

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

6
2 ej

Escritura y verdad en el mundo antiguo

TESIS PROFESIONAL

que para obtener el título de

Licenciada en Filosofía

presenta

Blanca Estela Figueroa Torres

Ciudad Universitaria, México, D.F.

1991

FALLA DE ORIGEN



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 está 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.

INDICE

Introducción	i
1. LA BUSQUEDA DE LA VERDAD	
1.1 La filosofía como deseo de saber	1
1.2 Saber como medio legitimador del poder	5
2. NACIMIENTO DE LA FILOSOFIA	
2.1 La escritura y lo que se dice	19
2.2 La guerra. Lo que se hace	30
2.3 Muchos saberes. Lo que se necesita	33
3. VERDAD Y JUSTICIA	
3.1 <i>Logos, mathémata y physis</i>	39
3.2 <i>Alétheia y diké</i>	43
4. VERDAD E INJUSTICIA	
4.1 Armonía	49
4.2 Contradicción	53
5. MUNDO INTELIGIBLE	
5.1 «Ser» verdadero, «no ser» contradictorio	57
5.2 Coincidencias racionales	60
5.3 Razón y demostración	64

6. MUNDO SENSIBLE	
6.1 Isonomía	67
6.2 Verdad y justicia	69
6.3 Búsqueda de la verdad y poder	71
6.4 <i>Logos</i> y poder	73
7. VERDAD Y PODER	
7.1 Demostración matemática y demostración dialéctica	77
7.2 Superioridad de la demostración dialéctica	96
7.3 Dialéctica: <i>ciencia</i> para gobernar	102
A manera de conclusión	109
Bibliografía	111

INTRODUCCION

La propuesta del presente trabajo es de índole crítica, y su objeto principal es la filosofía concebida como pensamiento racional. Para tal efecto nos remontamos al mundo griego antiguo, considerando el origen de la filosofía crucial en cuanto a la delimitación de su especificidad y decisivo por los derroteros que inaugura.

Varias son las hipótesis que convergen en este cuestionamiento.

Si el concepto fundamental para concebir a la filosofía, desde esta interpretación, es el de *logos*, la explicitación de este concepto lleva directamente a relacionar a la filosofía con la matemática deductiva y a subrayar su semejanza, su origen común y su retroalimentación constante en la antigüedad griega, (no por mera casualidad Tales de Mileto es reconocido el primer filósofo por los filósofos, y el primer matemático por los matemáticos, con las debidas reservas, por supuesto en ambos casos),¹ hasta la aparición de la *Lógica* aristotélica y la recopilación de los *Elementos* de Euclides.

Como se sabe, las fuentes para el conocimiento del pensamiento griego anterior a Platón, son insuficientes; ello no obsta, sin embargo, para que algunos investigadores se ocupen minuciosamente de reconstruir verosímelmente lo que se ha perdido, como es el caso particular que nos ocupa en torno al concepto de *logos*.

Así, Arpád Szabó, sostiene, gracias a un trabajo de reconstrucción histórica de los conceptos matemáticos presentes en los *Elementos* de Euclides, que el concepto matemático de *logos* se remonta a la época más antigua de la matemática pre-platónica,² acaso a los tiempos mismos de Pitágoras.

Este autor muestra que la teoría musical de las proporciones, -donde el concepto de *logos* como relación entre dos números fue introducido-, está en la base de la geometría del tiempo de Hipócrates de Quíos, (activo en Atenas alrededor del año 430 a. c.), que los experimentos con discos de bronce, donde Híspaso de Metaponto busca verificar razones asociadas a consonancias, sólo pudieron ser posibles partiendo del concepto de *diastema*, que por lo tanto debe haber sido acuñado con anterioridad, y que los fundamentos teóricos de la matemática deductiva finalmente debieron plantearse bajo la influencia de los Eléatas, a partir del descubrimiento de la inconmensurabilidad (de la diagonal del cuadrado con respecto al lado) y de la necesidad de encontrar una nueva técnica demostrativa.

Szabó afirma que con la ayuda del análisis lingüístico se puede mostrar que los términos técnicos de la teoría geométrica de las proporciones tienen su origen en la teoría de la música revelando conexiones entre ambas que permiten ver que ésta precedió al desarrollo mismo de la geometría, reconociéndoles a las dos disciplinas su común origen pitagórico, y su dependencia de experimentos prácticos en acústica.³

Considerando la importancia que históricamente puede aportar la obra de Szabó, a ella remitimos al lector; en nuestro caso su significación radica en apuntalar con sus argumentos la idea de que el concepto de *logos* como razón se remonta a la época de Pitágoras.

Heráclito, al utilizar por primera vez el término *logos* en un ámbito no matemático, no obstante, tiene -para Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá- que ser traducido precisamente por *razón*, "no en el sentido de facultad racional, sino en el de *ratio*, proporción";⁴ lo que apoya nuestra tesis.

Que la matemática es racional, no hay necesidad de mostrarlo, pero el cómo la filosofía es racional bajo el mismo concepto -porque no existe ningún otro- de eso vamos a tratar; por tanto el hilo conductor en este ensayo, a pesar de alguna que otra digresión, es la razón, más que como concepto, como problema. O quizá, con más precisión considerando a la razón, por analogía, como síndrome.⁵

De manera sucinta las hipótesis convergentes son las siguientes:

Mientras en la obra de Platón la filosofía como pensamiento racional deviene objetivamente una excelencia humana que se conquista, el hombre en general pasa de ser privilegiado -en virtud de la inteligencia respecto al resto de las criaturas existentes- a ser simplemente ignorante. (Una especie de caída, aunque más bien, es un despojo). ---

Desde Platón, ninguno de los hombres sabe, porque ahora el saber, como el pan, después del pecado original, se adquiere trabajosamente.

Si la filosofía se concibe como deseo de saber consideramos que esto supone una condición humana signada por la ignorancia. Si todos los hombres son desposeídos de su saber, será dado para algunos, de manera natural, descubrir su deseo de saber, expresado como aspiración a colmar una carencia. Así, la superación de la ignorancia será posible mediante una forma de vida peculiar y un tránsito como en una escala ascendente, donde sobresalen los estudios de carácter estrictamente intelectual. El que llega al final de ese difícil camino, y ha adquirido la ciencia de la dialéctica en consecuencia, debe gobernar porque ha sido educado para ello y su currículum académico es la garantía para, mejor que nadie, proponer leyes y salvaguardarlas.

La filosofía así concebida no es más que una manera de designar al saber como legítimo garante del poder.

Si la filosofía es el bien cuya posesión otorga los méritos más excelentes, a los filósofos les compete gobernar.

Si los hombres más racionales, los filósofos, deben gobernar, es porque la razón tiene como fin último la implementación de la justicia, expresada en leyes.

Algunos fenómenos de orden social fueron decisivos para asignarle al pensamiento racional las características antes mencionadas, y creando las condiciones materiales para su producción -el ocio y la libertad-, dieron pie a los temas: virtud, justicia, conocimiento, etcétera; a los procedimientos: rigor y disciplina; así como a los fines: conceptualizar, generalizar y universalizar. La aparición del uso masivo de esclavos en la producción de bienes, y el desarrollo de una economía basada fundamentalmente en la guerra fueron dichos fenómenos.

La democracia, basada en la reforma hoplita, al igualar a todos los combatientes favoreció el surgimiento de una clase social dominante en sentido estricto, su poder no tenía otra fuente que el ejercicio de la violencia y de la coerción; con un único valor: la temeridad de los guerreros, obligados a obedecer como un solo hombre. Por tanto, los valores tradicionales se desmoronaron, y los méritos personales se substituyeron por el valor del dinero.

Tales innovaciones acaso produjeron esa gran carencia, de la que Sócrates nos habla, propiciando la ausencia de una ideología propia y de una identidad, carencia fundamental que sin duda pudo ser satisfecha con los valores de la naciente aristocracia del saber, decisiva para este

pueblo, que desde entonces se reconoció, en cuanto a su racionalidad, excepcionalmente privilegiado.

Siendo la injusticia y la desigualdad la base de esta sociedad, y realizado el valor de cambio de la mercancía-hombre, la necesidad de legalizar ese estado de cosas para la eternidad fue insoslayable. La razón cumplió cabalmente la tarea.

En consecuencia, el gobierno fundado en la ley basada en la razón, estableció como valor supremo la igualdad, justamente donde existía la más grande desigualdad nunca antes concebida: la esclavitud. La justificación resulta obvia y hasta hoy es indiscutible: los hombres son iguales ante la ley, ésta es racional y por tanto justa.

La superioridad del ciudadano griego se cifra en el uso de la razón. El aval del hombre de razón lo otorga el sistema educativo, el más perfecto sistema educativo como llegó a ser el modelo platónico, funcionando eficientemente como mecanismo de homogeneización y de selección.

Los hombres de razón son semejantes en su deseo de adquirir los nuevos méritos que encarna el conocimiento racional; los inferiores lo son por naturaleza y su apatía es congénita. La dominación no tiene otra justificación más que el reconocimiento de la inferioridad en términos de razón. De ahí la vehemente preocupación de los griegos (en especial de los atenienses) por el saber, de suerte que el saber también se convierte en mercancía, que los charlatanes venden, y los auténticamente superiores regalan a los bien nacidos. La eficacia de la educación se muestra en el *Menón* de Platón, con el ejemplo del esclavo, que sin tener el menor interés personal en el asunto del conocimiento pudo entender el problema presentado por Sócrates.

No obstante, lo que opera para identificar a los hombres es el deseo; por tanto, la filosofía es asunto de hombres libres y el requisito indispensable es el deseo de saber, deseo que evidentemente los esclavos no tienen. "Porque el hombre libre -dice Platón- no debe aprender ninguna disciplina a la manera del esclavo (es decir) bajo coacción".⁶

Otro fenómeno externo al campo específico de la filosofía posibilitó su existencia:

La utilización desacralizada de la escritura a partir de la asimilación del alfabeto como un producto casi acabado; incidió fuertemente en el desarrollo de la capacidad de abstracción, y en la manera original, pero irresponsable de hacer uso de ella. Los griegos, con la escritura alfabética de la poesía épica produjeron simultáneamente la declinación de ésta.

Si el alfabeto incidió externamente modificando las costumbres, a la filosofía también le brindó su soporte concreto. Creemos que no hay filosofía como pensamiento racional sin escritura alfabética.

Si del pensamiento racional ya hay señales desde Tales de Mileto, en Heráclito aparece *logos* como razón explícitamente mencionado, aunque de una manera a nuestro juicio paradójica, porque va aunado al re-conocimiento de racionalidad en la contradicción misma.

El problema de la contradicción tiene relación estrecha con el concepto de armonía en Heráclito, y ambos con el problema de la justicia, que como antes se había mencionado está ligada con el problema de la ley, y del gobierno. Es por ello que abordamos la tarea de aclararlo.

Consideraciones metodológicas

Como se habrá podido constatar, en este trabajo hay una tendencia globalizadora, que trasciende las limitaciones propias de un único enfoque. Por tanto se presentan entrecruzamientos de problemas y planteamientos de carácter epistemológico, estético, ético, e histórico-social, fundamentalmente. Considero que a pesar de su generalidad, no responde a un esquema de totalidad estructurado ni preconcebido.

Esta intención de generalidad, ciertamente implica una labor de síntesis cuyas premisas muchas veces son implícitas. Considero que este hecho es inevitable.

En términos metodológicos, si se ha procedido de manera sintética, eso no ha representado obstáculo alguno para analizar algunos de los problemas detalladamente, hasta llegar a consideraciones específicas.

La crítica que realizamos es ciertamente razonada.

Mediante razonamientos producir una crítica a la razón entraña, de cierto modo, una contradicción. Muestra sin embargo, que la crítica se opera en su ámbito propio. Es una crítica filosófica a la filosofía.

Es necesario señalar que en este trabajo exponemos una serie de planteamientos que no son definitivos, valgan por ello como reflexiones indicadoras de problemas, porque consideramos que la filosofía, concebida en los términos que aquí abordamos es indudablemente un gran problema.

Notas a la Introducción

- ¹ Véase E. T. Bell, *Historia de las matemáticas*, Edit. Fondo de Cultura Económica, México, 1985, pp. 60 y ss.; también Arpád Szabó, *The Beginnings of Greek Mathematics*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht & Boston, 1978, p. 13.
- ² Arpád Szabó, *op. cit.*, p. 28.
- ³ *Ibid.*, p. 23.
- ⁴ *Los filósofos presocráticos*, vol. I, Edit. Gredos, Madrid, 1986, nota 57 de la p. 353.
- ⁵ Síndrome: concurso, reunión. Como término médico: síntomas que obedecen a un trastorno determinado que a su vez puede responder a múltiples causas. *Diccionario Enciclopédico Quillet*, (1966).
- ⁶ Platón, *República*, 536e, en *Diálogos*, vol. IV, Edit. Gredos, Madrid, 1990.

Advertencias

Como se sabe, Sócrates es el protagonista principal de los *Diálogos* de Platón; por ello en múltiples ocasiones se utilizan ambos nombres indistintamente. En realidad en estos casos nos referimos exclusivamente a Platón. Sólo en contadas ocasiones, debe ser evidente que, nos referimos al Sócrates real.

Algunos conceptos se utilizan en más de un sentido, y por supuesto, entre ninguno de esos sentidos debe haber contradicción.

Quizá el concepto de "verdad" se preste a confusión, esperamos que el contexto y la advertencia ayuden a evitarla.

Hay que decir que una dificultad insuperable ha sido exponer a Platón sin recurrir a construcciones gramaticales complicadas, que muchas veces dificultan la comprensión del texto. En aras de evitar cambiar su pensamiento no hemos corregido el estilo.

Las notas se anexan al final de cada uno de los capítulos.

