

Τάξις

Revista de Filosofía

**Centro de Investigaciones Éticas “Dr. Ricardo Maliandi” y
Doctorado en Filosofía – Departamento de
Humanidades y Artes - UNLa**

Volumen 1

2020

Τάξις

Revista de Filosofía

Centro de Investigaciones Éticas “Dr. Ricardo Maliandi”

Departamento de Humanidades y Artes – Doctorado en Filosofía

Universidad Nacional de Lanús

ISSN 2718- 8892

Universidad Nacional de Lanús

Rectora: Dra. Ana Jaramillo

Vicerrector: Dr. Nerio Neirotti

Departamento de Humanidades y Artes

Director: Mtro. Daniel Bozzani

Directores de la Revista Τάξις: Dr. H. Daniel Dei y Dra. Marisa Divenosa

Secretaria administrativa: Melina Ferreyra

2

Comité de Redacción:

Dr. Oscar Conde (UNLa – UniPe)

Dra. Cristina Ambrosini (UNLa – UBA)

Dr. Luis Varela (UNLa – UNMdP)

Comité de Evaluación:

Dr. Luciano Corsico (UNLa)

Dra. Ivana Costa (UBA – UCA)

Dr. Alberto Damiani (UNLa – UBA – CONICET)

Dr. Sérgio Ricardo Silva Gacki (UNIPAMPA – Brasil)

Dr. José Luis González Quirós (Universidad Rey Juan Carlos – España)

Dr. José Luis Guzón Nestar (CES - Universidad Complutense de Madrid – España)

Dra. Françoise Prioul (Université Paris XIII Cité - Francia)

Dr. William Sweet (Saint Francis Xavier University– Canadá)

Contacto: taxisrevistafilosofia@gmail.com

Τάξις

Revista de Filosofía

Centro de Investigaciones Éticas “Dr. Ricardo Maliandi”

Departamento de Humanidades y Artes – Doctorado en Filosofía

Universidad Nacional de Lanús

ISSN 2718- 8892

Τάξις es una revista cuyo objetivo es proporcionar un lugar para trabajos de actualidad filosófica, debates, posiciones críticas, interpretaciones textuales y relecturas, orientadas a problemáticas éticas.

El nombre evoca una doble cuestión que está ya presente en los orígenes de la filosofía. Por un lado, **Τάξις** es el término con el que el personaje platónico Sócrates designa su compromiso filosófico y vital. En el pasaje 28d7 de la *Apología* leemos: “Pues la verdad es lo que voy a decir, atenienses. En el **puesto** en el que uno se coloca porque considera que es el mejor o en el que es colocado por un superior, allí debe, según creo, permanecer y arriesgarse sin tener en cuenta ni la muerte ni cosa alguna más que la deshonra”; y agrega poco después que “sería indigno (...) que (...) ahora, al ordenarme el dios, según he creído y aceptado, que debo vivir filosofando y examinándome a mí mismo y a los demás, abandone mi **puesto** por temor a la muerte o cualquier cosa” (*Ap.* 29a). Literalmente, en un sentido muy general, el término puede traducirse como 'orden', 'cargo', 'deber', y era un término castrense que designaba la disposición del frente del ejército en el avance de la batalla. Por extensión entonces refiere al lugar particular que cada uno de los miembros del ejército tenía, lo cual era especialmente importante en la formación hoplita; allí, en el avance con escudos trabados entre los guerreros, que formaban una verdadera pared, cada uno de los puestos era fundamental, ya que, al dejar su lugar uno de los hoplitas, toda la pared se debilitaba. Esto es lo que deberíamos entender cuando Sócrates dice que prefiere morir, aun siendo objeto de un juicio injusto, antes de abandonar su **Τάξις**, el lugar en que Apolo lo situó para bien de los atenienses.

Τάξις designa así un compromiso vital que se traduce en la perspectiva socrática de que lo importante no es vivir, sino vivir bien (*Critón* 48b7). Las implicaciones de este ‘vivir bien’ nos comprometen con una vida examinada, que tiende a promover la racionalidad y el compromiso de nuestros actos. Esta actitud crítica, auténtica y abierta es la que representa el espíritu de nuestro doctorado y de la orientación que alienta al Centro de Investigaciones Éticas Dr. Ricardo Maliandi. Es por esto que hemos elegido el nombre de la publicación, pensando tanto en el lugar de responsabilidad en el que nos reconocemos como intelectuales situados en nuestro espacio, como en el valor de cada particularidad y singularidad que se suma a ella, sin la cual la fuerza de la totalidad no sería la que tiene. Así, es nuestra aspiración que el Centro de Investigaciones Éticas “Dr. Ricardo Maliandi” y el Doctorado en Filosofía del Departamento de Humanidades y Artes de la UNLa encuentren también su anclaje y su lugar de crecimiento común en las páginas de la Revista de Filosofía **Τάξις**.

Índice

Presentación	pág. 3
Índice	pág. 5
Primer Página (Editorial)	pág. 7
Artículos	
Costa, Ivana, “Partes del alma, virtud y acción en la caverna de Platón y en la Ética de Aristóteles”.	pág. 10
García, Guillermo, “La noción homérica acerca de la individualidad humana y sus analogías con otras tradiciones”.	pág. 29
Mársico, Claudia, “Filosofía, historia y transtemporalidad”.	pág. 43
Tosi Rivella, Juan Pablo, “Una aproximación a los antecedentes léxicos de la ética aristotélica”.	pág. 55
Andrés Marcos, Luis, “Homenaje Floral. A Miguel de Unamuno (29 de Septiembre, 1664-2017)”.	pág. 72
Corsico, Luciano, “La Doctrina de la Ciencia de J. G. Fichte: la función crítica del método y su conexión con la razón práctica”.	pág. 77
Silva Gacki, Sérgio Ricardo/Prohmann, Patrícia, “Fazer política e pensar a educação. Reflexões sobre o poder soberano e a vida nua em Giorgio Agamben”.	pág. 92
Traducción	
Traducción del francés al castellano de Silvia D. Maeso: Pierre Aubenque, “ <i>Kairós</i> y Prudencia. Sobre la determinación temporal del acto moral según Aristóteles”.	pág. 102
Reseñas críticas	
H. DANIEL DEI, <i>El espacio del enfermo: problemas y cuestiones filosóficas en el campo de la salud</i> - 1era ed.- C.A.B., Prometeo, 2019. Reseña: Valeria Pierri.	pág. 109
FRANCOIS JULLIEN, <i>Lo íntimo. Lejos del ruidoso amor</i> , trad. De Silvio	

Mattoni, Buenos Aires, Cuenco de Plata, 2016; 192 págs. Reseña
M. Divenosa. **pág. 113**

SUSANA ESPINOSA, *Artes irreverentes. Un análisis filosófico de las
estéticas sonoras, visuales, tecnológicas y experimentales de los
años 60. Su proyección a la actualidad*, Buenos Aires, Lanús, 2019.
Reseña Germán Infiesta. **pág. 116**

Actualidad filosófica **pág. 118**

Normas de publicación **pág. 119**

Primera Página

Escribimos esta presentación del órgano que identificará buena parte de nuestra actividad académica, docente y de investigación en el Doctorado en Filosofía y el Centro de Investigaciones Éticas de la Universidad Nacional de Lanús, advertidos de dos circunstancias singulares y muy diversas. Justamente, esto decimos en principio, en un día especial. Hoy celebramos en la Argentina el 210 aniversario de la Revolución de Mayo, una fecha clave de nuestra Patria, pues trae a nuestra conciencia nada menos que un hito institucional para nuestra configuración como comunidad, la constitución del primer gobierno patrio, el cual supuso un futuro posible en el desarrollo del proceso independentista de la Argentina y de América del Sur. Y la circunstancia, sustantivamente diferente, no querida, que representa el fenómeno del COVID-19. Ambos, a su modo, aparecen sin embargo en el escenario de nuestras vidas sostenidos por una cierta esperanza de proyectar en el tiempo una apuesta a la vida, sea en la confianza del porvenir, sea descubriendo la necesidad de una abierta cooperación en la construcción de una salida a las crisis que a todos nos involucra. Conciencia, en definitiva, de un sentimiento de futuro común posible (el hito institucional del Primer Gobierno Patrio), a la vez que conciencia dolorosa y sin tapujos argumentativos de nuestra fragilidad humana. Por este segundo hecho, constituye también un golpe de la vida misma a esa capacidad de solazarnos más allá de sus límites en las fantasías pos y transhumanistas de superación biofísica de nuestra condición ontológica. Situaciones aparentemente tan disímiles que, sin embargo, llaman necesariamente a la modesta virtud de la cooperación, a desplegar una libertad y un poder de ser con los otros y desde de los otros, aún con aquellos otros que hasta el momento del acontecimiento desconocíamos.

En este primer número comenzamos por tomar el aire siempre fresco de la mirada en la filosofía clásica por especialistas reconocidas en nuestro medio junto a la propuesta de uno de nuestros doctorandos que acompañan esa mirada; aires frescos, sin dudas, que esperamos no se pierdan después de su lectura también en los trabajos siguientes que llegan hasta el tratamiento de problemas y cuestiones que nos desafían a pensar en la ciencia, volviendo sobre Fichte o en la implicancia de la educación en el hacer de la política en el texto de nuestros colegas brasileños, y finalmente, la vocación de un presente en la figura que destaca por su libertad de criterio y personalidad, Don Miguel de Unamuno.

H. Daniel Dei y Marisa Divenosa
Remedios de Escalada, 25 de mayo de 2020

Artículos

Partes del alma, virtud y acción en la caverna de Platón y en la Ética de Aristóteles

Ivana Costa

Universidad de Buenos Aires
Universidad Católica Argentina

La imagen de la caverna culmina con una distinción, en 518d-e, análoga a la que traza Aristóteles entre virtudes morales y virtud intelectual. El Sócrates platónico observa allí que –a diferencia de las demás *aretái* del alma, más próximas a las del cuerpo—la virtud del pensar (*he areté tou phronêsai*), más divina y cuyo poder nunca se pierde, no está siempre ni necesariamente orientada a lo que es bueno, sino que puede dirigirse con toda su agudeza y claridad hacia el mal. Se trata de un pasaje muy significativo, porque muestra un interés platónico por el problema que encuentra una ética intelectualista a la hora de explicar el obrar injusto o dirigido al mal de personas que poseen todas sus facultades intelectuales completamente desarrolladas y cultivadas. Parto de la hipótesis de que en *República* VII Platón puede manifestar cierta desconfianza hacia la plena identificación entre rectitud moral y conocimiento porque ya está provisto de un esquema que permite razonar sobre las motivaciones para la acción: me refiero a la tripartición del alma, elaborada en *República* IV, que es una visión de una complejidad mayor que la expresada en *Fedón*, donde el alma aparece casi exclusivamente como racionalidad. En el novedoso esquema de *República*, el alma ya no se identifica *tout court* con la dimensión intelectual y se revela en cambio como la unidad de funcionamiento de tres principios de acción diferentes y a menudo en pugna¹. El alma es un principio de acción complejo, que ya no se reduce al intelecto, a sus operaciones y al conocimiento sólido, su producto más cabal. No cabe ninguna duda de que el propósito de las tres imágenes, la del sol, la de la línea y la de la caverna, es caracterizar al Bien como el *mégiston máthema* que debería poseer el gobernante-filósofo. Y que esto implica subrayar la posición del Bien en la cumbre de la escala óptica, haciendo corresponder su captación con el más alto grado que pueden alcanzar las facultades y los procedimientos cognitivos humanos. Pero no es menos cierto que la imagen de la caverna –la única de las tres que ilustra la relación entre los niveles de realidad, los grados de conocimiento y el valor de su adquisición para la acción y para la política– insinúa también que para “soportar la contemplación del Bien” es necesario el compromiso de las tres partes del alma. Lo que sugiere el pasaje 518d-e es que la parte racional sola no es suficiente para alcanzar el objetivo de unir filosofía con liderazgo político. La parte racional sola no alcanza a satisfacer los

¹ Las tres partes del alma, *tò logistikón*, *tò epithymetikón* y *tò thymoeidés* son principios de acción: toda conducta puede ser explicada por el hecho de que una parte, un principio de acción, rigió por encima de las otras. Cf. Gerson, 2003 y Bobonich, 2007.

altísimos objetivos que se propone la *paideía* ilustrada en la imagen de la caverna. Si el deseo apetitivo (*epithymía*) y la iracundia (*thymós*) no están, ellos también, dirigidos al Bien, la empresa educativa resultará inútil.

En un trabajo reciente, David Sedley defendió la posición contraria. A su juicio, la visión del alma expresada en la imagen de la caverna es “plenamente intelectualista”. Si bien admite que “la división previa del alma en tres partes, en *República* IV, no ha sido descartada”, de todos modos entiende que “las partes más bajas del alma no le aportan nada [a la caverna]”². En lo que sigue, propongo una lectura de la célebre imagen con el objetivo de mostrar que esta perspectiva, que considera a la *psyché* de la que se habla en *República* VII como exclusivamente racional eclipsa y deja sin explicación algunos elementos relevantes de la analogía. Por otra parte, el reconocer la efectiva presencia de una visión tripartita del alma permite poner de manifiesto más claramente la proximidad de *República* VII con varios aspectos fundamentales del tratamiento aristotélico de la *areté*. Para eso, traeré a la discusión una serie de pasajes de las *Éticas*, con el propósito de volver convincente la sugerencia de que una parte de la reflexión aristotélica, en la discusión sobre las *aretai* y sobre la diferencia entre *epistéme* y *areté*, retoma, con terminología y metáforas análogas, el recorrido platónico desde y hacia la caverna.

Coerción, desde y hacia la caverna

La imagen de la caverna plantea cuatro momentos sucesivos: 1) la vida encadenada en el fondo de la cueva, 2) la liberación y marcha hacia la luz exterior, 3) el contacto con la realidad que antes estaba oculta al prisionero, y 4) el regreso para integrarse a la vida política. Desde el comienzo, Platón enfatiza el carácter forzoso, coercitivo y a menudo violento del proceso que se lleva a cabo tanto dentro como fuera de la caverna. Describe primero el obligado encierro de los humanos en las tinieblas: su estatuto de auténtica prisión (515b), la sujeción por medio de cadenas (515c), y la imposibilidad que tienen los cautivos de mover su cabeza (514b y 515b) o su cuello (515c). Allí, como sabemos, el cautiverio sólo permite captar realidades que están a cuatro grados de distancia de lo plenamente real: son proyecciones de ciertas figuras que unos titiriteros manipulan tras un biombo y que copian a los objetos reales que están fuera de la caverna.

El segundo momento, que comienza con la liberación de un prisionero, también involucra compulsión desde el principio. El texto de 515c es controvertido: en la lectura que propone Burnet, conviven en una misma frase la idea de un proceso que ocurre de manera “natural” (*ei phýsei*) y a la vez forzosamente (*hopóte tis lytheíe kai anagkázōito exaíphnes anístasthaí*). “¿Qué pasaría si naturalmente les ocurriese esto: que uno de ellos fuera liberado y forzado a levantarse de repente...?”. Para evitar esta

² Cf. D. Sedley, 2013: 75 y ss. La única mención a la “psicología tripartita”, en *Rep.* VI 502c–506b, está formulada “de manera calculada para dejarla al margen” (2013: 75-76).

superposición, se han propuesto diversas lecturas de *ei phýsei*, pero ninguna demasiado convincente³. Schleiermacher y Herwerden defendieron la lectura *hoia tis àn eie phýsei, ei toiáde...*⁴, que encuentra apoyo paleográfico. Así podríamos traducir, en la línea de la versión inglesa de C. D. C. Reeve: “Considera entonces cómo te parece que ocurriría naturalmente si fueran librados de sus ataduras y curados de su ignorancia, si es que una cosa semejante pudiera sucederles. Cuando uno ha sido liberado y súbitamente obligado a levantarse...”⁵. De otro modo, la frase plantearía un dilema de difícil solución: el Sócrates platónico sostiene que aquellos filósofos que se hubieran formado solos y “al margen de la voluntad de su organización política”, en forma espontánea, están justificados por no gobernar y no participar “de los problemas de la ciudad” (520b-c) ya que no comparten sus valores. Pero si el prisionero imaginado en 515c se desligara *naturalmente*, entonces ya no estaría obligado a gobernar, puesto que los filósofos autodidactas, criados “al margen de la voluntad de su organización política”, están justificados para no gobernar por no compartir sus valores⁶, pero el propósito de toda la imagen es mostrar que *deben* volver y gobernar, por lo tanto una liberación natural no serviría a los fines de la imagen.

En la descripción que sigue al momento de la liberación, Platón insiste en el carácter forzado del procedimiento: si un prisionero ya no tuviera sus cadenas, el recuperarse de su estado de privación mental (*aphrosýne*, 515c5) no vendría añadido espontáneamente. El prisionero debería ser obligado primero a levantarse, luego a volver el cuello y luego a marchar mirando hacia la luz (515c y e). Si el uso reiterado del inequívoco verbo *anagkázō* (515c y e) no fuera suficiente para indicar coerción, Platón agrega que en esa situación el prisionero sufriría (515c) y sentiría dolor (515e) por el encandilamiento. Si se lo “arrastrara por una cuesta escarpada y empinada sin soltarlo antes de haberlo arrastrado hasta la luz del sol”, él “sufriría”, “se irritaría”, tendría “los

³ Adam señala que Ast y Stallbaum leyeron el φύσει como “realmente” (*revera*). E igualmente Shorey (1969) considera que φύσις “en Platón generalmente sugiere *realidad* o *verdad*” y traduce: “Consider, then, what would be the manner of the release ... if in the course of nature something of this sort should happen to them”. Adam (2009: 91) sugirió que, puesto que los prisioneros en la caverna se encuentran en un estado “antinatural” (*parà phýsin*) en un sentido platónico, esta liberación significa un regreso a su verdadera naturaleza, por eso se describe la liberación como “natural”. Sin embargo, a mi juicio, con esta metáfora Platón no espera que veamos a esos prisioneros como si su condición fuera antinatural; por el contrario, acaba de subrayar que ellos “son como nosotros” (515b5).

⁴ Adam, que prefiere la lectura de Burnet, admite no obstante que la conjunción *ei* no aparece en seis manuscritos.

⁵ Reeve, 2004: 209.

⁶ Ahora, el que salió de la caverna y debe regresar tampoco comparte los valores de sus conciudadanos y sin embargo se afirma que debe trabajar en común con ellos, persuadiéndolos. ¿Cómo comprender, entonces, el imperativo por el cual la felicidad no puede ser completa sino haciendo lo posible por plasmarla en la ciudad que todavía está a oscuras? O bien no hay tal imperativo y se puede ser feliz quedándose a sabiendas en la isla de los Bienaventurados o bien esta obligación contradice lo anterior. Una respuesta al dilema es la que proporciona Mahoney (2005), cuando interpreta el pasaje bajo el supuesto de que el filósofo que no actúa no puede ser feliz. Cf. también la interpretación de N. Smith (2010: 93-98).

ojos llenos de fulgores que le impedirían ver”. Con tal de evitar el dolor, que involucra dimensiones corporales y afectivas, el prisionero intentaría huir de esta promisoría libertad para refugiarse en su cautiverio anterior. La expresión *pheúgein apostrophómenon pròs ekeîna*, en 515e, incluye dos actos de regresión: escapar y girarse, para retornar a las familiares tinieblas. El significado detrás de la metáfora es evidente: la tentativa de fuga es tratar de abandonar el proceso de educación, y girarse hacia la caverna significa renegar de un estudio teórico que nos muestra la calidad inferior de nuestro conocimiento de experiencia, pero cuya inercia y compulsión no reclaman ningún acto de esforzada rebeldía. Antes que el dolor, el prisionero liberado preferirá la limitación física y mental y la inacción en la caverna. Platón ilustra así una situación muy reconocible: ese prisionero “es como nosotros”⁷. Frente al dolor en el cuerpo y en el alma que propone la educación de los deseos, tendemos a buscar el módico placer del estado anterior, aunque eso signifique elegir la ignorancia, la reducción física y la parálisis. En castellano tenemos un dicho para este reconocible estado de ánimo: “más vale malo conocido que bueno por conocer”. Desde una perspectiva platónica, el producto de un cálculo de este tipo no proviene del ejercicio de la racionalidad sino de nuestra parte apetitiva. En su análisis de la teoría platónica de la motivación, J. Cooper ha mostrado que la aversión al dolor constituye una reacción del *epithymetikón*. Si bien solemos reducir la dimensión apetitiva a los deseos de comida, bebida y sexo, que son los más evidentes, existe una gran variedad de apetitos, a veces vinculados con el desempeño deportivo y político, y hasta con el ejercicio de “un poquito de filosofía”⁸. El cálculo que se lleva a cabo para obtener determinada bebida o comida son ellos también cálculos de la parte apetitiva y no reflexión racional⁹.

El relato de Leoncio –el personaje que ilustra la presencia de *tò thymoeidés*, en *Rep.* IV (439e-440a) – presenta un caso análogo: al ver los cadáveres a los pies del verdugo, experimenta un placer cuyo motor es la parte apetitiva del alma. En el caso del prisionero, los dolores físicos (en los ojos) o psíquicos (irritación) constituyen obstáculos que amenazan con doblegar a la naturaleza filosófica que se intenta educar antes de que ésta llegue a su propósito. Por eso la imagen del prisionero arrastrado a pesar de los dolores y la irritación (515c-e) ilustra las pulsiones de la parte apetitiva. En la lectura que propongo, la visión del prisionero arrastrado hacia el sol a pesar de su dolor e irritación (515c-e) ilustra la batalla formativa que se libra contra los impulsos y deseos de la parte apetitiva de su alma. El énfasis de los educadores en esta etapa de la formación está puesto en la re-dirección de la parte apetitiva del alma.

En el tercer estadio de la imagen de la caverna se describe lo que ocurre con el prisionero luego de su contacto efectivo con el sol, es decir, con el Bien. Superados los

⁷ 505a.

⁸ Cf. Cooper, 1984: 9 y 20.

⁹ Cf. Cooper, 1984: 10.

dolores del estadio anterior, captadas las realidades inteligibles, que son incomparablemente más reales y luminosas que los objetos en la caverna, el antiguo prisionero se sentirá feliz por el cambio (*eudaimonízein metabolés*, en 516c), compadecerá a los otros y se resistirá a volver. Para el Sócrates platónico resulta natural (*eikós*) que no esté dispuesto a “ocuparse de los asuntos humanos” (517c-d). Lo dice con una bella cita homérica, de *Odisea* XI, en la que Aquiles, desde el inframundo, se lamenta: “Preferiría ser un labrador que fuera siervo de un hombre pobre” antes que ser el soberano de todos los muertos en el Hades. Para el antiguo prisionero, volver a la caverna sería morir. Cualquier cosa antes de estar ahí. La caverna, nuestra vida que no tiene ni un atisbo de lo real, es un infierno. El antiguo prisionero que ahora ha visto realidades consistentes preferiría sufrir lo que fuera en lugar de opinar o vivir (*doxázein kai ... zên*, en 516d) como lo hacía antes. Glaucón repite, en su réplica, esta idea de que la vida sin educación es un doble cautiverio: por las opiniones que suscita y por el modo básicamente animal de “estar vivo” que implica¹⁰. Aquí vuelve, entonces, la coerción. Primero se obligará (*anagkázō*, en 519c) a los hombres de naturaleza mejor dotada a emprender el estudio supremo, efectuar el ascenso y contemplar el Bien, pero luego no se les permitirá (*mé epitrépomai*, en 519d) lo que ahora sí: quedarse en la Isla de los Bienaventurados y no descender junto a aquellos prisioneros, ni participar en sus trabajos y sus recompensas, insignificantes o valiosas¹¹. Es evidente que al menos una parte de este forzamiento está dirigida, como todos los precedentes actos de coerción, es decir de educación, a la dimensión racional, que es la única capaz de captar el Bien, el *mégiston máthema*.

Sin embargo, el significado de la reticencia del prisionero a volver a la caverna y de la fuerza que lo obliga, han sido debatidos profusamente en las últimas décadas. ¿Por qué, si el antiguo prisionero ahora vive feliz (*eudaimonízei*) y ha captado el Bien – lo que podría interpretarse como una culminación de los estudios que había emprendido—todavía debe ser forzado, es decir, educado?

Podríamos pensar que esa compulsión es una forma figurada de expresar la fuerza internalizada en el alma del antiguo prisionero. Si ha captado el Bien y si esto equivale a alcanzar la sabiduría, dado que en el obrar esa sabiduría debe traducirse en justicia, ¿qué fuerza externa actuaría sobre el flamante filósofo? Si ha contemplado el Bien y por lo tanto tiene el conocimiento de lo que es ser justo, esa coerción sólo podía ser comprendida como una fuerza interior. Lo que obligaría al filósofo a actuar sería el hecho de ser justo. No se lo podría obligar a ser justo, pues ya lo sería (sería al menos un conocedor de la Justicia), sino sólo a gobernar (es decir, a actuar)¹². Sin embargo, el

¹⁰ Cf. Chantraine, 1999: 402-3. Este “estar vivo” (*zen*) aparece contrapuesto al “modo de vida” (*bíos*) que lleva el que salió de la caverna y pudo contemplar el Bien (521a).

¹¹ ¿Quiénes obligarían al prisionero a volver? Los mismos “educadores” del comienzo, encarnados en la voz de Sócrates y sus interlocutores, Glaucón y Adimanto, que se han erigido en fundadores de esta ciudad.

¹² Para un análisis más detallado de este argumento, cf. T. Mahoney 2005: 81-87 y 1992: 266-272.

Sócrates platónico, fundador de este programa educativo y de su metodología, considera que refugiarse en la contemplación, como si se hubiera llegado ya a la Isla de los Bienaventurados, no es algo raro que sólo le pasa al prisionero liberado. Es, de hecho, una práctica habitual: “lo que ahora se les permite” a los que tienen los más altos estudios¹³. Y eso es algo tan malo para la pólis como la ignorancia. La resistencia del joven aprendiz de filósofo a regresar a la caverna es un gesto egoísta, un vicio de su *psyché* que debe ser educado, redirigido, transformado.

Más adelante, ya en su interpretación técnica de la imagen, Platón da un indicio de qué parte del alma es educada cuando se obliga a quien ha captado el Bien a volver a las tinieblas. Sócrates afirma que los que serán obligados a regresar a la caverna “prefieren otros honores y un modo de vida mejor que el de gobernantes de la pólis” (*timas allas ... toû politikoû*, en 521b9–10). No se especifica cuáles son esos “otros honores” –plausiblemente honores relacionados con la asumida superioridad del saber o de las virtudes¹⁴–pero la referencia al honor sitúa la coerción, el énfasis educativo, en los deseos de un *thymós* en pugna. El *thymós* suele expresarse como ira, como sentimiento de vergüenza o pudor moral, como indignación ante una ofensa a la justicia o como deseo de reconocimiento social¹⁵. El *thymós* competitivo de quien llegó a contemplar el Bien encuentra insignificantes los trabajos y recompensas de sus antiguos compañeros de cautiverio y privilegia su propia estima antes que lo realmente bueno. Platón parece querer mostrar en este estadio –en el cual el joven aprendiz ha alcanzado a captar el Bien pero su *thymós* no parece asumir aún todas las responsabilidades que comporta– que la educación, metafóricamente compulsiva, es necesaria todavía¹⁶. La descripción recuerda la imagen de República VIII 550b, del joven timocrático, que empujado a la vez por los principios irracionales del alma, “ofrece el gobierno de sí mismo al principio Intermedio ambicioso y fogoso (*thymoeidés*), y se convierte en un hombre altanero y amante de los honores (*egéneto hypselóphron te kai philótimos anér*)”. La educación filosófica tiene que lidiar todavía con los apetitos y con el *thymós*. No es solo ni exclusivamente una educación intelectual.

Cuándo se llega a ser filósofo

Lo que el pasaje revela asimismo es que cuando los aspirantes a filósofos aprehenden el Bien, “no captan inmediatamente que su obligación es regresar a la caverna” y “no tienen por qué captarlo ya que el solo llegar a la idea de Bien no les

¹³ Cf. 519d.

¹⁴ Cf. N. Smith, 2010: 93-94.

¹⁵ Cf. Cooper, 1984: 16.

¹⁶ Cf. Smith, 2010: 94: “Los que regresan pueden sentir de manera contundente un deseo que permanecer extasiado en la contemplación de las Formas, pero cuando el efecto injusto de seguir su impulso se les vuelve claro debemos suponer que sus partes irascibles –intensamente entrenadas para hacer lo que es mejor para la ciudad y para rechazar todo lo que es contrario a ese objetivo– van a resistir el impulso de abdicar”.

permite todavía entender todas las acciones que exige llevar a cabo lo bueno en sí”¹⁷. Por eso, “denominar *filósofos* a los que regresan tiende a oscurecer el hecho decisivo del estado incompleto de su educación en comparación con los filósofos maduros que deben gobernar en Kallípolis. Por razones similares (e incluso, de manera más importante) no deberíamos concebir a los que regresan ya como *gobernantes*- porque les falta todavía muchos años para obtener las calificaciones que se requieren para este rol”¹⁸. Todavía tienen que adquirir experiencia militar y política: Sócrates recomienda con todo énfasis al menos quince años para el entrenamiento práctico, ‘para que no sean inferiores a los demás tampoco en la experiencia’ (*hína med’empeiríai hystērōsi tôn állon*, 539e4-5).

La imagen de la caverna no culmina con la contemplación del Bien, ni ésta implica el final del proceso educativo¹⁹; el objetivo es la formación de un individuo o grupo, los filósofos, para la transformación política de una comunidad que sigue viviendo cómodamente sepultada en la caverna. Así como el ascenso, con su arribo hasta el principio no-hipotético, no constituye el final del proceso dialéctico en la imagen de la Línea, puesto que se requiere también el descenso desde el bien, “sin hacer uso de nada visible en absoluto”, para tener conocimiento de las demás Ideas (511c1–2), el alma del antes prisionero que asciende hasta el Bien no terminó allí, en el ascenso, su formación. “Los filósofos finalmente ven el bien en sí cuando alcanzan la captación infalible, no hipotética de lo que es el paradigma del conocimiento; pero ellos no tienen conocimiento de ninguna otra cosa hasta que no hayan tomado el camino descendente, adquiriendo en ese proceso un conocimiento adicional infalible, no hipotético”²⁰. En cierta forma, la afirmación, en *Rep. X*, de que solo quien hace uso de algo (natural o artificial) tiene conocimiento “acerca de lo que es bueno o malo en el uso efectivo de aquello que usa”, porque él es el que “tiene la mayor experiencia de eso” (601d8–10), viene a confirmar que la sola captación del Bien no proporciona mágicamente la poción que convierte en filósofo, porque además del ascenso se requiere todavía el descenso a la práctica política concreta, en un ámbito concreto y con seres humanos concretos, donde el Bien pueda officiar de criterio y paradigma (428c11–429a3, 500b8–501b7). “Así, lo bueno parece ser (o incluir) el bien de una *pólis*”.²¹

Esta lectura permite también entender la presencia de coerción y violencia —o sea, de procesos educativos que todavía deben ser cumplidos— en la cuarta y última etapa de la imagen de la caverna. Es decir, con el figurado regreso del antiguo prisionero, quien se vería forzado en los tribunales o en cualquier otra parte a

¹⁷ Cf. T. Brickhouse, 1998: 149.

¹⁸ Cf. N. Smith, 2010: 98.

¹⁹ Como señala C. Rowe (2007: 55), “el eje no está puesto tanto en el bien en sí como en ‘nuestra naturaleza en relación con la educación o la falta de educación’ (514a1-3)”.

²⁰ Sigo la versión de C. D. C. Reeve, 2010: 221-222.

²¹ Cf. Reeve, 2010: 220.

polemizar sobre sombras de justicia y a reñir por el modo en que conciben estas cosas quienes no han visto jamás a la justicia en sí (517d-e), mientras sus antiguos compañeros de prisión se burlan y lo ridiculizan, y hasta lo matarían, si pudieran, con sus propias manos (517a). En el vasto recorrido desde y hacia la caverna, la joven promesa filosófica se ha de convertir en adulto y luego en una persona suficientemente madura (cincuenta y cinco años, al menos) para gobernar filosóficamente la *pólis*. Pero las décadas vividas en el camino son un proceso continuo de aprendizaje (cf. *en érgois te kai epistémais*, en 540a), que no puede ser inyectado, como pretenden los que venden sabiduría aparente a cambio de dinero y repiten, en realidad, los dogmas que la multitud se forja cuando se congrega (493a).

En el nivel literal, las imágenes de coacción y violencia que colorean la imagen de la caverna desde el principio al fin revelan pesimismo antropológico: los seres humanos prefieren vivir esclavos, en la ignorancia y la oscuridad con tal de no afrontar el esfuerzo que implica una vida libre de cara a la verdad. Pero en el nivel figurativo, la coerción implica profunda confianza en la educación. No creo que debamos interpretarla, según entiende Stanley Rosen, como “el análogo en el plano filosófico a la necesidad de compulsión que se da en la institución de justicia”, que se traduce en “fuerza física, retórica o la construcción artificial de la *pólis*”²². A mi entender, el problema en *Rep.* VII no es tanto el hecho de que “la razón por sí sola no puede persuadir a los no-filósofos de que se deshagan de sus cadenas”, sino que la formación exclusivamente racional –por cuya adquisición, de todas maneras, “hay que trabajar como un esclavo”–²³ tampoco es suficiente para lograr un gobernante que sea también filósofo. De ahí la insistencia en la necesidad de torcer, mediante la educación, las tendencias del *epithymetikon* y del *thymós* más profundamente arraigadas.

Esto es lo que el Sócrates platónico explica en su interpretación: la educación no es como proclaman aquellos falsos educadores, que prometen poner la ciencia en el alma, “como si pusieran la vista en ojos ciegos”:

“El presente argumento quiere decir que en el alma de cada uno reside la fuerza (*dýnamis*) de aprender y el instrumento para hacerlo, y que así como el ojo no puede volverse (*stréphein*) hacia la luz y dejar las tinieblas si no gira todo el cuerpo, del mismo modo hay que volverse (*periaktéon*) con toda el alma (*hólē hēi psychēi*) desde lo que tiene generación hasta que llegue a ser capaz de soportar la contemplación de lo que es, y lo más luminoso de lo que es, que es lo que llamamos el Bien.” (518c-d)

La inequívoca alusión a la necesidad de volverse “con toda el alma” apunta en el mismo sentido de todo lo dicho hasta ahora²⁴. No parece necesario que, como exige

²² Cf. S. Rosen, 2005: 270.

²³ Cf. *Rep.* VI 493d.

²⁴ Cf. C. Rowe, 2007: 141.

Sedley²⁵, las referencias a las otras partes del alma sean más explícitas o detalladas, cuando hay una alusión implícita y una conclusión que las incluye. Sin embargo, la lectura intelectualista encuentra en este mismo pasaje “la manifestación más vigorosa de este mismo enfoque”. El “recordatorio ocasional” de que la división del alma “no ha sido de hecho abandonada” no resulta un problema para la interpretación intelectualista ya que en “la formulación queda indeterminado si el intelecto podría, en teoría, haberse dirigido a la verdad dejando al resto del alma atrás”; por lo tanto considera que “una *lectura muy natural* es que cuando uno gira su intelecto hacia el Bien, el resto de sus poderes mentales van *ipso facto* junto con él”, y también que “no hay pistas de que, en el proceso de iluminación filosófica del que se habla aquí, las facultades no racionales ejerzan alguna influencia”²⁶. Desde mi punto de vista, no hay un “lectura muy natural” que avale esa visión. Suponer que cuando gira el intelecto el resto de los poderes mentales van *ipso facto* con él implica leer el diálogo como un tratado de dogmática y convertir en afirmación descriptiva lo que en la metáfora aparece como exhortación prescriptiva: “*hay que volverse* desde lo que tiene génesis con toda el alma hasta que llegue a ser capaz de soportar la contemplación del Bien”. Si esto que el rarísimo adjetivo verbal *periaktéon*²⁷ señala como un *deber ser* pudiera ser leído “naturalmente”, como esa conversión *ipso facto* de todas las partes del alma o como la descripción de lo que al parecer ocurre *habitualmente*, la imagen de la caverna –con todo su mecanismo ficcional de diferentes niveles de coerción– sería en gran medida irrelevante²⁸.

“¿Nunca has reflexionado sobre los malvados sabios?”

El pasaje que sigue a la explicación de Sócrates sobre el primer sentido de la imagen de la caverna, 518d-519b, incluye una vasta cantidad de problemas en los que no voy a detenerme. Quisiera ofrecer, sin embargo, una forma de entender la aparición, en este contexto, de los llamados malvados-pero-sabios mencionados al comienzo. En nuestro análisis anterior encontramos que Platón niega que el prisionero liberado de sus cadenas se convierta automáticamente en filósofo –es decir, en una persona capaz de gobernar la *pólis* según lo que es bueno en sí– sólo por el hecho de haberse vuelto conocedor (o sabio, *sophós*) a través de un entrenamiento meramente

²⁵ Sedley, 2013: 76: “No hay ninguna mención a las partes inferiores del alma con sus propios deseos distintivos”. En cuanto a su indicación de que “los deseos (denominados *epithymíai* en 485d6) no están subdivididos en diferentes partes del alma sino tratados como una sola y simple fuerza psíquica, capaz de ser desafiada hacia los propósitos intelectuales o hacia los del cuerpo” (Sedley, 2013: 79). Es preciso tener en cuenta, no obstante, que recién en *Rep.* VIII se distinguirá entre placeres necesarios e innecesarios y en *Rep.* IX se distinguirán los deseos y placeres de las diversas partes del alma.

²⁶ Sedley, 2013: 80, el subrayado es mío.

²⁷ Sólo se registra en este pasaje platónico.

²⁸ “La *periagogé* platónica, aunque, o más bien, quizás, puesto que se aplica de manera primaria e inmediata al intelecto, lleva a cabo una revolución moral no menos que intelectual. La disciplina moral de los libros II a IV, lejos de haber sido arrojada, aparece reforzada y consolidada al intelectualizarse”, cf. J. Adam, 1902: 98.

intelectual. Lo que se advierte es precisamente lo contrario: que hay sabios (*sophoi*, en 519a) que se dirigen con todas sus fuerzas hacia el mal. La educación, se dijo, consiste en volver el ojo del alma hacia donde debe (519d-e). Pero mientras que las demás virtudes éticas, llamadas virtudes del alma,²⁹ parecen más próximas al cuerpo (si no están presentes pueden implantarse por hábito y ejercicio)³⁰, la virtud del *phronêsai*, en cambio, parece algo “más divino que nunca pierde su poder, y que según hacia donde sea dirigida es útil y provechosa o inútil y perjudicial” (*hypò dè tês periaggês chrêsimón te kai ophélimon kai áchreston aû kai blaberòn gignetai*). He aquí el texto del subtítulo con el que comencé esta segunda parte:

“¿O acaso no has reflexionado sobre esos que son llamados malvados, pero [que son en realidad] sabios (*tôn legoménon ponerôn mén, sophôn dé*), cómo poseen un alma que mira penetrantemente y ve con agudeza aquello hacia lo que se dirige, porque no tiene la vista defectuosa sino que está forzada a servir a la maldad, de modo que cuanto más agudamente mira, tanto más mal produce?” (519a-b)

Comienzo el análisis por este último punto. La efectiva *metastrophé*, la conversión o el ser dado vuelta en que consiste la educación de *República VII* no se conforma con la *sophía*, identificada con la capacidad de tener “mirada aguda y penetrante, y una vista que no es débil”. Se puede tener mirada sin defectos pero actuar de manera malvada, inútil y perjudicial. En el *Hippias Menor* encontramos una idea similar. En ese diálogo, Sócrates e Hippias tienen que afirmar –el curso de su razonamiento los lleva a admitir– que los que mienten no sólo son astutos sino también *phronímoi*, conocedores y sabios en los temas en los que mienten (*dynatoùs kai phronímous kai epistèmonas kai sophoús*, 366a). Desde el punto de vista de la experiencia técnica, estos mentirosos son sabios, pero desde un punto de vista moral – que ha sido sutilmente esquivado por las premisas que establece Sócrates en este diálogo aporético, para alcanzar esa conclusión paradójica– es obvio que no deberían considerarse buenos.³¹ La idea es análoga a la que se expresa al final de la alegoría de la caverna: allí Platón no duda en incluir a estos “llamados malvados pero sabios” entre los que tienen una visión exacta –esto es, la visión aguda significa tener conocimiento–; de hecho, los malvados-sabios ilustran justamente la naturaleza diversa que tiene la virtud de la sabiduría, *he areté tou phronêsai*, que es más poderosa que las otras virtudes. Sus facultades racionales más altas parecen funcionar de manera aguda. El problema no está, al parecer, en la falta de agudeza, sino en alguna clase de falla en la forma en que han sido educados los deseos y las tendencias irascibles, a través de la

²⁹ Cf. Adam, 1902: 99.

³⁰ Mediante *éthos kai áskesis*, cf. *Fd.* 82a-b, donde moderación y justicia, virtudes demóticas y políticas, nacen “de la habituación y el ejercicio, sin acompañamiento de filosofía ni intelección” (*ex éthous te kai melétes gegonuîan áneu philosophías te kai nou*).

