en Sócrates fue su participación en todos los temperamentos.¹

Esta formulación del problema Sócrates cuestiona, por cierto, la opinión de Lizbeth Sagols de que a aquél, Nietzsche, después de su esperanza en el filósofo-músico de *El nacimiento de la tragedia*, lo reduce cada vez más a un “racionalismo simplista”.

Nietzsche, al igual que Sócrates, no escinde la vida del pensar: los acerca hasta desgarrarse por su diferencia y, por paradójico que parezca, sólo así los enlaza auténticamente buscando la linterna que le permita encender las grandes cuestiones éticas. Así, Nietzsche, como nos dice él mismo en uno de sus fragmentos póstumos, se convierte en moralista; no en un predicador de la moral, sino en alguien que la considera problemática, “como un signo de interrogación” y por lo cual él mismo se convierte en un ser problemático.² Desde aquí se trazan sus laberintos éticos y desde aquí se vuelve pertinente la pregunta: ¿ética en Nietzsche?

Lizbeth Sagols se atreve a correr el riesgo de zambullirse en las aguas desbordadas del pensamiento nietzscheano pero no lo hace desprotegida del todo. Se lanza con la certeza de que este pensamiento no deja de ser un universo atravesado de principio a fin por su amor a la vida. Hay, de acuerdo con ella, una constante que Nietzsche experimenta en sus distintas posibilidades: la recuperación de la inmanencia para, desde ésta y en ésta, elevar al hombre a nuevas formas de vida. “Mil senderos existen –dice Zaratustra– que aún no han sido recorridos: mil formas de salud y mil ocultas islas de la vida. Inagotados y no descubiertos continúan siendo para mí el hombre y la tierra del hombre”.³ Sin embargo, para Sagols, no todos los senderos por recorrerse valen por igual; por lo tanto, es necesario reflexionarlos –valorarlos y criticarlos– en lo que tienen de anuncio afirmador (sí) o de decadencia

¹ Friedrich Nietzsche, “El viajero y su sombra”, en *Obras completas* I. Buenos Aires, Aguilar, 1966, parág. 86, p. 589.

² Cf. F. Nietzsche, *Obras completas* XIII. Buenos Aires, Aguilar, 1957, p. 126.

³ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*. Madrid, Alianza, 1981, p. 121.

(no). Es decir, ella realiza su travesía por la obra del pensador trágico no con el afán de obtener el o los conceptos de ética en Nietzsche sino para descubrir los elementos que permitan fundar una gaya ética. Ésta es una intuición nacida del propio Nietzsche que ahora vuelve a él para deslindar sus fundamentos.

La perspectiva —nos dice— desde la cual abordaremos el contraste entre el “sí” y el “no” es la perspectiva ético-ontológica. Según nuestra comprensión, la vida ética implica necesariamente el conflicto o la alternativa entre dos opciones distintas: entre “lo mejor” y “lo no mejor”, y esta alternativa se da gracias a que el ser mismo del hombre es conflicto entre lo real y lo posible. Entre necesidad y libertad [...] y entre individuo y comunidad o soledad y comunicación. O sea que a la ética le es tan esencial la libertad como el reconocimiento del carácter comunitario del hombre” (p. 25).

Para Sagols, la ética es identificable al eros platónico y por ello no puede aclararse más que desde “una comprensión ontológica-dialéctica”: la raíz del conflicto ético está en el ser mismo del hombre de tal modo que aquél no se muestra sólo en la necesidad de elegir entre las alternativas sino, sobre todo, constituyendo una tensión insoluble que es la que nos decide y desde la cual decidimos. No deja de ser provocadora y sugerente esta propuesta de volver a Platón para pensar desde él al más antiplatónico de los pensadores del siglo XIX.

El sí que anuncia la posibilidad de dignificar la vida desde su propia presencia se inicia con la primera gran obra de Nietzsche: *El nacimiento de la tragedia*. Aquí, Apolo, resistiendo a Dionisio, es impulso al autoconocimiento y a la afirmación individual mesurada, o sea, a la constitución autónoma y responsable de sí mismo.

Luego vienen *Humano, demasiado humano*, *Aurora* y *La gaya ciencia*. Para el propio Nietzsche, la época en que escribió estas obras fue de una intensa crisis en donde su espíritu se posesionó de sí mismo, inició su campaña contra la moral de la renuncia y culminó —vislumbrando ya a Zaratustra— con un profundo sí desde su unidad de cantor, caballero y espíritu libre. Así, para la autora del libro que comentamos, estas obras en su conjunto conforman una crítica radical a la moral tradicional considerada como hipócrita y decadente y, a la vez, despejan el horizonte para volver a pensar el problema del bien y del mal.