1. LA BUSQUEDA DE LA VERDAD

1.1 La filosofía como deseo de saber

Comencemos en la Grecia Clásica. La fuente más importante que sirve como apoyo en el desarrollo de este apartado es la obra de Platón, particularmente la *Apología* de Sócrates, el *Banquete* y algunos libros de la *República*.

En los libros VI y VII de la *República*¹, Platón desarrolla cabalmente una teoría del conocimiento. La expone en el lugar exacto y del modo más conveniente que pudiésemos esperar, está precisamente en el centro del debate.

El problema del conocimiento no se presentó aislado del tráfago de la vida. No inquietó a individuos marginados con dotes extraordinarias ni se cifró en misterios de difícil acceso. En la Atenas de Platón y aun antes, el asunto del conocimiento ya es un problema y muchas son las consideraciones que se hacen al respecto, especialmente entre algunos grupos que influyen en las decisiones políticas de la ciudad.

Ni los filósofos ni los sofistas miran el cielo estrellado más tiempo del necesario para saber que ya anocheció; no están en ninguna torre de marfil, sino en estrecha relación con los poderosos, ya en la intimidad de los banquetes, ya en la plaza pública. Los hombres que aspiran al saber son ciudadanos libres, en su mayoría hoplitas que descansan de las batallas terribles y gozan de un ocio merecido, de un descanso que sin embargo no mengua sus ardores guerreros; éstos, ya en la ciudad segura, con la armadura resguardada en casa, hacen manifiestas sus costumbres polémicas.

Los ciudadanos griegos discuten sobre múltiples temas, pero ¿cómo hallar la paz, el punto final, la victoria?, ¿cómo lograr el triunfo sobre el adversario sin recurrir a la violencia física, al crimen?, ¿cómo estar de acuerdo o convencidos?

Ante estas preguntas Platón produjo la mejor respuesta de la época clásica, porque su respuesta fue simplemente: "la verdad", como lo declara innumerables veces el Sócrates de los *Diálogos*. La verdad ciertamente fue mostrada como irrefutable, fue demostrada. (Sobre este punto volveremos en el último capítulo).

Los amigos y conciudadanos del Sócrates real son hombres probados en la guerra, son los iguales en el campo de batalla, los que han conquistado también la igualdad en la *polis*.² De ahí esa cierta insolencia generalizada, característica de los invitados al simposio, que sólo parece inhibirse con la presencia del filósofo: Sócrates, según lo muestra Platón en la primera parte de el *Banquete*. La arrogancia de los griegos también Aristófanes la reconoce, en *Las Nubes* se refiere a "la mirada sin recato que tienen los atenienses".³

Entre estos hombres habituados a la guerra, hay una inclinación apasionada por discutir; (cabe recordar por ejemplo a Menón, a Fedro, entre muchos otros, según los presenta Platón en los diálogos). Siendo entonces muy probable que los temas frecuentados en las discusiones sean los relativos al Estado, como las cuestiones de organización política, administración de la justicia y del presupuesto, proyectos bélicos, etc. Bajo esta perspectiva realmente es paradójico que la filosofía se confiese como amor por el saber,⁴ con mayor razón cuando sabemos que la filosofía ha marcado desde su origen una distancia inmensa con toda cuestión sentimental.⁵ ¿Acaso los guerreros son amigos de la sabiduría? Esto es parte de aquellos oscuros comienzos, donde no hay luz para ver claro. Sin embargo, valga considerar que los guerreros no aman la sabiduría, acaso la desean. Los filósofos son guerreros que desean aquello de lo que carecen, y son tan insensatos que presumen su carencia. Cual adorno o gracia bien ganada, ostentan su no saber, exhiben su deseo públicamente y sin mínimo rastro de pudor.

Esta afirmación surge bajo el supuesto de que si Sócrates es filósofo, sus seguidores, los más fieles por lo menos, también son filósofos; y que, si casi todos los miembros del círculo socrático pertenecen a familias ricas o aristócratas, ninguno de ellos ejerció nunca ningún oficio distinto del guerrero. Sócrates mismo según lo presenta Platón en la *Apología* contaba con un historial de servicios

militares sobresaliente; sin ser rico pudo allegarse su equipo de combate y participar como hoplita en varias batallas; pudo vivir con austeridad, sin necesidad de ocuparse de ningún negocio. Sus amigos, desde Pericles hasta Alcibíades, tenían en la guerra su ocupación y en torno a ella estaba circunscrita su vida pública.⁶ Los más jóvenes de los discípulos de Sócrates, más adelante tendrán la obligación de prestar su servicio militar, para el que se preparaban asiduamente. Todos, no obstante, los viejos y los adolescentes, manifiestan en los *Diálogos* de Platón un extraordinario interés por el saber, que no sufre mengua ni con la tremenda ironía socrática, aunque por supuesto hay algunas excepciones.

Pero, ¿por qué el saber se convierte en objeto de deseo? Es así porque los "amigos" de Sócrates han sido vencidos, sus plazas asoladas y sus fortificaciones derruidas. *Sofía* ya no les pertenece, la han perdido, los han despojado con la fuerza del discurso; todos se han visto en la absoluta y penosa obligación de rendirse, de aceptar que no poseen aquello que estaban ciertos de poseer.

Después de leer la *Apología* de Sócrates platónica, ¿habrá hombre sobre la tierra que pueda afirmar que algo sabe?

No ha perdido sentido la sentencia: sólo sé que no sé nada, que expresa en síntesis la paradójica interpretación socrática del oráculo de Delfos, que le es transmitido por Querefonte, según la versión platónica.⁷

En esa situación generalizada provocada por Sócrates, donde nadie sabe nada, éste como consecuencia parece ser sabio, y siendo el primero en confesar que desea saber, es por tanto filósofo. A los hombres les está vedada la sabiduría, desde entonces pueden a lo sumo aspirar a descarla, y sólo eso.

Sócrates dice:

Es probable, atenienses, que el dios sea en realidad sabio y que, en este oráculo, diga que la sabiduría humana es digna de poco o de nada, ...(o, sea) sabio el que, de entre vosotros, conoce, como Sócrates, que en verdad es digno de nada respecto a la sabiduría.⁸

Así se consagra la *carencia de saber* como característica del hombre y se le condena a un *deseo* tan desmesurado, como sea su deseo de inmortalidad: "...la naturaleza mortal busca en lo posible existir siempre y ser inmortal",⁹ cosa posible justamente por el deseo. Como bien lo dice Sócrates en el *Banquete* de Platón, retomando las palabras de

Diótima de Mantinea:

Te quedarías maravillado..., al pensar en qué terrible estado les pone el amor de hacerse famosos y de dejar para el futuro una fama inmortal. Por ello están dispuestos a correr todos los peligros, más aún que por sus hijos, a gastar dinero, a soportar cualquier fatiga y a sacrificar su vida.¹⁰

Para comprender cómo es que los hombres desean la inmortalidad, es necesario notar cómo es que todos los hombres aman el bien en general.

Así continúa Diótima: "...todos los hombres aman... (y) todos aman las mismas cosas siempre, (porque) en general todo deseo de las cosas buenas y de ser feliz es amor, ese *amor grandísimo y engañoso para todos*. Pero unos se entregan a él de muy diferentes formas: en los negocios, en la afición a la gimnasia o en la filosofía, (por tanto) no es otra cosa que el bien lo que aman los hombres".¹¹

Los hombres engañosamente dicen amar esto, o aquello; en realidad todos aman lo mismo: el bien, aunque con diferencias: "con cuanto mayor ahínco cuanto mejores son".¹²

Como los hombres aman el bien, evidencian su deseo, muestran su carencia.

Pero, ¿basta el reconocimiento de la carencia, para hacer surgir el apetito?, y ¿por qué la carencia es de saber y no de otra cosa?, ¿por qué el saber es el bien, lo único deseable en esta vida y lo único digno de ser deseado?

El reconocimiento de la carencia es un asunto fundamental. Los ignorantes no desean hacerse sabios,

...los ignorantes ni filosofan ni desean hacerse sabios, pues en esto estriba el mal de la ignorancia: en no ser ni noble, ni bueno ni sabio y tener la ilusión de serlo en grado suficiente. Así, el que no cree estar falto de nada no siente deseo de lo que no cree necesitar.¹³

Ahora bien, afirmamos que la carencia señalada es de saber, precisamente porque, si bien para Platón el deseo de inmortalidad se puede satisfacer procreando hijos, al respecto también dice que eso no les ha valido gran cosa porque ningún culto se ha derivado de ello:

En honor de estos hombres (los que han engendrado obras inmortales) son muchos ya los cultos que se han instituido por haber tenido tales hijos... en

cambio no se han instituido todavía en honor de nadie por haberlos tenido humanos... Es más, todo hombre preferiría hijos de tal índole a tenerlos humanos.¹⁴

Por tanto, los más virtuosos, los que son productivos del espíritu, buscan producir lo que a éste le compete:

La sabiduría moral y las demás virtudes, de las que precisamente son progenitores los poetas todos y cuantos artesanos se dice que son inventores. Pero, con mucho, la más grande y la más bella forma de sabiduría moral es el ordenamiento de las ciudades y de las comunidades, que tiene por nombre el de moderación y justicia.¹⁵

El hombre que desea saber, que es consciente de su ignorancia, descubre sus estrechos límites, aunque también sus grandes posibilidades. Todos los seres padecen el deseo de immortalizarse, y algunos pueden conseguirlo de la manera más digna posible, éstos son los que desean saber; porque las producciones del espíritu, los productos de la inteligencia son los más inmortales. Especialmente la creación de obras tan memorables como las que hicieron inmortales a Licurgo y a Solón.

1.2 Saber como medio legitimador del poder

El conocimiento para Platón deviene en la única justificación para acceder al poder. Para ver las razones que sustentan esta afirmación es conveniente profundizar en algunas de las consideraciones antes enunciadas.

En la *Apología*, Sócrates expone en síntesis cómo ninguno de los hombres con fama de sabios sabe, verdaderamente, lo que cree saber; Sócrates afirma que investigó a uno por uno. Comenzando con los políticos, siguió con los poetas, después con los artesanos, los ciudadanos de Atenas y los forasteros, no dejando fuera a los demiurgos ni a los oradores; no da nombres ni circunstancias, no expone las objeciones de los interrogados en ninguno de los casos. Sólo dice que es a consecuencia de sus calumnias, que Meleto, Anito y Licón lo han acusado. "Meleto, irritado en nombre de los poetas; Anito, en el de los demiurgos y de los políticos, y Licón en el de los oradores".¹⁶ Estos nombres representan a un conjunto numeroso de personas, que sólo cobran existencia individualizada en los otros diálogos.

La *Apología* puede concebirse como un proyecto de investigación a desarrollar, proyecto que de algún modo los diversos diálogos cumplen; nos muestran efectivamente a Sócrates interrogando a particulares, en circunstancias y con temáticas específicas, demostrando que la generalización preliminar de Platón enunciada en la *Apología* es verdadera.

Sócrates en la *Apología* afirma haber demostrado, que ninguno de los miembros de los conjuntos de hombres arriba mencionados, es sabio.¹⁷ Niega ser sabio él mismo.¹⁸ La *Apología* cumple un insólito objetivo, hacernos creer que Sócrates dice la verdad, y que en general nadie sabe. Logra despojar al conjunto de los hombres reconocidos como sabios, de su saber, porque es un supuesto saber. "Resulta evidente, dice, que están simulando saber sin saber nada".¹⁹ La verdad es la ignorancia generalizada, y demostrarlo parece ser la tarea fundamental.

En los libros II, III y IV de la *República* se expone minuciosamente, en labios de Sócrates, un proyecto de Estado perfecto, Estado que según él lo afirma, depende cabalmente de la educación, por supuesto, tal como la propone Platón. Habiendo concluido la explicación de su modelo, que aquí se obvia, dice:

No creo, pues, que nos engañemos..., si decimos que hemos encontrado ya no sólo al hombre justo, sino también a la ciudad justa, así como a la justicia que en ambos existe.²⁰

En este Estado,

...es una la forma de gobierno..., pero puede recibir dos denominaciones: cuando hay un hombre solo que sobresale entre los demás gobernantes, se llamaría monarquía, mas si son muchos, aristocracia... Pero esto en nada priva para que la forma de gobierno sea única... porque ya sea uno, ya sean muchos los que gobiernen, no se alteran las leyes fundamentales de la ciudad si se mantienen la educación y la instrucción de que hablamos.²¹

Dejemos de lado el asunto de la monarquía y la aristocracia, para subrayar otro, el que Sócrates precisamente enfatiza. La perfección en el Estado que se ha propuesto descansa en la educación, y en que los principios educativos que se establezcan en ese estado permanezcan inalterables. Entre la *República* ideal y el sistema educativo de Platón emerge una relación indisoluble. Es consecuente Sócrates, por lo tanto, al señalar después, satisfecho:

Tales son la ciudad, la forma de gobierno y el individuo a los que califico de buenos y rectos.²²

Obviamente, esta forma de gobierno, buena y recta, llámese monarquía o democracia, es la que depende de su modelo educativo.

Vamos a ver después de esto, cómo el saber ha devenido en llave maestra para legitimar el acceso al poder. Creemos que el asunto está planteado y resuelto en los *Diálogos*, y que ciertamente la mención de que los más sabios son los que deben gobernar, no ha sido deslegitimada desde entonces.

Para los hombres que desean el poder hoy, igual que para Platón y sus allegados, los gobernantes mal gobiernan por ignorancia, no saben lo que debe hacerse, con el agravante de que creen saberlo.

¿Por qué el saber adquirió un carácter tan fundamental? ¿Por qué el deseo de saber se convirtió en parte tan esencial del ser del hombre, aunque en realidad es un privilegio sólo posible para algunos?

Sócrates dice, con absoluta claridad, que cualquier sociedad mal gobernada puede convertirse en Estado perfecto, o en algo muy cercano a ello.