³¹ Acerca del sentido de la aporía desplegada aquí y la prescindencia del vocabulario de la *práxis* en el argumento del *Hippias Menor*, cf. Erler, 1991: 230–243 y 234–235, respectivamente.

experiencia formativa, con el propósito de prepararlos para aceptar a la racionalidad como guía, es decir, aceptar al bien racional como criterio en el plano moral. En las líneas que siguen a la mención de los malvados-sabios, en República, Platón ilustra esta idea: la educación debería hacer que las partes apetitivas del alma sujetaran sus apetitos a la guía de la razón

“Si desde la infancia se trabajara podando en tal naturaleza lo que, con su peso plumífero y su afinidad con lo que tiene génesis, adherido por medio de la glotonería, lujuria y placeres de esa índole, inclina hacia abajo la vista del alma, entonces, desembarazada de ese peso se volvería hacia lo verdadero, y con este mismo poder en los mismos hombres vería del modo penetrante con que ve las cosas a las cuales está ahora vuelta.” (519a-b)

He tratado de mostrar que, en los términos de la analogía, la eliminación de todo aquel peso que es afín a lo plumífero equivale a la reconducción de los deseos, tanto apetitivos como irascibles, del alma; reorientación que se expresa metafóricamente primero como coerción y forzamiento y ahora como poda.³² Que el alma se dé vuelta y se dirija hacia donde debe implica no sólo encauzar la parte racional del alma sino, sobre todo reconducir sus aspectos afectivos, apetitivos e irascibles, para que el ejercicio de la virtud del comprender resulte útil y provechoso.

La lectura intelectualista, que observa aquí una distinción entre quien dirige la mirada hacia lo que tiene generación o hacia abajo (esto es, la promesa filosófica fallida, que sucumbe a sus tendencias corpóreas) y quien se dirige hacia lo verdadero (con el alma, identificada plenamente con el intelecto),³³ no puede explicar por qué aquellos que se dejan arrastrar hacia abajo por sus tendencias corpóreas están incluidos en este pasaje entre los sabios y los que hacen uso –aunque de manera maligna– de la poderosa, casi divina, virtud intelectual³⁴. En cuanto a la dirección, hacia arriba o hacia abajo, que efectivamente determina el modo de uso de la agudeza intelectual, creo que debemos interpretarla como un remanente del lenguaje metafórico, que regresa en la interpretación “técnica” de la imagen. La figura del “arriba” y el “abajo” es recurrente en la imagen de la caverna (y de la línea) para referir al desapego –o no– de las tinieblas, a la ruptura –o no– con una vida oscura y de esclavitud, según se atiende primariamente –o no– a los deseos motivados por las partes apetitiva e irascible del alma. Ascender desde abajo hasta arriba significa, en la imagen de la caverna, tratar de alcanzar la Idea de Bien y, sobre todo, llegar a “soportar su contemplación” (518c), es decir: admitirla como criterio en relación con el

³² Sócrates afirma en 519a5 que el alma de estos malvados-sabios está “forzada a servir al vicio” (*kakíai d’ enagkasménon hypereteín*). Si la fuerza, la coerción y la violencia significan metafóricamente educación, entonces lo que dice es que el alma de estos individuos ha sido educada como para hacerlos servir al vicio y llevar a cabo maldades.

³³ Resumo así, muy esquemáticamente, la posición de Sedley, 2013: 81 y 86.

³⁴ Ni tampoco puede explicar por qué el Sócrates platónico se refiere a las prácticas “portadoras de placeres que adulan nuestra alma”, en 538d.

cual todo debe ser evaluado en la vida política. Todos los conocimientos teóricos posteriores, aritmética, geometría plana y sólida, astronomía y armonía deben encaminarse con el propósito de “forzar el alma a volverse hacia el lugar en el cual se halla lo más dichoso de lo que es (*tò eudaimonèstaton toû óntos*, en 526e)”³⁵. Nótese que la meta se describe en los mismos términos de toda la imagen: aludiendo a la fuerza (*anagkázei*), es decir, la educación, para lograr la conversión (*metastréphesthai*) del alma, en función de un propósito definido en términos prácticos: “lo más dichoso de lo que es”. Ahora bien, todos estos estudios que comprometen a la esfera intelectual son propedéuticos respecto del más alto estudio, la dialéctica, en la que hay que ejercitarse para poder “descender nuevamente a la caverna”³⁶, obligados a gobernar (539e).

Al afirmar, en 519b, que los malvados sabios “inclinan hacia abajo la vista del alma”, el Sócrates platónico está diciendo, metafóricamente, que algunos sabios –impecables desde el punto de vista del funcionamiento de su racionalidad—conceden el privilegio de determinar el criterio de su obrar a las partes irracionales y a sus placeres. Estos son, en la imagen del prisionero: el conformismo de la parte apetitiva que busca a toda costa evitar el dolor y el egoísmo competitivo y auto-laudatorio de la parte irascible que no quiere volver y compartir con sus antiguos compañeros de cautiverio lo que ha alcanzado. Que los malvados-sabios miren hacia abajo no quiere decir que su sabiduría sea falsa por dedicarse a lo que tiene generación –en efecto, hacia allí abajo también ha de dirigirse la promesa filosófica, cuando se convierta en dialéctico y emprenda el forzado descenso de regreso a la caverna–; a lo que se apunta es a que, aun teniendo sus facultades racionales en pleno vigor, el criterio que rige sus acciones no es el criterio de lo Bueno en sí, el de “lo más feliz de lo que es”. Aunque su racionalidad es impecable, regidos por un criterio que determina la parte irascible o apetitiva, terminarán dirigiéndose con toda su agudeza hacia la maldad. Las partes no racionales del alma no aparecen mencionadas explícitamente en este pasaje de los malvados-sabios de *Rep.* VII; sin embargo, que son ellas las que intervienen en este forcejeo, y sus placeres convertidos en criterios, se confirma en *Rep.* IX. Allí el Sócrates platónico retoma la idea central de la caverna: hay que reorientar toda el alma (*hóle hêi psychêi*, 518c8) hacia el Bien:

“Por consiguiente, cuando el alma íntegra sigue a la parte filosófica sin disensiones internas, sucede que cada una de las partes hace en todo sentido lo que le corresponde y que es justo, y también que cada una

³⁵ Como en toda la imagen, se usa la fuerza (*anagkázei*), es decir, la educación, para lograr la conversión (*metastréphesthai*) del alma, en función de un propósito definido en términos prácticos como “lo más feliz de lo que es”.

³⁶ No sólo se descende para gobernar “en la caverna”, sino que también se descende, “atravesando, como en medio de la batalla, todas las refutaciones” (534b-c) para obtener conocimiento filosófico. Cf. Reeve, 2010: 221-222.

recoge como frutos los placeres que le son propios, que son los mejores y, en cuanto es posible, los más verdaderos”. (586e4-587a2)

Siguiendo esta línea de interpretación, sugiero a continuación que lo que intenta Platón es formular una contribución al problema de la *akrasía*. Esos malvados-sabios son personas que aun teniendo el conocimiento actúan no obstante de una manera perversa. La sugerencia de Platón aquí, en el contexto de la imagen de la caverna, es que esto sucede porque su parte apetitiva y su ira no han sido adecuadamente orientadas para seguir a la racionalidad. Ellas tienden hacia abajo porque aunque tienen conocimiento agudo dirigen su acción hacia lo que es peor. Están guiados no por la racionalidad sino por los deseos de las partes apetitiva e irascible del alma. Son *sophoi*, pero actúan de manera perversa. Así, se niega el principio socrático de que la virtud es conocimiento. Tal como vimos, en el *Hippias Menor* Platón ofrece una tesis análoga: los mentirosos son astutos, son *phrónimoi*, concedores y sabios en sus temas. Aunque los contextos y marcos dramático-filosóficos son diversos, se afirma lo mismo: es posible tener conocimiento y actuar de todos modos de manera malvada. Aristóteles toma nota de esta paradójica formulación, y en *Metafísica V*, al final de su tratamiento de la falsedad (*pseûdos*) trata de replicar al rompecabezas que plantea Platón:

Por eso el argumento (*lógos*) del *Hippias* de que el mismo hombre es a la vez falso y verdadero induce a engaño (*parakrouétai*), pues toma por falso al que tiene la capacidad de engañar –y este es el que sabe y es inteligente (*phrónimos*), y además considera que el que obra voluntariamente mal es el mejor. Y llega a este tipo de afirmación por inducción (*dià tês epagogês*), pues el que cojea voluntariamente es mejor que el que lo hace involuntariamente, identificando cojear con imitar la cojera, pues si cojeara voluntariamente, sin duda, sería peor, como sucede en el plano moral (*epi tou êthous*). (*Met. V* 1025a6-13).

Aristóteles señala la dificultad que involucra la tesis platónica del *Hippias*. Algo falso o mentiroso no es necesariamente mejor cuando se lleva a cabo voluntariamente: es mejor imitar que se cojea pues ser cojo de manera voluntaria sería algo peor, como lo es el mentir voluntariamente, tal como en el ámbito moral. En efecto, para evitar la imprecisión de vincular la astucia con el vicio, como hace Platón, Aristóteles distingue entre astuto o hábil (*deinós*) y sensato (*phrónimos*), en *Ética Nicomaquea* VI 13. Y quisiera sugerir que la imagen de los malvados-sabios parece haber servido de inspiración para una primera configuración del astuto o el hábil (*deinós*)³⁷. Aristóteles define la habilidad, astucia o *deinótes* (no ya la *sophía*) como la capacidad de realizar eficazmente los actos que tienden a la meta propuesta. Como capacidad, ella se encuentra presente tanto en los sensatos como en los malvados. Sin

³⁷ Cf. *EN* 1144a26; VII 11. 1152a11-14.

embargo, aclara Aristóteles, este hábito no se da en “el ojo del alma” sin la virtud. Es decir, si bien la *phrónesis* incluye siempre un elemento de *deinótes* (habilidad), sus fines son siempre buenos. La *deinótes*³⁸ es indiferente a la cualidad del fin que se persigue: “si el objetivo es noble, es una capacidad digna de elogio, pero si es un objetivo perverso, no es más que maldad (*panourgía*)”. Pero el fin que persigue el *phrónimos* es siempre bueno. Es en la elección de la meta hacia la que se dirigen lo que distingue a la *phrónesis* de la mera astucia o habilidad. Por eso afirma Aristóteles que este “hábito no se da en ‘el ojo del alma’ sin la virtud”. No parece casual que precisamente en este contexto, Aristóteles se refiera a la *phrónesis* como el “ojo del alma”, la misma expresión que usa Platón en *Rep.* VII para aludir a la racionalidad³⁹.

Malvados, ignorantes, hábiles e incontinentes

En *Leyes* III, en un contexto análogo al de *Rep.* VII (aquí tenemos también tres interlocutores esbozan el programa educativo y las condiciones para la formación de una *pólis* justa), Platón formula una cuestión que, desde su perspectiva, parece sugerir el mismo tipo de problemas planteados por los malvados-sabios de *Rep.* VII. Ahora ya no los llama “sabios” sino “ignorantes”, pero su impacto en la vida civil es el mismo. La causa de su perniciosa conducta parece ser la misma. Pero en manos de Aristóteles, la misma tipología se re-significará como un problema filosófico muy diferente. En *Leyes* III el Ateniense, afirma que la “mayor ignorancia” (*he megíste ... amathía*) se da:

“cuando alguien no ama sino que odia lo que le parece ser bueno o bello en algún sentido, mientras ama y se alegra con lo que cree que es malo e injusto. Sostengo que este desacuerdo del dolor y el placer respecto de la opinión que acuerda con la razón es la peor ignorancia, y la más grande, porque es propia de la muchedumbre del alma. En efecto, la parte de ella que siente dolor y placer es como el pueblo y la muchedumbre en la *pólis*. En consecuencia, hablo de necedad cuando el alma se opone a los conocimientos, las opiniones o a la razón, los principios que por naturaleza deben gobernar, tanto en el caso de la *pólis*, cuando la multitud no obedece a sus gobernantes ni a las leyes, como igualmente en el de un individuo, cuando con bellas razones en el alma éste no hace sino todo lo contrario a ellas”. (*Leyes* 689a-b)

Como los malvados-sabios de *Rep.* VII, estos “ignorantes” pueden ser “eventualmente muy buenos en hacer cuentas” y acaso “hayan realizado todos los estudios de asuntos muy estimados y en todo aquello que naturalmente hace al alma

³⁸ Cf. *EN* VI 13. 1144 a 30; III, 5, 1114 b 7 y VI, 12, 1143 b 14.

³⁹ La expresión, como mostró B. Snell (1946), es de origen homérico. Pero se encuentra muy frecuentemente en Platón: dos veces en *Rep.* VII 518c y 533d; cf. también *Banquete* 219a; *Teeteto* 164a; *Sofista* 254a. Según destaca P. Aubenque (2010), en Aristóteles “el ojo del alma” designa una facultad más judicativa que contemplativa.

más rápida” (*Leyes* 689d)⁴⁰. Su falta no es cognitiva sino falta de educación. La misma carencia detectada en *Rep.* VII lleva aquí a las partes no racionales del alma –la muchedumbre del alma– a no acompañar a la parte racional en su adhesión al criterio de lo mejor. El Ateniese considera que incluso en las almas de los que todavía no pueden captar la razón pueden generarse sin embargo correctamente placer, dolor, amistad y odio. Se las puede educar, entonces, “en lo concerniente a los placeres y los dolores, de manera que se odie lo que hay que odiar y se ame lo que hay que amar”⁴¹

Aristóteles retoma esto mismo⁴² cuando en *Ética Nicomaquea* II.3, en el análisis de las virtudes éticas, afirma que el placer y el dolor que vienen añadidos a los actos son indicios de las disposiciones. “Pues es moderado el que se abstiene de los placeres corporales y se complace en eso mismo; y al que al hacerlo se irrita es intemperante; y es valiente el que enfrenta los peligros y se complace o, al menos, no siente pesar [al hacerlo] y el que siente pesar es cobarde.

“La virtud ética se relaciona, en efecto, con los placeres y dolores. Pues realizamos las acciones malas a causa del placer y a causa del dolor nos abstenemos de las nobles. De ahí la necesidad de haber sido educados de cierto modo ya desde la niñez, como dice Platón, para alegrarnos y dolernos por lo que se debe. En eso consiste, en efecto, la correcta educación.” (*Ética Nicomaquea* 1104b3 y ss.)⁴³

El esfuerzo educativo en *Rep.* VII estaba puesto en lograr que las jóvenes promesas de la filosofía se aproximaran al Bien no sólo con intelecto sino “con toda el alma” (518c, 586e). No sólo debía captar el Bien sino también aprender a “soportar su contemplación” (518e), modelando sus placeres y dolores no racionales en conformidad con lo realmente bueno. En el verdadero filósofo las partes no racionales del alma han sido exitosamente educadas junto con su parte racional. Por eso –a diferencia del más ignorante de *Leyes* III– es capaz de amar lo que cree que es bueno, mientras que aquéllos odian lo que saben que es bueno, y en cambio se alegran con lo que saben que es malo. En los “ignorantes” de *Leyes* III hay, sin embargo, una suerte de ensañamiento afectivo. A pesar de tener opiniones (correctas) sobre lo bueno y lo malo sus afectos van contra sus razones. No sólo no se alegran por lo que creen bueno, sino que encima lo odian. Con la “mayor ignorancia” odian lo que creen bueno. Comentando este pasaje, Leo Strauss afirma que en la voz del Ateniese, Platón “parece corregir la afirmación socrática según la cual es imposible saber lo que debe

⁴⁰ Cf. *Leg.* 689c-d: *hōs amathésin oneidistéon, pan kai pány logistikoi te hōsi kai pánta tà komsà kai hōsa pròs táchos tēs psychēs pephukónta diapeponeménoi hápanta.*

⁴¹ *Leg.* 653b-c.

⁴² Sobre la importancia de *Leyes* III en la *Ética Nicomaquea*, cf. D. Frede, 2006: 256-257.

⁴³ *Ét. Nic.* 1104b3 y ss.

preferirse y de todos modos elegir lo peor, o según la cual, simplemente, la virtud es conocimiento”⁴⁴ Para Strauss, el pasaje introduce la cuestión de la *akrasía*: “En otras palabras la mayor ignorancia es la incontinencia”.⁴⁵ Y efectivamente, Aristóteles define *akrasía* como un conflicto entre lo que la razón considera como lo bueno y lo que el deseo quiere, esto es, un conflicto entre lo que la razón práctica considera que es el objeto a alcanzar y el deseo o los apetitos, que se fundan en la sensación de placer y displacer.⁴⁶

Por supuesto, el tratamiento aristotélico de la *akrasía* involucra cuestiones y un enfoque particular que van mucho más allá de la más acotada e incluso críptica introducción de Platón al tema. Sin embargo, en la *Ética Nicomaquea*, Aristóteles se aproxima al tema de la *akrasía* desde un punto de vista que –tal como lo entiendo refleja claramente no sólo su original herencia socrática sino también los desafíos que proponen tanto *República* VII como *Leyes* III, con la sugerencia de que el hombre sabio puede ser incontinente. El punto de vista platónico es relevante para el tratamiento aristotélico de la *akrasía*, en primer lugar, porque provee un esquema básico de la motivación humana para actuar en términos de un conflicto entre afectos y razón. Aristóteles considera que son justamente *thymós* y *epithymía* (las dos partes del alma cuya educación interesa de manera tan central a los fundadores de las póleis platónicas) como los dos posibles orígenes de la conducta incontinente. Y por supuesto, la incontinencia que tiene su origen en la parte irascible del alma es “menos vergonzosa que la que involucra apetitos y placeres de la parte apetitiva” (*hóti dè kai hētton aischrà akarsia e tou thymou è he tòn apithymôn*; en *EN* 1149a24–25). La razón que se ofrece en *Ética Nicomaquea* VII 5 para explicar el carácter menos vergonzoso es similar al que se propone en *República* IV: el *thymós* –al que Platón considera un aliado del *logistikón*–, “parece más bien escuchar a la razón”, aunque a menudo no la oye del todo bien, como los sirvientes atolondrados, o como los perros.⁴⁷

En segundo lugar, el punto de vista platónico en *República* VII es relevante para Aristóteles como posición que debe ser rechazada, en la medida en que parece admitir que un hombre sensato puede ser incontinente⁴⁸. Este es un punto decisivo en *Ética*

⁴⁴ Cf. Strauss, 1975: 45.

⁴⁵ Cf. Strauss, 1975: 45-46. Podríamos discutir en qué tipo de falta de control está pensando Platón en *Leyes*

III, puesto que la incontinencia (*akrasía*) involucra siempre para Aristóteles, el sentimiento de arrepentimiento, mientras que el auto-indulgente (*akolastés*), no el incontinente (*akratés*), actúa sin arrepentirse. Sin embargo, Platón no aporta siquiera un detalle acerca del estado afectivo en el que se encuentra su *ignorante* como para clarificar hasta dónde puede llegar la comparación.

⁴⁶ Cf. M. Zingano (2006, pp. 170–172).

⁴⁷ *Ét. Nic.* VII 6, 1149a 25: *éoike gàr ho thymòs akouéin mén ti tou lógou*. Véase también *EN* 1149b1: *ho mén thymòs akolouthèi tòi lógou pos, he d'epithymía hou*. Sobre la forma en la que, según Platón, el *thymós* debe considerarse un aliado de la razón, cf. Boeri (2010, pp. 303–306).

⁴⁸ Aristóteles no acepta que quien es sensato pueda ser incontinente; niega dos veces esa posibilidad (en *EN* VII 1146a7–9 y 1152a6–8). Cf. Zingano (2006, p. 176), cuyo análisis, sin embargo, no se ocupa del reconocimiento del legado platónico. Que Aristóteles retoma en algunas de sus observaciones el

Nicomachea VII 3, donde Aristóteles discute qué significa “tener conocimiento” cuando uno incurre en *akrasía*:

Además, los hombres pueden tener conocimiento (*tò échein tèn epistémēn*) de un modo distinto de los ahora mencionados; en efecto, en el tenerlo y no servirse de él (*mè chrēsthai*) vemos que la disposición puede ser diferente, hasta el punto de que es posible tenerlo en cierto modo y no tenerlo, como le ocurre al que duerme, al loco y al embriagado. ... El hecho de que se expresen en términos de conocimiento, no indica nada ya que incluso los que están dominados por esas pasiones repiten argumentos y versos de Empédocles, y los que empiezan a aprender una ciencia ensartan frases de ella, pero no la saben todavía, pues hay que asimilarla y esto requiere tiempo; de modo que hemos de suponer que los incontinentes hablan en ese caso como los actores en el teatro (*EN 1147a9-23*).⁴⁹

Aristóteles insiste en negar la plena posesión del conocimiento a quienes actúan contra el juicio de la razón. Ellos están como dormidos, locos o borrachos. Y, más importante todavía para la lectura que estoy proponiendo aquí, Aristóteles los compara con “aprendices que están comenzando a aprender una ciencia” pero todavía necesitan asimilar su conocimiento, porque solamente lo repinte, como actores, sin haberlo internalizado. Este conocimiento aún no se ha vuelto parte de su naturaleza (*symphyênai*).⁵⁰ En el lenguaje metafórico de la caverna, este conocimiento que tiene el incontinente es el conocimiento parcial del joven aprendiz de filosofía, que todavía no es capaz de volverse hacia lo bueno en sí “con toda su alma”.

26

Conclusiones

La reflexión sobre la educación filosófica de los futuros guardianes que Platón lleva a cabo en *Rep.* VII involucra la tripartición del alma y la compromete a la hora de evaluar los aciertos y los errores de la vasta *paideía* que, mediante la metáfora de la coerción, tiene lugar dentro y fuera de la caverna. Las interpretaciones intelectualistas de la antropología de *República* VII no permiten desplegar todos los sentidos implícitos en la imagen. El valor de las partes no racionales del alma en el análisis aristotélico de las virtudes éticas, así como también en su punto de partida para el estudio de la virtud dianoética (*phrónēsis* no es *deinótes*), y en el tratamiento de la *akrasía* a partir de las dos fuentes motivacionales psíquicas no racionales, el *thymós* y la *epithymía*, que se retoman en el mismo envase platónico,

Bibliografía

esquema de una alma tripartita de *República* IV es algo ampliamente aceptado; cf. por ejemplo Burnyeat, 1980, pp. 82–84, 90–91 y Broadie, 1991, p. 285. Pero la conciencia aristotélica acerca de la diferencia, sugerida en *República* VII 518d-519a, entre mera habilidad intelectual y sabiduría práctica como bondad suele ser –a mi juicio– subestimada.

⁴⁹ Cf. el análisis de Zingano (2006, p. 175).

⁵⁰ Cf. Destrée (2007, p. 145): “El verbo *symphyênai* en 1147a22, tal como se lo interpreta desde una posición no intelectualista en el sentido en que Aristóteles se refiere a un tipo de conocimiento que no está todavía incorporado o mezclado con el deseo de actuar”.

Textos primarios

- Aristotle. (1894). In I. Bywater (Ed.), *Aristotelis Ethica Nicomachea*. Oxford: Clarendon Press.
- Aristotle. (1924). In W. D. Ross (Ed.), *Aristotle's metaphysics*. Oxford: Clarendon Press.
- Plato. (1902–1903). *Platonis Opera* (Vols. 3–4, I. Burnet Ed.). Oxford: Clarendon Press.
- Plato. (2003). In S. R. Slings (Ed.), *Platonis Rempublicam*. Oxford: Clarendon Press.

Bibliografía secundaria

- Adam, J. (2009), *The Republic of Plato*, 2 Vols. Cambridge: University Press (Digitally printed version; 1st ed. 1902).
- Annas, J. (1981), *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, Clarendon Press.
- Bobonich, C. (2007), "Plato on *Akrasia* and Knowing Your Own Mind", en *Akrasia in Greek Philosophy: from Socrates to Plotinus* (C. Bobonich y P. Destrée ed.), Leiden, Brill, pp. 41-60.
- Bobonich, C., & Destrée, P. (eds.) (2007), *Akrasia in Greek philosophy: From Socrates to Plotinus*. Leiden, Brill.
- Boeri, M. (2010), "Por qué el *θυμός* es un 'aliado' de la razón en la batalla contra los apetitos irracionales?", en *Rivista di Cultura Classica e Medioevale*, 52, pp. 289–306.
- Boys-Stone, G., Gill, C., El Murr, D. (eds.) (2013), *The platonic art of philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Brickhouse, T. (1998), "The paradox of the Philosopher's rule", en N. Smith (ed.), *Plato: Critical Assessments vol. 3* (pp. 141–152). Londres y Nueva York, Routledge.
- Broadie, S. (1991), *Ethics with Aristotle*. Oxford, Oxford University Press.
- Burnyeat, M. (1980), "Aristotle on learning to be good", en Oksenberg Rorty (ed.), 1980, pp. 69–92.
- Cooper, J. (1984), "Plato's Theory of Human Motivation", en *History of Philosophy Quarterly* Vol. 1, No. 1 (Jan., 1984), pp. 3-21.
- Chantraine, P. (1999), *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des Mots*. París, Klincksieck.
- Destrée, P. (2007), « Aristotle on the causes of *Akrasia* », en Bobonich y Destrée (eds.), 2007, pp. 139–166.
- Erler, M. (1991), *Il senso delle aporie nei dialoghi di Platone. Esercizi di avviamento al pensiero filosofico*. Milán, Vita e Pensiero.
- Frede, D. (2006), "Pleasure and Pain in Aristotle's *Ethics*", en Kraut (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, 2006, pp. 255-275.
- Gerson, L.P. (2003), *Knowing Persons: A Study in Plato*. Oxford, Oxford University Press.
- Kraut, R. (ed.) (2006), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Malden, Oxford, Victoria, Blackwell Publishing.
- Lorenz, H. (2009), *The Brute Within: Appetitive Desire in Plato and Aristotle*, Oxford, Oxford Philosophical Monographs.
- Mahoney, T. (1992), "Do Plato's philosopher-rulers sacrifice self-interest to justice?", en *Phronesis* 37 (3), pp. 265-282.
- Mahoney, T. (2005), "Moral virtue and assimilation to God in Plato's *Timaeus*", en *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (D. Sedley ed.), XXVIII, 2005, pp. 77-91
- Mc Pherran, M. (ed.) (2010), *Plato's Republic. A Critical Guide*, Cambridge University Press.

- Natali, C., (ed), (2009), *Aristotle Nicomachean Ethics Book VII*, Symposium Aristotelicum, Oxford University Press.
- Oksenberg Rorty, A. (ed.) (1980), *Essays on Aristotle's ethics*. Berkeley, University of California Press.
- Reeve, C. D. C. (2004), *Plato. Republic, translated from the New Standard Greek text, with Introduction, by C.D.C. Reeve*. Indianapolis, Hackett Publishing Company.
- Reeve, C. D. C. (2010), "Blindness and reorientation: Education and the acquisition of knowledge in the *Republic*". en Mc Pherran (ed.), 2010, pp. 188–208.
- Rosen, S. (2005), *Plato's republic: A Study*. New Haven, Yale University Press.
- Rowe, C. (2007), *Plato and the art of philosophical writing*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Sedley, D. (2013), "Socratic intellectualism in the Republic's central digression", en Boys-Stone, Gill y El Murr eds., *The Platonic Art of Philosophy*, Cambridge University Press, pp. 70-89.
- Shorey, P. (1969), *Plato in Twelve Volumes, Vols. 5 & 6* translated by Paul Shorey. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1969.
- Smith, N. (2010), "Return to the cave", en McPherran ed., *Plato's Republic. A Critical Guide*, pp. 83-102
- Snell, B. (1946), *Die Entdeckung des Geistes* (sp. transl. El descubrimiento del espíritu, Barcelona, Acanilado, 2007).
- Strauss, L. (1975), *The Argument and the Action of Plato's Laws*, The University of Chicago Press.
- Zingano, M. (2006), "Akrasia and the method of ethics", en Bobonich y Destrée (eds.), 2007, pp. 167–191.

La noción homérica de la individualidad humana y sus analogías con otras tradiciones

Guillermo O. García-Ferreira
Universidad de Lomas de Zamora

Los siguientes apuntes se proponen, en primer término, retomar la cuestión atinente a la concepción de la individualidad humana en los poemas homéricos; y, en segunda instancia, emparejar dicha concepción con otras que, sobre igual cuestión, han sido elaboradas a lo largo del tiempo por distintas culturas tradicionales, esto es, pre-modernas.

En una obra de consulta inevitable, José S. Lasso de la Vega señala que en la cosmovisión homérica “el cuerpo del hombre no es visto como unidad, sino como pluralidad de miembros” pues “falta aún la noción unitaria del cuerpo vivo y la atención se centra en sus diferentes partes” (1963: 241). Paralelamente, “así como el cuerpo no es visto por Homero en su unidad, sino como miembros u órganos corporales, también el alma viene concebida articuladamente en una serie de ‘órganos anímicos’, que son asiento de sus distintas actividades” (Id.: 243). Y concluye: “El hombre homérico no es una suma de cuerpo y alma, sino un todo (...)”, donde “resulta difícil trazar una línea de separación entre lo psíquico y lo físico” (245).

Luis Ángel Castello (2010: 235) remarca, a su turno, que en los poemas en cuestión “la expresión de la corporeidad del hombre” se asocia a “diversos términos [lingüísticos] que aluden antes bien a una pluralidad que a una referencia unitaria y orgánica”. De ello deduce que los “hombres homéricos”, a pesar de poseer un cuerpo, lo que no poseían era “conciencia de él como ‘cuerpo’, sino que lo percibían como ‘suma de miembros’” (Id.: 239). Parejamente, “algo semejante se (...) presentará en la esfera de lo anímico” (Id.), observándose “una concepción fragmentaria, no orgánica de la interioridad humana”, directamente vinculada a “la representación de la corporeidad en los poemas”, de lo que se infiere “el carácter aditivo, no substancial de lo real como manifestación fundamental de la cosmovisión homérica” (245).⁵¹

El punto central -y hondamente debatido- radica en el vínculo existente entre esta concepción ‘arcaica’ de la integralidad humana y la representación unitaria de la persona que, desde el pensamiento griego clásico y hasta hoy, rige con leves variantes. A este respecto, Castello revisa con detalle las tesis de Bruno Snell (claramente influidas por el pensamiento hegeliano), según las cuales la psiquis homérica, considerada a modo de “complejo de partes interconectadas”, constituiría “un modo deficiente de la conciencia en su marcha gradual hacia la síntesis en un unitario y auto-

⁵¹ Lo que debiera ser ligado a un tipo de pensamiento fundado en la oralidad: “una ley de la sintaxis narrativa de la poesía oral, observada por los especialistas, adquiere la forma de la parataxis: el lenguaje es coordinativo; una imagen se conecta a otra por ‘y’, en lugar de subordinarse a ella en alguna relación más compleja” (HAVELOCK, 1996: 110; Cfr., asimismo, ONG, 1997: 43).

conciente 'yo'" (Id.: 251). Sin embargo, el profesor Castello concluye -a nuestro juicio acertadamente- que

solo un estudio que se concentrara en el *puro momento histórico* de la creación de la saga -y no como un eslabón de un marco evolutivo de cuya culminación sería un momento imperfecto- puede garantizar mejor la comprensión de la auto-aprehensión del hombre homérico -y para ello es necesario desprenderse de la tesis evolucionista- (260).

En efecto, la concepción del ser humano en los poemas homéricos lejos de constituir un antecedente peculiar solo explicable a la luz de las nociones antropológicas del hombre moderno, se halla en estricta conformidad con el pensamiento tradicional para el cual el hombre no es esa paradójica 'unidad dual' de cuerpo y alma, sino una totalidad compuesta de diversas partes interrelacionadas. Comparar la cosmovisión homérica con otras de raíz ancestral contribuirá, pues, a demostrarlo. Para ello, repasemos en primer término los componentes de la individualidad humana en los poemas homéricos.

1. Componentes referidos a la dimensión corpórea (*sôma* / *nekys* / *chrós* / *démas* / *gýia* / *mélea*)

Señala Lasso de la Vega que "contrariamente a lo que sucede en griego clásico, para expresar nuestro 'cuerpo' Homero no utiliza la palabra *sôma*" (Id.: 240), la que, en general, designa en los poemas los 'despojos', el 'cadáver'. El vocablo en cuestión proviene de los étimos indoeuropeos *tēu-*, *təu-*, *teuə-*, *tuō-*, *tŭ-*, (POKORNY, 1080-85) con el significado de 'hincharse, entumecerse' y que pertenecen al campo semántico del 'crecimiento' ('crecer', 'dejar crecer', 'cultivar', 'hacerse'). Esto resulta comprensible si se piensa que el cuerpo humano es algo en permanente mudanza, ya sea en un sentido positivo (crecimiento y vigor) o en uno negativo (decrecimiento y muerte). Tampoco son ajenas a esta raíz las ideas de 'pueblo' (en tanto multitud de cuerpos) y 'fortaleza' (nacida de la salud y el vigor del propio cuerpo). Así, en irlandés antiguo *tuath* significa 'gente', 'tribu', como en el caso de los *Tuatha Dé Danann* ('la gente de [la Diosa] Danu'), nombre de los integrantes de la quinta invasión mítica de la isla. En alemán, *Deutsh* es 'pueblo germano'; *Tausend*, el número cardinal 1000 (originalmente, el número no apuntaría a una cifra exacta sino a una multitud, esto es, a un conjunto innumerable de cuerpos = tumulto). A la par, el inglés *butter*, manteca, se liga a 'hinchazón', pues al batir la leche se producen pequeños grumos en la disolución líquida de la crema que, al removerse y presionarse forman una masa única: la manteca; por lo demás, se cuentan en esa lengua la terminación *-some* (relativo al cuerpo, como en *handsome*, 'buen mozo'), y el sustantivo *tomb* ('tumba' = 'túmulo' = 'montículo', bulto de la tierra donde yace el cuerpo ya sin vida). En latín: *butyrum* ('manteca'), *dominus* ('señor', 'dueño del *domus*'), *domus* ('casa' = 'lugar donde

habitan cuerpos'), *intumesco* ('hincharse'), *obsturo* ('cerrar'), *portus* ('puerto'), *taurus* ('toro'), *Teutoni* ('teutones' = Ir. *Tuatha*, 'pueblo'), *Tiberis* (el río 'Tiber'), *totus* ('todo'), *tribus* ('tribu'), *tuber* ('tumor'), *tumeo* ('hincharse'), *tumor* ('tumor'), *tumulus* ('tumba'). En griego homérico: *turós* ('queso', alimento de elaboración semejante a la manteca). En griego clásico: *soma* ('cuerpo'), *sorós* ('montón'), *soter* ('salvador'), *sotérion* ('salvación'), *sofrosyne* ('moderación', 'discreción'), *tauros* ('toro'), *týlos* ('joroba'), *týmbos* ('túmulo', 'tumba'). En hitita: *tuzzi-* ('ejército', 'gente'). En sánscrito: *tavas* ('fuerte') y *taviti* ('ser fuerte').

Como sinónimo de *sôma* en tanto 'cadáver' (esto es, cuerpo desprovisto de fuerza vital), Homero usa la palabra *nékys*. El étimo indoeuropeo de este término (POKORNY, 762) es *nek-* ('muerte', 'moribundo', 'agonizante', 'necrosis'; 'cadáver'). Su campo semántico: 'morir', 'muerto'; 'muerte'; 'cadáver', 'cuerpo sin vida'. En inglés presente en los vocablos *innocent*, *innocuous*, *Necromancer*, *necromancy*, *necrosis*, *noxious*, *nuisance*. En latín, en *innocens*, *innocentis*, *innocuus*, *interneco*, *internecare* ('asesinar', 'destruir'), *neco*, *necare* ('matar'), *nectar*, *nex* ('muerte violenta'), *nocens* ('malvado'), *noceo* ('dañar', 'hacer mal'), *nocuus* ('lastimar'), *noxa* ('daño'), *noxius* ('dañar en exceso'), *perniciés* ('destrucción'), *perniciosus* ('peligroso', 'pérfido', 'traicionero'). En español: *inocente*, *inocuo*, *necromancia*, *néctar*, *nocivo*, *pernicioso*. Para el griego: *necrós*, *necrósís*, *néctar*. Curioso: de todas estas palabras, cuya significación general alude a la muerte, la destrucción y lo dañino en general, pareciera desentonar *néctar*. Sin embargo, el néctar (*ambrosía* en griego, *amirta* en sánscrito) era la bebida mítica de la inmortalidad. Se trataría aquí, evidentemente, de uno de esos casos de "doble sentido antitético de los vocablos primitivos" (FREUD, 1910), mancomunado a la doble valencia significativa propia de todo símbolo.

En lo referente al 'cuerpo vivo', "utiliza el poeta *chrós*, que siempre conserva su sentido específico de 'piel'" considerada a manera de "superficie que limita el cuerpo" (LASSO DE LA VEGA: 240). De modo más restringido, se emplea *démas*, vocablo que "alude al cuerpo como 'crecimiento', 'edificio'" (Id.: 241); sin embargo resultan más comunes los plurales *gýia* y *mélea*, los cuales "designan los miembros del cuerpo en cuanto articulados y dotados de fuerza por los músculos, respectivamente" (Id.).

2. Componentes referidos a la dimensión incorpórea (*psyché* / *thymós* / *frénes* / *vóos*)

El término *psyché* deriva del étimo 2. *bhes-* 'soplo, respiración' (POKORNY, 146), referido al campo semántico del 'soplar', 'ser movido por el viento'; 'alentar', 'respirar hondo'; 'aliento'. Griego *psyché* ('[principio de] vida').⁵² Notoriamente, en ausencia de *psyché* sobreviene la muerte del cuerpo y aquélla deviene la misma realidad que *eidolon* (espectro) y *phántasma*, entidad de carácter inmaterial -especie de 'residuo' de lo que el hombre fue en vida-, confinada a perdurar indefinidamente en el Hades.

⁵² Se puede establecer una conexión con otra raíz semejante (POKORNY, 145-46): 1. *bhes-* 'extender', 'cubrir de o con', 'propagar'; 'untar', 'manchar algo en algo'; 'frotar', 'rozar'. Inglés *sand* ('arena'). Latín *sabulosus* ('arenoso'). Griego *psámmos* ('arena'), *psáo* ('frotar'), de donde la palabra *palimpsesto*.

Psyché debiera ser, asimismo, relacionada con otro étimo (POKORNY, 38-39): 3. an(ə)- ‘respirar’; ‘animado’, que en antiguo irlandés da *anal* (‘aliento’), *anim* (‘espíritu’), *os-nad* (‘suspiro’); en antiguo islandés, *anda* (‘respirar’), *andi* (‘aliento’, ‘viento’, ‘espíritu’); en sueco, *ande* (‘aliento’); en latín, *anima* (‘aire’, ‘viento’, ‘aliento’, ‘alma’, ‘espíritu’), *animal*, *animalis* (‘animado’, ‘vivo’), *animus* (‘dar vida’), *animus*, *animi* (‘alma’, ‘ánimo’); en castellano *magnánimo* (‘de alma grande’), *unánime* (‘una sola alma’), *anemómetro*; en griego, *ánemos* (‘viento’) y en sánscrito, *ana* (‘viviente’), *ániti* (‘respirar’), *ánilas* (‘viento’, ‘aliento’), *ásuh* (‘fuerza vital’). En cuanto al latín, pueden diferenciarse *anima*, el ‘soplo vital’ o hálito que al exhalarse implicaba la muerte -y en este caso idéntico a *psyché-*, de *animus*, con idea de ‘mente’, ubicado en la cavidad pectoral (ello explica la conocida expresión referida a “guardar algo [de sesgo discursivo] *in pectore*”) y ligado al ‘carácter’ -rasgos que lo acercarían a *phrénés-*. Incluso pueden establecerse nexos con (POKORNY, 48), *ansu-*, *ṛsu-*, con significado de ‘fantasma’, ‘espíritu’, ‘demonio’, que en la mitología escandinava da *Aesir* y *Asgard*, en alemán *Asen* (‘dioses’), en avéstico *ahura* (‘señor’) y en sánscrito *ásu-* (‘mundo’, ‘aliento vital’), *ásu-ra* (‘señor’). También pasible de ser conectado con (POKORNY, 50) *antro-m*, con significado de ‘caverna’, ‘hueco’ y perteneciente al campo semántico de ‘lo cóncavo’, ‘la oquedad’, en tanto ámbitos que solo contienen aire. Griego *ántron* (‘cueva’, ‘caverna’); castellano *antro*.

El profesor Castello (2010: 245 y ss.) restituye minuciosamente la significación de la *psyché* homérica cuando escribe (apoyándose en II, 9, 408-409; 16, 518-519; 16, 855-856) que si bien *psyché* puede traducirse, en una inicial aproximación, por ‘vida’ y, en una segunda, por ‘último aliento’ o ‘aliento vital’, “una primera recapitulación que nos ofrecen estos pasajes (...) es la aparición de *psyché* ligada *al momento de la muerte del individuo*” y que “no es posible encontrar un contexto en que aparezca animando al *hombre vivo*, o cumpliendo alguna función *vital* [las cursivas son del autor]”. Concluye así: “nos percatamos de su presencia sólo negativamente, al abandonar precisamente el cuerpo, en espera de su ingreso al reino de los muertos” (Id., 247).