En *Así habló Zaratustra* —esa obra maestra del pensar, ese enigma que se ahonda cuanto más se penetra en él— Nietzsche propone al sí-mismo; al cuerpo como fundamento ontológico del hombre. El cuerpo es eticidad: no

puede ser sino en lucha consigo mismo para afirmar, formando, algunas de sus tendencias. De su propia guerra, de su ser el que manda y el que obedece, el que conduce y lo conducido, el cuerpo se crea a sí mismo como creador y valorador. “El sí-mismo creador se creó para sí el apreciar y el despreciar, se creó para sí el placer y el dolor. El cuerpo creador se creó para sí el espíritu como una mano de su voluntad”.⁴ El sentido del cuerpo es elevarse sobre sí mismo montado en sus propias virtudes volviéndose dueño de ellas. De este modo, el individuo creador se da un mundo. No obstante, no deja de estar consciente de que la vida ética es siempre una transmutación perecedera; una forma de vida creada a partir de conquistar y afirmar el complejo de instintos constitutivos y, por lo tanto, representa la imposibilidad de vivir identificándose totalmente con éstos. En el dar-se forma radica la afirmación de la vida ética que se sabe juego sin más justificación que ella misma. Por esto, para nosotros, sí es posible hablar de una ética trágica en la transformación del espíritu en niño: la afirmación de la vida se convierte en una constante interrogación en la cual, sin embargo, no se puede dejar de crear la verdad propia.

Por su parte, Sagols, aceptando la dimensión creadora del individuo, no deja de hacer notar que éste está limitado éticamente al no conseguir ver la necesidad de los otros, con lo cual su propia individualidad ética se ve afectada. Estos límites se estrechan aún más en las consideradas por ella obras decadentes de Nietzsche. En ellas encuentra posturas irreconciliables con toda ética. Sin embargo, nos dice la propia autora, Nietzsche asume el nihilismo no para quedarse en él, sino para experimentar sus abismos y poder así, quizá, proyectar de nuevo el ascenso afirmativo. Éste era, tal vez, el esfuerzo que planeaba realizar en el que, al final de su vida lúcida, anunciaba como su obra fundamental: *La voluntad de poder. Ensayo de una transvaloración de todos los valores*, y de la cual nunca sabremos con seguridad cuáles, de entre la inmensa cantidad de notas póstumas de Nietzsche, estaban consideradas por éste para formar parte de la mencionada obra. Lo cual, por supuesto, no les quita el carácter de imprescindibles.⁵ En algunas de ellas, así como en el dualismo apolíneo-dionisiaco y en la elevación creadora del individuo de Zarastustra, Lizbeth Sagols encuentra el germen de una gaya ética. “Ésta consistiría, básicamente, en el ejercicio alegre, feliz, de la libertad, afirmador de la vida en general y de la ‘elevación’ del individuo, con todas sus contradicciones” (p. 41). Pero esta gaya ética sólo está anunciada; faltan los matices que le delinien con claridad el rostro.

⁴ *Ibid.*, p. 61.

⁵ Cf. Felipe Martínez Marzoa, *Historia de la filosofía 2. Filosofía moderna y contemporánea*. Madrid, Istmo, 1984, pp. 376-377.

En uno de los epígrafes iniciales de su libro, Lizbeth Sagols nos recuerda las palabras de Zaratustra al despedirse de sus discípulos al final de la primera parte: “Ahora os ordeno que me perdáis a mí y que os encontréis a vosotros [...]”.⁶ Hay, pues, que abandonar o al menos alejarse del laberinto. El germen vivo que intuye propiamente a la gaya ética y los conceptos que permitan conocerla será una buena manera de hacerlo.

⁶ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, *op. cit.* p. 123.

Heidegger y san Agustín

Francisco Gil Villegas M.

En el semestre de invierno de 1919 a 1920, Martin Heidegger impartió, en la Universidad de Friburgo, un curso donde tomó como punto de partida de la fenomenología, el descubrimiento de la primitiva religión cristiana de la vida fáctica, descubrimiento que volvería a manifestarse con diversas modulaciones, primero en san Agustín y en la mística medieval, y después en Lutero y en Kierkegaard, lo cual representaría una sólida muralla para defenderse frente a lo que el joven Heidegger denominaba “la avalancha extranjera” expresada en la conceptualidad del modo griego de pensar.¹ Tal tema sería desarrollado tanto en el curso sobre “Fenomenología de la religión” correspondiente al semestre de invierno de 1920/1921, como en el dedicado a “San Agustín y el neoplatonismo” del semestre de verano de 1921.²

En estos cursos, Heidegger enfocó su análisis hacia un intento por tratar de recuperar la experiencia vital del cristianismo primitivo, antes de que fuera subyugada por el dominio conceptual de la filosofía griega, platónica o

¹ Véase Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie, curso del semestre de invierno de 1919/1920*, Hans Helmuth Gander, ed., vol. 58 de la *Gesamtausgabe* (edición integral de las obras completas de Heidegger). Fráncfort, Vittorio Klostermann, 1993. En el párrafo 14 del curso de Heidegger, éste aborda la cuestión del “Cristianismo como paradigma histórico para la transferencia de los aspectos cruciales de la vida fáctica al mundo propio” (pp. 61-64). Con ello intentaba sentar las bases para concebir la experiencia de la vida fáctica, en cuanto experiencia original en el cristianismo primitivo, previa a su ocultación por la tradición conceptual griega, que en parte sería también el tema a abordar en el curso del semestre de invierno de 1920/1921, dedicado a la “fenomenología de la vida religiosa”.

