

148-0.

14.
27

"AXIOLOGIA Y DIALECTICA EN
LA ESTETICA Y TEORIA
DEL ARTE:

Tesis que para obtener el
Grado de Licenciatura en-
Filosofia Presenta.

RAMON VARGAS SALGUERO.

U. N. A. M.

Noviembre de 1980.



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

<u>INDICE</u>	<u>PAG.</u>
<u>Capítulo I</u>	
LA INCIPIENTE DIALECTICA MATERIAL	1
LA METAFISICA DE LO BELLO	9
ESENCIA MULTIDIMENSIONAL VS	
ESENCIA UNIDIMENSIONAL	13
BASES PARA UNA AXIOLOGIA DIALECTICA	20
LA CONVENIENCIA: PRINCIPIO DE LA BELLEZA	27
EL IDEALISMO DE PLATON	32
LA SEGUNDA CONCEPCION:	
LA TEORIA DEL ARTE	37
<u>Capítulo II.</u>	
LAS DOS CONCEPCIONES VISTAS EN CONJUNTO	52
LA DIALECTICA EXPLICITA	71
EL "FILOSOFAR SOBRE LO CONCRETO"	107
CONCLUSIONES	127
NOTAS	139

PREGUNTAS

Se acepta generalmente que en los apuntes sobre la belleza desperdigados prácticamente a todo lo largo de la obra de Sócrates y de Platón así como en los contenidos en la Poética de Aristóteles se sentaron las bases de las que al correr el tiempo se constituirían como dos disciplinas claramente diferenciadas: la estética y la teoría del arte.

Todavía en la actualidad, y para aludir únicamente al campo de la estética marxista, Avner Eiz se refiere en su libro Fundamentos de la estética marxista a las divergencias surgidas entre quienes aceptan que la estética se constituye como la teoría general del arte dado que es en éste donde a plenitud, aunque no exclusivamente, se pueden apreciar las leyes de la concepción estética del mundo, respecto de otros estéticos que, apoyándose en las concepciones de Chernishevski sostienen que la "teoría general del arte está radicalmente deslindada de la Estética -como ciencia de lo bello-".

La permanencia de ambos campos de estudio a lo largo de veinte siglos sin que, hasta la fecha, alguna de las dos disciplinas haya podido englobar a la otra, ni tampoco se haya legitimado la diversa amplitud de los campos de estudio respectivos, justificaría por sí sólo un estudio que de nueva cuenta se avocara al problema. Esta justificación primera se refrenda si se parte, como es el caso presente, de la hipótesis central de que a la base de dicha separación ancestral no se encuentra una actitud voluntarista susceptible de subsanarse reparando superficialmente la displicencia con que estéticos y teóricos han visto sus respectivas aportaciones, sino la contraposición de las dos concepciones en que se puede bifurcar el acceso al conocimiento: idealismo y materialismo. Contraposición

respecto de la cual el marxismo se encuentra en immejorable posición para solventar, tal como se manifiesta en la proliferación de estudios estéticos de todo cuño y laya que se han producido en los últimos veinte años dentro de esta posición.

¿Cómo y de qué manera la contraposición entre el idealismo y el materialismo generó dos disciplinas con ámbitos y contenidos divergentes? En el presente trabajo se intenta responder a esa pregunta particularizando la contraposición en la dialéctica a que dieron lugar, explícita o implícitamente, cada uno de los derroteros para, en un paso posterior, encontrar los nexos que la llevan a permear a la axiología.

Teniendo en cuenta lo anterior, se intenta demostrar que la dicotomía que establece el idealismo entre el mundo real y el ideal, así como la menor estima en que tiene al primero respecto del segundo al que atribuye el papel de demiurgo, lo conduce necesariamente a disociar la multideterminabilidad de los entes para compartimentarlos y metafisicarlos. La axiología que se corresponde con la visión idealista es una de corte autonomista y unidimensional, en la que cada valor es indiferente a lo que acontezca con los demás con los cuales guarda una relación meramente epidérmica.

La posición materialista, que encuentra su fundamento último en la concepción de la categoría de la acción mutua, expresión abstracta de la concatenación de todo lo real, se corresponde, por su parte, con una axiología interrelacional. El integracionismo axiológico que se desprende de la tesis enunciada por Sócrates y Aristóteles no se restringe a aceptar una pluralidad de valores depositados en un objeto, sino que prefigura la necesidad de apreciarlos

en su encañamiento, en su afectación recíproca a través de la cual uno de ellos puede, dadas ciertas circunstancias sociales, reubicar el contenido y función de los otros.

De este modo, se intenta comprobar que la existencia paralela de las dos disciplinas obedecería a la predominancia del idealismo en la estética y al titubeante, pero materialista, enfoque de la teoría del arte.

Al respecto de la axiología cabe tener en cuenta que si bien los trabajos de investigadores como Tegarínova, Vasilenko, Drobní tski y Stoldvich, han roto, como dice este último, el monopolio de la filosofía idealista en la axiología, sigue siendo válido el juicio de Sánchez Vázquez: "Durante largo tiempo los marxistas permitieron que las investigaciones axiológicas fueran un monopolio de ella, olvidando que Marx había construido toda su ciencia económica, como ciencia de un tipo de relaciones y productos humanos sobre la base de una teoría del valor. Este olvido determinaba, a su vez, que el problema del valor se pasara por alto, en general y, en particular, en la esfera de lo estético".

Además de contribuir a la exploración de este campo, el trabajo refrenda algunas tesis pertenecientes a la dialéctica y otras más, secundarias respecto de éstas, pero posiblemente significativas para otros estudios.

INTRODUCCION

La estética se encuentra en una encrucijada que no puede ocultar, y de la cual tampoco la puede sustraer la pléthora de monografías, estudios y ensayos de todo cuño y laya producidos en la última veintena de años.

A los viejos problemas heredados por la prolífica estética idealista y mismos que podrían sintetizarse en pares dicotómicos irresolutos tales como los referentes a estética-teoría del arte, autonomía-heteronomía, objetivismo-subjetivismo, arte puro-arte de contenido, arte lúdico-arte comprometido, se le han venido a sumar todos los que ha introducido el desarrollo y consolidación del marxismo; en primer lugar, la pareja idealismo-materialismo, y más específicamente, estructura-superestructura, ciencia-ideología, valor de uso-valor de cambio, reforma-revolución.

Dentro de los problemas mencionados y sin que los desplace o ignore, el referido a la axiología probablemente haya advenido a primer lugar en el rol de prioridades. A los estéticos idealistas les es ya imposible negar las muy diversas implicaciones inmersas en la relación artística: estéticas, pedagógicas, políticas, económicas y sociales, pero no han alcanzado a dar cuenta de ellas porque se los impide su adhesión acrítica a la tesis axiológico-ontológica expuesta por Scheler en El formalismo en la ética y la ética material de los valores. Los estéticos materialistas, por el contrario, enarbolan el trasfondo económico político del arte y a partir de él recusan las apreciaciones de corte idealista. En pero, no han podido integrar en un cuerpo teórico congruente tal interrelación axiológica porque, en el fondo, tampoco han logrado

trascender la conceptualización autonomista de los valores. Su insistencia en ahondar en el valor estético como demiurgo del arte lo comprueba suficientemente. Por demás está recordar la ausencia de obras marxistas específicamente dedicadas a este tema.

El presente trabajo parte de la hipótesis central de que la visión idealista de la realidad encuentra su correlato axiológico en el autonomismo de los valores, es decir, en su compartimentación metafísica. Se buscó confirmar la hipótesis en el nacimiento de la estética y de la teoría del arte.

El por qué la investigación de este tema nos ha llevado a remontarnos a los albores de la civilización y de la filosofía occidental es coyuntural: en el seno del marxismo es donde más se debate acerca de la atinencia de la dialéctica. Se hace, por tanto, necesario retrotraerse a los multicitados orígenes para, desde ahí, intentar esclarecer qué tipo de dialéctica pueda haber en Marx, y cuáles serían sus determinaciones.

LA INCIPIENTE DIALECTICA MATERIAL

Probablemente el afán socrático de abstraer de todas las cosas bellas aquella cualidad que les otorgaba tal carácter particular y diferenciador del resto, puede ser considerado como el paso -- inaugural de lo que, a partir de este momento histórico y dentro del pensamiento occidental, se fue constituyendo paulatinamente en una disciplina filosófica con irrenunciable afán de autonomía: la estética.

Es bien claro que el preguntar no acerca de "qué cosas son bellas, sino qué es lo bello" (1) estaba permeado, en primer lugar, por la necesidad que tenía el conocimiento de elevarse por encima de la inmediatez de las cosas tangibles para captar las características abstractas que las emparentaban y asir lo que era común a ellas en medio de toda su diversidad aparente; y, en segundo lugar, por un bagaje factual tan considerable que la pregunta se hacía imprescindible. Este bagaje no solamente se expresaba en el cúmulo artístico de que ya disponía la cultura griega, constituido por sus aportaciones literarias, escultóricas y arquitectónicas principalmente sino -- que, como también se sabe, el lenguaje común tenía perfectamente registrados ciertos caracteres bajo el rubro de belleza y aún más, distinguía entre algunas de sus formas posibles, como lo trágico y lo sublime. Que ello no obstante, la pregunta misma implicaba un paso de avance en relación a los cuestionamientos usuales en su momento, -- lo indica claramente la reiterada respuesta de Hippias quien todavía no alcanza a visualizar la posibilidad de separar en el pensamiento la interrelación que se da en los objetos y que, a primera vista, parece fundirse en la extensión corpórea de cada uno de ellos. Así se

explica que preguntado acerca de lo bello, responde reiteradamente - con una lista interminable de "cosas bellas", desde una yegua, hasta una doncella hermosa, ser respetado por sus conciudadanos, los dioses y así sucesivamente.

Conviene reparar, aquí, en la aparentemente contradictoria forma en que se pretende llegar al conocimiento de las esencias, finalidad última que alienta en el cuestionamiento socrático. Por una parte, subdivide a la realidad en campos, sectores y regiones enlazados por su coparticipación en un modo de ser común: la belleza en -- nuestro caso. Del continuo real desgaja, por tanto, un grupo de objetos a los que agrupa e independiza aludiendo a su característica - común que al diferenciarlos del resto posibilita considerarlos por - separado: les confiere autonomía relativa. La existencia de estas - cualidades, la existencia de la belleza, como ya se dijo, no es objeto de demostración dado que su establecimiento ha partido de la experiencia y se ha consolidado en una instancia previa a su postulación y análisis. Esas cualidades, pues, se han dado con antelación al intento de esclarecerlas. La existencia de objetos bellos, de bellos - dioses, de personas bellas, de ciencias y así sucesivamente, ésa, está aceptada. De lo que se trata ahora es de iniciar el análisis de - la propia belleza, es decir, del peculiar y privativo modo de ser de ciertos objetos que les asegura un campo de acción propio en la realidad y en el pensamiento, independizándolos del resto y asignándoles un ámbito autónomo. De este modo el pensamiento convalidaría lo que se da en la realidad y penetraría en el conocimiento de ella.

Todo este proceso de búsqueda adquiere un significado al - estar acuciado por la necesidad de alcanzar la esencia de lo bello, - de aquello que está en todos los objetos bellos al margen, aún, de -

que lo capte así el común de las personas. Y no obstante que a lo largo de todo el cuestionamiento se descarta la posibilidad de definir a la belleza a partir de la utilidad que revistan los objetos bellos; no obstante que no se acepta, tampoco, que la belleza pueda definirse en función de la materia prima de que estén hechos los objetos o de la cierta "conveniencia" o adecuación -diríamos ahora- del objeto bello a su campo de acción y que tampoco se ven posibilidades de diferenciarla a través del placer que causa su contemplación, lo cierto es que apenas ha iniciado el análisis de la belleza en sí, -- desgañándola de las cosas bellas, cuando ya la liga de nueva cuenta a las mismas características, a las mismas cualidades, a los campos de la realidad de los cuales pretendía, supuestamente, aislarla.

"Todo lo que puede ser útil a los hombres es bello y bueno relativamente al uso que de ello se pueda hacer" (2)

nos dice, y añade en el mismo sentido

"que las cosas son bellas y buenas para el uso a que están destinadas; y son feas y malas para el uso a que no están destinadas" (3)

Ratificando la imbricación entre la belleza y otros modos del ser o valores decía, al referirse a la arquitectura, que

"la comodidad de una casa constituye su verdadera belleza y esto era -- dar el mejor principio de construcción" ... "Cuando se quiere construir una casa, ¿no se debe hacerla al mismo tiempo agradable y cómoda? ¿No es de desear que sea fresca durante el verano y caliente en invierno?" (4)

Así, tenemos que si acaso la belleza no es terminantemente definida como el correlato obligado de que se den plenamente otras - cualidades, como la utilidad y la conveniencia, lo que por los testimonios anteriores podría ser ampliamente sostenido, muy por lo bajo-

permanece en Sócrates la tendencia a buscar la esencia de lo bello pero no como una cualidad separada de otras, no en el aislamiento de una sola cualidad, en un campo sin nexos separado por una barrera de lo demás; en suma, no en una autonomía total de los valores entre sí, sino como una combinación e imbricación de varias cualidades. Y, entre ellas, la utilidad de los objetos podría ser la más relevante. Al imbricar estrechamente la belleza con lo útil, al sostener la imposibilidad de concebir que lo bello puede existir sin estar adherido a lo útil, al sostener una belleza contaminada de materialidad: "Lo bello a causa de (kalón pros ti)" (5), Sócrates conecta la esencia al objeto del cual es esencia. De este modo, no solamente impide la sublimación de la esencia y su despegue del ámbito de la materialidad, sino que convalida el criterio artístico que fue propio de la cultura griega: el de no imaginar una belleza como fin en sí misma. Así, belleza y bien corren unidos dando lugar a lo que ha sido titulado la Kalokagathia, socrática. Si la pregunta acerca de lo bello en sí, era el paso inaugural, esta segunda gran aportación del filósofo abre, en aparente contradicción con la primera, otro derrotero al enfoque de la realidad que superficialmente visto pudiera considerarse antípoda de aquella: ligar lo bello con lo útil lleva a analizar las distintas maneras de ser útil y las distintas formas de imbricarse lo útil con lo bello: La cuchara de madera de higuera es más conveniente para la olla -- que la cuchara de oro (6). Tal fue la segunda gran aportación de Sócrates que preludia el nacimiento de otra disciplina, la Teoría del Arte, como veremos posteriormente.

Ahora bien, ¿hasta qué punto eran dependientes los modos de ser? o, dicho de otro modo, ¿hasta dónde la plena utilidad gene-

ra necesariamente belleza? ¿De qué tipo de utilidad se está hablando? ¿Hasta qué punto depende la belleza de la materia prima de la cual está hecho el objeto depositario de ella? ¿Es afectada la belleza de un objeto particular por el conjunto inmediato y mediato de que forma parte? ¿Tiene algo que ver con la belleza la relativa adecuación o "conveniencia" de los objetos a las funciones de uso específicas? ¿Es posible alcanzar conceptualmente la esencia de la belleza poniéndola en contacto con el tipo de placer que procura su contemplación y, es más, con la vía perceptiva a través de la cual se la puede captar? Posteriormente se irá encontrando cabal respuesta a estas preguntas. Por el momento, téngase presente que el Hippias Mayor concluye en un camino cerrado que únicamente reconoce a la belleza como un tema con muchos recovecos y que en sus demás diálogos no se ofrece una respuesta explícita a estos puntos; en segundo lugar, recuérdese que algunas de las preguntas anteriores han sido respondidas parcialmente por el propio Sócrates o por los estéticos posteriores a él. Por citar un caso, él mismo se encargó de descartar, por equivocado, el criterio tan extendido, de quienes se ven llevados a suponer que ciertos caracteres de los objetos se encuentran adheridos, fundidos, a los materiales específicos de que se encuentran hechos, usualmente de tipo preciosos; y en consonancia con lo anterior, piensan que la belleza, por poner un caso, emanaría de dichos materiales como expresión natural de ellos mismos y no de la forma en que hubieran sido realizados. Era fácilmente demostrable, a partir de la profusa evidencia empírica que lo comprobaba incuestionablemente, que podía encontrarse belleza soportada por los más disímbolos materiales, siendo aquella, por tanto, independiente de éstos. A partir de la argumentación socrática, no cabe seguir conside-

rando que la belleza depende del oro, del marfil o del mármol.Cuál es el tipo de interrelación que, no obstante lo anterior mantiene -- con éstos, se verá posteriormente.

Y si ese primer intento explicativo que hacía depender la belleza de los objetos de los materiales preciosos de que estaban hechos, fue confutado apelando a la experiencia empírica, algo a todo-punto similar podría hacerse respecto de las demás preguntas. Y de hecho así ha acontecido. Se ha contestado, apoyándose en las tesis más solventes de la axiología -ámbito que como bien se sabe no fue estudiado por separado por los griegos- que la existencia y signo de un valor no depende en nada de la existencia y signo de cualquier otro. A partir de este punto y retomando los términos del diálogo que sostuvo con Hippias, se ha respondido diciendo que la belleza de la cuchara de oro nada tiene que ver con que se la utilice para remover un guisado en una olla de barro, aún dando por sentado que a la sopa le fuera mejor una "cuchara de madera de higuera" (7) cuyas emanaciones mejoran el sabor del guiso o que la olla de barro careciera de belleza alguna. En suma, se acudiría a la autonomía ontológica de los valores y se resolvería el problema haciendo ver que Sócrates no la tuvo en cuenta. Esta ha sido la respuesta, tácita o explícita de parte de los estéticos actuales al planteamiento socrático. Dicha autonomía, que fundamenta a esta posición axiológica, como se verá era absolutamente ajena a los filósofos griegos y a la tradición de que se nutrían.

En un sentido parecido, otros estéticos han opinado respecto a la imbricación de valores que se da en Sócrates que no se trata de otra cosa más que del hecho de que "al principio se reconocía más bien la naturaleza de todos esos conceptos de valor en conjunto y se

dirigió la atención a separar toda su esfera de los conceptos puramente teóricos, como el de lo verdadero. Sólo poco a poco se vino a reconocer la naturaleza especial de lo bello a diferencia de lo bueno" (8). Y sus respuestas serían correctas pero sólo en la parte que tiene de válido el plantear la autonomía de los valores. En efecto, esta autonomía, al margen del paso de avance que significó su postulación, lo cierto es que parte del supuesto, no explícito, de que también los fenómenos, las cosas o los objetos se dan autónomos en la realidad. Autónomos en un doble sentido: en que no estuvieran en contacto con otros objetos, que no formaran parte del continuo real, como miembros de conjuntos cada vez más amplios; y, segundo, que cada objeto o fenómeno fuera unidimensional y portador en consecuencia de un único valor. Este supuesto es sustancial a la teoría de la autonomía axiológica, pues en el mismo momento en que acepte o reconozca cabalmente que en la realidad no se da un solo ente aislado del resto, y que por tanto, tampoco puede ser unidimensional -ya que las múltiples determinaciones las asumen los entes - justamente en su ser para otros- en ese mismo momento cae por tierra la autonomía absoluta de los valores, que es como hasta el momento se la ha planteado, para dar curso a una nueva categorización axiológica: la de la autonomía relativa. En qué sentido puede plantearse lo anterior, lo veremos posteriormente.

En otra parte del famoso diálogo, la pregunta encuentra otra formulación:

"...se pregunta por 'lo bello en sí' que, al sobrevenirle a algo, a todo, hízelo ser bello: sea piedra, leño, hombre o dios, acción o enseñanza cualquiera?" (9)

A primera vista la pregunta se mantiene en el mismo plano-

que la anterior; pareciera que se trata simplemente de encontrar lo común en lo distinto, pero no. Si la primera pregunta acerca de la diferencia que media entre "lo bello" y "las cosas bellas", alienta la pretensión de abstraer de las cosas concretas las relaciones que las estructuran a fin de descubrir su carácter sustancial, pero sin trascender el mero campo del conocimiento lógico, esta segunda alude a la gran aportación, ya no de Sócrates sino de Platón, a la filosofía en general: el planteamiento idealista especulativo. En efecto, -- cuando se pregunta cuál sea aquella cualidad cuyo contacto con los objetos materiales tiene la propiedad de conferirles belleza a entes tan disímbolos entre sí como pueden serlo un hombre de una piedra, -- un dios de una acción cualquiera, se tiende a imprimirle a la esencia una vida propia e independiente de los objetos materiales en los cuales se deposita. Una esencia así entrevista es sumamente susceptible de ser fetichizada al soslayarse que es la propia estructura material y objetiva de los entes la que los lleva a afectarse recíprocamente de una manera más o menos constante, siempre y cuando se mantengan también más o menos constantes sus estructuras particulares. Es a esta capacidad de afectación a la que titulamos de propiedad de los objetos y por su peso cae que dicha capacidad o propiedad de recíproca afectación de los entes únicamente puede aflorar en su propia interrelación. Sin otro objeto distinto al cual afectar o -- por el cual ser afectado, desaparecería cualquier tipo de propiedad. La propiedad está inmersa, insita, no en los objetos --desviación fetichista-- sino en la relación entre ellos. Sin embargo, es bastante frecuente, primero, que se olvide tal presupuesto fundamental, el de la trabazón de todos los objetos de la realidad-, y se considere a la propiedad como existente por sí misma. El siguiente paso lógico

co, una vez desligada mentalmente la propiedad de la relación recíproca de los objetos, en la que únicamente puede surgir, es considerarla como la causa de los objetos mismos. Una esencia que tiene -- una vida a tal punto propia que es su contacto con la realidad la -- que transfigura a ésta, adopta la forma de un demiurgo, de causa de la realidad que la hizo nacer. Se trata aquí de la ya bien conocida inversión del pensamiento especulativo: el atributo se convierte en sujeto y el sujeto en atributo de su atributo. Este es el paso sugerido por Sócrates, consolidado por Platón y desarrollado posteriormente por Hegel, muchos siglos más tarde.

LA CONCEPCION METAFISICA DE LO BELLO

La formulación metafísica fue un intento grandioso por explicarse la realidad concreta. Más que absorberse en el análisis de todos y cada uno de los procesos de que estaba constituida dicha realidad; más que pararse a desmembrar las partes de que constaban, los momentos por los que transcurrían y los nexos a través de los cuales se enlazaban unos a otros, prefirió abstraerse en el todo de dicha realidad, dar cuenta de su origen y estructura esencial y erigir el principio del mundo mismo en la causa por antonomasia de todo lo existente. Si se explica el todo, las partes asumirán necesariamente su lugar correspondiente. La explicación esencial, última, de todo lo existente, fue convertida en el origen del cual se desprendían todas las partes que, dentro de esta concepción, obligadamente eran subsidiarias del sistema central. Los procesos particulares, los -- distintos niveles de la realidad, las ramas del conocimiento que se iban desprendiendo y aún los casos particulares, sólo podían ser ex

plicados en su común derivación de esa causa última. La realidad -- concreta habría de ser diseccionada mediante el bisturí de la deducción.

Lo que cambiaba, lo que estaba sujeto a mutación, no podía constituir la auténtica realidad. La cuestión estaba clara: lo que se modifica, pasa de un preser, a un ser y a un dejar de ser. Ergo, nada de lo que está determinado por tal secuencia es, cabalmente. Lo que es, no puede dejar de ser. La permanencia era una de las determinaciones esenciales del ser y fundamento de la concepción metafísica que llevó a los filósofos a buscar la auténtica realidad en lo -- que no cambiaba.

"La teoría de las ideas resultó a estos filósofos una consecuencia o conclusión última de su adherencia al principio de Heráclito sobre la verdad de los seres: todas las cosas sensibles están en un continuo fluir. Y, por tanto, si hay ciencia y conocimiento de alguna cosa, es necesario que existan otras naturalezas distintas y permanentes, -- además de las naturalezas sensibles, pues no existía ni era posible -- una ciencia de cosas que eran un simple fluir" (10)

Así fué como, para Platón, el mundo era el mundo de las -- ideas. La auténtica realidad, la invariable, la que es de una vez y para siempre, era la de las ideas, puesto que en ellas no se manifestaba variación alguna. Una mesa, en la idea, siempre sería una mesa. Podían variar hasta el infinito los detalles o particularidades de -- las mesas concretas, pero la idea de mesa no variaba en ninguna; lo que podría comprobarse porque en la mente de todos nosotros estaba -- la misma e invariable idea, que era la que nos permitía reconocer como tales y apreciar las posibles peculiaridades de las mesas tangibles. Las ideas se habían adherido a los seres humanos en su tránsito extraterreno.

El estudio de lo particular no estaba proscrito, en princi

pio, del planteamiento metafísico y tampoco se consideraba aquí que la explicación de los fenómenos particulares consistiera en repetir indiscriminadamente el enunciado de aquella verdad última, de aquella constitución radical del mundo y de la realidad o en derivarla aplicándola mecánicamente a cada uno de estos casos. De ninguna manera estaba excluido de ese planteamiento el análisis por menorizado del mundo fenoménico. Nada de eso. Esa "auténtica" realidad, la de las ideas, era vista como el origen último y la explicación definitiva de todo lo que era de manera accidental, es decir, de todo lo que era pero podría ser de otro modo. La explicación de lo particular segregada de su enlace con lo general era incompleta, insuficiente. Si en un caso se dijo que la realidad última estaba constituida por las ideas, eso quería decir que era a partir de ellas que debían explicarse todos y cada uno de los sectores de la realidad material, concreta, como una manifestación de esa realidad por antonomasia. Era en esas magnas explicaciones y realidades fundamentales en donde debía encontrar su definitiva consolidación la explicación genérica o las posibles y deseables taxonomías regionales.

Respecto de aquellas realidades paradigmáticas, los procesos en que la realidad se expresa, las etapas por las que transcurre, los nexos que los ligan a unos con otros, terminaban adoptando la forma fundamental de exteriorizaciones de sí mismas, de modos de manifestación de las ideas. La belleza, la bondad, la utilidad, y todo lo que actualmente se designa bajo el rubro de valores, serán vistos como modalidades del ser último. Es así como se entiende que las categorías del conocimiento no únicamente fueran de orden lógico sino que también lo fueran de matriz óptica, es decir, categorías que remitían en última instancia, al ser mismo. En las cosas, era -

el ser el que se materializaba.

No puede sorprender, pues, el poderoso atractivo e influjo que sobre las conciencias tenía el descubrir en algunas de las obras de arte ciertas legalidades. Estas legalidades, que en algunos casos lo fueron las pocas formas estéticas susceptibles de expresión matemática, como la proporción, resultaban ser no sólo determinaciones que permitían conferirle a un objeto el elevado rango de bello, sino formas en que el propio ser se develaba. Las leyes rectoras -- del pentágono, por ejemplo, o la división de una recta en media y extrema razón de Euclides, llegaron a ser vistas como conocimientos -- iniciáticos y, puesto que eran leyes de la belleza lo eran del mundo de las ideas. La belleza natural quedaba, de este modo, indisolublemente ligada a la realidad última, a la esencia del mundo. De dicho nexo obtenía el elevado galardón que le era atribuido o, mejor aún, reconocido. Su alta genealogía procedía de ahí. La piedra clave de toda esta magna concepción idealista estaba constituida por el criterio fundamental a partir del cual se establecía una jerarquía entre los distintos niveles de belleza que se descubrían. Como no podía ser de otro modo, este criterio último erigió la mayor o menor cercanía en la captación o reflejo de la plenitud del ser en el metro a partir del cual se calificaba de bello a un ente cualquiera. De este modo quedaban solventadas las dudas socráticas acerca de qué era lo bello y que lo distinguía por encima y a diferencia de las cosas bellas. La belleza sólo existía en los objetos particulares que reflejaban o participaban de las ideas: cuando eran su "esplendor", - como dijo Platón (11). La bien meditada concepción del mundo alcanzó así su más bello final.

ESENCIA MULTIDIMENSIONAL VS. ESENCIA UNIDIMENSIONAL

Pero el momento justo en que se establece apodfetica y metaffisicamente la explicación del viejo tema heredado, define con toda claridad la profunda separación del discípulo respecto a su maestro, a punto tal que probablemente pudiera sostenerse que a estas alturas únicamente suscriben la búsqueda de la belleza como una cualidad que pueden compartir objetos sumamente distintos externamente -- considerados. Efectivamente, si bien Platón sostiene en La República que "el filósofo jamás toma las cosas bellas como lo bello en sí" (12), es esta una afirmación que, como de suyo se comprende, alude -- más bien al punto de partida del pensamiento filosófico como un pensar más o menos diferenciado, pero es lo bastante general como para manifestar un lazo más estrecho en la manera de comprender dicha cualidad. Y así es. Si para Sócrates la belleza podía ser considerada como un común denominador, como una cualidad que igual reposaba sobre objetos externamente disímbolos y no podía dejar de ser vista como un efecto o propiedad de esos mismos objetos, aunque no supiera claramente en qué aspecto de la constitución de esos objetos reposaba la matriz que la generaba, para Platón la explicación es muy distinta. En primer lugar, puso en tela de duda el mundo de los objetos tangibles. Este, no era otra cosa sino un mundo de segunda clase, ontológicamente hablando, ya que no poseía los atributos fundamentales constitutivos de la auténtica realidad: la permanencia, la inmutabilidad. De este mundo, pues, no se podía extraer la realidad última ni tampoco encontrar la plenitud de los rasgos que únicamente se encontraban en el mundo eterno de las ideas. Para Platón el efecto se ha tornado causa de su causa y ésta un efecto de aquella. Es-

te es el sentido que nítido se desprende de las propiedades que le--
atribuye a lo bello:

"lo bello en sí, universal ornato de todo lo bello, que transforma en-
bello cuanto con aquella idea se junta..." (13)

La presencia de la concepción dualista de Platón está presidiendo --
claramente su opinión respecto de la belleza: el mundo se ha desdo-
blado en el mundo tangible de los hechos cotidianos, cambiante, ----
perenne, pálido reflejo del auténtico y en el pleno: el de las ideas.
La realidad por antonomasia se encuentra en este último y no cabe --
descubriría al través del primero sino mediante un proceso de "remi-
niscencia" del otro con el que se tuvo contacto en momento previo. -
Es en la afirmación de la separación del mundo tangible, real, del -
mundo de las ideas, donde radica, a no dudarlo, la diferencia sustan-
cial entre Sócrates y Platón y de donde se derivan las demás.

Así, cuando hablan de la belleza en sí, también aluden a -
sentidos distintos. Sócrates pretende llegar a la esencia de los ob-
jetos bellos, pero no solamente sin desligarla de la materialidad en
que reposa la esencia, sino que a ésta la ve, como ya se ha dicho, -
inseparable de las otras dimensiones propias al objeto particular. -
(14). En esta su comprensión de los objetos particulares como entes
multidimensionales renuentes a ser encerrados en una explicación que
sólo repare en uno de sus aspectos, está la otra gran diferencia en-
relación a su discípulo. No podríamos afirmar rotundamente si acaso
su visión responde, como se ha dicho en algún momento, a un enfoque-
elementalmente utilitario; o si acaso se podría explicar más sutil-
mente haciendo ver que los griegos convivían cotidianamente con los-
objetos bellos y que, a partir de este hecho, tendían a verlos siem-

pre estrechamente ligados al conjunto de la vida social. Más bien nos preguntaríamos si no acaso la concepción socrática de la esencia, caracterizada por el intento de imbricar conceptualmente dentro de ella los aspectos que encontraba "trabados" y "concatenados" en la realidad misma pudiera significar una comprensión mucho más honda de la realidad no obstante que muchas veces parezca entremezclar confusa y machaconamente los nexos que ligan a los diferentes aspectos o dimensiones de dicha realidad. Recuérdense los puentes que una y otra vez intenta tender entre lo útil, lo conveniente, lo bueno y lo placentero con lo bello. Se trataría, así, de una esencia multidimensional, por ponerle un nombre que nos permita diferenciarla de la otra, de la que se impuso a lo largo de los siglos junto con la concepción idealista metafísica de que forma parte: la esencia unidimensional platónica.