Podremos afirmar (dice Sócrates), que con sólo realizar un cambio sería posible la demostración de que todo cambiaría súbitamente. Ese cambio no es pequeño ni fácil, pero sí posible.²³

Sócrates, convencido del significado casi temerario de sus palabras señala que

Continuaré, pues, mi discurso, aunque, como oía que rompiera a reír de pronto, me hunda sin más en el ridículo y en el menosprecio... Mientras los filósofos no se enseñoreen de las ciudades... de tal modo que vengan a ser una misma cosa el poder político y la filosofía... no habrá reposo... para los males de la ciudad, ni siquiera, al parecer, para los del linaje humano.²⁴

La razón de todo ello, valga reiterarlo es que el filósofo

se deja llevar con verdadera inclinación hacia toda clase de enseñanza y... trata de aprender, siempre con insaciable contento.²⁵

Porque finalmente, los filósofos son

los que gustan de contemplar la verdad.²⁶

El Estado perfecto exige ciertos principios de educación que sólo puede aplicar un verdadero filósofo desde el poder, por supuesto, por la relación que guarda con el saber, pero además porque los filósofos son los más aptos para cuidar las leyes y velar por su rigurosa aplicación.

La aspiración a una sociedad justa implica por tanto en Platón legitimar el poder con el saber. El Estado perfecto es una aristocracia del saber, y sólo éste puede legitimar al gobernante.

Hay que mencionar que el cuestionamiento socrático a los sabios no ataca procederes injustos ni acciones reprobables. Ni siquiera los descalifica por presuntuosos. No es moral su crítica, sino epistemológica.

Además, hay que subrayar el hecho de que Sócrates dirige toda su atención y sus esfuerzos a los hombres que tienen fama de sabios y a los que se creen sabios. La masa de ignorantes no es objeto de sus investigaciones. Los que no saben, que son la mayoría, no representan para el filósofo Sócrates ningún problema inquietante, su ignorancia puede permanecer, no importa. Los hombres problemáticos son los sabios, los públicamente señalados como tales. La misión de Sócrates consistió en demostrarles su error, haciéndoles ver que creían saber cuando realmente eran ignorantes; Sócrates no intenta transformar a los hombres con reputación de sabios en filósofos, sólo los despoja de la creencia en su sabiduría, los pone en evidencia como ignorantes ante los demás, y los rebaja, poniendo en entredicho sus convicciones. "Voy de un lado a otro investigando y averiguando (dice Sócrates)... si creo que alguno de los ciudadanos o forasteros es sabio... le demuestro que no es sabio",²⁷ logrando con ello, homogeneizar a los hombres en la ignorancia, para luego buscar validar un nuevo orden social fundado en una aristocracia del saber.

Los ignorantes de veras, los que nada saben, que no creen saber y tampoco desean saber, las masas, a lo sumo aspiran, como los animales a reproducirse en sus hijos,²⁸ dada su común condición de mortales, signada en cuanto tal por el deseo de inmortalidad:

así, por ejemplo, un individuo desde su niñez hasta que llegue a viejo se dice que es la misma persona... ese individuo jamás reúne las mismas cosas en sí mismo, sino que constantemente se está renovando en un aspecto y destruyendo en otro, en su cabello, en su carne, en sus huesos, en su sangre y en la totalidad

de su cuerpo. Y no sólo en el cuerpo, sino también en el alma, cuyos hábitos, costumbres, opiniones, deseos, placeres, penas, temores, todas y cada una de estas cosas, jamás son las mismas en cada uno de los individuos, sino que unas nacen y las otras perecen,²⁹ (por tanto), ...No te admires, si todo ser estima por naturaleza a lo que es retoño de sí mismo, porque es la inmortalidad la razón de que a todo ser acompañe esa solicitud y ese amor.³⁰

Del conjunto de los hombres, hay algunos, que siendo ignorantes, lo reconocen. Los hombres carentes de saber que, sin embargo, desean saber son los filósofos, y el demonio *Eros*, que también es filósofo, los auxilia en su específica tarea de buscar el conocimiento fungiendo como intermediario necesario entre algunos hombres y el dios, porque "La divinidad no se pone en contacto con el hombre..."³¹

Hay que notar, que el deseo por el saber que caracteriza al filósofo de Platón, no se satisface con su posesión, como cabría esperar (quizá se logre felicidad, como la que debe embargar al dios que es sabio), porque de lo que se trata finalmente es de ser inmortal. Si

ese deseo y ese amor... es una cosa común a todos los hombres y... todos quieren que las cosas buenas les pertenezcan siempre,³² (se sigue, para Platón) ...que el Amor será también amor de la inmortalidad.³³

Poscer el saber no es el objeto del amor, ni una sola vez, ni siempre, si en verdad lo que se ama es la inmortalidad. En las propias palabras de Diótima, maestra de Sócrates:

en resumidas cuentas, el objeto del amor es la posesión constante de lo bueno,³⁴

y enseguida:

Pues no es el Amor, Sócrates, como tú crees, amor de la belleza, (sino de) la generación y el parto en la belleza,³⁵ (porque) lo que aman (los hombres) es lo imperecedero.³⁶

Ahora bien, de lo dicho anteriormente podemos establecer que en el deseo de inmortalidad todos los seres se unifican, los filósofos y todos los demás seres animados. Todos en busca de la inmortalidad procuran engendrar, producir. Casi todos producen mediante el cuerpo, participan de la inmortalidad con la reproducción.³⁷

Los filósofos, deseando la inmortalidad también aspiran a engendrar, pero como su deseo es de saber, son productivos del espíritu y no del cuerpo, o más productivos del espíritu que del cuerpo.

Como seguimos muy de cerca las deliberaciones que se hacen en la parte de el *Banquete* en la que habla Diótima, es preciso hacer las siguientes consideraciones. Diótima de Mantinea, mujer que ha enseñado a Sócrates todo sobre el amor, que contrariamente a lo demostrado por Platón, es reconocida sabia,³⁸ y a la que se le atribuye el hecho de haber aplazado por diez años una epidemia. Esta mujer, que parece ser citada por Sócrates con fidelidad sorprendente, adopta en un momento de su discurso un tono de "cumplido sofista",³⁹ según palabras del mismo Sócrates. Valga entonces señalar que adoptar un tono de "cumplido sofista", en Platón no es ningún halago, y quizá es un deliberado cuestionamiento, una advertencia, por lo menos referida al peculiar "tono" de las palabras de Diótima, que se siguen exponiendo.

Indudablemente Diótima comienza a hablar de un modo distinto, como si estuviera tratando de un misterio y de una iniciación:

Estos son los misterios del amor, Sócrates, en los que incluso tú pudieras iniciarte. Pero en aquellos que implican una iniciación perfecta, y el grado de la contemplación... en esos no sé si serías capaz de iniciarte. Te lo diré... intenta seguirme si eres capaz.⁴⁰

Su elocuencia, y el señalamiento de Sócrates quizá motiva ciertas dudas pero en el fondo, podemos considerar que no hay razón para desconfiar. Sócrates y Diótima están de acuerdo, porque lo que se expone en el *Banquete*, con tintes de experiencia de iniciación, coincide con lo que Platón presenta, sin esos vuelos, en otros pasajes de su obra.⁴¹

Diótima dice que la inmortalidad que buscan los hombres más virtuosos es la de

hacerse famosos... (Es) en inmortalizar su virtud... y en conseguir un tal renombre, en lo que todos ponen su esfuerzo... (que tales son los ilustres casos de Alcestes o de Aquiles, entre otros, que sacrificaron sus vidas no por el amor a sus amantes, Admeto o Patroclo, sino esperando) que iba a quedar de ellos ese recuerdo inmortal de su virtud que tenemos ahora.⁴²

Buscar el saber es deseo de producir frutos de la inteligencia, obras intelectuales, que inmortalizan más que cualquier otro tipo de

producción, cita de ejemplo máximo a dos legisladores: Licurgo y Solón, cuya inmortalidad está en "(la) fama y (el) recuerdo", porque "en honor de estos hombres son muchos ya los cultos que se han instituido",⁴³ aquí en este mundo y no en ningún otro.

La inmortalidad identificada con la fama imperecedera, no es nueva, es la de las epopeyas; lo nuevo es el camino para conseguirla. Ya no es la victoria frente al enemigo... en la guerra, no es el valor frente a la muerte... Ahora la fama se logra a través de los productos de la inteligencia. Pero el asunto no termina allí, más bien comienza. Porque Diótima expone paso a paso cómo llegar a esa excelente meta.

Como sofista, según Platón, Diótima sostiene que la presencia de *Eros* es condición para iniciar el viaje; ciertamente, es el deseo de saber la fuerza motora del alma virtuosa. Los distintos momentos de esta curiosa iniciación, expuestos muy brevemente, son los siguientes: (nótese que no se trata de posesión de lo bello en ningún momento)

- I. Amar un cuerpo bello, en el producir bellos discursos.
- II. Amar todos los cuerpos bellos, para también producir bellos discursos.
- III. Amar las almas bellas, porque su belleza es superior a la de los cuerpos, en ellas ingerir discursos.
- IV. Contemplar la belleza de las acciones de los hombres, y de las leyes.
- V. Contemplar la belleza de las ciencias, produciendo también discursos y pensamientos.
- VI. Contemplar el mar de la belleza para engendrar pensamientos en inagotable filosofía.⁴⁴

Este es el término de la iniciación.⁴⁵ (Aunque ciertamente no lo es, como se verá más adelante).

Llegar al punto VI permite al iniciado que "vuelva su mirada a ese inmenso mar de la belleza y su contemplación le haga engendrar muchos, bellos y magníficos discursos... hasta que robustecidos por ella, vislumbre una ciencia única, que es tal y como la voy a explicar y que versa sobre una belleza que es así".⁴⁶ ¿Cuáles son las características de esta belleza o ciencia de lo bello? Son las siguientes:

En primer lugar existe siempre, no nace ni muere, no crece ni decrece,... en segundo lugar no es bello por un lado y feo por el otro, ni tampoco unas veces bello y otras no, ni bello en un respecto y feo en el otro, ni aquí bello y allí

feo, de tal modo que sea para unos bello y para otros feo... la belleza, pongo por caso, (no es) como un rostro, unas manos, ni ninguna otra cosa de las que participa el cuerpo, ni como un razonamiento, ni como un conocimiento, ni como algo que existe, en otro ser, por ejemplo, en un viviente, en la tierra, en el cielo o en otro cualquiera, sino la propia belleza en sí que siempre es consigo misma específicamente única, en tanto todas las cosas bellas participan de ella en modo tal, que aunque nazcan y mueran las demás, no aumenta ella en nada, ni disminuye, ni padece nada en absoluto.⁴⁷

Pero, ¿qué significan realmente estas palabras enigmáticas?, ¿qué es esta belleza? Intentando resolver el misterio, consideramos que esta belleza es algo no sensible. Por lo tanto sobra añadirle atributos sensibles como los de lugar, tiempo, relación, tamaño, etc. De acuerdo con el mismo Platón, es claramente algo inteligible; pero no es ningún discurso ni ciencia, quizá porque implican variedad y diversidad, y esta belleza es de tal suerte que no reside en ningún ser diferente de ella misma, existe absolutamente por sí misma y en sí misma, lo que seguramente quiere decir que es una, y que además es eterna, sin principio, ni fin. Quizá se refiere pues, a la idea de perfección.

Las ideas no se ven, no se perciben con ninguno de los cinco sentidos. Las ideas se piensan, son inteligibles. Arribar a la idea de perfección, sin duda parece el final de un camino:

...hasta terminar..., 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.⁴⁸

La ciencia de lo bello mismo es simplemente el conocimiento de lo bello mismo, tal como es en sí. Conocer lo bello mismo como es en sí, es pensar la idea absoluta de perfección. El arrebató místico de Diótima, no lo es de ninguna manera. La belleza no es dios, y ver la idea de perfección es solamente pensarla.

La belleza perfecta no es dios, a menos de establecer que dios es la perfección. Lo que Diótima no aceptaría porque concluye su intervención afirmando que el hombre al que ha venido describiendo "le es posible hacerse amigo de los dioses y también inmortal",⁴⁹ lo que podría ser puesto en duda, desde luego, porque si Dios es sabio, y desde luego inmortal, es inmune a *Eros*, al deseo, al amor y a la amistad. O Acaso, buscando una interpretación mística, podría ser que ese hombre, que ha logrado contemplar la belleza perfecta, sufriera una transmutación, que la belleza perfecta fuera él mismo, y de grado

tan superlativo, para que a Dios no le fuera dado, admirándolo, más que buscar su amistad. Esto es, desde luego, completamente disparatado, aunque pensándolo un poco, ¿qué no es ésta la inconfesable pretensión de la razón?

Ahora, hay que recordar que *Eros* conduce a la inmortalidad, porque lleva a los hombres a engendrar. Al filósofo que ha llegado hasta el último grado, no le basta de ningún modo la pura contemplación, para immortalizarse necesita producir un fruto de la inteligencia, a la altura de la perfección que ha contemplado.

Por lo tanto podemos esperar que el camino no ha concluido todavía, pensar la perfección es indudablemente un gran gozo, pero no basta, para Platón, por supuesto.

El camino largo y difícil no concluye con la pura contemplación de la belleza, y eso bien lo sabe Diótima. Así, del hombre que ha llegado a la cima, que ya posee la ciencia por excelencia, dice Diótima:

¿Es que no te das cuenta de que es únicamente en ese momento cuando ve la belleza con el órgano con que ésta es visible, cuando le será posible engendrar, no apariencias de virtud, ya que no está en contacto con una apariencia, sino virtudes verdaderas, puesto que está en contacto con la verdad...?⁵⁰

¿Qué es lo que Diótima enuncia ciertamente, aunque de manera notablemente precipitada en la última parte? Que el filósofo que llega a poseer la idea de perfección puede crear virtudes verdaderas, es decir, perfectas. Por lo tanto, es el único que puede crear una sociedad perfecta.