No obstante, podría argüirse que si la *psyché* ‘traspasa el cerco de los dientes’, ‘se precipita’ por la herida abierta, ‘sale volando’ de los miembros, ‘marcha’ al Hades, ‘escapa’ a manera de sueño, ‘abandona’, en fin, el cuerpo en el momento de la muerte, ello es así porque, *previamente*, se debía encontrar anidando en el interior del cuerpo todavía vivo. El propio Castello, seguramente movido por esta incógnita, en seguida de lo expuesto señala, comenta y vierte un valioso ejemplo que, de alguna manera, desmiente el carácter puramente negativo de *psyché*, esto es, el de su aparición ligada estrictamente a la muerte del individuo. De este modo, expone: “Hay veces, sin embargo, en que la partida es *pasajera*, porque la función vital, que parecía haber cesado, se restablece”. Traduce, así, los versos 696-698 del Canto V de la *Iliada*, referidos a la *casí* muerte de Sarpedón:

La *psyché* lo abandonó, y la niebla se difundió sobre sus ojos; pero le volvió-el-soplo-vital (*empnýnthe*), y el soplo (*pnoié*) del Bóreas a su alrededor reavivó, soplándole encima (*epipneíousa*), su ánimo (*thymós*) ya malamente desfallecido (247).

Como sea, Castello distingue de inmediato entre “*pnoié* [‘soplo’, ‘aliento’], evidentemente positiva, dado que se liga *al retorno de la vida*”, de *psyché*, la cual “se polariza como un soplo o aliento también, pero que *se pierde en el momento de la muerte*” (Id.). La polarización *psyché-pnoié* está marcando algo evidente (¡pero que lamentablemente los poemas jamás expresan!): si la pérdida de la *psyché* equivale a la muerte, su necesariamente previa posesión debería ser asimilada a la vida.

Respecto al vocablo *thymós*, “principio de los afectos o impulsos” (LASSO DE LA VEGA: 246), Cf. su étimo indoeuropeo (POKORNY, 261-67): *dheu*, *dheuǵ-*, presumiblemente *dhū-*. Radical asociado al campo semántico del ‘soplar’, ‘aventar’, ‘silbar’. En latín proporciona el verbo *fumo*, *fumare*; los sustantivos *fumus* (‘humo’), *funeris*, *funus* (‘funeral’), *fuligo* (‘hollín’), *thus* (‘incienso’); los verbos *furo*, *furere* (‘estar furioso’), *suffio*, *suffire* (‘ahumar’, ‘perfumar’, ‘fumigar’); los adjetivos *funeralis* (‘fúnebre’) y *thurifer* (‘turífero’, ‘incensario’). En inglés, *dove* (‘paloma’), *down* (‘colina’, ‘montaña’), *dumb* (‘mudo’), *dune* (‘duna’), *dust* (‘polvo’). En alemán, *Daune* (‘plumones’), *dumm* (‘mudo’), *taub* (‘sordo’), *Taube* (‘paloma’). En islandés, *dulr* (‘silencio’), *dunn* (‘colina’), *dyr* (‘ciervo’). En danés, *due* (‘paloma’). En sueco, *duva* (‘paloma’). En gótico, *dauns* (‘esencia’, ‘fragancia’), *dius* (‘ciervo’). En español, *dunas*, *humo*. En antiguo provenzal, *parfum* (‘perfume’). En italiano, *duna*, *fumarola*, *fumo*, *esfumato*. En griego, *thánatos* (‘muerte’), *theion* (‘azufre’, ‘humo de azufre’), *thnésko* (‘muero’, ‘fenezco’), *thymíama* (‘incienso’), *thymíáo* (‘quemar como perfume’), *thymós* (‘alma’, ‘espíritu’, ‘corazón’, ‘mente’, ‘pasión’, ‘coraje’), *thýos* (‘incienso’, ‘sacrificio’), *thyóo* (‘perfumar’), *týphein* (‘ahumar’, ‘levantar polvo’), *typhlós* (‘ciego’, ‘enceguecido’), *týphos* (‘vapor’, ‘humo’). En hitita, *túh-hu-is* (‘humo’, ‘vapor’). En iranio, *dunman-* (‘nube’). En sánscrito, el verbo *adhvanit* (‘desaparecido’) y también *dhuka-h* (‘viento’), *dhunóti* (‘agitar’), *dhupa-h* (‘incienso’), *dhumá-h* (‘humo’, ‘neblina’, ‘vapor’), *dhuli-h* (‘polvo’, ‘polen’) y *dhvamsati* (‘perecer’, ‘fallecer’). Etimológicamente asociada, por un lado, a manifestaciones evanescentes, volátiles, ágiles, livianas, silenciosas, pero también, por otro, a lo turbulento, la ceguera, la furia y la muerte, la significación homérica de *thymós* como fuerza vital ligada a impulsos, tanto racionales como irracionales, no resulta así gratuita. Igualmente, ¿explicarían estas primigenias acepciones filológicas los sentidos -harto oscuros y en apariencia contradictorios- tanto de la paloma (*Mateo* 3, 16; *Marcos* 1, 10; *Lucas* 3, 21-22; *Juan* 1, 32) cuanto de las violentas lenguas de fuego (*Hechos* 2: 1-13), utilizadas desde antiguo para figurar la manifestación del Espíritu Santo en el simbolismo cristiano? Todo lo previo, asimismo, se puede relacionar (POKORNY, 268-71) con los radicales *dheuǵ-*, *dhūǵ-*, *dheu-*, *dhū-*, que encierran el significado de ‘soplar’, ‘disipar’, ‘volar como el polvo’, etc.;

como el inglés *doze* ('sueño liviano'); el noruego antiguo *dys* ('tumba') y el griego *theá*, *theós*, *hemíttheós* ('semidiós'), *theios* ('divino').

Sobre *phrénes*, donde "el elemento intelectual es el dominante", pues "las emociones que se asientan en [ellas] conciernen más a la mente que al cuerpo" (LASSO DE LA VEGA: 248), Cf. Pokorny, entrada 496: g^hhren- 'diafragma'; 'mente', 'alma'; 'el frente del pecho'. Griego *euphraíno* ('alegrar', 'deleitar'), *paraphrazein* ('parafrasear'), *periphrazein* ('expresarse perifrásicamente'), *periphrasis* ('perífrasis'), *phrazein* ('explicar'), *phrasis* ('explicación'), *phrén*, *phrenós* ('mente', 'diafragma', 'envoltura del corazón'), *phronéo* ('tener entendimiento'). Latín *periphrasis* ('perífrasis'). Inglés *frantic*, *frenetic*, *frenzy* ('locura temporal'), *phrase* ('frase'), *phrenitis* ('inflamación del diafragma'), *phrenic* ('diafragmático'). Castellano *hebefrenia*, *frenético*, *frenopático*, *diafragma*, *frase*, *perífrasis*, *parafrástico*. Llama la atención la relación entre la mente y su localización (el diafragma), pero sobre todo el carácter discursivo de este aspecto particular de la mente (obsérvese el término derivado 'frase'), del que se puede deducir su sesgo moderadamente racional. Se halla acá presente la idea de 'hablar consigo mismo', tal como pervive en la expresión de uso corriente "me pregunto si...".

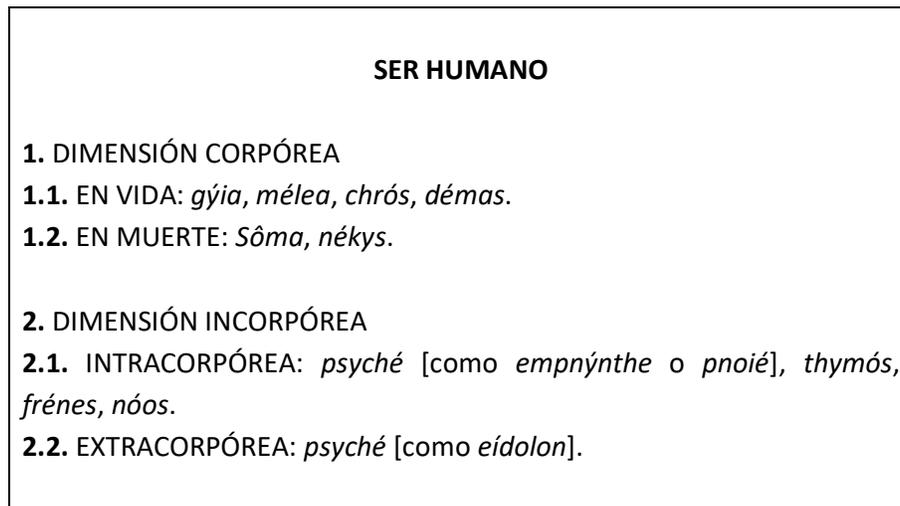
Acerca de *noós*, "el órgano mental que percibe -normalmente por la vista- una situación presente a los sentidos" (Lasso de la Vega: 247) vale la referencia a E. Schwizer, quien "de modo muy sugestivo (...) puso en relación etimológica *noós* con el radical [indoeuropeo] **snu-*, 'olfatear', presente en varias lenguas indogermánicas" (Id.: 246). Ello no es tan así. Pokorny (768-69) consigna las raíces *neu-ks-*, *neu-s-* con los significados de 'perfumar'; 'olor', 'oler'; 'husmear' y referidos a los campos semánticos de 'oler' en función subjetiva, esto es, 'oler uno mismo' u 'oler' en sentido objetivo, en otras palabras, 'olfatear algo' y acaso, por extensión, 'otear', 'avizaror'; inglés *ness* ('cabo', 'promontorio' -¿lugar desde donde 'se avista' el mar?-); noruego antiguo *nýsa*, *nýsat* ('mirar algo de manera prolongada', 'buscar', 'investigar'), pero sin ejemplos visibles en latín y griego.⁵³ No obstante, de provenir efectivamente *nóos* de esta raíz, se percibe por qué originariamente implicó un 'ver' y, derivadamente, un 'comprender': es una especie de 'visualización' que, con el tiempo, se tornará en 'conceptualización'.

Respecto al 'asiento' orgánico de ciertas actividades emocionales e intelectuales, ello es algo que permite entrever que la concepción arcaica del hombre distaba de la tajante disociación cuerpo-alma, propia del modo de pensar moderno (ni

⁵³ Pokorny (1971-72), también designa los étimos *snā-*, *snə-(t-)*, *snāu-*, *sn-eu-*, *sn-et-*, con los significados de 'fluir', 'nadar'; 'humedad'. Entre otros vocablos, en inglés *snap* ('chasquear'), *snatch* ('arrebatar', 'arrancar'), *sniff* ('sorber', 'husmear'), *snip* ('cortar con tijeras'), *snoop* ('curiosear'), *snout* ('hocico'), *snub* ('desairar', 'despremiar'), *snuff* ('polvo de tabaco', 'rapé'), *snuffle* ('husmear'), y además: *natation* ('arte de nadar'), *nurse* ('enfermera'), *nutrition* ('nutrición'). En latín: *no*, *nare* ('nadar'), *nutricius* ('ayo'), *nutrio* ('nutrir', 'alimentar'), *nutrix* (nodriza = la que cría y alimenta). En griego homérico *náo* ('fluir', 'manar'), *néo* ('nadar'), *nesos* ('isla'), *nótios* ('empapado'). Griego clásico *naíás* ('náyade' = ninfa de los ríos), *nektos* ('nadador'). Relaciónese, asimismo, con el étimo: *nas-* con significado de 'nariz' (POKORNY, 755). Inglés *nose*. Alemán *nase*. Danés *naese*. Sueco *näsa*. Latín *nasus*. Francés *nez*. Ruso *nós*. Avéstico *nah-*. Sánscrito *nás*. Pero sin ejemplos en griego.

que hablar de ciertas tendencias contemporáneas que consideran las funciones anímicas a modo de meros 'efectos' de una supuesta 'química neuronal'). Por el contrario, la perspectiva tradicional apunta, según pudo verse, a la idea de 'ser humano' como un 'todo' fundado en la correlación de elementos corpóreos (órganos) e incorpóreos (funciones emotivas y mentales). Es el caso de *kêr*, *kradíe*, *kardíe* o *êtor*, denominaciones todas del corazón y de los procesos interiores que en él se desarrollan. Rastros de ello perduran en la palabra 'cordura', claramente derivada del latín *cor*, *cordis* (de la raíz indoeuropea *kerd-, 'corazón', de donde, además, el latín *credo* y el castellano *creer*) y en expresiones figuradas como 'te lo digo de corazón', 'tengo una corazonada' o 'hablé con el corazón', todas ellas vestigios de una operación discursiva (esto es, intelectual) ligada a la transmisión de una verdad.

Resulta aceptable, pues, proponer a manera de corolario el siguiente esquema aplicado al compuesto humano en los poemas homéricos:



La segunda sección del presente trabajo, ahora sí, intentará demostrar la perfecta concordancia de la cosmovisión homérica con otras manifestaciones del pensamiento tradicional en lo que hace a la concepción plural de la individualidad humana.

Amparadas en el común origen indoeuropeo, las doctrinas hindúes contenidas en las *Upanishads* y luego retomadas por el Vedanta presentan una perspectiva de la integralidad humana sumamente compleja, en parte homologable a la concepción homérica.

Muy resumidamente: es *Jivatma* la denominación sánscrita de la manifestación (e instrumento) de *Atma* (el Sí-Mismo, el espíritu trascendente) en la forma viviente

del ser individual.⁵⁴ Según la doctrina vedántica, dicha manifestación se halla revestida de una serie de ‘envolturas’ (*koshas*) o de ‘vehículos’ sucesivos que representan otras tantas fases de la manifestación de *atma* en cada individuo. Este *atma*, pues, se halla en el ‘interior’ de cinco ‘envolturas’ “y sólo cuando se ha superado la más sutil de ellas (...) el Sí-Mismo se devela” (GARCÍA BAZÁN, 1971: 62). Los grados de manifestación de *atman* en el nivel de la individualidad humana son, en orden descendente, los siguientes (GUÉNON, 1990: 101 y ss.):

I. *Anandamaya-kosha* [envoltura hecha de beatitud]: estado primordial en que el Sí-Mismo goza de la plenitud de su propio ser incondicionado, situándose en el grado del ser puro.

II. *Vijnanamaya-kosha* [envoltura hecha de luz]. La luz simboliza aquí el conocimiento en estado puro. *Jnana = gnosis*.⁵⁵ “Consiste en la unión de *buddhi* -el intelecto- a los cinco *tanmatra* o facultades en potencia de percepción y cuyo desarrollo exterior son los cinco sentidos corporales” (GARCÍA BAZÁN: 63).⁵⁶

III. *Manomaya-kosha* [envoltura hecha de *manas*, el ‘sentido interno’]. Implica la conciencia mental o facultad pensante de orden exclusivamente individual y formal.⁵⁷

⁵⁴ Jiva: 3. g^uej-, and g^uejə- ‘vivir’, ‘sobrevivir’, perteneciente al campo semántico ‘vivir’, ‘viviente’, ‘vida’ (*jivatma* es, así, el alma individual, el alma de cada ser viviente). De donde el latín *vita*, *vitae* (‘vida’), *vivax*, *vivacis* (‘vivaz’, ‘animado’), *vivo*, *vivere*, *vixi*, *victus* (verbos de ‘vivir’). Griego homérico *béomai* (verbo ‘vivir’), *zoé* (‘modo de vida’), *záo* (‘la vida’). Griego clásico *bíos* (‘vida’), *záo* (‘vivir’), *zoé* (‘vida’), *zoon* (‘ser viviente’). Avéstico *jvaiti* (verbo ‘vivir’), *jva-tu* (‘vida’). Sánscrito *jivá* (‘rápido’) y *jivati* (‘vivir’). Inglés *quick* (‘vivo’, ‘animado’), *quicksilver* (‘mercurio’ = ‘azoth’, mercurio como primer principio en la alquimia, ‘azogue’). Español *vida*, *vivo*, *vivir*. Para la etimología indoeuropea de *atma* Cf. (POKORNY, 345) el étimo *ēt-mén-* ‘aliento’, ‘respirar’; alemán *Atem* (‘aliento’, ‘respiración’); además, en varias lenguas germánicas antiguas ‘vapor’, ‘emanación’, ‘esencia’.

⁵⁵ La raíz indoeuropea 2. *ĝen-*, *ĝenə-*, *ĝnē-*, *ĝnō-* expresa ‘conocer’, ‘conocimiento’, ‘reconocer’ (POKORNY: 376-78), inglés *know*, *knew*, *known*, *knowledge*; alemán *können* (‘conocer’), *kund* (‘conocido’); latín *cognosco*, *cognoscere*; español: *ignorante*, *cognoscitivo*, *ignoto*; pero también (Id. 373-75: 1. *ĝen-*, *ĝenə-*, *ĝnē-*, *ĝnō-*) las ideas de ‘aguantar’, ‘soportar’; ‘producir’, ‘generar’. En efecto, las nociones de ‘producción’ y ‘generación’ se ligan al conocimiento en tanto quien conoce deviene lo que conoce.

⁵⁶ Para la etimología de *Buddhi* cf. los étimos (POKORNY, 150-152) *bheudh-*, *bhu-n-dh-*, significando ‘despertar’, ‘estar consciente’; correspondiente a los campos semánticos ‘despertar’, ‘conocer’. Griego *peýthomai* = *pynthánomai* (‘inquirir’, ‘informarse’, ‘indagar’, ‘preguntar’). Latín *bedellus*; castellano *bedel*; francés *bedeau*; sánscrito *Buddha* (‘Buda’ = El Iluminado, El Despierto, El Conocedor; despertar es salir a la luz o una forma de ‘darse’ a luz y conocer, un ‘darse a luz’ de las ideas), *buddhá-h* (‘iluminado’, ‘despertado’, ‘entendido’), *buddhi-h* (‘razón’, ‘discernimiento’, ‘intelecto’ -en un sentido superior-), *bodhá-h* (‘conocimiento’, ‘percepción’), *bódhati* (‘despertar’, ‘observar’, ‘percibir’), *bodhi-h* (‘conocimiento perfecto’, ‘visión superior’). Para *Tanmatra*, Cf. (POKORNY, 703-4) el étimo 3. *mē-*, *m-e-t*, ‘medir’, de donde el griego *métron* (‘metro’, ‘medida’) y el latín *metrum* (con igual significado). Los *tanmatra* son los principios (‘medidas’, ‘proporciones’) de cada uno de los cinco *bhutas*, esto es, las cualidades sensibles del cuerpo grosero: el sonido (*śabda*), la forma (*rūpa*), el tacto (*śparsa*), el sabor (*rāsa*) y el olor (*gandha*).

⁵⁷ *Manomaya-kosha* resulta de la unión de *manas* [de la raíz indoeuropea 3. *men-* ‘pensar’, ‘ánimo’, ‘mente’, ‘actividad espiritual’]. Campos semánticos del ‘pensar’, ‘reflexionar’, ‘ánimo’, ‘mente’. Homérico

IV. *Pranamaya-kosha* [envoltura hecha del soplo vital]. Comprende las facultades procedentes del soplo vital, así como las facultades de acción y sensación. Prana ('soplo vital') posee, a su vez, cinco modalidades (consideradas, en principio, en sus relaciones con la respiración) denominadas *vayus* (las cinco funciones o acciones vitales).⁵⁸

V. *Annamaya-kosha* [envoltura hecha de nutrición]. Forma corporal grosera compuesta de cinco elementos sensibles o *bhutas*:⁵⁹ éter, aire, fuego, agua, tierra, a partir de los cuales "se forma toda la manifestación grosera o corporal" (GUÉNON: 94).

Sintetizando: el antiguo pensamiento hindú concibe al ser humano a manera de una pluralidad de entidades denominadas *koshas* o 'envolturas' del *jivatma* o *atma* individual, siendo ellas el cuerpo espiritual (vinculado al elemento éter), el intelectual (aire), el mental (fuego), el fisiológico (agua) y el físico (tierra).

Complejísima resulta, asimismo, la constitución del hombre en la tradición egipcia. Una autoridad en la materia como es Henri Frankfort escribe al respecto que "cuando intentamos describir la idea egipcia con respecto a la personalidad humana,

Méntor (fiel y prudente amigo de Odiseo a quien éste, antes de partir a Troya, encomendó la educación de su hijo Telémaco y la administración de sus bienes en Ítaca); ático *ménos* ('fuerza vital', 'ímpetu', 'cólera'), *mnéme* ('memoria'), *mantis* ('adivino'); latín *mens*, *mentis* ('mente'); hitita *me-mai* ('hablar'); avéstico *manyeite* ('pensar') con *ahamkara* [étimo indoeuropeo *eĝ-*, *eĝ(h)om*, *eĝō*, 'ego', 'yo' (pronombre) = *ahám* ('yo') y *kará-h*, 'dar forma', 'hacer', del étimo 1. *k^uer-*, 'hacer', 'fabricar', 'formar'. De donde *kárman-* ('acto'), *krtá-h* ('acto', 'acción', 'obra'), *prkrta* ('naturaleza' = 'sustancia', en el sentido de 'materia prima' a partir de la cual procede la manifestación)]. Se trata de la conciencia individual que origina la noción de 'yo' y "su función es determinarse como 'yo soy'" (GARCÍA BAZÁN: 62).

⁵⁸ Para la etimología de *prana* Cf. el étimo (POKORNY, 798-801) 1. *pel-*, *pelə-*, *plē-*, 'verter', 'rellenar'; 'completo', 'pleno'; 'emplazamiento', '¿ciudad?'. Idea de 'plenitud'. Latín *completus*, *palpito*, *plebs*, *plenitudo*, *plenus*, *pluralis*, *plus*. Español: *cumplimiento*, *repleto*, *pleno*, *plural*. Griego: *pleíon* (más), *pléos* (lleno), *pólemos* (guerra), *pólis* (ciudad), *polýs* (mucho). Sánscrito *pur* (ciudad), *purú-h* (mucho, abundante). Pokorny parece dudar en cuanto a los vínculos del étimo en cuestión con el concepto de 'ciudad'; al respecto: "la raíz sánscrita *pr-* o *pur-* corresponde en las lenguas europeas a *ple-* o *pel-*, de modo que *pura* y *pólis* son estrictamente equivalentes; esta raíz expresa, desde el punto de vista cualitativo, la idea de 'plenitud' (sánscrito *puru* y *pūrna*, griego *pléos*, latín *plenus*, inglés *full*), y, desde el punto de vista cuantitativo, la de 'pluralidad' (griego *polýs*, latín *plus*, alemán *viel*). Una ciudad no existe, evidentemente, sino por la reunión de una pluralidad de individuos que la habitan y constituyen su 'población' (la palabra *populus* es del mismo origen), lo que podría ya justificar, para designarla, el empleo de términos como aquellos de que se trata (...)" (GUÉNON, 1988: 403).

⁵⁹ Cuerpo grosero o *bhuta*, proveniente de la raíz indoeuropea *bheu-*, *bheuə-*, *bhūā-*, *bhūē-*: *bhōu-*: *bhū-* 'ser', 'existir'; 'crecer', 'prosperar'; referente al campo semántico del 'crecimiento': 'fuerte', 'potente' (Cfr. POKORNY, 146-150). Alemán: *Bau* ('edificio'), *bauen* ('construir'), *Baum* ('árbol'); inglés *be*, *been* ('existir', 'ser'); latín *fiat* ('sea'), *fui*, *fuisti*, *fui* ('era'), *physica* ('ciencia natural'), *physicus* ('relativo a la naturaleza'). Griego *phyé* ('crecimiento', 'estatura'), *phylé* ('tribu'), *phylon* ('raza'), *phyma* ('excrecencia'), *phýsis* ('naturaleza'), *phyomai* ('llegar a ser'), *phýo* ('hacer nacer', 'criar'). Sánscrito *bahús* ('brazo', 'herramienta'), *bhávati* ('ser', 'existir', 'llegar a ser'), *bhú* ('ser', 'sitio', 'emplazamiento', 'tierra'). Cuerpo material dotado de vida, verdadero 'sostén' de las demás funciones. Equivalente al griego *démas*, esto es, 'cuerpo como crecimiento', 'edificio', ligado a *dómos* ('casa') (Cfr. LASSO DE LA VEGA, 1963: 241).

las diferencias entre sus procesos mentales y los nuestros resultan especialmente perturbadoras” (2001: 85). En efecto, y a pesar de haberse hecho intentos a fin de “armonizar las varias nociones referentes al hombre en una sola imagen que pretenda representar a éste tal como los antiguos egipcios lo concibieron”, “tales intentos están condenados al fracaso” pues “no tienen en cuenta la cualidad típica del pensamiento egipcio que permite que un objeto sea entendido no por medio de una sola definición lógica, sino por medio de diversos enfoques *inconexos*” (Id., la cursiva nos pertenece). Atinadamente, Frankfort declara a continuación que “es igualmente funesto para nuestra comprensión caer en el error contrario y condenar como confusa y superficial cualquier cosa que nos parezca ilógica” (Id.), por lo que solo un “conocimiento algo extenso de *la mente pregregia* nos capacitará para comprender *la propia lógica inherente a esta*” (Id., destacados nuestros).

Como sea, entre los numerosos componentes del ser humano pueden diferenciarse el *sia* (el entendimiento con asiento en el corazón), el *ka* y el *ba*. Vale repasar, a modo de ejemplo, la significación de estos dos últimos.⁶⁰ Señala Frankfort que “la aproximación más exacta a la noción egipcia del *Ka* es ‘fuerza vital’”, el cual es de carácter “impersonal” y se halla “presente con una fuerza variable en personas distintas o en la misma persona en momentos diferentes” (FRANKFORT: 86-87). Así, “los egipcios hablan de su *Ka* de una manera muy semejante a como lo hacemos nosotros acerca de ‘mi vitalidad’, ‘su fuerza de voluntad’, etc.” (Id.). “La muerte es una crisis durante la cual la fuerza vital, el *Ka*, abandona el cuerpo. Sin embargo, puesto que el *Ka* es la fuerza vital, y siendo que el hombre sobrevive a la muerte, tiene que unirse de nuevo a su *Ka* en el Más Allá (...)” (Id.: 87).

Por lo demás, “se pueden entender mejor las características del *Ka* cuando lo comparamos con el *Ba*”. Este

tiene forma de pájaro, pero tiene cabeza humana, y, con frecuencia, brazos humanos. Aparece posado a orillas de un estanque, que se incluía en la fundación funeraria para suministrar refresco, y, por otra parte, bebiendo agua vertida por la diosa desde un árbol (Id.:87).⁶¹

Por lo demás, “el *Ba* representa claramente ese reconocido tipo de apariciones en las que la imaginación popular reconoce a los muertos -con voces agudas y

⁶⁰ A los que podría agregarse el *jat* (o *khat* = “cosa perecedera”), el cuerpo físico del hombre una vez inhumado y luego de ser sometido al proceso de momificación. Equivalente en esto, pues, al *sôma* homérico (DEL CASTILLO: 1909, 171).

⁶¹ Resulta sumamente instructivo comparar esto con: “las aguas ‘calman la sed del muerto’, lo disuelven, lo vinculan a las semillas; el agua ‘mata al muerto’, aboliendo definitivamente su condición humana” (ELIADE, 1974: 232). Además: “En las distintas concepciones de la muerte, el difunto no muere definitivamente, pero queda reducido a un modo elemental de existencia; es una regresión, no una extinción final. Mientras espera su vuelta al ciclo cósmico (transmigración) o su liberación definitiva, el alma del muerto *sufre* y ese sufrimiento se expresa comúnmente *por la sed*” (Id.: 233).

movimientos de revoloteo de pájaro- volviendo a los lugares que solían frecuentar anteriormente” (Id.). Sin embargo el *Ba* carecería de cualidades malevolentes. “‘*Ba*’ realmente parece significar ‘animado’”, de allí su homologación con ‘ánima’ o la *psyché* en tanto *eídolon* de la cosmovisión homérica, esto es, ‘espectro’, ‘aparición’, ‘fantasma’, manifestación animada del hombre muerto que en el caso egipcio, sin embargo, “necesitaba del cadáver”, o por lo menos de una estatua, para mantener la identidad” (Id.: 88). En el mundo homérico, la suerte del *eídolon* también se hallaba sujeta a la del cadáver según haya sido o no objeto de los ritos funerarios. La semejanza, también acá, resulta válida.

En síntesis: “el *Ba* es completamente personal; es el muerto en un cierto aspecto” (Id.). El *Ka*, en cambio, es impersonal, “pertenece al hombre tanto en esta vida como en la otra” y es posible de ser identificado con “el espíritu de la vida (...) que vuelve a Dios después de la muerte”. En última instancia, el *Ka* “no se limita al hombre sino que se encuentra en toda la creación”, en efecto: “el *Ka*, como fuerza vital impersonal, puede llenar cualquier objeto” (Id.: 91).⁶²

⁶² Frankfort indica “un tercer concepto, que es, como el *Ba*, un aspecto del hombre muerto. Este es el *aj*”, al cual nunca se lo menciona en relación al hombre vivo. Su significado es ‘brillante’, ‘glorioso’, su morada es el cielo y, en contraste con el *Ka*, es personal. “Cuando a los muertos se les llama *aju*, se les concibe como seres sobrenaturales” (Id.: 88). Se puede traducir *Aj* por ‘espíritu transfigurado’, siendo “el más espiritualizado de los diversos conceptos concernientes a los muertos” (Id.: 89).

En lo tocante al resto de los componentes de la individualidad humana, el antiguo artículo de Rodolfo del Castillo aludido en la nota 10 concuerda, en lo esencial, con las eruditas observaciones de H. Frankfort. Incluso, del Castillo arriesga una serie de vinculaciones etimológicas de los términos egipcios en cuestión con el griego y el latín. Desconociendo qué tan fantasiosos puedan ser esos vínculos (quizá bastante, ya que se trata de lenguas procedentes de familias diferentes: afroasiática e indoeuropea, respectivamente), los consignamos solo a título de curiosidad: *Jat* es un participio pasivo “análogo al latín *jactum* (echado, arrojado)”; *Ka* o “doble del hombre, que puede definirse como una individualidad abstracta o personalidad dotada de todos sus característicos atributos”, “poseía una existencia independiente”; equiparable al alma, el *Ba* era una “substancia esencial de naturaleza luminosa sin perder las condiciones materiales” que “moraba en el *Ka* y disfrutaba el poder de hacerse corpóreo o incorpóreo” y “significa en egipcio lucir, o brillar, lo mismo que la raíz de los vocablos griegos *pháo*, *pháos* o *phós*, *phanós* y *phaino*”. En cuanto a *Aj-Aju* -que del Castillo translitera *Ju-*, dice que se trata de la “esencia del alma incorpórea, que desprendida del cuerpo humano había de seguir su destino en la eternidad desde el día de la muerte”, siendo los *Ju* “la clase de seres espirituales que viven con los dioses”; además, “la raíz que en griego le corresponde [a esta palabra], parece ser la de *chútros* (olla, marmita, fuente de aguas termales)” (Cfr. pp. 171-172).

Posibles vestigios de la compleja concepción egipcia del compuesto humano son rastreados por Frankfort (382: nota 20) en “ese sustrato de la cultura africana que perdura hoy en día”. Y aunque remarca que “nuestros datos no son concluyentes”, cita a B. Z. y C. G. Seligman (1932: 103), quienes, en referencia a los Shilluk (un grupo étnico nilótico de Sudán del Sur), consignan: “Todo hombre con vida tiene tanto *wei* como *tipo*”. *Wei* “significa ‘aliento’, ‘vida’”; *tipo* “‘sombra’, ‘imagen’, como la que se refleja en el agua o en un espejo”. Además mencionan el “*cen* de uno que muere con furia y malevolencia: un elemento malévolos superviviente o espectro”; incluso “hay una palabra *aneko* que

La Cábala judía proporciona un ejemplo análogo -aunque a primera vista menos complejo- a los desarrollos previos. Así, en el *Zohar* se expone que “los nombres y grados del alma en el hombre son tres: *nefesh*, *ruah*, *neshamah*” y que “los tres quedan comprendidos uno dentro del otro, pero cada uno tiene su morada por separado” (SCHOLEM, 1988: 89). *Nefesh* es el alma vital, asimilable a la *psyché* homérica y al *ba* egipcio; *ruah*, por su parte, semeja al *ka* de los egipcios; por último, *neshamah* representa al Alma Suprema, ‘Alma del alma’, Sí-mismo o Espíritu, ese que como el viento “sopla donde quiere” (Juan 3:8), equiparable al *Atma* hindú y, en cierta manera al *Aj* egipcio.⁶³

Para finalizar, una puntual referencia a la tradición náhuatl del México antiguo. Se trata de la noción de *tonalli*; éste reside en la cabeza (aunque su ubicación varía en las diversas etnias: todo el cuerpo, palmas de las manos, torrente sanguíneo, etc.), posee esencia luminosa y se vincula, primero, a una entidad anímica ligada al calor y al gobierno de las facultades del cuerpo humano relacionadas con el movimiento y el crecimiento; también, en segundo lugar, al destino de una persona (concepción análoga, esta última, a la de la *moira* homérica). En efecto, “El *tonalli* gobernaba el raciocinio, la conciencia, la voluntad y el destino”.⁶⁴

significa ‘espectro’, es decir, el espíritu de un muerto”. Por último, “puede haber un elemento *winyo* (lit.: ‘pájaro’) de cuyas funciones no podemos decir nada”.

⁶³ En hebreo, arameo y árabe existe, asimismo, relación entre las palabras *nfs* (‘alma’), *nfh* (‘soplar’) y *‘nf* (‘nariz’). Cfr. *ut supra* nota 3 *in fine*.

⁶⁴ Cfr. *Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana*; a fin de ampliar estas cuestiones véase allí, especialmente, la entrada “alma”. Las similitudes con la perspectiva homérica resultan sorprendentes. A riesgo de extendernos más de la cuenta, bien vale repasar la siguiente enumeración:

I. Chinantecos de Oaxaca: “pregonan la existencia de dos almas: el *bi4*, que abandona el cuerpo durante un episodio de susto; y el *mmi² gi²*, que está en el corazón, donde permanece hasta la muerte”.

II. Nahuas poblanos de la cordillera septentrional: “mencionan que cada individuo posee tres sustancias espirituales: una, llamada *tonalli*, cuya morada es la cabeza; otra, denominada sombra, alojada también en el cráneo; y el *yolo*, espectro circunscrito al corazón. Las primeras dos determinan la personalidad del sujeto, mientras que la tercera es el aliento colectivo de todos los seres vivos”.

III. Mixes: “cada persona posee tres naturalezas etéreas; dos de ellas se ubican en los hombros y una en el corazón. Las primeras presentan características opuestas, dado que la del hombro derecho representa el bien y la del izquierdo el mal. Ambas pueden disociarse del cuerpo, y sintetizan las propensiones innatas hacia la bondad o la mezquindad. El *hot’a • nimi*, tercera entidad mixe, permanece alojada en el corazón hasta la muerte y forma parte del principio vital cósmico. La concepción de esta etnia se resume en el siguiente argumento: el ser humano guarda en su interior un soplo universal y dos espectros opuestos”.

IV. Nahuas de Chignautla: “el *yolo* constituye el elemento panteístico, y el *tonalli* y la sombra, si bien presentan características comunes, son contrarios: aquél es de calidad caliente y luminosa, y ésta es fría y opaca”.

V. Otomíes del norte poblanos: “el *zaki*, principio anímico colectivo, unido a la carne hasta el fallecimiento, y el *ntāhi*, ente vital personalizado, capaz de separarse de su cuenco orgánico durante el descanso nocturno, o bien ante un percance peligroso. Las dos radican en el estómago o *mbui*”.

VI. Totonacos de Eloxochitlán, comunidad ubicada en la sierra Norte de Puebla: “afirman la existencia de dos soplos inherentes al hombre: uno desprendible, localizado en la cabeza, y el otro

A manera de conclusión provisional, establezcamos un punto de partida orientado a una reflexión posterior en torno al verdadero carácter de la concepción dualista –y moderna- de la personalidad humana (reductible a la fórmula: hombre = cuerpo + alma). Para ello, no debemos perder de vista que todo dualismo entraña, en sí mismo, una contraposición irreductible de dos elementos, esto es, de cada una de las partes que conforman la dualidad de la que se trate. Aceptemos, luego, que cualquier forma de dualismo deberá ser, necesariamente, extraña a los modos del pensamiento tradicional, siempre y en todas partes de carácter *no-dualista* por orientarse a la *Unidad* adecuada al Principio. Por ello, la concepción homérica acerca de la individualidad humana (al igual que aquellas a las que someramente aludimos) jamás podría representar un estadio previo y necesario para arribar a noción moderna alguna.⁶⁵

En efecto, representaciones de la individualidad humana a manera de ‘compuesto’ de elementos interdependientes con asiento en determinados órganos y que con posterioridad a la muerte se des-agregan merced a un complejo proceso, antes que constituir ‘estadios previos’ a la concepción que actualmente el hombre tiene de sí mismo deben ser, muy por el contrario, vestigios de verdades primordiales que la tradición se ha encargado de preservar y la marcha de los siglos aún no ha conseguido borrar del todo.

permanente, asentado en el corazón. Es menester señalar que en esta etnia, las nociones acerca de la psique cambian de una comunidad a otra”.

VII. Totonacos poblanos de Pantepec, Jalpan, Petlacotla y Mecapalapa: “mencionan dos entidades anímicas: *li-stákna* y *li-katsin*. Ambas son desgajables, pero la primera está fraccionada en doce o trece subconjuntos, distribuidos en todo el organismo; mientras que la segunda es única y sólo radica en la cabeza”.

VIII. Huicholes: “aluden a tres principios vitales: el *cupuri*, ubicado en la fontanela anterior, expresa las particularidades del carácter y logra desunirse de la carne; el *iyari*, situado en el corazón, permite al individuo comunicarse con los antepasados, pues en él se reúne la memoria colectiva huichola desde los primeros tiempos de la creación; y el *tukari*, efluvio extracorporal que rige el destino humano, y es común a todas las cosas”.

Lo anterior en absoluto apunta a sugerir la posibilidad de algún tipo de conexión entre culturas tan alejadas; lo que sí prueba de manera contundente es que el pensamiento tradicional es uno, universal y perenne. En consecuencia, si de hablar de desviaciones o heterodoxias se trata, las mismas debieran ser buscadas entre nuestros contemporáneos antes que entre los antiguos.

⁶⁵ En otras palabras: que una descripción como la propuesta por Snell acerca de la vida psíquica de los personajes de las sagas homéricas “como un complejo de partes interconectadas”, no debería ser interpretada –como él sí lo hizo- en los términos de un “modo deficiente de la conciencia en su marcha gradual hacia la síntesis en un unitario y auto-consciente ‘yo’” (CASTELLO, 2010: 251). Basta para desmentirlo la aguda observación del profesor Castello acerca de que “sería inconcebible la *identificación* que en todos los tiempos el lector ha sentido con los héroes homéricos, si éstos estuvieran representando meramente un estadio *superado* de la conciencia, que los tornaría irremediamente ajenos a nuestra *experiencia* vital de seres concretos en nuestro aquí y ahora” (Id.: 260).

Bibliografía

- Castello, Luís Ángel, *La tensión entre oralidad y escritura en Grecia y el testimonio de Alcídama de Elea*, Buenos Aires, UBA, 2010.
- Del Castillo, Rodolfo, "Objetos egipcios encontrados en Tarragona", en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Tomo LIV, Cuaderno III, Madrid, 1909.
- Eliade, Mircea, *Tratado de historia de las religiones I*, Madrid, Cristiandad, 1974.
- Frankfort, Henri, *Reyes y Dioses. Estudio de la religión del Oriente próximo en la antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*, Madrid, Alianza, 2001.
- Freud, Sigmund, "Sobre el sentido antitético de las palabras primitivas" (1910), en *Obras completas*, Bs. As., Amorrortu, 1978, Vol. XI.
- García Bazán, Francisco, "Gnosis y Jñâna. La tradición metafísica del hinduismo y del gnosticismo"; en *VVAA, Filosofía comparada de Oriente y Occidente*, Buenos Aires, UBA, 1971.
- Guénon, René, *El hombre y su devenir según el Vedanta*, Buenos Aires, CS Ediciones, 1990.
- _____, "La ciudad divina", en *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, Bs. As., Eudeba, 1988.
- Havelock, Eric, *La musa aprende a escribir*, Barcelona-Bs. As., Paidós, 1996.
- Lasso de la Vega, José, "La psicología homérica"; en Luis Gil (Ed.), *Introducción a Homero*, Cap. IX, Madrid, Guadarrama, 1963.
- Ong, Walter, *Oralidad y escritura*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Pokorny, Julius, *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*, 1959. Hay edición en línea del Linguistics Research Center de la Universidad de Texas, 2014.
- Scholem, Gershom, *El Zohar. El libro del esplendor*, México DF, Universidad Autónoma Metropolitana, 1988.
- Seligman, B. Z. y C. G., *The Pagan Tribes of the Anglo-Egyptian Sudan*, 1932 (Cit. por Frankfort, *Op. Cit., supra*).
- Zolla, Carlos (Director), *Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana* (2 tomos), Instituto Nacional Indigenista, México, 1994. Hay versión en línea de la Biblioteca Digital de la Medicina Tradicional Mexicana, México, UNAM, 2009.