² Ambos cursos, junto con otro más sobre la mística medieval, fueron publicados recientemente en un solo volumen, véase: Martin Heidegger, “Phänomenologie des religiösen Lebens”, en Jung, Regehly y Strube, eds., *Gesamtausgabe*, vol. 60. Fráncfort, Vittorio Klostermann, 1995.

aristotélica. Se trataba pues de aproximarse a la “experiencia fáctica de la vida en la fe cristiana” en cuanto experiencia original y no conceptuada de la facticidad inmediata de la vida. Los temas de lo inmediatamente “dado” y de la oposición entre la vida y la razón de los cursos de 1919 volvían a aparecer en los de 1920/1921 pero bajo otra forma, es decir, en su manifestación religiosa y, en todo caso, desde su aspecto teológico. Para ello resultaba imprescindible acudir directamente al Nuevo Testamento, a fin de captar la experiencia de la vida fáctica en la fe cristiana. ¿Cuál era el núcleo de la fe de las primeras comunidades cristianas? Ante todo la idea paulina de la segunda venida de Cristo, idea que constituye el catalizador para la posterior reinterpretación heideggeriana del Ser con el tiempo a partir de la experiencia de la vida fáctica protocristiana.

En efecto, el curso de “Introducción a la fenomenología de la religión” del semestre de invierno de 1920/1921 remite, en primer lugar, a la “experiencia fáctica de la vida”, formulada en las Epístolas de san Pablo respecto a la esperanza de la segunda venida de Cristo. Se trata de descubrir aquí una experiencia del tiempo, del principio de la esperanza en que no se funda la vida del hombre cristiano original, precisamente por el hecho de que san Pablo *no* dio ninguna indicación temporal de la segunda venida, e incluso expresamente se rehusó a darla.³ La segunda venida no se fija, por ejemplo, en el milenio de los seguidores del quialismo, sino que san Pablo sólo habla de su abrupta “subitaneidad” porque “vosotros mismos sabéis con certeza que el día del Señor llegará como un ladrón en la noche”.⁴

La experiencia fáctica de la vida cristiana está radical y primigeniamente constituida por un “estar a la espera de”, que pertenece al sentido mismo de la realización de la vida cristiana, sin que ésta se pueda identificar con las manifestaciones concretas que toma en su propio devenir: “*El sentido del ‘cuándo’ del tiempo, en el que vivió el Cristo, tiene un carácter muy específico. Lo caracterizamos primero formalmente: ‘la religiosidad cristiana vive la temporalidad’*”.⁵ La enseñanza de la experiencia del cristianismo primitivo consiste, pues, en que lo esencial del vivir concreto es su carácter de proceso que se gesta, de historia que se hace. La referencia permanente a un futuro indeterminado, fuera de toda cronología, determina ese devenir y convierte al vivir en un irse haciendo y no en un mero transcurrir del tiempo. Pertenece, por tanto, a la forma de vivir y no a los contenidos concretos mediante los cuales la vida se hace. La “experiencia fáctica” de la vida cristia-

³ *Ibid.*, p. 112.

⁴ San Pablo, “Primera Epístola a los Tesalonicenses” (5, 2), analizada por Heidegger en *Phänomenologie des religiösen Lebens*, pp. 106-112.

⁵ *Ibid.*, p. 104.

na implica así una nueva vivencia del tiempo: no sólo vive en el tiempo, sino que vive el tiempo mismo. En esa experiencia de vida protocristiana el Ser se revelaba auténticamente como tiempo, pero Heidegger encontraba ya desde 1920 que la peculiar experiencia original del tiempo en el cristianismo no podría mantener su pureza primigenia ni toda la plenitud de su intuición auténtica a lo largo de la historia acontecida. Esa auténtica vivencia no fue capaz de expresarse con plenitud por mucho tiempo porque muy pronto se vio sujeta a una forma de pensar que le era impropia e inadecuada: la del aparato conceptual y metafísico de la filosofía platónico-aristotélica.

El curso “Fenomenología de la religión” del semestre de invierno de 1920/1921 reviste así una importancia muy especial para la adecuada comprensión de la primera etapa del pensamiento de Heidegger, cuando acababa de romper con el catolicismo, su “fe de origen”, y empezaba a orientarse hacia los temas de especial interés para la teología protestante. El rigor expositivo y el interés objetivo de este curso le otorgan un lugar único en el contexto de la obra global de Heidegger: en ninguna otra parte de su obra se tratan las cuestiones específicamente religiosas con tanta minuciosidad y precisión exegética. Heidegger combina una crítica de la filosofía de la religión dominante en la época del curso (especialmente de Ernst Troeltsch y Adolf von Harnack), con ponderaciones metodológicas para revelar la experiencia de la vida fáctica en su historicidad, a fin de poder llevar a cabo, en este contexto, un análisis fenomenológico de las más tempranas manifestaciones del cristianismo primitivo. A partir del fenómeno de la Anunciación paulina, Heidegger extrae y elabora las determinaciones fundamentales de la religiosidad protocristiana, la cual se hará visible y cognoscible precisamente en el carácter ejecutivo e inmediato de su vida fáctica y cotidiana.