Es dentro de esta perspectiva que interesa sobremedida destacar la distinta concepción que de la esencia se puede encontrar en las concepciones socrática y platónica, dado que definen posturas diametralmente distintas respecto de la realidad y de su plasmación conceptual y categorial. La primera intenta captar lo que de manera compartida y relativamente fija poseían en común distintos objetos bellos, pero sin desconocer la concatenación sustancial de distintas dimensiones al interior de dichos objetos. Esta concepción tendía a buscar una conciliación conceptual de los aspectos contradictorios que se dan al interior de cada uno de los objetos como expresión de la contradicción general. Visión elemental, primigenia, pese a los antecedentes dialécticos de que históricamente partía, pero posiblemente mucho más próxima a la comprensión actual que se tiene acerca de la realidad y de los objetos dentro de ella. Tal vez haya sido,

justamente, la falta de precisión con que se la esgrimió y, aparente paradoja, la incapacidad histórica de desmembrar la concatenación de las distintas dimensiones o factores que están inmersos en cada parte de la realidad para de este modo estar en capacidad de reconstruirla, pero a un nivel más alto en el que cada una de sus partes colaborara su jerarquía y nexos objetivo, la que llevó a pensar en un enfoque distinto, idealistamente distinto. Cuando hablamos aquí de incapacidad histórica, no se hace referencia a una limitación personal - descartada en la presencia de una de las cabezas más universales que hayan existido, la de Aristóteles, sino al bien escaso desarrollo -- que todavía tenía el arte dentro de la sociedad griega.

Pese a las obras que han concitado la admiración recurrente de los siglos posteriores, no cabe la menor duda que el propio -- proceso artístico no se había desarrollado ampliamente como para permitirle a los filósofos apreciar con plenitud la relativa autonomía que podían cobrar las distintas dimensiones insitas en el proceso artístico. Todavía el arte no había sido utilizado marcadamente en -- funciones de ideologización masiva; todavía no había surgido el disfrute en la pura forma, ni obras que esto pretendieran ni, pese al -- énfasis que en ello puso Platón, había surgido un arte conscientemente utilizado para afianzar posturas progresistas o francamente revolucionarias, o su contraparte, un arte que tendiera al debilitamiento de los nexos sociales. En esta circunstancia era para los filósofos difícil, si no imposible, poder descubrir, primero, todas las dimensiones susceptibles de encontrarse en el proceso artístico y, segundo, elaborar una explicación que las abrazara coherentemente a todas. No puede alcanzarse la explicación amplia de un fenómeno que -- todavía se encuentra en germen, en forma de crisálida, en proceso de

gestación. Es el históricamente escaso desarrollo de las fuerzas -- productivas y dentro de ellas, el del propio arte griego, el que pue de explicar mejor los titubeos en que se enredó la incipiente explicación socrática. Lúcidamente lo enunció así Engels en un párrafo -- que no puedo menos que citar in extenso:

"En los griegos, precisamente por no haber llegado todavía a la desarticulación, al análisis de la naturaleza, ésta se enfoca todavía como un todo, en sus rasgos generales. La trabajan general de los fenómenos -- no se muestra en detalle, sino que es para los griegos el resultado de la intuición inmediata. Aquí estriba, precisamente, la insuficiencia de la filosofía griega, insuficiencia que hizo que más tarde hubiese -- de ceder su sitio a otras concepciones. Pero en esto radica, a la -- vez, su superioridad respecto a todos sus adversarios metafísicos posteriores" (15)

A mayor abundamiento, es perfectamente justificable traer otra vez a colación el testimonio de Aristóteles, el gran testigo de su época:

"La dialéctica no tenía aún entonces un desarrollo suficiente como para poder razonar sobre los contrarios, prescindiendo de la esencia, y para determinar si es o no una misma ciencia la que trata de los contrarios." (16)

A diferencia de aquí, al concepto platónico de esencia lo llamaremos unidimensional. Como se sabe, Platón no abjuró nunca del que, más que una categoría filosófica, era un ideal semimoral y semi estético: la ya citada Kalokagathia, a su vez, más griega que socrática --pese a que muy probablemente haya sido Sócrates quien mejor -- la haya expuesto, al decir de Jenofonte-- y según la cual o la belleza era un correlato de lo moral o lo moral un correlato de la belleza: "o bien un individuo posee un valor moral y entonces es posible que sus actos sean también hermosos, o bien un individuo es hermoso-- en su físico y es posible que sus actos sean a la vez morales; en el primer caso existe un nexo necesario...en el segundo caso el nexo no

es necesario..." (17). De este modo aún en sus obras de madurez como en La República, retorna a la tesis de su antecesor: "...con harta razón se dice y se dirá siempre que lo útil es bello y lo nocivo feo" (18). Pero lo hace como de pasada, sin insistir más en este -- punto de vista. Por el contrario, afirma cada vez más la dualidad de su concepción que lo lleva a desligar lo más posible las esencias de los objetos o fenómenos naturales en los cuales se encuentran, depositado bajo la forma de relaciones. Así, en la misma obra, un poco más adelante, crítica a quienes únicamente son capaces de gozar y complacerse ante las bellas voces, colores y formas, pero están imposibilitados de elevarse a la visión y admiración de "la naturaleza de lo bello en sí mismo" (19) para contemplarlo en su esencia. Esta belleza nada tiene de material y es vista ya como una idea, escueta y meramente espiritual, ratificando que, para Platón, el mundo fáctico, todo él sin excepción, no es sino reflejo del mundo eidético" -- (20)

La belleza, por tanto, no es propiedad del mundo factual, en general, sino entidad desmaterializada, espiritual si se quiere, y cuyo contacto con las cosas materiales tiene el poder de transformarlas pero sin mezclarse o confundirse nunca con ellas. "Hay algo bello en sí mismo -nos dice- /y debe ser/ capaz de percibir a la vez esta belleza y las cosas que de ella participan, sin confundir con ella las cosas participantes, ni a ella con estas cosas" (21).

También retomó los apuntamientos hacia una posible jerarquía de la belleza, más o menos particularizada, más o menos genérica, que ya Sócrates había iniciado. De este modo, y a semejanza de los distintos grados de belleza que aquél había encontrado en animales, personas e ideas, Platón estableció una escala que parte de los

serpos hasta llegar a la belleza en sí misma. En El banquete nos dice, por ejemplo:

"...comprender luego que la belleza que reside en cualquier cuerpo es hermana de la que reside en el otro, y que si lo que se deba perseguir es la belleza de la forma, es gran insensatez no considerar que es una sola e idéntica cosa la belleza que hay en todos los cuerpos...después de esto tener por más valiosa la belleza de las almas que de los cuerpos...ir ascendiendo constantemente. Yendo de un solo cuerpo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos y de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta y de las normas de conducta a las bellas ciencias hasta terminar, partiendo de estas, en esa ciencia de antes, que no es ciencia de otra cosa sino de la belleza absoluta y llegar a conocer por último lo que es la belleza en sí" (22)

Pero, ¿qué es esta belleza en sí misma? ¿qué es esta belleza absoluta, como él mismo la denomina? En primer lugar debe repararse en que se trata de una única cualidad, de una única dimensión-forma del ser que al depositarse en distintos objetos les confiere solamente su propia esencia, sin la cual los objetos, por sí mismos y dejados a sus propias dimensiones, serían neutros, sino que es tal punto profunda su diferencia respecto de ellos que no puede ser afectada por la distinta materialidad de cada uno antes de verse depositarios de la belleza. La separación ontológica entre la belleza, al proceder, esta última, del ámbito de las ideas -y por tanto una espiritualidad que nada tiene que ver con el soporte material del mundo factual al cual se haya ligada- respecto de dicho mundo fenoménico es, como la propia belleza en sí, absoluta. No hay punto de contacto posible. Así se comprende que la belleza no puede ser distorsionada de ninguna manera ni en ningún sentido, pese a encontrarse infundiendo nueva vida a entes tan disímiles entre sí como pueden serlo los cuerpos humanos en relación a las normas de conducta, a las ciencias y a las almas. Es en este sentido que sostiene: la belleza que reside en cualquier cuerpo es hermana de la que resi

de en el otro..."

BASES PARA UNA AXIOLOGIA DIALECTICA.

Y si acaso en el momento de remontarnos hasta las alturas de la belleza absoluta la encontramos emparentada con el bien supremo, tampoco podríamos concluir por este sólo hecho que se trata de una concepción similar a la que Sócrates propugnaba cuando establecía un nexo fundamental entre la belleza y lo útil o lo conveniente. Sócrates se mantuvo irrenunciablemente anclado al ámbito de la materialidad temporal y justamente por este enraizamiento sustancial es que se ve llevado y, digámoslo más enfática y a la vez más precisamente, se ve necesariamente compelido a introducirse en los intrínsecos de las imbricaciones y conexiones de la belleza con el sustrato del cual se encuentra formando parte como una determinación más de ese mismo ente material. Como una más cuyo elevado rango no conlleva, no obstante, el anodamiento de las demás. La belleza en Sócrates no anula, ni volatiliza, ni hace desaparecer las demás cualidades, sino que permanece al lado de la utilidad, de la conveniencia y de todas las otras posibles determinaciones de la realidad. Y todo esto a consecuencia de que una vez concebida la existencia de una cualidad, hermanada y sin subirla por encima de la materia de que forma parte, resulta punto menos que imposible no introducir las características físicas, económicas y sociales de esa misma materia como factores de cuya combinación e interrelación surgirá esa misma cualidad. En este aspecto de la concepción socrática radica la forzosa que lo impele a explicar la belleza en función de las demás cualidades con las que coexiste en el seno de un mismo objeto e, ---

igualmente, a no poder dejar fuera de su explicación la materia prima que lo hace sujeto de percepción sensible a él, en primer lugar, y las cualidades que lo configuran, en segundo: ésto último siempre y cuando se entienda que la antelación de unos aspectos respecto de otros es una antelación ontológica y no cronológica, ya que el objeto sin esas mismas cualidades o propiedades no sería tal objeto. Por tales razones la belleza, en Sócrates, está en función de la constitución material de los mismos objetivos; como lo está de la utilidad y de la conveniencia. La inmanencia de su ser de ninguna manera necesita suponer la independencia ontológica de las cualidades entitativas: su ahincamiento en el mundo temporal y tangible no lo precisa. Parafraseando el multicitado apotegma de Laplace referente a la existencia de Dios, se podría decir que, para Sócrates, la independencia ontológica de los valores es una hipótesis de la cual no necesita.

Es así como puede caerse en la cuenta de que hay bastante más profundidad en algunos textos socráticos que, vistos fuera de esta su concepción de conjunto pudieran parecer no elevarse del nivel de las recomendaciones más elementalmente cotidianas, que es como de hecho han sido tomados por la inmensa mayoría de sus exégetas. Tales es el caso, para retomar y ampliar el ya mencionado anteriormente, de sus opiniones referentes al "principio de la construcción":

"...Pues bien, cuando las casas miran al Mediodía, el sol penetra en invierno en las habitaciones; y en verano, pasando por encima de nuestras cabezas y por encima de los techos, procura sombra. Es necesario, por consecuencia, dar elevación a los edificios que están al Mediodía para que las habitaciones reciban el sol en invierno y tener — muy bajas las que están expuestas al norte con el fin de que sean menos azotadas por vientos fríos. En una palabra, la más bella, la más agradable casa es la que suministra el mejor retiro en toda estación y donde se guarda con más seguridad lo que se posee" (23)

lofente asevera que Sócrates consideraba también que

"los lugares muy elevados y muy poco frecuentados convenían a los altares y a los templos. Es grato ~~añadir~~ al rogar tener una luz pura y acercarse a los templos sin haberse manchado" (24)

Teniendo siempre a contraluz su concepción de la belleza - no una realidad imbricada con otras cualidades con las que se enfrenta en función recíproca, esto es, en dependencia unas de otras, que en ningún momento el conocimiento de la particularidad de cada una de ellas se pretenda alcanzar desmembrando la unidad polivalente del ente al que se encuentran conformando y del que simultáneamente reciben su propio carácter distintivo, cabe pensar que inmerentes como las citadas en relación a la construcción, ratifican una tesis que pudiera ser vista como conclusiva: al concebir lo general (concepto de belleza o lo bello en sí) como un carácter que emerge de la particularidad de cada uno de los entes (la casa o la olla barro) sin que por eso cobre vida independiente de los propios entes de los que ha emergido; dicho de otra forma, al anclar la búsqueda de la esencia en la materialidad del ente, Sócrates se ve llevado, manera indefectible, a reconocer la contextualidad (25) de cada uno de los entes (la cuchara de oro en el contexto de una olla de barro y de una sopa o la casa ubicada en el Medio día o la belleza descubierta o de un venablo o la de una canasta para depositar la basura etc., etc.), esto es, a no poder separar un aspecto particular de la multiplicidad de la que forma parte, que no es en última instancia sino la polivalencia, la polidimensionalidad o multideterminación del ente -para decirlo en términos más precisos aunque más usuales también- consecuencia de su existencia en el todo de los entes. Es este el proceso cognoscitivo que subyace sus incursiones:

en el "principio de la construcción", para citar el caso que más nos interesa aquí a la par que el más elaborado de su parte, y que vistos desde esta perspectiva trascienden y se constituyen en elementos de un proceso intelectual en el que es justamente a partir de la imbricación de todos ellos como se pretende alcanzar la esencia material de los mismos objetos: si la belleza no se da aislada de la --utilidad del mismo objeto, si se trata de una belleza "a causa de" - (kalón pros ti), y si esta utilidad tiene que ver con el asoleamiento de las casas a efecto de que procuren la temperatura más adecuada a las distintas estaciones del año, entonces, introducir estos temas dentro de la investigación de la belleza es el paso obligado a todo-enfoque que intente un mínimo de congruencia con su punto de partida.

De este modo puede afirmarse que también se ve obligado a darle entrada en sus disquisiciones al papel que juega la materia --prima de que están compuestos y conformados los objetos bellos (la --cuchara de oro, la olla de barro, la cuchara de madera de higuera, --etc.). Y, dentro de estos supuestos básicos, no es ilegítimo pensar que en la visión socrática sería perfectamente admisible la mutabilidad de las cualidades, su transformación en su contrario dado un ---adarme de variación en el contexto, en el conjunto del ente o de los entes dentro de los cuales se encuentra funcionando. El mismo se encarga de sostenerlo así en un párrafo que, dada la subestimación en-que se le ha tenido, bien vale la pena citar in extenso:

- * -¿Admites diferencia entre lo bueno y lo bello? ¿No sabes que todo lo que es bello es bueno por la misma razón? La virtud no es buena en una ocasión ni bella en otra. El hombre que se llama bello bajo cierto aspecto es bueno bajo este mismo aspecto, y las proporciones que constituyen la belleza de su cuerpo forman también su bondad. - Todo lo que es útil es bueno y bello, relativamente al uso al cual se le destina.

- ¿Es por tanto, una cosa bella una concha para poner la basura?
- Seguramente, si está hecha como debe estarlo para poner en ella la basura, y un escudo de oro es una cosa fea cuando está mal hecho.
- ¿Dices, pues, que una misma cosa puede ser bella y fea al mismo tiempo?
- No dudaré en decir que puede ser buena y mala. Lo que es bueno para el hombre es malo para la fiebre y lo que es saludable para la fiebre es malo para el hombre. Un género de belleza para la carrera no convendrá a la lucha; lo que es bello en la lucha sería feo en la carrera. Las cosas son bellas y buenas, por lo menos cuando se prestan al uso para el cual se las destina; son feas y malas -- cuando se oponen a él" (26).

Aquí ya no hay duda posible: los valores no son absolutos las cualidades dependen de la conformación material del ente (de su materia prima, de su forma, de su buena factura), así como de la imbricación de ese ente con los demás --en Sócrates, al menos, con los inmediatamente próximos--; de su contextualidad (la cuchara versus -- la olla); de su adecuación a funciones sociales (hacer sopa o casas-- que suministren el mejor retiro en toda estación y donde se /guarde/ con más seguridad lo que se posee) y pueden variar al variar los elementos o factores con los que se encuentran interrelacionadas: la belleza en sí de un objeto podría transformarse en su contrario al empujarlo dentro de conjuntos mayores (lo que sería bello en la lucha sería feo en la carrera).

Y, a partir de todo lo anterior, se llega al aspecto subyacente y terminal de la concepción socrática: ¿qué significado tiene el reconocer que las cualidades están en función de las variaciones-- que el ente reciba de su materia prima o del conjunto del cual se encuentra formando parte?; ¿qué significa sostener que basta una modificación en cualquiera de esos aspectos para que se manifieste un -- cambio en las cualidades y que, por consiguiente, las cualidades son

tan mudables como lo puede ser, o lo es, el conjunto específico del que están formando parte y del cual no pueden menos que recibir su existencia y esencia hasta el punto de modificar su signo tornándose de bello en feo y viceversa? y, por último, ¿qué significado tiene la tácita afirmación de que el ente sólo puede ser conocido a partir de la trabazón, de la interdependencia de todas sus partes, tanto en dógenas como exógenas?

La respuesta es bien conocida aunque no haya sido debidamente enfatizada: los citados y otros más, son rasgos, formas, aspectos o indicios a través de los cuales se manifiesta la "concatenación" o "encadenamiento" (27) de la realidad. En una palabra, se trata de "elementos de la dialéctica" (28) y, es más, de elementos que permiten corroborar una dialéctica basada en la realidad de los objetos, en suma, de inicios de una dialéctica material.

En efecto, Sócrates barranta, y también algunos de los filósofos que lo antecedieron, que la explicación de la realidad estaba justamente en la interconexión de todas las cosas, en el encuentro de las múltiples relaciones que al enlazarlas, median entre ellas. Este punto germinal, da razón y sentido aún a los filósofos de los materialistas milesios como Tales, Anaximandro y Anaximenes quienes, al erigir a un ente material en "causa" de todos los demás, fuera éste el agua, el aire o el *speiron*, de hecho sentaron la primera piedra para la búsqueda y comprensión de la conexión de todas las cosas, pese a que la causa y su correlato, el efecto, sólo pueden ser vistos como casos particulares de esa concatenación universal. En esa tesis se encuentra, en ciernes, la certeza que recoge enjundiosa aunque deshilvanadamente Sócrates, de que el conocimiento de un objeto no es otra cosa que el conocimiento de las inter

mediaciones que dicho objeto guarda con todos los demás. Ahora bien intuir la concatenación general lleva de la mano a aceptar que existe una acción mutua (29), recíproca, eterna entre todos los entes. - Y esa "acción mutua" no es otra cosa sino el fundamento de la concepción dialéctica de la realidad.

Resulta importante descubrir que los orígenes mismos de la investigación -a la que se reconoce como punto de partida de lo que al correr el tiempo se irá constituyendo paulatina y trastrabillante mente como una disciplina con insobornables arrestos de científicidad- están preñados de dialécticidad material; esto es, de búsqueda de explicación en el seno del mundo entitativo, encadenado recíprocamente y recíproca y mutuamente interaccionado. "¿Qué constituye la dialéctica? -se pregunta Lenin a partir de la lectura de la Lógica grande de Hegel, y responde- /la/ dependencia mutua de los conceptos" (30). Pero más importante todavía es confirmar que Sócrates ad vino a la explicación incipientemente dialéctica no por un especialgenio -aunque lo posea indudablemente- o por una predestinación personal -que no la posea- o porque hubiera forzado a la realidad ajustándola a esquemas cognoscitivos prefigurados artificialmente.

Con todos los elementos que se han hecho comparecer aquí, -muy posiblemente se confirme lo pergeñado páginas atrás, cuando decíamos que a Sócrates le bastó anclar sólidamente la belleza en el ámbito de la materialidad temporal, para necesariamente caer en la cuenta de que la belleza coexiste con otras cualidades más, que de ninguna manera desaparecen del objeto porque este advenga a la belleza a partir de la multirrelacionalidad de sus elementos tanto internos como externos. Este primer descubrimiento le condujo, ahora podemos corroborarlo sobradamente, a introducir dentro de su explica-

ción la propia constitución material del objeto, cuya capacidad decisoria por lo que toca al surgimiento o no de la belleza no puede ser puesta en tela de duda a partir de él y, llevado por idéntica dialéctica, a sustentar la importancia, en vistas a lo mismo, de la adecuación del ente particular, íntegramente considerado, a las funciones-sociales de uso que a su través se intenta cumplimentar. A partir de lo anterior muy probablemente se puede sostener que ha sido el -- propio influjo de la realidad material el que fue llevando a Sócrates, de una manera necesaria a establecer, así fuera con todas las limitaciones de lo inaugural, y en todo proporcionada al reducido nivel de desarrollo de la cultura griega, el enfoque dialéctico de cogte material en el análisis de la belleza.

Si lo anterior es cierto, y consideramos que lo es, que--- rría decir que el proceso socrático de análisis de la belleza habría sancionado, de manera incidental, el sentido profundo que tiene el -- apotegma leniniano cuando sostiene que "la dialéctica de las COSAS -- produce la dialéctica de las ideas, y no a la inversa" (31). Y, tam-- bién aquí recíprocamente, el ulterior desarrollo de la dialéctica -- convalidaría que los testimonios socráticos lo ubicarían como un con-- tinuador de la corriente limitadamente dialéctica materialista de -- los pensadores milesios y de otros como el multicitado Heráclito. En cualquier caso, la suya, con toda su sencillez, es una respuesta mu-- cho más próxima a la comprensión más actual que se tiene del proble-- ma de la realidad y de los objetos dentro de ella.

LA CONVENIENCIA: PRINCIPIO DE LA BELLEZA

Cuenta habida de lo anterior, es imprescindible señalar --

las discrepancias hermenéuticas que imposibilitan adjudicarle apodicticamente algunas tesis a Sócrates. Es el caso, para sólo traer a colación uno de los más relevantes, de su concepción de la "comodidad" como "principio de construcción". Confrontamos al respecto dos versiones:

La traducción de Juan David García Bacca reza de la siguiente manera:

"Y hablando de casas decía Sócrates que la belleza de un edificio se cifra en su utilidad, queriendo enseñar que hay que edificarlas según lo que deben ser" (32)

El mismo párrafo en la interpretación de Ediciones Ercilla ya citada, dice:

"Sócrates decía que la comodidad de una casa constituye su verdadera belleza, y esto era dar el mejor principio de construcción." (33)

Saltan a la vista los distintos niveles de especificidad de cada una de las versiones. Según la primera, Sócrates, si bien refrenda la utilidad como fundamento de la belleza, tesis que, por cierto, había abandonado en su diálogo con Hippias por considerar más promisoría la categoría de "conveniencia", no la eleva al rango de "principio". Con todo, no puede pasar inadvertida la segunda parte de la oración, en la que se aclara el sentido que le atribuye a dicha utilidad: /las casas/ hay que edificarlas según lo que deben ser. Es claro que este "debe ser" califica a la utilidad y que, la frase en su conjunto podría ser interpretada entendiendo que si se quiere alcanzar la belleza en los edificios, hay que hacerlos "según lo que deben de ser". Sólo a primera vista pudiera parecer enigmática esta tesis, o, aún más, sin sentido práctico y teórico. Esa utilidad de-

las casas está en función, a su vez, de la ubicación de las mismas - (en el Mediodía, en este caso) y, en consecuencia, de la orientación que se les debe de conferir a fin de que sean frescas en verano y cálidas en invierno. Se sigue necesariamente de la lógica de su pensamiento que esa utilidad también tendría que ver con la distribución interna de los espacios, ya que sólo de esta manera se cumpliría el "debe ser" de su edificación: "el edificio que en cualquier estación nos proporcione más agradable retiro y depósito más seguro para todo lo que uno posee, no dejará de ser a la vez agradable y bello". (34) Por último, también tiene que ver con el tipo de suelo, por lo que se refiere a su consistencia y composición, para que, de tratarse de la erección de templos, se alcance la tranquilidad y las personas -- que a ellos acuden no se manchen las vestiduras.

En los mismos Recuerdos de Sócrates, Jenofonte rescata --- otro diálogo con el armero Pistias, a quien mayéuticamente le lleva a sostener que la belleza de las corazas que fabrica está en función de su utilidad. Extractemos el diálogo:

"¡Por Juno!, Pistias, ¡qué bella invención!, porque esta coraza puede proteger las partes que de protección necesitan, y con todo no impide el uso de las manos...Pero, dime, Pistias: ¿por qué, no siendo -- tus corazas ni más sólidas ni más costosas que las de los demás fabricantes, las vendes mucho más caras?

- Porque, Sócrates, mis corazas son de más bellas proporciones, contestó....
- Entonces, ¿cómo te las arreglas para que una coraza bien proporcionada vaya bien con un cuerpo que no lo sea?
- Haciéndola ajustada; porque desde el momento que está ajustada que dará bien proporcionada.
- Me parece --contestó Sócrates-- que no usas la palabra "proporcionado" en su propia significación, sino en relación con quien la -- usa, como si dijeras que un escudo es bien proporcionado desde el momento en que se ajuste a quien lo usa, y lo mismo pudiera decirse de una cónide o de cualquier otro objeto...
- Que si una armadura va bien, oprime menos que si va mal, suponien-

dolas del mismo peso; porque la que va mal, sea porque carga enteramen-
te cualquier otra parte del cuerpo, llega a ser insupportable e incómo-
da; mientras que la que va bien, por repartir su carga entre las claví-
culas, espaldas, pecho, nuca y estómago no resulta, por decirlo así, -
un fardo sino un apéndice del cuerpo mismo....

Así que tú dices que las corazas que van bien no son las que ajustan,-
sino las que no estorban al usarlas?

-Es lo que digo, Sócrates; y lo comprendiste bien." (35)

Como se comprueba, no se trata de una utilidad abstracta,-
sino, de una utilidad relativa al carácter específico y concreto que
se espera de una armadura, de una casa, de una cuchara de madera de-
higuera y así sucesivamente.

En la segunda interpretación no se habla de utilidad sino-
de "comodidad". Pero dado que todo el párrafo en cuestión ha puesto
en función a lo útil con lo bueno y lo bello ("todo lo que es útil -
es bueno y bello, relativamente al uso al cual se le destina"), no -
parece infundado considerar que la "comodidad" sería la forma parti-
cular en que se expresaría la utilidad cuando de casas se tratara. -
Dicho de otro modo: la comodidad sería la forma específica que asu-
miría la utilidad referida a la construcción de una casa.

Con todo y que de ser plausible esta extensión de la aseve-
ración socrática, tendría gran significación para la futura Teoría -
de la arquitectura al encontrarse ésta, al nacer tres siglos después
con una tradición filosófica que ya le había proporcionado una de --
sus categorías básicas, y que dicho mérito debería ser aquilatado en
toda su significación, el párrafo alcanza su más elevado nivel de re-
presentación teórica al convertir a la comodidad en el "mejor princi-
pio de construcción" a cuyo través se constituye la "verdadera belle-
za" de una casa. La distancia que media entre las dos traducciones-
a que se viene haciendo referencia, y es más, entre las dos represen-

taciones de la utilidad como fundamento de la belleza, es obvia. Si bien en las dos se hace depender de manera sustancial a la belleza, sea de la utilidad en general, sea de la comodidad en particular, esta segunda formulación habría inaugurado una representación mucho más sistemática y profunda. Se ha postulado una categoría: la comodidad, y se la ha convertido en un principio.

"Principio es, asimismo, la parte primera y esencial de que consta un ser; por ejemplo, en este sentido, la quilla es principio de la nave; de la casa lo son los cimientos..."

Por consiguiente, es común a todos los principios el ser punto de partida desde el que una cosa es, se hace o se conoce... (36)

Estas definiciones de Aristóteles se emitieron aproximadamente un siglo después de las de Sócrates. Ello no obstante, coinciden en todo con el sentido que Sócrates le confiere a la comodidad o a la utilidad en el párrafo de marras. Y a la luz de lo que es un principio, la "comodidad", como forma particular de la utilidad referida a la edificación de casas sería en primer lugar, el "punto de partida" desde el cual advienen al ser tanto una casa, como un edificio, como un templo; a partir del cual se les hace, en segundo, y a partir del cual se les conoce o puede conocer, en tercero. En suma, la comodidad convertida en un principio de la edificación o de la construcción (términos que por ahora podemos emplear como sinónimos) sería el principio en que se compendiaría cumplidamente la teorización socrática. No estará por demás decir que dicha tesis convierte a su autor, además del hito epónimo-filosófico en que ya se le tiene, en el antecesor más directo de la Teoría de la arquitectura, y de su iniciador: Marco Lucio Vitrubio Polión.

Si con todo lo dicho, todavía un afán de pulcritud impidiera adjudicarle apodicticamente a Sócrates la teorización filosófica

ca referida a la belleza en los términos en que hasta aquí se ha propugnado, misma que como se ha dicho lo convertiría en el pionero más conspicuo de la Teoría de la arquitectura, no podrá tacharse de injustificada hipótesis el tomar sus categorizaciones como expresiones de hondas y extendidas reflexiones sociales en torno a la arquitectura, a los edificios y a la construcción en general. ¿Cuál de las dos traducciones recoge cabalmente el espíritu y la letra socráticas? No podríamos decirlo por el momento. Pero de lo que sí no cabe la menor duda es de que tanto en la versión escueta de su pensamiento --- (llamémosle así a la traducción de García Bauca), como la amplificada, se manifiesta una muy consistente reflexión social referida a la edificación. ¿Podría pensarse en vista de lo anterior, que tanto Sócrates como muy posteriormente Vitrubio, fueron eco de una conciencia social más bien que testimonio de una teorización personal muy acabada? Esta es una pregunta cuya respuesta derivaría hacia el rescate de la tradición constructiva del pueblo griego, y que ciertamente arrojaría mucha luz respecto a la estética, a la teoría de la arquitectura y a la historia de la misma.

EL IDEALISMO DE PLATÓN.

El mundo de Platón es el de la trascendencia. Aquello -- que no está iluminado por la verdad y por el ser se muestra envuelto en tinieblas como lo es todo lo que nace y perece. (37) Su realidad, su ser, es de menor amplitud. De este divorcio radical, de estos mundos sin comunicaciones, deriva necesariamente la autonomía de la belleza y su immaculado tránsito sea cual fuere el objeto en el que se deposita. Ni siquiera cuando descubrimos que la belleza, a su vez, -- no puede menos que ser una manifestación del bien, idea suprema, ---

Idea de las Ideas, como ha sido llamado por los exégetas del platonismo, podemos suponer que la autonomía ha sido mediada por una imbricación o fusión de modos del ser. El bien, indefinible en sí mismo -puesto que toda definición es una limitación y este principio -ditimo no puede estar limitado en ningún sentido- es causa no sólo del mundo sensible sino también del inteligible y, en este sentido, reciben de él su existencia y esencia. "Todo cuanto vemos o imaginamos y que de algún modo tiene una entidad es y existe por la Idea y sólo por este paradigma puede explicarse su existencia y su esencia" (). Digámoslo con las propias palabras de Platón:

"...lo que comunica la verdad a los objetos de conocimiento, y lo que confiere al sujeto conociente la respectiva facultad, es la idea — del bien. Representábase como siendo la causa del saber y de la verdad tal como nos es conocida; y así, por sus bellezas que sean ambas — cosas, el saber y la verdad, juzgarás rectamente al pensar que esta idea es algo distinto de ellas y de mayor belleza todavía. Y así como en el mundo visible hay razón para creer que la luz y la vista — tienen analogía con el sol, pero sería incorrecto pensar que son el sol, del mismo modo, en el mundo inteligible, puede creerse con razón que el saber y la verdad son semejantes al bien, pero no sería acertado pensar que uno u otra sean el bien, ya que debe atribuirse un valor mayor aún a la naturaleza del bien" ().