Filosofía, historia y transtemporalidad

Claudia Mársico
Universidad de Buenos Aires
CONICET-ANCBA

El tópico de la memoria ocupa un lugar importante en la reflexión contemporánea y la filosofía es una disciplina donde esa dimensión no sólo es relevante sino que resulta activamente ejercitada como núcleo de su práctica. Frente al modelo de las ciencias y su fuga hacia adelante, la filosofía construye en movimiento de redefinición permanente sobre el suelo de lo previo. Este movimiento, sin embargo, no se da sin conflicto y el modelo de la técnica ha avanzado hasta colonizar sectores de la disciplina que no deberían haber cedido tan fácilmente. En una coyuntura donde las ciencias en general, pero las Humanidades muy especialmente atraviesan problemas graves este punto es central.

En efecto, discursos de protección de la ciencia prohíben a las Humanidades a través de justificaciones que las vacían, como sucede con la invisibilización usurpatoria frente a las ciencias sociales, de manera tal que quedan “cubiertas” bajo temáticas como “medición de niveles de pobreza”, o la búsqueda desenfrenada de material “aplicable” o “estratégico” en una dimensión definida como investigación fundamental que debería operar el análisis sobre la tensión entre la meta y las supuestas “estrategias” definidas al calor de los fervores de transformación y ante la mayor de las ausencias de reflexión epistemológica.

43

Nuestro horizonte compete a la memoria y a una disciplina que la ejerce y promete un escenario de tensión con la lógica de las ciencias que impacta directamente en la discusión de la coyuntura. Lo que sigue, sin embargo, tendrá poco de coyuntural, porque pretendo ahondar en algunas razones que explican el actual estado de cosas con un ejercicio de memoria de largo plazo que apela a la diacronía y a la interepocalidad como elementos que deben ser revalorizados. En primer lugar nos detendremos en los dispositivos de abordaje del pasado, para analizar luego la cuestión de la filosofía y sus tiempos y aportar tres ejemplos de disponibilidad transtemporal de las ideas filosóficas.

*

Comencemos por detenernos brevemente en los mecanismos que animan la investigación historiográfica. Por influjo de la doxografía helenística, la historia de las ideas ha sido pensada muchas veces como un largo movimiento en que cada pensador sustituía a su maestro a la vez que formaba a su continuador.⁶⁶ Al mismo tiempo, la

⁶⁶ Los trabajos de H. Diels sobre la tradición doxográfica (1887) han echado luz sobre estos aspectos, que se manifiestan en la metodología utilizada por autores como Soción de Alejandría, Neantes de Cízico,

filosofía fue pródiga en modelos de comprensión general del movimiento histórico que propusieron diversas lógicas de ordenamiento teleológico o las negaron por completo. Las elaboraciones del último siglo, tributarias de los procesos decimonónicos asociados con la conversión de la histórica en una disciplina científica, tendieron a profundizar el parcelamiento animando la multiplicación de especialidades sobre períodos cada vez más puntuales. En este sentido, este recorrido provocó la necesidad de desarrollo de contracorrientes compensatorias que hicieran posibles estudios histórico-filológicos basados en una exégesis filosófica menos parcelada de esos procesos. Para ello las visiones sucesorias y teleológicas deben pasar a segundo plano y dejar manifestarse a los diversos emergentes del movimiento intelectual que nutre los diferentes sistemas.⁶⁷

En el área de los estudios sobre filosofía antigua esto resulta claro en el desarrollo de las investigaciones sobre filosofías socráticas. Esta área prácticamente exiliada de los estudios del s. XX muestra las limitaciones de los enfoques internistas o textualistas y sirvió de base en los últimos años para el bosquejo de la noción de zona de tensión dialógica. Un enfoque de este tipo supone que el foco de la tarea filosófica se centra en la hermenéutica de ideas autocontenidas en obras determinadas y la tarea principal es la elucidación de su sentido, con el contexto como mero horizonte. La interacción entre protagonistas de la época clásica que incitó una circulación de ideas marcada implicó una revisión de las reconstrucciones tradicionales que apoyan el textualismo en la selección de figuras magnas desancladas de su contexto. La tríada Sócrates, Platón, Aristóteles oculta la presencia de autores como Antístenes, Aristipo, Euclides, Esquines y sus círculos que nutrieron la discusión entre los socráticos. En este sentido, la filosofía nació como un espacio altamente polémico y dialógico y no como una construcción de alturas con el diálogo como una herramienta rápidamente controlada por una voz unificadora.

La filosofía surge de la colisión entre perspectivas que no debería ser obliterada en función de elecciones que respondieron a criterios y parámetros de épocas posteriores. La noción de zonas de tensión dialógica cuenta en su factura con la necesidad de trazar coordenadas hermenéuticas a través de la referencia a un campo problemático, a la relación controversial entre ideas y al sustrato de transformación recíproca entre distintas posiciones.

La práctica de trazar la zona de tensión dialógica en que se instancian las ideas fue acompañada de una búsqueda de fundamentación teórica para el enfoque, que son mencionadas aquí porque componen un signo de la vigencia que esta cuestión tiene en el pensamiento contemporáneo. En efecto, estos problemas presentan

Sátiro, Apolodoro de Atenas y Diógenes Laercio, entre otros. Sobre este punto, véase Zhmud (2001) y Mansfeld (2002).

⁶⁷ La necesidad de revisiones de esta naturaleza está esbozada en Field (1967) y Kahn (1998: esp. 2 ss.).

vínculos con las reflexiones sobre la historia de las ideas en varias tradiciones con distintos patrones exegeticos. En este abanico se cuenta una nutrida cantidad de enfoques orientados a la historiografía. La escuela inglesa, representada por Quentin Skinner, se preocupó especialmente por la dimensión pragmática de los discursos, prestando atención al texto como acto de habla, reconstruyendo el marco lingüístico de una enunciación y la intencionalidad de su autor, y erigiéndose contra los presupuestos que suponen una autonomía del texto o una posibilidad de reducir dichos textos a la lógica del contexto.⁶⁸ Por su parte, la escuela alemana, asociada con los trabajos de R. Koselleck y la *Begriffsgeschichte*, avanzó por la vía semántica señalando que los conceptos no poseen un sustrato estable, sino que constituyen más bien registros de transformaciones que ese concepto va adoptando a lo largo del tiempo. La historia conceptual permite captar redes de largo plazo que habilitan el estudio de horizontes de sentido pensados como redes semánticas que explican las condiciones de posibilidad de ciertos enunciados y no de otros.⁶⁹

Con idéntica atención a lo discursivo, la línea francesa, que puede atisbarse en los trabajos de M. Foucault, J. Derrida y P. Rosanvallon, da prioridad a los dispositivos de producción de enunciados, como surge del planteo foucaultiano de las epistemes, que se asociarán luego con prácticas discursivas, en tanto estructuras formales de sentido productoras de articulaciones típicas de una época sin instancias de continuidad con las siguientes.⁷⁰ Los intentos de conjugar las tres vertientes, en tanto variantes de la historia intelectual, están ineludiblemente asociados con un sesgo discursivista que complica el estudio de las relaciones con aspectos no discursivos de los fenómenos de épocas pasadas.

La consideración de un marco más amplio está presente en el enfoque de Bourdieu a través de la noción de “campo” como espacio social en que confluyen relaciones que estructuran influencias e intercambios entre actores que pugnan por apoderarse del capital simbólico en torno del cual se organiza dicho campo. Cada integrante utiliza sus recursos de acuerdo con su *habitus*, en tanto sistema de expectativas y predisposiciones que regla la dinámica y posibilidades de intervención en el campo. De este enfoque resulta de particular importancia la atención que presta a las nociones de capital simbólico y sus derivas asociadas con el establecimiento de jerarquías, estrategias de posicionamiento, criterios de legitimidad y tendencias a la dominación y redefinición de las normas del campo.⁷¹ El constructivismo estructuralista de Bourdieu, sin embargo, presenta algunos inconvenientes, derivados, por un lado, de su adopción de lo que se ha llamado “pendiente dominocéntrica”, para hacer referencia al excesivo peso conferido a la

⁶⁸ Véase Skinner (2007).

⁶⁹ Véase Koselleck (2004), Guilhaumou (2004), Valkhoff (2006) y Bödeker (1998).

⁷⁰ Véase Martiarena (1994) y Flynn (1994).

⁷¹ Véase Bourdieu (1989) y (2002) y Bourdieu-Coleman (1991).

noción de dominación y sus derivas,⁷² así como de una tendencia, heredera del estructuralismo, de reducir lo individual a lo colectivo, a pesar de los elementos del *habitus* como factor de individualización.

Entre el discursivismo y el estructuralismo cuasi empirista habitan las teorías del imaginario, noción acuñada por Castoriadis a los efectos de dar cuenta del conjunto de significaciones que instituye un espacio social determinado,⁷³ así como los derivados del enfoque fenomenológico de cuño husserliano. Este enfoque está basado en las nociones de tradición e institución de sentido y su comprensión de la filosofía a través de la tríada *Urstiftung*, *Nachstiftung* y *Endstiftung* aludida en el # 15 de la *Crisis de las ciencias europeas* y su relación con la noción de *Denkergemeinschaft* que Husserl explora en los Suplementos XIII, XXIV y XXVIII. Este estudio del modo en que la filosofía trata con su pasado revela la oscilación entre debilitamiento y recuperación de la “generatividad filosófica” como concepto clave que permite comprender la tarea del filósofo y la naturaleza de las comunidades filosóficas.⁷⁴ Sus desarrollos recientes, entre los que se cuentan los de Marc Richir, proveen importantes elementos para pensar la historiografía contemporánea.⁷⁵

Por otra parte, la negativa moderna a atribuir carácter epistémico a las controversias científicas comenzó a debilitarse a partir de la crítica de autores como Rescher (1977), Pera (1992), Dascal (1995) y otros que abogaron, generalmente desde el marco de la retórica o de la pragmática, en favor del papel epistémico de las controversias en la ciencia (y en otras disciplinas, incluso en la filosofía, que era considerada por los modernos como el ejemplo clásico del impacto negativo de las controversias en el avance del conocimiento), como surge de los trabajos en Machamer, Pera y Baltas (2000). Sin embargo, la mayoría de estos trabajos, al no considerar procesos más amplios que controversias aisladas o puntuales, no suministraron, a pesar de poner el foco en ellas, un modelo controversial o dialéctico útil para estudiar las transformaciones históricas del pensamiento filosófico.

En este marco se desarrolló la *Konstellationsforschung*, ideada por Dieter Henrichs para dar cuenta de la interacción de pensadores en un *Denkraum* (espacio de pensamiento) incorporando elementos de análisis vinculados con problemas filosóficos, situaciones vitales y debates que le dan forma.⁷⁶ Con puntos de contacto con las ideas foucaultianas, incorpora un interés especial por el estudio de situaciones peculiares en las que se encarnan los movimientos generales y permite por ello un estudio más detallado de casos particulares que se desdibujan en enfoques que priorizan estructuras.

⁷² Véase Corcuff (2009) y Pels, 1995)

⁷³ Véase Castoriadis (1998) y Paoloni (2004).

⁷⁴ Véase Mársico (2020).

⁷⁵ Véase Inverso (2019).

⁷⁶ Véase Mulsow y Stamm (2005).

La *Konstellationsforschung* está emplazada teóricamente en conceptos sociológicos, como surge de la noción misma de "constelación" y sus ecos weberianos, por lo cual combina esta fuerte impronta con propósitos historiográficos. Por otra parte, su desarrollo está asociado con estudios sobre los inicios del idealismo alemán, y se apoya en materiales inéditos que testimonien los contactos personales entre los agentes de un espacio teórico. Por esta razón, no se pretende un método historiográfico general en tanto excluye, por la limitación de testimonios, la antigüedad y buena parte del medievo, que sin embargo son de vital importancia y proporcionan ejemplos de peso de este tipo de intercambios teóricos. En este mapa de distancias relativas toma su lugar la noción de zona de tensión dialógica, precisando y afinando paulatinamente los dispositivos en juego.

En todas estas lecturas la pregunta que guía la investigación es qué relación hay entre los conceptos que usamos para pensar el presente y proyectar el futuro y el sedimento pasado que las conforma y condiciona. Sobre esta base, la pregunta implica dar cuenta del material que usamos para hacer filosofía y explicar qué es lo que rige la discusión entre distintas plataformas de pensamiento. Otra vez, cómo dar sentido a una disciplina que no concluye paradigmas unívocos, al estilo de los que guían los diferentes estadios de las ciencias, sino que crece arbórea o rizomáticamente en la multiplicación de diferencias, en la multiplicación de perspectivas diferentes y en general imposibles. En última instancia, se trata de explicar en qué reside, en una época que suele pedir respuestas taxativas y procesos acumulativos, la legitimidad del cuestionamiento permanente que horada todo lo establecido.

En lo que sigue habremos de centrarnos en la cuestión del tiempo y en el horizonte de la sincronía, la diacronía y la intepocalidad que fundan toda exploración filosófica, ofreciendo al final algunos ejemplos de la importancia de no perder de vista estos aspectos y no ceder terreno a lógicas propias de otras disciplinas.

*

Caractericemos ahora la relación entre la filosofía y sus tiempos. La filosofía como disciplina entraña una serie de movimientos reflexivos cada uno con complejidades específicas. Hay reflexión de la filosofía sobre sí en la factura de cualquier concepto, dado que el sedimento de la tradición opera en todo nuevo planteo. Un pensamiento que se pretendiera totalmente nuevo renunciaría a la cantera de ideas que lo pone a salvo del mero retoque de lugares comunes. Las filosofías más radicales incluyen siempre un posicionamiento en el suelo previo y una definición de distancias relativas respecto de otros proyectos con metas similares.

Por otra parte, hay reflexión de la filosofía sobre sí de un tipo distinto cuando se instancia como historia de la filosofía. La retahíla de consideraciones sobre la filosoficidad de esta práctica es conocida y se alimenta a veces de una serie de

condiciones que oscurecen la comprensión de sus rasgos básicos. En efecto, la historia de la filosofía requiere una serie de herramientas filológicas que por su bagaje propio se confunden a menudo con la dimensión metodológica en sí misma. La referencia a un método de corte histórico-filológico pretende sujetar en el nivel instrumental a la historia y la filología como *ancilla philosophiae*, pero en rigor produce el efecto inverso y quita a la historia de la filosofía el espacio reflexivo que le cabe como disciplina filosófica en la elección de su método. Una filosofía que se desentiende de este punto renuncia a uno de los núcleos que la sostienen, en tanto el método explicita las normas de posicionamiento ante el objeto y las variables de conexión de nociones dentro del plexo de la teoría y no se confunde con sus herramientas. Ergo, un método no puede diluirse en aspectos instrumentales y dado que es mucho más que esto la fusión de historia y filología no lo supe.

Es preciso notar que este tipo de abordaje no compromete la efectividad en la producción de resultados. Muy por el contrario, en algún sentido ha servido como acicate. El crecimiento de los estudios en esta esfera es claro y basta prestar atención al desarrollo del área en las últimas décadas, y más todavía si el horizonte se proyecta al último siglo y medio. Sin embargo, esa efectividad, como suele pasar con la productividad de la técnica, provoca un vaciamiento de la pregunta por el sustrato teórico desde el cual la historia de la filosofía se dirige a su objeto y organiza sus rendimientos. Hay una filosofía de la historia detrás de cada movimiento de activación y lectura del pasado y su obliteración condena a la historia de la filosofía al funcionamiento tecnificado, por lo cual despierta los cuestionamientos concomitantes de derivas disciplinares que dudan de la filosoficidad del enfoque precisamente porque las herramientas tomaron el control de la práctica.

Esta instanciación tiene otra consecuencia de peso que afecta a la historia de la filosofía y se conecta con su relación con la temporalidad filosófica. La primera dimensión de la reflexión de la filosofía sobre sí implica una transtemporalidad que pone a disposición del filósofo todos los rendimientos de la disciplina con libertad para dialogar con ellos sin más restricciones que el cuidado de advertir la instauración peculiar de cada uno. Sin embargo, la alteración de prioridades deja a la historia y su lógica en primer plano, de modo que la transtemporalidad sucumbe ante el tiempo periodizado. Así, rápidamente la periodización fragmenta la historia de la filosofía y cada período se cierra sobre sí apelando precisamente a criterios que tienen sentido en la historia pero no son prioritarios en filosofía.

Muy rápidamente la lectura transtemporal se recategoriza como licencia o anomalía sospechada de antemano de poco cuidado “histórico-filológico”, frente al trabajo de los especialistas que no deben trasponer la hermenéutica textual de su período de experticia. La disputa clásica entre Nietzsche y Wilamowitz, las críticas a Heidegger, Derrida y Deleuze por su descuido se extiende al arco completo de

apropiaciones filosóficas. Así se fundamenta la diferencia entre filosofía e historia de la filosofía, con efectos curiosos, como el que surge de considerar a la segunda “mera historia”, de modo tal que trabajos hermenéuticos sobre autores del pasado quedan subvalorados, mientras otros similares que se limitan a la discusión contemporánea pasan por vanguardia y futuro de la disciplina *a priori* y sin reparar en su peso efectivo, precisamente porque opera un sustrato de concepción de la temporalidad filosófica que instala una frontera infranqueable. Notemos, de nuevo, que se trata de un efecto de la sustitución del método por las herramientas.

Por el contrario, la historia de la filosofía no debería abandonar la pregunta por la perspectiva, inescindible de la adopción de un método. ¿Desde dónde se interroga al pasado? ¿Con qué horizonte hermenéutico se busca, se elige, se descarta, se organiza y se promulga lo que se dice sobre la filosofía del pasado? Esto implica instalar la pregunta sobre la orientación de la propia práctica sin resolverla con simplificaciones que apelen a herramientas o a parámetros corrientes de acreditación académica. En tanto adoptamos perfiles interpretativos, éstos deben ser explícitos, asumiendo que toda historia de la filosofía es filosófica y supone una filosofía de la historia que el filósofo que mira al pasado de la disciplina adopta como horizonte de su búsqueda.

Este es el mayor anticuerpo contra un proceso menos visto que el de la independización de áreas. En efecto, las ciencias son desprendimiento de la filosofía natural, la psicología de la antropología filosófica, etc., con lo cual es usual concebir a la filosofía como madre que incuba disciplina que maduran y se independizan. El s. XIX, sin embargo, con la redefinición científica de la historia avanzó en un proceso que obtura las dinámicas internas y parasita la reflexión sobre su método debilitándola. Esto no quiere decir que la historia no sea un auxilio para la comprensión, sino que no puede constituírsele como obstáculo para el cuestionamiento de regiones fundamentales del ejercicio filosófico.

Si esto es así, la mayoría de las fronteras importadas de otras disciplinas se diluyen y dejan el territorio de la historia de la filosofía jalonado de otros problemas y desafíos. Nos interesa notar aquí que la dimensión sincrónica, la dimensión diacrónica y la dimensión interepocal se fusionan como aspectos de la misma disponibilidad transtemporal de las ideas filosóficas. De este modo, estudiar el concierto de determinadas ideas en el pasado forma parte de una totalidad de estudio de ideas en general que puede llevarse al presente y es una función de la misma práctica. Estudiar filosofía antigua, medieval o moderna puede implicar, por tanto, valerse de ideas contemporáneas, del mismo modo que se abreva en el pasado para la creación de nuevos conceptos que alimentan el mismo acervo. La *epoché* de los parámetros historizantes permite además liberar la dimensión futura o protensiva de la exploración filosófica llevándola a asumir su papel en la construcción de la filosofía por

venir. Pasado, presente y futuro se vuelven de este modo el suelo de las ideas y no su cárcel, su encarnación y no su tumba.

*

Tomemos tres ejemplos claros para ilustrar lo que decimos teniendo en cuenta la dimensión diacrónica, que implica la consideración de despliegues dentro de una época o período, por ejemplo entre procesos de época arcaica, clásica, helenística o tardo-antigua, que más allá de diferencias se consideran usualmente parte de una misma plataforma temporal, y la dimensión interepocal, que atiende a varias de ellas a la vez. Estudiar el cinismo antiguo –este será nuestro primer ejemplo– implica lidiar con un campo de problemas que atañe a un grupo con cierto núcleo de ideas y una serie de prácticas asociadas instauradas en un plexo diacrónico que atañe, para empezar, a la época clásica y helenística. La raigambre cínica de Antístenes y la relación con el estoicismo traza un arco que pone en juego escenarios intelectuales o zonas de tensión dialógica distintas que van variando y confiriendo horizontes también distintos al fenómeno del cinismo. El cinismo habita diacrónicamente zonas de tensión dialógica en dinamismo. En ese movimiento o en el detenimiento en alguno de sus puntos advienen las cuestiones hermenéuticas: si se trata de una *haíresis* o un *bíos*, la demarcación de sus figuras principales y sus tesis básicas.

En este sentido todo estudio sincrónico habita primariamente una diacronía y en su horizonte se despliega una interepocalidad que espera ser tematizada. En efecto, hay tópicos que no advienen sin un horizonte de diacronía. El conocido testimonio de Diógenes Laercio (VI.41) y Arsenio (197.22-4) coloca a Diógenes blandiendo una antorcha mientras vocifera *ántropon zetô*, apresuradamente convertida en una suerte de queja porque “ya no hay hombres”. La dimensión diacrónica, al contrario, activa la polémica sobre las entidades inmateriales y la disputa entre Platón y Antístenes acerca de las Formas testimoniada por Simplicio en el famoso “veo el caballo pero no la caballeidad” (FS, 948) y continuada por Estilpón de Mégara en su argumento sobre la verdura diseñado como objeción contra la teoría platónica y sus entidades inteligibles eternas.⁷⁷ Cuando Diógenes blande la antorcha enarbola una posición metafísica que, por otra parte, tercia en la disputa sobre la supuesta limitación cínica a un modo de vida. Se trata de un punto central que halla manifestación en la diacronía.

Lo mismo sucede con el material papiráceo que lleva a la reconstrucción de ideas políticas distópicas de la *República* de Diógenes. Varias disposiciones resultan antojadizas y oscuras si se pierde de vista la tradición de posiciones irrealistas donde se inscriben Aristófanes, Isócrates, Antístenes, Platón y varios otros importantes teóricos políticos de la antigüedad. En el juego de respuesta dentro del horizonte diacrónico cobra sentido el tipo de rechazo a las técnicas, las Instituciones y los modos de

⁷⁷ Diógenes Laercio, II.119.

adopción de la comunidad de mujeres e hijos. Otra vez es la diacronía entendida como dimensión de zonas de tensión dialógica lo que muestra lo que un enfoque textualista pasa por alto.

Ahora bien, el caso de los cínicos ilustra la interepocalidad como un más allá de la diacronía. Por un lado, la categoría de “cínico” no sólo fue adoptando diferentes sentidos en la tradición posterior tanto en el campo filosófico como extrafilosófico, sino que se trata de un caso especialmente interesante porque su asociación con un modo de vida determinado ha hecho surgir desde la antigüedad la pregunta por un proto-cinismo o un cinismo antes del cinismo en las variantes ascéticas de toda laya. El pitagorismo e incluso el chamanismo que se ha visto como suelo de la figura socrática se vinculan de este modo con el cinismo, proyectando incluso variantes transculturales, como sucede con el testimonio del encuentro de Onesícrito, cínico al servicio de Alejandro, y los gimnosofistas hindúes. Las “precuelas” cínicas componen un entramado que ilumina el cinismo histórico.

Por otro lado, en este enfoque interepocal operan las variantes posteriores de Dion de Prusa, Bion de Borístenes y Teles, la versión romana que se extiende con figuras de peso hasta Juliano el Apóstata. También ofrecen contrapuntos relevantes la medieval y renacentista, con un claro ejemplo en Lorenzo Valla, y su despliegue en Erasmo, Tomás Moro y la curiosa tensión en Lutero, así como las versiones ilustradas en Diderot, en Rousseau, en Sade, como prolegómeno a las variantes contemporáneas donde resaltan la escuela de Frankfurt, Sloterdijk, Foucault y Onfray.

Se puede “tirar del hilo cínico” y exhumar una trama de la historia de la filosofía. El arco completo hace convivir en la categoría de cinismo el arrojamiento de la *parrhesía* y el desparpajo de la falsa cultura ilustrada mostrando contrastes que estaban presentes en la antigüedad y se reeditan luego bajo distintos ropajes. Esto es, desde la denuncia diogeniana hasta el hastío ante la inutilidad de la denuncia que diagnostica Sloterdijk se conjugan aspectos de un mismo núcleo que no se reducen a lo evolutivo, porque ambas vertientes están presentes en el modelo griego. Nuestra época despliega la razón cínica porque el conocimiento de los resortes que mueven el mundo no despiertan acciones. Esto puede parecer a primera vista distinto del modo de vida misional de los primeros cínicos, pero ilumina el sustrato parasitario de varias de sus instanciaciones.

Un estudio interepocal permite que los cinismos se iluminen recíprocamente y ayuda a escapar a simplificaciones que agostan la riqueza de un fenómeno o revelan un recorte interesado. Cada nuevo emplazamiento en una zona de tensión dicta el haz dialógico que la desafía y en su dispositivo de respuestas revela mecanismos menos visibles en otras configuraciones. Así es posible que, para tomar los casos contemporáneos que mencionamos, el cinismo juegue un papel en la crítica de la razón instrumental de Adorno y Horkheimer, se vuelva un caso de *parrhesía* en

Foucault, una reacción ante el fracaso de las teorías críticas en Sloterdijk y un modelo para la Universidad popular en Onfray.

Como segundo ejemplo podemos mencionar el caso del platonismo y sus inversiones, que se remontan al momento mismo de surgimiento y no han dejado de producirse. Antístenes y los megáricos en la antigüedad, que muestran hasta qué punto Aristóteles está en la vereda platónica, el neoplatonismo y sus variantes medievales y modernas con sus distintas líneas críticas, la definición del canon contemporáneo entre el s. XVIII y el XIX y los modelos de Nietzsche, Heidegger, Levinas, Deleuze, Sloterdijk, los realistas especulativos por nombrar algunas derivas, componen otro arco que cruza transtemporalmente la filosofía y dispone sus motivos en el diseño de la filosofía por venir. El caso de los nuevos realismos, instanciados y autopercebidos como la filosofía del s. XXI, vuelven a los motivos clásicos para hacer de ellos el material del pensamiento del futuro.

Como tercer ejemplo cabe pensar en la filosofía política antigua y en una curiosa línea por fuera de las corrientes *mainstream*. Nadie puede acusar a Jenofonte de operar como *think tank* del pensamiento de época alguna ni de haber atraído fama por ser su crítico acérrimo, y sin embargo a través del legado de sus ideas se desarrolló una discusión interepocal relevante. Su *Hierón* reflexiona sobre las condiciones para superar los problemas de la monarquía a través de la conquista de legitimidad y reconocimiento por medio de la reforma de políticas públicas. Guardado por la tradición de su desaparición, llegó hasta el Renacimiento y se convirtió en un texto leído y apreciado. Del mismo modo pasó por la modernidad en un cómodo segundo plano, hasta que a fines del XIX Jenofonte cayó en desgracia y el respeto transmutó en escarnio. Pasaron varias décadas hasta que el *Hierón* fue devuelto al candelero precisamente por haber sido elegido como interlocutor de un diálogo interepocal. Leo Strauss produjo una interpretación que compartió con Alexandre Kojève dando lugar a un contrapunto interesante en sí mismo para la filosofía política contemporánea, pero que se jugaba en el terreno de la hermeneusis de un texto antiguo.

Las delimitaciones previstas por Jenofonte siguieron en pie y demuestran que el diagnóstico sigue siendo fértil para dar cuenta de un problema político persistente. En este marco, se trata de una línea vinculada directamente con la cuestión del populismo. El manual de conducción que propone Simónides al gobernante está asentado sobre bases consistentes con el proceso de identificación colectiva que Laclau ve como clave del populismo. El cambio de posición relativa de ideas emparentadas en distintos campos configura la zona de tensión interepocal que arroja luz recíproca sobre las instancias que contiene: la encrucijada de Hierón es una variable conectada con los desafíos de Kojève y el GATT y con el intento de legitimación populista que acaba de entrar en crisis.

En todos los casos se enfatizan distintos aspectos que pueden ser reconducidos al suelo griego y atraviesan la historia de la filosofía conformando distintas refracciones dentro de una zona de tensión dialógica interepocal donde se tocan pasado y presente, pero a la vez también futuro. En efecto, este abanico de interpretaciones permite ver el aspecto de futuridad de esta conexión transtemporal donde en los modelos pasado y presente operan como clave para resolver la cuestión futura.

Esto mismo sucede en el caso del platonismo, sus reactualizaciones y las inversiones del platonismo que jalonan la filosofía. Sucede también con el aristotelismo y su impronta en momentos bien distintos, con las filosofías helenísticas y sus diversos modos de diálogo con la modernidad y la contemporaneidad y con las filosofías socráticas y sus ontologías que dialogan con las vanguardias de los s. XX y XXI. Todo esto lleva a afirmar que la temporalidad filosófica opera en lo sincrónico, lo diacrónico y lo interepocal como su terreno propio.

Referencias

- Bödeker, H. (1998) "Concept-Meaning-Discourse. Begriffsgeschichte Reconsidered", en I. Hampsher-Monk, K. Tilmans y F. Van Vree (eds.), *History of Concepts. Comparative Perspectives*, Amsterdam, Amsterdam University Press.
- Bourdieu, P. (1989). "Social Space and Symbolic Power". *Sociological Theory*, pp. 18-26.
- Bourdieu, P. and Coleman, J. (1991). *Social Theory of a Changing Society*. New York: Westview Press,
- Castoriadis, C. (1998) "Lo imaginario: la creación en el dominio histórico-social", en *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa.
- Corcuff, P. (2009) "Pierre Bourdieu leído de otra manera. Crítica social post-marxista el problema de la singularidad individual", *Cultura y representaciones sociales*, 7, pp. 27-53.
- Dascal, M. (1995), "Epistemology, Controversies, and Pragmatics", *Isegoría*, vol. 12, pp. 8-43.
- Diels, H. (1887), *Doxographi graeci*, Berlin, De Gruyter.
- Field, G. (1967) *Plato and his Contemporaries. A Study in Fourth Century Life and Thought*, London, Methuen.
- Flynn, T. (1994) "Foucault's Mapping of History", en *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge, CUP.
- Guilhaumou, J. (2004) "La historia lingüística de los conceptos: el problema de la intencionalidad", *Revista Ayer*, 53.1.
- Inverso, H. (2019) "Lebenswelt and the crisis of meaning in M. Richir", Internationaler Marc Richir Conference, Wuppertal, Wuppertal University.
- Kahn, Ch. (1998) *Plato and the Socratic Dialogue. The philosophical use of a literary form*, Cambridge, CUP.
- Koselleck, R. (2004) "Historia de los conceptos y conceptos de historia", *Ayer* 53, pp. 27-45.
- Machamer, M., Pera, M. & Baltas, A. (2000). *Scientific Controversies: Philosophical and Historical Perspectives*. Oxford University Press.
- Mansfeld, J. (2002) 'Deconstructing Doxography', *Philologus* 146, 277-286.
- Mársico, C. (2013) *Filósofos socráticos, Testimonios y fragmentos I. Megáricos y Cirenaicos*, Buenos Aires, Losada.

- Mársico, C. (2014) *Filósofos socráticos. Testimonios y fragmentos II. Antístenes, Fedón, Esquines y Simón*, Buenos Aires, Losada.
- Mársico, C. (2020) "Philosophical generativity. Tradition, Institution of meaning and *Denkergemeinschaft* in the Crisis", en H. Inverso, A. Schnell (Eds.), *New Phenomenological Perspectives on the Crisis and the Life-World*, Berlin, Peter Lang.
- Martiarena, O. (1994) "Foucault y la historia", *Historia y grafía*, 3.
- Mulsow, M., Stamm, M. (2005) *Konstellationsforschung*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Paoloni, R. (2004) "La incorporación de los imaginarios y las representaciones colectivas al campo de la historiografía", *Kairós*, 13.
- Pels, D. (1995) "Knowledge Politics and anti-politics: Toward a critical appraisal of Bourdieu's concepto of intellectual autonomy", *Theory and Society*, pp. 79-104
- Pera, M. (1992), *Scienza e retorica*. Roma-Bari, Laterza.
- Rescher, N. (1977). *Dialectics. A Controversy Oriented Approach to the Theory of Knowledge*. Albany, State University of New York Press.
- Skinner, Q. (2007) *Lenguaje. Política e historia*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.
- Valkhoff, R. (2006) "Some Similarities Between Begriffsgeschichte and the History of Discourse", *Contribution*, 2.1.
- Zhmud, L. (2001) 'Revising Doxography: Hermann Diels and his Critics', *Philologus* 145, 219–243.

Una aproximación a los antecedentes léxicos de la ética aristotélica

Juan Pablo Tosi Rivella
Universidad Nacional de Lanús

Introducción

Las diferentes disciplinas poseen sus propias especificidades que las vuelven únicas. Una de estas singularidades es el *campo semántico*, que ofrece un sostén significativo a partir del lenguaje que compone a la disciplina o que la va construyendo a partir de la resignificación del propio lenguaje.

Así, la delimitación de una disciplina va acompañada de un léxico propio, que bien puede ser producto de una resemantización del vocabulario en uso o una nueva terminología naciente.

En el presente artículo se intentará una aproximación al léxico específico de la ética aristotélica a partir de indicios, como huellas, que creemos deja el lenguaje en su uso a lo largo del tiempo.

La problemática central que se pretende demostrar es que en Aristóteles se pueden hallar rastros que forman las bases para el surgimiento de una disciplina, hasta entonces no construida como tal, llamada *ética*, a partir de la resemantización de términos puntuales y el establecimiento de un léxico específico. Se intentará defender esta hipótesis a partir del estudio de un término capital que constituye el marco en el que la *ética* se desarrolla: *φρόνησις*. La centralidad de este término radica en que es la prudencia la conexión inevitable entre las partes del alma y la que integra todo el proceso de acción, incluyendo la *βούλησις* (deliberación), *προαίρεσις* (elección), *ἀρετή* (virtud) y *σωφροσύνη* (moderación)⁷⁸.

El recorrido de esta terminología se llevará a cabo siguiendo una línea histórica. Un primer acercamiento será a partir de la fuente trágica; un segundo momento estará dedicado a Platón y, por último, un tercer apartado versará sobre Aristóteles. Considerando la extensión y pretensiones de un artículo, el estudio realizado sobre los trágicos y los textos platónicos no será exhaustivo ni pormenorizado, sino más bien un acercamiento orientativo a sus usos léxicos que aporten información y material para el abordaje del uso aristotélico. En función de estas limitaciones, la investigación se llevará adelante tomando como única referencia la obra central del pensamiento ético aristotélico: la *Ética Nicomáquea*.

Los trágicos

⁷⁸ La traducción de estos términos no es sencilla y no siempre encuentran su correspondiente en castellano. Estas traducciones son las que hallamos con mayor frecuencia.

El momento histórico en que surge y se desarrolla en su máximo esplendor el género trágico se encuentra atravesado, entre otras cuestiones, por un condicionamiento lingüístico particular.

Sostiene Vernant:

[Louis Gernet] Pudo señalar entonces que la verdadera materia de la tragedia es el ideario social propio de la ciudad, especialmente el pensamiento jurídico en pleno trabajo de elaboración. (...) Los poetas trágicos utilizan este vocabulario legal jugando deliberadamente con sus incertidumbres, con sus fluctuaciones, con su incomplección: imprecisión de los términos, cambios de sentido, incoherencias y oposiciones que revelan las discordancias en el seno del pensamiento jurídico mismo, que traducen igualmente sus conflictos con una tradición religiosa, una reflexión moral cuyo derecho es ya distinto pero cuyos dominios no están claramente delimitados con relación al suyo.⁷⁹

El espíritu trágico se ve atravesado por un momento histórico particular que se manifiesta no solo en el desarrollo argumental, sino también a nivel lingüístico. Esta situación peculiar en que surge la tragedia le provee las herramientas léxicas que revelan a un hombre transido por la época en que vive. En este contexto, el momento trágico se presenta como aquel que revela en la experiencia social una grieta por la que se filtran tanto las tradiciones míticas religiosas como el pensamiento político y jurídico; un contexto que pone en tensión las reglas del pasado heroico y el presente jurídico que de a poco se desmitifica y que pone en cuestionamiento un tipo de justicia con otra.

A su vez, dentro del lenguaje trágico se articula un doble léxico: el del coro y el del héroe. Esta dualidad se corresponde con una lírica del coro, personaje grupal y anónimo; y una forma discursiva más próxima a la prosa, por lo tanto cercana al hombre común, representada en el personaje individualizado del protagonista de la tragedia.

Debemos señalar, en primera instancia, que en el primero de los tres trágicos, Esquilo, no encontramos el término *φρόνησις*. En cuanto a Sófocles, sí pudimos rastrear dicho término y algunas variantes en sus usos: *φρόνησιν*, *φρόνιμος*, *φρονήσας*, *φρόνιμα*, *παραφρόνιμον*, y *φρονιμωτάτους*.

Es en *Edipo Rey*⁸⁰ donde encontramos un mayor uso de estos términos: “[650] Coro.- Obedece de grado y por prudencia (*φρονήσας*), señor, te lo suplico”; “[660] Coro.- No, ¡por el dios primero entre todos los dioses, el Sol! ¡Que muera sin dios, sin

⁷⁹ Vernant (2002).

⁸⁰ Para los textos de Sófocles se utilizará la siguiente edición: Sófocles, *Tragedias*, trad. por A. Alamillo, Madrid, Gredos, 2006.

amigos, de la peor manera, si tengo semejante pensamiento (*φρόνησιν*)!"; "[690] Coro.- ¡Oh, señor!, no te lo he dicho solo una vez: sabe que habría de mostrarme insensato (*παραφρόνιμον*), falto de razonable juicio (*φρόνιμα*), si te abandonara".

Los usos encontrados son utilizados por el Coro, únicamente, y no por el héroe. En cuanto a los términos, el primero de ellos, *φρονήσας*, proviene del verbo *φρονέω - ᾶ* que significa *tener entendimiento, pensar y sentir; tener buen sentido, ser sensato, cuerdo, prudente, tener razón* (...) ⁸¹. Este verbo es muy utilizado e incluso ya aparece en Homero (*Odisea* 7.75). De todas maneras, tanto en Homero como en Hesíodo no encontramos el término *φρόνησις* en ninguno de sus casos. El rastro más antiguo lo encontramos en Heráclito, fragmento 2, relevado por Sexto Empírico: "*τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν*" [<http://www.heraclitusfragments.com/files/g.html>, octubre 2017], "*Por lo cual es necesario seguir a lo común; pero aunque la Razón es común, la mayoría viven como si tuvieran una inteligencia particular*" ⁸². Como puede notarse, el término *φρόνησιν* se corresponde con el de "inteligencia", que podría interpretarse como una inteligencia particular de cada hombre en contraposición con "la Razón" (*λόγου*) "universal". Este antiguo uso de *φρόνησιν* marca el comienzo de un camino de resemantizaciones que desembocará, creemos, en la "inteligencia práctica" de Aristóteles.

Respecto del segundo término, *φρόνησιν*, es la forma en acusativo del término *φρόνησις*, que, en su forma nominativa o genitiva no aparece. En este caso, su uso se da asociado a la posesión de un pensamiento inoportuno, negativo, en tanto la expresión se refiere al momento en que Edipo pretende desterrar o asesinar a Creonte a partir de falsas suposiciones y el Coro le suplica que no sea necio y no lo acuse en base a un rumor poco probado y Edipo le contesta que es él entonces el que busca su ruina o el destierro.

A su vez, este término aparece con el mismo uso en *Filoctetes*, en boca de Neoptólemo: "[1075] (...) *χοῦτος τάχ' ἄν φρόνησιν ἐν τούτῳ λάβοι λῶω τιν' ἡμῖν*", "[1078] Neoptólemo.- (...) Y tal vez entre tanto éste [Odiseo] conciba una forma de pensar más favorable para nosotros".

Por último, los términos *παραφρόνιμον* y *φρόνιμα*. El primero de ellos es el compuesto *παραφρόνιμος -ον*, derivado de *παράφρων -ον*, que significa insensato, loco ⁸³; el segundo es un término relacionado con *φρόνιμος* (prudente). Ambos están utilizados en referencia a un juicio sin razón, a aquel que piensa de manera equívoca, sin corrección.

En referencia a este último término, *φρόνιμος*, aparece en su forma nominativa únicamente en *Ajax* en boca de Tecmesa, y parece ser utilizado en referencia a un estado más que a una cualidad o capacidad intelectual de pensar con dirección

⁸¹ *Diccionario Manual Griego. Griego Clásico-Español*. Pág. 630.

⁸² Eggers Lan y Juliá (2007): 354-355.

⁸³ *Diccionario Manual Griego. Griego Clásico - Español*. Pág. 457.

correcta: “[259] Tecmesa.- (...) Ahora, consciente (*φρόνιμος*), experimenta un nuevo dolor”.

Por último, un término más que se alinea al de *φρόνιμος* es el que aparece en boca del Coro en *Electra*:

Coro.

Estrofa 1.a

¿Por qué, cuando contemplamos a las más sagaces (*φρονιμωτάτους*) [1060] aves del cielo cuidándose del alimento de los que engendraron y con los que encuentran goce, no lo hacemos en igual medida?

El uso es el mismo al mencionado con anterioridad, con la diferencia de que no está referido a los hombres, sino a las aves; hecho que evidencia una mayor extensión del término al involucrar también a los animales.