La cercanía tanto intelectual como personal de Heidegger con Edmund Husserl, a partir de 1918, condiciona y explica que el análisis de estas cuestiones sea abordado desde el enfoque de una “Fenomenología de la religión”, cuyo desarrollo y elaboración fuera confiado por Husserl a quien veía como su más talentoso y cercano seguidor.

La segunda parte del volumen presenta por primera vez la publicación del texto para la preparación del curso del semestre de verano de 1921 dedicado a “San Agustín y el neoplatonismo”, mismo que se complementa, para su actual edición, con una serie de notas de la época, tanto de Heidegger como de los apuntes de clase de algunos de sus alumnos, especialmente en lo referente al análisis fenomenológico de la *Tentatio* y al análisis presentado en el excurso del final del semestre sobre el *timor castus*, el cual es reconstruido básicamente con los apuntes de Oskar Becker, discípulo de Heidegger y condiscípulo de Karl Löwith en el curso de Friburgo de 1921.

La “parte principal” del curso de 1921 presenta una interpretación fenomenológica del libro 10 de las *Confessiones* basada en un comentario textual muy preciso, detallado y penetrante. Con la interpretación de las tres formas de la *tentatio* (*concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, ambitio saeculi*) Heidegger se proporcionó a sí mismo los fundamentos para elaborar su posterior análisis existencial de la “caída” del *Dasein*, o “ser ahí”.

No obstante, Heidegger demuestra también cómo los conceptos neoplatónicos retomados por san Agustín acabaron por falsificar precisamente la experiencia que buscaban revelar. Por ello, Heidegger consideraba inevitable la necesidad de desmontar o “desconstruir” la concepción de Dios, tanto en cuanto *Bonum* y *Summum*, como de “sosiego” al que puede acudir en situación de angustia, pues tal visión fomentó un quietismo escapista frente a la vida fáctica, es decir, frente a la más auténtica originalidad de la experiencia cristiana.

Matthias Jung, editor del curso de invierno de 1919/1920, considera que el tema central del curso de Heidegger sobre san Agustín y el neoplatonismo se puede sintetizar de la siguiente manera:

En la interpretación de Heidegger sobre san Agustín, domina el aspecto de la *ambivalencia*. San Agustín no sólo retuvo inconscientemente el pensamiento neoplatónico, sino que al mismo tiempo es también un intérprete confiable de la experiencia de la vida fáctica de la fe cristiana originaria [...] Así, el curso de Heidegger sobre san Agustín y el neoplatonismo, se encuentra dividido por la tensión entre la comprensión del ser de la metafísica griega y la elaboración de la experiencia originaria de la vida cristiana.⁶

San Agustín interpretó así el mensaje de la *Epístola a los romanos* de san Pablo en el sentido de que la esencia invisible, la fuerza y la divinidad eternas de Dios, pueden ser contempladas en su creación, y por lo tanto son básicamente compatibles con las enseñanzas de la metafísica griega. La posterior tradición patristica y escolástica sólo llevó hasta sus últimos extremos tal concepción, la cual, con cada capa interpretativa, contribuía a engrosar cada vez más los velos con que la tradición establecida ocultaba la experiencia originaria del cristianismo. No fue sino hasta la llegada de la era moderna cuando, por medio del joven Martin Lutero, se pudo denunciar

⁶ Matthias Jung, *Das Denken des Seins und der Glaube an Gott. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Martin Heidegger*. Würzburg, Königshausen y Neumann, 1990, pp. 59-60.

esa interpretación de san Pablo como un gravísimo error, basado en un malentendido fundamental. Por ello en su curso sobre san Agustín y el neoplatonismo, Heidegger se remite a Lutero por su capacidad para entender la fe cristiana en su naturaleza original frente a todos los encubrimientos de la tradición. Sin embargo, el último Lutero cayó de nuevo en los vicios de la tradición establecida y acabó por fomentar una nueva forma de escolástica.