Parafraseado lo anterior podría decirse que la belleza - platónica, vista idealistamente "en sí", está alejada dos tantos de la realidad en tanto no es material -su ser mismo no se encuentra - en los objetos- y tampoco puede ser afectada por la materialidad de ellos. No cabe, pues, dentro de esta perspectiva preguntarse en rigor acerca de las cualidades o características de esos mismos objetos ya que en nada afectarán a la esencia de la belleza. Esta, como ya se había anticipado, se expresa cuando aparece como el esplendor de ese bien, de esa razón última de todo lo sensible en cuanto sensible. La belleza ante cuya presencia estuvieron las almas al seguir-

el coro bienaventurado de Zeus, sólo puede ser traída a este mundo, pálido reflejo de aquí, por medio de un acto de reminiscencia, de remembranza. Otras cualidades del alma, como la justicia, la templanza y demás, no poseen como la belleza la capacidad de hacer esplendente el bien. El bien, causa y sentido originario del mundo insensible, remite necesariamente a él mismo la esencia de la belleza como su propio esplendor. La esencia, pues, de la belleza, es unidimensional; la esencia de la belleza radica en su capacidad de reflejar el bien, de hacerlo esplender.

Ya decíamos al caracterizar en lo general al idealismo metafísico, que no estaba proscrito explícitamente por él el estudio y análisis del mundo factual; y así parecieran confirmarlo todos los diálogos de Platón en los que reiteradamente apela a casos tomados de este mundo de la realidad social para confirmar la certeza de las opiniones vertidas y más o menos consolidadas en la conciencia de sus contemporáneos. Y a tal punto desmenaza y contrapone otras experiencias, que pareciera que lejos de proscribir el estudio de la realidad material partiera de ella para, a través de un proceso inductivo, generalizar los casos particulares y determinar la ley que los abarca a todos. Sin embargo, no es así.

Pese a no encontrarse en el idealismo un rechazo textual a dicho estudio de la realidad, es una consecuencia que se desprende de todo su enfoque filosófico. Si la realidad está dividida en estos dos grandes mundos, el factual, real o material y el de las ideas; si no hay punto de contacto entre ellos, imposible que se refrende cabalmente el análisis de la realidad, ya que la inmutabilidad de las ideas lo hace superfluo. Las ideas no se verían en modo alguno violentadas o modificadas por los datos que emergieran de la

realidad. Esto conlleva que, en última instancia, al idealismo le sea inherente la subestimación de la realidad, en el sentido preciso en que la auténtica, la cabal, la que le da sentido a ésta, la que le confiere su sustancia y existencia, es la de las ideas y éstas a su vez, son invariables, inmodificables.

Pero hay más: por su propio peso cae que el conocimiento, el contacto, la visión de esa auténtica realidad espiritual necesariamente tiene que ser adquirido en un acto que poco o nada tenga -- que ver con esa seudorealidad, puesto que esa realidad de segunda, - "envuelta en tinieblas" es justamente la que no permite la contemplación del bien dítimo. Así pues, no queda más camino que el de un - acto de contemplación de corte místico, esto es, intransferible. La visión idealista de la realidad y su afanosa búsqueda de aquello que puede haber de relativamente invariable, para nada necesita de los - fatos y rectificaciones que pudiera ofrecerle el estudio de la naturaleza, el mundo factual, ya que este mundo es de por sí equívoco, - no auténtico, lo que obligaría a reconocer, de aceptar tal punto de partida, que los datos provenientes de él serían inconfiables.

Antes de incursionar en los terrenos de quien ha sido considerado la cabeza más universal de su tiempo, conviene tener bien - presente, en vista al ulterior desarrollo de la estética como disciplina autónoma, de qué manera los distintos puntos de partida que he nos tipificado en Sócrates y en Platón -material el uno, ideal el -- otro- mostraron, en los ya lejanos tiempos de la Grecia clásica, -- una tendencia a derivar hacia posiciones antípodas que no podemos me nos que considerar congénitas: el primero, a asumir una comprensión dialéctica de la belleza y a entronizar un concepto de esencia que, - por tratar de conjugar los variados aspectos que encontraba involu--

crados en el fenómeno, titulamos de multidimensional, a diferencia del segundo, que al hipostasiar el rol de las ideas en la explicación del mundo factual, evidencia una clara proclividad a erigir una esencia de corte unidimensional, en los términos ya explicitados anteriormente. Igualmente reviste interés especial recordar cómo desde aquellos entonces se perfilan las dos principales posiciones axiológicas, autonomista ésta, integracionista aquella, que muchos siglos después habrán de constituir uno de los hitos más difíciles de superar por parte de la estética y, en general, de todas las disciplinas axiológicas.

Pero nos resta hacer mención de un aspecto que, no por conocido, debemos soslayar aquí: nos referimos a tener muy claramente en cuenta que todos los apuntamientos señalados tanto por Sócrates - como por Platón, sin menoscabo de sus distintos y hasta contrapuestos puntos de partida, encuentran como punto coincidente de sus preocupaciones, su común referencia a la belleza como cualidad característica de los objetos bellos. Y, por mucho que pueda parecer peculiar acentuar esta determinación de sus pensamientos, resulta de fundamental importancia al ser confrontado con el planteamiento general del que partió la estética con Alejandro Gottlieb Baumgarten en el - siglo XVIII, y mismo cuya preocupación central y cuasi única era, no la belleza, sino el arte. Que desde ese tiempo se sabía perfectamente que belleza y arte no coincidían, es algo que a ciencia cierta podemos afirmar que no ignoraban esos autores, quienes no tienen reparo en incluir dentro de su concepto de belleza, la de los cuerpos, - la de las almas, la de las ciencias, etc. Sin embargo de ser tan notoria la diferencia entrambas, la estética ha englobado a estos filósofos junto con todos los continuadores, sin destacar suficientemen-

te los bien distintos planos o amplitudes de cada ámbito. Como habremos de ver posteriormente, mucho tiempo se invirtió tratando de -- conjugar estas dos esferas, la de lo bello y la del arte, sin que -- hasta el momento presente se haya arribado a una respuesta contundente. ¿Es el arte un sector de la belleza, y, en consecuencia, está -- encerrado en ella como una de sus formas de manifestación, lo que -- por otra parte entraña que serían del mismo tipo la belleza natural y la socialmente creada? o, por el contrario, ¿es más bien la belleza una de las formas de manifestación del arte? Pregunta esta última que conlleva la posibilidad, al menos, de negar cualquier tipo de belleza en lo que no ha sido producto de la conciencia humana. En estas preguntas podemos explicitar algunos de los problemas insitos en aquel brillante y primer despertar de la conciencia social hacia la explicitación de la belleza y mismas que, muy por lo bajo, tuvieron que esperar las aportaciones explicativas que iban a correr a -- cargo de Aristóteles.

LA SEGUNDA CONCEPCION:

LA TEORIA DEL ARTE

Para ubicar con mayor claridad la novedad del punto de vista aristotélico, es conveniente tener en cuenta, así sea de pasada, -- uno de los aspectos que simultáneamente se configura como aportación particular y como leitmotiv de su propio desarrollo: la crítica a -- fondo a que sometió al platónico mundo de las ideas. Sin recurrir a metáfora alguna, se puede decir que cuando el cuerpo de ideas platónico no se encuentra explícitamente puesto en cuestión, participa como trasfondo impulsor de la discusión que Aristóteles mantiene con -- él, sotto voce o a voz en cuello, por ejemplo, a todo lo largo de --

ma de sus obras centrales: la Metafísica.

En su búsqueda de lo general o permanente, términos cuya amplitud es semejante si es que no llegan a ser intercambiables, Platón adoptó - dice Aristóteles - en la mayoría de las cosas la filosofía que anteriormente a él habían sostenido los pitagóricos. Y si aquellos consideraban que las cosas y los seres existían en tanto -- por imitación de los números o por imitación de los números, Platón llegó también a la conclusión de que no podría encontrarse lo general en los seres que estaban en permanente mutación, en permanente cambio, como lo eran todas las cosas sensibles. De este modo, concluyó que lo permanente sólo podía encontrarse en las ideas y que -- los demás seres o cosas existían gracias a la "participación" que tenían en aquellas. Las cosas sensibles estaban fuera de aquellas y -- sólo mediante dicha "participación" es como podían ser incluidas en un género y recibir un nombre. Pero debe tenerse en cuenta que ni -- aquellos por haber hablado de los números y pensado que todo lo demás existía como imitación de ellos, ni éste por considerar que lo permanente se encuentra en las ideas y que el resto de las cosas -- existía mediante la participación en las ideas, han avanzado nada en el conocimiento de las causas y de las esencias de los seres. Por -- me, bien vistas las dos postulaciones, se cae en la cuenta de que -- no se ha explicitado de ninguna manera en qué consiste o de qué manera se produce dicha imitación o participación mediante la cual se -- llegaría al conocimiento de lo general y permanente del mundo sensible y mutable. En este particular sentido, resultaría, por otra parte, que Platón únicamente se contentó con cambiar el nombre ya existente de imitación, para darle el de participación (40). Y así tenemos que, además de no alcanzar a explicar suficientemente la sustan-

cia y la esencia de las cosas, llegaba a otros dos resultados. En primer término, el movimiento, el tránsito, la mutación de las cosas, quedaban, de hecho, inexplicados, y hasta podía llegarse a la conclusión de que tales ideas eran la causa de la inmutabilidad, de la quietud. Y, en segundo, en su afán de hallar las causas de los seres había creado otros tantos, duplicando el problema, pues siguiendo en todo el curso de su pensamiento, podía concluirse que habría tantas ideas como seres hubiera y de los cuales aquellas fueran la esencia, para de este modo encontrarnos inexplicados los seres sensibles, factuales, e inexplicadas las ideas de aquellos. Continúa la que, sin ambages, podemos titular de demoledora crítica, haciendo ver que nada se avanza en el conocimiento de las cosas sensibles y cambiantes con decir que las ideas son modelos ejemplares, pa radigmas del resto, ya que no se encuentran en ellas y por tanto no pueden ser consideradas como su esencia ni como causa de su existencia:

"Antes de decir que ellas son modelos ejemplares y que todas las demás son participaciones de ellas, es peligroso en juegos de palabras sin sentido y hacer metáforas poéticas" (41)

¿Cómo a partir de las ideas sería posible explicar los cambios, susceptibles de encontrarse, en dos objetos pertenecientes a un mismo género y especie, pero diferentes en su individualidad? ¿Cómo a partir de lo inmutable se daría lo mutable? ¿Cómo de lo inmaterial se produce lo material? ¿Cuántas ideas podrían existir de un mismo objeto? ¿Que no acaso, a partir de las ideas platónicas y de la explicación en conjunto, podríamos arribar a la conclusión de que podrían existir varias ideas sobre el hombre, como ser bípedo, como animal, o como hombre en sí? ¿Y que no, contradictoriamente, absurda

mente, tendríamos que admitir la existencia de objetos, como los anillos, "de quienes no admitimos que existan ideas"? (42). Y el problema no cambia porque se diga que las ideas son números: "Si se dice que los seres sensibles son relaciones proporcionales de números, como lo es, por ejemplo, una consonancia, es evidente que existirá algo de lo cual serían ellos esta relación proporcional. Si esto, me refiero a la causa material, es algo, es evidente que entonces los números no serán más que relaciones proporcionales de los objetos entre sí" (43). La conclusión que se deriva de los argumentos anteriores y de algunos otros de menor envergadura o variaciones de los primeros, no es más que una: es absolutamente equivocado plantear una separación entre las cosas y sus esencias, entre los seres sensibles y las esencias de esos seres sensibles. Es insostenible, a la luz de sus propias contradicciones, la tesis de la existencia de las ideas como causa del mundo sensible y, es más, de unas ideas aisladas de dicho mundo. Al respecto, Aristóteles se expresó en lapidarios apotegmas:

"Aún más: parece imposible que la esencia de una cosa y la cosa de - que ella es esencia estén separadas" (44)

"No vamos, en efecto, a admitir una cosa fuera de las cosas particulares o individuales" (45)

"Es, por tanto, evidente, por estas cosas, que no hay ninguna necesidad de admitir las ideas. Un hombre engendra un hombre; un individuo, otro individuo" (46)

"Es, por tanto, evidente que ningún ser existe independientemente de los seres particulares" (47)

"¿Existe, acaso, por tanto, una esfera fuera de las esferas sensibles o existe una casa fuera de las casas de ladrillos?" (48)

"Ni existe un caballo fuera del caballo en sí y los caballos particulares" (49)

Como se puede confirmar por las referencias traídas a cuento, la crítica que dirige Aristóteles a la filosofía de las ideas --

desborda, con mucho, la personalidad de uno de sus máximos expositores: Platón. Es una crítica en la que se subsume cualquier intento posible de desdoblarse la realidad en una parte sensible, mutable, perecedera, y en una contraparte eterna, inmaterial, e inmutable. En el fondo, como bien ha sido visto (50), se trata de una crítica a todo idealismo pasado o posible. El mundo no puede explicarse por causas externas a él y menos por causas, las ideas o los números, cuya propia esencia hace imposible el tránsito de dicha inmaterialidad a la materialidad. Pero mucho más que eso: es que, como ya lo dijo - Aristóteles, "no hay ninguna necesidad de admitir las ideas" (51), - ni de hipostasiar las relaciones numéricas que pueden y deben establecerse entre los aspectos cuantitativos y aún cualitativos de la materia olvidando que las relaciones numéricas sólo son planteables como, y en tanto son, relaciones de "algo" que les antecede y cuya explicación de ninguna manera se agota en las relaciones numéricas. - De este modo clausuró el paso a cualquier posible intento de sublimación metafísica de las relaciones materiales que ligan a los entes, - lo que significó -dicho sea de paso- un gran avance en el conocimiento de la realidad, al margen y con independencia de que el propio -- Aristóteles haya incidido en el error que, aquí, superaba por medio de su crítica.

Teniendo en cuenta tanto su rechazo a cualquier posible explicación del mundo fenoménico que recurriera a postular la existencia de entidades por encima y segregadas de las materiales, cambiantes y mudables; así como su negativa a admitir que la búsqueda de la esencia de las cosas debiera dar lugar a pretender encontrarla fuera de las cosas mismas -argumento que a más de utilizarlo en su permanente enfrentamiento a las tesis platónicas, pudiera no ser otra co-

sa que una segunda versión del primero- parece suficientemente verosímil considerar que Aristóteles se vio llevado, entre otras cosas, por la lógica misma de su pensamiento, a buscar la explicación del origen y movimiento de las cosas en el seno de las cosas mismas. Al efecto, cabe suponer que los mismos apoteogmas que esgrimió para demostrar el discurso idealista metafísico, puestos en positivo, le allanaban el camino para tomar como único punto de partida a las "cosas" mismas. Al menos así lo llevó a efecto en la Metafísica, donde a -- partir del ansia natural del hombre por el saber, por conocer las cosas, y misma que lo conduce a preguntarse si efectivamente las cosas son como parecen ser, erige una gradación en la profundidad del pensamiento. Esta gradación, en su escalón más bajo, con el conocimiento sensitivo, vía las percepciones; medio del que disponen todos los animales para el conocimiento de lo singular, pero cuya gran limitación se patentiza en el hecho de que no constituye cabalmente un verdadero saber en la medida en que el mero contacto sensitivo, si bien nos proporciona el conocimiento de la exterioridad de las cosas, ignora por qué son de ese modo. En todo caso, repetidas experiencias de esa índole permiten a los seres que poseen memoria, acceder al segundo nivel del conocimiento representado por el arte y el raciocinio. Y si la experiencia y el contacto sensitivo permiten el conocimiento de lo particular, el arte emerge cuando de aquella se llega a desprender el concepto único, universal, que es aplicable a todos -- los casos particulares similares. Pero ese conocimiento de las cosas universales, que se adquiere por intermedio del arte, al que en algún momento llama "teoría" (52), no puede desoir, con todo y haberse elevado por encima de lo particular, el conocimiento que brinda -- la experiencia ya que, en el fondo, las aplicaciones de un arte cual

quiera, sea el de curar por ejemplo, se aplican a los casos singulares y nunca a los universales. De este modo quedan anudados "teoría" y "experiencia" en un párrafo que, por mostrarse antecesor de otro que habremos de encontrar en el primer texto de teoría de la arquitectura, vale la pena ser citado:

"En la práctica, poco se diferencia la experiencia del arte; más aún como testigos de que los que tan sólo tienen la experiencia de las cosas obtienen con más facilidad lo que pretenden que los que, faltos de ella, se apoyan tan sólo en la teoría" (53)

En la medida, pues, en que los versados en algún arte conciben las razones de las cosas, su conocimiento es superior al que poseen quienes únicamente conocen lo particular a través de la experiencia. Ahora bien, el conocimiento de las cosas, el por qué y las razones, no son en última instancia otra cosa que el conocimiento de las causas. Y, dentro de éstas, el contenido de la sabiduría o de la filosofía -términos sinónimos en Aristóteles- estaría constituido por el conocimiento de las primeras causas y los primeros principios de las cosas. Este sería el tercer nivel, cuyo carácter sería de orden especulativo.

Es bien sabido que Aristóteles osciló entre un enfoque materialista y uno idealista. La réplica tan contundente que dirigió al idealismo no bastó, como ha sido dicho, para que él mismo mantuviera una postura congruentemente materialista en toda su obra. Sin desconocer ese hecho, importa a la historia de la estética y en particular a este su momento de alumbramiento, reparar en la diferencia abismal que media entre el planteamiento platónico que lo precedió, y dentro del cual él mismo se nutrió a lo largo de veinte años, y esta la persecución de las causas que intentan explicar el movimiento-

de las cosas a partir de la inmersión en el todo del ente. Porque, en efecto, si aquí planteamiento se dirige a la captación de la esencia (de la belleza) y paradójicamente parecía explicar la quietud, este inquiera las causas del movimiento, del surgimiento, del llegar a ser de las cosas, dentro de las cuales ciertamente se encuentra la esencia, lo que hace que algo sea lo que es, pero como una más de las cuatro causas a partir de las cuales es posible el conocimiento de las cosas: "...es necesario adquirir la ciencia de las causas primera..." (54) nos dice Aristóteles en su Metafísica. Y, de este modo, propone cuatro clases de causas: la ya mencionada esencia, es la primera, la que hace "que una cosa sea ella"; la segunda es la materia de que una cosa está hecha, como el bronce de la estatua, es decir, el "sujeto" o el "sustrato", que de las dos formas ha sido traducida; la tercera está constituida por "lo que tiene comienzo el movimiento", o dicho de otro modo, "la causa de que procede el principio del cambio" (55); "el que hace algo es causa de lo que ha sido hecho, y el que estimula o causa el cambio de algo, es causa del cambio" (56); "por último, es también causa el fin, y llamo fin a aquello en vista de lo cual se hace algo" (57).

Si se recapitula lo ya dicho en relación a las distintas jerárquicas vías de conocimiento, podremos anticipar que, para Aristóteles, no se adviene el ámbito de la filosofía, es decir, el conocimiento de las primeras causas y principios sin tener muy sólidamente puestos los pies sobre el terreno de la experiencia. El saber especulativo no significa aquí, de ninguna manera, una especulación desligada de la experiencia, sino todo lo contrario: el nivel más alto al que puede acceder el conocimiento humano, pero únicamente gracias a que previamente ha recorrido las instancias previas del cono-

imiento sensitivo y el del arte. Ya no serán buscadas y opcional-- mente alcanzadas las esencias, al estilo platónico, pero sí las causas y principios del movimiento y transformación de las cosas, a partir del conocimiento de las cosas en sí mismas, es decir, desde su materialidad más elemental, hasta la más imbricada conjunción de elementos, partes y relaciones. Dentro de esta perspectiva la posibilidad de hipostasiar el conocimiento o, más precisamente, las causas y los principios, es mucho menor, ya que el conocimiento se va adquiriendo por las sucesivas generalizaciones de que son susceptibles -- los rasgos particulares de los objetos o cosas individuales (a eso se refiere cuando sostiene que no pueden ser cosas distintas o separadas la esencia y la cosa de la cual es esencia). No otra cosa significa ese tránsito que va del conocimiento perceptual, mediante los entidos, al conocimiento racional de las primeras causas. Es en ese sentido que ninguna disciplina puede erigirse si no es a partir de un cúmulo de datos, de hechos de antemano conocidos, de aspectos empíricamente recabados, para a partir de todos ellos advenir a la abiduría, a la filosofía, al manejo de las primeras causas. La inducción misma no puede constituirse en el menosprecio o desconocimiento completo de todos esos datos iniciales. Sería absurdo pensar, dice, que el ser humano posee la ciencia de la inducción por naturaleza, como una cualidad a tal punto inherente a su ser que no le exigiera acumular, antes de echarla a andar, los conocimientos parciales de las cosas que van a intentar ser definidas. Esos conocimientos parciales por lo ya dicho, los otorga la experiencia sensitiva y a primera generalización propia de las artes (58). Muy probablemente es a partir de lo anterior que podemos ubicar el sentido que tiene su Poética.

Una primera y sustancial diferencia respecto de lo ya dicho por Sócrates y Platón, salta a la vista: la Poética de Aristóteles no tiene como propósito el conocimiento de la esencia de la belleza, o de la belleza a secas. No se trata únicamente de una diferencia de enfoque, de proposiciones alternativas distintas de las de sus antecesores, sino de que su tema es otro: el arte. El arte, al ser únicamente se le habían destinado referencias aleatorias o accidentales de parte de los pensadores que lo antecedieron, accede a un primer lugar de importancia y, recíprocamente, alusiones más o menos menos que pueden encontrarse en sus variados textos, (59) es la belleza la que pasa a muy segundo o tercer lugar de importancia. - lo que nos ha llegado, al menos, de su comentada y a menudo subestimada obra, se encuentran dos escuetas referencias a la belleza: la primera está del primer párrafo de la Poética, aquí en que especifica -- él va a ser el carácter de la obra (60), y del párrafo (1451) a) -- que se refiere a lo bello como consistente en "magnitud y orden" -- 1). Una vez establecido el principio organizador de la obra se -- indica una bien considerable relación de temas que si bien no siempre guardan entre sí una correspondencia analítica o una hilación categorial, sí son claramente representativos de que bajo ningún concepto se la podría calificar, como lo han hecho algunos de sus estudiosos, de obra en la cual campea la sequedad esquemática ajena a -- sus aspectos profundos, temerosos y sublimes de las obras de arte. - 2).

A los efectos de acotar el nacimiento de una nueva ciencia e tal es el de este trabajo, basta con tener presente que la Poética centrada en el estudio de la tragedia, comienza por establecer un carácter que unifica a la epopeya con la tragedia y la comedia, -

pero extendiéndolo a la poesía ditirámica y a "las más de las obras para flauta y cítara" ya "que todas ellas son -todas y todo en cada una- reproducciones por imitación" (63), mismo que sería su rasgo esencial. A partir de aquí, continúa estudiando las especies de imitación por la palabra, el objeto de la reproducción imitativa, las maneras de imitar, los orígenes de la poesía, la historia de la tragedia, apuntamientos sobre la comedia, el papel que en la tragedia tienen la acción, la trama, las ideas, la expresión, el carácter, la dicción, la amplitud de la acción dramática, la unidad de la acción, una comparación entre la poesía y la historia (de la cual desprende que no es "oficio del poeta el contar las cosas como sucedieron sino cual desearíamos hubieran sucedido") (64), acotaciones sobre la acción simple y la compuesta, sobre la peripecia y la amplitud de las partes de la tragedia; notas acerca del héroe, de las tragedias de doble desenlace, los nombres simples y compuestos, la metáfora, los neologismos, y así sucesivamente y hasta donde se puede considerar que podría alcanzar el análisis de un filósofo que en el siglo IV antes de nuestra era se hubiera propuesto llevar a cabo la disección más completa posible de una de las artes, de sus elementos, de su origen, de sus medios, del carácter que pueden asumir sus especies derivadas.

Si atendamos a la constancia de Diógenes Laercio, quien dijo que la Poética estaba compuesta de dos libros, resultaría que la obra tal y como ha llegado hasta nosotros, está mutilada. Si, además comprobamos que no cumplió con analizar todas y cada una de las especies de obras poéticas y no incluye, además, las partes correspondientes a la comedia ni tampoco las relativas a las obras de "reír", resultaría que está incompleta. Así y todo, mutilada e in-

completa, en la Poética se definen cada una de las partes de la tragedia, de sus elementos constitutivos y también se los clasifica a la vez que enuncian preceptos, problemas y dificultades técnicas. De este modo, por ejemplo, se establece la improcedencia de "hacer de trama de epopeya trama de tragedia...que en la epopeya, gracias a la extensión de la obra, las partes reciben su conveniente desarrollo, mientras que en los dramas caen muchas de tales partes fuera del propósito fundamental" (65). Siguiendo el mismo criterio y con la mira de alcanzar las definiciones de las partes y el rol que juegan en el conjunto, llega a establecer que "no se ha de buscar sacar de ella /de la tragedia/ cualquiera delectación, sino la suya propia" (66).

Ahora bien, al reparar más detenidamente en estas últimas afirmaciones, no se puede menos que caer en la cuenta de que ya no se trata de simples referencias taxonómicas, sino que roturan los límites de la valoración: son juicios de valor a los que el autor llega como una consecuencia de haber analizado, desde dentro, la estructura de la tragedia y de haber comprendido el papel de las partes en el todo y del todo respecto a la función social que se le asigna a la obra en cuestión. ¿Es posible que, según la visión aristotélica, la tragedia tuviera como cometido social "el contar las cosas /no/ como sucedieron sino cual deseáramos que hubieran sucedido"? (67).

¿Que no acaso se señala la función social de la tragedia en lo particular y del poeta en general, cuando se dice que el "oficio" de éste (al que interpretamos como su cometido socialmente --- asignado) es el de decir las cosas "cual ojalá hubieran pasado" y que, a mayor abundamiento, al hacerlo así incursionaría en el campo de lo universal ya que diría qué "cosas verosímil o necesariamente---hará o diría tal o cual por ser tal o cual, meta que apunta la poe-

sía...?" (68)

Como se puede apreciar, el papel que Aristóteles le asigna a la poesía no ha sido establecido a partir de una decisión personal y a priori, ni como receta o canon arbitrariamente elegido. Se trata de una consecuencia necesariamente surgida al comprobar que el -- proponerle a la sociedad cómo podrían ser ciertas cosas ("cual ojalá hubieran pasado"), no es finalidad que pueda alcanzar la historia ni aún si se la llegara a versificar ("que posible fuera poner a Herodo to en métrica y, con métrica o sin ella, no por éso dejaría de ser - historia"), dado que el cometido de esta es "decir las cosas tal como pasaron"; ni tampoco lo es de las ciencias o de la filosofía ocupadas ambas en encontrar las causas y principios de las cosas. Ese papel, de rango acusadamente premonitor, lo establece para la poesía tanto en virtud de no cumplirlo ningún otro tipo de conocimiento, co mo porque así se deriva del estudio y análisis de las obras literarias trágicas. En suma, no se les asigna a aquellas disciplinas por no corresponder con su esencia; y así se le asigna a la poesía por coincidir con su esencia. No hace falta insistir en que la esencia de unas y otra ha emergido de la función que a todas les ha asignado la sociedad.

Dicho lo anterior, podría ser enderezar una nueva pregunta: ¿qué no acaso es en función de estos cometidos finales, de estas finalidades causales, de esta "causa final" (69) surgida de su función social y de su propia estructura diferente de la historia o de la filosofía, que se ha irrumpido en el ámbito del valor, de la valoración artística, así ésta se exprese en Aristóteles, como ha solido acontecer, en forma de imperativos que a primera vista parecieran -- ser de tipo moral?

Ha sido en base a argumentos como los anteriores, que a la Poética se la ha considerado como el primer tratado con el que se -- inauguró otra disciplina distinta de la filosofía de lo bello que, a su vez, se habría originado en los estudios de Sócrates y de Platón, al margen de las diferencias sustanciales anotadas entrambos. Dicho con más precisión: el Aristóteles de la Poética emerge aquí como el iniciador de la Teoría del arte en base a su análisis particular de una de las artes. Como el iniciador de una Teoría del arte que, por lo visto, consistiría de dos grandes apartados: una ontología del ser artístico, en primer término, y una axiología del mismo, en segundo: que ésta se desprendió de la primera. De una teoría del arte -- que enlazó suficientemente en su momento histórico, las funciones sociales con las estructuras intrínsecas, "en sí" del arte, para des-- prender de ahí su mayor o menor correspondencia y, en su caso, el va lor que cabía asignarle. Téngase bien presente que la teoría aristotélica encuentra como su propia finalidad causal no la de explicitar el ser de una obra bella sino, más bien, descubrir las condiciones -- que hacen posible la producción de una obra artística.

Estos logros fueron auspiciados entre otros factores, por un arraigo en el mundo factual material, por un afán irreductible de no desligar lo universal de lo particular, por explicar las "cosas" -- a partir de las cosas mismas y, más específicamente, por la búsqueda de las causas del movimiento. Estas son, a grandes rasgos, algunas de las otras diferencias susceptibles de encontrar en relación a sus antecesores y de las conclusiones a que se puede llegar al reconside rar nuevamente las tesis aristotélicas: bien distintas, por cierto, -- de las de quienes todo cuanto han visto aquí es mero recetario o es-- téril preceptiva.

A los efectos de esta parte introductoria, basta con lo dicho. Conviene sin embargo echar un cuarto de espadas respecto a algunas otras cuestiones: parece ser que el término poiesis, no ha de ser que restringirlo a la esfera de lo literario únicamente y que el concepto debiera incluirse cualquier producción artística, como lo han hecho ver algunos investigadores. Respecto a la multicitación poiesis, también cabe decir que no se reduce, a su vez, a la mera imitación de lo ya dado en otro momento, aunque ésta haya sido la interpretación apresurada del concepto. Para Aristóteles parece ser que estaría relacionado con el sentido de la artificialidad, es decir, de aquello que es producto de una "desvinculación" de sus causas y que tiene como resultado que la forma alcanzada no sea resultado de su ímpetu natural, de la eficiencia natural, intrínseca al objeto. La forma del objeto no procedería de una causa eficiente que sea su causa eficiente o el orden de las partes no es el que señalaría su esencia, sino el que determina el plan del arquitecto constructor.

Teniendo en cuenta lo anterior, "imitar es transformar lo artificial en artístico" (71), es decir, en un ser puramente presencial, que si bien puede apelar a la verosimilitud, no se reduce a la mera copia. Así, la categoría nos abre posibilidades explicativas - comprender en el acto de producción artística la posibilidad de una creación cabal, la que tiene lugar cuando se interviene socialmente en la cuádruple causalidad de lo real y la amoldamos a un plan efigurado.

LAS DOS CONCEPCIONES VISTAS EN CONJUNTO

¿Cuál es, visto en conjunto, el legado de la filosofía de lo bello y de la teoría del arte a los futuros estudios referidos a la belleza, al arte y, particularmente, a la teoría de la arquitectura que nacería tres siglos más tarde en la obra de Vitruvio? Se erraría grandemente si acaso se concluyera, teniendo en cuenta lo dicho con antelación, que la herencia estaba constituida por dos ciencias cuyos campos respectivos hubieran sido acotados por sus iniciadores con una precisión a todo punto paralela al señalamiento de los métodos idóneos para roturarlos.

Como bien se sabe, la preocupación socrática no estuvo alejada por el propósito de dar a luz una filosofía de lo bello con un status epistemológico perfectamente diferenciado respecto de otras ramas del conocimiento. Parece más acertado considerar que su preocupación haya sido motivada por el afán de cumplir una tarea de higiene intelectual mediante la cual fueran puestas en entredicho -previa patencia de su insuficiencia explicativa- las tesis que con anterioridad a él se habían sustentado sobre la belleza. De este modo no se correría el riesgo de intentar una nueva explicación, basada ahora en un común denominador extraído de las cosas bellas en calidad de invariante de todas ellas, sin previamente haber roto el asedio que pudiera significarle la vigencia social de otras conceptualizaciones no sancionadas por el 'don dialéctico', por la razón. Tal secuencia de pasos conduciría a la meta que infructuosamente se había planteado la conciencia empírica: dar con una explicación que, sin menoscabo de asir lo general pudiera, sin embargo, aplicarse a lo particular.