Relacionando así, el *Banquete* con la *República* se podría interpretar que la búsqueda de la belleza tiene como finalidad capacitar para gobernar. Porque crear cosas verdaderas podrá hacerlo sólo el que contemple la belleza perfecta; pero para poder hacerlo tiene que gobernar. En el libro VI de la *República* lo expresa Sócrates de la siguiente manera:

Puesto que son filósofos los hombres capaces de percibir lo que siempre mantiene su identidad consigo mismo, y no lo son los que se detienen en multitud de cosas diferentes, ¿a cuáles de ellos podrá entregárseles el mando de la ciudad?... Conviene designar como guardianes de la ciudad a cuantos parezcan capaces de preservar las leyes y las costumbres... Una cosa parece clara... ¿se precisa o no que el encargado de la vigilancia tenga buena vista?... Bien clara, desde luego... ¿Crees tú que se diferencian en algo de los ciegos los hombres privados del

conocimiento del ser en sí y que no llevan en su alma ningún modelo claro? ¿No te parece les será imposible proceder como los pintores; esto es, dirigir su mirada a lo supremamente verdadero para contemplarlo con toda la atención y traer así a las cosas las leyes de lo hermoso, de lo justo y de lo bueno? ¿Serían capaces después de conservar el orden establecido? -No, ¡por Zeus!

Pese a la compleja figura retórica⁵² utilizada por Platón en el fragmento antes citado, resulta claro que es la contemplación de la belleza, de la idea de perfección, el requisito para gobernar, porque es la única garantía de traer a las cosas la perfección posible.

Platón demuestra que el saber no sólo proporciona felicidad, sino que es la condición indispensable para alcanzar el bien, para hacer las cosas bien; y que hacer algo bien no es otra cosa que hacerlo como se *debe* hacer.

Pero también demuestra que sólo desde el poder se puede hacer que todas las cosas se hagan bien.

Platón demuestra que si al saber le sumamos el poder, llegaremos a la perfección.

Siendo ésta la combinación perfecta, porque desde el poder dirigido por un sabio, se da por descontado que el mundo pueda ser lo que *debe* ser: perfecto.

Bajo el supuesto de la perfección, o de la perfección posible, se produce un modelo (proyecto o utopía), para conseguirlo basta con la ciencia (el saber), el poder, y un sistema educativo que reproduzca ese saber, las jerarquías y los sometimientos.

Por lo anterior considero que es obvio, y constituye una de las certezas de la cultura occidental lo que Platón engendró, el saber totalitario, el que descansa en la evidencia de legitimar los actos, porque, y es verdad, sólo el saber racional, desde sus diversos núcleos de poder, ha logrado paulatinamente que los actos humanos sean como deben ser, el saber ha dominado los actos y la realidad, violentando los valores y sentimientos, las costumbres, la vida y la totalidad, en aras de la perfección posible.

Es comprensible por tanto, que sean muchos los que persiguen el saber como fundamento esencial que da sentido a la vida. Si de lo que se trata en la vida, si lo deseado, para hacerla digna, es en última instancia el poder y el dominio, se legitima entonces la búsqueda del saber y de la ciencia.

El conocimiento, que desde que nace la filosofía, es el medio más poderoso para dominar a los hombres, adquiere tempranamente en

Platón, la justificación expresa para legitimar al gobernante. En la Atenas de Sócrates y de Platón la filosofía no representaba por lo tanto un problema "meramente especulativo", era un problema de fundamentos urgente, la solución platónica fue determinante para la realidad concreta, sentó los principios fundamentales no sólo para su tiempo sino también para el porvenir.

La respuesta de Platón fue sin duda alguna extraordinaria, oportuna y eficaz hasta sus últimas consecuencias; por supuesto, el mal gobierno prevaleció en Atenas: Sócrates el filósofo más grande murió víctima de los jueces. Platón hizo "carrera académica" después de fracasar rotundamente en la práctica política, y Aristóteles devino preceptor de Alejandro, Rey de Macedonia, porque si bien, los filósofos no gobiernan, están cerca de los que lo hacen, y se encargan de su salvaguarda intelectual.

La solución platónica al asunto del conocimiento fue completa y radical, ciertamente su autor consagró la vida entera a la obra, ésta fue producto de un trabajo laborioso y arduo sin lugar a dudas, como el mismo Platón lo menciona en repetidas ocasiones.

Según se relata en la *Apología*, ninguno de los adversarios de Sócrates puede comparar sus juicios con la grandiosidad dialéctica de que éste hace gala. Todos, y uno por uno de los hombres ilustres y sabios de Atenas son reducidos al silencio por Sócrates, ninguno logra resistir los embates del discurso filosófico, obviamente porque es "la verdad".

Los *Diálogos* son la *demonstración* de que su objetivo de instaurar el deseo de saber se logra plenamente, son la prueba de que valía la pena su esfuerzo. Muestran por otro lado, que ese extraño objeto de deseo: el conocimiento, se alcanza con dificultad y rigores extremos.

Muestra también por supuesto, que su conocimiento no es improvisado, nunca será alcanzado mediante "cursos intensivos", menos aún con disertaciones brillantes de maestros presuntuosos como los sofistas. Los *Diálogos* son producto de un estricto y riguroso trabajo académico. Recordemos que la escuela fundada por Platón recibió el nombre de Academia, y se puede sospechar que el trabajo de Platón en la Academia es ya un "trabajo académico", no sólo por la referencia al lugar donde se llevaba a cabo, sino porque ese trabajo es académico en el sentido actual que hace énfasis en el rigor racional, en la coherencia argumentativa, en la pulcritud formal del resultado teórico, en su alejamiento de cuestiones prácticas, como se verá en el último capítulo de este trabajo: Platón, a diferencia del Sócrates platónico,

daba sus lecciones en un sitio exclusivo, donde no todos podían ser recibidos. La experiencia docente del Sócrates que nos ha legado Platón contrasta notablemente con la del mismo Platón, éste produjo una obra escrita, obra que debió haber significado un esfuerzo teórico titánico, mientras que su maestro nunca se ocupó de escribir, filosofa por todas partes, e incluso con interlocutores diversos, sin las exigencias de la Academia, donde el aspecto matemático de la enseñanza ocupaba significativamente el primer lugar.⁵³

El trabajo propuesto por Platón, es tan arduo para ese mundo, que apenas está fundando la Academia, que son pocos los que lo soportan porque rechaza la vida, porque impone su ingrata ley a todos, que incapaces de semejantes esfuerzos buscan atajos, se adormecen ante voces fáciles y fracasan, valga como ejemplo el caso de Alcibíades que se describe detalladamente en el *Banquete* de Platón.

Es verdad que los hombres ignorantes hablan incansables creyendo saber de todo, y las cuestiones públicas los seducen, asimismo los infelices ejercen su derecho a opinar abierta y libremente, pero inútilmente.

Platón demuestra reiteradamente que nadie sabe lo que pretende saber, y que los estudios sofísticos tampoco son convenientes. No logran lo que prometen. Sólo la filosofía cumple lo que ofrece: capacita para ejercer el poder, produce la inmortalidad de los frutos de la inteligencia, de los discursos, del saber, los hace duraderos. La respuesta de Platón en el *Banquete* es excepcional: el saber es lo único que vale la pena amar porque es incorruptible. Plasmado en discursos verdaderos y, mejor aún, en leyes perdura más allá de sus creadores, a los que inmortaliza. Los *Diálogos* de Platón son el ejemplo, y son también el paradigma del saber, y ello a pesar de la historicidad.

El saber, la posesión del discurso verdadero, es la condición para poder crear *cosas verdaderas* (perfectas, como deben ser según un esquema racional). El filósofo, el que busca la verdad y la posee, sólo él está en condiciones de transformar el mundo aparente en mundo verdadero; el sabio, siendo el único capaz de establecer cómo debe ser el mundo, es entonces el que debe gobernar.

No es paradoja, sino una necesidad fundamental de coherencia discursiva lo que mueve a Platón a resolver el problema del conocimiento en conjunción con el asunto del gobierno del Estado. El proyecto social que Platón expone, exigía para su realización cambios radicales en la estructura social de su tiempo. Sentar las bases para una aristocracia del saber capaz de crear un orden social basado en la razón.

Ciertamente, si y sólo si el poder está en manos de un filósofo, sólo si los gobernantes son filósofos o los filósofos gobernantes se puede garantizar el mejor de los Estados posibles: el Estado de derecho, de razón y de ciencia, según el Platón de la *República*.

El problema del conocimiento está entrañablemente ligado desde el principio con el del poder, y más aún, con el problema de la práctica política transformadora; el saber legitima el poder.

Notas al capítulo 1

- ¹ La *República* pertenece a las obras de madurez de Platón, junto con los diálogos el *Banquete*, el *Fedón* y el *Fedro* según la cronología más aceptada. Véase la "Introducción General" de Emilio Lledó Iñigo a los *Diálogos* de Platón, Edit. Gredos, Madrid, 1990, p. 52. Subrayamos este hecho, porque puede indicar la relevancia del asunto dentro del conjunto de trabajos escritos por el autor.
- ² Igualdad ciertamente discutible. Numerosos son los esclavos y los ciudadanos pobres. Véanse al respecto los capítulos IX, X, XI y XII de la *Historia de Grecia* de Dekonsky, Berguer y otros, (1966).
- ³ Platón, *Banquete*, 174e y ss., en *Obras completas*, Edit. Aguilar, Madrid, 1972; también, Aristófanes, *Las once comedias*, p. 88.
- ⁴ El Profesor Hülsz durante la revisión de este trabajo observó atentamente que el nombre de filósofo difícilmente pudo haber sido acuñado antes de Platón. Así puede ser, si recordamos, por ejemplo, que Aristófanes nunca llama filósofo al Sócrates de *Las Nubes*, lo llama maestro, sabio, pensador, perito, melancólico y sofista. Es importante señalar también que Aristófanes parece ser la única fuente pre-platónica sobre Sócrates, y que la comedia aristofánica citada, fue escenificada cuando Platón no contaba con más de cinco años. Véase la "Introducción" de A. E. Taylor, a *El pensamiento de Sócrates*.
- ⁵ El nombre *Filosofía*, etimológicamente amistad o amor por el saber, puede ciertamente tener una vinculación con la teoría del amor de Platón. La práctica filosófica anterior a Platón, parece no tener referencias eróticas explícitas.
- ⁶ Véanse *Apología* de Sócrates en *Diálogos* de Platón, vol. I, Edit. Gredos, 28d; y caps. XI y XII de la *Historia de Grecia* de Dekonsky.
- ⁷ Platón, *Apología*, 21a, en *Op. cit.*
- ⁸ *Ibid.*, 23a y b.
- ⁹ Platón, *Banquete*, 207a, en *Op. cit.*
- ¹⁰ *Ibid.*, 208d.
- ¹¹ *Ibid.*, 204e.
- ¹² *Ibid.*, 208e.
- ¹³ *Ibid.*, 202e.

- ¹⁴ *Ibid.*, 210c.
¹⁵ *Ibid.*, 208d.
¹⁶ Platón, *Apología*, 23e, en *Op. cit.*
¹⁷ *Ibid.*, 23b.
¹⁸ *Ibid.*, 38c.
¹⁹ *Ibid.*, 23d.
²⁰ Platón, *República*, 443c, en *Obras completas*, Edit. Aguilar.
²¹ *Ibid.*, 445e. Nótese lo que sin duda es una concepción novedosa de monarquía y de aristocracia, justo porque se hace depender de la educación.
²² *Ibid.*, 450a.
²³ *Ibid.*, 474b.
²⁴ *Ibid.*, 474b.
²⁵ *Ibid.*, 475d.
²⁶ *Ibid.*, 475d.
²⁷ Platón, *Apología*, 23a, en *Op. cit.*
²⁸ Platón, *Banquete*, 207e, en *Op. cit.*
²⁹ *Ibid.*, 207e.
³⁰ *Ibid.*, 207e.
³¹ *Ibid.*, 201e.
³² *Ibid.*, 204e.
³³ *Ibid.*, 206a.
³⁴ *Ibid.*, 205c.
³⁵ *Ibid.*, 206a.
³⁶ *Ibid.*, 208d.
³⁷ *Ibid.*, 206b.
³⁸ *Ibid.*, 200e.
³⁹ *Ibid.*, 208d.
⁴⁰ *Ibid.*, 210d.
⁴¹ Platón, *República*, 532a y ss., en *Op. cit.*, Edit. Aguilar.
⁴² Platón, *Banquete*, 208d, en *Op. cit.*, Edit. Aguilar.
⁴³ *Ibid.*, 210d.
⁴⁴ *Ibid.*, 211a.
⁴⁵ *Ibid.*, 212b.
⁴⁶ *Ibid.*, 210e.
⁴⁷ *Ibid.*, 212b.
⁴⁸ *Ibid.*, 212b.
⁴⁹ *Ibid.*, 212a.
⁵⁰ *Ibid.*, 212a.
⁵¹ Platón, *República*, 484c, en *Op. cit.*, Edit. Aguilar.
⁵² Platón hace un rodeo excesivo, y recargado con negaciones, lo que dificulta en buena medida su comprensión.
⁵³ Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Edit. Fondo de Cultura Económica, México, 1967, pp. 709 y 710.

2. NACIMIENTO DE LA FILOSOFIA

2.1 La Escritura y lo que se dice

Ciertamente algo inusitado debió haber ocurrido para que la filosofía viera la luz por primera vez, hace ya mucho tiempo, y en una región insospechada: las costas griegas del Asia Menor, en el siglo VI antes de nuestra era. En el período llamado arcaico, comprendido entre el 600 y 460 a.c.¹

Varias son las razones para no dudar que los inolvidables milesios inauguran una práctica humana, que en lo esencial es nueva y original; pero para explicarla no concluyen todavía las reflexiones.