A pesar de las críticas de Heidegger a san Agustín y a Lutero por traicionar sus valiosas intuiciones sobre la original experiencia de la vida fáctica del cristianismo a cambio del tipo de pensar conceptual con sus presuposiciones metafísicas y, por ello, no haber podido dar cuenta de la peculiar temporalidad en que se cumplimenta la vida fáctica del cristianismo, es posible retomar muchas de esas intuiciones originales antes de que sufrieran una “perversión” con las capas construidas por una tradición ocultadora. Es decir, aunque san Agustín hubiera estado sometido “ontológicamente” a la filosofía antigua, es posible aprender mucho de sus escritos “edificantes”, por ejemplo las *Confesiones*, donde sí fue capaz de ver “ónticamente” lo decisivo, sin haberlo podido elevar a concepto “ontológico” suficiente; mientras que en sus escritos “teóricos”, por ejemplo *La ciudad de Dios*, las intuiciones decisivas se ocultan con un tipo de pensar conceptual que va generando los estratos de una tradición ocultadora. El camino quedaba abierto para que, después de todo, fuera precisamente la lectura de los libros X y XI de las *Confesiones* del obispo de Hipona la que le permitiera a Heidegger tener acceso en 1924 a la intuición sobre la conexión esencial del tiempo con el Ser, a partir de una fructífera interpretación combinada del mensaje paulino, primigenio y original, con las reflexiones de “Augustinus” sobre el tiempo.

Otras referencias de Heidegger a san Agustín pueden encontrarse en su conferencia de julio de 1924 sobre el concepto del tiempo.⁷ Ahí, es el libro XI de las *Confesiones* el que recibe una atención muy especial, como también es ese libro el que recibe el centro de la atención en el curso de 1927 sobre *Los problemas fundamentales de la fenomenología*⁸ y, sobre todo, en la conferencia dictada en el monasterio benedictino de Beuron el 26 de

⁷ M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger theologenschaft im Juli 1924*, Harmut Tietjen, Tübinga, Max Niemeyer, eds., 1989. En *Sein und Zeit*, Heidegger refiere explícitamente esta conferencia como la primera versión de su descubrimiento sobre la relación esencial del tiempo y el Ser, véase, M. Heidegger, *El ser y el tiempo*. Trad. de José Gaos. México, FCE, 1962, p. 292, nota 1. “Las consideraciones anteriores y siguientes se dieron a conocer en forma de tesis en ocasión de una conferencia pública sobre el concepto del tiempo dada en Marburgo (julio de 1924)”.

⁸ M. Heidegger, “Die Grundprobleme der Phänomenologie, curso de verano de 1927”, en Friedrich Wilhelm von Hermann, ed., *Gesamtausgabe*, vol. 24. Fráncfort, 1989, parág. 19, pp. 324-327.

octubre de 1930, misma que llevaba significativamente el título de “Augustinus: Quid est tempus? *Confesiones*, lib. XI”.

La atención prestada a la influencia de san Agustín en la concepción del tiempo en Heidegger, es algo que vienen trabajando los seguidores de Heidegger en la Universidad de Friburgo por lo menos desde 1986. El profesor Wilhelm von Hermann, editor en jefe de la *edición integral* de las obras completas de Heidegger, impartió así en el semestre de verano de 1986 un curso dedicado a “Augustinus y la pregunta fenomenológica por el tiempo”, mismo que sería publicado pocos años después.⁹ En esta obra, von Hermann entrelaza las diversas fuentes agustinianas previas a *Ser y tiempo*, de donde Heidegger extrajo su propia reflexión sobre el tiempo de la gran obra de 1927; von Hermann demuestra también cómo en la conferencia del 26 de octubre de 1930 en el monasterio de Beuron, Heidegger adelantó algunas tesis de la proyectada segunda parte de la *magnus opus*, de 1927, misma que no sería publicada ya en vida de Heidegger. Una breve referencia a todas estas cuestiones sobre la influencia de san Agustín en la génesis de *Sein und Zeit*, puede encontrarse en el último capítulo de mi libro *Los profetas y el mesías*.¹⁰

De cualquier modo, el volumen número 60 de la *Gesamtausgabe* recientemente publicado, concluye con una tercera parte donde se incluyen materiales preparatorios, borradores y proyectos para el curso, anunciado más no impartido, del semestre de invierno de 1919/20 sobre “*Los fundamentos filosóficos de la mística medieval*” y que, entre sus materiales incluye un borrador para la reseña del libro de Rudolf Otto sobre *Lo santo*, considerada por entonces como la aportación más importante de la escuela de Marburgo a la filosofía de la religión. José Ortega y Gasset promovería su traducción al castellano para ser publicada por la editorial de la Revista de Occidente en 1925. Por todo lo anterior, consideramos que *Grundprobleme der Pänomenologie* podría ser de utilidad e interés no nada más para los especialistas en la obra de Heidegger, sino también en los interesados en la obra del obispo de Hipona.

⁹ Friedrich Wilhelm von Hermann, *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit*. Fráncfort, Vittorio Klostermann, 1992.

¹⁰ Francisco Gil Villegas M., *Los profetas y el mesías: Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*. México, El Colegio de México/FCE, 1996, 560 pp.