Es a partir de esta perspectiva que se comprueba, en parte, el decir de algunos exégetas para quienes el Hípías mayor pudiera ser visto como un ajuste de cuentas con el pasado, como un "diálogo de refutación y destrucción /cuyo objetivo expreso y único hubiera consistido/ en reunir las teorías anteriores deformadas o adulteradas por la tradición, o basadas desde su surgimiento sobre /los/ fundamentos frágiles de la analogía o de la apariéncia: no se trata mas que de crear un campo raso, de destruir las doctrinas previas para edificar un nuevo sistema". (72)

¿Cuáles eran esas teorías anteriores que debían ser rechazadas, y por qué? Se trataba de todas las que, codificadas por la conciencia homérica y extraídas del pasado heroico, emergieron rotundas en los cuestionamientos socráticos para ser rescatadas por mano maestra en los diálogos platónicos. Si bien parece excesivo llamar 'teorías' a las múltiples, pero absolutamente asignatémicas, referencias que se pueden encontrar en Homero -para recordar el caso más destacado- no cabe poner en tela de duda la correlación que establecía entre cualidades tales como la belleza, la valentía y el honor; así como la jerarquía que cada una de ellas encuentra en su poesía. Los matices expresados en los términos de bueno, mejor u óptimo, o en los de belleza, perfección y bien, también aclaran la gradación asignada en su tiempo a los componentes de un mismo género. El calificativo 'belleza', por otra parte, lo aplicó prácticamente a toda la naturaleza sin conceder, como Hesfodo, ninguna prioridad a sector, género o especie de ella. Puede decirse que la ideología de los tiempos heroicos, que Homero transformó en la columna vertebral de su obra poética, consideraba, como fuente o depositario de belleza a prácticamente todo el mundo animado o inanimado y, particularmente, a

ciertas partes de los cuerpos y aún a algunas manifestaciones espirituales tales como la entereza y la honestidad personales.

Hesíodo, a su vez, reconoció expresiones de belleza hasta en las exteriorizaciones naturales más inmediatas, como los cabellos ondulados o los pies de una mujer. También habló de una cierta belleza en relación a las estaciones propicias a la siembra o a la procreación.

La tradición codificada por estos poetas -además de la reseñada por otros cronistas de la época, como en algún sentido lo fueron Píndaro, Esquilo, Sófocles, Eurípides y Jenofonte, para sólo citar a los coetáneos de Sócrates más sobresalientes- le mostraba claramente a éste último que casi no había objeto real o ideal, natural o social, material o abstracto, al que no se le hubiera reconocido algún matiz de belleza. Esto es importante porque, además de permitirnos ubicarlo socialmente dentro del caudal de ideas del que partió, destaca que dicha tradición secular lo arraigaba al campo interconectado de la empirie, al terreno eslabonado de la experiencia, del que derivó, a la postre, las tesis profundamente dialécticas ya multicitadas. Ello, no obstante, fácilmente se puede comprobar que tanto en el caso de los usos, creencias y costumbres codificados por Hesíodo y Homero, como en los ejemplos a que una y otra vez se remiten tanto Sócrates como Platón, se trata de referencias que emergen congruentes al discurso literario. No forman parte, en su fuente original, de ningún intento de demostración mediante la aplicación de recursos discursivos, o, como los filósofos los llamaron más tarde, dialécticos. Es más, en algunos casos ni siquiera podrían ser conceptuadas como cabales referencias en tanto se

trata, fundamentalmente, de meras alusiones que respondían, como se ha dicho, no a las necesidades intrínsecas a una demostración, sino a las exigencias propias del arte poético tal y como este fue entendido en los tiempos heroicos. No intentan demostrar, pues, la validez de su concepto de belleza por sobre otros o la forma como dicho concepto fue derivado de algunos de mayor amplitud o comprensión, porque no es este su objeto: asientan, ratifican o convalidan el criterio acuñado por la tradición. En términos actuales quedarían mejor tipificadas como alusiones inútiles en un discurso ideológico: el de la nobleza aquea de los tiempos heroicos.

A estos discursos poéticos les era ajena la necesidad de fundamentar sus preferencias, sus tomas de posición, su inclinación por cierto tipo de ideales y su desinterés por otros. No intentaban confutar algo, ni buscaban generalizar los rasgos propios de un caso particular a conjuntos. A mayor abundamiento, aunque será hasta Aristóteles en que explícitamente se argumente la imposibilidad de hacer ciencia de "cosas que eran un simple fluir", era bien sabido por la inteligencia anterior al siglo de oro, que uno de los grandes problemas que enfrentaban los filósofos era, justamente, el de establecer generalizaciones a partir de casos particulares. Los poetas no lo argumentaron, pero lo sabían.

Si, pues, es viable considerar que en la conciencia de los poetas estuvo presente la certeza referente a la dificultad inútil a cualquier intento de demostración, y que por tal motivo no se sintieron llevados a abandonar el terreno de la poética testificación de preferencias por cierto tipo de valores en

general, una razón de más fondo los determinó a no incursionar en los terrenos de la argumentación filosófica. Los poetas habían surgido, salvo casos excepcionales, dentro de la nobleza preconi-zadora de los ideales que ellos, a su vez, loaban, versificaban y difundían en su carácter de miembros de la misma clase social. Su particular manera de entender y difundir sus comunes ideales (honestidad, valor, entereza, respeto a sí mismo y al señor feudal, fuerza corporal, astucia y espíritu de aventura, mismos que daban lugar a un acendrado individualismo guerrero y afán de gloria) era la expresión directa o idealizada de las cualidades que les permitieron imponer su dominio sobre otras clases sociales. El caso tan extremo de Heróstrato, quien incendiara el templo de Diana en Efeso con tal de alcanzar renombre,⁽⁷³⁾ es un testimonio, entre muchos, del influjo social que tenía el espíritu de aquellos prohombres entre los cuales era casi imposible distinguir al bandolero del héroe, imbuidos, como estaban ambos, de un afán de gloria que los impulsaba a realizar empresas inscribibles en la epopeya. En ese momento, por supuesto, no se avizoraba siquiera, la posibilidad de que pudieran ser cuestionados esos ideales, ni de que pudiera estar en peligro la clase social que los sustentaba. No estaban, por tanto, forzados a defenderlos, a corroborar su legitimidad social e histórica. Mucho menos iban a considerar indispensable refrendarlos mediante otros caminos distintos a su propia vigencia axiomatica. Los esparcían, los pregonaban, los sustentaban, pero no los argumentaban. No estaban obligados a desbordar los marcos de la poesía para convalidarlos en el de la filosofía.

Pese a que esta aristocracia guerrera fue derrotada por la

invasión dórica y a consecuencia de ello la monarquía militar se vio sustituida por una aristocracia agricultora en la que "los reyes son simplemente grandes terratenientes"; (74) y que, a su vez, esta nueva aristocracia terrateniente tendría que ceder terreno paulatinamente ante los nuevos tiranos representantes de una economía basada más bien en el comercio y en la proliferación del mercantilismo y del dinero, los valores sociales superestructurales no variaron al unísono ni en la misma proporción en que se modificaron las condiciones económicas. Más todavía: en extraño matrimonio compartían el poder la tiranía, impulsora de ese barrunto de democracia basada en el esclavismo, y la ideología nobiliaria. No de otro modo se puede interpretar que durante la hegemonía de la tiranía se dicte una ley que obligaba a que se recitaran los poemas homéricos durante las fiestas de las Panateneas.

Los ideales aristocráticos penetraron igualmente a la escultura y a la literatura. Así, se produjeron multitud de esculturas representativas de la altiva belleza corporal suscrita por una clase social que practicaba el atletismo como una actividad cotidiana propia de su privilegiado rango social. La tragedia, a su vez, si bien "es la creación artística más característica de la democracia ateniense... /en/ su forma exterior -su representación en público- es democrática; /pero/ su contenido -la leyenda heroica y el sentimiento trágico-heroico de la vida- es aristocrático". (75) Algo a todo punto similar aconteció en el ámbito de la filosofía. Varios de los filósofos, como Heráclito y Parménides, Sócrates y Platón, fueron miembros de la aristocracia, los dos primeros, y "vástagos de la burguesía"

mercantil los dos últimos, lo cual, sin embargo, no fue óbice para que hicieran suyos los ideales establecidos por la aristocracia heroica: (76) "Atenas era gobernada por los ciudadanos pero por el espíritu de la nobleza". (77) Los ideales heroicos se habían transformado en una tradición. De ahí su carácter ideológico.

Esos ideales transformados en tradición actuante, fueron el común sustrato del cual partieron tanto Hippias como Sócrates, tanto Platón como Aristóteles. Todos eran herederos y formaban parte de esa tradición que había denominado bello a prácticamente todos los objetos existentes y, aun, a imaginados. Si se revisan los diálogos socráticos y particularmente el sostenido con Hippias, se observará que no existe desacuerdo alguno en este punto. Tampoco lo hay respecto a la imbricación y recíproca determinación de los valores: en ningún momento pretende alguno de los interlocutores sostener que lo bello no se relaciona con lo bueno, con lo útil o lo conveniente. Coinciden, asimismo, en aceptar que los objetos forman parte de conjuntos mayores y que sus propiedades variarían al modificarse o el objeto particular o alguno de los elementos del conjunto sin negar, tampoco, el papel que juega el contexto material, físico de los objetos. En suma: ninguno rechaza las ideas y criterios vigentes socialmente recabados por sus escritores o por sus mitos anónimos. Así, son frecuentes tanto las alusiones a lo sustentado por cualquiera de los grandes épicos, trágicos, poetas heroicos, elegíacos y demás, como las reiteradas apelaciones y peticiones de solvencia dirigidas a la mitología. Todo este material formaba parte de la tradición aristocrática y, como tal, era lo que desde los siglos VII y VI, antes

de nuestra era, exigía refrendarse o rechazarse, sujeto como estaba al embate de la democracia en proceso de instauración. En el fondo, pues, eran dos sistemas los que tomaban como foro de lucha el de la ideología.

Ahora bien, la falta de sistematicidad que se observa en la elección de las referencias a las que se apelaba en los diálogos socráticos, como el Hípías, a fin de dar los primeros pasos en la insoslayable aprehensión de lo general dentro de lo particular, no descide de la solidez que la tradición tenía en la conciencia de la clase dominante. De ahí, justamente, provenía su carácter ideológico. Dicho de otro modo: si los casos obligados a comparecer en el diálogo de los polemistas, hubieran sido seleccionados en acatamiento de la coherencia interna de una demostración, cuyo término se conoce hipotéticamente, en vez de haber sido escogidos al azar; si, por otra parte, no se les blanqueara abruptamente sino que cada caso contara con un fundamento tras de sí; si se hubiera intentado comprobar o refrendar su validez y vigencia en lugar de espetarlos enunciativamente; y si, por último, se hubiera tenido conciencia de que a su funcionamiento inmediato en el contexto de la discusión lo subyacía la defensa de unos ideales no solamente perfectamente identificados con la clase dominante sino, de manera más concreta, con una que había cumplido ya su papel histórico progresista, ni se estaría ante la copilación aparentemente indiscriminada característica de una tradición, ni ante un discurso ideológico en forma de tradición. La tradición lo es mientras no ha sido cuestionada, mientras se la acepta incondicionalmente, mientras no se pone en tela de duda su conjunto de ideas, criterios y costumbres. El discurso ideológico es tal mientras no ha pasado por la conciencia,

pese a ser emitido por un ser consciente; es decir, en tanto se enuncia a título de clase para sí y no para otros.

En este sentido, importa sobremedida destacar el contradictorio papel que jugaron Sócrates y Platón. Tal y como ya ha sido dicho, los ejemplos a partir de los cuales ambos pretenden convulgar sus puntos de vista frente a los sostenidos por sus interlocutores, o a partir de los cuales rechazan por insuficiente alguna explicación proveniente de ellos, correspondía, ciertamente, a la casi totalidad de los ideales de belleza de la aristocracia aquea, transmutada en parte en la incipiente burguesía mercantil instauradora de la tiranía. Aceptar como belleza suprema la de los dioses, ratificar la areté, la kalokagathía y la sofrosine, no era otra cosa que tomar partido por una tradición: la homérico-heroica, en la cual los prototipos estaban constituidos por las cualidades que le permitieron a la aristocracia imponer su dominio.⁽⁷⁸⁾ Se trataba de los deberes y derechos, bajo la forma de ideales, que los sedicentes aristócratas del espíritu, es decir, los privilegiados socialmente, erigieron en cánón, para ellos y para las clases dominadas, con la salvedad de que los esclavos y la plebe, no contaban con la posibilidad de llevar esos ideales a la práctica en el ágora, en los baños, en los banquetes, ni aún en la guerra. La búsqueda explicativa de Sócrates y Platón estaba profundamente contaminada, pues, del punto de vista de la aristocracia y, por tanto, sólo puede ser comprendida como un intento de rescatar a éste, de revitalizarlo, justo en el momento en que esta clase social ha dejado de ser el motor de una más amplia y profunda socialización del proceso de trabajo y, con él, del proceso de producción de la vida. Por eso es

válido afirmar, junto con Hauser, que: "Todos los espíritus importantes de los siglos V y IV están, con la excepción de los sofistas y de Eurípides, del lado de la aristocracia y de la reacción". (79)

En el momento en que los ideales, normas de vida, e ideología de toda una clase dominante se encuentra a punto de desaparecer ¿le resta algún otro camino, a la clase social de que son expresión, que intentar apuntalarlos insuflándoles de lo que han carecido -nueva y más fecunda racionalidad- para pretender salvar lo que ante el tribunal de la nueva razón es insostenible? Bien puede afirmarse que, al menos, es una de las posibilidades más inmediatas y fecundas que tendría y que tiene a su ma no toda clase dominante. Pero, hacer pasar a la ideología, en forma de tradición, por el tamiz de la racionalidad que sustenta la nueva clase social, si bien puede rescatar algunos puntos que pasarán a engrosar la nueva ideología, producirá, contradictoriamente el definitivo deterioro del grueso de la antigua. El intento de conferir otra racionalidad a esos ideales tradicionales para no dejarlos como meras creencias, cuyo único fundamento fuera el capricho e instinto de hacerlos suyos de parte de la aristocracia, atribuyéndoles el rango que podría concederles su verificación ante el dictado de los nuevos fundamentos científicos, conlleva necesaria y paradójicamente la posibilidad de desconocerlos como indiscutidos paradigmas. En este sentido, puede decirse que el disolvente más efectivo de toda manifestación ideológica es someterla al juicio de la nueva conciencia enarbolada por la nueva clase social dominante.

Como se ha dicho, uno de los objetivos, bifronte, que guió

a Sócrates y a Platón, fue el de salvaguardar de la plétora de aspectos incluidos en la ideología aristocrática, aquellos que pudieran resistir la argumentación filosófica, dialéctica en un sentido más preciso, e introducir los ideales ya remozados en el nuevo proyecto de estructura social. El resultado de esta empresa fue contradictoriamente positivo y felizmente desigual. La explicación de esto es bien sencilla: la nueva conciencia estaba, a su vez, representada por quienes, si bien al nivel de la identificación y de la íntima solidaridad de clase se sumaban a los anquilosados remanentes de la aristocrática clase dominante, lo hacían desde las posiciones de la filosofía y en su carácter de los más brillantes y destacados filósofos de su momento. ¿Qué quería decir ser filósofo en los siglos V y IV antes de nuestra era, en Grecia? Significaba, muy primordialmente, estar inserto en una corriente de pensamiento que había lo grado postular hitos trascendentales: en lo general, la interconexión de todas las cosas y en lo particular, la unidad de los contrarios como conformantes de la esencia de dichas cosas, así como dejar planteado un problema, irresoluto por el momento, el referente a la posibilidad y nivel de correspondencia entre ser y el pensamiento. En suma: la concepción dialéctica de la realidad.

No es el caso discutir ahora en qué medida tenían razón aquellos primeros filósofos griegos que argumentaron a favor del agua del aire, del fuego, del *ápeiron*, o de las *homomerías*, como base de la explicación de todo el resto de fenómenos, procesos, fases o momentos de la realidad. Desde el momento en que el mundo dejó de ser para ellos un 'caos' (80) y en que ya no se

los presentó como lo informe, lo indeterminado, lo renuente a ser captado por la razón, se iniciaron algunas respuestas que en la actualidad podrían, tal vez, parecer ingenuas, pero que contenían el germen no solamente del conocimiento específico de la particular realidad a la cual se avocaban sino de la estructura de toda la realidad y, por ende, del conocimiento mismo.

Interesa destacar los dos rasgos fundamentales que permean dichas interpretaciones de la realidad y que todavía nos interesan en la actualidad. En primer lugar, las respuestas que propusieran los llamados filósofos presocráticos habían sido derivadas de una observación de la realidad en la cual se buscaba captar lo permanente, lo constante, lo fijo de ella. En segundo lugar, las respuestas se manifestaban -al margen del hecho específico concebido- como la postulación de un antecedente ontocronológico, el cual, al ser puesto en relación con el objeto investigado, brindaba la explicación de este último. Independientemente de la validez actual del objeto específico ofrecido como antecedente explicativo, cada uno de los objetos particulares que conformaban a la realidad, encontraría explicación en su conexión con un elemento material que le antecedía en el tiempo y guardaba respecto de él una prioridad ontológica puesto que fundaba su ser. Este elemento era la causa del otro que en tal relación, adoptaba el papel de efecto.

Buscar la explicación de sectores, fases o momentos de la realidad a través de su relación con otros, en su 'ser puesto', como diría muchos siglos después Hegel, fue uno de los más grandes logros en la captación de la realidad. Así, descubrieron que la realidad se presenta como un imbricación, una concatenación,

una interrelación de fenómenos; nada había que no estuviera relacionado con otro, que no se interactuara con todo lo demás. Una combinación infinita de interacciones entre los sectores de la realidad, que haría imposible o frustráneo cualquier intento de analizar o comprender un fenómeno abstrayéndolo del cúmulo de fenómenos con los cuales se encuentra enlazado. En la naturaleza todo se da eslabonado, interactuado, conectado, enlazado, relacionado con todo lo demás. La imposibilidad de alcanzar nunca la interconexión total de una parte de la realidad, no desdice para nada la tesis gnoseológica fundamental: las 'cosas', los fenómenos, la realidad, sólo es inteligible mediante la captación de las interrelaciones que la determinan, que la hacen una realidad concreta, una realidad específica.

Esta búsqueda de relaciones tiene sentido, y podríamos decir que se configuró como el contenido esencial de la filosofía porque no obstante que la realidad es concreta y que todos los fenómenos se dan conectados con otros, su apariencia no coincide con su esencia, ni su forma con su contenido, y hace indispensable emprender una labor de abstracción para alcanzar lo que está dado en primera instancia en la realidad, su interconexión, pero que no es captable por los sentidos. Se hacía indispensable toda una muy farragosa labor de deslinde para poder establecer cuál fuera el tipo de relaciones que cada cosa guardaba con el resto, cuál su carácter y cuál la determinación que inflige a lo demás, en vías a captar la esencia de tal fenómeno.

A partir de ellos, causa y efecto, fenómeno y esencia, forma y contenido, casualidad y necesidad, particularidad y

universalidad fueron algunas de los pares de categorías que pudieron afirmarse y a cuyo través el conocimiento del mundo pudo continuar los vislumbres dialécticos que lo habían precedido.

Pero tal vez condujéramos a error si acaso de lo dicho se concluyera que veían tal interconexión como externa, circunstancial o episódica en relación a la esencia de las cosas o fenómenos. No. La realidad se presenta como una serie infinita de correlaciones, de interacciones internas de cada una de dichas cosas. La forma de manifestarse la esencia en la interrelación de las cosas, es como propiedades de las mismas. Las cosas están en una esencial acción recíproca en virtud de sus propiedades.

Fácilmente se podía colegir cuál iba a ser el resultado de aplicar el pensamiento filosófico al bagaje acumulado por la tradición homérica. Pese a que las simpatías de Sócrates se inclinaban, como ha sido dicho, del lado de los ideales de vida de la periclitada aristocracia, no pudo evitar, al verse obligado a someter sus ideales al reactivo filosófico, cumplir el papel de cuestionador de los conceptos tradicionales haciendo ver tanto su inconsistencia intrínseca como la imposibilidad de generalizarlos a otros casos particulares distintos de aquellos para los cuales habían sido enunciados en primera instancia. Es decir, subrayó, la insuficiencia de las tesis a partir de las cuales sedicentemente se pretendía explicar la belleza, al mostrar que no eran susceptibles de aprehenderla en su generalidad (lo que posteriormente Platón llamará la "idea") y por tanto, a partir de ella, explicar los casos particulares, cuyas innumerables variantes los hacían renuentes a ser confinados en conceptualizaciones tan elementales como lo eran las asentadas:

por la tradición. Bien puede decirse que Sócrates asumió sus preferencias clásicas siempre y cuando las ideas que las sustentaban pudieran ser refrendadas en el terreno del pensamiento. La filosofía venía a funcionar, de hecho, como un condicionante a su toma de posición política.

Desde esta perspectiva, Sócrates rechazó las alternativas conceptuales de Hippias no tanto porque procedieran de sofistas afiliados a la nueva e inaugural democracia instituida en Grecia, sino en cuanto le parecía que éste se mostraba incapaz de ofrecer una explicación que abarcara simultáneamente dos aspectos: el primero, la polimorfa constitución de lo bello, con su abigarrada y aparentemente dispar extensión; el segundo, la con jun ción de la particularidad de cada objeto con la generalidad a la cual estaba hermanado como un objeto bello más.

Más tarde veremos que en la imbricación esencial de lo general con lo particular se encerraba, muy probablemente, uno de los problemas capitales de la filosofía, del que Sócrates no podía abjurar a riesgo de dejar de ser visto como un destacado filósofo y consecuentemente, verse impedido para prestar el apo yo que la tradición solicitaba de la filosofía en los términos ya dichos.

Al respecto de su discusión con Hippias se ha dicho que éste no solamente no fue incapaz de elevarse a la generalidad ab str acta de las cosas, expresada en la definición de las mismas, sino que propuso, aunque sin saberlo defender con expertitud, otro tipo de definición a la que se ha titulado de 'universal centrado'. Se trataba de una definición que no busca lo general, porque lo general usualmente "les viene a las cosas concretas

demasiado ancho, cual camisa de once varas, o solamente cual mantos y manteos, rozagantes y solemnes, mas falsos también y falsarios, pues igual ocultan atletas que encanijados".⁽⁸¹⁾ El tipo de definición que habría propuesto implícitamente, llamada también, "por modelo concreto",⁽⁸²⁾ señala a un objeto como paradigma en su tipo y, al conferirle el carácter de bello por antonomasia, obliga a todos los restantes a definirse en relación subordinada a este modelo concreto. De este modo, se dice, se logra una definición no general y abstracta en la que todos los objetos del género pueden encontrar indiferenciada cabida, sino una que implica jerarquías y fuerza a todos los objetos a establecer una relación con el primero y marcadamente superior.⁽⁸³⁾

Aún si se acepta esta interpretación y a partir de ella se pretendiera explicar la contumacia de Hipias al responder a los intentos generalizadores de Sócrates apelando siempre a "modelos concretos", no puede menos que reconocerse que no se habría mostrado hábil en confutar el rumbo generalizador abstracto que Sócrates le imponía a la búsqueda de la esencia de los objetos bellos. Esta inhabilidad muy probablemente explique por qué Sócrates no paró mientes en hacerlo objeto de sarcasmo y sardonia. Hipias asumió en este diálogo el papel de representante de la tradición, en la misma medida y proporción en que le proponía a Sócrates como esencia de los objetos bellos los mismos objetos particulares que la tradición había manejado permanentemente como paradigmas. Habrá que asumir en consecuencia, que el sarcasmo iba dirigido, en el fondo, contra la tradición por interpósita persona. Era la tradición aristocrática, en su papel de ideología dominante, la que quedaba puesta en tela de duda. El sarcasmo lo

recibía personalmente Nipias sólo como epígono y vocero. Esta consideración es válida, inclusive, para los casos en que el propio Sócrates tenía que reconocer, como al final de este diálogo, que no les había sido posible enunciar una respuesta concreta y que todo lo más que estaba a su alcance era aceptar que el problema presentaba muchas aristas. También aquí, al menos, se echaba por tierra la ideología en tránsito de desaparición.

Hacer ver la absoluta inconsistencia racional de la ideología aristocrática tuvo, y no podía dejar de tener, repercusiones políticas. A partir del cuestionamiento socrático los prohombres, semidioses, reyes y reyes de reyes nunca más podrían refrendar su situación socialmente privilegiada en algún tipo de similitud, simpatía, parentesco o pacto con dioses que, a su vez, también venían por tierra para permanecer, si acaso, en el ámbito de la ficción literaria, de la metáfora poética. Todo un mundo de representaciones empíricas, fue puesto en ridículo ante la nueva racionalidad esgrimida. Las causas tenían que ser tan materiales como sus propios efectos. Las representaciones conceptuales preteritas habían sido tomadas de manera apresurada. La belleza no solo era privativa de los dioses o de los semidioses, sino que la compartían por igual con objetos tan naturales o prosaicos como podían serlo los caballos o las vasijas de barro. Se dejaba sentir en este proceso de generalización de la belleza un matiz democrático del que tal vez no sería difícil rastrear su genealogía en el nuevo sistema jurídico político que se iba imponiendo.

¿Tenía una dimensión política aquella acción que le cerraba la justificación a la existencia a una clase social, hasta ese

momento dominante? Si se responde afirmativamente, no podrá negársele a la práctica filosófica un efecto político. Pero tal vez esta dimensión, por reiterada a lo largo de toda la historia de la filosofía, no sea ya objeto de dudas y haga superfluo insistir en ella. No acontece lo mismo, sin embargo, con el reconocimiento de los medios empleados para llevar a efecto dicha acción política. Por ello es realmente importante destacar aquí que esos medios fueron esencialmente filosóficos. La filosofía socrática, que, a su vez, tenía su propia tradición, llevaba más a fondo los planteamientos y determinaciones del mundo natural descubiertos por sus antecesores. Efectivamente, el mundo era tan cambiante como se había dicho y sólo podía ser explicado poniendo en contacto el consecuente con el antecedente, el efecto con la causa, sólo que ahora, esa ley general era llevada a campos o regiones particulares donde tenía que reiterar su comprobación. ¿Era susceptible de explicarse lo particular y por tanto contingente, lo mudable, lo cambiante, lo que parecía no tener un ser estable, permanente, fijo y sustancial? Cuando Hipias responde que la belleza es ésto o lo otro, aquello o lo de más allá, todavía responde dentro de los parámetros de una concepción que únicamente sabía responder a la pregunta dirigida a la particularidad con otra particularidad y que no encontraba la manera de aplicar una dimensión general a lo fenoménico, pues de inmediato la ley general se vería contradicha por la especificidad variable de cada uno de los objetos. Este es el rasgo predominante en las tesis acumuladas por la tradición. Si bien ésta dependía del mito, de la leyenda y del animismo, a nivel filosófico era presa de la imposibilidad de encontrar respuesta a lo

particular a través de la generalidad. La generalidad (el mundo fluye, las cosas cambian, nada permanece siendo lo que era, el río es y no es el mismo) no era negada. Lo que acontecía es que esa generalidad que descubría y asentaba la novilidad parecía no poder sustanciarse en cada uno de los casos particulares. La realidad se daba a través de un infinito de objetos particulares, y estos no encontraban respuesta en una tesis general a tal punto abstracta que se volvía difícil, si no imposible, derivar de ella la explicación de los rasgos individuales de cada uno de los objetos particulares.

El aspecto constructivo del cuestionar socrático estuvo constituido, pues, por su ahincamiento en la posibilidad y necesidad de que el conocimiento de lo general se constituyera en la columna vertebral de la particularidad. De una generalidad desprendida por vía inductiva de los objetos particulares que, en este sentido, sería una generalidad concreta y no abstracta. La generalidad, la esencia de las cosas representada en su definición, tendría que ser susceptible de abarcar las particularidades. La particular, implícito en esta concepción, estaría constituido por una multiplicidad de aspectos o dimensiones. Lo particular era una síntesis.

De este modo, el propósito de convalidación y refrendo de los valores tradicionales de la caduca clase dominante, mismo que había sido asumido ideológicamente a nivel político y conscientemente a nivel filosófico, se tornó en su contrario: la tradición no se justificaba y, todo lo contrario, era puesta en evidencia toda la raigambre mítica que la subyacía. En el terreno filosófico se impuso la nueva racionalidad, propia, no de la anquilosada aristocracia sino de la pujante burguesía mercantil. ¿No es a acciones

como estas a las que se califica de revolucionarias?

Una última hipótesis que, a modo de conclusión, se desprende de lo anterior: ¿No fue acaso la inconsistencia filosófica del sofista Hipias la que le impidió jugar ese papel revolucionario en lo filosófico y en lo político que desempeñó, ignoramos qué tan conscientemente, el Sócrates proclive a la reacción?

La dialéctica explícita.

A partir del acucioso y penetrante análisis de la filosofía griega cumplimentado por Hegel en sus Lecciones sobre la historia de la filosofía,⁽⁸⁴⁾ fue posible comprobar hasta qué punto la concepción dialéctica había fungido como estructura subyacente a lo largo de prácticamente todo el históricamente inaugural y primigenio pensamiento filosófico. No se trataba, por tanto, como podría pensarse apresuradamente en algún momento, de que el conjunto de pasos, secuencias, principios y objetivos que la configuraron, así sea abigarrada y difusamente, no se hubieran encontrado permeando todo el pensamiento filosófico desde sus más remotos albores o de que tales rangos sólo hubieran aparecido a partir del momento en que la filosofía, muchos siglos después, había entrado definitivamente en su etapa de madurez.

Lo que podría explicar que, pese a todo lo anterior, sean tan desproporcionadamente parcas y esporádicas las formulaciones que encontramos en los filósofos griegos destinadas explícitamente a diferenciarla del cuerpo total de la filosofía, en cuyo seno se gestó, es que la dialéctica no sólo expresa una cierta manera de reflejar la realidad sino que se le asignó, para esto, una muy especial perspectiva: hacerlo a partir del descubrimiento de las

leyes más generales sobre las cuales se estructura el conocimiento de la realidad y, por ende, la realidad misma. Este objetivo se enfrentaba a dos escollos. El primero consistía en el muy elevado nivel de abstracción en que se tenía que mover el pensamiento para poder excluir de sus consideraciones todo lo que pudiera parecer accidental, fortuito o particular y, sin embargo, descubrir una generalidad en que lo particular no se hubiera tornado fantasmalmente inaprehensible. En segundo lugar, ese nivel de abstracción, en que parece que ya se ha perdido todo nexo con la realidad inmediata y concreta que lo ha motivado, sólo podía pretender una sólida cimentación y sostenido desarrollo bajo la condición de ligarse a un muy elevado grado de dominio de la sociedad humana respecto de su mundo circundante que le permitiera, gracias al acceso a las más profundas disecciones de los objetos particulares ejecutadas por todas y cada una de las ciencias particulares, determinar inductivamente la generalidad concreta susceptible de hilvanarlas a todas. De no conjugarse estas dos premisas fundamentales se torna inminente el riesgo de derivar, no hacia el sólido pensamiento especulativo que propugnaba Hegel, sino hacia la más deleznable lucubración. Como muy pocos pueblos en la historia, el griego dio pruebas contundentes de su extraordinaria capacidad para el pensamiento abstracto que todavía el día de hoy nos asombran por una profundidad que parece no corresponder con el nivel alcanzado por las fuerzas productivas en su formación social. Con todo ello, sin embargo, no les fue posible desligarse completamente de su momento histórico y consolidar lo que, ahora no cabe la menor duda, tenía que ser una tarea de la sociedad en su conjunto y, más específicamente, del continuo avance del conocimiento y de

su permanente tendencia a la convergencia de la particularidad y la universalidad de las leyes científicas. Así pues, a los filósofos griegos no les fue dable constituir a la dialéctica en una ciencia autónomamente estructurada -pese a que, como ya se vio, en algunos momentos no dudaron en concederle el rango de ciencia- y ni siquiera pudieron establecer de manera indubitable cuál era su función en el cuerpo de la filosofía a fin de sustraerla a las oscilaciones que tan pronto la consideraban como un mero y elemental procedimiento idóneo para evidenciar los aspectos contradictorios de una discusión o de una argumentación, como la convertían en el puente único para acceder al "conocimiento de todo". De esta manera la dialéctica explícita permaneció, excepción hecha de algunas fugaces e incidentales alusiones a su estructura, indisolublemente imbricada en el cuerpo global de la filosofía asumiendo la forma o de una coloración que matizó con su tonalidad a los filosofemas enunciados o de una especial manera de concebir la realidad. La brevedad de los comentarios que fueron enunciados para explicitarla, inversamente proporcional a su trascendencia, hace inaudible detenerse en ellos para reiterarlos y refrendarlos.