Que los presocráticos se caracterizan por preocupaciones acerca de la naturaleza y olvidan los problemas antropológicos, que están inmersos todavía en un mundo habitado por los dioses -dicen que- denuncian los pocos escritos que se les atribuyen y los comentarios que filósofos posteriores les han añadido.

La afirmación de que el agua es el principio de los seres, importa y significa no por el agua y lo que se pueda aducir para justificarlo, como por ejemplo, subrayarle su carácter material. Es importante sin duda alguna por lo que deniega, es decir, por lo que niega sin querer negar o sin negar explícitamente. Que Tales de Mileto sea reconocido por sostener que el agua es el principio de los seres expresa de algún modo un acontecimiento trascendental. Lo impactante que resultó a los ojos de los antiguos, que Tales sin ser rapsoda ni poeta tomara la palabra y -olvidando las inspiradas palabras de Hesíodo: "Antes de todas las cosas fue Caos"²-, las desdijera esgrimiendo acaso alguna

buena justificación. Ello implicaba hablar del agua simple sin la reverencia que el asunto del principio exigía, sin el lenguaje y el tono acostumbrado.

De las treinta y un palabras griegas conservadas, que se atribuyen a Anaximandro, a las que algunos les reconocen con pesar un "cierto carácter poético", hay que decir que conforman un texto ambiguo. Un extraño jaloneo entre las palabras usadas y otra cosa que se quiere decir con ellas lo atraviesa:

*en aquello en que los seres tienen su origen, en eso mismo viene a parar su destrucción, según lo que es necesario; porque se hacen justicia y dan reparación unos a otros de su injusticia, en el orden del tiempo.*³

A pesar de la brevedad del texto se puede notar una ingente demanda de palabras nuevas para designar de mejor manera, quizá hasta con precisión, este espacio, esta cosa sin nombre, más abstracta sin duda, que ya no se puede llamar con nombre propio, (Zeus, por ejemplo) y que con nombre común y concreto todavía no se caracteriza adecuadamente. No requiere pues un nombre de persona, de objeto físico (como tierra o aire), sino metafísico, (como Ser, esencia, etcétera) En el fragmento de Anaximandro, aparecen ingredientes nuevos agregados a ese extraño objeto del que habla: *eso* es de tal modo, que los seres ahí se originan y en ese mismo sitio, lugar, espacio, (algo), se destruyen. Además, nacer y perecer ocurre por necesidad, bajo un orden en el tiempo, que hace justicia y repara la injusticia.

En lo dicho por lo presocráticos emergen palabras desconocidas, agentes aún sin reconocer, repeticiones, procesos, abstracciones, y por supuesto una abierta actitud desmitificadora. Eso es lo importante.

Sin embargo, hay que considerar que más importante que lo que dijeron sin duda, fue el hecho de que ellos mismos u otros lo hayan consignado por escrito. Porque, para que los pensadores jonios fueran citados, y también corregidos y aumentados, no fue suficiente únicamente que afirmaran lo que se les atribuye. Fue necesario que fuera por escrito y que de algún modo lo signaran con su nombre. Se pueden poner en duda la veracidad y validez de las referencias de los antiguos y discutirlos, pero una cosa incuestionable es que Tales de Mileto, Anaximandro, y otros más, con sus nombres atestiguan el nacimiento de la filosofía. Porque ¿no es verdad, que para escribir filosofía hay que citar a otros?

Son conocidos por lo que dicen que dijeron, a pesar de que en suma, las palabras de todos los presocráticos juntos caben en un canto de la *Iliada*, y en el entendido de que la mayor parte de las cosas que dijeron están reconstruidas de fragmentos dispersos; o son frases aisladas, por tanto sin fundamento ni conexión y en otros casos son afirmaciones falaces y falsas (lo que no obsta desde luego, para que a partir de lo que dicen que dijeron, o a partir de las partes de las obras que existen de los primeros filósofos se hagan interpretaciones legítimas y valiosas).

Si se compara el caso de los presocráticos con el de Homero aparece un hecho curioso. A Homero se le reconoce generalmente la autoría de la *Iliada*. La obra, pese a los avatares del tiempo y de las manos por las que ha pasado, está ahí; extrañamente sobreviviendo, no por casualidad en un documento escrito. Está presente en forma de libro. La paternidad de Homero se ha podido objetar y hasta negar, pero la obra, es, y está ahí de manera innegable.

Algo cambió significativamente cuando de los presocráticos se conservan con grandiosa presencia los nombres, aunque de la obra sólo aparezcan fragmentos dispersos, o no exista nada seguro acerca de ella, como es el caso insólito de Tales.

Ciertamente: los autores que se reconocen como tales comienzan a existir.

Es probable entonces, que Homero mismo nunca escribiera la obra que compuso (algunos hasta lo describen ciego), y que Tales sí escribiera la obra que se ha perdido. Por tanto, de Homero no puede probarse absolutamente su autoría, pero tampoco se les puede reconocer dicha autoría a los que asumieron la ardua tarea de escribirla. De Tales de Mileto, sus herederos espirituales conservan honrosamente su nombre, se le reconoce explícitamente la paternidad de algunas palabras que refieren de memoria, pero que ya no les importó re-escribir completas, que ya no valía la pena copiar. Que tenía sentido recobrar de otro modo, citando el nombre del autor y refiriendo lo que dijo y lo que dicen que dijo, añadiendo la interpretación de lo que dijo, y hasta justificándolo. Hace esto Aristóteles citando precisamente a Tales en la parte final del Libro A de su *Metafísica*:

Tales, el iniciador de esta filosofía, afirma que (el principio de los seres) es el agua, por lo que también declaraba que la tierra flota sobre el agua. *Probablemente* juzgaba así viendo que lo que nutre a todas las cosas es húmedo, hasta el punto de que el calor mismo nace de esta humedad y vive de ella, y

que aquello de que todas las cosas nacen es el principio de todas las cosas. Juzgaba pues, así, por esta razón y porque los gérmenes de todos los seres tienen la naturaleza húmeda y el agua es el principio de la naturaleza de las cosas húmedas.⁴

Aristóteles expone a Tales de Mileto, él es autor que cita a otro autor, pero que al hacerlo, al mismo tiempo que lo salva del olvido, lo dispone a su gusto, lo justifica en apariencia y lo deja incómodamente mal parado. (Un caso muy interesante al respecto es el de Sócrates y Platón). Se puede comparar este proceder con el que se descubre en la *Teogonía*, obra también escrita. Obviamente, que comienza:

Ante todo, cantemos a las musas...

y, donde después de una breve introducción se añade que

En otro tiempo, a Hesfodo enseñaron ellas un hermoso canto mientras apacentaba él sus rebaños bajo el Helicón sagrado. Y por lo pronto, me hablaron así esas Diosas, las musas del Olimpo, hijas de Zeus tempestuoso: -Pastores que pasais la vida al aire libre, raza vil, que no sois más que vientres... Hablaron así las hijas veraces del gran Zeus, y me dieron como báculo pastoril una rama de verde laurel admirable de coger; y me inspiraron una voz divina, con objeto de que pudiese yo decir las cosas pasadas y futuras.⁵

Si contemplamos cuidadosamente este texto, se puede notar que el sujeto que invita a cantar a las musas es anónimo. Luego, se señala que este canto se lo enseñaron a alguien las musas, y se nombra a Hesfodo. Enseguida se habla en primera persona: "Y por lo pronto me hablaron así esas Diosas..." Se puede suponer que a quien le hablan éstas es a Hesfodo, por lo que el sujeto anónimo del principio desaparece. Se comienzan entonces a relatar las palabras de Hesfodo, a citarlas; sin embargo las musas, al hablarle aparentemente a éste, interpelan a varios: "-Pastores, que pasais la vida al aire libre, raza vil...", dirigiéndose no a un individuo en particular, sino a un conjunto de individuos. Más adelante, el personaje que reconocemos como Hesfodo, el que habla en primera persona describe los favores de que es objeto por parte de las musas: "me dieron como báculo pastoril una rama de verde laurel admirable de coger"; pero además "me inspiraron una voz divina, con objeto de que pudiese yo decir las cosas pasadas y futuras".

Algunas consideraciones se pueden hacer con respecto a lo anterior: quien haya sido el que inició anónimamente el texto, conminando a cantarle a las musas, bien pudo haberlo escrito o no. Pero ese sujeto habla de otro que no es él, habla de Hesfodo, hablando Hesfodo sin más. Es decir, la *Teogonía* no comienza con las palabras de Hesfodo, sino de otro. De otro que es el que canta, y acaso el que escribe. Pero éste se desaparece al nombrar a un ausente, que sin estar es hablado en primera persona, porque el que sí habla trae a Hesfodo de otro lado, del mundo del olvido, o del mundo de los dioses y lo pone a hablar.

El poema teogónico podría haber sido compuesto por el anónimo sujeto que comienza el relato, él es el que lo canta, es su versión, acaso la última, la que ha llegado hasta nosotros; sin embargo, no se menciona su nombre, y éste queda borrado, cubierto con el de Hesfodo, que es el que sí aparece.

Se podría pensar que ese anónimo personaje buscaba subrayar el carácter, maravilloso y excepcional, de la comunicación entre los dioses y los hombres, justamente porque a Hesfodo le hablan las musas como se dice en el texto, y no al simple mortal que rinde estos homenajes. Pero también es cierto que Hesfodo es un sencillito campesino de Ascra, como hay tantos otros, no es un rapsoda profesional, y entonces podría ser que el que canta no sea ningún campesino, sino ciertamente un *rapsoda anónimo*.

Este personaje, no es Hesfodo, pero al nombrar a Hesfodo y hablar como si fuera Hesfodo sin serlo, se borra a sí mismo. ¿O acaso podría haber sido Hesfodo? Si ese sujeto anónimo hubiera sido Hesfodo, comenzando a cantar los versos, ¿se podría mencionar a sí mismo como el que en otro tiempo recibió el don de las musas?, ¿por qué entonces no se afirma a sí mismo; dado que, sin lugar a dudas, si él lo fuera ganaría reconocimiento y fama?, ¿no será entonces que no podía hacerlo, porque de todos era sabido que él no era Hesfodo y que mal haría en afirmarlo, poniéndose no sólo en duda su palabra, sino poniéndose en ridículo ante los oyentes?

Por tanto, no sería descabellado pensar que el personaje que inicia el canto fuera un rapsoda cuyo nombre a nadie importa, y que al hacer su recitación realmente se vuelva otro, se ponga fuera de sí mismo, como Platón lo subraya en el diálogo con *Íón*, y que sus palabras adquieran valor porque no son suyas sino de un ser casi divino como es Hesfodo, que según parece tiene la extraordinaria capacidad de ver a las musas y de platicar con ellas. Que al proferir con su boca las

palabras de Hesfodo finalmente se descubra que poco importa quién sea el vehículo para que las palabras sean oídas, porque lo importante es que se escuchen. De suerte que no tiene mayor trascendencia para ellos subrayar al autor, porque las palabras son en última instancia palabras de los dioses, y valen por eso.

Para el mundo en el que se cantan los poemas como el de la *Teogonía*, resulta obvio que no hay otra autoría para los mismos que la de las musas. Otro mundo será aquél en el que, como se puede constatar en el texto citado de Aristóteles, son más permanentes los nombres de los hombres, y las palabras consignadas en documentos escritos son rescatadas del silencio para ofrecerlas con las debidas justificaciones o, sin éstas, en los textos de otros, según le convenga al autor de las referencias.

Evidentemente desde Tales de Mileto hay una secuencia ordenada de discursos. En consecuencia las palabras divinas son desplazadas, ahora hablan los hombres, por lo tanto los nombres de éstos ocupan el primer lugar y sus palabras, que no alcanzan la dignidad de las antiguas, se desvanecen en el fluir incesante de su proliferación y de su sorprendente inconsistencia, muy a pesar de la escritura y de los esfuerzos titánicos que se han realizado desde entonces para lograr que permanezcan un poco. Las palabras se mueven como nunca, ligeras y huecas.

Es necesario, de cualquier modo reconocer la importancia de la escritura, del papel decisivo que ésta adquiere para pasar del mundo de la *palabra cantada* (poética), al de la *palabra dialogada* (filosófica).

Es pertinente señalar que a la palabra cantada -por diversos motivos- le resultaba innecesaria la escritura; hay que tomar en cuenta que en la época oscura en que la tradición oral ocupaba un lugar preponderante para el mundo griego, ocurría que en ocasiones particulares el grupo se congregaba a escuchar a un individuo, el *aedo*, personaje apreciado porque transmitía en una experiencia estéticamente imprescindible cuestiones vitales para la comunidad. Este poeta o *aedo*, quizá podría compararse con el *druida* del mundo celta, sacerdote, juez y vidente.

Hasta los reyes quedaban bajo su tutela moral. Cuando dos ejércitos libraban una batalla, los poetas de ambos bandos se retiraban juntos a una colina y allí discutían la lucha cavilosamente... Los combatientes -a los que con frecuencia separaban mediante una intervención súbita- debían aceptar luego su versión de la lucha, si merecía ser conmemorada, en un poema, con reverencia y con placer.⁶

Existe la opinión de que en Homero concluye la tradición del *aedo*,⁷ en Grecia, para ser substituida por la del recitador. Precisamente por efecto de la escritura alfabética. "La poesía continuó siendo un importante vehículo para la expresión pública en los siglos VII y VI (a.c.), pero fue influenciada en muchos aspectos por la capacidad de leer y escribir."⁸

El recitador o cantor ambulante, "que ya no pertenece a una profesión dotada, depende de la generosidad de los caudillos... divierte y entretiene... es un simple cliente de los oligarcas militares",⁹ ya no es un poeta creador, es un *rapsoda* (el que zurce combinaciones poéticas), se limita a elegir los temas de un repertorio fijo;¹⁰ por tanto, "Después de Hesfodo se sabía que los poemas pertenecían a cierto autor y esto, a su vez, ha de haber desviado los temas y el tono de la poesía hacia la expresión de las emociones personales"¹¹

En la época arcaica por tanto, la épica homérica y hesiódica está ya también paralizada en los escritos, sin embargo, algo conserva todavía de su sentido anterior.