En Sófocles ya aparece tanto el término principal de este trabajo (*φρόνησις*), como variantes y derivados. Su uso se halla vinculado a cuestiones del pensamiento, del intelecto, en referencia tanto a un pensamiento medido como desmedido o fuera de lugar; por otra parte, su uso parece vincularse con el correcto direccionar del hombre, en cuanto refiere a la conducción ya sea del pensamiento como de la acción.

No obstante, el uso de estos términos es reducido. En definitiva, los términos aparecen y están ligados al correcto accionar o dirigir el pensamiento con una carga valorativa propia de quien discurre según las consecuencias que dicho pensamiento pueda provocar, como el caso del Coro en *Edipo* 660 y 690. Si bien estos pensamientos no se corresponden con una dinámica más compleja que implique, por ejemplo, un momento de deliberación y/o elección, por lo tanto, que refiere a un aspecto activo en el proceder del pensamiento, sí parecieran implicar cierta conciencia propia, que hace a las bases de aquel aspecto. Los casos más notorios, creemos, son el de *Electra* 1059 y *Ajax* 259.

Por último, quisiéramos mencionar solo dos pasajes de *Las Suplicantes* de Eurípides, el último de los tres grandes trágicos.

Teseo.- (...) [217] Es que nuestra mente (*φρόνησις*) anda buscando ser más poderosa que dios y por tener arrogancia nos creemos más sabios que los inmortales.

También tú perteneces a esa clase. No fuiste prudente al entregar a tus hijas (...).⁸⁴

84 Eurípides, *Suplicantes* 217-220. Para las obras de Eurípides utilizaremos la siguiente traducción: Eurípides, *Tragedias II*, trad. por J. L. Calvo, C. García Gual, L. A. de Cuenca, Madrid, Madrid, 2008.

En este pasaje nos encontramos con el término *φρόνησις* en su uso nominativo, caso que no había aparecido antes. Pero, no es solamente eso lo llamativo, sino su uso. Cabe hacer aquí una aclaración respecto de la traducción al español: la palabra “mente” en el texto griego se corresponde, justamente, a *φρόνησις*, pero, está siendo utilizada como “arrogancia”, “presunción”, detalle que en la traducción al inglés se nota con mayor claridad: “[215] (...) But our presumption seeks to lord it over heaven, and in the pride of our hearts we think we are wiser than the gods”⁸⁵. Esta acepción es, a su vez, la aceptada en el diccionario LSJ⁸⁶. Este uso del término pareciera hacer referencia, de todas maneras, a cierta cualidad intelectual o correspondiente a la mente, por un lado, en tanto se establece que esa “arrogancia” pretende tomar control sobre la vida, por sobre las “ayudas” (las defensas, herramientas y la capacidad de adivinación) brindadas por los dioses mencionadas en el párrafo anterior y, por otro, en comunión con la “arrogancia”/*pride* que también posee el corazón (*τὸ γαῦρον δ’ ἐν φρεσίν*)⁸⁷.

En definitiva, a pesar de encontrar una posible referencia a lo intelectual en el uso del término *φρόνησις*, este difiere lo suficiente con el utilizado por Sófocles, para ser, como mínimo, llamativo.

Platón

El término *φρόνησις* cuenta con un uso considerablemente mayor en Platón. Tanto es así que aparece en una gran cantidad de obras.

Dado que nuestro interés aquí no es realizar un estudio pormenorizado del léxico utilizado por Platón, no desarrollaremos ni transcribiremos todas las citas en las que el término de nuestro interés y sus derivados aparecen, sino solo algunas que sirvan de ejemplo y parámetro para poder comprender cuál es el uso que emplea en sus obras para los términos propuestos. Las obras que citaremos serán *República*, *Leyes*, *Menón* y *Crátilo* para el caso de *φρόνησις* y haremos una breve mención para el uso del término *φρόνιμος*.

En el primero de los textos mencionados, *República*, pueden apreciarse varias cuestiones referentes al uso y traducción de los términos:

⁸⁵ <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0122%3Acard%3D195>, octubre 2017.

⁸⁶ <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=fro%2Fnhsis&la=greek&can=fro%2Fnhsis0&prior=h%28&d=Perseus:text:1999.01.0121:card=195&i=1#lexicon>, octubre 2017.

⁸⁷ Esta particularidad en la traducción demuestra lo complejo que resulta analizar en sí el léxico griego antiguo. Para citar un segundo caso respecto de esta cuestión, nos parece importante citar un ejemplo hallado en *Suplicantes* de Eurípides: en el párrafo 150, Teseo dice: *Sensato es este auxilio voluntario que me cuentas*, el término griego que corresponde a “sensato” es *σοφῆν*, que proviene de *σοφός*, ἡ, ὄν, cuyas acepciones son ingenioso, sabio, prudente; en inglés, el término que aparece es *wise* (sabio), que, como se verá más adelante, es utilizado en Platón para el término griego *φρόνιμος* y *wisdom* para *φρόνησις*.

[433c] (...) -Ahora, si fuera necesario decidir cuál de esas cuatro cualidades lograría con su presencia hacer al Estado bueno al máximo, resultaría difícil juzgar si es que consiste en una coincidencia de opinión entre gobernantes y gobernados, o si es la que trae aparejada entre los militares la conservación de una opinión pautaada acerca de lo que debe temerse o no, o si la existencia de una inteligencia (*φρόνησις*) vigilante en los gobernantes (...)⁸⁸

En esta cita, el término que corresponde a *φρόνησις* es el de “inteligencia”. No obstante, en la traducción de Antonio Camarero (2008) el término utilizado es “sensatez”. Esta no es la única diferencia encontrada, sino que hemos encontrado otras que revisten una importancia fundamental. En el pasaje 433b, señala Platón:

-Me parece que en la ciudad el complemento de las cualidades que hemos enumerado, la templanza, el valor y la prudencia (*φρονήσεως*), es lo que da a todas y a cada una la fuerza para surgir y conservarse después, mientras coexista con ellas (Camarero).

-Opino que lo que resta en el Estado, tras haber examinado la moderación, la valentía y la sabiduría (*φρονήσεως*), es lo que, con su presencia, confiere a todas esas cualidades la capacidad de nacer y -una vez nacidas- les permite su conservación (Eggers Lan).

60

El término *φρονήσεως* corresponde al de “prudencia” en Camarero y al de “sabiduría” en Egger Lan, aunque, en otras ocasiones, el término “sabiduría”, para Eggers Lan, se corresponderá al de *σοφία*, que en Camarero corresponderá, en algunos casos, a “prudencia”:

[433d] (...) -Por lo tanto, según parece, esta virtud según la cual cada uno debe limitarse a hacer lo suyo no contribuye menos que la prudencia (*σοφία*), la templanza y el valor a la perfección de la ciudad (Camarero).

[433d] (...) -Pues entonces, y en relación con la excelencia del Estado, el poder de que en él cada individuo haga lo suyo puede rivalizar con la sabiduría (*σοφία*) del Estado, su moderación y su valentía (Eggers Lan).

Por otra parte, el término *φρόνησις* vuelve a traer diferencias en el pasaje 505b:

⁸⁸ Platón, *Diálogos IV*, trad. Por Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1986.

[505b] (...) XVII. –Por otra parte, tampoco ignoras que la mayoría hace consistir el bien en el placer, y los espíritus más refinados en el conocimiento (*φρόνησις*).

-Sin duda.

-Y estos últimos, amigo mío, no saben explicar qué es el conocimiento (*φρόνησις*) y acaban por decir que es el conocimiento del bien (Camarero).

[505b] (...) -En todo caso sabes que a la mayoría le parece que el Bien es el placer, mientras a los más exquisitos la inteligencia (*φρόνησις*).

-Sin duda.

-Y además, querido mío, los que piensan esto último no pueden mostrar qué clase de inteligencia (*φρόνησις*), y se ven forzados a terminar por decir que es la inteligencia del bien (Eggers Lan).

Aquí, las traducciones correspondientes son “conocimiento”, para Camarero, e “inteligencia”, nuevamente, para Eggers Lan. En el caso de Camarero, la decisión de traducción pareciera continuarse de un párrafo anterior donde traduce “conocerlo”/“conocer” por el verbo *φρονεῖν*, que Eggers traduce por “comprender”.

Estas ambivalencias en la traducción no son menores, por supuesto que no ponemos en duda ni cuestionamos las decisiones de traducción, sino que consideramos que esta combinación de posibles términos se corresponde con un léxico todavía no específico que no logra encontrar sus márgenes definitorios y separar las diferencias específicas entre sabiduría e inteligencia, entendida como inteligencia práctica o prudencia.

Es más, con respecto al término *φρονήσεως*, genitivo de *φρόνησις*, también aparece utilizado de diferente manera, en este caso por el mismo traductor, en el *Crátilo*:

[398b] (...) Sócr.- Por consiguiente, según mi opinión, lo que define a los *démones* es esto más que nada; y, como eran sensatos y “sabios” (*daémones*), les dio el nombre de *démones*. Y, desde luego, en nuestra lengua arcaica aparece este mismo nombre. Conque dice bien este poeta, así como cuantos afirman que, cuando fallece un hombre bueno, consigue un gran destino y honra y se convierte en *demon* en virtud del nombre que le impone su prudencia (*φρονήσεως*) (...)

En este caso, *φρονήσεως* se corresponde con “prudencia”⁸⁹, cuando, más adelante, se corresponde con “inteligencia”, en un pasaje muy interesante en el que

⁸⁹ Vale advertir que en este pasaje se traduce *φρόνιμοι* por “sensato”, quizás de allí la decisión de seguir la línea de traducción y continuar con *φρονήσεως* como “prudencia”.

Platón, en boca de Sócrates, intenta dar una definición “filológica” del término antes mencionado en su caso nominativo:

[411d] (...) Sóc.- El de *phrónesis* (inteligencia), pues es la “intelección del movimiento y el flujo” (*phorás kai rhoû nóesis*). Podría también entenderse como “aprovechamiento del movimiento” (*phorás ónesis*), pero, en todo caso, se refiere a éste [al movimiento, devenir]

En primer lugar, puede observarse un interés específico por el término en cuestión, que Hermógenes ubica dentro de la clase de nombres que refieren a la virtud y que Sócrates califica como: “No es liviana la raza de nombres que despiertas”⁹⁰ (cf. *Diálogos II*). Por lo tanto, una de las formas por las que se nombra a la virtud es la inteligencia. En segundo lugar, esta suerte de desciframiento del término que intenta hacer Sócrates le otorga a la inteligencia un elemento fundamental que antes no parecía encontrarse, un componente activo. La *φρόνησις* no es cualquier tipo de inteligencia, es intelección de movimiento, de lo cambiante, o “aprovechamiento” de este. Sin lugar a dudas, y aunque no lo mencione explícitamente, a lo largo de todo el *Crátilo*, gran parte de las definiciones se las atribuye a un nominador basado en la filosofía heraclítea⁹¹, quien, como ya fuera citado anteriormente, atribuye a los hombres la cualidad de poseer, o al menos creerlo así, una inteligencia particular. Es la *νόησις* sobre la que está centrada la captación del movimiento, la que permite interpretar la *φρόνησις* como una captación activa que intenta diferenciar algo dentro de ese movimiento, inteligirlo, y no ser simplemente un percibir el cambio sensible por los sentidos; como sí refiere el término opuesto a *νόησις*: *αἴσθησις*.

62

Por otra parte, esta inteligencia está protegida por otro término que la acompaña en su intelección, *σωφροσύνη*: “[411e] (...) *Sophrosýne* (prudencia) es la ‘salvaguardia del entendimiento’ (*sotería phronéseos*) que acabamos de considerar” (cf. *Diálogos II*). Aquí, el término prudencia deja de corresponderse con el de *φρόνησις* para corresponderse con el de *σωφροσύνη*. Este acompañamiento le proporciona otro aspecto novedoso a la “inteligencia”, y es que el simple hecho de necesitar una “salvaguardia”, en tanto moderación o prudencia, la hace pasible de poseer un carácter moral en su actividad intelectual; no es cualquier tipo de intelección, es aquella que necesita de un componente adjunto que le sirva de guía para resguardarla en su propia actividad.

Es interesante hacer notar que en la división del alma que Platón hace no se halla referencia al término *φρόνησις*; aunque sí aparecen los términos contrapuestos *νόησις* y *αἴσθησις*.⁹² Pero, cuando más adelante vuelve a referirse a las partes del alma sostiene: “[604e] –Pues bien, el carácter irascible se presta a múltiples y variadas

⁹⁰ Los otros nombres mencionados son “comprensión” (*sýnesis*) y “justicia” (*dikaíosýne*).

⁹¹ Ver nota 68 e “Introducción” de la traducción citada.

⁹² Cf. *Diálogos V* [183c].

imitaciones, en tanto que el reflexivo y sosegado, siempre igual a sí mismo, no es fácil de imitar (...)” (cf. *República*). En esta cita, el término “reflexivo” se corresponde con el de *φρόνιμόν*.

Citaremos un ejemplo más respecto a esta cuestión, que hayamos en *Leyes* en boca del Ateniense:

[631c] (...) Además, el primer bien divino y que gobierna a los restantes es la inteligencia (*φρόνησις*); el segundo, el estado prudente del alma acompañado de razón.

[688a] (...) mientras que yo decía que eso le mandaba dictarlas [el legislador] apuntando a solo una de las cuatro virtudes, pero que era [688b] necesario tomar en cuenta la virtud en su totalidad, y que esta sería inteligencia (*φρόνησις*), intelecto (*νοῦς*) y opinión acompañada del amor y el deseo que obedece a estos.

Aquí puede notarse que la “inteligencia” (*φρόνησις*) ocupa un puesto central, equiparado, incluso, con el de “intelecto”/“razón” (*νοῦς/νοῦ*).⁹³ De todas maneras, pareciera desprenderse de estas citas que la elección del término no refiere a una inteligencia práctica, como sí quizás podría acercársele el uso utilizado en el *Crátilo*.

Un último uso de Platón que queremos referir aquí es el del *Menón*:

63

[88c] (...) Sócr.- En suma, pues, ¿todo lo que el alma emprende y en lo que persevera, cuando el discernimiento (*φρονήσεως*) lo guía, acaba con felicidad; si lo hace el no-discernimiento, acaba en lo contrario?

Men.- Parece.

Sócr.- Por lo tanto, si la virtud es algo que está en el alma y que necesariamente ha de ser útil, tiene que ser discernimiento (*φρόνησιν*), puesto que todo lo concerniente al alma no es, en sí mismo, ni útil ni dañino, sino que, conforme vaya acompañado de discernimiento (*φρονήσεως*) o no, resultará útil o dañino. Por este argumento, pues, siendo la virtud útil, tiene que ser una forma de discernimiento (*φρόνησιν*).

Transcribimos esta extensa cita porque consideramos que la decisión de traducción de *φρόνησις* por “discernimiento” agrega un nuevo sentido a este término tan complejo y polisémico.

En efecto, este carácter plenamente activo que se le está otorgando a esta virtud del alma corona un campo semántico amplísimo que aparece diseminado a lo largo de la obra platónica. *Φρόνησις* no es cualquier tipo de virtud, es inteligencia, inteligencia de movimiento, aquello que vuelve útiles los emprendimientos del alma y en los que

⁹³ Seguimos en este respecto la interpretación que hace el traductor.

se detiene y que, incluso, le otorga cierto valor axiológico en tanto lo vuelve dañino, si no está presente, o útil, en caso contrario.

En cuanto al término *φρόνιμος*, este es utilizado como “hombre razonable” (*Teeteto* 183b), “cuerdo” (*Cármides* 163c), “sabio” (*Menón* 97a), “sensato” (*Laques*, 192d), por citar solo algunos ejemplos. Referente al uso de este término, puede notarse que siempre hace referencia a un sujeto con rectitud intelectual, moderado, aquel que no solo es capaz, sino que dirige correctamente su *φρόνησις*.

Aristóteles

Para llegar al término que aquí nos convoca es necesario realizar un camino previo que nos conduce a él, para luego realizar el rastreo de su utilización y función dentro del texto. De esta manera, es necesario empezar por el principio de la *Ética nicomáquea*, donde Aristóteles sienta las bases de su proyecto de investigación.

Como es característico, el Estagirita comienza su obra determinando cuál será su objeto de investigación; que en este caso será el bien, pero no cualquier bien, sino aquel que cumpla con ciertos requisitos:

Si, pues, de las cosas que hacemos hay algún fin que queramos por sí mismo, y las demás cosas por causa de él, y lo que elegimos no está determinado por otra cosa – pues así el proceso seguiría hasta el infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano -, es evidente que este fin será lo bueno y lo mejor [1094a 18-22].

64

Este bien corresponde a la Política, por ser ella:

[la] directiva en grado sumo (...) [y ser la que] regula qué ciencias son necesarias en las ciudades y cuáles ha de aprender cada uno y hasta qué extremo. Vemos, además, que las facultades más estimadas le están subordinadas (...) el fin de ella incluirá los fines de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre [1094b 1-5].

Ahora bien, el interés propio de la Política es salvaguardar a la ciudad; el de la ética, como disciplina política, será procurar por el hombre individual y el bien al que apunta, aquel que se busca y se elige por sí mismo, la felicidad:

El propósito de la *Ética Nicomáquea* es superar esas discrepancias y ofrecer una teoría adecuada acerca de la vida mejor para el hombre. Aristóteles busca, por tanto, la esencia de la felicidad, que es el bien mayor al que tiende por naturaleza la actividad del hombre, y define esa felicidad como una actividad del alma conforme con la virtud.⁹⁴

⁹⁴ Cf. “Introducción” en *Ética*, trad. por Julio Pallí Bonet y Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 2008.

En sintonía con la cita anterior, es menester hacer referencia tanto a la división del alma como de las virtudes.

El alma se divide en dos grandes partes: racional e irracional (o no-racional). La primera parte se subdivide en teórica [ciencia (*ἐπιστήμη*), inteligencia (*νοῦς*) y sabiduría(*σοφία*)], “con la que percibimos las clases de entes cuyos principios no pueden ser de otra manera; y práctica [prudencia (*φρόνησις*) y arte (*τέχνη*)] con la que percibimos los contingentes” [EN 1139a 5-10]; la segunda parte se subdivide en vegetativa (*φυτικόν*) y apetitiva (*ὀρεκτικόν*)/desiderativa (*ἐπιθυμητικόν*). Esta parte del alma irracional es, a pesar de todo, capaz de escuchar a la razón y ser persuadida por ella. Respecto de las virtudes:

(...) decimos que unas son dianoéticas y otras éticas, y, así, la sabiduría (*σοφίαν*), la inteligencia (*σύνεσις*) y la prudencia (*φρόνησιν*) son dianoéticas, mientras que la liberalidad (*ἐλευθεριότητα*) y la moderación (*σωφροσύνην*) son éticas [EN. 1102b 37-40].

Como puede verse, las virtudes dianoéticas corresponden a la parte racional del alma y las éticas a la irracional, específicamente a la parte apetitiva, ya que esta no solo tiene que ver con el placer y el dolor sino que, además, es propiamente humana (a diferencia de la vegetativa que su virtud no es humana sino común a todos los seres que se nutren) por tener esta peculiaridad de poder escuchar y dejarse guiar por la parte racional. La división tanto del alma como de las virtudes no se excluyen mutuamente, por el contrario, se vinculan necesariamente en tanto “la virtud [ética es] un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente”⁹⁵ [EN 1106b 35-38]). Esta relación dialógica entre las partes del alma es fundamental ya que allí es necesaria la participación, indefectiblemente, de la prudencia como inteligencia práctica.

Cuando Aristóteles quiere definir qué es la “prudencia”, necesariamente nos remite a aquel al que se lo considera “hombre prudente”:

(...) [aquel] que designa un cierto *tipo* de hombres que sabemos reconocer y que podemos distinguir de los personajes emparentados y que, sin embargo, son diferentes, de los cuales la historia, la leyenda y la literatura nos brindan modelos. Todo el mundo conoce al *phrónimo* aunque nadie definir la *phrónesis*. Al distinguir la *phrónesis* de la ciencia, del arte, de la virtud moral y de la sabiduría, el filósofo no hace más que delimitar científicamente una unidad semántica que le es dada tal y como es por el

⁹⁵ ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὕσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν.

lenguaje, expresión de la experiencia moral popular. (...) La existencia del *prudente*, tal como lo atestigua el lenguaje de los hombres precede a la determinación de la esencia de la *prudencia*.⁹⁶

En efecto, el prudente precede a la prudencia en tanto sus acciones construyen un modelo específico de hombre que determina el criterio axiológico de las elecciones en busca del justo medio. Pero, ¿qué es lo que hace que este hombre sea llamado *prudente*?:

En efecto, parece propio del hombre prudente (*φρονίμου*) el ser capaz de deliberar rectamente (*βουλευσασθαι*) sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general. (...) Así, un hombre que delibera rectamente (*βουλευτικός*) puede ser prudente (*φρόνιμος*) en términos generales. Pero, nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera, ni sobre lo que no es capaz de hacer [EN 1140a 25-32].

De esta cita se desprenden dos cuestiones centrales. La primera de ellas, la diferenciación de la prudencia con el arte, la ciencia y la sabiduría. Con respecto al arte, se diferencia porque su género de acción es la producción, en cambio “*phrónesis* tiene que ver con un mundo interior, el de la praxis que describe un universo donde se “*imagina*” y configura la vida” (Camps, 2006: 177); con respecto a la ciencia y la sabiduría, es clave la distinción que establece Aristóteles entre lo necesario y lo contingente. La prudencia atiende a lo contingente, a aquello que puede ser de otra manera, aquello sobre lo cual se puede deliberar, elegir y llevar a cabo la acción que es consecuencia de este complejo proceso intelectual; en cambio, nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera. Así, la prudencia “es por necesidad un modo de ser racional, verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno para el hombre”⁹⁷ [EN 1140b 20-22].

Si Aristóteles abandona la trascendencia de lo inteligible no es para sustituirla por la trascendencia ilusoria de algo irracional, sino por la inmanencia crítica de la inteligencia. La intelección de los inteligibles es sustituida, como fundamento de la regla ética, por la inteligencia de los inteligentes, y la sabiduría de las Ideas por la prudencia de los prudentes, pero ahora, como siempre, se trata de un fundamento intelectual, aunque bajo una nueva forma.⁹⁸

⁹⁶ Aubenque, P, *La prudencia en Aristóteles*, Bs. As., Las Cuarenta, 2010, p. 66.

⁹⁷ ὥστ' ἀνάγκη τὴν φρόνησιν ἕξιν εἶναι μετὰ λόγου ἀληθῆ περὶ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ πρακτικῆν.

⁹⁸ *Ibid.* p. 87.

La segunda cuestión que se desprende de la cita antes mencionada tiene que ver con la recta deliberación. El hombre delibera acerca de lo que está en su poder y es capaz de realizar, sobre aquello que depende del hombre, aquello acerca de las cosas que suceden generalmente de la misma manera pero cuyo desenlace no es claro, sobre los medios y no los fines. Ahora bien:

(...) la rectitud consiste en una conformidad con lo útil, tanto con respecto al objeto, como al modo y al tiempo. También se puede hablar de buena deliberación en sentido absoluto, o relativa tendente a un fin determinado; la primera es la que se endereza simplemente al fin y la segunda la que se endereza a un fin determinado. De acuerdo con ello, si el deliberar rectamente (*βεβουλεῦσθαι*) es propio de los prudentes (*φρονίμων*), la buena deliberación será una rectitud conforme a lo conveniente, con relación a un fin, cuya prudencia es verdadero juicio (*οὗ ἡ φρόνησις ἀληθῆς υπόληψις ἐστίν*) [EN 1142b 27-34].

De todas maneras, la recta deliberación no desemboca en la acción, previo a ella es necesaria la elección, ya que, como se dijo antes, la virtud ética es selectiva con respecto al justo medio. La elección (*προαίρεσις*) es una forma de razón y restringida por ella, pero que se distingue de *la opinión (δόξα)* “[ya que] parece referirse a todo, a cosas externas e imposibles no menos que a las que están a nuestro alcance, y se distingue por ser falsa o verdadera, no por ser buena o mala (...)” [EN 1111b 32-35].

67

De lo dicho anteriormente surge un interrogante inmediato: ¿cuál es la regla de la elección? Aquí es donde la prudencia juega un papel fundamental ya que:

(...) mientras la virtud moral es una disposición (práctica) que concierne a la elección (*προαιτετική*), la prudencia es una disposición práctica que concierne a la regla de la elección; no se trata de la rectitud de la acción sino de la precisión del criterio (...) se diferenciará de esta otra virtud intelectual que es la sabiduría, al precisar que el dominio de la primera no es el Bien y el Mal en general, o el Bien y el Mal absolutos, sino el bien y el mal para el hombre.⁹⁹

A esta regla, Aristóteles añade "el término 'moderación' (*σωφροσύνην*) al de 'prudencia', como indicando algo que salvaguarda la prudencia (*φρόνησιν*)"¹⁰⁰ [EN 1140b 11-12].

Este detalle, que pareciera ser menor, es el que establece una reciprocidad dialógica entre las partes del alma. La virtud moral de la moderación salvaguarda a la

⁹⁹ *Ibid.* p. 65.

¹⁰⁰ ἔνθεν καὶ τὴν σωφροσύνην τούτῳ προσαγορεύομεν τῷ ὀνόματι, ὡς σῶζουσιν τὴν φρόνησιν. Recordemos la sentencia platónica donde también se menciona a la σωφροσύνη como salvaguarda de la φρόνησις.

prudencia en tanto hace que no intervengan los placeres o vicios individuales y, a la vez, la parte apetitiva del alma (a la que corresponde dicha virtud) es capaz de escuchar a la prudencia y obedecerla para poder elegir el justo medio en cada caso y de esta manera “homogeneizarlas [las bondades parciales del carácter] en un ideal de conducta, por lo que solamente aquella [la prudencia] garantiza que exista una unidad y consistencia en el conjunto de las acciones del prudente” (Guariglia, 1997: 303). Pero, la prudencia no se agota indicando únicamente cuál es el justo medio, sino que debe dirigir su mirada al fin al que están dirigidos todos los actos nobles de la vida para poder armonizar las distintas virtudes:

Ante todo, digamos que estos modos de ser [la sabiduría y la prudencia] han de ser necesariamente elegibles por sí mismos, al menos por ser cada uno de ellas la virtud de la correspondiente parte del alma, aun en el caso de no producir nada ninguno de ellos. Mas, de hecho, producen algo, no como la medicina produce la salud, sino como la produce la salud misma; es de esta manera como la sabiduría (*σοφία*) produce la felicidad (*εὐδαιμονίαν*). Pues, siendo una parte de la virtud total, produce la felicidad con su posesión y ejercicio. Además, la obra del hombre se lleva a cabo por la prudencia (*φρόνησιν*) y la virtud moral (*ἠθικὴν ἀρετήν*), porque la virtud hace rectos el fin propuesto, y la prudencia (*φρόνησις*) los medios para este fin [EN 1144a 1-10].

68

Esta extensa cita muestra la conexión completa de las partes del alma a través de la prudencia, que articula desde la sabiduría hasta la parte apetitiva.

Por último, dado que la virtud es un modo de ser que se adquiere con la práctica, y el hombre prudente se vuelve tal realizando actos prudentes, esto demuestra que el obrar bien o adecuadamente no es algo natural (a pesar de tener un carácter o predisposición desde el nacimiento¹⁰¹) y que justamente por eso pueden ser juzgadas las acciones por el elogio o la censura.

Vivir bien en toda su plenitud es “convivir”. Precisamente aquí se descubre el sentido de lo colectivo como condición del vivir individual. Para ello, es preciso que el *phrónimos*, encarnación de la verdadera sabiduría de la *polis*, sepa entender que ésta es, efectivamente, un empeño colectivo, que la vida es una construcción y que la bondad es una parte esencial de ese empeño compartido que es el “vivir bien”. El prudente se hace, pues, en esa plasticidad con que se presenta la *polis*. Ello implica que su mundo es el mundo de “lo que puede hacerse” y de “lo que puede ser de otra manera”.

¹⁰¹ Cf. *Ética* 1144b.

Esta posibilidad y esta ambigüedad definen un espacio en el que el hombre adquiere su predominio y su autarquía.¹⁰²

Conclusión

El estudio del léxico griego antiguo revela siempre una complejidad altísima, no solo por la distancia temporal abismal que existe, lo que complejiza aún más comprender el momento histórico en que se desarrolla el discurso estudiado y la relevancia de este en dicho contexto; sino también, por un problema que se le adjunta y es el de la traducción. Poder asimilar un término antiguo a un término contemporáneo con las mismas características y extensiones resulta muy difícil, por no decir imposible.

Sorteados estos obstáculos, nuestra investigación intentó rastrear un término preciso desde los trágicos hasta Aristóteles, para así poder determinar cómo la resemantización de este término derivó en que el Estagirita logre delimitarlo de tal forma que haga de base a un pensamiento específico de la conducta del hombre hasta entonces no establecido como tal.

De esta manera, se logró identificar un uso muy antiguo del término *φρόνησις* en Heráclito para designar una “inteligencia” individual en contrapunto con el *λόγος* universal, que se revela como lo propio y con un estatuto ontológico mucho mayor.

Luego, en los trágicos, el uso es muy reducido pero ya aparece con una carga semántica más amplia. Los términos continúan refiriendo a cuestiones intelectuales, pero parecieran referir al correcto direccionar del hombre. Así, el término empieza a cargarse de cierta semántica axiológica que otorga un valor a esa actividad intelectual.

En tercer lugar se estudió el léxico platónico. Ya aquí sí aparece un uso mucho más frecuente del término y vuelve a aparecer con un campo semántico aún más amplio. *Φρόνησις* se corresponde con la sabiduría, el conocimiento, la prudencia y el discernimiento. Esta variada utilización de términos muestra la ampliación de sentido que sufre el término desde el uso trágico hasta Platón. De todas maneras, no pareciera existir, todavía, un uso común o que reúna todas estas significaciones.

Por último, hemos investigado el término en Aristóteles. Consideramos que el lenguaje, así como para Platón, no es una cuestión para nada menor en la obra aristotélica, de hecho:

La razón por la cual el hombre es un ser social (*πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῷον*), más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra (*λόγον*)” [*Pol.* 1253a 10-11].

¹⁰² Camps, V., *Historia de la Ética I*, Barcelona, Madrid, 2006, p. 176.

Esta diferencia específica del hombre no es un detalle aislado en Aristóteles. En efecto, la cita anterior presenta dos cuestiones fundamentales para nuestra investigación: el hombre como ser social y como el único dotado de palabra.¹⁰³

Seguimos a Lledó en lo concerniente a que hay conceptos fundamentales que provienen del mundo homérico, que van configurando el pensamiento moral griego y que marcan el camino que continuarán Platón y Aristóteles. No obstante, el hecho de que Aristóteles privilegie esta característica que hace único a los hombres, la posesión de la palabra, implica un compromiso clave con el uso del lenguaje. Siguiendo esta línea, creemos que por eso el Estagirita delimita lo más posible su léxico.

El término *φρόνησις* no solo aparece una cantidad de veces mayor que en Platón¹⁰⁴, sino que se encuadra, además, en un marco moral complejísimo del que resulta ser su columna vertebral, integrando todos los procesos que intervienen en la acción: identificación del fin, establecimiento del justo medio, consideración del contexto, de la situación y de las posibilidades concretas del agente, deliberación, elección y concreción de la acción.

Cabe destacar aquí que Aristóteles sí parece lograr esa amalgama de términos y sentidos que Platón discurre de manera más bien desorganizada (y que desde los trágicos ya pareciera ser que estaba en tránsito esta delimitación semántica tan compleja); que sí logra precisar un campo semántico concreto que se especifica en el correcto conducir del hombre. El solo hecho de concretar una racionalidad singular que aborda la problemática del hombre y su correcta conducción, fundamentada en el devenir propio que la naturaleza humana posee inherentemente, y su separación de la racionalidad teórica, implica la asunción de un compromiso con el desarrollo social y político del hombre que permite, a partir de una terminología específica, la posibilidad del surgimiento de una disciplina con sus propias reglas y delimitaciones, una filosofía de la praxis que se aboque por completo al aspecto moral y ético del hombre.

Bibliografía

Bibliografía Primaria

Aristóteles (1993), *Ética*. Gredos, Madrid. Trad. al español Julio Pallí Bonet.

——— (2007), *Ética*. Gredos, Madrid. Trad. al español Julio Pallí Bonet y Tomás Calvo Martínez.

——— (2007), *Política*. Gredos, Madrid. Trad. al español Manuela García Valdés.

Eggers Lan, Conrado y Victoria Juliá (trad.) (2007), *Filósofos presocráticos*. Gredos, Madrid.

¹⁰³ Podría preguntarse aquí, ¿qué relación existe entre este “logos” aristotélico y el “logos” heraclíteo mencionado con anterioridad? Por supuesto que esta cuestión reviste también una problemática semántica, pero que excede los objetivos del presente trabajo. De todas maneras, sí puede comentarse que la idea de que lo común a todos los hombres es ese “logos” se comparte en ambos autores: en un caso entendido como Razón, en el otro como Palabra.

¹⁰⁴ Logramos identificar el término *φρόνησις*, en nominativo, unas 29 veces solo en la *EN* de Aristóteles y 25 veces en toda la obra de Platón.

Eurípides (2008), *Tragedias II*. Gredos, Madrid. Trad. al español J. L. Calvo, C. García Gual, L. A. de Cuenca.

Homero (2007), *Odisea*. Gredos, Madrid. Trad. al español Luis Segalá y Estalella.

Platón (2007), *Diálogos II*. Gredos, Madrid. Trad. al español J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Oliveri y J. L. Calvo.

——— (1986), *Diálogos IV*. Gredos, Madrid. Trad. al español Conrado Eggers Lan.

——— (2007), *Diálogos V*. Gredos, Madrid. Trad. al español M^º. I. Santa Cruz, Á. Vallejo Campos, N. Luis Cordero.

——— (2007), *Diálogos VII*. Gredos, Madrid. Trad. al español Francisco Lisi.

——— (2008), *República*. Buenos Aires, Eudeba. Trad. al español Antonio Camarero.

Sófocles (2006), *Tragedias*. Gredos, Madrid. Trad. al español A. Alamillo.

Bibliografía crítica

Aubenque, Pierre (2010), *La prudencia en Aristóteles*. Las Cuarenta, Buenos Aires.

Eggers Lan, Conrado (2000), *El sol, la línea y la caverna*. Colihue, Buenos Aires.

Guariglia, Osvaldo (1997), *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud*. Eudeba, Buenos Aires.

Lledó, Emilio, "Aristóteles y la ética de la <<Polis>>" en Camps, Victoria (ed.) (2006). *Historia de la ética 1. De los griegos al Renacimiento*. Crítica, Barcelona.

Lloyd, Geoffrey (2007), *Aristóteles*. Prometeo, Buenos Aires.

Vernant, J. -P., "El momento histórico de la tragedia en Grecia: algunos condicionantes sociales y psicológicos". En Vernant, J. -P. y Pierre Vidal-Naquet (2002), *Mito y tragedia en la grecia antigua Volumen I*. Paidós, España.

Cybergrafía

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>

Homenaje Floral A Miguel de Unamuno

(29 de Septiembre, 1664-2017)

Luis Andrés Marcos¹⁰⁵

Universidad Pontificia de Salamanca

Estamos aquí, juntos, para Homenajear a Miguel de Unamuno en el día de su nacimiento, el 29 de Septiembre de hace 153 años. *Homenaje viene de hominem*, “al hombre”. Tratamos de hacer un reconocimiento al hombre, a su PERSONA. Pero en este caso la persona está presente y actualizada en su obra escrita. El autor hace la obra en la medida en que después la obra *escrita* hace a su autor. Esto es tan cierto como que sin la obra de Unamuno no estaríamos aquí. Cervantes hizo el Quijote como el Quijote hizo a Cervantes. Unamuno sabe muy bien que la obra poética del escritor es resumen y compendio exacto de su personalidad.

Según se me alcanza ahora, después del tiempo, toda obra de escritor veraz, auténtico y original es un encargo para sus lectores, que podemos ser todos nosotros. Y en lo que no cabe ninguna duda es que Unamuno posee en sumo grado estas tres señaladas características. Pero si su obra es un encargo para todo lector, para nosotros, sus amigos, es un cargo que nos co-rresponde atender. Yo veo un encargo cuando Unamuno escribe para nosotros estos versos y nos dice:

72

El alma que aquí dejo
un día para mí se irá al abismo;
no sentiré mis cantos;
recogeréis vosotros su sentido.
Descubriréis en ellos
lo que yo por mi parte ni adivino
ni aún ahora que me brotan;
veréis lo que no he visto
en mis propias visiones (O. C., VI, 171).¹⁰⁶

Estos *contraluces*, que no *contradicciones*, es lo que a mí me parece más fascinante en la obra de Unamuno. Lo que nos está diciendo es que nosotros descubriremos el sentido de sus cantos, porque los cantos sencillamente le brotan y él no adivina el porqué; por eso termina afirmando que nosotros veremos en sus propias visiones lo que ni él mismo ha visto. Pues bien, ahora yo me tomo el atrevimiento, no

¹⁰⁵ La siguiente es una conferencia dictada en Homenaje a M. de Unamuno en septiembre de 2017.

¹⁰⁶ Las citas se hacen en el texto, por el volumen VI de las *Obras Completas* de Miguel de Unamuno, Madrid, Escelicer, 1969.

exento de una cierta inseguridad y temor, de aprovechar este *Homenaje floral* para contaros con brevedad la visión que yo he visto en una de sus visiones.

Su visión estaría en estos versos suyos:

Huye la luz y busca en el secreto
del tenebroso asilo...
/.../
para tus ansias un lugar tranquilo
donde en íntima paz, sin sobresaltos
te abeves en la fuente de la vida
siempre florida
y bebas la verdad
que a oscuras fluye de la eternidad (*O. C.*, VI, 260).

A un libro, lo mismo que a una persona, se le comprende al entenderse con él sobre el asunto de que se habla. Y aquí se habla de la visión de una VIDA SIEMPRE FLORIDA. Se me ocurre que no es tan trágico Unamuno como se suele oír con tanta frecuencia. Quien piensa así está entendiendo la palabra trágico solo en el sentido tenebroso, pesimista, que solo ve lo malo, y que a muchos les produce temor o rechazo esta idea de tragedia (empezando por Ortega y Gasset). Sin embargo a mí, por no sé qué razón, me magnetiza la belleza de esta expresión: “Abrevar en la fuente de la vida siempre florida”.¹⁰⁷ ¿Os dais cuenta? Quien se siente inspirado por una vida siempre florida no puede ser tan trágico en el sentido expuesto anteriormente.

Y esta visión de la vida floreciente, nos puede servir de contraluz para pensar otras visiones que nosotros estamos viviendo en nuestros días. Comienza a ser una especie de eslogan de despedida la expresión “Sed felices”, dando a entender que ser feliz es algo que se puede conseguir a fuerza de desearla, por una decisión o convencimiento subjetivo. Pero la historia no es el terreno de la felicidad. Las épocas de felicidad son en ella hojas vacías”, nos dice el filósofo alemán W. F. Hegel. Y es que la felicidad no es un estado, ni se posee como si fuera un objeto, sencillamente porque no es un objeto ni tampoco un estado. Por eso ni se compra ni se vende aunque algunos puedan sacarle réditos. El rosal se colma en el florecimiento de sus rosas y cada árbol se culmina en su propio fruto. La felicidad que buscamos no es un estado de ánimo permanente que conquistamos, sino que es la alegría que nos llega cuando nuestra vida es la maduración de una vida siempre florida. Porque hay vidas que nacen, pero no florecen. Sin embargo nuestro tiempo ya no entiende de esperas, ni de florecimientos, pues apegados como estamos a la gravedad de lo material no nos es permitida la levedad ni la alegría que nos eleva a la altura de las flores que florecen. Y cuando ya nos enteramos, nuestra vida anda mustia, agostada y marchita, entre

¹⁰⁷ O “vida floreciente”, como traduce Martha Nussbaum (*La terapia del deseo*, Barcelona, Paidós, 2009, pág. 35), el término aristotélico *eudaimonía*.

eslóganes llenos de deseos de felicidad pero sin abreviar en las fuentes de la vida floreciente.

La vida nace, como los cantos y los poemas, porque sí. Como las plantas que también brotan sin saber ni saberse. Las rosas tampoco saben su belleza (“Como pan que no sabe su masa buena” -canta el poeta zamorano AGUSTÍN GARCÍA CALVO-), pero están ahí bellamente para nosotros, para los paseantes que quieran sentir el palpito de las vidas que florecen. Para nacer no necesitan la luz, antes que la luz está la oscuridad subterránea de la que emergen.

No busques luz, mi corazón, sino agua
de los abismos,
y allí hallarás la fragua
de las visiones del amor eterno” (O. C. VI, 261).

En la visión de la vida florida nuestro corazón necesita primero agua y después no tanta luz. Buscamos la luz de forma compulsiva y huimos de la oscuridad. Pero para la vida floreciente el corazón busca agua en lo soterrado. Y como las plantas recoge su sabia del fondo oscuro de la tierra. De sus entrañas. En esta visión unamuniana de la vida florida, la verdad no es una representación objetiva de lo que vemos ante nosotros, sino que solo hay verdad si nuestro corazón busca en lo oscuro las fuentes de la vida. Agua, y no tanto y únicamente luz, que Unamuno identifica con la claridad que nos da la razón científicista que, al explicar todo, mata la vida porque cree poder convertir lo invisible en visible. Pero si la razón tiene su origen en la claridad, la vida tiene su origen en lo oscuro, en las entrañas de nuestras madres y en el seno magnánimo de la madre tierra. Este mirar desde lo oscuro ha sido muy bien percibido, según creo, por Victorio Macho, pues ha recreado en el busto que esta sobre nosotros, la figura de Unamuno como una cabeza de búho mirando fijamente hacia abajo como auscultando lo oscuro, la tierra, desde sus pupilas hundidas en sus órbitas pero que brotan desde su “adentro”, desde su propia intimidad.