Es ya un lugar común afirmar que a la dialéctica se la puede encontrar en el pensamiento para el cual todas las cosas están en un constante fluir, así como en aquel que ponía de relieve la contradictoriedad de todos los fenómenos que integraban la realidad. De análoga manera la podemos ver expresada imbricándose en las búsquedas de los nexos que podían aglutinar al ser y al no-ser, a lo uno y a la multiplicidad. Pero en estos bien esporádicos momentos, y contradiciendo la profundidad de las tesis dialécticas que se estaban haciendo emerger, se la hacía ver como una prosaica y

elemental "gimnasia" intelectual recomendable únicamente para habilitar al candidato a filósofo a asumir posteriores disquisiciones mucho más profundas. Este ejercicio o gimnasia consistía en contraponer una idea a su contraria suponiendo verdadera a la primera y falsa a la segunda para posteriormente invertir los puntos de partida y considerar falsa a la primera y verdadera a la segunda. El ejercicio concluía cuando se extraían las consecuencias de cada caso. La bien conocida recomendación de Parménides a Sócrates, a quien aventajaba mucho en edad y experiencia en el momento en que se ubica su encuentro, es paradigmática de esta concepción de la dialéctica:

"...es preciso avanzar todavía algo más. No basta con dar con sujeta la existencia de cada objeto y considerar las consecuencias de tal hipótesis, sino que ha de suponerse también la no existencia del mismo objeto si quieres llevar más adelante tu gimnasia...si hay pluralidad, en cuyo caso conviene averiguar qué relación mantienen los seres múltiples consigo mismos y con el ser uno, e igualmente el ser uno con relación a sí mismo y a la pluralidad de seres..."(65)

Como puede observarse, la gimnasia parmenídea podía ser útil para todo aquél que quisiera estar en la mejor disposición posible para "conocer a fondo la verdad", dado que lo obligaba a ejercitar el pensamiento abstracto al plantearse las consecuencias que se producirían tanto en el objeto motivo de clarificación, como en todos aquellos con los cuales guarda una relación de contradicción. Este pensamiento abstracto como ya se ha dicho, fue considerado desde los inicios de la filosofía como imprescindible para poder penetrar en la esencia de las cosas por medio de sucesivas separaciones de los aspectos primariamente sensibles. Bien podría decirse que también iba preparando al pensamiento a no desechar ninguna de las posibles implicaciones de una afirmación.

Pero se entendería sólo superficialmente esta gimnasia si no se reparara, además de lo anterior, en que no se trata de la mera aplicación con fines didácticos, desprendible de una tesis general, ni de la técnica que podía derivarse de la testificación referente a la contradictoriedad general y abstracta de la realidad. Es inobjetable que la visión parmenídea no se detiene en esa conceptualización general y abstracta de la realidad y que además de descomponerla en los conceptos susceptibles de ser considerados como los más primigenios, como los originarios de toda la realidad, tales como la semejanza, el movimiento, el ser y el no-ser, afirma una tesis en la que radica un aspecto verdaderamente trascendente para la historia de la génesis del pensamiento dialéctico:

"...Y el mismo razonamiento ha de aplicarse a la semejanza, al movimiento, al reposo, a la generación y a la destrucción, en referencia al ser y al no-ser... Habrá que poner estos objetos en relación consigo mismos y con el objeto considerado, ya sea como semejante existencial o no existencial, con lo cual, ejercitándose debidamente, estaremos en disposición de conocer a fondo la verdad". (86)

Efectivamente, respetando el espíritu del pensamiento parmenídeo expuesto en estos párrafos, podría decirse que la justificación última de las bondades de su gimnasia estriba en la certeza de que la verdad o lo que es lo mismo, el conocimiento, consiste en el develamiento de las relaciones que cada objeto guarda con el resto que, para el primero, le son contradictorios. Desde esta perspectiva, la gimnasia que habilita en el uso y manejo de conceptos abstractos, solamente es una parte -y probablemente la más elemental- de toda una concepción en la que la "disposición de conocer a fondo la verdad" parte del supuesto de que tal verdad se encuentra

en la relación que cada objeto guarda con los que le son contradictorios. Para conocer la verdad, dice Parménides, es necesario establecer las relaciones de cada uno de los objetos con todo el resto, con la pluralidad de ellos y, aún más, adentrarse en la relación que el ser uno guarda dentro de sí mismo. Es decir, la verdad, el conocimiento de la realidad que motivó al discurrir filosófico, habrá de alcanzarse por medio del establecimiento de las relaciones de lo uno consigo mismo, de lo uno con la multiplicidad, de la existencia con la no existencia, de la semejanza con la disemejanza y así sucesivamente. Al afirmar que el conocimiento sólo puede ser conocimiento de las relaciones de lo uno con la multiplicidad, de lo uno consigo mismo y de la multiplicidad con ella, Parménides retoma las primeras postulaciones dialécticas heracliteanas, se engarza con la tradición filosófica griega y asienta la contradictoriedad universal de la realidad y de la asunción de ella por parte del pensamiento.

La contradictoriedad por otra parte, no es externa a los objetos, ni solamente puede encontrarsela al relacionar un objeto con otros distintos, sino que se la halla en el seno de cada uno de los objetos, o para decirlo en términos de Parménides, dentro del ser uno mismo. La contradictoriedad, por tanto, es la forma como están relacionados los objetos. La relación es sustancial y originaria respecto de la contradicción. Sin la relación entre los objetos no habría contradictoriedad. De este modo, dentro de la línea de pensamiento que se encuentra en Parménides, se llega lógicamente a establecer la fundamentación última de la realidad y del pensamiento dialéctico que la capta: la interrelacionalidad de toda la realidad, su concatenación, su indisoluble enlazamiento.

Haber descubierto que la relacionalidad de toda la realidad se traducía en un todo imposible de conocer hasta en tanto no se precisaran las relaciones de lo uno con la pluralidad, fue un avance cuya importancia no podría exagerarse. Tal vez pudiera considerarse que fue a partir de este momento en que, estrictamente hablando, el "caos" se habría transformado en "cosmos". El hecho de que todavía no pudiera determinarse la relación entre cada una de dichas partes no hacía variar la seguridad teórica ya alcanzada: el mundo era una unidad.

Esta unidad, producto de la interrelacionalidad de todos los fenómenos, se patentaba en la contradictoriedad concreta que se daba en cada caso en lo particular. La interrelacionalidad quedaba así como el postulado universal materializado en los aspectos contradictorios particulares, mismos que, en tal relación, funcionaban como expresión de la ley general. De aquí que gran parte de las investigaciones que se emprendieron tuvieran como común denominador la determinación del tipo de relación que enlazaba a lo uno con lo múltiple, al género con el individuo, al ser con el no-ser. En todas las preguntas que al respecto se enunciaron despuntaba la posibilidad de constituir una concepción en que la parte y el todo fueran tan indisolubles como se podía observar que lo eran las diversas partes de los entes naturales. Al respecto resulta interesante, también, la argumentación que corrió a cargo de Parménides cuando proponía temas, fenómenos o situaciones en las cuales se podía comprobar la dificultad de optar de manera contundente por alguna respuesta que, casi siempre, se mostraba parcial y por tanto insuficiente para captar la amplitud de la contradictoriedad observable en el mundo. También permitió aquilatar la magnitud de la postura

divergente que Sócrates planteaba frente a dicha contradictoriedad.

Sócrates objetaba la solidez de la fundamentación a partir de la cual se asentaba la contradictoriedad como rasgo universal porque, decía, la que puede encontrarse en todas las cosas al ser observadas desde distintos puntos de vista era tan inobjetable como elemental y si bien se la podía anotar, no conducía a ninguna nueva formulación consistente. ¿Que se avanzaba con enfatizar que Sócrates mismo era uno, cuando se le diferenciaba del resto de los participantes del convivio en que se encontraba departiendo con Parménides, pero que era múltiple, cuando en él se diferenciaban sus partes izquierdas y derechas o cuando se distinguía su cabeza de los pies? Efectivamente, casos como éste podían aparentemente mostrar que lo uno era a la vez múltiple, pero la contradicción así entendida, si bien podía extenderse al infinito y repetir el experimento con cada uno de los objetos por separado, no conducía a ningún nuevo conocimiento, puesto que ese tipo de unicidad y multiplicidad había sido el supuesto del que se partió desde un principio. Lo que realmente sería un paso adelante y asombraría al propio Sócrates sería que alguien le pudiera comprobar que un mismo objeto sintetizaba la unidad y la multiplicidad pero en su propio seno en su estructura interna y no contraponiéndole todos y cada uno de los objetos diferentes:

"¿puedo que, por el contrario, sería prodigioso el hecho de que lo semejante se volviera disemejante o lo disemejante semejante....Lo que verdaderamente causaría mi asombro es que la esencia de lo uno fuese presentada como múltiple y la de lo múltiple como uno".(87)

Todas estas bien escuetas y tangenciales alusiones explícitas a la dialéctica formaban parte de discursos sobre los más variados tópicos. En cada uno de ellos los temas particulares que vertebran

el diálogo son tratados dialécticamente si, como ha sido dicho, un rasgo de la dialéctica consiste en plantearse el problema relativo a la forma como se fabrican unidad y generalidad. Sin embargo, no dieron lugar a que su tratamiento fuese desagregado de la filosofía, con la cual se la confundía.

Es importante, con todo, justipreciar y rescatar todos los rasgos, caracteres y "elementos" del pensar dialéctico puesto que aún si se les ha presentado aislados, de manera incidental y sin encontrarse tratados de la manera unitaria y sistemática que, deseablemente, los hubiera reunido a todos y mostrado, además, el papel que tal modo de pensar o "procedimiento" jugaba dentro de la filosofía-van constituyendo los primeros pasos dados en el proceso de gestación y definitivo alumbramiento de una nueva ciencia.

Dentro de este panorama de incidentales y fugaces incursiones explícitamente destinadas a configurar autónomamente a la dialéctica, destacan sobremanera las puntualizaciones expuestas por Sócrates con motivo de la plática que sostuvo con Fedro acerca de un discurso del sofista Lysias. Si bien en esta oportunidad persiste en calificar a la dialéctica como la simbiosis de "dos modos de proceder" que se derivaban de considerar a cada uno de los objetos de la naturaleza constituido de manera análoga a los seres vivos, añade otros aspectos a los que, sin hipérbola alguna, debemos considerar un paso adelante en el conocimiento de la realidad y en el desarrollo de la especulación abstracta referida a clarificar las categorías más generales de dicha realidad. Por demás está el recordar que el avance a que se hace referencia se establece en función del que, a su vez, habían alcanzado quienes lo precedieron.

No resulta difícil encontrar un hilo conductor enlazando en

aquellos tiempos las formulaciones filosóficas, exteriormente disímbricas, pero en el fondo claramente emparentadas. Enunciado de manera abstracta y muy general ese hilo, que le confirió continuidad e inmanencia al desarrollo del pensamiento filosófico, estaría constituido por la cada vez mayor profundización y consecuente concretización que van alcanzando las explicaciones filosóficas, con la particularidad de que la comprensión y homogeneidad de cada nueva explicación no sólo es mayor sino que englobó a las precedentes como un paso necesario pero cuya validez se restringía a un campo menor.

De este modo, si bien sería difícil decidir en qué momento preciso nació la filosofía como una ciencia claramente delimitada o en qué fase de ella cobró vida relativamente autónoma la dialéctica, no puede dudarse acerca de la posibilidad de establecer un progresivo desarrollo en la filosofía griega. Media una gran distancia entre considerar, como todavía se hacía en los tiempos de Hesíodo, que el mundo era un caos, a entenderlo como un conjunto objetual en que los consecuentes se ligan a sus antecedentes por medio de una forma material concreta a la que se quería ver como el principio de todas las demás. Dicho de otro modo: entre el caos hesíodico y el agua como principio de todo, media la distancia conceptual que va de considerar incausado, espontáneo, indeterminado y desmembrado al mundo entitativo, a captarlo como un mundo relacionado a partir de objetos que funcionan como causa de otros que son sus efectos. Una mayor comprensión se encuentra en la representación que Parménides se hizo del mundo.

Al igual que el conjunto de una formación social, una empresa intelectual parte, toda proporción guardada, de un cúmulo dado.

de fuerzas productivas manifiesto tanto en el bagaje de afirmaciones ya consolidado en la experiencia como, y principalmente, en el abanico de preguntas que todavía no han encontrado una respuesta. La filosofía anterior a Parménides se caracterizó por haber hecho inaplazable el dilucidar si podía justificarse teóricamente el hacer intervenir el no-ser de las cosas en la respuesta referida a su ser.

No se trataba, por supuesto, de que hubiera sido hasta su momento en que la sociedad constató de manera indubitable la presencia del cambio, la mutación permanente, la aparición y desaparición de los entes y, en suma, la presencia del no-ser. Lo que había acontecido es que en tiempos anteriores a los suyos muy probablemente debió parecer un completo desatino plantearse la posibilidad de que la respuesta por el ser, en vez de dirigirse a tratar de extraer de lo huidizo y fluido lo permanente, lo inmutable, lo imperecedero y lo constante por sobre cualquier mutación, intentara explicar las cosas a partir de una movilidad inaprensible conceptualmente hablando. La pregunta misma acerca de qué eran las cosas parecía descartar, como un contrasentido, su no-ser.

Fue dentro de ese marco intelectual tendiente a profundizar en la interrelacionalidad del mundo, pero que todavía no era capaz de conceptualizar la contradicción al interior de las cosas mismas, que se ubicó el paso de progreso que corrió a cargo de Parménidos. La interrelacionalidad planteada antes de él a partir de una forma material a la que se erigía en causa de todo, es llevada al interior del ser uno enfrentado a lo múltiple, preconizando hacer extensivo el análisis a otra serie de conceptos tales como la desemejanza, el reposo y otros ya enunciados. La interrelacionalidad

erigida implícitamente en fundamento de todo el conocimiento que pretendiera ir más al fondo de la verdad, encontró, con él, una más profunda postulación.

El siguiente paso en la prosecución de la interrelacionalidad y, con ella, del conocimiento de la realidad, fue personificado por Heráclito. Llamado el "oscuro", ha sido considerado como el prototipo de pensador en quien se encuentra expuesta con mayor nitidez la mutabilidad eterna de la realidad. Es muy posible que sus tesis al respecto sean las más concoidas y difundidas aún por quienes no aceptarían la visión de fondo que las subyace:

"No puedes embarcar dos veces en el mismo río, pues nuevas aguas corren tras las aguas" (88)

"Lo frío se calienta y lo caliente se enfría, lo húmedo se seca y lo seco se hace húmedo". (89)

"Nos embarcamos y no nos embarcamos en los mismos ríos, somos y no somos". (90)

Cuenta habida de que enfatizar la mutabilidad de la realidad fue y continúa siendo un punto de partida cuya plena asunción es de la mayor importancia para la consecución del conocimiento y que de ninguna manera se podría minimizar el mérito que rubricó a Heráclito por haber insistido en ello -bajo una forma poética que tampoco desmerece de la profundidad cognoscitiva de la tesis- tal vez podría considerarse que no es aquí donde radica la trascendencia última de su pensamiento. Efectivamente, el proceso de cambio al que se refirió Heráclito no fue el escueto e inmediato, abstracto e indeterminado que puede ser reflejado hasta por la conciencia rudimentaria funcionando al nivel de la reacción sensible más espontánea. El cambio al que se refirió, es importante reiterarlo todavía, ora el determinado por el tránsito, por el movimiento de un objeto en su contrario. Al anotar el cambio, la transmutación de una cosa en otra o la

contradictoria abstracta y externa que se puede encontrar en prácticamente toda la realidad, pero determinando la unidad, la simultaneidad de los aspectos contradictorios que erigía en parámetros de la realidad que confinaban el movimiento dentro de ellos mismos, Heráclito planteaba un cambio de problemática total, un salto cualitativo. El movimiento se daba: todas las cosas dejaban de estar donde se encontraban, aparecían y desaparecía, eran y no-eran, se acrecentaban o disminuían, se trocaban en algo que aparentemente era su opuesto, pero en todos los casos, dentro de un par de opuestos contradictorios que, al constituirse en la esencia misma del mundo entitativo, fungían como los límites y condicionantes del cambio. El cambio sólo era posible entre los contrarios y los contrarios se encontraban en el seno de las cosas, en su interior. Los contrarios por tanto, eran consustanciales a las cosas mismas y el cambio se daba dentro de dichos contrarios en función de fronteras.

"El fuego vive la muerte del aire y el aire vive la muerte del fuego; el agua la muerte de la tierra, la tierra la del agua".(91)

"La guerra es la madre de todo, la reina de todo, y a los unos los han revelado dioses, a los otros hombres; a los unos los ha hecho esclavos, a los otros libres".(92)

No comprendan cómo divergiendo coincide consigo mismo: acople de tensiones, como en el arco y la lira".(93)

"El mar es el agua más pura y más impura, para los peces potable y saludable, para los hombres insipiente y mortal".(94)

"Bien y mal son una cosa".(95)

"Que aparece lo entero y lo no entero, lo convergente y lo divergente, lo concordante y lo discordante, y de todo uno y de uno todo".(96)

"Hemos de saber que la guerra es común a todos, y que la lucha es justicia y que todo muere y nace por obra de la lucha".(97)

"Una misma cosa en nosotros lo vivo y lo muerto, lo despierto y lo dormido, lo joven y lo viejo: lo uno, movido de su lugar, es lo otro, y lo otro, a su lugar devuelto, lo uno".(98)

Si se comparan los dos grupos de aforismas anteriores fácilmente se apreciará una diferencia en su nivel de profundidad específico. En ambos grupos está presente la contradictoria asumida bajo

la forma del cambio permanente. Ambos conjuntos están permeados por la certidumbre de que todo se muta, se transforma; de que todo es sujeto de cambios cualitativos y cuantitativos. Pero en el primer grupo el cambio adopta una forma todavía muy general y abstracta. Efectivamente, podría decirse, nos embarcamos y no nos embarcamos en un mismo río; ciertamente, lo frío se calienta y lo caliente se enfría. Pero el desarrollo histórico de la filosofía en lo general y de la dialéctica en lo particular, exigía que no únicamente se anotara el cambio, mismo que desde tiempos inmemoriales había sido registrado sensiblemente, sino que se le determinara, que se le concretizara. ¿Cómo y por qué lo caliente se enfría? ¿Cómo y por qué es que no nos embarcamos en el mismo río? Este era el tipo de preguntas que se hacía necesario responder si se pretendía hacer avanzar el conocimiento. Si Heráclito se hubiera restringido a enunciar el cambio, así hubiera decuplicado el número de ejemplos, habría permanecido sin dar un paso más adelante. Se trataba, por tanto, de sustantivar el cambio, de concretizarlo, de encontrar las determinaciones esenciales de la contradictoriedad expresada bajo la forma del cambio. La contradictoriedad y sus determinaciones constituyen el problema a resolver.

El problema, además de las características anteriores, encontraba una segunda exigencia. Era necesario sustantivar la contradictoriedad pero sin abandonar la generalidad. Es decir, se trataba de explicar los canales por los que fluía el cambio en general, no de diseccionar la materialización específica que podía adoptar un proceso de cambio específico entre muchos otros. Se comprende, pues, que en el propio discurrir sobre el cambio tenía que darse una unidad entre lo particular (el cambio) y lo general (la contradictoriedad)

siempre más amplia que el cambio, mismo que no es sino una de sus manifestaciones posibles. Se trataba, en consecuencia, de hacer de la generalidad una generalidad plena de contenido.

Este es el objetivo que diferencia al segundo grupo de aforismas. En primer lugar, el cambio mismo, al que ya se determinó como la forma más elemental de la contradictoriedad, es sustantivado haciéndolo depender de la existencia y unidad de aspectos contradictorios. La existencia de los contrarios se asienta explícita y enfáticamente ("Bien y mal son una cosa", "...lo uno, movido de su lugar es lo otro, y lo otro, a su lugar devuelto, lo uno") pero, además, su unidad es indestructible ("Que aparece lo entero y lo no entero, lo convergente y lo divergente...") y en función de su unidad es que se haría posible la explicación, el conocimiento.

El movimiento, o mejor dicho, la posibilidad conceptual de aprehenderlo, que bien puede decirse que había constituido el problema sine qua non de la historia de la filosofía, es llevado, por primera vez, al lugar prioritario que debía tener en la explicación filosófica. Con Heráclito el movimiento es captado como una forma de manifestación de la contradictoriedad universal expresada, a su vez, en la unidad de los contrarios, misma que, en tercer lugar, es afirmada rotunda y lapidariamente. Por último, los contrarios fundamentan el cambio en un segundo sentido: dado que su lucha y su unidad están a la base del movimiento, funcionan, además, como los límites del mismo, como los parámetros entre cuyos márgenes es posible tal movimiento (... "lo uno, movido de su lugar, es lo otro..."). Fue por esta bien determinada concepción del cambio -no por la abstracta por la cual es generalmente conocido- que Heráclito ha sido inscrito legítimamente en la historia genética de la dialéctica.

Al margen y con independencia de que en la gimnástica intelectual propuesta por Parménides a todos aquellos que quisieran estar debidamente preparados para adentrarse en el conocimiento de la verdad se encontrara formulada la interrelación de los objetos, lo cierto es que no fue a este planteamiento dialéctico al que debió su prestigio -tal vez por encontrarse como trasfondo subyacente en su teoría- sino a sus explícitas afirmaciones concernientes al ser, a su inmutabilidad en primer lugar, y a su captación por medio de la razón y no de los sentidos, en segundo. Inmutabilidad y razón fungieron como demarcaciones fronteras de su pensamiento y, de hecho, lo convirtieron en el representante de una de las dos posiciones susceptibles de ser asumidas en la explicitación de la realidad. La segunda posición encontró en la figura y filosofía de Heráclito su exponente más idóneo. De ninguna manera le era sencillo a persona alguna refutar la incuestionable anuencia que concibía la evidencia a que apelaba este último, avalada por la inmediatez del cambio que registraban los sentidos.

Muy probablemente son conceptualizaciones con las de Parménides y Heráclito las que, con toda propiedad se hacen merecedoras del calificativo de "radicales". Efectivamente, a partir de sus planteamientos el problema de captar conceptualmente la realidad ya no se constriñó a destacar algunas de sus determinaciones ni deambuló en la búsqueda de una causa general que, más comprensiva superara las conocidas limitaciones de las formuladas anteriormente. El avance filosófico exigía, ahora, que las investigaciones se abstrayeran en las determinaciones internas, podría decirse, de dicha causa o estructura fundamental de la realidad a fin de hacerla compatible con la que se observaba en el conjunto de

na realidad. Puede decirse que ya no se trataba de abstraer del conjunto de estos aquél que podía considerarse insuflando las características específicas que adoptaban todos y cada uno del res, sino de abstraerse en las concernientes a la sustancia o estructura misma.

Es decir, que cualesquiera que fuera el elemento o estructural material o ideal, que pudiera imaginarse subyaciendo a toda la realidad, debía preguntarse previamente si acaso debía concebirse idéntico consigo mismo y por tanto inmutable y eterno, o bien variable, y debía, versele como una esencialidad determinada por su propia mutación. A través de enfoques distintos, ambos investigadores hicieron ver que podía postergarse a un segundo momento la atribución de la específica causa o estructura que condicionaba toda la realidad para, en primer término, abstraerse en las determinaciones de dicha causa última. Como los dos pensadores no solamente se contentaron con plantear el problema a discusión, sino que pronunciaron respuestas a tal punto divergentes que bien puede considerárselas antípodas o antagónicas, al menos en los precisos términos en que ambos las formularon, la filosofía se encontró con una nueva problemática, por una parte, y por la otra, con un dilema.

La nueva problemática no surgió porque ellos hubieran sido los primeros en dar cuenta a su sociedad de que el mundo fenoménico se trastocaba constantemente, o porque fuera la primera vez que se intentaba captar lo que se suponía permanecía inclólumamente tras de los cambios. Como es sabido, el cambio no solamente había dado lugar a incipientes explicaciones de corte mítico animista. Por otra parte, el solo concederle el carácter de demiurgo a un

elemento, material o ideal, a diferencia del resto; el solo concep
birlo como causa de todos los demás, presupuso tácitamente que,
subyaciendo la evidencia de los cambios fenoménicos se encontraban
remanente incólumes que permanecían constantes e invariantes pese
a su multifacética transformación externa.

La novedad de la problemática, el nuevo rumbo impreso a la
discusión filosófica derivó de haber propuesto un cambio en las
prioridades conceptuales, en haber elevado a primer nivel de im-
portancia lo que, hasta su momento, se encontraba subordinado a
consecuencia de orientar la investigación en la búsqueda de la cau-
sa de todo. Era, por tanto, una inversión de prioridades o una ex-
plicitación de lo implícito; pero inversión que conllevó, necesar-
iamente, un cambio en la problemática de conjunto a partir de la
cual toda búsqueda filosófica se veía llevada a empezar discurren-
do acerca de las características generales de esa posible causa ge-
neral más bien que postulándola.

Toda definición es negación. Todo avance científico torna in-
confiables las líneas de investigación proseguidas por caminos dis-
tintos de aquél mediante el cual se hizo posible el nuevo paso de
avance. En este sentido, toda definición científicamente válida es
una negación de los derroteros previos y obliga a los investigado-
res a reorientarse con el norte señalado por el nuevo descubrimien-
to. Sin embargo, este acotamiento del campo de investigación, tra-
ducido en la necesidad de incorporar los nuevos lineamientos, su-
puestos e instrumentos conceptuales, no significan por sí mismos
un dilema. Si éste tuvo lugar en el momento al que se hace referen-
cia se debió a que las diferencias entre ambos eran a tal punto
hondas y contumaces que hacían frustráneo cualquier posible inten-
to de buscar una posición intermedia o conciliadora que no corriera

el riesgo de naufragar en el eclecticismo más basto. Eran posiciones antagónicas. Entre la pétreo inmutabilidad del ser y la mutación erigida en principio ontológico y gnoseológico no podía encontrarse punto de convergencia. Como tampoco lo había entre la erección de la razón como vía exclusiva de acceso al conocimiento y la aceptación del reflejo de la realidad proporcionado por los sentidos. La disyuntiva, pues, no admitía taxativa alguna. Además de lo anterior, al conferirles a dichas conceptualizaciones el carácter de fundamentos o principios del conocimiento, a los que, por supuesto, llegaron ambos autores después de múltiples desarrollos y verificaciones parciales, se daba lugar, por primera vez en la historia del pensamiento filosófico, a un dilema de consecuencias ineluctables: había que tomar partido, tácito o implícito, por alguna de las dos posiciones. A partir de ellos, en efecto, siempre sería posible remitir la sustentación última del más nimio filosofema a una concepción globalizadora de la realidad cuyo ser se podía aceptar inmutable o sujeto a una esencial fluidez, a un intrínseco trastocamiento sin fin ni término. A partir de ellos, cualquier filosofía particular podía ser ubicada en el campo de las concepciones metafísicas o en el de las dialécticas.

Ante este dilema caben las siguientes preguntas: ¿cuál derrotero siguió la filosofía posterior?. Y, si precisamos un poco más, podríamos circunscribirla y plantearla en los siguientes términos: ¿qué posición asumió Platón?.

Pese a que la definitiva formulación referente a la imposibilidad de hacer ciencia de lo que está en permanente cambio se debió, tiempos después, a Aristóteles, es un hecho que desde la época a que se viene haciendo alusión tal apreciación se había

convertido en una certidumbre social prácticamente total. Por su parte, las representaciones heracliteanas del mundo contaban con el aval de la más inmediata realidad captable por los sentidos. Nadie, ni el propio Parménides pretendió negar el trastocamiento fenoménico. No obstante tres circunstancias impidieron que la certidumbre del cambio universal pudiera ser incorporada como el elemento determinante en el cuerpo conceptual de la filosofía.

La primera de ellas y posiblemente decisiva en última instancia, encontraba en la relativa lentitud con que se produjeron los cambios en la sociedad griega de aquellos siglos, un punto de partida estructural que seguramente debió influir en la conciencia de las clases dominantes haciéndolas rechazar cualquier planteamiento en que el cambio debiera ser considerado de alcances irrestrictos. Parece viable imaginar que sin necesidad de negar la mutación de todo lo existente en su contrario, su experiencia los llevara a atribuirle a la dinámica de la realidad una relativa lentitud, un ritmo más o menos acompasado. De ser así, la poca importancia concedida a la teorización abstracta sobre la dialéctica de los contrarios aparece como obligado correlato, de magnitud directamente proporcional, a la dificultad de constatar cambios bruscos, saltos cualitativos y, en suma, procesos revolucionarios en la estructura económica, más o menos frecuentes.

Al aristócrata apoltronado en pasadas glorias y al comerciante enriquecido es muy posible que el cambio se les antojara real y observable pero ni ingente ni verificable más allá de la mera epidermis de los fenómenos. Las cosas cambiaban, también lo hacían las situaciones e, ineludiblemente, eran distintos los grupos favorecidos. Pero en todo caso esos cambios parecían suscitarse de

una tal manera y a una tal velocidad que solían dejar algo subyacente, algo de permanente tras de sí. Así, por ejemplo, el que las nuevas clases dominantes no hubieran emergido de las más explotadas, ¿no pudo llevarlos a pensar que ciertamente el mundo cambiaba pero no tan radicalmente como parecía desprenderse de las tesis de Heráclito?

En segundo término, y aún si se hubiera aceptado sin conceder que efectivamente el cambio, la mutación, el trastocamiento y sus contrarios consustanciales debieran ser elementos a partir de los cuales se debía erigir toda una nueva representación teórico-filosófica de la realidad, no podía dejar de reconocerse la imposibilidad de solventar esa exigencia con los instrumentos conceptuales de que se disponía. Efectivamente, ¿cómo y de qué manera sería posible captar entidad tan huidiza y meliflua como lo era la realital y como ésta se desprendería de la concepción de Heráclito? Podía sustentarse a cabalidad la tesis del filósofo sin segregarle la participación en ella de la coincidentia oppositorum, o sea, la unidad o coexistencia de los opuestos⁽⁹⁹⁾ y, con todo, la imposibilidad de bañarse dos veces en el mismo río sería a todo punto similar, mutatis mutandis, a la que se observaba en la formulación conceptual de un ser que dejaba de serlo en el momento mismo de iniciar su captación. La tesis de Heráclito, paradójicamente, parecía abrirle la puerta al agnosticismo, al más profundo escepticismo cognoscitivo: ¿cómo expresar conceptualmente lo que en un instante se trocaba en otro objeto? ¿cómo podía hacerlo un sujeto presa de la misma dinámica que lo convertía en otro si quiera haber terminado de expresar su formulación mediante unos conceptos que, a su vez, tendrían otras distintas significaciones

a las que se le adjudicaban en el momento previo? Visto el problema de este modo, no parecerá insólito que Critias, epigono de Heráclito, pergeñara la alternativa de que a realidad tan fluida le correspondía no un proceso discursivo conceptual, a todo punto desacompañado y a destiempo de realidad tan dinámica, sino un nuevo lenguaje de gesticulaciones, paralelas, en su movilidad, a la realidad que pretendían captar. Esta objeción, de cuño teórico-filosófico fue de mucho peso en la toma de posición de Platón.