Por lo tanto, los cantos recitados requerían o no de variaciones según el momento en el que se llevaran a cabo, y dependían completamente de su eficacia. La valoración del rapsoda respondía entonces a que éste posea cualidades poco comunes, dotes excepcionales, personalidad carismática, memoria extraordinaria. Por tanto poseedor de la sensibilidad suficiente para establecer una comunicación viva con el pueblo reunido en circunstancias diversas, y con capacidad para seleccionar cantos oportunos, pero ya no era un vidente.

Si las palabras del rapsoda fueran palabras de los dioses y éstas hubieran sido escritas como tales en algún material, seguramente habría libros sagrados como en otras tradiciones antiguas. Porque los libros habrían encarnado cualidades que hubieran exigido un manejo ritual del que existiría alguna referencia, por lo tanto, hay que reconocer que la escritura de los poemas los transformó lentamente en meros cuentos.

Si bien la escritura había transformado a la poesía, no era siempre imprescindible. Si todos los recitadores hubieran contado con escritos de los cantos, probablemente habría innumerables versiones de los mismos, considerando que no sólo hubo un cantor. Por Platón hay la noticia de que en su tiempo se efectuaban en Epidauró concursos de rapsodas sin duda profesionales, donde se premiaba al mejor de todos. Refiere un concurso en particular, donde el ganador es Ión, quien dispuesto a hacerse escuchar por Sócrates y seguro de su "arte" no menciona contar con ningún escrito, ni necesitarlo.

Por último hay que hablar de la subordinación que los cantores podían tener respecto a algún jefe guerrero, a un ejército, a alguna comunidad campesina, región, santuario, dios particular, fecha del calendario, etcétera. Sus cantos debieron estar marcados por la necesidad de agradecer a quienes los favorecían con alimentos y protección. Nunca ni en todos los lugares eran los mismos, justamente porque no eran cortesanos de un palacio, ni comisionados a un templo, sino que por los mismos atributos personales que poseían podían ser bien recibidos en los lugares a los que llegaran dentro del amplio marco geográfico del mundo griego, sembrado de ciudades y de aldeas. Para el tiempo de Platón, el rapsoda, aún conserva rasgos de tiempos remotos, canta ante las multitudes ahora devenidas ignorantes que le aplauden frenéticas; ya han aparecido las furtivas miradas de desaprobación de parte de los intelectuales, los filósofos de reciente cuño.

El rapsoda Ión, del que habla Platón, probablemente aprendió la versión unificada de los poemas que ya había mandado escribir Pisístrato el tirano de Atenas, versión ya oficial y controlada; ganó el primer lugar en el concurso y mereció la crítica despiadada de que fue objeto en el diálogo con Sócrates.

La poesía épica en su momento de mayor auge debió por tanto prescindir de la escritura; mientras que, de modo radicalmente diferente, a la filosofía, a la palabra dialogada el escrito le resultó absolutamente imprescindible. Nada sorprende así, que desde los presocráticos un punto siempre importante es referir listas de nombres, obviamente anexando la mención de lo que escribieron, y los comentarios. Como se puede constatar rápidamente en la recopilación que ofrece Mondolfo sobre el pensamiento antiguo:

(Tales de Mileto) no dejó escritos y los que (le) fueron atribuidos son falsificaciones posteriores.¹²

(Anaximandro) escribió una obra *En torno a la naturaleza*.¹³

(Anaxímenes) escribió: *En torno a la naturaleza*.¹⁴

(Heráclito de Efeso) También él escribió un libro *De la naturaleza*.¹⁵

(Parménides) escribió un poema filosófico *Sobre la naturaleza*.¹⁶

La importancia del alfabeto para el diálogo, para la palabra dialogada no puede soslayarse en modo alguno. Tales de Mileto inicia el diálogo. Que se diga que no dejó escritos cuenta por el hecho de hacer girar alrededor de los "escritos" precisamente la condición para iniciarlo. El texto perdido, que acaso inexístió, el vacío de un texto, el hueco de

éste, es el punto de partida que se llenó de inmediato con algo, la "cita" de otro. Porque de Tales ya hay escrito, aunque su texto no exista. Porque aún en ausencia del discurso, no se canceló la importancia y la influencia del nombre propio que lo consigna.

Los pensadores jonios escribieron su obra, y al hacerlo dieron pie a ver muchas cosas antes invisibles. Una de ellas, el suceso de ver escritas las palabras, con la simplísima desnudez de las letras, frágiles esqueletos que sin embargo apresan nada menos que la palabra, que en el mundo que moría era tan cara, de divina.

Pero ver escritas las palabras, sin embargo, produjo como efecto su rebajamiento. A las palabras escritas se les pueden hacer muchas cosas, por ejemplo, copiarlas bien o mal; con las palabras escritas se puede establecer un diálogo que eludiendo todos los contextos hace del texto el momento decisivo, que iniciado en una frase originaria produce una reacción en cadena, que la copia o la explica, y poniéndola en un lugar la desarrolla y se le extraen consecuencias. Llegan unos y otros a manejar los textos, los parten en mil pedazos, y con ellos producen otros más en un encadenamiento al infinito.

Es ese diálogo, solitario e insomne, masturbación teórica, con otros que sólo son nombres con textos, que reducidos a eso, y a pesar de alguna que otra bio-grafía, no son sino estatuas mudas ante las cuales el que escribe labra su propia piedra. Diálogo que no es testimonio del hombre, sino erección de su efigie con fragmentos de las estatuas viejas y derribadas. Diálogo filosófico, eterno diálogo en un cementerio en ruinas.

La filosofía desilusionó lo sagrado de los libros, hizo callar a los poetas, y se convirtió en *bibliografía*.

Cuando con la escritura alfabética se "dijo la verdad", la verdad se hizo histórica, y en el límite se volvió relativa y falsa, dialéctica incluso.

La palabra se adelgazó, se volvió transparente, se desangró, se hizo agua. Fluyó para siempre cada vez más clara y precisa, más explicada y más fundamentada. Perdió su atributo de ser *alétheia* y convertida en discurso, discurre en un discurrir ensimismado y errabundo.

La escritura alfabética disecó la *alétheia*. Sólo muerta y disecada la verdad pudo ser filosofía, y la filosofía insensible, como Narciso, se enamoró de sí misma, y ha sido deseada por los guerreros cansados que la leen a ciegas, porque ella estaba muerta. Y está muy fría.

Muy significativo resultó para los antiguos griegos apropiarse del alfabeto fenicio. Como aprendices de brujo, escribieron con el alfabeto

tales cosas, que no debían ser escritas, ni respondían a los fines que habían motivado su invención. A los griegos, de los que hablamos, les llegaron las letras ya hechas, pero las recibieron en su aplicación elemental a los negocios sin su pesada carga, su historia milenaria.

Recibió la escritura alfabética este pueblo ignorante, sin la riqueza de antiguas tradiciones, sin el peso de milenios de acumulación cultural y de sabiduría lentamente madurada, como en Egipto o Babilonia, donde ésta es producto de un largo proceso de elaboración medible en milenios posibilitado por la continuidad que la permanencia de las culturas hizo posible.

Hay acuerdo hasta ahora en aceptar, con las reservas consabidas, que los griegos recibieron la escritura de los fenicios y no de sus antepasados micénicos ni cretenses, y que ese hecho debió haber ocurrido entre el siglo VIII y el siglo VII antes de nuestra era.

“Como sucedió con otros pueblos que posteriormente tomaron el alfabeto, -dice Moorhouse- ya no tenemos aquí los comienzos torpes y erráticos en el uso de la escritura”¹⁷, los griegos escribieron inscripciones en lugares públicos, dedicatorias en ofrendas y en vasos, registros de acontecimientos históricos y de carácter personal; poemas líricos y por supuesto discursos sobre la naturaleza, probablemente porque no había ninguna necesidad de escribir otra cosa.

Justamente porque la tradición oral era más que suficiente para recoger y transmitir lo que sociedades campesinas podían requerir, es que es necesario considerar que la sociedad griega se había transformado esencialmente.

Los trabajos y los días de Hesfodo, y la *Teogonía* muestran, junto con la épica de Homero, su eficacia aun en la época en que ya existe una cultura urbana y el desarrollo de las ciudades-estado, y coexisten con el florecimiento de la filosofía y las matemáticas.

Recapitulando, lo que interesa señalar aquí, es que los herederos de la escritura alfabética en territorio europeo, los griegos del siglo VII anterior a nuestra era, ocuparon un período de tiempo suficientemente largo en el que ya, en posesión de las letras, no atinaban a escribir nada significativo, hasta el momento en el que los jonios escribieron filosofía. “Existe un notable ejemplo del uso que desde antiguo hicieron de la escritura los griegos de la clase “baja”: los mercenarios griegos que pelearon para el rey Psamético II en Egipto a comienzos del siglo VI a. c. escribieron sus nombres en las estatuas del templo de Abusimbel en el Egipto superior”¹⁸.

De los primeros filósofos se conserva con toda certeza el nombre porque debió escribirse, como ocurre con el de estos soldados mercenarios, pero tan pobres de sabiduría debieron ser estos primeros pensadores justamente porque no había ya lugar para la poesía, porque ya no podían llamar a las musas y decir palabras inspiradas, y no porque no se acordaran de ello, sino porque probablemente tenían ya otros intereses.

Escriben entonces sobre la naturaleza, y con ese nombre, producen un concepto que reúne, sintetizando, muchas cosas. El habla siempre ha sido un bien común, a diferencia de la escritura que cuesta mucho trabajo; seguramente en los tiempos de los jonios escribir requería aún mucha paciencia, costaba mucho más trabajo.

Escribir obligaba a sintetizar: para qué anotar tantos detalles, infinitos detalles descriptivos en un texto, si pueden ser reducidos a un concepto, que se escribe rápido y fácilmente. Escribir con alfabeto, por sí mismo, permitió un desarrollo inusitado de la capacidad de abstracción.

Moorhouse dice que

sólo una queja puede presentarse contra el principio del sistema alfabético. Se funda en la idea de la abstracción, de separar lo que conocemos como vocales y consonantes del más pequeño elemento hablado, la sílaba. Así que las unidades más comunes del alfabeto, la B, la C y el resto de las consonantes son cosas intangibles. Algunos gases, cuando los mezcla el químico, producen un líquido: ignorábamos su existencia mientras permanecen separados, pero el líquido resultante es algo tangible. Nuestras consonantes son como los gases: por primera vez nos damos realmente cuenta de que existen cuando las vemos que funcionan en una sílaba. Hasta para nombrarlas tenemos que ponerlas en sílabas formadas especialmente, como en el caso de *be* y *ce*. Por lo tanto, cuando aprendemos las letras del alfabeto, adquirimos un conocimiento que no nos es útil inmediatamente. *A*, por ser una vocal representa un sonido que puede pronunciarse, pero ¿qué sucede con *B*?¹⁹

Los griegos, al hacer suyo el alfabeto y al escribir aunque sólo fuera nombres y dedicatorias, sufren una transformación, aprenden algo que les provoca una auténtica metamorfosis; a diferencia de los fenicios que usan el alfabeto para operaciones financieras donde el repertorio lingüístico es limitado y sus fines exclusivamente pragmáticos; los griegos, sin desdeñar ese uso, aplicándose también a tareas comerciales en las que logran éxito indudable, lentamente se transforman en hombres racionales, —y algunos, en filósofos.—

2.2 La guerra. Lo que se hace

Ciertamente los griegos de la época arcaica transforman el mundo, de modo tan radical como nunca se ha visto nada igual.

Ellos realizan otra actividad, de la que más bien dependen su hegemonía territorial, sus hermosas y prósperas ciudades, y el notable desarrollo de formas de vida ciudadana. Esa actividad fue la guerra, por supuesto, no cualquier guerra.

Los griegos fueron guerreros de tiempo completo, y es necesario escribir con tinta roja ese hecho que permea por todo lo ancho y largo a su cultura y a su sociedad. Porque los griegos fueron una mezcla de guerreros y mercaderes. Pero su mercadería era humana, traficaban con seres humanos sometidos a la esclavitud, enriqueciéndose algunos, mientras que otros, los griegos pobres se alquilaban como mercenarios en los ejércitos de sus vecinos. Denigrantes prácticas en ambos casos.

¿Los griegos tenían nostalgia de un pasado remoto como acaso pudiera pensarse a propósito de las epopeyas?, ¿o tenían culpa y añoranza? Culpa por vivir a expensas de la muerte, y añoranza de una vida digna, ya perdida para siempre.

El inestimable valor de las epopeyas griegas no se puede poner en entredicho, no en vano constituyen paradigmas de la cultura universal. Haber descubierto las ruinas de Troya no prueba más que el hecho de que la ciudadela existió y que acaso fue asolada, y no representa de ningún modo la demostración de la existencia de una época heroica, que llenaría de gozo a tantos que tienen como excelso prototipo humano al pueblo griego.

Como todas las narraciones míticas, las del pueblo griego tampoco son objetivas. Si el gusto por los cantos épicos a que son aficionados los griegos se justifica por la nostalgia, no puede ser por los tiempos pasados, sino más bien porque enunciaba de algún modo una aspiración, un "deber ser" acaso, un acicate para vivir que por supuesto también perturba y logra, sin proponérselo, remover las conciencias de los que atentamente escuchaban.