Abstracts

Abstracts

“Philosophy and Literature: A dialogue to continue” (Óscar Martiarena). By reading some parts of Hölderlin’s poetry and the thought of Nietzsche and Heidegger, the author tries to show the relevance of the dialogue between philosophie and literature in Modern age. Specially after the separation of faith and knowledge produced by the arrival of the Enlightenment. For this reason, the author stresses and point out the way in which Nietzsche and Heidegger develop their thought through their dialogue with the literature. Finally, the author concludes that, on account of their virtues, the dialogue between philosophy and literature must continue. [OM]

*“Kant and self-knowledge” (Efraín Lazos). The paper takes up J. McDowell’s claim in *Mind and World* that the lack of a serious notion of second nature is an obstacle to an effective response by Kant to the Cartesian view of the self. An reconstruction of the Cartesian model of the mind is offered, as well as an analysis of key passages in the *Critique of Pure Reason* and P.F. Strawson’s reception of them, to the effect that there is a sense in which Kant may successfully do away with Cartesian temptations without recourse to the abovementioned notion. [EL]*

*“About the Overman” (Paulina Rivero Weber). This paper analyzes some of the different characterizations of the idea of the Overman, in relation to the evolution of Nietzsche’s idea of “Dionysus”, pointing to the concept of will to Power. The use that Nietzsche does of Dionysus in his first work, *The birth of Tragedy*, shows how he conceives the Apollonian-Dionysian dichotomy as a unity, while in later tests, the is a fragmentation of that unity. Though these changes we can see the different conceptions of individuality, community and truth in Nietzsche’s work. Finally this paper*

considers that behind these different conceptions, lies Nietzsche's appreciation of reason and truth. [PRW]

"Killing Socrates: Plato's later thoughts on democracy" (Christopher Rowe). This paper conceives itself as part of a larger effort that sets out to mediate among the opposed visions of Plato as a dogmatic thinker and as a sceptic. In particular, the paper is a challenge to, and a refutation of, a particular interpretation on the late Plato. The interpretation opposed implies that, in his later years, Plato did without much of what he himself considered true and valuable earlier, and that he would have ultimately rejected that particular concern with human happiness and virtue that we associate with his name, and that of his teacher, Socrates. Rowe objects also to indiscriminating recourse to the kind of developmentalist approach that underlies the interpretation, stressing the importance of sticking to Plato's arguments and resorting to developmental considerations only if, and when, all else fails. The object under scrutiny here is the standard version of the Statesman (constructed from the text of 297c up to 302b, and particularly 300a-301a). The basic interpretive aspect challenged is the idea that at some point, Plato's perspective of politics was drastically altered, this shift (from the ruling of philosopher-kings to an impersonal set of laws) being marked by the Statesman, and seen thus as a revaluation, on Plato's part, of the merits of democracy. The paradigm of the standard view on that dialogue, as stated by G. H. Sabine, argues that, if the best form of government (the exclusive rule of philosophers) is impossible, and we should be content with the second-best (absolute obedience to any existing laws including democratic ones), then any research that could cause disregard for these laws should be utterly proscribed. But in this case, Plato would be implying that Athenian democracy would have been justified in putting Socrates to death. And this claim is one that Rowe is prepared to firmly reject. Analysis and discussion of the most relevant passage (reproduced first in J. B. Skemp's translation, then in Rowe's own) lead to: 1) rejection of the [wrong] reading that 'existing laws' are alluded to as "imitations or copies of the truth" by the Eleatic Stranger, and 2) recognition that that the reference is to the ideal laws or ideal constitution produced by someone knowledgeable (and so, in fact exclude not just any one, but all the recognised forms of constitution, including democracy). Another point discussed involves the distinction between the "second best" in the Statesman and the Laws. Rowe shows how developmentalism can be a dangerous instrument of interpretation (especially if employed with exclusion of other approaches) and so there are no grounds either for legitimately attributing Plato any justification of Athenian democracy

for killing Socrates. The last section closes firstly by dealing with a Popperian objection (that even if Plato did not come finally to approve of Socrates' execution by Athenian democracy, he nevertheless betrayed him in the end), by insisting in Socrates' (the 'familiar', 'ignorant' Socrates) comebacks throughout Plato's last dialogues (up to the Philebus), and by pointing to the characterization of philosophy as search, a partial rather than a perfect knowledge, and to the fact that philosophy, as accomplished knowledge, appears only in utopian contexts. [EHP]

"Atheism as a capital crime in Plato's Laws" (Livio Rossetti). This article focuses on Plato's conception of atheism in the tenth book of the Laws. The Laws themselves are seen as Plato's last great effort to propose a written codification, a project that involves major theorizing. In contrast, the treatment of atheism as a capital crime appears merely as the working out of questions of detail (which feature prevention, a subtle typological analysis of atheists, and the means of eventual repression). Punishment of atheism is an estrategical principle, closely associated to a new conception of punishment that includes the possibility of long-term imprisonment for offenders that commit serious crimes. The set of the relevant legislative dispositions against religious offenders is thus put in context (of which the broad outlines are the civil and penal codes), paying special attention to 'unspeakable crimes'. The paper puts in perspective the significance of Plato's last written work (particularly its pioneering character in the history of formal codification of law) and stresses how he restates his thoughts on what political life and its rules should be, thus substantially (and valuably) revising the utopia of the Republic. The main point of contrast between these works can be said to consist in a shift from the philosopher-king to the embodiment of values in the laws, the promotion of a complex sistem of internalization of rules and values in all citizens and by all citizens, the establishment of numerous means to achieve the conditions and social atmosphere in which the laws can actually come to live inside each and every one. This represents a considerable change, if we compare it to the absolute trust put upon philosopher-kings in the earlier work. It is, then, against this general background that Plato's notion of atheism as "the worst of crimes" should be understood. The strong bond between religion and public morality is the basis supporting the set of social policies, measures of detection and strategies of repression of atheism that Plato proposes (described and briefly discussed by Rossetti). So, considering all that Plato carefully prescribes in the tenth book of the Laws, if atheism and impiety appear as the worst sort of crimes, punishable in a few extreme cases by death, this suggests,