En tercer lugar cabe pensar también que otro obstáculo lo presentó la imposibilidad histórica de aplicar la dialéctica, cifrada en los contrarios, a los distintos sectores, especies y géneros de la naturaleza así como a los fenómenos sociales. ¿Cuáles eran los contrarios y cómo se trocaban el uno en el otro en el caso del arte, del Estado, del teatro, de la moral, y de la pléthora de fenómenos naturales?

Con todo y su brillante anticipación, lo frío y lo caliente, lo convergente y lo divergente, la noche y el día y otros pares polares semejantes, eran demasiado abstractos para obligar a la sociedad a reconocerlos, en su lucha recíproca, como los generadores del movimiento. Todas las ciencias particulares tuvieron que desarrollarse autónomamente, y hasta en franco divorcio, e ir cada una a lo largo de siglos encontrando sin proponérselo los contrarios concretizados en cada caso, para que la sociedad en su conjunto se viera obligada a aceptarlos. Evidentemente era, ésta, una tarea que depasaba, con mucho, el nivel de fuerzas productivas con que contaba ese pueblo extraordinario. Desde esta perspectiva no parece detectarse una fuerza social que se anticipara a la postulación teórica de la dialéctica y preparara el terreno

para su posterior aceptación. ¿Podría considerarse, en consecuencia, que no hubo correspondencia entre la estructura económica y la superestructura ideológica? ¿Se trató de un caso en que se confirmaría la ley del desarrollo desigual? Al menos así parece indicarlo el relativo atraso tanto de la ciencia y del proceso productivo, como del nivel de socialización de las fuerzas productivas, vistos a contraluz de la brillante anticipación dialéctica.

Es en consideración de tales hechos que un autor, insospechable de proclividad marxista, ha podido referirse al proceso de diferenciación del descubrimiento relativo a la estructura interna de la realidad, es decir, de la dialéctica, en términos que no podemos menos de reproducir:

"No conocemos otro caso como éste de invernación secular, tan dilatadamente secular de una filosofía que podrá, como cualquiera otra, aceptarse o rechazarse, pero de cuya fecundidad especulativa y práctica dan sobrado testimonio el hegelianismo y el marxismo". (100)

Este mismo autor ofrece, en sus términos, una explicación de las razones que motivaron dicha postergación:

"De este modo, estaba reservado al hombre que hemos convenido en llamar filústico, y a ningún otro antes de él, a este hombre moderno, tránsito de contradicciones que intenta él desesperadamente conciliar a la vez que su parar, tener la comp ensión caba de pensamiento dialéctico. A él no pudo abrirse, en cambio, el hombre de la antigüedad, el hombre apolíneo, como placid pasivo, fundamentalmente, de una realidad eternamente consistente consigo mismo, de contenidos bien definidos, luminosa y quieta, como el ente de Parménides o las Ideas platónicas. No podía por tanto, fructificar entonces la semilla que lanzó el único pensador filústico o prefilústico de aquellos tiempos; y por eso pensamos que así hubiese conocido Platón en todos sus pensamientos la filosofía de Heráclito, no por ello habría construído una filosofía de tipo hegeliano". (101)

Por ser tan ampliamente conocida la posición filosófica adoptada por Platón es impropcedente repetirla una vez más. Baste tener presente que, al optar por concebir al ser dentro de los lineamientos parmenídeos de inmutabilidad e identidad consigo mismo, lo hizo

condicionado por las limitaciones de una formación social que no alcanzaba a vislumbrar intelectualmente la forma de estructurar la explicación filosófica de manera coherente si se insistía en partir de un ser siempre distinto. Ya se ha dicho, además, que la sociedad griega del siglo V antes de nuestra era no se había visto urgida desde ningún punto de vista, estructural o superestructural, a plerarse a los "oscuros" apuntamientos dialécticos de Heráclito.

Tal vez el multicitado enunciado aristotélico referente a la imposibilidad de que hubiera ciencia de lo que permanecía en un constante fluir, haya sido la formulación más lapidariamente construida, pero conviene tener presente que Sócrates y Platón también habían dejado constancia de la dificultad teórica insita en la visión dialéctica. Desde este punto de vista se puede comprender que si ya les era difícil descubrir lo permanente oculto tras lo aparente, a todas luces les parecía absolutamente imposible asir una verdad cualquiera, una sola certeza concerniente a un ser siempre distinto, radical y esencialmente distinto:

"Cómo, pues, atribuir el ser a lo que no está nunca en el mismo estado? Si en un momento cualquiera se detiene en el mismo estado, durante este tiempo al menos es evidente que no se desplaza nada; y si siempre se halla en el mismo estado y es siempre el mismo, ¿cómo podrá cambiar o moverse, al no apartarse de su forma?... Ningún conocimiento evidentemente, conoce el objeto al que se aplica, si este no tiene ningún estado determinado... Pero si cambia la forma misma del conocimiento, cambiará en otra cosa distinta del conocimiento y, de momento, dejará de haber conocimiento. Y si cambia siempre, jamás habrá conocimiento. De donde se sigue que no habrá ni sujeto que pueda conocer ni objeto que e no er. Si, por el contrario, existe siempre el sujeto que conoce, igual que el objeto conocido, igual que lo bello, igual que el bien, igual que cada ser en particular, esto de que vamos a hablar se parece que no ofrece ninguna semejanza con un flujo y una movilidad. ¿Será ello así o estará la verdad en la otra teoría, la de la escuela de Heráclito y de muchos otros? Me tomo que hay aquí un punto de difícil solución".(102)

A partir de todo lo anterior se puede comprender que la dialéctica no podía ser coherentemente proseguida. Las razones fundamentales de esto ya se han mencionado, pero importa recordar que,

paradójicamente, había mucho de absoluto en la forma en que sedimentamente Heráclito formuló sus apuntamientos dialécticos: una concepción del movimiento que proscribía tajantemente la posibilidad de extraer de él algo relativamente permanente. Un movimiento así conceptualizado afectivamente era refractario a la postulación de alguna ley. Si no se fijaban ni el objeto, ni el sujeto, ni el concepto; si en ninguno de esos elementos había encontrar una cierta fijeza o, para decirlo de otra forma, si en ninguno de ellos se podía discernir ninguna relativa reiteración, algo mínimamente estable y permanente, ciertamente no podía darse ningún conocimiento. El problema de cómo captar lo concreto real, a través de lo concreto pensado estaba en el fondo de toda la renuncia a aceptar la visión heraclíteana.

Tal y como el desarrollo conjunto de la sociedad lo demostró posteriormente, movimiento y permanencia, cambio y quietud, son puntos polares de una misma unidad, como también lo son lo absoluto y lo relativo. Pero en tanto esto no acontecía y en tanto no se alcanzaba a comprender que las leyes científicas captaban lo "relativamente fijo" de los fenómenos y que un conocimiento más preciso de la realidad llevaba obligadamente a reconocer que lo absoluto sólo lo es dentro de los relativos marcos de una situación concretamente determinada y que la verdad de las leyes únicamente tiene vigencia dentro de éste, la consecuencia obligada tenía que ser sólo una; el rechazo, a nivel filosófico, de un cambio al que se le había reducido el absurdo a fuerza de absolutizarlo.

Pese a todo lo anterior, una cosa era rehusarse a convertir la dialéctica en la espina dorsal de cualquier posible explicación y otra muy distinta era excluirla definitivamente de la filosofía.

¿De qué manera se la rescató incorporándola en el seno de nuevos planteamientos?

Según algunas interpretaciones de la historia de la filosofía, Platón habría conocido una versión simplificada de los apogemas heracliteanos, conforme a la cual lo esencial en ellos era, escuetamente, el cambio constante, pero sin que este cambio estuviera relacionado con la coexistencia de los opuestos ni, mucho menos, con la lucha de ellos entendida como el motor que impulsa el cambio, el movimiento. De ser cierta esta versión,⁽¹⁰³⁾ resulta sumamente curioso observar que los planteamientos dialécticos de Platón están basados, justamente, en los contrarios. Pero ¿se trata acaso de los mismos contrarios de Heráclito?

"¿Y en cuanto a lo demás? ¿No parecen los elementos del discurso arrojados al asar o, por el contrario, es evidente que lo que aparece en segundo término debe estar colocado en segundo término en virtud de alguna necesidad interna, y lo mismo cualquiera otra cosa de las que se dicen? A mí, en efecto, como ignorante que soy, me pareció que el escritor decía justamente lo que se le ocurría..."

Pero esto al menos creo que se lo concederás: que todo discurso debe estar constituido como un ser vivo, con su propio campo, de suerte que no le falte la cabeza ni los pies, sino que tenga, por el contrario, partes medias y extremas, escritas de modo que converjan las unas con las otras y con el todo... por si se pudiera comprender técnicamente la función de los dos modos de proceder en lo que al asar nos ha hecho decir, no sería tarea ingrata.

FEDRO.- ¿Cuáles son, pues?

SOCRATES.- El primero consiste en reducir a una idea única; en una visión de conjunto, lo que está designado por muchas partes, a fin de que la definición de cada cosa haga manifiesto aquello sobre lo cual se quiere instruir en cada caso, como acabamos de hacer ahora a propósito del amor; una vez definido lo que este es, haya sido buena o mala la definición, al menos, gracias a ella, el discurso ha podido expresarse con claridad y consecuentemente consigo mismo.

FEDRO.- Y del otro modo de proceder ¿qué dices, Sócrates?

SOCRATES.- Consiste en poder, recíprocamente, dividir el discurso por sus articulaciones naturales y no ponerse a destrozár ninguna de sus partes como un mal carnicero, sino proceder como nuestros dos discursos, que comprendían en una idea única la locura de la mente; pero del mismo modo que de un solo cuerpo parten miembros que son por naturaleza dobles

y homónimos, que se llaman izquierdos y derechos, así también los dos días cursos, después de haber reducido a una sola idea natural todo lo relativo al extravío de la mente, el primero de ellos, separando la parte de la izquierda y dividiéndola a su vez, no cesó hasta haber encontrado en ella una especie de amor siniestro que vituperó muy justamente; y el segundo, después de conducirnos a la parte derecha de la locura, descubrió y nos presentó una clase de amor que lleva el mismo nombre que el otro, pero que, en cambio, es divino y que elogió como causa para nosotros de los mejores bienes.

FEDRO.- Es muy verdad lo que dices.

SOCRATES.- De esas divisiones y composiciones, Fedro, soy un apasionado, a fin de ser capaz de hablar y de pensar; y si creo que hay en otro una aptitud natural para ver hacia lo uno y hacia la multiplicidad, lo persigo por las huellas que deja tras sí como a un dios, y por cierto también que a los que puedan hacerlo -Dios sabe si tengo razón o no para darles ese nombre- los llamo "dialécticos". (184)

Como se puede observar en esta primera sustentación del tema, Platón reservó el calificativo de "dialécticos" a quienes fueran capaces de: a) encontrar los nexos que ligan, en virtud de una "necesidad interna" a las partes de un todo, asignándose a cada una su sitio correspondiente, de tal manera que la explicación reprodujera el carácter de "ser vivo" que tenía el propio objeto analizado; b) a quienes fueran capaces de reducir a una idea única lo múltiple disperso y, recíprocamente, supieran dividir la unidad en sus "articulaciones naturales" y a éstas, a su vez, volverlas a dividir cuantas veces fuera necesario a fin de estar en posibilidad de "hablar y pensar"; y c) a quienes tuvieran "aptitud para ver hacia lo uno y hacia la multiplicidad" en un proceso de permanentes "divisiones y composiciones". Esa reducción a una idea única y esas divisiones de un todo en sus articulaciones naturales constituyen, en su conjunto, los "dos modos de proceder" a los que queda reducida la dialéctica.

Con todo y que el Fedro, según todos los indicios, corresponde a la etapa de plena madurez de Platón, los contrarios a los que

se hace referencia aquí se parecen más a los contrarios que manejaba Sócrates que a la visión que de ellos proporcionó Heráclito. Al respecto es suficiente con tener presentes las muy diversas críticas a que sometió las tesis de sus interlocutores, para configurar que las desmenuza en sus partes "contradictorias" fundamentales y persigue, a través de cada una de ellas, la esencia del objeto en cuestión. Es igualmente pertinente comprobar, a la luz de las constantes "divisiones" de las cosas en sus "articulaciones naturales" de qué manera destaca los aspectos positivos, veraces y promisorios de los negativos, falsos y poco o nada fructíferos, así como observar su permanente tendencia a homogeneizar la explicación a través de la imbricación estrecha de las partes con el todo o de lo particular con lo general. Esta actitud, que en algún momento suscitó las airadas reclamaciones de sus interlocutores, queda como muestra fidedigna del espíritu que lo animaba a reproducir, en el mismo curso explicativo, la organicidad que observaba en las cosas mismas. Esta búsqueda de similitud de la explicación conceptual con la organicidad del mundo natural -el llamado hilozoísmo- no expresa otra cosa como no sea su vehemente aspiración a reflejar en el pensamiento la interrelación del todo y las partes, de la unidad y la multiplicidad, de lo particular y lo general, de manera similar a como estos aspectos de la realidad se daban orgánicamente enlazados en los cuerpos vivos de la naturaleza.

Los contrarios están presentes en toda esta concepción explicativa de la dialéctica platónica, pero, ciertamente, no como la estructura fundamental de toda la realidad y de cuya lucha se derivarían todas las posibles formas de manifestación de dicha realidad. Tanto la reducción a una idea única de todo lo múltiple disperso,

una definición "buena o mala", como la división posterior, se va a efecto con el objetivo expreso y bajo el supuesto previo que al término de ambos procedimientos se encontrará lo subsistente, lo que sigue siendo a margen de todas las diferencias externas. No se trata de la persecución de lo mutable sino del entro de lo constante. Si el discurso tiene que ser dividido en articulaciones naturales es con el objeto de descortezar el ómeno, de quitarle a la esencia todo lo que la encubre para dejar, debajo de todo, lo permanente. Pareciera que la tesis está arcada en un espíritu propedéutico que mas bien pretende señalar los pasos consecuentes a seguir para llegar a un resultado más pronto prevista, pero sin que dichos pasos revealen una comprensión más honda de la realidad.

Empero, no cabe menospreciar ciertos aspectos señalados en el párrafo por Platón. En primer lugar, debe tenerse en cuenta la reducción de la "necesidad interna" así como su contraparte, la institución de todo discurso como un ser vivo, con un cuerpo, cabeza y pies, debidamente ordenados y armonizados. El señalamiento importante puesto que apunta, así sea superficialmente, a una obra específica de relación entre los contrarios, bajo la forma la necesidad. ¿Pueden ser tomados los que Platón titula "elementos del discurso" como expresión de contrarios? De ser así, éstos enlazarían ineluctablemente y con este carácter uno seguiría a otro. El énfasis con que rechaza el discurso de Lysias imputando en él no se encuentran concatenados sus elementos, sino que aparecen enunciados sin que se observe la necesidad con que uno se desprende del otro, no hace más que insistir en lo que, por sí mismo, aparecerá justificado en la sentencia de que todo discurso

"debe estar constituido como un ser vivo". De ninguna manera parece carente de base al suponer que lo que de los cuerpos vivos le atraía era, precisamente, ese carácter de necesidad en que parecieran estar colocadas todas sus partes.

Al final de este párrafo, cuando de alguna manera resume los rasgos esenciales de su dialéctica, lo vemos poner énfasis en la unidad de la multiplicidad. Esta tesis es de la mayor importancia, no únicamente en referencia a una teoría general de la dialéctica, sino particularmente en relación a la aplicación que de ésta se hizo en el nacimiento de la estética y de la teoría del arte.

Según se desprende de lo ya dicho, la forma en que esta tesis aparece enunciada la hace fungir como una ley de la realidad y del propio conocimiento corporizado en el discurso científico. La unidad de lo múltiple tiene que manifestarse en el discurso como un reflejo idóneo de la misma realidad que traduce en conceptos, esto es, enlazando la parte del todo como algo forzoso, sin lo cual en el discurso parecería yuxtapuesto y disperso lo que en el mundo se manifiesta armónico y conjunto. A título de prototipo, aduce la forma como se encuentra estructurado un ser vivo, aludiendo a la multiplicidad de aspectos que se encontrarían armonizados en él, unitariamente enlazados en un conjunto del que no es posible modificar ni el tamaño, ni la disposición, ni la contextura de alguna de sus partes, so pena de trastocar el todo. Si se repara a continuación que tamaño, forma, disposición, contextura y así sucesivamente, son características múltiples que, a su vez, responden cada una a variadas exigencias de enlace de cada una de las partes y de la totalidad en que se encuentran integradas, con otras partes y otros conjuntos igualmente diversos, se caerá en la cuenta que en

esta fórmula o primera ley general de la dialéctica se encontraría sintetizada gran parte de la aspiración de la primera filosofía griega por conceptualizar una de las determinaciones de la realidad: lo uno en relación a lo múltiple.

Si, por otra parte, se recuerda que tanto para Platón como para Sócrates el objeto más conveniente o más útil sería aquél en el que todas sus partes se encontraran conjugadas de la mejor manera, esto es, conservando entre sí un nexo necesario; y que la máxima conveniencia y utilidad eran la base y hasta el principio de toda belleza, se comprenderá que esta primera formulación filosófica de la multirrelacionalidad de toda la realidad juegue el noble papel de primera ley de la belleza. En dicho enunciado se inscribe, pues, tanto la unidad de los elementos múltiples del objeto "en sí", cuanto la unidad de dicho objeto con todos los demás de los cuales forma parte. No se la debe ver, en consecuencia, como una proposición más o menos caprichosamente enunciada ni de competencia restringida al campo de los objetos bellos, sino como una ley que enlaza y fundamenta la belleza en la concepción total de la realidad.

Con todos los alcances que pueden tener las afirmaciones o sostenidas explícitamente por Platón en el *Fedro*, se puede considerar que a la dialéctica todavía se la ve como un "procedimiento" de corte marcadamente propedéutico; tal vez más confiable que otros, tal vez más fino, pero de ninguna manera se trata del meollo del discurso o de la misma realidad captada en él. Como dice el propio Platón, significaba la sistematización de las reiteradas divisiones y composiciones a que era necesario sujetar una idea para llegar al fondo conservando las otras características de unidad

en la universalidad, pero en todo caso no pasaba de un procedimiento filosófico más. La propia arcaica de lo uno y lo múltiple, no han sido extraídos por medio de la dialéctica; ni mucho menos, de considerar a la realidad y su cambio como resultado de la lucha de los aspectos contradictorios insitos en ella.

En otra de sus obras, El sofista, Platón se refiere a la dialéctica ya no como un mero procedimiento, sino que la atribuye el rango de "don" a "quien filosofa con toda pureza y justicia". Y, ciertamente, no es poco adjudicarle. De este modo se le concede una mayor jerarquía y participación al don dialéctico dentro del conjunto del hacer filosófico.

"Ahora bien: ese don, el don dialéctico, juzgase que no lo ves a cualquier a nadie mas que a aquél que filosofa con toda pureza y justicia". (185)

También parece conceder mayor profundidad a los resultados viables de ser alcanzados por medio de este don. Por ejemplo, ya no se trata exclusivamente de que el sistema de divisiones y composiciones, mirando siempre lo particular y lo general, nos permita clasificar correctamente en géneros, sino que facilite captar cuáles asociaciones entre lo general y lo particular son posibles y cuales imposibles. Además, aquí a la dialéctica se la califica por primera vez de ciencia.

"Dividir las cosas de esta manera por géneros y no tomar de manera alguna por otra una forma que es idéntica, ni tomar por idéntica una forma que es distinta, tampoco no vemos a decir nosotros que ésta es la obra característica de la ciencia dialéctica...? (186)

Por otro lado, en La República incorpora a la anterior otra nueva y mucho más amplia conceptualización, refiriéndose a la dialéctica como una facultad o poder de la razón gracias al cual ésta puede alcanzar no sólo la definición de las cosas y su posible y

genérica taxonómica, por demás respetuosa de toda la combinatoria entre los géneros, sino lo más profundo: "el principio de todo".

A estos efectos, la aplicación de la razón se iniciará tomando las hipótesis iniciales como "trampolines" o "peldaños" a cuyo través se podrá elevar hasta poner al descubierto lo que permanece oculto en la idea única. Esta primera parte pareciera conservar el carácter inicial del viejo procedimiento dialéctico. Sin embargo, no es así: dividir la idea inicial en sus articulaciones naturales para, al final de todo el proceso, proponer una nueva o más acertada definición constituye un procedimiento bien distinto del que encuentra el "principio de todo" posteriormente después de recorrer un tramo al que tácita y metafóricamente se califica de "ascenso".

Por otro lado, esta nueva determinación que se le adjudica a la dialéctica, consta de una segunda parte que, sin lugar a dudas, complementa genialmente la visión originaria. Una vez alcanzado el principio de todo, la razón irá "descendiendo", esto es, recorriendo en sentido inverso el camino en el que sucesivamente se fue desprendiendo de todo lo accesorio, de todo lo insustancial, y alejándose, para retomarlo de nueva cuenta, para incorporarlo al proceso de reconstrucción de las cosas que había motivado el ejercicio de la razón. Esta reincorporación de los elementos complementarios se realiza ya no mediante divisiones, dado que ahora ya captado el principio serían a todo punto inadecuadas, sino por medio de sucesivas deducciones. El principio de todo desprende de él mismo las demás caracterizaciones. Las deducciones, dice Platón, están "implicadas en aquél". De este modo se daría cuenta de la facticidad

los fenómenos. El proceso dialéctico, concebido en estos términos, no sería completa si únicamente partiera de las hipótesis preliminares pero no pudiera dar nueva cuenta -poseído ya el principio- de las distintas fases del fenómeno. Así planteado es irreprochable. En la vía deductiva, de descenso y reincorporación, estaría lamentablemente incompleto. De ninguna manera cabe subestimar el aporte lanzado por Platón.

"Y no hay duda de que ahora comprenderás también a qué llamo yo la segunda sección de lo inteligible. Es aquella que la razón misma alcanza con su poder dialéctico. No tendrás que considerar ahora las hipótesis como principios, sino como hipótesis reales: esto es, como puntos de apoyo y de partida que la conducen hasta el principio de todo independientemente ya de toda hipótesis. Una vez alcanzado ese principio, descendiendo hasta la conclusión por un camino de deducciones implícitas en aquél; pero no se servirá de nada sensible, sino de las ideas mismas que, en ordenamiento sucesivo, podrán llevarla hasta el fin, o lo que es igual, a las ideas". (107)

Procede reparar en algunas puntualizaciones más. En primer lugar, es necesario señalar que para estar a la altura de los nuevos trascendentes conatados que se pretenden por medio de ella (nada es ni nada menos que ser vía de tránsito hacia el principio de todo), la dialéctica tiene que desprenderse de su inicial carácter de simple procedimiento para adquirir el que en rigor le corresponde ahora: el de ciencia de la dialéctica. (108) En segundo lugar, importa tener en cuenta que la fase inductiva asociada al captación del principio de todo, implica simultáneamente un proceso de paulatino alejamiento de la materialidad sensible. La conclusión de la verdad sólo se aviene con lo espiritual, con las ideas. El mundo se ha reconstituido pero se ha transmutado. Es lo que acontece cuando, en El banquete, define la belleza suprema -aquella que son capaces de percibir quienes no únicamente se complacen en las bellas

voces, colores y formas, sino quienes son capaces de elevarse a la contemplación de lo bello en sí mismo⁽¹⁰⁹⁾ como el esplendor del bien. Aquí parece imposible dar cuenta de la facticidad inicial. La dualidad del mundo platónico está presente, una vez más, para impedir que se complete el camino tan bien planteado a nivel teórico, haciendo que surjan múltiples interrogantes: ¿cómo es posible que ciertas formas, colores o voces materiales y, por tanto con una existencia de segunda, puedan expresar o reflejar el bien, de suyo inmaterial y por antonomasia eidético? ¿cómo se ve afectada la belleza en sí cuando los objetos depositarios de ella manifiestan variaciones originadas por las modificaciones de que pueden ser sujetos? ¿qué importancia pueden tener las características particulares de los entes si, en última instancia la manifestación más elevada de la belleza nada tiene que ver con el mundo factual?

Además, aún si se acepta sin conceder que la belleza fuera, como su definición platónica lo indica, el resplandor del bien, podría preguntarse: ¿cómo puede reconocerse a la belleza en los objetos prosaicamente cotidianos? Esta pregunta, a su vez, conlleva otra: ¿cómo se puede reconocer al Bien o, dicho de otra manera, saber si un cierto "resplandor" no es una mera apariencia de tal signo que, efectivamente se trata de una belleza auténtica y cabal, en suma, de una expresión del Bien? Este interrogante procede si tenemos en cuenta que Platón especificó que el Bien es de una calidad o consistencia todavía más espiritual y etérea que la belleza, puesto que la fundamenta. En fin, podría seguirse insistiendo: ¿existen varias formas de que "resplandezca" el bien? De haberlas, tal vez pudiéramos descender hasta la materialidad y establecer una cierta taxonomía en la que pudieran quedar debidamente anotados los

maticos y variantes, los indicios a partir de los cuales convalidar la autenticidad de cierta belleza o descartarla por apócrifa.

Pero estas y cuantas más del mismo orden pudieran plantearse carecerían de respuesta: la dialéctica platónica introdujo el divorcio entre el mundo material, objetivo, real o concreto —como quiera llamársele— y las esencias de ese mismo mundo. De hecho, y pese a las incursiones que parecerían demeritarlo, no le interesa adentrarse en la óptica de las cosas bellas. El bien, por su propia naturaleza, por ser el paradigma de todas las ideas, donde étas encuentran su realidad autonoimástica, es inmutable. En consecuencia, le son irrelevantes las variaciones que puede sufrir una materia que ni siquiera es expresión, reflejo o manifestación de él. De este modo se llega a la última conclusión: el camino deductivo de Platón, que propugnaba una concepción dialéctica y sin el cual la explicación de las cosas quedaría incompleta, está cerrado. En rigor no se encuentran dentro de esta concepción las "articulaciones" de que él mismo habla, necesarias para recuperar todas las divisiones y volver a integrar la realidad. En este sentido puede decirse que la posición metafísica se trasluce y encuentra simultáneamente su talón de Aquiles, en la imposibilidad de tender puentes que permitan justipreciar las obras pareceras a partir de conceptuar a la belleza como un resplandor del bien.

El "filosofar sobre lo concreto..."

El principal crítico de Platón fue su discípulo más destacado. El punto donde convergieron la mayor parte de sus críticas se localizó en lo que para Aristóteles constituía una duplicación del

mundo entitativo real: en la postulación de una réplica ideal de éste mediante otro de corte ideal. Al margen de que no hubiera quedado claro si efectivamente todos y cada uno de los entes deberían contar con su réplica ideal respecto de la cual pasarían a ser un mero reflejo o copia, lo cierto es que, siempre en opinión del mismo Aristóteles, era realmente ocioso no explicar este mundo y crear otro que quedaría tan inexplicado como el primero. La importancia que le concedió a esta tarea cuestionadora, además de hacer surgir la hipótesis de hasta qué punto una vez más los filósofos se veían obligados a retomar la estafeta legada por sus antecesores, a fin de poder solventar nuevos problemas o los que aquellos habían dejado irresueltos, lo llevó, desde otro punto de vista, a adoptar una posición que, hasta cierto punto, podría considerarse una reacción. ¿Cuáles son las estafetas que retoma Aristóteles? ¿cuáles son algunos de los aspectos innovadores?

Uno de los temas acuñados por la tradición y que Aristóteles recoge para imprimirle nuevo impulso, es el referente a la interrogacionalidad del mundo. En este caso reafirma lúcidamente, en la forma sentenciosa que le fue peculiar, la imposibilidad de demostrar intelectualmente la parte del todo. Es clara su opinión respecto al reflejo del todo que únicamente adquiere sentido a través de las partes que lo constituyen y, recíprocamente, el sentido que la parte cobra únicamente cuando se la considera dentro del todo.

"Porque no es un dedo en cualquier estado que se halla, sino tan sólo si está vivo; y, con todo, de una manera equivocada, también se le llama dedo al que está muerto". (110)

"Pues no es la mano absolutamente considerada; lo que es una parte del hombre, sino la mano que es capaz de realizar cualquier acción; por tanto, la que está dotada de vida y la que carece de ella no es parte del hombre". (111)

El punto es de la mayor importancia; puede considerarse "de-

do^o únicamente al que tiene vida, esto es, al que está unido a la mano y forma parte del cuerpo. Sólo éste es dedo. Pero, como es claro, no se trata simplemente de hacer ver que el lenguaje todavía no registra los matices y, en casos como éste, las radicales diferencias cualitativas que separan a un dedo vivo de uno que ha dejado de ser tal en la medida en que está amputado de la mano, en que está muerto. Ese tema, de por sí, sería de gran significación, puesto que tendría como su consecuencia la dialectización de un lenguaje que todavía hasta el momento es un reflejo fiel de un pensamiento desacompañado del desarrollo científico. Pero, obviamente, la observación de Aristóteles no se detiene en ese punto. El más allá en que irrumpe se refiere a que el reflejo de la realidad tendría que interaccionar al dedo con el todo del cuerpo del que forma parte. Una vez más parece presentarse el Milozofismo. Y es posible que así sea. Al dedo que está unido a la mano y por medio de ella, al cuerpo, no puede separársele en el pensamiento. Ni biológica ni conceptualmente puede desmembrársela pues, si lo hiciéramos, ya no tendríamos un dedo delante nuestro, si biológica ni conceptualmente. Sería otro ente absolutamente diferente, en el primer caso, y un reflejo espectral en el segundo. ¿No es ésto lo que quiere decir cuando afirma que "no es la mano absolutamente considerada la que es una parte del hombre"? y que sólo es una mano aquella dotada de vida, es decir, que una mano separada del conjunto al que pertenece es una mano "sólo de nombre".⁽¹¹²⁾ Si la tendencia a dejarse llevar por la visión de una realidad fragmentada no fuera todavía tan vigorosa y acechara permanentemente aún al pensamiento más buscadamente dialéctico, estas observaciones de Aristóteles tendrían, sí, un valor, pero sería de corte referencial, histórico,

como antecedente pr mero en cuanto a su formulación se refiere. Pero no es así.

Aparte de la referencia a la pobreza de un lenguaje que no alcanza a registrar los cambios cualitativos (pues observamos que aún en el caso de que a ese dedo separado de la mano se le llama ra dedo amputado, dedo muerto, no se alcanzaría a reflejar cabalmente la sustancial diferencia cualitativa que se ha operado en el ente a consecuencia de su desgajamiento del conjunto del que forma parte y único en el cual puede tener sentido), lo que Aristóteles quiere poner de relieve es que definitivamente ya no se trata de un dedo, ni siquiera de un dedo calificado como amputado o muerto. Que la vida, ésto es, el contacto con la mano y el cuerpo, la es a tal punto determinante que sin ella se trata de otra cosa que sólo guarda una muy lejana referencia a un dedo real. Aquél es el primer aporte de Aristóteles: evidenciar un lenguaje que no ha evolucionado al unísono del pensamiento a cuyo través se expresa. No podemos menos que recordar aquí el alborozo con que Hegel certifica que en el lenguaje alemán existían, ya en su tiempo, palabras "dialécticas", esto es, términos que incluían aspectos contradictorios en sí mismos: tal era el caso, para citar el que él hizo más conocido, del término aufheben: "Puede ser una alegría para el pensamiento encontrarse con tales palabras y verse en presencia de la unión de los contrarios contenida de manera ingenua y según el léxico en una sola palabra de significados opuestos", decía. ⁽¹¹³⁾ Para un análisis dialéctico tan fino y tan acucioso que se ve obligado a registrar los cambios o modificaciones más nimios que se presentan en la realidad observada, resulta perfectamente comprensible que sea "una alegría para el pensamiento" el hallar avances

terminológicos en el idioma. Aristóteles, en este sentido, no puede menos que manifestar su crítica a un lenguaje que recoge equívocos conceptuales.