Así, concebido el canto como pasado glorioso, estimula acciones por venir, dicta líneas de conducta que prueba eficaces y valiosas. Pero en su entraña polisémica, en los múltiples tramos de senderos que abre, emergen paisajes humanos que dicen del dolor y de la muerte a que condena el heroísmo. Descubren su precio trágico en la encantadora sugestión de un "destino manifiesto", que con la fuerza de

“la gran promesa”, ha sido y es uno de los motores poderosos del progreso humano. La paradójica nostalgia del mundo heroico deviene en imperativo categórico, el destino del hombre es el de Aquiles, el de la vocación para la muerte, de una heroica muerte que es la única que enaltece, orillando a la vida a ser la pura sombra.

Qué tremenda experiencia debe haber sido la de los temerarios hoplitas que osan los cantos en las noches largas mientras sitiaban las plazas de los bárbaros enemigos, y hasta las de los propios griegos, que tal es el caso, precisamente en la *Ilíada*.

Qué sentimientos experimentarían estos hombres despiadados cuyas iniquidades apenas se han consignado de tan indecibles y más bien han debido callarse “porque la desgracia es espectáculo que algunos no deben contemplar”.²⁰

Qué sentido encontrarían los griegos en los cantos de los rapsodas, en revivir con su imaginación plena hazañas heroicas como las de Aquiles, Héctor o Patroclo, que encarnan los más grandes ideales de nobleza y virtud, de una sociedad que ha convertido a la guerra de conquista en el sostén de su supremacía; nobleza y virtud que contrasta con la del hombre común, el extranjero, el bárbaro que sólo aspira a la justicia.

La epopeya, como el canto de la abubilla no solamente es reseña de lo memorable, ni es sólo un bello decir, más que eso es un parecer y un consejo, una orden y un conjuro, una convocación. La sublime belleza de la epopeya, el inmarcesible ideal de los héroes oculta una orden atroz.

Así, mientras el rapsoda cantaba para solaz del guerrero, y recreaba las acciones más valientes, la apasionada defensa del amante, la solidaridad fraterna que une a los hermanos combatientes, la belleza de las mujeres y de la más bella, Helena, la fidelidad ejemplar de Penélope, y desde luego mientras recreaba, asimismo, las virtudes de los enemigos, de Príamo, Hécuba y Héctor, aquel atendía con las manos ardiendo aún por la furia al apretar las lanzas, y por la sangre de los hombres jóvenes sacrificados al defender a sus mujeres y a sus hijos de la temible esclavitud.

Los griegos conformaron ejércitos indómitos para el siglo VI a. c., cuyo armamento no era superado por ningún otro pueblo, ejércitos dirigidos además por grandes generales, quienes emplazaban a sus hombres en el campo de batalla siguiendo tácticas bien calculadas y procedimientos logísticos novedosos. A su maquinaria de guerra invencible sólo le faltaba el beneplácito divino, la orden que caprichosamente

eliminara los prejuicios y la justificara. Pero, si los héroes aqueos destruyeron Ilión sin ningún motivo justo, la culpa por los actos inicuos está conjurada.

La epopeya escrita que se estudia afanosamente, o en la que se buscan placeres estéticos sublimes, -como se puede sospechar- compare algunos de los motivos de la filosofía, y el ideal heroico en su perfecta altura desplaza del gusto al torpe Hesfodo, quien por su carácter didáctico pierde la gracia y se presenta muy limitado en comparación con Homero.

Para la arrogancia de los griegos, resulta inaceptable verse reducidos a mercaderes o a campesinos, el testimonio elocuente es Homero. Diversas fuentes antiguas dan cuenta, ya desde entonces, del desprecio en que éstos tenían las actividades productivas, incluyendo al mismo comercio; pero no hablan del negocio de la esclavitud del que procedían las fortunas inmensas que se amasaron entonces. Una inconfesable vergüenza les obligaba a ocultar sus artes y ocupaciones. Porque su oficio de mercader no precisaba de retar a los mares, ni arriesgarse por rumbos desconocidos surcando las magnitudes de la tierra en pos de la aventura, sino más bien, versados en el arte del engaño, plenos de astucias, acumuladores de bienes en bodegas, ávidos del valor de cambio de las mercancías, y del valor de cambio del hombre mismo, como lo muestra bien el "divino Odiseo" en su lento, pero afortunado regreso a Itaca. Entretenida resulta la historia de Ulises, ciertamente un hombre indigno, cuyas palabras ya no valen nada, embaucador de todas las ingenuidades, muy distante de encarnar la vieja virtud de la justicia.

Se escribió la épica de Homero por encargo. Algún folklorista salvó del olvido a Hesfodo, ¿de qué cosa podría hacerse un escrito si no de poesía lírica? Se escribió, pero no era bastante. Así que guardaron silencio, hasta el advenimiento de la filosofía, con la que los griegos añadieron nuevas hazañas y merecimientos a su historia. Ciertamente, por un lado había una multitud de dioses y detalles sin fin, por otro lado un conjunto de conceptos comerciales, que al confrontarlos, los primeros resultaron ridículos, sobre todo al ser considerados en presentación escrita.

La poesía, al ser escrita fue susceptible de análisis y de comparaciones. Sus limitaciones en cuanto extensión y carácter nominativo se evidenciaron. Los poemas épicos se descubrieron como explicaciones ingenuas, con dioses absurdos e inconsecuentes, más caprichosos que los mismos hombres.

Si los mitos expresan una "historia de apreciable valor, porque es sagrada, ejemplar y significativa"²¹, no fue ello la razón que motivó la escritura de la épica griega, finalmente fue escrita por pedido de los políticos, conformada según un concepto de unidad, corregida y aumentada según los intereses a los que debió responder.

2.3 Muchos saberes. Lo que se necesita

En la información documental que hay de los filósofos, al contrario de lo que ocurre con la poesía, se puede notar que sus palabras dicen más, y dicen otras cosas que las que ellos podrían haber querido decir. Gran paradoja.

No comienzan reconociendo de antemano la influencia de las musas, menos haciéndoles un homenaje. En cambio, obras como la *Teogonía* hesiódica se inicia, según antes se había citado, del siguiente modo: "Ante todo, cantemos a las musas que del Helicón habitan la enorme y santa montaña, y con sus pies ligeros..."²²

Los filósofos hacen discursos valiéndose de *analogías*. Inauguran discursos estableciendo semejanzas entre cosas muy distintas. Anaximandro compara y encuentra similitud entre la justicia humana y la naturaleza. No presenta a la naturaleza con independencia, sino ligada a algo más sensible. Sin embargo, un hecho es significativo, ya no hay alegorías, ahora aparecen analogías.

Necesario es recordar que los griegos antes de Platón no conciben por naturaleza la del campo, las flores, etcétera, oponiéndola a lo social.

Este término (naturaleza), como el griego traducido por él, *physis*, tiene relación etimológica con el "nacer": naturaleza es aquello de que nacen todos los seres, todos los cielos²³

explica José Gaos en sus notas. Por su parte, Rodolfo Mondolfo señala que

El concepto de naturaleza (*physis*) es, en el origen, el del principio generador de las cosas, en el cual se unifica después la multiplicidad de éstas... (Platón, *Leyes*) Por naturaleza quieren significar el principio generador de las cosas primordiales, (y según) Aristóteles, *Física*, II, 1, Por lo cual algunos dicen que es el fuego, otros que es el agua, otros la tierra, otros el aire, otros que

algunos de éstos, y otros, después, que todos éstos son la *naturaleza* de los seres.²⁴

En función de lo anterior, la pregunta obligada es si de alguna manera son físicos o naturalistas. No lo son en el sentido moderno, por supuesto. Son filósofos haciendo una reflexión general, totalizadora, omnicomprendensiva. La naturaleza de la que hablan incluye a todos los reinos: el de los minerales, animales, plantas, etcétera. Cosas y seres; incluye al hombre.

La naturaleza, la *physis*, como principio generador lo es de *todo*. Preguntar por la *physis* es una pregunta filosófica.

En Anaxímenes ocurre el mismo caso:

De la misma manera, decía, en que nos sostiene nuestra alma, que es aire, así el soplo y el aire circundan el mundo entero (Aecio, 1, 3, 4). Este es un fragmento textual, extraído de la obra de Anaxímenes.²⁵

De Pitágoras al igual que de Tales no se conservan escritos directos. Pero se dice que él mismo respondió una ocasión, ante la pregunta sobre el arte que profesaba, que él no sabía arte alguno, sino que era filósofo (Término éste inexacto, quizá sea mejor: sabio). Como era de esperarse, la novedad del nombre exigió su aclaración. Este, procedió dando una explicación que justamente consistió en establecer una analogía entre la vida y la feria. Del conjunto de los hombres, unos acuden a la feria a competir para obtener renombre, otros para comprar y vender, y otros más asisten para ver lo que se hace y cómo se hace. También en la vida de los hombres, unos buscan como en la feria la fama, otros el dinero, y los filósofos (sabios) buscan *afanosamente la sabiduría*. Son

unos pocos, que, teniendo todo lo demás por nada, consideraban con afán la *naturaleza de las cosas*,²⁶

tarea esta última que supera en mucho a todas las demás.

Si este relato de Cicerón contiene algo de verdad, quizá con Pitágoras en el siglo VI a. c. se alcanza la suficiente claridad en torno a que la filosofía (el saber) versa sobre la naturaleza de las cosas, y junto con ello, la conciencia de que es una ocupación privilegiada, de interés para unos cuantos, que es superior a las demás ocupaciones, y que por sus exigencias es ardua y de difícil acceso.

Pitágoras logró formar un grupo consistente, una escuela o fraternidad que sobrevivió hasta la época de Platón (siglo IV a.c.), en la que se desarrolló un amplio cuerpo de saberes diversos, -polimathías decía Heráclito despectivamente- en los que no hay posibilidad de reconocer autores individuales. Una de esas polimathías tuvo repercusiones profundas especialmente en toda la cultura occidental, como se podrá ver a continuación.

Heráclito menciona que

Pitágoras llevó las investigaciones más lejos que los demás hombres.²⁷

Es aceptable reconocerle la importancia que asignó, según Aristóxeno, a las

investigaciones sobre los números, haciéndolas avanzar mucho con respecto al estado antecedente, conduciéndolas más allá de las necesidades del comercio.²⁸

Aristóteles atribuye a los pitagóricos haber determinado a los números como la naturaleza de los seres:

les pareció observar en los números semejanzas con los seres y con los fenómenos... les parecía que toda la naturaleza por lo demás estaba hecha a imagen de los números y que los números son los primeros en la naturaleza.²⁹

Aristóteles, no obstante, soslayó la importancia de Pitágoras y menospreció sus descubrimientos presentándolos de manera casi ridícula.

Por su parte, los pitagóricos se ocuparon también de teoría de la música, no precisamente por intereses estéticos o filarmónicos, sino como otra ociosidad filosófica comparable a la de calcular o hacer números con piedritas.

Entre tantas curiosidades a las que los hombres libres podían dedicarse desentendidos de la fama y del dinero, una era seguramente "observar" y, es posible, que se aplicaran también a cierto tipo de experimentación como la que permitió el descubrimiento de la correspondencia entre las notas musicales y la longitud de las cuerdas que las emiten; los acordes de octava, quinta y cuarta; y el concepto de armonía musical.

Pitágoras instauro la necesidad de "estudios", de *mathémata*, _____

nombre muy general que abraza de hecho muchas cosas heterogéneas: la doctrina de los números y los elementos de la geometría, los primeros fundamentos de la acústica y la doctrina de la música y el conocimiento de los tiempos de los movimientos de las estrellas,³⁰

pero también se ocupa de malas artes, como dirá el excéntrico de Heráclito, refiriéndose quizás a sus creencias y prácticas religiosas y exóticas.

Pitágoras, buen observador de las costumbres extranjeras, y dispuesto como Solón a navegar so pretexto de "ver cosas", ávido de estudios varios (*mathémata*), asimismo preocupado por la naturaleza de las cosas (*physis*), por todo ello, se autonombra: ¿sabio?; pero, además reformó las costumbres de sus allegados y discípulos y no menospreció incursionar en el ámbito de la política, ocupación en la que fracasó, según se dice.

Muchas cosas nuevas aparecieron primero con Pitágoras y los *mathémata* en Jonia, y después en Crotona en la Magna Grecia lugar al que llega ya entrado en años.

Pitágoras es filósofo y matemático. Ocuparse de *mathémata* es propio de los filósofos. Esta combinación permite que establezca como naturaleza de los seres a los números, y posibilita que a partir de cosas tales como los números, especialmente dúctiles al pensamiento abstracto a través de su representación material en el cálculo aritmético que ya había adquirido en sus viajes, pueda arribar al concepto de *logos*, tan importante en la matemática y la filosofía posteriores.

Notas al capítulo 2

¹ Oswyn Murray, *Grecia antigua*, Edit. Taurus, Madrid, 1981, pp. 187 y 188.

² Hesfodo, *Teogonía*, p. 4.

³ José Gaos, *Antología de la filosofía griega*, Edit. Colegio de México, México, 1968, p. 21.

⁴ *Ibid.*, p. 82.

⁵ Hesfodo, *Op. cit.*, p. 3.

⁶ Robert Graves, *La Diosa Blanca*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, p. 25.

⁷ Homero, *Ilíada*, *Odisea*, Edit. Bruguera, México, 1977, p. 11.

⁸ Oswyn Murray, *Op. cit.*, p. 24.

⁹ Robert Graves, *Op. cit.*, p. 25.

¹⁰ Homero, *Op. cit.*, p. 12.