on the one hand, that the level of cruelty known in classical times was quite low by modern standards, and secondly, that Plato shows a rather admirable moderation for his time. Making atheism punishable by death and so perhaps the only really unspeakable crime is then only an “extreme prophylactic measure”, not “a vengeance of the state”. [EHP]

“Plato, Einstein and the triumph of cosmological imaginativity” (T. M. Robinson). This article argues the following five claims: 1. Plato’s description of the origins of cosmos in the Timaeus is not a myth, nor something unlikely: when he called it an eikos mythos or eikos logos, he meant a likely or trustworthy account on this very subject. 2. Among the details in this account, the following are prominent and surprising: a) the world was fashioned in time, in that precise point that was the beginning of time; b) several kinds of duration can be distinguished in cosmology (mainly eternity, sempiternity, perpetuity and time); and c) space is an entity characterised by movement and tension. 3. In the Statesman, Plato repeats much the same thing, adding this time the strange notion that the universe’s circular movement is periodically reversed. 4. In spite of the important differences in detail, there is striking similarity between Plato’s account of the origins of the world and the explanation adopted by much of modern cosmology. 5. What Plato shares with so many instances of recent thought is here termed “cosmological imaginativity”. A first section of the paper deals exclusively with the Timaeus. Claims 1 and 2a are supported by a revision of the meanings of mythos and logos, followed by brief reference and discussion of the argument at Timaeus 27d, leading to the conclusion that Plato affirms that the ever-changing world has indeed had a beginning in time. Claim 2b describes five different types of duration, corresponding to Forms, the Demiurge, Space, the [empirical] world and its contents, physical objects. The second section is concerned with the myth in the Statesman, discussing it as a parallel and describing its peculiar turn to the Timaeus’ cosmology and cosmogony, a complex spheric and dynamic model. After digressing into some important ideas in modern cosmology, touching especially on affinities of some of Einstein’s ideas with of Plato’s own, the paper closes with a discussion of cosmological imaginativity, oriented to recover and recognize fully Plato’s greatness as a cosmologist. [EHP]

“Two fragments of Heraclitus on psuche and logos” (Enrique Hülsz). This is a brief survey and interpretation of the text of the only two heraclitean fragments that connect explicitly psuche and logos, B45 and B115. Introductory pages deal with the traditional significance of the word

psuche, and the meaning and philosophical importance of the complex term of logos, which appears in several other genuine texts. Part I is concerned with B45: "If you go to the soul's limits, you wouldn't find them, even if you traveled every path: so deep is its logos". It is mainly an exploration of its many different resonances and its paradoxical rationality. The focal points of attention are the ideas of "limits" and "searching", which are then linked to mortality. The second section includes brief discussion on B36, and concludes that its relevancy to the interpretation of B45 is questionable and unclear. The third section tries to recover the general outlines of Heraclitus' conception of [human] soul as the home of knowledge and speech (as a quick glimpse of B107 reveals ["Eyes and ears are bad witnesses for those who have barbarous souls"]), which strongly suggests the idea of self-knowledge as the background of B45. The last section deals with the more difficult B115 ("It belongs to the soul a logos that increases itself"), recognizing first the problem of authenticity, and especially the objection of inconsistency between the idea of a logos that "increases itself" and Heraclitus' theory of "measures", venturing a conjectural interpretation that draws attention to the main, common point of both fragments: the inner character of logos, its immanency in psuche, and its most suggestive implication, an idea of self-consciousness, a fundamental philosophical notion that could be thus much more ancient than what is usually thought. [EHP]

Colaboradores

Colaboradores

Isabel Cabrera. Doctora en Filosofía por la Universidad Autónoma de Barcelona. Investigadora del Instituto de Investigaciones Filosóficas y profesora de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Además de artículos publicados en revistas especializadas y libros colectivos, es autora de *El lado oscuro de Dios*.

Paulette Dieterlen. Doctora en Filosofía por la UNAM. Investigadora del Instituto de Investigaciones Filosóficas y profesora de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Su actividad como docente e investigadora se ha centrado en temas de filosofía política y ética. Además de numerosos artículos publicados en revistas especializadas, es autora de los libros *Marxismo analítico: funciones e intenciones* y *Ensayos sobre justicia distributiva*.