Esta visión de la vida florida, ella misma es también un contraluz pues nos vale para terminar sabiendo que la vida se nutre también de las sombras, de la oscuridad, de lo que no sabemos, pero que, sin embargo tenemos que, necesariamente, tratar con ello. Advirtamos que la misma luz que alumbra es la que simultáneamente nos proyecta las sombras. Sabemos mucho de las personas y las cosas, pero no sabemos tratar con ellas. Y la vida, si florece, ha de ser con la luz y las sombras. Somos seres a medias entre la luz y la oscuridad. Pero hoy todo lo fiamos a la luz, a lo visible. Que “todo se visibilice”, es un mandamiento de nuestro tiempo.

La vida florida es otro contraluz de la vida técnica en la que andamos metidos. La luz que nos ilumina no es ya la razón positivista científica que decía Unamuno, sino la luz que nos ilumina es la razón técnica. Nos ilumina tanto que nos deslumbra y no nos deja ver, porque la excesiva luz nos ciega. La visión de la vida florida nos vale de

contraluz no a la técnica misma, sino a la vida técnica, pues que la técnica lo único que no tiene, justamente, es vida. El cambio estructural que si no está, vendrá, no es el hecho de la presencia de la técnica propiamente, sino los vacíos que ella nos va a dejar en nuestra experiencia humana. La técnica se presta a dejarnos sin adentro, sin ese fondo oscuro que nos hace brotar a la vida florecida. Nos mineraliza, nos esteriliza pues ella misma es una llamada continua y sin descanso desde el exterior para hacernos seres perfectamente exteriorizados, cancelando así nuestros espacios interiores.

Y cuando se cancela nuestro espacio interior, se inhabilita toda experiencia humana. La experiencia se ha sustituido por el *shock*. El *schok* es impresión, súbita, fuerte, que proviene del exterior, en la cual nos comportamos pasivamente, dice Walter Benjamin. Pero la vida floreciente necesita nuestra experiencia, que debe ser “entrañada”, vivida dentro de nosotros, experimentando toda la plenitud humana que nos trae el día presente de cada día.

Pensar no sólo es captar los objetos o situaciones que están ahí delante de nosotros. El pensar consiste en un florecimiento interno que se desarrolla dentro. Si el pensar no barre la casa por dentro, no es pensar, sería simple clarificación lógica en que repetimos lo ya pensado desde fuera por otros (Martha Nussbaum, 214). Para Unamuno sentir la experiencia de una vida florecida no puede ser algo trágico, sino que lo trágico sería no tenerla, irnos de esta vida efímera sin haber experimentado, ni siquiera por momento, un instante de eternidad.

La visión de la vida floreciente, es el trato más verdadero en que podemos reconocernos como hombres de carne y hueso. Como verdaderos seres humanos. Porque una vida florida, es vivir y escuchar toda vida que se ofrenda como amor al hombre concreto. Somos seres nacidos en la opacidad del simple brotar y nuestra tarea es ir desvelando nuestro propio ser añadiéndole toda vida florecida para lo humano que se nos presente.

En eso radica el valor de la persona, en que un vez que nos nacen tenemos la tarea de que nuestra vida sea el gozo y la plenitud de haber hecho de ella una vida florida para uno mismo y los demás.

A la vista de todos está que somos hombres en los que aún no ha florecido lo humano. Y para descubrir lo humano no basta la luz, sino que hay que ahondar en las aguas soterradas para encontrar nuestras raíces profundas y ocultas en la tierra que nos entregó el brotar. En este busto, esa cruz sobrepuesta en su corazón, a petición propia, tal vez quiera significar que una vida florida admite todo sueño que sea humano, incluso el sueño de la eternidad. Porque el agua escondida bajo la tierra cae del cielo. La obra de Unamuno está pensada, según creo, para un florecimiento de lo humano, porque abreva en las fuentes de una vida florecida y bebe “la verdad que a oscuras fluye de la eternidad”.

Termino con unos versos de Unamuno en los que me parece que se encuentra un *resumen perfecto* y de una belleza esclarecida de lo que puede ser un *Homenaje floral* para el día de su nacimiento. Dicen así:

Blancura virginal suave me envuelve,
del corazón las flores se entreabren,
ofreciendo su cáliz perfumado
al recibir el matutino beso
que del oriente sopla.

/.../

Te cantarán un himno no aprendido
los alados recuerdos de mi infancia
ebrios de la fragancia
de las flores brotadas del amor (O. C., VI, 249).¹⁰⁸

Estos versos no permiten comentario. Consiste en leerlos muchas veces.

Se trataba, en este Homenaje floral a Unamuno darle sentido al día de su nacimiento. Sea este centro floral, colocado bajo su busto, un reconocimiento a su vida florida, que tanto ha ayudado a muchos y puede ayudar a la nuestra. Y a la vez sea un símbolo de esperanza de que la vida de cada uno de nosotros también pueda llegar a ser una vida floreciente.

Para terminar este breve acto intervendrá el coro Francisco Salinas cantando el himno académico *Gaudeamus*. A propósito quisiera hacerles notar que la versión cantada termina con la expresión *semper sint in flore*, que si bien se suele traducir algo así como "que siempre resplandezca", no obstante literalmente significaría: "siempre estén (se refiere a la Academia y todos sus miembros), en flor", que tengan una vida florida y floreciente.

Gracias a todos.

Salamanca, 29 de Septiembre de 2017.

¹⁰⁸ En la Edición de Escelicer, por la que estoy citando, no se encuentra el verso señalado en cursiva. Pero si se encuentra en la edición de Afrodisio Aguado (anterior a Escelicer) y en la de Ricardo Senabre (posterior).

La Doctrina de la Ciencia de J. G. Fichte: la función crítica del método y su conexión con la razón práctica

Luciano Corsico
Universidad Nacional de Lanús

Introducción

El pensador alemán Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) expuso toda su filosofía bajo la forma de un sistema denominado “Doctrina de la Ciencia” (*Wissenschaftslehre*), que contenía una metafísica o *philosophia prima*, una teoría del conocimiento, una doctrina del derecho, una doctrina ética y una filosofía de la religión.¹⁰⁹ A lo largo de su vida, Fichte desarrolló diversas exposiciones de ese mismo sistema filosófico, con el propósito de perfeccionarlo y evitar asimismo toda posible confusión sobre su significado. Además de ofrecer una exposición sistemática, Fichte tuvo la pretensión de garantizar el carácter científico de su filosofía a través de la aplicación de un método consistente. En efecto, Fichte otorga al aspecto metodológico de su elaboración filosófica una enorme importancia. Los enunciados que forman parte de la filosofía no sólo tienen que estar conectados sistemáticamente, sino que también deben ser establecidos y fundamentados de acuerdo con la aplicación de un riguroso método. Puede decirse, además, que este método estuvo inicialmente inspirado por la filosofía crítica de Kant. Es fácil comprobar que Fichte comprende su propio método como una deducción trascendental ya en sus primeros escritos filosóficos.¹¹⁰

Fichte se esfuerza, además, por mantener la aplicación de su método siempre dentro de esa misma perspectiva de una filosofía trascendental y crítica. La filosofía de

¹⁰⁹ En el presente análisis se utilizan los textos incluidos en *J. G. Fichte Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, R. Lauth, H. Jacob, R. Schottky, (eds.), Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962, ss. Las referencias a esa edición serán consignadas siempre con la sigla GA, seguida por la indicación de la serie, el volumen y el número de página correspondiente. Cuando se introduzcan en el texto citas textuales de Fichte, serán acompañadas por una traducción al castellano a pie de página. En todos los casos, las traducciones al castellano pertenecen al autor del presente artículo.

¹¹⁰ Incluso antes de ingresar a la Universidad de Jena y comenzar a elaborar de manera sistemática su propia filosofía, Fichte habla de un método de deducción trascendental en su escrito titulado *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* de 1793. Allí Fichte expone una deducción trascendental del concepto de religión (GA I/1, 19-36). También Fichte ofrece en ese escrito una deducción trascendental del concepto de revelación, a partir de los principios de la razón pura a priori (GA I/1, 45-51). La confusión provocada por la publicación de ese escrito señala ya la enorme conexión entre el pensamiento de Fichte y el pensamiento de Kant. Debido a un error de edición, el escrito aparece publicado sin el nombre de su autor. Por ese motivo, el público ilustrado infiere a partir de su contenido que el escrito pertenece a Kant. El mismo Kant se ocupa de corregir el equívoco y a partir de ese momento el nombre de Fichte adquiere una gran notoriedad en el mundo académico. En cualquier caso, la anécdota demuestra que, desde un comienzo, existía una íntima relación entre la filosofía de Kant y la filosofía de Fichte. Una de esas coincidencias se refleja precisamente en la adopción de la deducción trascendental, como un método para exponer y justificar sus propias ideas.

Fichte pretende incluso distinguirse de los anteriores sistemas metafísicos dogmáticos debido a su aspecto metodológico. Según Fichte, un sistema filosófico dogmático se caracteriza por aplicar un método de razonamiento que se refiere directamente a la realidad substancial de las cosas. En su *Kritik der reinen Vernunft*, Kant había señalado la imposibilidad de obtener un conocimiento válido sobre las cosas en sí mismas. Por ese motivo, Fichte evita cualquier referencia a las cosas en sí (cuyo conocimiento siempre resulta problemático), y prefiere aplicar un método que se refiere únicamente a la acción del propio sujeto. Desde la perspectiva de la filosofía fichteana, la aplicación de este método presupone además que cada sujeto tiene necesariamente una conciencia inmediata de sus propias acciones.

En el presente trabajo, me ocupo de examinar brevemente la dimensión crítica del método utilizado por Fichte en la exposición de su filosofía. En el análisis de este tema por parte de los especialistas, existen históricamente dos posiciones enfrentadas.¹¹¹ La primera posición aparece reflejada en la interpretación de Peter Baumanns, quien señala una falta de continuidad en la aplicación de un método crítico-trascendental por parte de Fichte. Según esta interpretación, es necesario establecer una clara distinción entre el método de Fichte durante su estancia en la Universidad de Jena (1794-1799) y el método que utiliza durante el período de Berlín (1800-1814). En pocas palabras, la posición de Baumanns puede resumirse de la siguiente manera: Fichte hace un uso válido del método trascendental durante el período de Jena, pero durante el período de Berlín transgrede los límites fijados para el saber humano por el método trascendental y retrocede hasta una posición metafísica pre-crítica.¹¹² Por otro lado, la interpretación de Reinhard Lauth afirma la unidad de sentido de la filosofía de Fichte en su concepción metódica y sistemática. En consonancia con esta interpretación, existen también algunos trabajos de investigación más recientes que intentan mostrar la continuidad del método deductivo utilizado por Fichte en ambos períodos de su producción filosófica.¹¹³

¹¹¹ Según Wolfgang Janke, aquellos autores que señalan una ruptura entre los dos períodos de la filosofía de Fichte pueden dividirse en dos grandes grupos o escuelas de interpretación. Por un lado, se encuentran aquellos que señalan una continuidad metodológica en la filosofía de Fichte, pero una modificación de su visión del mundo, como Wilhelm Windelband y Heinrich Rickert. Por otro lado, se encuentran aquellos autores que observan una unidad en el contenido de las distintas versiones de la WL, pero una modificación de sus aspectos formales, como Kuno Fischer y Wilhelm Wundt (Cf. Janke, Wolfgang: "Religion – Mystik. Abwehr des Mystizismus", en Janke, Wolfgang, *Entgegensetzungen*, Fichte-Studien Supplementa, 1994, p. 83).

¹¹² Cf. Baumanns, Peter, *Fichtes ursprüngliches System: sein Standort zwischen Kant und Hegel*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1972.

¹¹³ Cf. Asmuth, Christoph, "Wie viele Welten braucht die Welt? Goodman, Cassirer, Fichte", en *Fichte-Studien*, 35, (2010), pp. 63-83; Asmuth, Christoph, "Transzendentalphilosophie oder absolute Metaphysik? Grundsätzliche Fragen an Fichtes Spätphilosophie", en *Fichte-Studien*, 31, (2007), pp. 45-58; Asmuth, Christoph, "Die Lehre vom Bild in der Wissenstheorie Johann Gottlieb Fichtes", en Asmuth, Christoph (ed.), *Sein-Reflexion-Freiheit. Aspekte der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*, Amsterdam-Philadelphia, Grüner, 1997, pp. 269-299; Stolzenberg, Jürgen, "Fichtes Deduktionen des Ich 1804 und 1794", en *Fichte-Studien*, 30, (2006), pp. 1-13; Zöllner, Günter, "Fichte und das Problem der Metaphysik", en *Fichte-Studien*, 35, (2010), pp. 13-41; Traub, Hartmut, "Transzendentes Ich und absolutes Sein. Überlegungen zu Fichtes »veränderter Lehre«", en *Fichte-Studien*, 16, (1999), pp. 39-56.

Mi argumentación en el presente trabajo se inclina siempre en favor de esta última posición y persigue dos objetivos complementarios. En la primera sección, mi objetivo es defender la hipótesis de una continuidad metodológica en la filosofía de Fichte (I). En efecto, una lectura analítica de sus escritos permite verificar que Fichte aplica un único método en las distintas versiones de su sistema de la *Wissenschaftslehre* (WL). A través de la aplicación consistente de un método deductivo, Fichte siempre intenta mantener su exposición dentro de los límites críticos establecidos por la filosofía trascendental para toda forma de saber humano. En la segunda sección, mi objetivo será demostrar que las características de ese método deductivo no sólo obedecen a la dimensión teórica de la filosofía fichteana, sino también a su esencial significado práctico (II). En otras palabras, el método adoptado por Fichte no evita simplemente referirse a las cosas en sí mismas por motivos teórico-epistemológicos (a saber, para evitar una transgresión de los límites impuestos al conocimiento por la filosofía crítica de Kant). Su método deductivo evita toda referencia a las cosas en sí mismas, porque su principal objetivo consiste en la justificación de las acciones y de las exigencias prácticas del Yo. El método deductivo de Fichte consiste entonces en un método de permanente reflexión sobre las condiciones de posibilidad de las acciones humanas, en tanto estas acciones se consideran como producto de un agente racional.

I. La función crítica del método en la filosofía de Fichte

En la exposición de su Doctrina de la Ciencia, Fichte caracteriza frecuentemente su método filosófico como una «deducción» (*Deduction* o *Ableitung*). Para evitar posibles confusiones, debe advertirse inicialmente que Fichte entiende por el término “deducción” un procedimiento muy distinto al tipo de razonamiento que ha sido frecuentemente denominado así por la lógica general. En la filosofía fichtena, no se entiende por «deducción» un procedimiento de inferencia, de acuerdo con el cual se extrae como conclusión aquello que previamente está implicado en las premisas más generales de un razonamiento. Por ese motivo, el contenido de las proposiciones que Fichte adopta como ejemplo suele ser irrelevante o poco significativo (tal es el caso de la proposición «A = A» en el párrafo § 1 de su *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* de 1794/95). En efecto, Fichte no atribuye importancia al contenido o al significado de las proposiciones, sino más bien a la acción que el sujeto realiza, cuando afirma o niega algo en general. Existe una relación de implicación entre dos enunciados, cuando la verdad de uno garantiza la verdad del otro. Un argumento es “deductivamente válido”, cuando sus premisas implican su conclusión. Sin embargo, Fichte no se ocupa de extraer una conclusión a partir de un procedimiento de inferencia sobre una verdad implicada en las premisas. Fichte se preocupa más bien por la dimensión activa del pensamiento humano y por los presupuestos pragmáticos del conocimiento en general. El análisis de Fichte elimina incluso todo residuo de pasividad en el sujeto. Por consiguiente, concibe el procedimiento deductivo como una

reflexión sobre las condiciones de posibilidad del saber, que tiene como objeto privilegiado de análisis la actividad espontánea del Yo (como principio del conocimiento y de la acción).

Como mencioné más arriba, este método deductivo ha sido frecuentemente caracterizado como crítico-trascendental en la bibliografía secundaria sobre Fichte. De este modo, se intenta demostrar que, pesar de su cambio de lenguaje y de terminología, las distintas versiones de la *Wissenschaftslehre* (WL) conservan la perspectiva inicial de una filosofía crítica. Debe admitirse, ciertamente, que Fichte introduce algunas modificaciones en la elaboración de su doctrina filosófica entre el período de Jena (1794-1799) y el período de Berlín (1800-1814). Frente a esta reformulación del sistema de la WL, la crítica especializada ha adoptado dos posiciones diferentes. Por un lado, se ha intentado demostrar que existe una continuidad y una coherencia sistemática entre los dos períodos de la filosofía de Fichte, a pesar de las mencionadas modificaciones. A esta posición corresponde principalmente el esfuerzo de Reinhard Lauth en la década del sesenta, como comentarista y editor de las obras completas de Fichte.¹¹⁴ Durante esa misma época, también Dieter Henrich intentaba mostrar una continuidad en las diversas exposiciones de la WL, en tanto contribuyen al desarrollo de una teoría unitaria de la autoconciencia humana. Según Henrich, las distintas versiones de la WL corresponden a los diversos intentos de ampliar y reformular la misma idea originaria.¹¹⁵

Por otro lado, se ha sugerido también una ruptura en el pensamiento de Fichte y una falta de coherencia entre las diversas exposiciones de la WL. En las últimas décadas, esta posición hermenéutica corresponde principalmente a la interpretación de Peter Baumanns, según la cual no parece existir una conexión lógica necesaria entre esas exposiciones sucesivas. En las diferentes etapas de su actividad filosófica, Fichte adopta motivos temáticos muy diversos: prácticos, teóricos, religiosos. Su exposición de la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (GWL) de 1794/95 se ocupa de la determinación práctica del hombre y de su capacidad racional. Su versión de la *Wissenschaftslehre* del año 1801, en cambio, obedece a una reflexión teórica sobre la parcialidad de ese primer punto de vista. Finalmente, la *Wissenschaftslehre* de 1804 expresa un intento de reconciliación de la filosofía de Fichte con las convicciones

¹¹⁴ Cf. Lauth, Reinhard, "Fichtes Gesamtidee der Philosophie", en *Philosophisches Jahrbuch*, 71, (1964), pp. 253-285. Según Reinhard Lauth, Fichte adopta desde un comienzo la idea básica de la filosofía trascendental kantiana y la mantiene también durante las últimas exposiciones de su WL. La perspectiva trascendental supone, tal como Kant lo había señalado, una unidad indisoluble de gnoseología y metafísica. La filosofía trascendental no debe ocuparse directamente del objeto, sino de nuestro modo de conocerlo. Por ese motivo, la filosofía de Fichte no adopta como punto de partida un ser, sino un saber. Este pensamiento básico de la filosofía trascendental permite distinguir la WL de Fichte de los sistemas idealistas posteriores de Schelling y Hegel (Cf. Lauth, Reinhard, "Die grundlegende transzendente Position Fichtes", en: Hammacher, Klaus (ed.), *Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1981, pp. 18-24).

¹¹⁵ Cf. Henrich, Dieter: *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1967, pp. 40-41.

religiosas y con la tradición.¹¹⁶ A pesar de sus consecuencias ontológicas, Baummanns considera que el primer nivel de desarrollo de la WL representa la única exposición sistemática verificable del pensamiento de Fichte. Esta exposición analiza algo dado de manera inmediata y lo remite a su verdadero principio: el “carácter práctico de la razón moral” (*die Praktizität der sittlichen Vernunft*). El último sistema de la WL, en cambio, supera los límites del saber humano, y expresa un movimiento trascendente hacia un ámbito de ideas religioso-especulativas. En este movimiento puede advertirse una recaída (*Rückfall*) en una metafísica a-crítica (*unkritische Metaphysik*). Según Baummanns, esto significa que existe un desarrollo continuado, pero en absoluto teóricamente necesario de la WL. Las distintas etapas del pensamiento de Fichte muestran una verdadera transformación de sus convicciones filosóficas y de su visión del mundo.¹¹⁷

En los últimos años, existen diversos estudios de la crítica especializada, que han intentado argumentar nuevamente en favor de la compatibilidad entre las diversas versiones de la WL. Una de las principales estrategias para demostrar la unidad de la filosofía de Fichte en las diversas etapas de su desarrollo está basada en la continuidad de un mismo método de reflexión trascendental. Christoph Asmuth, por ejemplo, intenta demostrar que la filosofía de Fichte conserva su perspectiva trascendental también durante su período de Berlín. Según Asmuth, las últimas versiones de la WL no pretenden exponer un conocimiento sobre lo Absoluto. Habitualmente, esta confusión suele estar provocada por una incorrecta comprensión de la WL de 1804, donde Fichte sólo desarrolla un movimiento de reflexión que culmina en una doctrina de la verdad. Es cierto que Fichte utiliza un lenguaje confuso en la exposición de ese procedimiento reflexivo. La presencia de términos como ser (*Sein*), vida (*Leben*), o Dios (*Gott*) poseen sin dudas una fuerte impronta metafísica y pueden confundir realmente al lector sobre su función en el contexto de la filosofía de Fichte. No obstante, el movimiento reflexivo de la WL de 1804 excluye metódicamente todo carácter substancial en el sujeto cognoscente, así como elimina también de manera crítica todas las formas exteriores de comprensión de lo Absoluto.¹¹⁸

La interpretación de Günter Zöllner también obedece a esta misma perspectiva. Según Zöllner, el contraste asumido por algunos autores entre los dos períodos de la filosofía de Fichte es inadmisibles y sólo puede explicarse por la ausencia de estudios científicos especializados sobre este tema durante la primera mitad del siglo XX. En este aspecto, fue determinante durante esa época la ausencia de investigaciones sobre la filosofía de Fichte, que contaran con el respaldo de una agrupación científica y de un órgano de publicación, a diferencia de lo que ocurría, por ejemplo, con los estudios sobre la filosofía de Kant. Según Zöllner, no es posible en la actualidad establecer

¹¹⁶ Cf. Baummanns, Peter, *Fichtes ursprüngliches System: sein Standort zwischen Kant und Hegel*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromann-Holzboog, 1972, pp. 16-17.

¹¹⁷ *Ibidem.*, pp. 17-18.

¹¹⁸ Cf. Asmuth, Christoph: “Wie viele Welten braucht die Welt? Goodman, Cassirer, Fichte”, en *Fichte-Studien*, 35, (2010), p. 63-83.

seriamente una confrontación entre una fase no-metafísica y una fase metafísica de la filosofía fichteana. El uso de un lenguaje que incluye términos como Dios, Ser o Absoluto ya no puede interpretarse como un indicador confiable de un retorno a la metafísica tradicional por parte de Fichte. Por el contrario, la filosofía de Fichte parece representar más bien una profunda radicalización de la crítica a la metafísica, ya iniciada por la filosofía crítica de Kant.¹¹⁹

La interpretación de Hartmut Traub también resulta solidaria con la idea de una continuidad en la filosofía fichteana y cuestiona de manera consistente la tesis según la cual existiría una diferencia substancial entre sus distintas versiones. Según Traub, las diversas etapas de desarrollo de la filosofía de Fichte siempre respetan el mismo precepto metodológico: el saber sólo puede alcanzarse a través de un método genético y la filosofía nunca debe limitarse a la mera verificación empírica de hechos. En lugar de una modificación en la doctrina de Fichte, debería hablarse más bien de un desarrollo y de una ampliación de su idea originaria. Ese desarrollo contiene de una manera integradora las concepciones filosóficas del primer período y preserva asimismo su significado originario en un nuevo contexto.¹²⁰

Por mi parte, también considero que Fichte intenta mantener la misma perspectiva de la filosofía trascendental y crítica en los diversos períodos de su actividad filosófica. Durante su período de Jena, Fichte comprende su método como una deducción trascendental, que reflexiona sobre las condiciones de posibilidad del saber a partir de un hecho inmediato de la conciencia. Este contenido inmediato de la conciencia surge como resultado de un acto de pensamiento previamente exigido al sujeto. En su *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (1797), Fichte afirma que la WL debe avanzar progresivamente y de manera metódica, para mostrar que el contenido de la conciencia inmediata, establecido en un primer momento, no es posible sin una condición, y esta última condición no es posible sin una tercera, etc. De esta forma, la WL debe desarrollarse hasta agotar la serie de condiciones de aquello que ha sido establecido previamente como un *factum* inmediato de la conciencia. Según Fichte, el método de su idealismo trascendental tiene que consistir en este incesante movimiento de deducción, que avanza desde lo condicionado hacia su condición de posibilidad.¹²¹

Durante el período de Berlín, Fichte no parece modificar substancialmente las características formales de su propio método filosófico, sino que parece aplicarlo en la resolución de problemas diferentes, que permiten una ampliación del contenido doctrinal de su WL. En esta nueva etapa, la filosofía de Fichte incorpora una explícita reflexión sobre el status ontológico del Yo y sobre su relación con un ser absoluto. De este modo, el sistema de la WL comprende durante el período de Berlín una doctrina de la religión, como un punto de vista que se ubica por encima de la legalidad jurídica y

¹¹⁹ Cf. Zöller, Günter, "Fichte und das Problem der Metaphysik", en *Fichte-Studien*, 35, (2010), pp. 13-41.

¹²⁰ Cf. Traub, Hartmut, "Transzendentes Ich und absolutes Sein. Überlegungen zu Fichtes »veränderter Lehre«", en *Fichte-Studien*, 16, (1999), pp. 47-48.

¹²¹ Cf. Fichte, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, GA I/4, 205.

de la ley moral.¹²² Sin embargo, Fichte también se esfuerza por evitar una recaída en la metafísica dogmática, a través de la consecuente aplicación de su método deductivo-trascendental. De este modo, las diversas determinaciones del saber obtenidas a través de la deducción trascendental siempre se refieren a la conciencia misma y no a un ser trascendente. Por ese motivo, Fichte se refiere al saber consciente como una representación o “imagen” (*Bild*) de lo Absoluto, para evitar de ese modo toda posible confusión entre la realidad del ser y la realidad de la conciencia.¹²³

A pesar de la considerable ampliación del contenido doctrinal de la WL, es preciso reconocer que el método utilizado por Fichte conserva su misma estructura reflexiva y su permanente referencia a la actividad autoconsciente del sujeto. También durante el período de Berlín, el método deductivo (que Fichte llama por momentos *método genético*) supone una actividad realizada por el sujeto, y una posterior reflexión sobre sus condiciones de posibilidad. En principio, la actividad realizada por el sujeto produce un contenido fáctico del saber en la conciencia, pero luego la WL intenta ofrecer una deducción genética de ese contenido. Es decir, la filosofía de Fichte pretende exponer la génesis de ese contenido a partir de un actuar de la conciencia según leyes de la razón. Fichte ofrece precisamente esta descripción de su método filosófico en la *Wissenschaftslehre* de 1804:

Eine Bemerkung, die für alle frühern und künftigen Vorlesungen gilt, und sehr dienlich sein wird, um dieselben zu reproduciren und zu übersehen. Unser Gang ist fast immer der, daß wir a) Etwas vollziehen, in dieser Vollziehung ohne Zweifel geleitet durch ein unmittelbar in uns thätiges Vernunftgesetz. Was wir in diesem Falle eigentlich, in unserer eigenen höchsten Spitze sind, und worin wir aufgehen, ist doch noch Fakticität. Daß wir sodann b) das Gesetz, welches eben in diesem ersten Vollziehen uns mechanisch leitete, selber erforschen und aufdecken; also das vorher unmittelbar Eingesehene, mittelbar einsehen aus dem Princip und Grunde seines Soseins, also in der Genesis seiner Bestimmtheit es durchdringen. Auf diese Weise nun werden wir von faktischen Gliedern aufsteigen zu genetischen; welches Genetische denn doch wieder in einer andern Ansicht faktisch sein kann, wo wir daher gedrungen sein werden, wieder zu dem, in Beziehung auf diese Fakticität, Genetischen aufzusteigen, so lange bis wir zur absoluten Genesis, zur Genesis der WL hinaufkommen.¹²⁴

¹²² Cf. Fichte, *Wissenschaftslehre 1804*, GA II/8, 416-418.

¹²³ Cf. Fichte, *Wissenschaftslehre 1812*, GA II/13, 44.

¹²⁴ Fichte, *Wissenschaftslehre 1804*, GA II/8, 76. “Un comentario que vale para todas las lecciones anteriores y futuras, y que será muy útil para reproducirlas y lograr una visión panorámica. Éste es casi siempre nuestro procedimiento: a) realizar algo, conducidos en esta realización sin dudas por una ley inmediatamente activa en nosotros. Aquello que verdaderamente somos en este caso, en la cima más elevada de nosotros mismos, y aquello en lo que estamos absorbidos, es sin embargo todavía una facticidad. Luego nosotros: b) buscamos y descubrimos esa misma ley que precisamente nos conducía de manera mecánica en esta primera realización; por lo tanto, aquello que primero fue inteligido de forma inmediata, lo inteligimos de forma mediatizada a partir del principio y del fundamento de su modo de ser. Penetramos por lo tanto en la génesis de su determinabilidad. De este modo, nos elevaremos desde los miembros fácticos hasta los miembros genéticos. Pero estos miembros genéticos

Es decir, frente a un contenido fáctico de la conciencia, se pueden adoptar dos comportamientos diferentes. Por un lado, se puede aceptar su validez de manera dogmática, sin reflexionar sobre sus fundamentos racionales. Por otro lado, se puede adoptar la actitud del filósofo trascendental y reflexionar sobre el origen de ese hecho en las acciones que un sujeto cualquiera puede realizar según las leyes de la razón. De esta manera, lo fáctico se transforma en genético. En cualquier caso, la WL exige en el comienzo realizar una operación. Si realizamos esa operación y no reflexionamos sobre sus fundamentos racionales, entonces podemos simplemente comprenderla como una ley mecánica. El resultado de esa acción puede, en efecto, considerarse como un simple hecho de la conciencia. Podemos pensar, por ejemplo, en una ley de la lógica general y aceptarla simplemente como un hecho fáctico. Esto sucede ciertamente cuando admitimos sin mayores explicaciones el principio lógico de identidad y lo expresamos en la proposición "A = A". Sin embargo, cuando intentamos reflexionar sobre el fundamento de validez del mencionado principio, nos vemos obligados a referirnos a una ley más elevada. De este modo, comprobamos el carácter relativo de ese primer hecho de la conciencia y avanzamos hacia un principio superior, que ya no puede fundamentarse en un principio más elevado. Fichte considera que ese principio es el Yo absoluto y sobre él fundamenta todo su sistema.¹²⁵

Fichte se refiere al mismo procedimiento de deducción trascendental en otros escritos importantes del período de Berlín. En *Die Thatsachen des Bewusstseyns* (1810/11), Fichte comienza por explicar que el saber filosófico se caracteriza por un movimiento ascendente, que adopta como punto de partida un fenómeno percibido de manera sensible e intenta luego elevarse hasta su fundamento racional y suprasensible. Nuevamente, Fichte aclara en ese lugar que su deducción sólo se refiere al saber, y no al ser viviente en sí mismo. Por ese motivo, la WL debe comprender siempre el saber como una imagen de este ser. Dice Fichte:

Das Wesen aller Wissenschaft besteht darin, dass von irgend einem sinnlich Wahrgenommenen durch Denken zum übersinnlichen Grunde desselben aufgestiegen werde. Eben also verhält es sich mit der Philosophie. Sie geht aus von der Wahrnehmung des Wissens durch den inneren Sinn, und steigt auf zu dem Grunde desselben. In diesen Vorlesungen haben wir es mit dem ersten Stücke dieser Wissenschaft, mit dem Phänomene zu thun: dieses wollen wir systematisch beobachten, und mir insbesondere liegt es ob, diese Ihre Beobachtung zu leiten. Wir beobachten das Wissen, heisst freilich auch: wir stellen dasselbe nicht in seinem unmittelbaren lebendigen

pueden luego ser nuevamente fácticos en otro aspecto, desde donde seremos obligados por consiguiente a elevarnos nuevamente hasta un miembro genético, con relación a esta facticidad, tanto tiempo como sea necesario hasta llegar a la génesis absoluta, la génesis de la Doctrina de la Ciencia".

¹²⁵ Este procedimiento puede observarse precisamente en el párrafo primero (§ 1) de la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* de 1794/95. Allí precisamente Fichte adopta como punto de partida de su método reflexivo la proposición "A = A" (Cf. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, GA I/2, 255-261).

Seyn, sondern nur in dem Bilde dieses Seyns hin.¹²⁶

En su *Wissenschaftslehre* de 1812, Fichte ofrece una descripción similar de su método deductivo. En efecto, Fichte atribuye a su método deductivo una serie de características, que resultan totalmente compatibles con la perspectiva crítico-trascendental de sus primeros escritos. Según Fichte, el método de la WL consiste en una deducción de la totalidad de los presupuestos fundamentales del saber a partir de un hecho determinado. En primer lugar, es necesario establecer un primer hecho a través de un acto de pensamiento. A partir de ese primer hecho, se deducen una serie de acciones necesarias del saber, hasta llegar finalmente al principio último del sistema. De esta manera, este procedimiento deductivo tiene como punto de partida un contenido fáctico de la conciencia e intenta descubrir sus presupuestos necesarios. En este caso, Fichte se refiere a ese contenido fáctico de la conciencia como una imagen (*Bild*). Este concepto de imagen implica nuevamente un saber autoconsciente, que puede comprenderse como una manifestación fenoménica y determinada de lo Absoluto. A partir de esa imagen como contenido fáctico del saber, se deducen todos sus presupuestos necesarios en un orden sistemático.¹²⁷ Durante el período de Berlín, esta deducción sistemática también se realiza a través de un permanente movimiento de reflexión. Puede decirse entonces que Fichte vuelve a enfatizar en este contexto el necesario compromiso del sujeto (lector u oyente) con este procedimiento reflexivo. Para comprender verdaderamente los resultados de la deducción trascendental es necesario que el sujeto en cuestión pueda efectivamente realizarla y construirla con sus propias acciones. En tanto ejecuta determinadas acciones, el sujeto puede luego comprender de manera reflexiva las condiciones necesarias de su ejecución.

85

II. El método y su conexión con la razón práctica

Como he tratado de mostrar en la sección anterior, puede observarse una verdadera continuidad de los preceptos metodológicos de Fichte en las diferentes versiones de la WL. En efecto, Fichte emplea un método que elimina toda referencia a las cosas en sí mismas y evita de ese modo las consecuencias dogmáticas de la especulación filosófica. Sin embargo, también debe decirse que Fichte no aplica el método de deducción trascendental con el único objetivo de respetar los límites establecidos por la filosofía crítica de Kant al conocimiento teórico. El método de la deducción trascendental tiene también otro significado, que se encuentra

¹²⁶ Fichte, *Die Thatsachen des Bewusstseyns 1810/11*, GA II/12, 21. "La esencia de toda ciencia consiste en que se asciende, por medio del pensar, desde algo percibido de manera sensible hasta su fundamento suprasensible. Precisamente de este modo se comporta la filosofía. Ella parte de la percepción del saber por medio del sentido interno y asciende hasta el fundamento del mismo. En estas lecciones, hemos de ocuparnos de la primera parte de esta ciencia, [es decir] del fenómeno: pretendemos observarlo sistemáticamente, y, me ocuparé en particular de dirigir vuestra observación. *Observamos el saber* significa, en efecto, también: ubicamos este saber, no en su ser viviente inmediato, sino sólo en la imagen de este ser".

¹²⁷ Cf. Fichte, *Wissenschaftslehre 1812*, GA II/13, 48.

estrechamente vinculado con el proyecto inicial de la filosofía trascendental fichteana, durante el período de Jena (1794-1799). En la etapa inicial de su elaboración filosófica, el objetivo primordial de Fichte parecía consistir en encontrar un fundamento práctico-normativo del saber. La adopción del método de deducción trascendental, que no se refiere inmediatamente al objeto del conocimiento, sino más bien a la actividad del sujeto, parece obedecer entonces al significado práctico de ese fundamento de toda su filosofía. A través del mencionado método, Fichte intenta encontrar un fundamento adecuado para la dimensión práctica de la subjetividad humana. El método de la WL presupone entonces una estrecha relación entre el contenido teórico de la filosofía y el compromiso práctico del sujeto. Por ese motivo, puede afirmarse entonces que el significado práctico-normativo de la filosofía de Fichte ya está presupuesto en la adopción de su propia perspectiva metodológica. El método de la filosofía fichteana no evita simplemente referirse a las cosas en sí mismas por motivos teórico-epistemológicos (a saber, para evitar una transgresión de los límites impuestos por la filosofía crítica de Kant al conocimiento teórico). En todo caso, el método deductivo evita referirse a las cosas en sí mismas, porque el principal interés de la filosofía fichteana se encuentra en la actividad del sujeto y en sus fundamentales exigencias prácticas. En esta operación de sustitución de la cosa en sí por la actividad del Yo no se expresa simplemente una restricción crítica al conocimiento teórico, sino también un interés práctico que constituye la verdadera motivación de la filosofía de Fichte. Por sus especiales características, entonces, la deducción trascendental (como procedimiento de reflexión sobre las condiciones de posibilidad de la acción) constituye el método más adecuado para exponer el contenido práctico-normativo de la filosofía fichteana.

Ciertamente, esta conexión entre el método deductivo de la WL y su significado práctico resulta más evidente en los escritos del período de Jena. Durante el período de Berlín, en cambio, la filosofía de Fichte también intenta resolver otro tipo de problemas y está orientada por diversos intereses teóricos, que frecuentemente la desvían de su objetivo inicial. Entre esos intereses teóricos, se destacan principalmente la necesidad de incorporar al sistema de la WL una doctrina de la religión y el intento de reflexionar sobre el status ontológico de la conciencia humana frente a un ser trascendente (Dios). Aunque Fichte intenta mantener su reflexión dentro de los límites de la filosofía crítica, a través de la aplicación consecuente de un método deductivo, el significado teórico de la WL alcanza una considerable ampliación frente a su significado práctico. Durante su última etapa, la filosofía de Fichte termina por ocuparse de manera explícita de la relación entre ser y existencia, que durante el período de Jena no parecía tener relevancia alguna. En ese sentido, los escritos del período de Berlín no resultan particularmente adecuados para comprender la estrecha conexión entre el método de deducción trascendental y el significado práctico-normativo de la WL.

Durante el período de Jena, en cambio, puede observarse con mayor claridad una conexión directa entre el método de la filosofía de Fichte y su esencial significado

práctico. En la formulación inicial de su sistema filosófico, Fichte aplica su método de deducción trascendental para exponer una fundamentación de la praxis humana de una manera sólida y evidente. Durante esa primera época, Fichte comprende la praxis humana como una actividad siempre sometida a una ley fundamental de la razón: la ley moral. En este sentido, la WL puede interpretarse como normativa, porque su contenido se agota en la exposición de un sistema completo de las leyes necesarias de la razón que deben regir la acción del hombre. Es decir, la WL tiene un significado normativo, porque no describe las acciones fácticas de los hombres, sino las acciones que todos ellos *deberían* realizar para ser considerados seres racionales. En el mismo sentido, puede decirse que la lógica general es también una ciencia normativa, porque no describe los pensamientos fácticos de los hombres o el modo en que realmente piensan, sino que intenta establecer las leyes según las cuales los hombres *deberían* pensar. Algo similar puede decirse de la lógica trascendental que Kant formula en su *Kritik der reinen Vernunft*. En efecto, la lógica trascendental kantiana es normativa, porque no describe las operaciones psicológicas que realmente efectúan los hombres, sino las operaciones que deberían realizar para obtener un conocimiento teórico con validez universal y necesaria.