La segunda consideración, de fondo, que se encuentra en esta afirmación, radica en la negativa a considerar como "absoluto" a ningún objeto. Esto significa que algo adquiere sentido sólo poniéndolo en relación al conjunto, a los entes con los cuales se encuentra interrelacionado. ¿Sería introducir pensamientos de culto distinto en Aristóteles si decimos que hay aquí el vislumbre del nexo que liga a lo absoluto con lo relativo? Es muy posible que no y que pueda darse aquí por presentado el fundamento de toda la realidad y, consecuentemente, del pensamiento que la refleja: la multirrelacionalidad del ente, la acción mutua.

Otro de los temas tratado por sus antecesores y retomado nuevamente por Aristóteles es el dedicado a explicitar su concepto de dialéctica. Sobre este tema y salvando las casi obligadas diferencias que van de un autor a otro, parece ser que, en lo esencial, su definición no varía mucho de la que ya vimos expuesta por el Platón de la época del Fedro. En efecto, en un primer momento habla no de la dialéctica sino de los distintos tipos de argumentos distinguibles en una discusión, dentro de los cuales los argumentos dialécticos son una clase, entre cuatro posibles, junto con los didácticos, los examinativos y los contenciosos o erísticos. (114) En este contexto, los

"Argumentos dialécticos son los que, apoyándose en opiniones generalmente admitidas, razonan con el fin de establecer una contradicción". (115)

La dialéctica también la refiere a las proposiciones, pero siempre dentro de la perspectiva de que tiene por objeto de trabajo

las opiniones generalmente admitidas, así como la forma de cuestionar a aquellas.

"Una proposición dialéctica consiste en preguntar algo que es admitido por todos los hombres, por la mayoría de ellos o por los filósofos...

Las proposiciones dialécticas incluyen asimismo puntos de vista que, como éstos, son generalmente admitidos y también las proposiciones que contradicen los contrarios de las opiniones que se toman como generalmente admitidas".(116)

Si Platón determinó a la dialéctica como la conjunción de dos modos de proceder, es decir, como un procedimiento, Aristóteles en la conceptúa de la misma forma, emplea otras palabras. Así, los Tópicos habla de un "método de razonar", pero siempre dentro de la bien limitada perspectiva propedéutica.

"Este tratado se propone encontrar un método de investigación por cuyo medio seamos capaces de razonar partiendo de opiniones que son generalmente admitidas, acerca de cualquier problema que se nos proponga".(117)

"El razonamiento es, por otra parte, 'dialéctico', si razona a partir de opiniones generalmente admitidas".(118)

El punto no deja de suscitar extrañeza si, por otra parte, se tiene en cuenta que su dialéctica implícita, profundizaba en las categorías que ligan a géneros y especies. Si, a mayor abundamiento, se tiene presente que Aristóteles no solamente conocía las tesis heracliteanas sino que él mismo las había enunciado con toda precisión, la extrañeza se reafirma. Veamos, a este efecto la forma como expone la tesis central de la dialéctica:

"Todo proviene, así, de los contrarios, pero de los contrarios considerados como inherentes a un sujeto. Por consiguiente, siempre todos los contrarios son atributo de un sujeto y ninguno de ellos es susceptible de separación o independencia".(119)

Es muy probable que la razón de su desestima de la dialéctica su conversión en mera propedéutica, haya que buscarla en su

definitiva negativa a aceptar que, en un mismo momento y bajo una misma perspectiva, una cosa pueda ser y no-ser al mismo tiempo. Esta negativa la fundamentó en el principio por antonomasia a partir del cual se posibilita el conocimiento. Para cumplir con su papel de origen y fundamento del conocimiento, dicho principio no podía consistir en una hipótesis y, todo lo contrario, tenía que corroborarse en la evidencia inmediata. El principio que cumple simultáneamente con ambos requisitos lo formula de la siguiente manera:

"Es evidente, por tanto, que este principio es por excelencia el más cierto. Dígamos ahora a continuación qué es este principio. Es este: es imposible que al mismo tiempo y bajo una misma relación, se dé y no se dé en un mismo sujeto un mismo atributo... Este es, por consiguiente, el más cierto de todos los principios, pues cumple perfectamente la definición dicha antes. Es imposible, en efecto, que alguna cosa que una cosa puede ser y no-ser al mismo tiempo, como algunos pretendían decirlo... es evidentemente imposible pensar un mismo sujeto que un mismo objeto es y no es al mismo tiempo".⁽¹²⁰⁾

Resulta claro que si a la dialéctica se la concebía dentro de los parámetros heracliteanos, cuenta habida de las objeciones que ya se le habían enderezado, no podía esperarse otra actitud de Aristóteles que no fuera de rechazo. Su oposición la expresó, por cierto, en términos poco comedidos. Identificó a los dialécticos, quienes "discuten de todo",⁽¹²¹⁾ con los retóricos en su común actitud de pretender vestir los ropajes de la filosofía sin tener la fuerza persuasiva de ésta ni el modo de vida que lleva consigo.

En todo caso, lo que ni Aristóteles ni ningún filósofo podía ignorar, pues, a más de presentárseles cotidianamente, la evidencia irrecusable constituía el problema sine qua non de toda la filosofía y de la ciencia en lo general, era el problema de conjugar conocimiento y cambio. Es más, podría decirse que este problema se

sintetizaba en la posibilidad de captar el movimiento así como los procesos intelectuales pertinentes. Por tanto, si bien podía rechazar la vía de acceso al conocimiento abierta por Heráclito, no podía dejar de lado el problema mismo. Problema que, implícita, llevaba la postulación o negativa a aceptar la existencia de un mundo suprasensible. Sustentar un mundo de ese corte fue la respuesta practicada por Platón: unos conceptos que parecían responder únicamente a entidades fijas, estables, podían acompañarse muy bien con una "auténtica" realidad del mismo corte. Aristóteles, sin embargo, no estaba de acuerdo en aceptar la respuesta platónica: las ideas platónicas, en última instancia, proscribían el cambio y, a nivel cognoscitivo no se sabía de qué manera entidades inmóviles podían generar el movimiento:

"Nada remueve que admitamos esencias eternas, como las ideas, si no pone sus también en ellas una fuerza inmanente de la que parte el movimiento y el cambio". (122)

Como se ve por los antecedentes, la nueva respuesta tenía que conjugar dos aspectos contradictorios: el primero, la posibilidad de explicar el mundo real introduciendo su devenir como premisa fundamental. La segunda, respetar la unicidad del ser sin la cual ningún conocimiento era posible. Aristóteles encontró la posibilidad de integrar los dos puntos exigidos, enunciando la doble forma como podía manifestarse el ser: como ser en acto y como ser en potencia. En tanto que ser en acto es idéntico consigo mismo y de ninguna manera puede admitir, dicha realidad y el concepto que la explica, la simultaneidad de su contrario. Pero en la medida en que también es ser en potencia, en tanto ser que puede llegar a ser otra cosa, ciertamente puede consistir al mismo tiempo en otra

cosa distinta. De este modo se respetaban las dos premisas, la dialéctica heraclítica y la heraclítica.

"Porque la palabra ser se aplica en un doble sentido... Puede, en efecto, suceder que una misma cosa sea al mismo tiempo ser y no-ser, aunque no bajo el mismo ángulo de visión del ser. Pues, en el grado de ser en potencia puede realmente suceder que una misma cosa sea cosas contrarias, pero de ninguna manera puede esto suceder al nivel del ser en acto". (123)

En conclusión: una dialéctica maculada con la impronta de Hegel. El filósofo no podía merecerle mayor respeto intelectual a Aristóteles, para quien la ciencia del ser en cuanto tal era la filosofía.

La contradicción entre lo concreto real y lo concreto pensado fue otro de los problemas, tal vez el principal, que Aristóteles se vio precisado a retomar. ¿Cómo conjugar la particularidad en que se manifestaba la realidad con una conceptualización que parecía verse fatalmente conminada a abdicar de la particularidad del mundo real, de la concreción en que dicha realidad se manifestaba, y constreñirse muy a su pesar a la aprehensión de lo general? Esta sustitución o inversión dialéctica, con todo y estructurar el conocimiento científico tal y como este nos es conocido, implicaba problemas que desde ningún punto de vista eran sencillos o despreciables. ¿Cómo era posible que el pensamiento asiera la realidad si ésta se daba en fenómenos particulares, concretos, individuales, y la ciencia sólo podía aprehender lo general de ellos? ¿No era patente, acaso, que se desrealizaba a los fenómenos en la misma medida y proporción en que únicamente se reparaba en una parte de ellos, en su parte general, dejando de lado toda la pléyade de particularidades que al individualizarlos los concretaban? Pero, por otra parte, centrada la preocupación filosófica en el conocimiento de lo real, ¿cómo conceptualizarlo si esa realidad, en su

permanente movimiento, impedía fijarla en silogismos estáticos?

Este problema, conocido como el problema concerniente a la identidad entre el ser y el pensar, fue el que llevó a Platón a proponer una realidad tan ideal e inmutable como los propios conceptos a través de los cuales se la captaba. Seductiva solución que, como ya se vio, misticaba a la propia realidad.

"Si los principios son universales, no son reales; si son individuales no son objeto de ciencia". (124)

"Sólo hay ciencia de lo universal y necesario; pero no hay una realidad que el individuo. Luego, o bien no existe la ciencia o bien la ciencia no tiene como objeto la realidad". (125)

De la respuesta que se otorgara a este problema dependía en alto grado la marcha de la filosofía y del conocimiento en general en la medida en que éste no puede constreñirse a la pura experiencia empírica, por más que ésta transforme la naturaleza. El conocimiento exige, de siempre, ser traspasado a los recipientes conceptuales, no sólo para ser acumulado sino para hacer posible la generalización del conocimiento de lo particular. Ahora bien, el mismo problema que llevó a Platón a duplicar el mundo, en los términos y con las consecuencias ya expuestas, condujo a Aristóteles a centrarse en lo concreto, a tratar de dilucidar, por vía inductiva, lo particular, y a tratar de generalizar pero siempre afianzado a la concreción material. De ahí se desprendieron dos consecuencias: indeseada una, muy conveniente la otra.

La primera consistió en orientar sus búsquedas a lo particular, de manera tan coherente que, en ciertos momentos, pareciera ser representante de la dispersión. En todo caso, se trataría de una aparente dispersión o de la forma que asumió la aplicación

de la inducción instrumentada consecuentemente a todo lo largo del mundo fenoménico. Así, pasó de la lógica a la ética, de ésta a la poesía, a la metafísica, al alma y así sucesivamente sin dejar fuera el mundo natural zoológico, botánico y físico. Así, se configuró como una de las cabezas más universales que han existido.

La segunda consecuencia, emprendida programada y sistemáticamente, estribó en construir una estructura intelectual que le permitiera asociar la dimensión material del mundo de los entes con la inmaterialidad de los conceptos. De fructificar este propósito, se lograría imbricar, además, la perennidad de lo sensible con la permanencia de los pensamientos. Llevado por este objetivo, Aristóteles explicó que la materia sería incognoscible si se la dejaba desprovista de una "forma", de suyo eterna, pero sin la cual la materia quedaría, una vez más, reducida a lo informe, a lo indeterminado. Las formas son eternas, sustentaba, pero se encuentran ancladas a la materia y, en este sentido, son immanentes al mundo tangible. La forma aristotélica que, como se ve, mucho se parece al *áiós* platónico, mantenía con éste, sin embargo, gran diferencia, ya no se trataba de una forma separada de la materialidad tangible, ni de una forma abstracta, sino de una encarnada en el mundo sensible mismo, profundamente enlazada a las cosas, a la materia, sin la cual carecía de sentido puesto que la forma es la de una materia específica y singular y únicamente ligada a ella puede existir.

De este modo se dio satisfacción a la ancestral aspiración de la filosofía descubriendo que lo inteligible a ideal se encuentra subsumido, imbuido, en los propios objetos materiales sensibles.

Si se hace abstracción de los méritos intrínsecos al enfoque

aristotélico, todavía nos queda, insólita e inusitada, la nueva mo
dalidad que, con él, adoptó la filosofía. Parafraseando, podría ca
racterizarse el cambio diciendo que ya no había lugar para una fi-
losofía "desde arriba", abstracta, alejada de la prosaica cotidiana-
dad, ocupada únicamente en el estereotipo y divagante movimiento de
las puras ideas reacias a contaminarse con el mundo terrenal. En
perfecta consonancia con su concepción que entendía que

"...parece imposible que la esencia de una cosa y la cosa de que ella es
esencia estén separadas..."(126)

su filosofía se volcó en el mundo fenoménico y se enfrascó en él.
Si es que efectivamente era cierto, y nadie como él estaba en la
obligación de confirmarlo, que era en el mundo de las cosas donde
había que encontrar la forma adherida a la materia, o la esencia
insita en ellas, era imprescindible ir hacia las cosas, desmanuzar
las, diseccionarlas parte por parte, sección por sección hasta pe-
netrar en todas sus conexiones y sólo con posterioridad a haber
cumplido con esta insoslayable tarea, estar en capacidad de captar
su esencia.

Otro supuesto teórico lo impulsaba a imprimirla ese vuelco al
hacer filosófico. Aristóteles había asegurado que la ciencia no
era posible si no partía de "cosas conocidas de antemano".(127) La
inducción, es decir, la vía a la generalización y a la aprehensión
de lo universal, sólo podía producirse mediante ese caudal de conq
cimientos previos, sin el cual la filosofía sería un mero deambu-
lar entre inocuos fantasmas.

¿Puede imaginarse la profundidad del impacto provocado por la
postulación de una filosofía que preconizaba la interiorización en

la realidad llevada hasta el nivel de la disección más acuciosa y completa, paso previo e ineludible a la posterior tarea de inducción, para, a través de todo lo anterior, estar en capacidad de captar la "forma, la esencia del ser? La profundidad de dicho impacto seguramente tuvo que potenciarse si se tiene en cuenta, primero, que no había más antecedentes a esta posición filosófica que los escuetsos escarceos socráticos, que nunca dieron lugar a esa labor de recopilación, ordenamiento y sistematización que asombra en la poética. Tácito estaba en el ejemplo presentado por Aristóteles que el filósofo mismo tenía que sustituir al investigador particular en todos los casos en que ese material no hubiera sido sistematizado. Igualmente, permeaba en la nueva forma de abordar la filosofía un ahincamiento en la materialidad del ente tal que tuvo que suscitar hondas reflexiones. La filosofía venía a convertirse en una ciencia mitad experimental, mitad especulativa. Y esto, significaba un vuelco sin igual. ¿Podieron esgrimirse como antecedentes las incursiones que en distintos campos practicaron otros filósofos anteriores a Aristóteles, como Tales o Pitágoras? Ciertamente fueron anticipaciones pero poco sustantivas si se tiene en cuenta que el roturar diversos sectores de la realidad no fue concebido por ellos como una tarea ineludible en función de los nexos recíprocos que anticipaban entre unos y otros. En ellos, dicha actividad no era consustancial a la especulación filosófica pese a que, en varios casos, se ha podido comprobar que sus planteamientos filosóficos estaban inoculados de interpolaciones surgidas de campos distintos.

La posición aristotélica, además de las significaciones ya mencionadas, conllevaba un punto más a su favor dado que su

adentramiento en la disección de la realidad le permitía encontrar, a través de ella, puntos de referencia donde comprobar sus aseveraciones. El materialismo de la posición aristotélica resulta, ante estos hechos, incuestionable, aún si Aristóteles mismo se vio llevado a transgredirlo en otras oportunidades. En este aspecto del filosofar aristotélico el que permite emparentarlo estrechamente no tanto con su maestro sino con Sócrates. Insistiendo en el mismo aspecto: puede considerarse a la filosofía de Aristóteles como un seguimiento tanto de los incipientes lineamientos filosóficos materialistas de Sócrates, como, lo más importante, de los suyos propios en los términos ya mencionados. Puede entonces decirse que si, efectivamente, carecía de sentido duplicar el mundo entitativo con otro eidético; si era a todo punto imprecendente y equivocado disociar las esencias de los entes de los cuales son esencias; si no hace falta imaginar una casa distinta a la de ladrillos y si, por último, la interrelación entre las partes y el todo obliga a analizar minuciosamente todas y cada una de ellas, entonces la manera de filosofar aristotélica es la cristalización más consecuente de todas esas premisas, al margen, se reitera, de que casuísticamente se viera llevado históricamente a incidir en planteamientos ya superados, en lo teórico, por él mismo. Sin hipérbole alguna, pero con todo el obligado énfasis que corresponde, la aristotélica debe ser considerada una nueva manera de hacer filosofía: materialista y dialéctica. El puente entre Sócrates y Aristóteles que daba tendido.

Esta singular modalidad es la que justifica, a la vez que explica, el azoro de Hegel, quien no encuentra la manera de reconocer que Aristóteles ahinca su pensamiento discursivo en la realidad más

concreta e inmediata y que, profundamente inmerso en ella, le entresaca lo sustancial y permanente desde cuyas profundidades adviene, vía la inducción, a lo concreto conceptualizado.

"...entra directamente e lo especulativo. Puesco como si este se limitase a filosofar sobre lo con reto, sobre lo particular, sin destacar qué es lo absoluto, lo general, qué es Dios, pone para siempre de unos detalles a otros. Su tansa cotidiana versa sobre lo que es... sólo parece buscar lo verdadero en lo particular, sólo parece reconocer una serie de verdades particulares". (120)

Estos son, resumidos, los antecedentes que explican la disección, y su sentido, de que hizo objeto a la tragedia en la Poética. Son estas mismas determinaciones las que todavía hoy llevan a muchos a pensar que la Poética se restringe a un ralo formulario, a una canónica intrascendente.

Pese a que el legado aristotélico se condensa prioritariamente en esta nueva manera de hacer filosofía, sorpresiva y anonadante para su momento, no cabe relegar las específicas referencias que hiciera respecto a la belleza ya que, como se verá posteriormente, tanto la perspectiva a partir de la cual enfocó el análisis del arte en la Poética, como sus referencias particulares a la belleza, van a ser retomadas en la Teoría de la Arquitectura, con mucha mayor facilidad que por otras teorías regionales del arte. Importa doblemente llevar a cabo este rescate, puesto que ligado a éste aparece incidentalmente otro aspecto de la concepción artística y de la belleza de gran importancia para el desarrollo posterior de las dos disciplinas que van a tener a su cargo la explicación del arte y de lo bello. Afirma Aristóteles:

"Ahora bien: el bien y lo bello se diferencian entre sí, porque el bien siempre se da donde hay acción, mientras que la belleza se da también en los seres inmóviles. Por esto están en un error los que dicen que las ciencias matemáticas no hablan ni de la belleza ni del bien...si con todo

dan a conocer sus obras y sus relaciones...

En efecto, las formas más estimadas de lo bello son el orden, la simetría y la limitación, cosas que dan a conocer en alto grado las ciencias matemáticas".¹²⁹

Son dos los puntos a destacar en este texto. El primero de ellos estriba en el paso atrás que significaba postular al orden, a la simetría y a la limitación (sic) como las "formas más estimadas de lo bello" al margen de la función de conveniencia o utilidad que pudieran representar los objetos en los cuales estaban impresas esas formas y, consecuentemente, al margen de las necesidades sociales que los solicitaban a ambos: formas y objetos. Se trataba de un paso atrás dados los antecedentes sentados en este aspecto tanto por Sócrates como por el propio Aristóteles y, aún, por Platón mismo.

Si se tiene presente lo suscrito por Sócrates concerniente a este aspecto, se recordará que para él la conveniencia, en general, y la comodidad en lo particular, eran el fundamento de toda posible belleza. La conveniencia así entrevista era la categoría que expresaba la sustancial dependencia en que se encontraba la belleza respecto de las necesidades sociales que exigían ser satisfechas a través de los objetos. Conveniencia y comodidad era, pues, la representación conceptual por medio de la cual se daba cuenta de la columna vertebral que se descubría enlazando al mundo de los entes, a su forma con su materia prima y, por supuesto, a los objetos con la función social que éstos desempeñaban en última instancia: la interconexión universal, la "acción mutua" entre los entes. Acción mutua de la cual, obviamente, no podía quedar fuera el ser humano mismo. Si pues, el mundo estaba interconectado, y no por obra y gracia de nadie, sino como una consecuencia de la coexistencia de objetos con estructura propia, entonces es claro que la belleza sólo podía

quirir su cabal sentido mediante la relación de las propiedades de los objetos inanimados con el ser humano. Algo de esta significación humana de los objetos probablemente pudiera estar preñando esa cabalística sentencia de Protágoras de que el hombre es la medida de todas las cosas.

Como bien se sabe, Sócrates no planteó estas consecuencias explícitamente, pero sus derivaciones tácitas en todo su planteamiento, o para mejor decirlo, son las derivaciones necesarias que se desprenden de un enfoque materialista de la realidad, de un análisis que ahinca en el mundo de los entes. A través, por tanto, de la comodidad y de la conveniencia, la belleza imbuida en los objetos encontraba su cordón umbilical con el ser humano. Era, pues, una belleza humanizada como los objetos en que se encontraba depositada. Puede afirmarse, en consecuencia, que en el planteamiento socrático no había cabida el más mínimo intento de concebir la belleza como una propiedad intrínseca a los objetos.

Algo a todo punto similar aconteció con Aristóteles. Tal y como se desprende de la acuciosa y pormenorizada disección que llevaba del arte poético, principalmente de la tragedia, éste era concebido como un intrincado y abigarrado haz de relaciones de todo lo y laya. Como de este haz ya se ha dado noticia anteriormente, interesa en este momento retomar la función del poeta, y por ende el oficio que le confería tal calidad, donde establecía una relación raíz eminentemente social: contar las cosas cual desearíamos hubieran sucedido.

Después de hacer ver que a las tramas trágicas no les era indigable atenerse a los mitos tradicionales, Aristóteles complementa tesis social del arte en los siguientes términos:

"Y, por otra parte, puesto que la reproducción imitativa no lo es tan sólo de acción completa sino de lo tremebundo y de lo miserando, y tremebundo y miserando no lo son superlativamente cuando sobrevienen de manera inesperada, más que cuando por esta conexión -que las cosas que de esta manera suceden causan mayor maravilla... se sigue que las tramas de tal estilo serán de entre todas las más bellas".¹³⁸

En este texto se puede corroborar el sentido social que Aristóteles le asignaba tanto al arte como a la belleza, en los siguientes términos: 1) La belleza, que de ninguna manera está excluida del análisis aristotélico, se alcanzará a plenitud ("serán entre todas las más bellas") cuando, 2) además de contar las cosas cual hubiéramos deseado que sucedieran, supieran captar lo tremebundo, lo miserando, lo superlativo e inesperado, sentimientos y pasiones, todos ellos, que al impregnar al arte de un contenido plenamente humano, permitirían al artista alcanzar la belleza plena, justa y precisamente en la medida y proporción en que hubiera sabido captar aquellos sentimientos.

Como se comprueba sobradamente, el aspecto social del arte en la versión aristotélica, no se constriñe al mero asentar que tanto las tramas como los productores y consumidores de la poesía eran seres humanos, sino que avanza visionariamente la certeza de que la belleza será plenamente alcanzada no en su confinamiento en los estrechados márgenes inanimados del objeto depositario de ella, para apreciar en él su posible orden, simetría y limitación, sino descubriendo su imbricación respecto de otros valores sociales. E imbricación quiere decir dependencia no autonomía, coexistencia no ensimismamiento, integracionismo dialéctico no independentismo metafísico.

Tampoco podría menospreciarse la coherencia que alcanza Aristóteles entre su Metafísica y su Poética, o sea, entre su dialéctica

y su teoría del arte. También en su caso podría afirmarse que tanto el análisis de la poesía como la determinación de su cabal sentido al través de su relación con el ser humano, es una consecuencia de su concepción más general acerca de la interrelacionalidad de todo el mundo puesta enfática y reiteradamente en evidencia en aquellos apotegmas en los que asentaba la indisoluble interdependencia entre la parte y el todo, entre la mano y el cuerpo, entre el dedo y la mano. De dicha interdependencia universal no podía quedar excluida la que existía entre los objetos y el hombre. Y, en todo caso, quedaba como tesis básica la de encontrar la explicación de las cosas a partir del encuentro de las relaciones que las "trababan" con todas las demás. A esta concepción fundamentalmente dialéctica, también le era extraña cualquier explicación que constriñera al objeto a sí mismo. También en Aristóteles la belleza era una belleza humanizada que sólo podía encontrar satisfactoria respuesta poniéndola en contacto con la sociedad que la había creado para fines estrictamente sociales.

No obstante que el enfoque idealista llevó a Platón a buscar el fundamento de las realidades materiales y sociales en la esfera de las ideas espirituales, no pudo dejar de reconocer, así fuera de manera titubeante, el nexo social que tenía la belleza. Este lo apuntó en su relación -socrática diríamos nosotros- de la belleza con la utilidad.

En base a estos antecedentes se puede considerar que la afirmación de Aristóteles, tangencial si se quiere, en el sentido de que las formas más estimadas de lo bello lo eran el orden, la simetría y la limitación, eran un paso atrás, dada la socialización que ya le había sido reconocida a la belleza y al arte por la

filosofía que lo precedió y *esa*, y muy principalmente, por la suya propia, pues si hubo algún filósofo que se afirmó en la interrelacionalidad del mundo entitativo fue, justamente, el mismo Aristóteles.

Si, como se ha dicho anteriormente, descubrir y argumentar la interrelacionalidad del mundo de los entes era, a su vez, el presupuesto ontológico indispensable para dar curso a una axiología igualmente, "dialéctica", entonces puede concluirse que ese último párrafo de la Metafísica introduce de nueva cuenta la autonomía axiológica al intentar explicitar las formas de la belleza en sí mismas. Consecuencia obligada, ésta, a partir del momento en que no se concibe a la belleza determinada en algún sentido por la conveniencia o utilidad que el objeto, en el cual está depositada, puede representar para el ser humano y para la sociedad en su conjunto. Por supuesto se tiene que si la explicación de la belleza se agotara en la relacionalidad susceptible de encontrarse en el interior de ella misma, en el interior del objeto que la posee, sin que haya lugar a ponerla en dependencia, vía utilidad y conveniencia, con el sujeto que la disfruta o posee, entonces tal vez pudiera llegar a aceptarse, como en el cuestionado párrafo de Aristóteles, que es la matemática la ciencia que podría develar tales relaciones. Relaciones que obligadamente adolecerían de las limitaciones del análisis cuantitativo que ya él mismo había criticado en Platón.

El segundo aspecto a considerar en esta misma cita está implícito en la ya dicha concepción autonomista y explícito por Aristóteles en la primera parte de este último párrafo: "la belleza se da también en los seres inmóviles".

Efectivamente, un correlato obligado a cualquier planteamiento que se haga de la belleza a partir de sus cualidades intrínsecas,

como las mencionadas, conduce a considerar que la belleza se encuentra inmersa, insita en los objetos mismos. Conduce a verla como una propiedad de ellos y no como una cualidad que surgía de la relación con el ser humano. Lleva a desprenderla de las relaciones (conveniencia y comodidad), no únicas pero sí básicas, que la ligan al ser humano, a la sociedad, a las clases sociales para fetichistamente atribuirle a los objetos con independencia de la intermediación que juegan en el proceso social.

Es sorpresiva esta determinación de la belleza, establecida a contraluz del Bien, dado que soslaya abiertamente el contrasentido en que se incurre al negarle a la belleza el status social que sí se le reconoce al bien. El bien, al igual que la belleza se encuentra impregnando su matiz a ciertos entes, objetos o acciones tan materiales y tan sociales, a la vez, como aquellos en que puede depositarse la belleza. No es desde los supuestos de una filosofía distinta, sino desde los propios socrático-aristotélicos, que puede decirse que no caben aquí distinciones a menos que se esté dispuesto a perder la congruencia con un postulado previo que afirmaba que un ente cobra su completo sentido puesto en relación con todos los otros dentro de los cuales el ser humano tenía prioridad. Empero, y en abierta contradicción consigo mismo Aristóteles enunció aquí la que pudiera ser primera versión de la concepción fetichista de los valores: su existencia no como una relación de los objetos con la sociedad que los crea, sino como una cualidad que emergiera de ellos mismos. No está por demás recordar que fue este enfoque axiológico fetichista el que sentó sus reales en la estética y en la teoría del arte posteriores, coludido con una filosofía de tono marcadamente metafísico.

RECAPITULACION EN FORMA DE CONCLUSIONES

¿Por qué fue necesario el surgimiento de la teoría del arte? ¿Se trataba realmente de una nueva disciplina, o puede considerársela como una mera extensión de su predecesora, la estética? ¿Había razones de fondo, diferencias sustanciales, campos no roturados por su progenitora que a más de explicar, justificaran su nacimiento? ¿Si acaso hubo las ya dichas diferencias sustanciales y los campos no cubiertos y las explicaciones insatisfechas, puede considerárselas proyectándose hasta nuestro tiempo de tal manera que el interés que revistan no sea meramente histórico sino que en su conjunto configuran un sector del campo de lucha de clases a nivel teórico?

Estas fueron las preguntas de que surgió el presente trabajo, mismas que a su vez se justifican si se acepta como buena la hipótesis de que una nueva disciplina científica no surge por la acción espontánea de factores impredecibles, sino por un complejo de situaciones interactuantes que necesariamente determinan su nacimiento. En casos como éste, la espontaneidad o el azar no podían ser tomados seriamente en cuenta si se repara, además, en que cuando nació la teoría del arte los cimientos de la estética llevaban un buen tiempo de haber sido sólidamente echados por Platón en la arena filosófica y, aunque no había llegado a erigirse sobre ellos toda la estructura que sólo los siglos posteriores habrían de ir dificultosamente construyendo, contaba, como diría Marx, con la prestancia y solvencia de que suelen disfrutar las tradiciones.

Como no podía ser de otro modo, al intentar esclarecer el complejo de elementos que con carácter de necesidad decidieron al surgimiento de la teoría, encontramos orquestando todo el proceso a las bien conocidas concepciones en que se bifurca cualquier intento

de adentrarse en el conocimiento de la realidad.

Lógica e históricamente inauguró todas las disquisiciones la naciente pero firme concepción que, al afianzar sus escarceos en la materialidad del ente, no pudo menos que reconocer la interacción en que se encontraban todos los seres. Como ya se dijo, en el más elemental planteamiento que primero pretendió explicar la realidad, aquél que veía a todos los antes originados y compuestos de agua, ya se encontraba la simiente fundamental: los entes estaban interrelacionados y era esta interrelacionalidad, expresada en la acción mutua de unos con otros, la que generaba la plétora de relaciones a la cual, sin dejar de reconocerla como tal, bien podía sintetizarse la en pares de contrarios expresados en categorías como causa y efecto, lo uno y lo múltiple, el cambio y la permanencia, la material y lo ideal y así sucesivamente.

La acción mutua de los entes no fue objeto de sistemática aclaración por parte de los filósofos griegos clásicos, pero está nítidamente presente en los estudios que le concedieron a algunas de las formas en que más frecuentemente se presenta.

Circunscribiéndonos a nuestro terreno, podemos decir que la certeza de la vigencia de la acción mutua entre los entes estuvo presente en todas las réplicas y proposiciones que Sócrates dirigió a Hipias. Es teniéndola como marco de referencia, como tonalidad que matiza con su color todas sus intervenciones, que se comprende que Sócrates extienda y extrapole permanentemente las afirmaciones de Hipias a otros casos no explícitamente puestos en tela de juicio, para ver de qué manera la interacción de un ser específico con otros afectaba o no la ley que éste pretendía hacer valer con carácter de generalidad.