Francisco Gil Villegas M. Doctor en Estudios Políticos por el Balliol College de la Universidad de Oxford, Inglaterra. Fue investigador visitante del Instituto de Sociología de la Universidad de Heidelberg. Actualmente es profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y profesor investigador de El Colegio de México. Es autor del libro *Los profetas y el mesías: Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad, 1900-1929*.

Crescenciano Grave. Maestro en Filosofía por la UNAM, actualmente es profesor de la Facultad de Filosofía y Letras. Además de algunos artículos publicados en revistas especializadas y de divulgación cultural, es autor de *El pensar trágico. Un ensayo sobre Nietzsche*.

Enrique Hülsz Piccone. Maestro en Filosofía por la UNAM, donde se desempeña como profesor de Filosofía antigua en la Facultad de Filosofía y Letras. Ha publicado algunos artículos sobre Platón, como "Aporía y dialéctica

en el *Teeteto* de Platón” y “Four Features of Dialectic in Plato’s *Phaedrus*”. Fue coeditor de los tres números publicados de *Teoría. Anuario de Filosofía*. Realizó, para la Asociación Filosófica de México, una breve edición crítica de *Los Fragmentos de Heráclito*. Actualmente prepara su tesis de doctorado, “Logos: Ensayo acerca de la filosofía en los *Fragmentos* de Heráclito”.

Efraín Lazos. Maestro en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en donde también es profesor. Realizó estudios de Doctorado en Filosofía en la New School for Social Research de Nueva York. Su actividad como docente e investigador se centra en la historia de la filosofía, principalmente en los temas del conocimiento y la autoconciencia en la filosofía moderna y contemporánea.

Óscar Martiarena. Doctor en Filosofía por la Universidad de Barcelona. Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Sus áreas de investigación y docencia son la ontología y las relaciones entre filosofía y literatura. Además de varios artículos publicados en revistas especializadas es autor del libro *Michael Foucault: historiador de la subjetividad*.

Paulina Rivero Weber. Licenciada en Filosofía y actualmente candidata a Doctora en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en donde imparte las asignaturas de Ética e Introducción a la filosofía. Ha publicado algunos artículos especializados y de divulgación.

Thomas More Robinson. (BA Durham, 1960, y BLitt, Oxford, 1965), enseña filosofía antigua en la Universidad de Toronto, Canadá. Entre sus libros pueden mencionarse *Plato’s Psychology, Contrasting Arguments. An Edition of the Dissoi Logoi* (Toronto, 1979), *Heraclitus: Fragments. A Text and Translation with a Commentary* (Toronto, 1979). Es coeditor de *The Greeks and the Environment*. Fue presidente de The Canadian Federation for the Humanities (1988-1990), The Society for Ancient Greek Philosophy (1993-1995) y de la Asociación Internacional de Platonistas (1995-1998). También fue presidente honorario de The International Association for Greek Philosophy. Recientemente le fue otorgado el premio “Aristóteles” 1998 por el gobierno de Grecia.

Livio Rosseti. Es actualmente profesor de la Universidad de Perugia, Italia. Fue organizador del Segundo Symposium Platonicum, celebrado en Perugia en 1989 (tres años después del Primer Symposium, realizado en México), y uno de los principales promotores de la fundación de la Sociedad Internacional de Platonistas. Su amplia actividad editorial incluye numerosos artícu-

los sobre presocráticos, presofistas, sofistas, Sócrates y Platón, publicados en diversas revistas y libros especializados. Editor de *Atti del Symposium Heracliteum 1981*, así como de *Understanding the Phaedrus. Proceedings of the Second Symposium, Platonicum*. Coautor de *Eraclito: Bibliografia 1970-1984 e complementi 1621-1969*. Su libro más reciente es *Introduzione alla filosofia antica. Premesse filologiche e altri "ferri del mestiere"*.

Christopher Rowe. (MA, PhD, Cambridge) Actualmente es profesor de Griego en la Universidad de Durham, Reino Unido. Entre sus publicaciones pueden citarse los comentarios a los diálogos platónicos *Fedro*, *Fedón*, *Político* y *Symposio*. Editor de *Reading the Statesman: proceedings of the Third Symposium Platonicum* y *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought* (de próxima aparición). Fue presidente de la Asociación Internacional de Platonistas durante el trienio 1989-1992. Es presidente del Consejo de la Classical Association y editor adjunto de la revista *Phronesis*.

Theoría. Revista del Colegio de Filosofía, editada por la Secretaría de Extensión Académica de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, se terminó de imprimir en el mes de noviembre de 1998 en los talleres de la Editorial Litografía Regina de los Ángeles, S. A., Antonio Rodríguez núm. 101-L, San Simón Ticumac, CP 03660, México, D. F. El tiraje consta de mil ejemplares. La tipografía y formación estuvieron a cargo de Elizabeth Díaz Salaberría.