En su formulación inicial, la WL es igualmente normativa, pero en un sentido fundamentalmente moral y práctico. Desde un comienzo, Fichte intenta mostrar la conexión racional que existe entre el conocimiento y la acción. La filosofía fichteana ofrece así una deducción trascendental de la racionalidad práctica, que implica ciertamente una radical inversión en el modo tradicional de comprender la estrecha relación que existe entre teoría y praxis. Según la perspectiva de Fichte, la razón no contiene inicialmente leyes teóricas, que luego podría aplicar eventualmente en la praxis. En efecto, las leyes teóricas del pensamiento o del conocimiento no son completamente adecuadas para comprender las acciones humanas. Por el contrario, Fichte muestra que la razón tiene inicialmente leyes prácticas, que funcionan como condiciones de posibilidad de las leyes teóricas y de su posterior aplicación en el conocimiento de un objeto. En la tercera parte de su GWL de 1794/95, por ejemplo, Fichte muestra que la tendencia práctica del Yo (de un carácter esencialmente ético) es un presupuesto necesario para la representación y el conocimiento teórico. Sin una tendencia práctica a transformar el mundo externo que se opone a él bajo la forma de un No-Yo, el Yo no podría experimentar el choque de una realidad exterior que se resiste a su tendencia y tampoco intentaría obtener una correspondiente representación teórica de esa realidad.¹²⁸

En ese mismo escrito, Fichte caracteriza explícitamente la WL como un idealismo práctico. Puede observarse entonces que Fichte comprende su propio proyecto filosófico como una tercera instancia frente a la oposición irreconciliable entre el realismo y el idealismo dogmático. Según Fichte, el realismo dogmático intenta explicar el fenómeno de la representación en la conciencia a partir de la

¹²⁸ Cf. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre 1794*, GA I/2, 385-451.

realidad substancial de las cosas (en la terminología fichteana: el No-Yo). Esa forma de dogmatismo considera la realidad objetiva como el verdadero fundamento de todo, incluso de la propia subjetividad. Esta clase de realismo dogmático se encuentra expresada con toda claridad en la época moderna por la filosofía de Spinoza. De acuerdo con la concepción de Fichte, uno de los principales defectos de esta doctrina es su incapacidad para explicar verdaderamente la actividad subjetiva. Por su parte, el idealismo dogmático, cuyo ejemplo más notable se encontraría en el idealismo de Berkeley, es una doctrina metafísica que intenta de manera inversa explicar la representación de la realidad únicamente a partir del sujeto. En esta forma de idealismo, el Yo se concibe como la verdadera substancia de la representación y el No-Yo queda reducido a un mero accidente de esa substancia. Según Fichte, este idealismo dogmático resulta incapaz de explicar el fundamento de la limitación de la actividad experimentada por el sujeto en su conocimiento o en su acción. Por ese motivo, Fichte piensa que la oposición entre estas formas dogmáticas de realismo e idealismo conduce inevitablemente a una discusión estéril. La WL no es idealista ni realista en este sentido dogmático, sino que pretende seguir un camino alternativo para explicar la representación, de tal manera que pueda establecerse un límite crítico frente a ambas perspectivas metafísicas. Según Fichte, la representación es un principio del conocimiento teórico, que considerado de forma aislada por la reflexión, sólo puede conducir a una contradicción insoluble de la razón consigo misma. La superación de esa contradicción sólo es posible, en tanto el principio de la representación se remite al uso práctico de la razón. El principio fundamental de la razón práctica es la ley moral y todos los demás principios de la ciencia deben quedar subordinados a él. El sistema filosófico de Fichte, según sus propias palabras, no debe ser interpretado entonces como un idealismo dogmático, sino como un idealismo esencialmente práctico.¹²⁹

En una serie de cartas que aparecen publicadas bajo el título *Ueber Geist und Buchstab in der Philosophie* en el año 1800, Fichte explica de manera más concreta aún la primacía de la razón práctica, cuando sostiene la estrecha conexión entre la espontaneidad práctica del hombre y su posibilidad de conocer el mundo externo. Dice Fichte:

Lediglich durch den Trieb ist der Mensch vorstellendes Wesen. Könnten wir ihm auch, wie einige Philosophen wollen, den Stoff seiner Vorstellung durch die Objecte geben, die Bilder durch die Dinge von allen Seiten her ihm zuströmen lassen: so bedürfte es doch immer der Selbstthätigkeit, um dieselben aufzufassen und sie auszubilden zu einer Vorstellung, dergleichen die leblosen Geschöpfe im Raume um uns herum, denen die durch das ganze Weltall herumschweifenden Bilder so wohl als uns zuströmen müssen, nicht besitzen. Es bedarf dieser Selbstthätigkeit, um diese Vorstellungen nach willkürlichen Gesichtspuncten zu ordnen: jetzt die

¹²⁹ Cf. Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* 1794, GA I/2, 310-311.

äussere Gestalt einer Pflanze zu betrachten, um sie wiederzuerkennen und von allen ähnlichen zu unterscheiden; jetzt den Gesetzen nachzuspüren, nach denen die Natur diese Bildung bewirkt haben mag; jetzt zu untersuchen, wie man jene Pflanze etwa zur Speise, oder zur Kleidung, oder zur Arznei gebrauchen könne. Es bedarf der Selbstthätigkeit, um unsere Erkenntniss von den Gegenständen unaufhörlich zu steigern und zu erweitern; und lediglich durch sie wird derselbe Stern für den Astronomen ein grosser, fester, in unermesslicher Entfernung nach unverbrüchlichen Gesetzen sich bewegender Weltkörper, der für den unbelehrten Naturmenschen immerfort ein Lämpchen bleibt, bei dessen Scheine er sein Ackergeräth zusammensuche.¹³⁰

Como puede observarse en el texto citado, Fichte establece una conexión directa entre la facultad de representación teórica y el impulso espontáneo a la acción. Más precisamente, el impulso práctico es una condición indispensable para la representación de objetos. Según Fichte, el hombre puede representar un objeto, en la medida en que ya existe en él un impulso a actuar de manera espontánea sobre el mundo. Aun cuando pueda admitirse que ciertas afecciones sensibles proceden de los objetos externos, sólo la espontaneidad del hombre es capaz de transformarlas en una representación determinada. En otras palabras, la espontaneidad nos permite incluso organizar las distintas representaciones de los objetos de acuerdo con criterios libremente establecidos por nosotros mismos. De este modo, un mismo objeto puede ser considerado de diversas maneras, según nuestros propios intereses prácticos. Por ejemplo, una misma planta puede ser considerada como un objeto de estudio de la botánica, como una forma de alimento, como materia prima para la confección de un vestido o como una sustancia con propiedades farmacológicas. Además, como Fichte señala en el pasaje citado, la espontaneidad práctica constituye una fuerza que nos impulsa a ampliar continuamente nuestro conocimiento de la realidad.

¹³⁰ Fichte, *Ueber Geist und Buchstab in der Philosophie 1800*, GA I/6, 340. "Solamente por medio del impulso es el hombre un ser representante. Si incluso pudiéramos darle la materia de su representación por medio de los objetos, como pretenden algunos filósofos, dejando que las imágenes llegaran hasta él desde todos lados por medio de las cosas, entonces necesitaría siempre, no obstante, la espontaneidad para aprehenderlas y convertirlas en una representación. Esta espontaneidad no la tienen las criaturas carentes de vida que nos rodean en el espacio, y a las cuales deben llegar las imágenes que flotan por todo el universo, igual que llegan a nosotros. Se necesita esta espontaneidad para ordenar estas representaciones según el punto de vista de nuestro arbitrio, ya sea para contemplar la figura exterior de una planta con el fin de reconocerla y distinguirla de todas las otras plantas similares, ya sea para indagar las leyes según las cuales la naturaleza puede haber causado esta formación, ya sea para investigar cómo esta planta podría ser utilizada como alimentación, vestimenta o medicina. Se necesita espontaneidad para aumentar y extender incesantemente nuestro conocimiento de los objetos. Y solamente por medio de la espontaneidad la misma estrella que para el hombre natural sin cultura permanece siempre como una lámpara bajo cuya luz recoge sus herramientas de labranza, se transforma para el astrónomo en un cuerpo celeste, grande y firme, que se mueve a una inconmensurable distancia según leyes inmutables".

Conclusiones

A mi juicio, la prioridad concedida por Fichte a la espontaneidad práctica del Yo frente al conocimiento teórico permite explicar la característica básica del método deductivo utilizado en la exposición de su WL. Como he señalado más arriba, la deducción trascendental fichteana no se ocupa directamente del ser, o de las cosas que componen la estructura del mundo externo. La deducción trascendental de Fichte presupone más bien una abstracción del ser y una referencia a la actividad del propio sujeto, porque su principal objetivo consiste en la fundamentación de leyes prácticas de la razón. Las leyes de la razón práctica sólo se refieren indirectamente a un objeto, pero se refieren de manera inmediata a las acciones subjetivas. Por ejemplo, la ley moral me exige actuar con libertad y autonomía, con independencia de los impulsos naturales. Es cierto que mis acciones morales pueden introducir determinadas modificaciones en el mundo sensible. La ley moral me exige, por ejemplo, cumplir con mis promesas, y para hacerlo necesito quizás utilizar determinados medios materiales (herramientas, recursos naturales, etc.). No obstante, las características materiales de esos medios no afectan la validez moral de mi acción, así como tampoco pueden determinar su principal objetivo. Para el cumplimiento de la ley moral resulta indiferente la particular determinación de los objetos del mundo externo: lo único que debe considerarse es la determinación racional de mi acción. También la razón práctica me exige considerar mi propio cuerpo como un medio para la realización de la ley moral en el mundo sensible. En este sentido, la preservación de mi propio cuerpo es un deber moral. Ahora bien, resultan también irrelevantes en este último caso las características de los medios materiales (alimentación, vivienda, etc.) que utilizo para cumplir con ese deber. El aspecto decisivo del deber se encuentra siempre en la autodeterminación racional de mis acciones. Por ese motivo, el procedimiento más adecuado para descubrir esas leyes es un procedimiento reflexivo. La deducción trascendental de la WL es reflexiva, porque sólo se ocupa de las propias acciones realizadas por el sujeto y sus correspondientes leyes racionales. Este movimiento deductivo atraviesa los distintos ámbitos de la reflexión teórica dentro del sistema de la WL. En el ámbito de la ética, la deducción fundamenta aquellas leyes que se refieren de manera inmediata a la relación del sujeto con su propia actividad libre y autodeterminada. En el ámbito del derecho, la deducción fichteana se encarga de fundamentar aquellas leyes prácticas de la razón que se refieren de manera directa a la relación de reconocimiento mutuo entre los seres racionales y libres que comparten una vida en comunidad.

Está claro también que las acciones reales de los hombres pueden tener diversas condiciones, que no son contempladas por el método de deducción trascendental de la WL. En efecto, los hombres pueden actuar según condiciones económicas, psicológicas, sociales, etc. Un funcionario público, por ejemplo, puede tomar una determinada decisión, que niega el principio de la legalidad jurídica, bajo la

presión de ciertos grupos económicos o políticos. Un abogado que representa los intereses de una compañía de seguros puede actuar contra el principio de la moralidad (puede mentir u ocultar información valiosa para la resolución de una causa judicial) por temor a perder su trabajo o por el deseo egoísta de ganar un litigio. En la mayoría de los casos, estos aspectos del comportamiento humano son naturalizados e incluso son considerados como previsibles o normales. De cualquier modo, la WL no describe estos factores psicológicos, materiales o económicos que pueden influir en las acciones humanas. La WL sólo se ocupa de los principios racionales que nos permiten precisamente juzgar esas acciones como acciones incorrectas desde el punto de vista moral o como acciones injustas que hacen imposible la vida en comunidad, Por ese motivo, las acciones del Yo que expone de manera sistemática la WL sólo tienen un *status* normativo. Las acciones del Yo son acciones de autodeterminación de la propia conciencia y de la propia actividad, que el sujeto *debe* realizar. Como se ha intentado mostrar en el presente trabajo, el método deductivo y reflexivo adoptado por Fichte tiene que ajustarse precisamente al esencial significado práctico de su propuesta filosófica.

**Fazer política e pensar a educação –
reflexões sobre o poder soberano e a vida nua em Giorgio Agamben**

Sérgio Ricardo Silva Gacki¹³¹ y Patrícia Prohmann¹³²

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Universidade Federal do Pampa

Sobre A Violência
A corrente impetuosa é chamada de violenta
Mas o leito do rio que a contem
Ninguém chama de violento.
A tempestade que faz dobrar as bétulas
E tida como violenta
E a tempestade que faz dobrar
Os dorsos dos operários na rua?
Bertolt Brecht

Este artigo trata de vincular as noções de biopolítica de Agamben com a perspectiva da filosofia da educação, perscrutando com sua análise crítica as questões contemporâneas que influenciam a maneira de fazer política e pensar a educação.

Agamben inicia o texto explicando sobre *zoé* e *bios*, sobre a vida natural, ligada à oikos da primeira e vida plena, na polis, da segunda. Neste sentido explica que a vida orgânica (*zoé*) e sua manutenção estavam fora da política para os gregos, não faziam parte deste âmbito. E assim permaneceu até o início da modernidade, quando o Estado passa de territorial para Estado de população, conforme diagnosticou Foucault, e onde a biopolítica passa a ser a política central de governança, retirando do centro da vida política a *bios*, a vida plena, e politizando a *zoé*, a vida biológica.

A política se transforma em biopolítica, e, neste sentido, o capitalismo não teria se mantido se não fosse a aplicação de conceitos de controles biopolíticos, para a manutenção de “corpos dóceis”. Foucault escreve *Vontade de Saber*, e vinte anos antes, nos anos cinquenta, Hannah Arendt, escreve *A Condição Humana*, onde relata, por outras vias, que a vida biológica ocupa a cena política. Para Foucault o Estado passou a empregar técnicas de subjetivação e simultânea totalização das estruturas de poder.

Agamben percebe um ponto oculto de “intersecção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico de poder” (p.14). A implicação da vida nua na

¹³¹ Filósofo, Doutor em Educação pela UFRGS – Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Professor na UNIPAMPA - Universidade Federal do Pampa. Coordenador do GPHERMES. E-mail: srgacki@gmail.com

¹³² Psicóloga, Mestranda em Educação pelo PPG em Educação, UFSM – Universidade Federal de Santa Maria. Integrante do GPHERMES e GPFORMA. E-mail: patricia.prohmann@gmail.com.

esfera política constitui o núcleo originário do poder soberano, de fato, a produção de um corpo biopolítico o constitui originalmente e isto não se configura como novidade. A questão se complexifica na constituição da exceção como regra, da vida nua como centro da política e da indistinção entre *bíos* e *zoé*.

Sobre o fragmento de Píndaro (169), Agamben nos coloca o enigma do mito, no furto de Hércules, para falar da soberania e da justificação da violência. Diz o mito que Hércules (Hércules) liberta Prometeu do castigo imposto por Zeus. Prometeu fora acorrentado e condenado a passar a eternidade de sofrimento por roubar o fogo dos Deuses para dar aos humanos. Hércules intermedia a troca do lugar de Prometeu com Quíron¹³³.



Hefesto acorrentando Prometeu (pintura de Dirck van Baburen – 1623)

Para os gregos, *Bía* e *Díke*, violência e justiça, fundam o princípio da soberania. No mito de Prometeu, podemos entender como esses dois princípios de fundem, ao aplicar o castigo sobre Prometeu, Zeus une violência e justiça e vaticina que somente outro imortal poderia tomar o seu lugar. Dá uma saída, e, por impossível que pareça, a solução vem com o herói, Hércules, que traz Quíron, outro imortal, para trocar de lugar com Prometeu. O centauro fora ferido por uma flecha e sofria dores terríveis e incuráveis. Ao trocar de lugar, Zeus concede a mortalidade ao centauro e, assim, Quíron consegue a libertação de seus sofrimentos.

No mito vemos explicitado a luta pelo conhecimento, a necessidade do sacrifício, simbolizada na ação de Prometeu, como a possibilidade da escolha pelo bem que se dedica ao Outro (maiúsculo, no sentido de falar de um todo), e saída do individualismo. Na entrega deste bem ao mundo, simbolizada na entrega do fogo aos homens, e as conseqüências deste ato, aceitando o castigo imposto do sofrimento,

¹³³ Conforme o site <http://www.infoescola.com/mitologia-grega/prometeu/>. Retirado em 04/10/2017.

que lembra outro adágio, da solidão do conhecimento, ou da solidão da dor de Prometeu, quando se diz que a ignorância é uma bênção, se fala dessa dor do conhecer, dessa necessidade de partilha, e do quanto independe de nós, o que vão fazer com esse conhecimento, com esse fogo que é partilhado.

O mito aponta para um desfecho, que é a morte da dor, ao ser partilhado com o outro este sofrimento, algo que é passado adiante, para que outro continue este legado. Alguém que se disponha a sofrer também, por amor aos homens. A violência inerente e divina está nessa dor, imposta pelos deuses como consequência da aquisição do conhecimento e aceita por aquele que entende e anseia pelo saber. Penso que a violência se torna mítica quando o uso desse saber se torna uso para o poder, para ser mantido apenas entre os eleitos (deuses) e não para ser dividido com os homens.

A leitura de Platão, segundo Agamben, fala de uma lei natural, que instala o poder no seu caráter natural, ou seja, não violento, ou como queria Benjamin, a violência divina. Para os sofistas, é justamente o contrário, serve para unir violência e direito, fundando o princípio da soberania (2010; p.41), o que seria para Benjamin, a violência mítica. Bía e Díke, então, violência e direito, se unem, no estado de exceção, criando a indistinção onde o poder soberano se apóia.

Poder constituinte e poder constituído

A questão trazida por Agamben aponta a dificuldade de distinguir entre poder constituinte e soberania, dada a estreita ligação entre a primeira violência que institui o poder e o soberano.

O poder constituinte, pode ser pensado como uma ontologia, que deve ser visto como um problema da constituição da potência. Segue como um enigma a ser resolvido, “até que uma nova e coerente ontologia da potência” apareça:

O problema do poder constituinte se torna então, aquele da “constituição da potência”, e a dialética irresolvida entre poder constituinte e poder constituído deixa lugar a uma nova articulação da relação entre potência e ato, o que exige nada menos que repensar as categorias ontológicas da modalidade em seu conjunto (Agamben, 2010; p.50).

O princípio da soberania pode ser pensado como independente de potência e ato? Ou estão inexoravelmente atados, como o nó górdio de que fala Agamben? Este enigma trata de se é possível desatar esse nó, que homem nenhum conseguia desatar. Segundo a profecia do oráculo, aquele que conseguisse desmanchar esse nó, dominaria toda a Ásia. O rei que fez esse nó, era o pai do Rei Midas e muitos homens já haviam tentado desatar o laço, inclusive Alexandre, o Grande. Este último, irritado por também não conseguir, sacou da espada e o cortou. Posteriormente, ele

realmente dominou a Ásia, e surge a pergunta: será que o oráculo foi cumprido? Será que a violência é a resposta para desatar esse nó?

A violência como categoria, estudada por Benjamin, nos fala que é possível uma violência sem fins e nem meios, liberta das justificativas, pura. Esta violência que não considera alcançar nada, existe por si e realiza a mudança no mundo de forma divina, pode ter como meios puros, os não-violentos. O autor nos brinda com os exemplos do amor, da confiança, da cortesia de coração e fala que os meios puros são soluções mediadas e por isso, seu exemplo mais profundo talvez seja o diálogo, como “técnica de civilidade no entendimento” (Benjamin, 2011; p.139).

Outro autor, Gregorio Barenblitt, psiquiatra argentino, radicado no Brasil e defensor da luta antimanicomial, quando fala do movimento institucionalista, critica a violência do Estado, da classe dominante, que tenta impedir, de toda forma, a autogestão e a autoanálise dos sujeitos e dos movimentos nascidos nas comunidades, do saber originário dos povos, nascido de sua história e de seu sofrimento. Nesse movimento, existem duas forças opostas e complementares, que são as instituintes e instituídas.

Não há nada que seja mais temido e mais odiado pelo sistema social, porque os movimentos instituintes têm esse intuito: que os coletivos presidam a definição dos problemas, a oferta de soluções, a colocação dos limites do que é possível e do que é impossível, o que normalmente é feito pelas instituições, organizações e saberes de grupos dominantes (Barenblitt, 1998; p.24).

Este é um movimento político, cujos objetivos últimos são a autogestão e a auto-análise e que flerta com as orientações do anarquismo, segundo o próprio autor. O que nos remete novamente para o texto de Benjamin, que também recebe influências do anarquismo, através de Sorel.

Para Barenblitt, a sociedade é uma rede, um tecido de instituições, que podem ser leis, normas e valores que regulam a atividade humana. Exemplo de instituições são a linguagem, família, religião, trabalho, justiça, educação, etc. Essas instituições, que se entrelaçam no tecido social, possuem duas vertentes importantes: vertente do instituído e do instituinte. Essa força que produz revoluções na instituição ou que funda uma nova instituição, recebe o nome de forças instituintes. O instituído é o efeito da atividade instituinte, aparece como resultado. Para o autor, são forças complementares de um mesmo processo, funcionando como motor perpétuo, de geração e manutenção da sociedade.

Essa ideia de ciclo perpétuo remete para o conceito de violência mítica de Benjamin, que diz que esta violência é instauradora e, ao mesmo tempo, mantenedora do direito, o que mantém a coesão do sistema como tal. Cada vez que surge uma forte oposição ao sistema, ela é incorporada como instauradora de um novo direito. Neste

contexto, a violência divina, está fora do sistema, não se sujeita a ser instauradora de nada, o que rompe com o ciclo mítico.

Como a sociedade, a vida está em constante movimento, necessita a fluidez destes princípios, que se autorevelam necessários a cada momento, na permuta cambiante. Essas mudanças não acontecem sem resistência, devido ao apego do ser humano e a procura de estabilidade. Cada nova idéia desacomoda, por isso, a concepção do diálogo como técnica que introduz o novo através da argumentação saudável e aberta, onde o sujeito se dispõe a abrir mão, mesmo que temporariamente, de seus pre-conceitos, para ouvir a fala do outro.

O que nos faz pensar é a correlação entre o conceito de movimentos instituintes e instituídos de Baremlitt e o conceito de poderes constituídos e constituintes de Agamben.

Existe uma articulação, um entrelaçamento entre as forças conservadoras, reprodutoras e tradicionais que Baremlitt chama de atravessamento, que se dão no nível do instituído; e forças criativas, revolucionárias, produtivas chamadas de transversalidade, que se dão no nível do instituinte. Um exemplo disso é a escola, que está atravessada por outras organizações, quando ela prepara força de trabalho, ela é uma fábrica; quando ela estabelece prêmios e punições, mantém os alunos de seis a oito horas presos e ensina obediência ela também é cárcere. Esse seria o atravessamento pela escola de outras organizações. Mas uma escola também pode ser um lugar de construir um pensamento crítico, político, criativo, original, então ela pode ser também instituinte, interpenetrado por outras organizações, ela acaba tendo esse caráter de transversalidade.

Quando, por exemplo, o movimento escola sem partido, reclama para a escola um caráter conservador, está querendo manter apenas as forças instituídas atuando dentro deste estabelecimento, deixando de fora qualquer pensamento crítico, instituinte, pois sabe, no fundo, que, mesmo que o professor não reclame para si a tarefa de conscientizar os alunos (o que, de fato, não é possível), intui que algo de revolucionário acontece neste local, algo que tentam calar. Essa força, esse movimento, aparece na escola através da transversalidade das outras instâncias da sociedade na escola.

A tarefa que o nosso tempo propõe ao pensamento não pode consistir simplesmente no reconhecimento da forma extrema e insuperável da lei como que vigência sem significado. Todo pensamento que se limite a isto não faz mais do que repetir a estrutura ontológica que definimos como paradoxo da soberania (ou bando soberano). A soberania é, de fato, precisamente esta “lei além da lei à qual somos abandonados” (...) (Agamben, 2010; p.64).

Agamben propõe pensar a própria relação do abandono do ser perante a lei, como aquela que “não prescreve nada além de si mesma”, nessa relação de vigência da lei sem significado. Quando o autor traz a lenda *Diante da lei*, de Kafka, produz a sensação do abandono na figura do camponês, a-bando, fora do bando, fora da soberania. Diante desta porta da lei, na vigência da lei sem significado, o sujeito paralisa, fica confuso, aguarda a permissão para entrar, teima em esperar por anos a fio que a lei tenha algum significado para si, que se faça lógica e presente. Mas na soberania, o sujeito vive no abandono, no estado de exceção, onde qualquer ato pode significar a morte, o fim, a violência.

Ora, o camponês pede para entrar na lei, o que configura que ele está fora, está excluído, ao abandono da lei. O guardião diz que é possível, mas não agora. Ele resolve esperar, ele acredita que existam outros obstáculos, outros guardiões, ele não avança, não luta. Ele espera. Espera que a lei o inclua. Mas de fato, a porta está aberta, nada o impede de entrar, nem mesmo o guardião. O que o impede é a sua crença, a sua esperança na lei, na possibilidade de ser incluído, ele aguarda, ele espera, ele envelhece. Não existem regras claras, pois a vigência da lei é sem significado. Mas o camponês não sabe disso.

Dar-se conta da vida nua, no abandono, do estado de exceção que é e não é, possibilita o retorno da potência ao sujeito, possibilita a retirada do poder do soberano. Possibilita a instauração do novo, da revolução, da violência divina. Porque a violência divina, não põe e nem conserva o direito, como a violência mítica, mas o depõe, como nos afirma Benjamin.

Através da pergunta de Benjamin sobre a origem da sacralidade da vida, Agamben anuncia sua retomada deste tema, que ficou sem resposta no texto “Para uma crítica da violência” e inicia uma pesquisa do termo no direito romano, onde esta aparece pela primeira vez. No ocidente, o sagrado aparece de forma ambivalente, entre religioso e jurídico, sagrado e profano.

O autor percebe que a sacralidade, no homem sacro, configura uma dupla exceção, ele é insacrificável, pertencendo ao divino, e matável, incluso na sociedade por isso. Essa é a vida sacra “insacrificável, e, todavia, matável” (p.84).

Todavia, agora une, soberania e o sacer, para que ambos possam se complementar como conceitos, um na esfera da política e outro na esfera do sujeito, diz:

Soberana é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e sacra, isto é, matável e insacrificável, é a vida que foi capturada nesta esfera. (...) ao delinear a estrutura formal da exceção: aquilo que é capturado no bando soberano é uma vida humana matável e insacrificável: o homo sacer. Se chamamos de vida nua ou vida sacra a esta vida que constitui o conteúdo primeiro do poder soberano dispomos ainda de um princípio de resposta para o quesito benjaminiano acerca da “origem do dogma da sacralidade da vida (Agamben, 2010; p.85).

A sacralidade da vida, então, é um conceito que foi distorcido no tempo atual, pois para responder a pergunta benjaminiana, Agamben descobre que na estrutura formal da exceção, a vida nua e a vida sacra são a mesma coisa, constituintes do bando soberano. Diferentemente do que se gostaria de crer como a sacralidade da vida, dentro do senso comum, como o dever ser de proteger a vida, acima de qualquer outro dever. Para ele “soberano é aquele em relação ao qual todos os homens são potencialmente *homines sacri* e *homo sacer* é aquele em relação ao qual todos os homens agem como soberanos” (p.86).

Considerações Finais

Nos limites que este texto possibilita, analisando este percurso que no desenho Agamben, podemos perceber o quanto nas relações que vivemos, hoje em dia, o poder soberano e a vida nua agem, de dentro do sistema, como sua base e ordenamento. A origem da estrutura do poder atual, está no bando soberano e portanto, todos os homens são *homines sacri*. Sendo o homem, o centro da política, através da biopolítica, nos tornamos todos, vida matável e insacrificável. Para Agamben, o holocausto serve de paradigma para este advento do *homo sacer*, a morte dos judeus não foi sacrifício nem homicídio, foi um extermínio como vida nua, matável, não foi um ato jurídico nem religioso.

E como vida nua, seguimos sendo mortos, todos os dias, como seres matáveis, nas favelas, nas balas perdidas, nos acidentes de trânsito, nas fugas imigratórias, afogados, explodidos com os homens bomba, tornados com esses cotidianos, na banalidade destas mortes, esquecidos tão logo outro incidente ocupe as páginas dos jornais. O que fez muitos dos sobreviventes do holocausto se matarem depois de sua libertação, talvez tenha sido a percepção da continuidade do sistema da vida nua, fora dos campos de concentração. Foi perceber que o pesadelo não havia acabado, mas tomado outras proporções.

Agamben fala de um rio subterrâneo (durante toda a constituição do Estado) da biopolítica que arrasta consigo o *homo sacer*, que agora, na modernidade vem à tona, através das políticas de controle do corpo, da sujeição ao direito. Ora, se pensarmos com Benjamin, relacionaremos todo advento do direito como instauração, através da violência mítica, num ciclo contínuo de instauração do novo como uma nova lei e a partir daí, como manutenção dessa lei. Na vinculação inexorável de violência e direito “pois a violência que mantém o direito é uma violência que ameaça” (BENJAMIN, 2011, p.133), podemos pensar que toda luta por direitos civis, na história da modernidade, foi a instauração e fortalecimento da biopolítica com novas formas de controle, pois, a partir do momento que a contestação vira lei, e direito, isto reverte contra o cidadão, pois ameaça com um novo controle, “tão ameaçadora quanto o destino” (idem, p.134).

É como se, a partir de um certo ponto, todo evento político decisivo tivesse sempre uma dupla face: os espaços, as liberdades e os direitos que os indivíduos adquirem no seu conflito com os poderes centrais simultaneamente preparam, a cada vez, uma tácita porém crescente inscrição de suas vidas na ordem estatal, oferecendo assim uma nova e mais temível instância ao poder soberano do qual desejariam liberar-se (Agamben, 2010; p.118).

A Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão¹³⁴, assim como todas as declarações universais que apareceram no pós-guerra, têm a clara função de incluir a vida (*zoé*) nos ditames da lei, confirmando a biopolítica na inclusão do homem como ser de direitos (e deveres), representam “a inscrição da vida natural na ordem jurídico-política do Estado-nação” (idem, p.124), ou seja, no nascimento a criança que se insere como ser de direitos, pertencente a um país, e regida pelas leis deste Estado, fica também à mercê do poder soberano.

Quando, após as convulsões do sistema geopolítico da Europa que se seguiram à Primeira Guerra Mundial, o resíduo removido entre nascimento e nação emerge como tal à luz, e o Estado-nação entra em uma crise duradoura, surgem então o fascismo e o nazismo, dois movimentos biopolíticos em sentido próprio, que fazem portanto da vida natural o local por excelência da decisão soberana (Agamben, 2010; p.125).

Quando os médicos e cientistas se juntam, em nome da ciência, na expectativa de realizar avanços em suas áreas, a contemplação do *homo sacer* reaparece, como justificativa do uso de seres humanos em pesquisa. Nas figuras dos doentes mentais e deficientes físicos, a princípio, foi fácil transpor os limites do soberano, como único detentor do poder de vida e morte sobre os cidadãos, para que os médicos no Estado-nação da Alemanha nazista, usassem os presos, nos campos de concentração. Refere Agamben que “O campo é o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a tornar-se a regra” (ibidem, p.164).

O pior desfecho, porém, sobrevém ao término da guerra e as políticas de uso dos seres humanos seguem se complexificando a ponto de se tornarem, aparentemente inócuas nas autorizações assinadas pelas cobaias humanas, presos no corredor da morte, sob a pretensa diminuição da pena ou em nome da ciência para pacientes desenganados. Pesquisas que assinalam que existem seres humanos de

¹³⁴ Declaração Universal dos Direitos Humanos. Adotada e proclamada pela Assembléia Geral das Nações Unidas (resolução 217 A III) em 10 de dezembro 1948. Site www.unicef.org. Pesquisado em 13/11/2017.

outra categoria, aquela matável, o homo sacer. Justificam-se, assim, a morte de uns pelo bem de outros, humanos de outra categoria.

O que Agamben denuncia, é que esses limites começam a ficar difusos e oscilam dependendo da política de Estado, conforme as necessidades do soberano, no decorrer do estado de exceção, que também permanece como uma necessidade, e se mantém como política. Todos correm o risco potencial de serem *homo sacer* e qualquer lei pode ser inócua frente a exceção.

o campo é também o mais absoluto espaço biopolítico que jamais tenha sido realizado, no qual o poder não tem diante de si senão a pura vida sem qualquer mediação. Por isso o campo é o próprio paradigma do espaço político no ponto em que a política torna-se biopolítica e o homo sacer se confunde virtualmente com o cidadão (Agamben, 2010; p.167).

O campo passa a ser o território sem lei, território onde o ser humano fica no impasse da exceção e onde pode acontecer qualquer coisa. Vivemos hoje numa sociedade, onde os campos existem e atuam dentro dos sistemas, como exemplo, Agamben cita os aeroportos, nos impasses referentes aos pedidos de refugiados (podem ficar até quatro dias nas dependências do aeroporto, no aguardo de decisão). Ficam numa zona anômala, onde estas pessoas dependem da boa vontade dos agentes em serviço, naquele local, visto que não estão protegidas por nenhuma lei. Nos países em guerras, na prisão de Guantanamo, onde a segurança do Estado-nação se sobrepõe à vida, tomada como vida nua, passível de morte, sem com isso, configurar homicídio.

Agamben em todo o texto nos fala da situação do Ocidente, da política nesta parte do mundo. Fica a pergunta de como se dá esse processo no Oriente, se lá as estruturas se diferenciaram, se a política se tornou biopolítica também. No entanto, o fenômeno da globalização e do neoliberalismo, da exclusão, das guerras e migrações nos permite pensar que nestes países também se instaurou o estado de exceção, garantidas as devidas diferenças culturais.

Com isso, pensamos que atualmente, estamos vivendo o estado de exceção, que, sob uma fina camada legal, nos abandona a nossa própria sorte, destinados a vagar nas incertezas do sistema capitalista liberal, que coloca a responsabilidade e a culpa na pessoa, individualizando o problema e se eximindo da responsabilidade social gerada pelos seus padrões de uso de riquezas e acúmulo de poder. Estamos acorrentados a nosso destino cruel, como Prometeu, mas diferentemente do Titã, não percebemos nosso cotidiano dilaceramento. O mito porém nos acena com a possibilidade da libertação, desde que estejamos abertos a tentar novos caminhos, nunca trilhados, buscando no diferente a saída, e percebendo o óbvio, que estamos todos acorrentados.

REFERÊNCIAS

Agamben, Giorgio, *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2ª. Ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

-----, *Estado de Exceção*, 2ª.ed. São Paulo: Boitempo, 2004.

Baremlitt, Gregório, *Compêndio de análise institucional e outras correntes: teoria e prática*, 4ª. Ed. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1998.

Benjamin, Walter, "Para a crítica da violência", em *Escritos sobre Mito e Linguagem (1915-1921)*, São Paulo: Editora 34, 2011.

Bourdieu, Pierre, *O poder simbólico*, Tradução de Fernando Tomaz. 2 edição. Rio de Janeiro: Bertrand, 1998.

Notas breves/Notas críticas/Traducciones

Pierre Aubenque

Kairós y Prudencia. Sobre la determinación temporal del acto moral según Aristóteles (*)

Traducción: Silvia D. Maeso (UBA)

La definición aristotélica de la virtud moral contiene una referencia explícita al tiempo. No consiste en la impassibilidad (*apathéia*), como sostienen los socráticos, sino en el buen uso de las pasiones o afectos. Ahora bien, este uso ha de ser conforme a la recta razón (*lógos*), es decir, conforme a la regla del justo medio (*méson*). Por otra parte, entre las especificaciones del justo medio, hay una que tiene relación con el tiempo. Es decir que no hay que dejarse guiar por tal o cual pasión y, en consecuencia, actuar “en el caso en que se debe, en relación con lo que se debe, por las razones y del modo en que se debe”, sino también y ante todo, “cuando se debe (óte dei)¹³⁵ (*Eth. Nic.*, II, 5, 1106b21). Precisamente, se trata aquí de un punto medio, pues toda acción que se realizara sin aprehender el momento conveniente sería –cualquiera fuese su intención- prematura o demasiado tardía, acaecería muy temprano o muy tarde, pecaría por exceso de espontaneidad o por defecto de espíritu de decisión o también por defecto de reflexión o exceso de precaución; ambos, exceso y defecto, son constitutivos del vicio. Esta condición temporal sin la cual no habría acción virtuosa es afirmada por Aristóteles en diversas ocasiones¹³⁶, de modo que no puede dudarse de que se trata de un elemento esencial de su pensamiento y no un agregado circunstancial.

La contraprueba de ello está en la caracterización aristotélica del vicio, en todos los casos es un exceso o un defecto, no conoce el punto medio. En consecuencia no conoce la inserción temporal conveniente, es decir que una acción viciosa no puede encontrar la vía recta (*katorthoûn*) (II, 6, 1107 a14). Es el caso del adúltero, de quien no puede decirse que la calificación moral dependa del hecho de que ha “cometido el

(*) Este artículo fue publicado como capítulo I en: Aubenque, P., *Problemes aristotéliens.II. Philosophie Pratique*. París. Vrin. 2011.

¹³⁵ El “se debe” puede entenderse en el sentido de “corresponde” (N. de la T.).

¹³⁶ Cf. Especialmente *Eth. Nic.* II, 2, 1104b24-26.

adulterio con la mujer que se debe, cuando se debe (óte dei) y como se debe” (1107 a 15 y ss.), pues no existe un tiempo para el adulterio, es siempre (aei) una falta de modo *absoluto* (*haplós*).

Lo dicho nos permite afirmar que para Aristóteles hay imperativos categóricos, es decir, que mandan “absolutamente”, con independencia de toda condición, en particular, la condición temporal. Estos mandatos son prohibiciones: no matarás, no querrás, no cometerás adulterio, etc. Contrariamente, las prescripciones morales positivas se presentan bajo la forma general de imperativos hipotéticos: sólo actúa de tal modo en determinadas condiciones, que podrían denominarse categoriales¹³⁷, de tiempo, espacio, cantidad, cualidad, relación, etc. En otros términos, una acción es sustancialmente buena en la medida en que cumple con estas condiciones.

Cuando se trata de la condición temporal de la acción recta, Aristóteles emplea frecuentemente la fórmula deóntica¹³⁸ óte déi (se debe) y raramente recurre al sustantivo *kairós*. Sin embargo, utiliza este término en la *Ética Nicomaquea* para señalar que la determinación del *kairós* –siempre singular- no puede ser enseñada mediante discursos inevitablemente generales, pues su correcta captación depende de la “mirada” (*tón kairón skopéin*). Podría decirse que depende del “golpe de ojo” del que ha de actuar (II, 2, 1104 a8-9). Ocurre lo mismo en el dominio de la acción técnica, por ejemplo, la medicina, en la cual la decisión es siempre singular, no puede tomarse en sentido absoluto, sino solamente en la consideración del momento oportuno.

El análisis aristotélico de los múltiples sentidos del bien, dirigido contra la afirmación platónica de un Bien unívoco, define el *kairós* como uno de esos sentidos, es decir, el bien bajo la categoría del tiempo¹³⁹. Muestra que el *kairós* se sitúa en el entrecruzamiento de lo categorial, que se vincula con la ontología y con lo deóntico (el cual abarca tanto el dominio de la técnica como de la ética).

Ahora bien, en este punto querríamos inferir algunas consecuencias de orden ético a partir de las anteriores afirmaciones de principio. Creemos que no han perdido actualidad o, al menos, que podrían volver a encontrarla sin dificultad.

La primera de estas consecuencias concierne al buen uso de las pasiones. Puede tomarse como ejemplo el sentimiento de ira, el cual ha sido objeto de amplio debate en la Antigüedad¹⁴⁰ y que hoy está olvidado. Aristóteles no postula la *apatía*, es decir una vida desprovista de pasiones, sino que preconiza un uso moderado de las pasiones, lo que se denominará más tarde la “metriopatía”.

Así, la virtud apacibilidad (*praótes*) es “el justo medio en materia de ira” (II, 11, 1125b26). En efecto, encontramos todas las condiciones categoriales del bien

¹³⁷ Con este término Aubenque se refiere a las *categorías*, según Aristóteles, los distintos modos en que “se dice el ser”, o sea, los supremos géneros del ser, sustancia, cualidad, cantidad, relación, lugar, tiempo, etc. (N. de la T.)

¹³⁸ El término “deóntica” expresa un cierto grado de obligación (N. de la T.)

¹³⁹ Cf. *Eth. Nic.*, I, 4, 1096 a26; cf. *Ética Eudemia* (de ahora en adelante *Éth. Eud.*), I, 8, 1217b20 ss. *Tópicos* (de ahora en adelante *Top.*), I, 15, 107 a5 ss.)

¹⁴⁰ El debate entre el estoicismo y el aristotelismo sobre este tema es muy bien presentado por Séneca en su *De Ira*.

aplicadas al análisis de la *praotes*: el hombre apacible es aquel que “se aíra (entra en la ira) por los motivos que debe, contra las personas que debe y, además, de la manera que debe, cuando debe y también, tanto tiempo como debe” (1125b31-32).

Es importante señalar que en este caso la determinación temporal está desdoblada, puesto que concierne a la vez al instante de la manifestación emocional y a su duración. Es fácilmente comprensible la importancia del instante para juzgar la calidad moral de la ira: si ésta es el deseo de devolver una ofensa de la que hemos sido objeto, nosotros mismos o algún allegado¹⁴¹, se comprende que la ofensa sufrida deba ser suficientemente grave o haya alcanzado un grado suficiente de gravedad para *justificar* una reacción de nuestra parte. De manera que no se debe desencadenar una guerra prematuramente, es decir, antes de que el eventual *casus belli* haya alcanzado un umbral de intensidad, de irreversibilidad y también de “publicidad”¹⁴² que convertiría en moralmente culpable por inacción al ofendido. La frontera entre la apacibilidad, que es una virtud, y la pusilanimidad, que es un vicio, es difícil de captar. Determinar esta frontera no es tarea de la ciencia sino del juicio moral, es decir –en sentido aristotélico- de prudencia.

Pero, ¿cómo explicar que una reacción de ira –incluso justamente sobrevenida– sólo deba durar el tiempo debido? Podría darse una explicación general: “En el dominio de la acción no hay nada que sea estable” (II, 2, 1104 a3), de manera que las circunstancias que han motivado y justificado la ira tienen buenas posibilidades de haber desaparecido y de convertir en obsoleta esa misma ira excesivamente prolongada. Sin embargo Aristóteles da un argumento más específico, el de la utilidad social. Un resentimiento guardado por demasiado tiempo convierte en amargo el carácter y hace a aquellos que se inclinan a ello “insoportables para sí mismos y para sus más queridos amigos” (II, 11, 1126 a 25). Las iras buenas son las más breves, las que se exteriorizan rápidamente y se aplacan apenas han sobrevenido.