Los cambios en los emplacementsos provocados por Sócrates al llevar las afirmaciones de Hippias de un terreno particular a otro general, de un individuo a otro distinto, de una especie a otra, y aun, entre géneros, encuentra su sentido en dicha certidumbre, no explícita pero sí presente como telón de fondo. Antes de continuar habría que recordar que la concatenación general entre los entes, bajo la forma primaria de la relación causa efecto ya le había sido sugerida a la sociedad humana por la relativa reiteración de ciertos fenómenos naturales. La incipiente conciencia de ese hecho la encontraron los primeros filósofos en el humus cultural acumulado por las tradiciones míticas, donde los dioses están relacionados con los hombres en esos términos.

Al plantearse Sócrates el problema de dilucidar la esencia de la belleza a partir del enraizamiento en la concatenación o acción mutua universal, no podía evitar dar origen a una visión igualmente interconectada del valor belleza con otros valores como la utilidad la conveniencia, la comodidad o la bondad, y a través de éstos, con la función social que cumpliría el objeto depositario de tal belleza.

El siguiente momento de la filosofía elementalmente materialista y dialéctica conduce, no al discípulo de Sócrates, sino a Aristóteles. El proceso lógico se separa del histórico.

La perspectiva aristotélica quedó circunscrita al arraigarse en la imposibilidad conceptual de disociar fenómeno y esencia; al ratificar la interrelación de la parte con el todo; al insistir en la gradación del conocimiento que se inicia, según él, desde la experiencia más inmediata, pasa por el momento del arte en que no solamente se conoce el fenómeno sino que se sabe su causa directa, y

termina con la teoría en que el conocimiento encuentra las primeras causas en un proceso en que cada instancia se eslabona forzosamente con sus antecedentes o consecuentes; y, por último, al suscribir la importancia de los conocimientos previos de los que parte toda ciencia y sobre los cuales aplica la inducción.

Esta manera de filosofar se veía conducida a revalorar al análisis de la realidad primera o empírica, ya que era de ésta de la que partía el conocimiento y en la cual encontraba su origen y punto de referencia. El desmembramiento de los objetos de conocimiento en todas y cada una de sus partes constitutivas poniendo en relieve el carácter de la relación que unía a cada uno de ellos entre sí y con el conjunto era, así visto, una consecuencia obligada a la que tenía que llegar un pensador determinado por la filosofía de la Academia que le antecedió y cuyas limitaciones resumía en el abandono de la realidad tangible y en la ociosa y estéril invención de duplicados de dicha realidad primera. En rigor podría pensarse que para esta manera de filosofar, tal actividad pionera, recopiladora y taxonómica no sólo estaba obligada por un materialismo rigurosamente asumido, sino por la carencia histórica de dicho material ya elaborado en esos términos.

La generalidad en la que remataba una vez dividido el objeto en sus partes constitutivas y después de haber encontrado las relaciones que los unían y comprobado su vigencia en otros objetos pertenecientes al mismo género, era una muy concreta en la que las partes y el todo se soportaban recíprocamente. Podría decirse que esta era la forma materialista de asumir la necesidad filosófica de generalizar, es decir, de encontrar las propiedades comunes de los entes agrupados en géneros. Salta a la vista el parentesco entre esta

posición aristotélica y la que Sócrates inauguró cuando, de manera incipiente, analizaba las distintas funciones que debían satisfacer las partes de una construcción. Los dos filósofos desmenuzan al objeto en todas sus partes y las vuelven a agrupar según su forma, con tenido, función social de conjunto y específica particular, así como según su materia prima. Cuando, posteriormente a esta labor decantadora enuncian "principios", éstos en ningún momento han perdido su arraigo en la materialidad del ente. Es más, son su cabal generalización: ideal en su expresión y material en su procedencia. La axiología que se desprende de aquí es igualmente integracionista.

Esta primigenia axiología para la cual la esencia de un valor o de un ente no puede separarse de las demás determinaciones del mismo, consecuencia de su interrelación con otros, es, por tanto, el correlato congruente de una ontología dialéctica que ha captado previamente la trabazón entre todos los entes y la ha comprendido funcionando como el fundamento de todas las cosas. En función de lo anterior se comprende, por tanto, que a esa axiología la hayamos titulado en primera instancia "interrelacional", "integracionista". Si se tiene presente, sin embargo, que esa primera filosofía elementalmente materialista advino dialéctica en la medida en que al ahincar en el mundo entitativo éste le impuso la obvia concatenación de todas sus transmutaciones, de todas sus diversas formas particulares de manifestarse en objetos sólo aparentemente anidados e independientes, se estará de acuerdo en que el nombre que con más propiedad le corresponde es el de "axiología materialista dialéctica".

Pero poco habríamos avanzado, si redujéramos los alcances de la axiología subyacente en los planteamientos de Sócrates y Aristóteles al reconocimiento testimonial de la interrelacionalidad endógena y exógena de un objeto. Este es un punto que el derrotero

dealista también está de acuerdo en reconocer. La axiología materialista dialéctica anunciada en sus análisis encuentra su principal determinación en descubrir que la concatenación y su consecuencia obligada, la multideterminabilidad de los entes es intrínseca, consustancial. Esto es, que los valores insitos en un objeto se condicionan reciprocamente dando lugar: 1) a que un objeto no pueda valorarse a través de un único valor pues a ello desoiría su esencial multideterminabilidad; 2) que dicha multideterminabilidad ontológica y axiológica da lugar a una dependencia interaxiológica mediante la cual la existencia, vigencia y rango de un valor puede estar determinado por la existencia y vigencia de otro valor al cual la sociedad le confiera un rango mayor; 3) que la mutación de un valor en el contrario está determinada, en primera instancia, por la estructura interna de dicho valor pero que la "condición del cambio" la constituye la transformación que sufra algún otro de los valores presentes en el objeto; 4) que hay ciertos valores básicos y otros más, combinación de éstos, que serían complejos o de segundo nivel, y 5) por último, que la existencia autónoma de un valor no es absoluta como lo planteara el idealismo) sino relativa a la existencia, vigencia y rango de los demás valores, principalmente de aquél al que la sociedad le haya asignado el papel predominante.

Efectivamente, el planteamiento de Sócrates y de Aristóteles se limita a sugerir que los objetos están compuestos de elementos diversos que se interactúan entre sí. Esto ya era sabido tanto a nivel filosófico como a nivel popular. La aportación de fondo se encuentra en la forma como era posible dicha interactuación. Para Sócrates, por ejemplo, esa relación de concatenación de la belleza con otros valores se produce a través de la conveniencia, a la cual

almente le asigna una jerarquía mayor que a la belleza, de donde pasa a funcionar como una subsidiaria de aquella. Es igualmente claro que de cambiar las condiciones que determinan la conveniencia (que la casa citada y no se encuentre en el Mediodía o que se trate de una casa sino de un templo) la belleza variará al momento, porque su forma de manifestarse depende de su acoplamiento a necesidades prioritarias exigidas a la conveniencia. Por lo que se refiere a valores primarios o básicos y secundarios o complejos hay que recordar el sentido que para Aristóteles tiene el arte, respecto del cual la belleza, como ya se vio, es sólo un valor entre otros. Dicha belleza, que a su vez dependía de la capacidad del artista para captar lo tremebundo, lo insólito, lo sorprendente y asimismo, es un valor subsidiario de la capacidad de la obra para mostrar las cosas como hubiéramos deseado que acontecieran.

Como se puede comprobar, en la filosofía de estos dos materiales dialécticos incipientes se le cierra la puerta a todo lo que era considerarse constituyendo una entidad por sí mismo al margen y con independencia de los nexos que guarda con la totalidad (dichos ahora) de que forma parte. Aquí radica el aspecto más trascendente y más actual de todo su planteamiento. De un planteamiento en el cual el integracionismo axiológico en la otra cara del intencionismo ontológico. Sin embargo de la promisoría veta que aquí anunciaba, no fue éste el derrotero que siguió la filosofía en general, ni la explicación de la belleza o del arte en lo particular.

El segundo derrotero en que es susceptible de bifurcarse cualquier intento de explicar la realidad, estuvo representado epónimamente por Platón. Este, coincidía con Sócrates tanto en lo que se refiere a la belleza captada como una cualidad de amplio espectro, como en que tal belleza tenía algo que ver con la conveniencia o

la utilidad. Su manera idealista, dual, de enfocar la explicación de la realidad -que asumió conscientemente y determinado por condiciones a las que ya hicimos alusión- lo llevaba, empero, a sembrar la cualidad y sus determinaciones de los objetos material en los cuales se la encontraba. En última instancia y obligado esta perspectiva, mucho más abstracta, relativa a la necesidad de tular entidades ideales e inmutables al margen de la realidad sible, derivó en determinar la belleza a partir de su capacidad a hacer "resplandecer" el bien. El camino a la especulación pura e formal estaba abierto al disgregar la esencia del objeto del l era esencia, perdiéndose de este modo la posibilidad de compro- algo. Esta forma de enfocar la explicación dejaba inexplicado movimiento, mismo que, para el caso de la belleza se expresaba a posibilidad de incluir las siempre nuevas y cambiantes formas renciales de manifestación de la belleza. De lo anterior se des- día que no era necesario adentrarse minuciosamente en los entes os, ya que las ideas no se extraían de ellos, sino a la inversa. Axiología implícita en esta concepción era de carácter "autonomis- , dado que pretendía determinar un fenómeno concreto a partir de solo valor abstrayéndolo de los demás.

Dos formas de filosofar: centrada, la una, en un único valor, istimando adentrarse en el ente y especulando a partir de ideas correlato material; buceando, la otra, en la interioridad del específico, adhiriendo la esencia a la materia, conjugando los íntos valores entre sí. ¿Dónde tenía su origen contraposición antagónica?; la posibilidad de una axiología autonomista y de materialista dialéctica, ¿surgen o no del reduccionismo a que sujeta a un ser particular, en el primer caso, y de la asunción

de su imbricación con el todo de los entes, en el segundo? Dicho de otra manera, ¿el autonomismo y el integracionismo axiológicos son o no la expresión de una previa concepción desmembrada, metafísica de la realidad y de una formulación concreta, dialéctica de ella, respectivamente? No hay más que una respuesta: la concepción que sustenta la autonomía ontológica y gnoseológica de los valores es otra cara de una específica manera de hacer filosofía, la del idealismo dialéctico devenido metafísica. No puede ser de otro modo: la concatenación de la realidad está presente en la realidad misma, no en las ideas. La forma que asume tal trabazón, las leyes susceptibles de expresarla, las modificaciones, excepciones, variantes y el encuentro de nuevas relaciones, todo ello no puede surgir más que de la propia realidad. En el momento en que se la deja de lado y hasta se la llega a convertir en un reflejo de la cabal, de la auténtica, de la ideal, el riesgo de incidir en vacua especulación, por una parte, es prácticamente insalvable, por la otra, se vigoriza la tendencia a proponer explicaciones unidimensionales, separando una sola determinación de todas las demás. Es por ello que pese a los avances que a la dialéctica le imprimió Platón, el resultado final al que arribó es metafísico, por dos razones: la primera, porque las ideas han sido buscadas como la contraparte inmutable de la realidad en constante cambio; o sea, que por definición el cambio es rechazado. En segundo lugar, porque al perder de vista el objeto, que es el que se encuentra eslabonado con todo el resto, se le separa, se le aísla y, dentro de él, en proceso consecuente, se repara en una sola cara. Así, la dialéctica idealista propende y deviene desmembramiento físico de la realidad.

A ese desmembramiento, a esa duplicación del mundo real mediante

otro fantasmalmente ideal, a esa unidimensionalidad explicativa que sólo repara en una faceta del objeto, así como a la consecuente autonomía axiológica, propias del idealismo, respondió la teoría del arte con una filosofía anclada en la disección de lo fenoménico, en su compartimentación taxonómica y en su posterior reconstrucción por medio del encuentro de concatenaciones generales pero concretas. Sin embargo, como bien se sabe, no fue el derrotado que prosiguió ni la filosofía en su conjunto, ni la explicación de la belleza o del arte en lo particular. La concepción que se impuso fue la idealista platónica. Sus apuntamientos fueron dando lugar a lo que posteriormente se iría conformando como una disciplina: la filosofía del arte, acuñada desde el siglo XVIII como estética.

Es posible que la diferencia interna a cada una de las dos concepciones pueda explicar tentativamente la prosecución de una y el episódico anudamiento de la otra.

No es extraño que la estética hubiera continuado preponderantemente a cargo de filósofos profesionales no urgidos en demeritar ningún ámbito artístico particular para sustentar en él la validez de sus generalizaciones filosóficas. Al idealismo, ya lo hemos palpado, no le es imprescindible el contacto con la realidad y hasta, en cierto sentido, podría decirse que mientras más acudieran sus filósofos a buscar el soporte de lo inconstitucional e inmaterial, tanto más prestigio alcanzaban. En el fondo de esto se encontraba el escaso dominio alcanzado por la sociedad sobre la naturaleza y, como un sector de ésta, el bien raquítico desarrollo de las ciencias. Es usual que cuando la sociedad no puede alcanzar un conocimiento científico promueva un sucedáneo.

Por las mismas razones podría entenderse que la teoría del

arte haya resurgido insólitamente promisorio, tres siglos más tarde, en la obra de un desconocido y poco afortunado arquitecto romano: Marco Lucio Vitrubio Polión. En efecto, en su libro la sociedad romana pudo compendiar los ya extensos conocimientos que le eran necesarios para multiplicar los testimonios edilicios y urbanísticos concordantes con la consolidación de su dominación sobre otros pueblos. También puede pensarse que la arquitectura es, dentro de las artes clásicas, la que mejor se presta a clasificaciones, a prescripciones y a determinaciones sociales referentes al uso de sus obras. Los ecos de Sócrates y de Aristóteles, a quienes parece no haber estudiado directamente, están presentes en las definiciones, en los intentos de categorización, en las generalizaciones y propuestas de principios constructivos que se encuentran en su libro, Diez libros de arquitectura, al cual le sienta perfectamente el juicio que Goethe enunció respecto del de Horacio: "Esta obra enigmática parece diversa a un lector y a otro, y a cada lector cada diez años".

Parece indicado no dar por terminada esta revisión sin extraer algunas otras posibles confirmaciones.

En primer lugar, ratificar la importancia que Engels le concedió a la categoría de la acción mutua, a la que considera fundamento de todo el conocimiento científico, así como a su otra tesis relativa a "desarrollar la naturaleza general de la dialéctica, como ciencia de las concatenaciones, por oposición a la metafísica". El papel que a lo largo de esta revisión hemos encontrado que jugó tal acción mutua para delimitar a las dos concepciones fundamentales y a la axiología, hacen innecesario abundar más en ello.

Reconsiderar, en segundo término, las aportaciones que la historia de la dialéctica le debe a paradigmas idealistas quienes, como

arménides, al abordar en la relación que liga a lo uno con lo múltiple, aportaron a nivel teórico abstracto formulaciones que en forma más amplia habrá de retomar posteriormente Aristóteles. Algo a todo punto similar podría hacerse extensivo para Platón. En este sentido nos parece ratificable también la opinión que Lenin tenía del idealismo:

"El idealismo filosófico es sólo una tentación desde el punto de vista del materialismo tosco, simple, metafísico. En cambio, desde el punto de vista del materialismo dialéctico, el idealismo filosófico es un desarrollo unilateral, exagerado, univariacional (inflación, abultamiento) de uno de los rasgos, aspectos, facetas del conocimiento hasta convertirlo en un absoluto divorcio de la materia, de la naturaleza, llevado a la apoteosis".

Por último, parece que es posible, dentro de ciertos límites, confirmar la existencia de una "historia" filosófica. De una historia que, sin desconocer las cualitativamente distintas determinaciones estructurales que la llevan a modificar sus "problemáticas", sin embargo, no por eso deja de mantener un enlace con los particulares problemas que le legaron sus antecesores filosóficos. Es el caso, para citar lo que ya ha sido visto páginas atrás, de la problemática heredada por Heráclito y Parménides y su reencuentro en Sócrates y Platón. Y, a su vez, los problemas dejados por Platón y que constituyeron el punto de partida de las disquisiciones aristotélicas.

RELACION DE CITAS

- 1) PLATON, Hípías Mayor, Fedro, Bibliotheca Scriptorum graecorum et romanorum mexicana, UNAM, 1966, (287, D) p. 10
- 2) JENOFONTE, "Recuerdos de Sócrates. Banquete, Apología", Obras completas, Bibliotheca Scriptorum graecorum et romanorum mexicana, UNAM, México 1946, p. 215.
- 3) Ibid., p. 217
- 4) JENOFONTE, "Memorias sobre Sócrates", en Vida y doctrinas de Sócrates. Ediciones Ercilla, Santiago de Chile, 1935, p. 79.
- 5) BAYER, Raymond, Historia de la estética, Fondo de Cultura Económica, México 1974, p. 32.
- 6) PLATON, op. cit., p. 14
- 7) Ibidem.
- 8) NEUMANN, E., Introducción a la estética actual, Espasa Calpe, Argentina 1946, p. 12.
- 9) PLATON, op. cit., (292, D) p. 16
- 10) ARISTOTELES, "Metafísica", en Obras, Aguilar ediciones, L. XIII, cap. 4, p. 1065.
- 11) PLATON, "Fedro", en Obras completas, Aguilar, S.A. ediciones, Madrid 1979, p. 866.
"Ahora bien: la justicia, la templanza y todas las demás cosas poseen ningún resplandor en sus imágenes de este mundo:... La belleza, en cambio, pudimos verla en todo su esplendor cuando, con el coro bienaventurado y siguiendo nosotros a Zeus y a otro dios, contemplamos la visión beatífica y divina iniciándonos en la iniciación que es justo considerar como la más bienaventurada..."
- 12) PLATON, La república, versión de Antonio Gómez Robledo, Bibliotheca Scriptorum graecorum et romanorum mexicana, UNAM, México 1971, p. 195 (Ver texto en la cita 20).

- 3) PLATON, *Nipias*, op. cit., (289, D) p. 12
- 4) Refiriéndose a este aspecto, Aristóteles decía: "pero Sócrates no atribuía una existencia independiente o separada ni a los universales ni a las definiciones. Estos, en cambio, las esperaron -se refiere a quienes suscriben la teoría de las ideas- y a los seres que resultaron de ello los llamaron ideas de los seres. De esta manera llegaron a la conclusión de que todo aquello que es universal tiene unas ideas separadas. Su caso vino, pues, a ser semejante al de un hombre que pretendiendo contar un número de objetos crea que no lo puede hacer por ser este número pequeño y para conseguirlo, aumentase el número de objetos y lo consiguiere". Ver, ARISTOTELES, "Metafísica", L. XIII, c. 4, en Obras Aguilar, S.A. ediciones, Madrid 1977, p. 1066.
- 5) ENGELS, Federico, "Viejo prólogo para el Anti-Dühring", Dialéctica de la Naturaleza, Editorial Grijalbo, México 1961, p. 26.
- 6) ARISTOTELES, op. cit., p. 1065.
- 7) BAYER, Raymond, op. cit., p. 31.
- 8) PLATON, La república, op. cit., p. 167.
- 9) *Ibid.*, p. 194.
"Que los amantes de audiciones y espectáculos se complacen en las bellas voces, o en los bellos colores y formas, o en todas las obras elaboradas con estos elementos, pero que su espíritu es incapaz de ver y amar la naturaleza de lo bello en sí mismo. ... Aquellos, en cambio, que son capaces de elevarse a lo bello en sí y de contemplarlo en su esencia, ¿no son, en verdad, raros?"
- 10) GOMEZ ROBLEDO, Antonio, "Introducción" en PLATON, *Ibid.*, p. X.
- 11) PLATON, *Ibid.*, p. 195.

PLATON, Obras completas, Aguilar, S.A. de Ediciones, Madrid 1979, p. 589.

JENOFONTE, "Memorias sobre Sócrates", en Vida y doctrinas de Sócrates, Ediciones Ercilla, Santiago de Chile, 1935, p. 79. Ibid, p. 80.

Usamos este término para procurar no dar una idea contemporaneizada de Sócrates, misma que se daría si empleáramos la de "determinación concreta".

JENOFONTE, op. cit., p. 79 (Subrayados míos).

Términos utilizados por Engels para aludir a la "acción mutua", fundamento de la naturaleza al que Hegel se refiere como "causa finalis" (causa última) de las cosas. Ver: ENGELS, Federico, Dialéctica de la naturaleza, Op. cit., pp. 196-197.

LENIN, Vladimir Ilich, "Hegel: 'Ciencia de la lógica'", Obras completas, Editorial Cartago, Buenos Aires 1972, t. XLII, p. 209.

ENGELS, Federico, op. cit., pp. 196 y ss.

LENIN, Vladimir Ilich, op. cit., p. 186.

LENIN, Vladimir Ilich, Ibidem.

JENOFONTE, "recuerdos de Sócrates", en Obras completas, op. cit. L. III, c. VIII, párrafo 7, p. 217.

JENOFONTE, Vida y doctrinas de Sócrates, op. cit., p. 79 (subrayados nuestros).

JENOFONTE, "Recuerdos de Sócrates", op. cit., p. 219.

Ibid., pp. 233 y 235.

ARISTOTELES, "Metafísica", L. quinto, c. I, en Obras, op. cit., p. 958.

PLATON, La república, op. cit., p. 236.

"Pues hasta ahora la misma idea con respecto al alma. Cuando fija sus miradas en objetos iluminados por la verdad y por el ser, entonces los concibe y conoce y muestra poseer la inteligencia. Cuando, por el contrario, se fija sobre algo que está

envuelto en tinieblas, como lo es lo que nace y perece, entonces, como lo ve turbio, no tiene sino opiniones que van y vienen de un extremo al otro, y parece incluso hallarse privada de toda inteligencia".

-) GOMEZ ROBLEDO, Antonio, op. cit., p. ECVII
-) PLATON, La república, op. cit., p. 236.
-) ARISTOTELES, Obras, Editorial Aguilar, Madrid 1977, p. 920.
"Al hablar de 'participación' tan sólo cambió un nombre. Por que los pitagóricos dicen que los seres son imitaciones de los números o existen por imitación de los números" Platón, cambiando el nombre, dice que son por participación de la idea. Ahora bien: explicar en qué consiste esta participación o esta imitación de las ideas, lo dejaron estos filósofos sin hacer".
-) Ibid., p. 925.
-) Ibidem.
-) Ibid., p. 926.
-) Ibid., p. 925.
-) Ibid., p. 938.
-) Ibid., p. 1051.
-) Ibid., p. 1002.
-) Ibid., p. 991.
-) Ibid., p. 1033.
-) LENIN, Vladimir Ilich, op. cit., p. 264.
"La crítica de Aristóteles a las ideas de Platón es una crítica del idealismo COMO IDEALISMO EN GENERAL: porque de donde se derivan los conceptos, las abstracciones, de ahí también salen la 'ley' y la 'necesidad', etc. El idealista Hegel eludió cobardemente el hecho de que Aristóteles había minado los cimientos del idealismo (en su crítica de las ideas de Platón)".

51) Ver cita 46.

52) ARISTOTELES, op. cit., p. 910:

"Y así, los que dirigen las obras son superiores a los operarios, a saber, no por su habilidad práctica, sino por poseer el don de la teoría y el conocimiento de las causas de los hechos".

53) *Ibidem*.

54) *Ibid.*, p. 913.

55) *Ibid.*, p. 926.

56) *Ibid.*, p. 959.

57) *Ibidem*.

58) *Ibid.*, p. 927.

"Ahora bien" toda disciplina proviene de cosas conocidas de antemano, sean todas, sean algunas sólo: y esta ciencia se constituye entonces por medio de la demostración y por medio de las definiciones, porque es necesario tener un conocimiento previo de aquellas cosas de que toma su origen la definición. Lo mismo sucede con la ciencia inductiva. Y si alguien dijera que poseamos esta ciencia por naturaleza, le diríamos que es bien admirable que poseamos la más importante de todas las ciencias sin tener conciencia de ello".

59) *Ibid.*, p. 1065.

60) ARISTOTELES, "Poética", Obras completas de Aristóteles, Biblioteca scriptorum graecorum et romanorum mexicana, UNAM, México 1945, p. 1.

"(Plan de la Poética). Para comenzar primero por lo primario -que es el natural comienzo-, digamos en razonadas palabras qué es la Poética en sí misma, cuáles sus especies y cuál la peculiar virtud de cada una de ellas, cómo se han de componer las tramas y argumentos, si se quiere que la obra poética resulte bella, cuántas y cuáles son las partes integrantes de cada especie, y otras cosas, a éstas parecidas y a la poética misma concernientes".

- 61) *Ibid.*, p. 12.
"Además: puesto que lo bello -sea animal o cualquier otra cosa compuesta de algunas- no solamente debe tener ordenadas sus partes sino además con magnitud determinada y no de jada al acaso -porque la belleza consiste en magnitud y orden,..."
- 62) GARCIA BACCA, Juan David, "Introducción filosófica a la Poesía" en Aristóteles, *ibid.*, p. VIII.
- 63) ARISTOTELES, *Ibid.*, p. 1.
- 64) *Ibid.*, pp. 13-14.
(Poesía e historia. Comparación.) De lo dicho resulta claro no ser oficio del poeta el contar las cosas como sucedieron sino cual desearíamos hubieran sucedido, y tratar lo posible según verosimilitud o según Necesidad. Que, en efecto, no está la diferencia entre poeta e historiador en que el uno escriba con métrica y el otro sin ella -que posible fuera poner a Herodoto en métrica y, con métrica o sin ella, no por eso dejaría de ser historia- empero diferencíase en que el uno dice las cosas tal como pasaron y el otro cual ojalá hubieran pasado. Y por este motivo la poesía es más filosófica y esforzada empresa que la historia, ya que la poesía trata sobre todo de lo universal y la historia, por el contrario, de lo singular...Y hálbase en universal cuando se dice qué cosas verosímil o necesariamente dirá o hará tal o cual por ser tal o cual, meta a que apunta la poesía, tras lo cual impone nombres a personas; y en singular, cuando se dice qué hizo o le pasó a Alcibades".
- 65) *Ibid.*, p. 28.
- 66) *Ibid.*, p. 20.
- 67) Ver cita 64.
- 68) *Ibid.*, p. 14.
- 69) ARISTOTELES, Obras, op. cit., p. 913.

- 70) Al respecto, se dice: "Lo que en Platón aparece como parte accesorio de la Estética, sólo tratada pobre y rudimentariamente, fue precisamente colocado en primera línea por el segundo fundador de la Estética griega, por Aristóteles (322 antes de J.C.): la teoría del Arte y de las artes particulares". Ver, MEUNAN, E., Introducción a la estética actual, Espasa Calpe Argentina, Argentina 1946, p. 13. (subrayados del autor). También en el mismo sentido se expresa Bayer: "Su obra estética /de Aristóteles/ comprende, por una parte, consideraciones prácticas acerca de la creación artística y, por la otra, un capítulo sobre la ciencia del arte, en el que ha tratado un problema determinado de tal forma que siempre se tiene que recurrir a él: es un genial esbozo de la tragedia". Ver, BAYER, Raymond, Historia de la estética, Fondo de Cultura Económica, México 1974, p. 44.
- 71) GARCIA BACCA, Juan David, op. cit., p. XXXVI.
- 72) BAYER, op. cit., p. 21.
- 73) HAUSER, ARNOLD, Historia social de la literatura y el arte, Edición Revolucionaria, La Habana, 1966, p. I, p. 76.
- 74) Ibid., p. 78.
- 75) Ibid., p. 100.
- 76) Ibid., pp. 98-99.
- "Los poetas y filósofos no sienten simpatía ni por la burguesía rica ni por la burguesía pobre; apoyan a la nobleza, aun cuando ellos tienen un origen burgués. Todos los espíritus importantes de los siglos V y VI están, con la excepción de los sofistas y de Eurípides, del lado de la aristocracia y de la reacción. Píndaro, Esquilo, Heráclito, Parménides, Empédocles, Herodoto, Tucídides son aristócratas. Vástagos de la burguesía, como Sófocles y Platón, se sienten completamente solidarios con la nobleza. Incluso Esquilo, que era el más inclinado hacia la democracia, ataca en sus últimos años lo que, en su pensamiento, era una evolución demasiado progresista. También los comediógrafos de la época -aunque la comedia es un género esencialmente democrático- profesan ideas reaccionarias."

Nada es tan significativo de la situación que existía en Atenas como que un enemigo de la democracia, cual Aristófanes, ganara no sólo los primeros premios, sino cosechara los mayores éxitos de público".

77) Ibid., p. 98.

78) Ibid., pp., 86-87.

"Ahora, en el momento del peligro, la aristocracia se traza un programa de vida cuyos principios nunca había fijado en la época de su predominio indiscutido y materialmente asegurado, y que quizá tampoco había seguido muy estrictamente. Ahora es cuando se sientan los cimientos de la ética de la nobleza; el principio de la areté, con sus rasgos basados en la cuna, la raza y la tradición, compuestos de aptitud corporal y educación militar; la kaloagathía, con su idea de equilibrio entre las propiedades corporales y espirituales, físicas y morales; la sofrosinè, con su ideal de autodomínio, disciplina y moderación".

79) Ver cita 76.

80) HESÍODO, La teogonía, Prometeo, Valencia, s.f., p. 14.

81) GARCIA BACCA, JUAN DAVID, "Introducción filosófica al Hippias Mayor", en Obras de Platón, UNAM, México 1966, p. XI.

82) Ibidem.

83) Ibidem.

84) HEGEL, G.W.F., Lecciones sobre la historia de la filosofía, F.C.E., México, 1977.

85) PLATÓN, Obras completas, op. cit., p. 963

86) Ibidem.

87) Ibid., p. 958.

88) GAOS, JOSÉ, Antología filosófica, La Casa de España en México, F.C.E., 1940, p. 84.

89) Ibidem.

90) Ibid., p. 90.

- 91) Ibid., pp. 82-83.
- 92) Ibid., p. 85.
- 93) Ibidem.
- 94) Ibid., p. 86.
- 95) Ibidem.
- 96) Ibid., p. 87.
- 97) Ibidem.
- 98) Ibid., p. 90.
- 99) GOMEZ ROBLEDO, ANTONIO, Platón, UNAM, México, 1974, p. 131.
- 100) Ibid., p. 132.
- 101) Ibidem.
- 102) PLATON, Ibid., pp. 551-552.
- 103) GOMEZ ROBLEDO, Ibid., p. 128.
- 104) PLATON, Ibid., pp. 875-876.
- 105) Ibid., p. 1032.
- 106) Ibidem.
- 107) Ibid., p. 777.
- 108) PLATON, La república, op. cit., p. 239.
- 109) PLATON, Obras completas, op. cit., p. 589.
- 110) ARISTOTELES, Obras completas, op. cit., p. 994.
- 111) Ibid., p. 996.
- 112) Así traduce Lenin la cita inmediatamente anterior, ver LENIN, Obras completas, Cartago, Argentina, 1972, t. XLII.
- 113) HEGEL, Ciencia de la lógica, Solar/Bachette, Argentina, 1978, p. 32.
- 114) ARISTOTELES, Ibid., p. 530.
- 115) Ibidem.
- 116) Ibid., p. 424.
- 117) Ibid., p. 418.

- 118) *Ibidem.*
- 119) *Ibid.*, p. 1079.
- 120) *Ibid.*, p. 947.
- 121) *Ibid.*, p. 945.
- 122) *Ibid.*, p.
- 123) *Ibid.*, p. 952.
- 124) *Ibid.*, p.
- 125) *Ibid.*, p.
- 126) *Ibid.*, p. 925.
- 127) *Ibid.*, p. 927.
- 128) HEGEL, Lcciones..., op. cit., p. 255.
- 129) ARISTOTELES, *Ibid.*, p. 1065.
- 130) LENIN, *Ibid.*, pp. 330-333.
- 131) QUINTO HORACIO FLACO, Arte poética, UNAM, México, 1970, p. XIII.