Estas precisiones de Aristóteles permiten apreciar la finura psicológica expresada en la descripción de los caracteres y en el análisis de los mecanismos por los que se desencadenan y se contiene la pasión. Pero también tenemos que ver en esto una lección moral: una acción no puede ser juzgada independientemente de su duración. Una ira justa deja de serlo si se extiende más allá de su *kairós*, por ejemplo si no conforme con perseguir al culpable, se encarna también con sus descendientes. Los mitos griegos y la tragedia griega, están llenos de crímenes imprescriptibles, de culpabilidades “hereditarias”, de iras inextinguibles, de rencores insatisfechos, piadosamente transmitidos de generación en generación y mantenidos por las Erinias, al menos antes de que se convirtieran en Euménides.

Al menos en una tragedia –las *Euménides* de Esquilo- el encadenamiento de la ira y de la ofensa encuentra su término gracias a la prudencia de los jueces de Atenas

¹⁴¹ Esto surge de definiciones que da Aristóteles de la ira *De An.*, I, 1,403 a29 y ss y sobre todo, *Retórica* (de ahora en adelante *Rhet.*), II, 4.

¹⁴² La publicidad de la ofensa es esencial en el desencadenamiento de la ira (*Rhet.*, II, 2, 1378 a30).

ayudados en su voto –ciertamente- por el sufragio decisivo de Atenea. Se trata del momento en que Orestes, último criminal de una larga serie, asesino de una madre también criminal, es absuelto, no porque sea inocente sino en razón de su remordimiento y por el interés de la paz civil. En un caso semejante, hoy en día y con frecuencia, se invocaría un pretendido “deber de memoria” al cual Aristóteles opondría una deóntica de la amnistía, filosóficamente fundada en la apertura del tiempo y la esperanza de la renovación, redención y reconciliación que ella propicia.

Una segunda consecuencia concierne al juicio moral. No se puede juzgar un acto “en términos absolutos” (*haplós*), sino solamente en términos de las circunstancias en las cuales fue realizado. Pues tal como explica Aristóteles en la *Ética Nicomaquea*, III, la imputabilidad implica que el acto incriminado es “voluntario”. Ahora bien, existen grados en el carácter voluntario o no del acto. El querer siempre está mediatizado por el contexto temporal¹⁴³. Así ocurre que uno pueda elegir deliberadamente actos que no quisiera realizar en absoluto, pero los elige como el menor mal posible porque las circunstancias lo exigen. Aristóteles da ejemplos “trágicos” de esta situación que hoy siguen suscitando la reflexión moral. Es el caso aparentemente simple del capitán de un barco que tira la carga por la borda para salvar a sus pasajeros¹⁴⁴. Más difícil aún es el caso de la acción vergonzosa ordenada por un tirano que tiene en su poder a nuestros padres y a nuestros hijos¹⁴⁵. Es comprensible que Aristóteles considere como “debatida” la cuestión de saber si tales actos son voluntarios o involuntarios (1110 a7). En todo caso son voluntarios en el momento en que son realizados, pues el agente siempre tiene la capacidad de tomar una decisión contraria, incluso al precio de su propia muerte (1110 a27). Aquí Aristóteles no da una receta para actuar bien, es necesario sopesar pro y contra, comparar la vergüenza o el deshonor en los que se incurre con la ventaja obtenida. Es claro que el capitán que vuelve sin la carga será desaprobado por su armador y podría, incluso, ser objeto de un proceso civil y que, por otra parte, la ventaja obtenida, en este caso la salvación –*soteria*- de otros hombres, podría haber sido asegurada [eventualmente] por el rechazo de todo compromiso –mediando un cierto riesgo-.

Sin embargo, es claro que hay casos en los cuales no hay que asumir la vergüenza, sobre todo –agrega Aristóteles- si la ventaja es nula o mediocre (1110 a23). Pero tampoco si existe una ventaja esperada pero la acción es “absolutamente” mala, es decir transgrede uno de los imperativos categóricos negativos a los que nos hemos referido más arriba; por ejemplo, no es lícito sacrificar deliberadamente vidas

¹⁴³ Así entendemos la afirmación: *To de télos tes práxeos katá ton kairon ésti* “el fin de la acción es relativo al *kairós* (ocasión) (III, 1, 1110 a 13).

¹⁴⁴ M: Nussbaum, *The fragility of Goodness*, Cambridge (Mass.), Cambridge UP, 1986, vuelve sobre este ejemplo dramatizándolo: ¿qué ocurriría si el capitán tuviese que sacrificar una parte de los pasajeros para salvar los otros?

¹⁴⁵ El ejemplo dado por Aristóteles es el siguiente: “...si un tirano que tiene en su poder a los padres o a los hijos [de un hombre], le manda [a este] cometer un acto vergonzoso; y si lo hace, [aquellos] se salvan, y si no lo hace, mueren” (*Eth.Nic.* 1110 a5-7). Cf. La traducción de Eduardo Sinnott, publicada por Ed. Colihue. Buenos Aires 2010 (N. de la T.).

humanas para salvar otras; aunque sí lo es, sin duda, sacrificarse uno mismo en caso de que ese sacrificio tenga posibilidades suficientemente grandes de salvar a otros.

De hecho Aristóteles se interesa sobre todo en los casos intermedios que, felizmente, son los más frecuentes. ¿Qué ocurriría si la ventaja que se espera de una decisión moralmente dudosa es considerable para los demás, aunque no para uno mismo? ¿Qué se debe hacer y qué se puede hacer, por ejemplo, para salvar rehenes? Una moral que sólo reconoce imperativos categóricos responde a esto muy fácilmente: no se debe ceder. En cambio Aristóteles autoriza una decisión modulada y, en consecuencia, “difícil” (1110 a29), en vista de la cual la deliberación sobre qué partido tomar debe tener en cuenta tanto las consecuencias esperadas como la cualidad “absoluta” del acto. En tal caso, la última responsabilidad por la decisión –que continúa siendo voluntaria aunque nuestro querer esté obstaculizado- pertenece a cada uno de nosotros. Seguiríamos siendo imputables por un acto semejante, seríamos alabados o censurados por un espectador externo, quizá mejor ubicado que nosotros - debido a que conocería las consecuencias- para juzgar lo que parecía exigir (o no) la situación.

Sin embargo, hay también casos en los que el acto puede considerarse con razón como “involuntario” y, en consecuencia, no puede ser imputado a su autor, es cuando el agente ha actuado en la ignorancia del “conjunto de las circunstancias en las que se produce la acción” (1111 a16). En este caso el acto es, en gran parte, involuntario e incluso si es nefasto, merece juzgarse con indulgencia (*suggnóme*). Por ejemplo, el médico que por recetar un medicamento demasiado fuerte mata a su paciente aunque “con la intención de salvarlo” (111 a14).

Ciertamente, tales ejemplos son discutibles, el mismo Aristóteles nos da argumentos para ello. Si bien es imposible prever todas las circunstancias –pues no hay ciencia de lo singular y el futuro es contingente-, es propio de un hombre “insensato” (*mainómenos*, 1111 a7) ignorarlas por completo, en especial aquellas que conciernen al mismo agente (por ejemplo, el cirujano que subestimare su propio error).

En consecuencia, se debe prever antes de actuar. Éste es, precisamente, el papel de la deliberación (*boúlesis*), teniendo siempre en cuenta que por tratarse de lo singular, la previsión no puede basarse en un saber apodíctico. En efecto, es responsabilidad del agente¹⁴⁶ adquirir un saber probable sobre aquello que ocurre a menudo (*hos epi to polu*). Pero también –recíprocamente- el agente moral, que no puede actuar jamás con perfecto conocimiento de causa, tiene derecho a la indulgencia de aquel que juzga su acto y debe tener en cuenta el hecho de que el querer jamás es puro sino siempre situado en el tiempo. Efectivamente, la indulgencia (*suggnóme*) –textualmente, el juicio comprensivo- es una virtud intelectual cercana a la prudencia que consiste en interpretar la situación en conjunto para discernir en ella

¹⁴⁶ Es decir, “quien actúa” (N. de la T.).

lo que pueda hacerse con “equidad” (*epieikeia*) y, consecuentemente, saber lo que es equitativo imputar al agente¹⁴⁷.

Una tercera enseñanza que se puede obtener de la temporalidad del acto moral es la necesidad de integrar la suposición de las eventuales consecuencias en la deliberación preparatoria de la decisión. La prudencia, virtud intelectual pero guía de la virtud moral, es la virtud de la buena deliberación. Ahora bien, la deliberación no trata sobre el fin sino sobre los medios más aptos para realizarlo. Además, el fin es planteado por el querer y es bueno si el querer es bueno.

Por un lado, la dificultad radica en la pluralidad de medios disponibles que exigen una elección y por otro, en lo relativamente imprevisible de los efectos que pueden esperarse de aplicar esos medios, efectos que pueden ser –por ejemplo- queridos pero inaccesibles, en caso de que el medio no sea eficaz, o secundarios no queridos y eventualmente no deseables, aunque su posibilidad deba contemplarse. “La deliberación tiene lugar respecto a las cosas que se producen frecuentemente, pero cuyo resultado es incierto y tiene un cierto nivel de indeterminación” (III, 3, 1112 b8-9). Esta caracterización señala exactamente los límites pero también la amplitud de nuestra responsabilidad: tenemos el deber de adquirir un saber probable acerca de lo que sucede frecuentemente antes de toda decisión, aunque también debemos tener en cuenta el riesgo de imprevisión que de ello se sigue.

Finalmente, el criterio del buen medio (o del buen conjunto de medios) es triple: debe ser conforme a la moralidad (los medios inmorales están excluidos por definición), debe ser eficaz (carácter que es propio de la esencia misma del medio) y no debe producir efectos nocivos en el tiempo.

Estos tres criterios se ordenan según una dificultad creciente, para satisfacer el tercero de ellos hay que suponer las consecuencias, es decir, tener en cuenta el hecho de que los medios empleados tienen una causalidad eficiente propia que no coincide necesariamente con el efecto buscado. El medio empleado puede producir efectos secundarios negativos, daños colaterales –como se dice hoy- que tienen el riesgo de provocar una situación peor que la situación que se trata de enmendar mediante la acción (por ejemplo, la operación quirúrgica tiene el riesgo de matar al enfermo; una revolución puede provocar en la comunidad peores sufrimientos que aquellos que se trataba de suprimir, aun cuando esté guiada por un ideal de justicia, etc.). Como agentes morales podemos desinteresarnos de los riesgos que asumimos para nosotros mismos. En cambio, tenemos el deber de considerar los riesgos que hacemos correr a los demás gracias a nuestras acciones, es decir a la comunidad de la que formamos parte, hoy agregaríamos, a la especie humana y a la naturaleza en general.

En relación con este tema Kant dirá que el conocimiento del futuro –tarea epistemológicamente infinita- no debe interferir en modo alguno con la decisión moral. Llega a esta paradójica conclusión a pesar de estar persuadido –a diferencia de

¹⁴⁷ Sobre la indulgencia, cf. *Eth.Nic.* III, 1, 1109 b32, 1110 a24 y sobre todo VI, 11, 1143 a22 y ss. (definición). Acerca de la equidad, que es un “correctivo” de la justicia en sentido estricto, cf. *Ibid.* V, 14

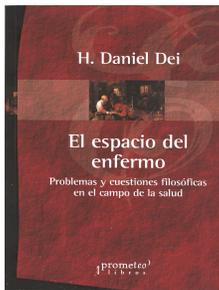
Aristóteles- de que si pudiésemos consagrarnos a la ciencia, ella nos daría un conocimiento exhaustivo del porvenir. Es decir que el conocimiento que podemos tener a cada instante acerca del mundo es “incierto”. Contrariamente, la prudencia nos enseña que tenemos que hacer un cálculo del porvenir y, consecuentemente, interpretarlo. Ello nos obliga a aceptar que la hermenéutica de la decisión puede convertir el imperativo del deber en imperativo hipotético.

La fórmula general de este imperativo podría ser la siguiente: actúa siempre de tal manera que la máxima de tu acción no se vuelva contra la integridad de la naturaleza, contra tu felicidad y la ajena, contra la amistad y la concordia entre los hombres. En un mundo finito, en el cual no todo es posible debido a que las posibilidades son limitadas, la idea de un bien absoluto (es decir desprovisto de toda condición de realización) y a la vez realizable, es contradictoria. El único bien realizable (*agathón praktón*), verdadero fin de la ética, no es el bien absoluto sino el mejor posible *hic et nunc*.

Esta caracterización del bien podrá parecer *débil* para los espíritus modernos, imbuidos de sueños prometeicos, de proyectos utópicos o -mejor dicho- “ucrónicos” (intemporales), de radicalismos “incondicionales”. Pero, estas virtudes deliberadamente débiles¹⁴⁸ -por ser temporalmente problematizadas, como la apacibilidad, la indulgencia, la equidad, la prudencia, -para citar algunos nombres del catálogo aristotélico de las virtudes- son seguramente más aptas que los moralismos maniqueos, los sueños milenaristas y las catarsis pretendidamente salvadoras, para acercarnos al fin del hombre: la felicidad, tanto individual como colectiva.

¹⁴⁸ “Débil” en el sentido en que hoy habla G. Vattimo de un “pensamiento débil” (*pensiero debole*), en particular en *La fine della modernità*, Milano, 1985 y *Etica dell’interpretazione*, Torino, 1989.

Reseñas críticas



H. DANIEL DEI, *El espacio del enfermo: problemas y cuestiones filosóficas en el campo de la salud*- 1era ed.- Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros, 2019.

El libro del Dr. H. Daniel Dei, *El espacio del enfermo: problemas y cuestiones filosóficas en el campo de la salud*, surge como corolario de reflexiones en encuentros académicos y ensayos realizados en distintas conferencias desde el año 2007 hasta la actualidad, en donde expone temáticas relacionadas con la *salud* y la *perspectiva filosófica* que conlleva varias cuestiones por delimitar. El objetivo principal de su ensayo se propone pensar la espléndida labor cotidiana y el enfoque de la gestión sanitaria de nuestra sociedad. Para ello comienza fundamentando sobre el título de su obra, *El espacio del enfermo*, ya que este lugar desde el que estimula a tomar conciencia de la responsabilidad de la *identidad del otro* cuando se establece el *vínculo terapéutico*, buscando indagar, entre otros aspectos, si el enfermo tiene un espacio en la atención hospitalaria. Es más, si la comunidad receptora de un servicio tiene un sitio personalizado para que los agentes de salud diseñen y actúen según sus necesidades específicas. Aclara que al referirse a la atención médica, dialoga con todos los agentes que componen el sistema de salud aduciendo que la enfermedad la padecen singularmente cada ser humano y que, en consecuencia, al objetivo de la salud debería estar dispuesto en el ámbito propio, *el espacio vital del enfermo*, de carácter *transdisciplinario* como *interdisciplinario* de esa atención.

El libro consta de dos partes, la primera contiene ensayos y conferencias puntualizando en cada una de ellas la cuestión a la que invita a tomar conciencia y *resolver* (concepto que retomaré más adelante). Comienza con *la investigación en Salud*, planteando la *complejidad de su objeto de estudio* al referirse que es una investigación enmarcada en las *ciencias sociales* que necesita una predisposición *actitudinal* diferente. Conceptualiza los diferentes contextos de la ciencia y posiciona la cuestión epistemológica en función de la *postura de Kuhn* con respecto a la constitución de un paradigma, originado por el *consenso científico* y definido como la idea que opera en un momento histórico determinado, en el que prevalece un horizonte ontológico que sostiene las interpretaciones de la realidad y que tiende a determinar los criterios

válidos en la producción científica. Dei plantea que estos paradigmas pueden constituir lo que denomina un *paradigma*, es decir, que suelen operar como verdades consagradas e institucionalizadas que limitan los procesos de investigación racional; proponiendo que en la investigación en salud no puede faltar el *desafío de la criticidad* ya que hacer ciencias *no es estar en la verdad sino buscarla*, cuestión epistemológica esencial para el auténtico investigador científico.

En su próximo ensayo resalta que el *complejo salud-enfermedad* no constituye un problema sino una *cuestión*, que nos involucra. Ya que una cuestión no es sólo un asunto de conocimiento intelectual, a cada agente de la salud le cabe especialmente la conciencia de estar frente a esa cuestión promoviendo un cambio en su disposición actitudinal y, por ende, la calidad del servicio que presta. Es por ello que enfatiza no estar de acuerdo con la definición de la OMS que delimita la cuestión salud-enfermedad *con la ausencia de una patología más que en la totalidad del sentido único e irrepetible que es cada hombre* (pág. 33). Desde la perspectiva filosófica coincide que el aporte de las investigaciones de la antropología cultural, en cuanto al concepto de salud y enfermedad, se relaciona con las reconfiguraciones socioculturales que realizan los individuos y la sociedad, permitiendo *situarnos en la condición ontológica de lo humano como tal* y plantea los tres grados de sentido de la acción médica que Gebattel legó —grado inmediato de la relación, grado del enajenamiento de la relación y grado personal de la relación— ya que le parecen apropiados y coherente conceptualmente con el abordaje de la cuestión en salud.

110

Luego indaga sobre el carácter interdisciplinario de la investigación en cuanto a la Ley Nacional de Salud Mental y con el modelo de tratamiento en medicina prefiriendo referenciarlo como transdisciplinario; este enfoque supone *un ser humano enfermo y no solamente una enfermedad*. Allí vuelve a evocar la *cuestión epistemológica* pero en los modos de *ser con los otros*, desde planos epistémicos diferentes sin olvidarse de lo humano en el vínculo terapéutico, considerando que así se trata de darle el espacio de identidad que le pertenece como persona al individuo doliente. Ya no se trata de ver sólo desde el campo teórico de la medicina sino desde aquello que convoca la atención de la persona enferma y no desde la enfermedad, resaltando la importancia de una formación humanista y reflexiva en la acción médica.

En el cuarto punto aprovecha la ocasión para dialogar sobre una visión filosófica frente a una problemática en salud, como lo es la *despenalización de la droga*, aclara en todo momento que esa visión filosófica es propia y comenta que es una más de las que se presentan. Por ello desde su perspectiva pretende aportar una mirada diferente. A partir de ciertos cuestionamientos hacia la ciencia y su forma de explicar la naturaleza de las adicciones refiere su postura alegando sobre la libertad individual de las personas, que frente a la problemática de las adicciones pierden la capacidad de autolimitación y considera que si la libertad es un bien social, al que aspira toda

sociedad democrática, entonces el ejercicio de nuestras libertades individuales no puede ser ajeno al compromiso con los otros que componen la sociedad. Por ello argumenta que no considera la despenalización de la droga e invalida la clasificación de “drogas blandas y drogas duras” ya que considera que *aumentará la marginación de los que ya viven marginados*, desafiando el destino de la sociedad al verse sin esperanza.

El quinto capítulo consta sobre los *protagonistas de la salud*, contextualiza su cuestión a los focos de esfuerzo en los equipos de salud, refiriéndose en este caso al “*espacio de la comunidad*” o “espacio de la identidad de la comunidad” ya que considera que es *desde* la comunidad ante nosotros y no *con* la comunidad, tal como lo expresa la OMS (1991). Focaliza que en esta cuestión se debería diseñar y reflexionar sobre un nuevo enfoque epistémico de la misma. En este caso dialoga sobre la *actitud de servicio*, la cual se define como la objetivación, la realización práctica de la elección vocacional en la decisión y el compromiso social. Focaliza la atención en la reflexión crítica de los supuestos que animan la profesión médica relacionados con el saber médico y los vínculos asimétricos que se producen entre miembros de la comunidad y el profesional de la salud. *Piensa que a los argentinos les falta concebir una cultura del encuentro*, superar en la práctica de todos los días el lugar de las asimetrías que nos da circunstancialmente la condición del saber y de poder.

Los dos capítulos que concluyen la primera parte, corresponden a *cuestiones éticas, la perspectiva humana y el concepto de formación en salud*. En estos puntos, indaga sobre cuál es el lugar de la persona y del compromiso profesional en la significación de una tarea que reclama una decisión vocacional de servicio. Considera que *toda cuestión ética aparece allí donde el vínculo humano tiene lugar, donde aquel que es objeto de nuestra atención está presente con sus necesidades*. Recalca la necesidad de la cultura del encuentro y la formación humanista para ese fin. En este caso, adiciona como aspecto actitudinal la capacidad de *contención del otro*, que se encuentra en situación de vulnerabilidad a merced de la *oportunidad de nuestra condición humana: la gratuidad de la entrega*; considerando el vínculo subjetivo como esencial en el acto terapéutico.

En la segunda parte de su libro, originada en un ensayo solicitado por el Dr. Collia, nos interpela sobre *ética y salud pública*, explica que al encontrarnos frente a una cuestión ética se admite la responsabilidad en las decisiones que se toman en las tareas cotidianas y esto conlleva nuestro *modo de ser y concebir el mundo*. Habla de una *cuestión ética y no un problema*, ya que en las cuestiones con cada situación o individuo se re-soluciona y reconfigura específicamente el caso. Importa aquí la posición desde donde actuamos, *el modo de actuar*, que implica una postura ética donde la mirada será el punto de referencia axiológico desde donde gestamos el mundo. A partir de esta cuestión lo replantea, sobre la salud, en relación con el

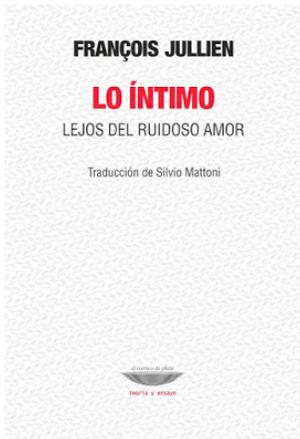
juramento hipocrático explicando que es una de las demostraciones que más ha perdurado en la civilización occidental con respecto a los códigos en ética, fuente de inspiración científica y profesional al cuidado de la vida. Valoriza las normativas en relación con la conducta profesional del cirujano Th. Percival (s. XVIII) en cuanto al *rol del médico*, considerando importante como virtud personal *la confianza* que el profesional debe inspirar a quien reclama asistencia, aunque destaca la conveniencia de evitar una postura paternalista.

A partir de las aberrantes experimentaciones que realizaban los médicos nazis en la guerra, surge el *código de Nüremberg* (1946) que regula en la actualidad la *investigación en seres humanos, al consentimiento voluntario y a la capacidad de decidir del sujeto en investigación*, respetando la autonomía del paciente. Enumera también algunos casos históricos, hasta llegar a enunciar los tres principios éticos del Informe de Belmont (1978); *autonomía, beneficencia y justicia*, indicando los debates epistemológicos surgidos a partir de dichos principios y que constituyen un insumo importante para la actividad en los Comités de Bioética en los centros asistenciales de salud, donde además resalta la importancia de la actuación y representación en los mismos.

En cuanto a los *principios de la Bioética; autonomía, no maleficencia, beneficencia y justicia*, destaca las ponderaciones con respecto a la relación entre ellos. Resalta la relación agente de salud-paciente de manera individual y en la salud pública, y es consciente y crítico de los límites para evitar las omnipotencias durante el ejercicio de la profesión, estableciendo *un vínculo humano* y llamando al *encuentro con las personas y la comunidad*.

En la portada del libro del Dr. Dei se encuentra un cuadro del artista Adriaen Brouwer, que muestra el trabajo de un barbero-cirujano del Medioevo. En esa representación se observa a este *agente de la salud* atendiendo los pies de un doliente; dicha obra caracteriza de manera adecuada lo propuesto y reflexionado a lo largo de su libro sobre las cuestiones filosóficas relacionadas con la salud.

Finalmente, este libro constituye una contribución valiosa como área transversal para reflexionar desde la tarea de los agentes de salud en formación y en ejercicio de su profesión, cuestionar desde la bioética la interacción con ese otro que requiere un encuentro terapéutico y posicionar la mirada epistemológica, según la cuestión en la que debemos abordarla. El recorrido a través de cada conferencia o ensayo que propone el autor, nos permite repensar en las categorías ontológicas en cuanto a la constitución de la labor sanitaria como actividad humana y desde allí, transformar su accionar con responsabilidad. También representa un aporte a las investigaciones interdisciplinarias que requieren de tomas de decisiones en el campo de la salud.



FRANCOIS JULLIEN, *Lo íntimo. Lejos del ruidoso amor*, trad. De Silvio Mattoni, Buenos Aires, Cuenco de Plata, 2016; 192 págs.

François Jullien presenta en este volumen lo que él mismo declara como el segundo volumen de su obra publicada por Gallimard en 2011, *Philosophie du vivre*, en la que se cuestionaba acerca de vivir “por y en relación con el ‘Otro’”. La línea que mantiene concibe el vivir como la reflexión sobre el tiempo, la felicidad y lo negativo. En una docena de artículos el autor explora la actualidad de las relaciones entre los hombres, los puentes y desconexiones entre ellos, las consideraciones de la polaridad adentro/afuera, íntimo/público, tratando de objetivar las situaciones en que naturalmente se instala el hombre de nuestro tiempo.

 113

Así, luego de una apertura general del volumen, el autor presenta “El tren, en el campo”. El autor toma la historia de *El tren*, novela de Georges Simenon en que un grupo de familias deportadas son llevadas a un campo de refugiados de La Rochelle, y donde un hombre, Marcel, vive con una mujer desconocido, que acaba de salir de prisión y devino compañera de deportación, una pasión amorosa. Mientras su mujer embarazada y su hija viajan en el vagón contiguo, Marcel entabla una relación con la que crea un *adentro*, una intimidad, un espacio entre ellos que los ampara en medio de una exterioridad, y produce a su vez una especie de rebelión en su éxodo, en su exilio. Se trata de un medio para salvarse, que pronto empieza a transformarse en una elección. La experiencia –dice Jullien– “adquiere un giro metafísico; da *acceso*”. Con esto abre la reflexión sobre la exterioridad/interioridad que se profundizará en el capítulo siguiente.

En “Adentro/afuera: cuando cae la barrera”, el autor parte de la caracterización común del concepto de “íntimo”: lo más profundo, lo que está a salvo de los otros, y aquello que vincula con lo más profundo, una especie de puente intersubjetivo. Este punto de partida, el diccionario de la lengua, le permite referirse a la dimensión del adentro. Allí propone que la piedad, el sentimiento que ha sido importante en la

historia de las ideas, no es otra cosa que la extensión correlativa del adentro en el afuera que representa el otro. De este modo, lo íntimo se vuelve un *retiro* (abandono de la propia interioridad) y un *compartir* (hay un espacio común con el otro). No hay entonces posibilidad de profundizar la propia interioridad, sin una apertura hacia el exterior. Se es siempre íntimo *con*. La finalidad de lo íntimo, nos dice Jullien, es hacer experimentar lo inverso: la existencia del otro por analogía conmigo. Nos hace co-conscientes, co-sujetos.

En el tercer capítulo, el autor se ocupa del lenguaje. Rescatando las raíces latinas de las maneras en que Europa concibe lo íntimo, incorpora la dimensión de la mirada que, al mismo tiempo que se ocupa de un afuera, al percibirlo, muestra un adentro, en la calidad misma de la mirada. A partir de aquí, y de la consideración particular de las implicaciones de los gestos íntimos, que Jullien se detiene en el caso Griego. En el cuarto capítulo, “No existió lo íntimo griego”, retoma los primeros registros de la cultura helena para proponer, partiendo de la escena homérica en que Andrómaca despidió a su marido Héctor, que parte para ya no volver. Ve en este pasaje la imposibilidad griega de franquear la barrera entre la intimidad y el otro, porque la persuasión y lo poético no ceden sus particularidades para que se realice una fusión intersubjetiva. En la perspectiva de Jullien, los griegos no desplegaron lo íntimo. Mantuvieron siempre al otro en un terreno de lo extraño y de lo externo. De este modo, el autor llega a decir que lo íntimo define negativamente a los griegos. La manera en que los griegos llegaron a participar de lo absoluto no fue a través de la apertura hacia el otro, sino a través del intelecto y del conocimiento. Y esto es un acto solitario, una intención solipsista.

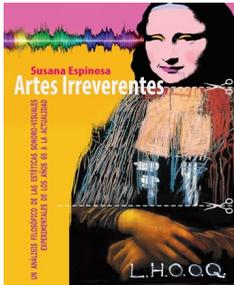
En el siguiente capítulo, “Vida flotante/vida anclada”, Jullien se vuelve hacia un texto chino del siglo XVIII, *Siete relatos de la vida flotante*, de Shen Fu. Allí puede anclar una reflexión sobre el sentimiento íntimo y la vida privada. El ejemplo de la sociedad china sirve para mostrar la función de la unión en la vida matrimonial como último resquicio de sentido. En una concepción vital que considera la vida como un fluir inconstante y fugaz, la intimidad de “la pequeña historia” de la pareja lo anecdótico es lo único propio y lo que cuenta. Sin embargo, el autor abre una perspectiva similar a la que encontraba en el mundo griego: la cercanía afectiva imposibilita que se perciba a Otro como realmente Otro. Y la importancia de esto es que, entonces, tampoco allí hay algo firme o trascendente. Con esta reflexión Jullien nos encamina al pensamiento de San Agustín, que realiza un anclaje de la vida flotante en una trascendencia, más particularmente en Dios. Ese Dios es el otro a quien cada uno se abre, instalándose ahora en un infinito, que se resuelve en el *íntimo humano*. Se trata ahora de una interioridad fundada en este “gran dispositivo del pensamiento europeo”, que desvinculó al “Tú” de Dios.

El paso siguiente está dado por el pensamiento de Rousseau, que es heredero de la concepción agustiniana, en que mantiene la disposición e invocación hacia un "tú". La diferencia entre ambos es que, mientras que en el último se dirige a Dios, en el primero se dirige al hombre. Afirma la inmanencia de "Otro" -ya no un "otro"-, a partir de su contraste con el plano de la trascendencia. Se opera aquí un corrimiento y lo íntimo se escinde de la relación amorosa, y pertenece más propiamente al terreno de la infancia, y consiste en un "íntimo compartido". La connivencia, la amenaza del intruso y la inagotable charla compartida (el "parloteo inagotable") son los rasgos propios de lo íntimo propuesto por Rousseau.

En "Cambiar la moral", Jullien reflexiona sobre la transformación que ha venido teniendo la moral, y que se vuelve ahora un recurso, y hace pasar lo íntimo a un plano relacional. Se concibe el sujeto como proyectado "fuera de" sí, hacia el Otro encontrado. Lo íntimo devino entonces la condición de posibilidad de lo moral. No sin antes detallar los dos tipos de moral que -en su opinión- están establecidas en Europa - las morales de regulación y las de vocación-, señala que lo íntimo saca de su confinamiento a las morales de interioridad, haciendo posible una profundización de sí, precisamente al encontrarse en contacto y contraste con una exterioridad.

En los tres capítulos que restan, el autor presenta una vuelta a lo que representa lo íntimo en las relaciones amorosas. Comienza resignificando el lugar de la mujer del romanticismo, escindida y vaga -"En el cazador verde". Toma en primer lugar la novela de Stendhal *Lucien Leuwen*, recorre el camino de búsqueda de un *adentro compartido*. Más que lo íntimo, dice el autor, Stendhal se refiere a lo natural -la simplicidad-, que es "la puerta de acceso a lo íntimo" y a su singularidad representada por el "uno mismo". Pasa así a preguntarse "Amor, ¿no es un término falso?", porque la cultura francesa lo toma como un mecanismo para evitar tematizar el compromiso político roto de nuestro tiempo. *Éros, agápe, amor, ai, love*, formas de mencionar un sentimiento banalizado, de lo que debería ser "el absoluto humano". A partir de estas reflexiones, Jullien rescata el concepto de amor cristiano, *agápe*, para decir que el cristianismo no viene a proponer un nuevo Dios, sino una nueva comunión con Dios. Funda una relación en la que se erigirá el concepto de lo íntimo, tal como deriva de su historia y de su configuración en el panorama actual. Lo íntimo y el amor son términos ambiguos; y lo es porque no establece claras fronteras entre uno mismo y el Otro, sino que se instala en un punto de no-separación. Llega así al cierre del volumen, proponiendo una reflexión sobre el "Vivir de a dos", expresión de la situación de amor en que el hombre comparte su vida con Otro.

En este volumen, Jullien nos instala en una manera dinámica y original de leer la historia de las ideas en relación con la otredad. Interesante propuesta para revisar el tema.



SUSANA ESPINOSA, *Artes irreverentes. Un análisis filosófico de las estéticas sonoras, visuales, tecnológicas y experimentales de los años 60. Su proyección a la actualidad*, Buenos Aires, Lanús, 2019.

El artista plástico Claudio Oroza (Argentino, contemporáneo), en referencia al título de la obra, realizó en la tapa del libro, un collage de la Gioconda intervenida con las versiones artísticas que Andy Warhol, Jean Michel Basquiat y Marcel Duchamp hicieron en su momento sobre la pintura del Gran Leonardo Da Vinci.

Analizar las artes sonoras, visuales, experimentales y tecnológicas surgidas en los años 60 en el mundo desde una reflexión filosófica de sus estéticas, sus narrativas y sus problemáticas de recepción, constituye un aporte innovador al tema la vez que original.

A lo largo de su trayectoria profesional la autora de este libro se ha interesado por indagar sobre el por qué y el para qué de estas artes disruptivas, provocativas e irreverentes que estigmatizaron el arte clásico y criticaron todo lo que refiera a la tradición, al punto que llegaron a considerar la posibilidad de la muerte del arte, aunque finalmente comprendieron que el arte no muere sino que se transforma.

Esas propuestas estéticas están hoy proyectadas en expresiones multidisciplinares y en formatos que trascienden los límites del arte, integrándose con la ciencia y la tecnología.

La filosofía ofrece un campo ideal de reflexión para dar respuestas abiertas, aunque no concluyentes y la autora lo hace sustentando los fundamentos en algunos de los principales filósofos de la modernidad como Nicolai Hartmann, Hans Gadamer y Arthur Danto. A eso se dedica este libro, que es una extensión intervenida de lo que fue la Tesis Doctoral con que Susana Espinosa finalizó el Doctorado de Filosofía en la Universidad Nacional de Lanús.

Este trabajo no está centrado solo en las problemáticas estéticas de estas artes sino que también tiene la intención de que esos paradigmas ambivalentes y complejos, realicen aportes al hombre de hoy, que vive en sociedades donde las fronteras ideológicas, territoriales y lingüísticas se integran, se mezclan. Hoy lo verosímil supera a lo verdadero, lo relativo a lo absoluto, lo proyectivo a lo limitativo, porque la posmodernidad ha llegado ¿para quedarse?

El libro ha sido estructurado en cuatro partes. La primera refiere al estudio de los paradigmas filosófico estéticos del arte de fin de siglo pasado. La segunda analiza las nuevas narrativas en las producciones sonoras, visuales, experimentales y tecnológicas de mediados del siglo XX. La tercera indaga sobre la relación de la obra de arte con el receptor de la misma. Y la cuarta parte transita reflexiones sobre el arte en la sociedad actual.

Como cierre, la autora expone conclusiones no concluyentes, que desde su punto de vista dejan abiertas preguntas y reflexiones superadoras de lo que el texto plantea; sin embargo hay certezas que Susana Espinosa se atreve a manifestar, comprometidas en opiniones propias pero disponibles para que el lector-interlocutor discuta y reflexione sobre ellas.

En el Anexo se presenta un glosario de términos filosóficos y estéticos tanto de la lengua española como de lenguas extranjeras que han sido incluidos en el texto, pero que los releva para su aplicación pedagógica en los ámbitos académicos de estudio del arte; así es que la obra pretende ser útil tanto para el lector profesional como para el estudiante o incluso para el aficionado al arte contemporáneo y a la filosofía.

Germán Infiesta (UNLa)

Actualidad filosófica

VII Jornadas Nacionales de Filosofía Moderna: *La Segunda Naturaleza*. A 200 años de la *Filosofía del Derecho* de Hegel. Mar del Plata, 17-18 de Septiembre de 2020. Contacto: <http://jornadasfilomoderna.blogspot.com/> y <mailto:jornadasfilomoderna@gmail.com>.

Τάξις

Revista de Filosofía

Centro de Investigaciones Éticas “Dr. Ricardo Maliandi”

Departamento de Humanidades y Artes – Doctorado en Filosofía

Universidad Nacional de Lanús

ISSN 2718- 8892

NORMAS DE PUBLICACIÓN

Artículos

La Revista Τάξις recibe artículos de una extensión máxima de 7000 palabras, incluyendo notas al pie, bibliografía y todo tipo de imágenes, incluyendo cuadros y gráficos. Los artículos podrán estar escritos en español, inglés, portugués, francés o alemán. Debe tratarse de trabajos inéditos y que propongan una perspectiva de discusión original y relevante.

Cada artículo deberá estar acompañado de un resumen en inglés y en español, no mayor a diez líneas (100 palabras), y una breve descripción de la filiación institucional y trayectoria académica del autor, en la que debe incluirse una dirección de correo electrónico (no más de seis líneas).

119

Notas breves

Las notas breves no deberán superar la extensión de 4000 palabras. Se tratará de notas críticas sobre temas puntuales o de revisiones críticas de artículos u obras publicadas.

Reseñas

La extensión de las reseñas críticas deberá ser de entre 1000 y 2000 palabras, y las obras reseñadas no deberán haber sido publicadas antes de los cinco años del momento en que se propone la nota.

En todos los casos, las propuestas tendrán que cumplir con las siguientes cuestiones formales:

- Título y subtítulos: En el margen izquierdo y en negrita; letra: Times New Roman 14 para el título y Times New Roman 12 para subtítulo. Nombre del autor: debe consignarse el nombre y apellido completos debajo de título/subtítulo, con indicación de su filiación académica; letra: Times New Roman 12.

- Cuerpo del trabajo: Tamaño de página: A4; márgenes: 2.5; Justificado; letra: Times New Roman 12; interlineado 1.5; sangría: 0.5; espacio entre párrafos: doble.

- Citas textuales: Las citas menores a tres líneas deberán estar entre comillas y en el cuerpo del texto; las que tengan una extensión mayor, deberán ser introducidas después de un espacio en blanco, con un margen mayor que el cuerpo (3 cm), y en un tamaño de letra 11, con interlineado simple. Cuando la cita comience con minúscula (texto cortado), deberá estar precedida por (...). Las referencias bibliográficas deberán hacerse en notas al pie.

- Notas: deben ir al pie de la página, en letra Times New Roman 10, interlineado simple.

- Referencias bibliográficas:

- Libros: Apellido/s, Nombre/s, título de la obra en cursiva (nombre y apellido del traductor, si corresponde), ciudad, editorial, año. Ej.: Benjamin, Walter, *La tarea del Crítico*, trad. por Ariel Magnus, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017.
- Artículos o capítulos publicados en libros: Apellido/s, Nombre/s, título del artículo entre comillas, seguido de los datos del libro en que se encuentra: Apellido/s, Nombre/s del/los editores, nombre del libro en cursiva (nombre y apellido del traductor, si corresponde), ciudad, editorial, año; páginas entre las que se encuentra el artículo/capítulo. Ej.: Burkert, Walter, "II Organizaciones e identidades", en Burkert, Walter, *Cultos místéricos antiguos*, trad. por María Tabuyo y Agustín López, Madrid, Trotta, 2015; pp. 53-80. Castello, Ángel, "El alfabeto griego. Sistema, desarrollo y consecuencias", en Mársico, Claudia (ed.), *Polythryleta*, Buenos Aires, Rthesis, 2011; pp. 43-81.
- Artículos publicados en revistas: Apellido/s, Nombre/s, título del artículo entre comillas, nombre de la revista en cursiva, número, (año del volumen); número de página inicial y final del artículo. Ej.: Kupchik, Cristian, "La fuerza vital", en *Revista Quid*, 66 (2017); pp. 8-10.
- Libro en versión electrónica: Apellido/s, Nombre/s, título en cursiva, ciudad, editorial, año. Recuperado de <http://www.xxxxxx.xxx>, fecha. Ej.: Rodríguez, Manuel, *Las causas perdidas*, Buenos Aires, ed. Pérdigo, 2002. Recuperado de http://editorialperdigo.com.ar/mrodriguez_causas_perdidas.html, abril 2003.
- Artículos y capítulos extraídos de publicaciones electrónicas: igual que los artículos publicados en soporte impreso, con la referencia del libro electrónico indicada precedentemente. Ej.: Cragnolini, Mónica, "Temblores del pensar Nietzsche, Blanchot, Derrida", 2015, recuperado de http://rayandolosconfines.com/pc12_cragnoli.html, mayo 2015.
- Las publicaciones periódicas deben referenciarse como las revistas, lo mismo que los artículos extraídos de ellas.
- Las ponencias publicadas se consideran artículos del volumen de Actas que las contiene. Se referencia entonces como artículos de libros.
- Las tesis publicadas se consideran libros, por lo tanto se referencian como los volúmenes de formato impreso y de formato electrónico, según corresponda a tesis publicadas en papel o en la web respectivamente.

- Las propuestas se recibirán por correo electrónico en taxisrevistafilosofia@gmail.com, o en el Centro de Investigaciones Éticas, Departamento de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Lanús, 29 de Septiembre 3901, (1826) Remedios de Escalada, Provincia de Buenos Aires.