- ¹¹ Oswyn Murray, *Op. cit.*, p. 24.
- ¹² Rodolfo Mondolfo, *El pensamiento antiguo*, vol. I, Edit. Losada, Buenos Aires, 1969, p. 40.
- ¹³ *Ibid.*, p. 43.
- ¹⁴ *Ibid.*, p. 46.
- ¹⁵ *Ibid.*, p. 47.
- ¹⁶ *Ibid.*, p. 78.
- ¹⁷ A. C. Moorhouse, *Historia del alfabeto*, Edit. Fondo de Cultura Económica, México, 1982, p. 266.
- ¹⁸ *Ibid.*, p. 267.
- ¹⁹ *Ibid.*, p. 230.
- ²⁰ *Poesía mexicana*, vol. II, Edit. Promociones Editoriales Mexicanas, México, 1979, (Introducción, selección y notas de Carlos Monsiváis), p. 367.
- ²¹ Mircea Eliade, *Mito y realidad*, Edit. Labor, Barcelona, 1983, p. 7.
- ²² Hesfodo, *Op. cit.*, p. 3.
- ²³ José Gaos, *Op. cit.*, p. 110.
- ²⁴ Rodolfo Mondolfo, *Op. cit.*, p. 37.
- ²⁵ *Ibid.*, p. 46.
- ²⁶ José Gaos, *Op. cit.*, p. 20.
- ²⁷ Rodolfo Mondolfo, *Op. cit.*, p. 52.
- ²⁸ *Ibid.*, p. 56.
- ²⁹ *Ibid.*, p. 56.
- ³⁰ Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Edit. Fondo de Cultura Económica, México, 1967, p. 161.

3. VERDAD Y JUSTICIA

3.1 *Logos, mathémata y physis*

De los pocos testimonios escritos correspondientes a la escuela de Mileto, en ninguno se utiliza el concepto de *logos*; se preocuparon por la *physis*, por el *ápeiron*, por el *cosmos*, pero no mencionaron el *logos*.

Fue en el pensamiento pitagórico, donde *logos* aparece como *razón*, significado radicalmente nuevo. Fue precisamente en el campo experimental de la acústica, haciendo pruebas con cuerdas de distintas longitudes donde surge el concepto inédito de *logos*.

De la acústica y teoría de la música pasa a ser aplicado de inmediato en aritmética y geometría. Allí *logos* va a significar "*relación entre dos números*", y propiamente *razón* ($a:b$), *cociente*.

Simultáneamente los pensadores utilizan un concepto filosófico de *logos*, como pensamiento racional, volviendo ambos conceptos algunas veces indiscernibles en estas dos aplicaciones.

Arpád Szabó considera que la ambigüedad de la palabra *logos* (en matemáticas y filosofía) era importante para los pitagóricos, justo porque querían ver la *razón* del universo en términos de número:

This ambiguity in the meaning of the word *logos* (relation between two numbers, and rational thought or reason) was naturally of considerable importance to those Pythagoreans who wanted to view the rationale of the universe in terms of number.¹

Pitágoras probablemente es el introductor del concepto *logos* en ambos campos, el matemático y el filosófico, considerando que también en la matemática este concepto tuvo repercusiones de carácter fundamental.

Arpád Szabó encuentra de interés mencionar la ambigüedad del concepto *logos* en los pitagóricos, bajo el supuesto de que hay un uso profesional del mismo y uno popular, que podemos poner en duda.

Logos como "razón entre dos números" es un concepto especializado; *logos* como "pensamiento racional", como concepto filosófico, de ningún modo es un término popular, no es accesible a las masas ignorantes, tampoco lo utilizan los pensadores milesios, y por supuesto resultaría muy inadecuado para que los poetas lo usaran con ese cariz filosófico.

Los filósofos pitagóricos también son los responsables desde el principio del uso no específicamente matemático del concepto *logos* y, como bien lo señala Arpád Szabó, no es ajeno a sus intereses de matematizar la naturaleza de las cosas, de racionalizar la *physis*, de reducirla a números.

Que los simpatizantes del pitagorismo y los ajenos a la hermandad rebajaran el rigor "técnico" de los maestros que sólo conocían de órdenes, que al extenderse la terminología exclusiva de una secta de matemáticos filósofos entre otras gentes *logos* derivara en un concepto más popular, puede ser el caso. Quizá por ello, un pensador como Heráclito, que lejos estaba de pertenecer al grupo de seguidores de Pitágoras, ya utiliza entre su repertorio de palabras el término de *logos* en un sentido filosófico-matemático, como *proporción*, y no como *palabra*, ni *verbo*, que es su significado popular.

No se puede olvidar que la filosofía hace surgir precisamente el pensamiento racional marcando un cambio, una ruptura radical con el mundo de la palabra pre-existente, mundo sin pensamiento racional o con otro tipo de pensamiento. Bien se pregunta Marcel Detienne sobre "la relación que puede haber entre determinadas innovaciones en la práctica social del siglo VI y el desarrollo de una reflexión organizada sobre el *logos*".² Sin lugar a dudas acontecimientos decisivos ocurrieron, y la puesta en escena de el *logos-razón* fue uno de ellos.

A Heráclito le compete llevar, junto con los pitagóricos la antorcha de la razón, aunque la toma de manera subrepticia. Porque Heráclito descalifica las "muchas artes", no sabe matemáticas ni gusta de los

experimentos, ridiculiza las prácticas misteriosas que los pitagóricos han introducido de contrabando en Grecia; pero la razón, el *logos*, le convence, aunque no sepa a ciencia cierta de qué se trata.

Establecida por los pensadores milesios la necesidad de unidad y orden en la naturaleza, el panorama se abre enormemente con Heráclito de Efeso.

De Heráclito existe ya obra escrita recogida fragmentariamente en múltiples autores posteriores; y su reflexión es más diversa, pero sin dejar de estar apenas esbozada. La mayor parte de su pensamiento consiste en afirmaciones sin fundamentar, que precisamente por ello han suscitado inacabables esfuerzos interpretativos.

Su lenguaje es en general, un lenguaje común y cotidiano. Habla de embarcarse en ríos, de pilotear naves, de la carda de los cardadores, de los que duermen y de los que están despiertos, de los que van a la guerra, habla hasta de animales, los asnos y los bueyes le sirven de buenos ejemplos. Por lo común, estas triviales palabras son usadas para decir cosas distintas. Las usa como metáforas (feas, por cierto), y en algunos casos maneja analogías³ como sus colegas.

Heráclito se anima, y es el primero, según los documentos disponibles, a ofrecer razones, por supuesto estableciendo un diálogo polémico, que tiene como consecuencia la descalificación de Homero. Así, afirma que cuando el poeta hace votos porque la rivalidad se aleje de los dioses y de los hombres, no se fija bien lo que dice, que eso no se debe buscar, porque todas las cosas tienen su origen en la lucha y en la antipatía y si no lucharan, desaparecerían.⁴

Lo que es significativamente más importante de Heráclito, no es lo que repite de sus colegas, ("que hay un orden y una periodicidad determinada en la transformación del mundo, de acuerdo con una necesidad inexorable"),⁵ aunque también es consecuencia de ello.

Heráclito introduce precisamente el concepto de *logos*, diciendo:

Esta razón (*logos*) es sempiterna, pero los hombres se muestran tan incapaces de entenderla cuando la oyen por primera vez como antes de haberla oído. Pues aunque todo sucede de acuerdo con esta razón... B1.⁶

Evidentemente esta "razón" procede de la teoría de la música, de las polimathías pitagóricas.

Sin ningún problema se puede entender que en la afirmación "todo sucede de acuerdo con esta razón", la razón que utiliza no puede estar muy lejos de significar la relación entre dos números (a:b), y por lo

tanto es eterna. Aunque Heráclito no lo reconoce así, por supuesto, porque no lo dice; lo que dice es una palabra mágica: "razón".

Heráclito es incapaz de reconocer que su razón es pitagórica; además, porque, como ocurre frecuentemente con la matemática, "los hombres se muestran tan incapaces de entenderla cuando la oyen por primera vez como antes de haberla oído", de modo que Heráclito está imposibilitado para explicar qué es "razón", porque no lo ha entendido.

Dice más Heráclito:

Este mundo, el mismo para todos, no lo produjo ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que ha sido siempre, es y será un fuego siempre vivo, que se enciende según medidas y se apaga según medidas. B30.⁷

Esta razón es eterna, es la razón del fuego, es la relación proporcional entre el encenderse y el apagarse del fuego, porque ciertamente conforme se enciende, se apaga y este cambio debe efectuarse no sólo con medida, con cualquier medida, sino con una medida proporcional, por lo tanto autorregulada, autónoma e independiente.

Señala que

aunque la razón sea común, la mayoría vive como si cada cual tuviera su peculiar entendimiento B2.⁸

En este fragmento confronta *logos* con *frónesis*, que no son lo mismo por supuesto, porque el *logos* dice lo que es común, y *frónesis* es la "manera de ver", lo cual no tiene porqué ser común. Ciertamente cada quien tiene su *frónesis*, pero lo común, el *logos*, debe ser bastante "poco común", para que la masa no lo reconozca.

Otro fragmento heraclítico donde el *logos* aparece es el siguiente:

Escuchando no a mí, sino a la *razón*, es sabio convenir en que todo es uno. B50.⁹ (y en otro se afirma que) una sola cosa es lo sabio, conocer el designio que lo gobierna todo a través de todo. B41.¹⁰

El lenguaje de Heráclito es oscuro, enigmático y como los oráculos demanda una lectura hermenéutica.

Si Heráclito no sabe nada del *Organon* aristotélico, ya habla, no obstante, de "razón", por lo que se podrá entonces medirlo con su propio rasero, advirtiendo así que la razón comienza con la contradicción. El afirma:

Lo sabio es convenir en que todo es uno, ...lo sabio es conocer qué lo gobierna todo a través de todo.

Sólo esto es lo sabio. Hay que escuchar a la razón, no a Heráclito para descubrirlo. Lo que permite sin embargo a Heráclito ser sabio, es que él sí atiende a la razón. La razón es la fuente del saber. Heráclito sólo puede referirse a la razón matemática en su expresión filosófica, a la igualdad en razón. A la analogía que los filósofos matemáticos han incorporado en su ejercicio, y que puede aplicarse a todo.

La "razón" de la que habla Heráclito, de la que ningún pensador anterior hace mención, no es otra que la pitagórica, de la que ha omitido la referencia perturbadora de los números y otros *mathémata* para manejarla con más facilidad, como también harían los mismos pitagóricos.

3.2 *Alétheia* y *Diké*

Que el mundo es *cosmos (orden)*, y que ese orden del mundo es necesario y se cumple en el tiempo está afirmado en Anaximandro, y Heráclito lo asume. Lo nuevo es la aparición del *logos*, que responde acertadamente, al cómo es ese orden que se cumple necesariamente en el tiempo, porque ese orden, ahora se puede decir, es un orden racional, con medidas reguladas, constantes, uniformes.

La medida no la da el tiempo. En Anaximandro el tiempo es medible por el despliegue de lo justo y la reparación de lo injusto, después de lo cual se destruye todo, regresando al origen. Para Anaximandro aún no existe el *logos*, y quizá para él todavía el orden del tiempo está más próximo a Hesfodo, y es tal vez el de la justicia divina, fatal por tanto.

Al respecto Marcel Detienne señala que la verdad divina, la encarnada en *alétheia*, entraña la función de justicia.

En el pensamiento religioso, la justicia no constituye un campo distinto del que corresponde a la verdad. Las afinidades de *diké (justicia)* y *alétheia (verdad)* son múltiples y muy atestiguadas. (Así,) Cronos, el padre de *Alétheia*, es sin duda, como dice Plutarco, porque por naturaleza es el más justo.¹¹

Podemos ver en qué consiste esa justicia de Zeus que se cumple necesariamente en el tiempo. Según las palabras de Hesfodo en *Los trabajos y los días*:

Escucha la justicia y no medites la injuria... La justicia se irrita, sea cualquiera el lugar a donde la conduzcan hombres devoradores de presentes que ultrajan las leyes con juicios inicuos. Vestida de tinieblas recorre, llorando, las ciudades y las moradas de los pueblos, *llevando la desdicha* a los hombres que la han ahuyentado y no han juzgado equitativamente. Pero los que hacen una justicia recta a los extranjeros, como a sus conciudadanos, y no se salen de lo que es justo, contribuyen a que prosperen las ciudades y los pueblos. La paz, mantenedora de hombres jóvenes, está sobre la tierra, y Zeus que *mira a lo lejos* no les envía jamás la guerra lamentable.¹²

Anaximandro dice que lo necesario es que ocurra lo justo, y que lo injusto se repare. Habiéndose cumplido esto entonces, regresen todas las cosas a su origen.

Se puede acaso establecer que en Hesfodo y en Anaximandro hay una preocupación común, pero que Hesfodo la expresa poéticamente y Anaximandro prosáicamente. ¿Será que Anaximandro está ofreciendo una especie de *alétheia*, ya un poco desinspirada?

Anaximandro habla de la justicia y de la reparación de la injusticia, el asunto más importante del mundo de *alétheia*, del mundo de los dioses, y esa *diké-alétheia* más que palabra es acto, es vida humana.

Un asunto tan importante del mundo antiguo se desplaza en las interpretaciones que ven el fragmento de Anaximandro como un texto metafórico, donde el orden en el tiempo no es el del cumplimiento de la justicia y la reparación de la injusticia por intervención divina, sino a la manera de un principio racional inexorable, orden cósmico que

no contiene en sí mismo la posibilidad de la injusticia que sería el desorden.¹³

Para Nicol, la frase referida a la justicia es un

simple artificio literario, ...la metáfora -dice- sirve para iluminar la idea de principio no ha de servir para erabozarla.¹⁴

Lo que hace presuponer que Anaximandro ya posee esos conceptos filosóficos que intenta iluminar, y sus palabras son retóricas.

Anaximandro se aleja de Hesfodo lo suficiente para hablar por sí mismo, prescinde de la inspiración de las musas, pero no ha arribado totalmente al mundo del orden racional, del que sin embargo ya pone las primeras piedras.

Las palabras de Anaximandro, si se miran como imágenes, parecen metáforas. Son engañosas respecto de un orden conceptual, pero son doblemente engañosas si no son metáforas. Si para Anaximandro son *alétheia*, entonces están llenas de confusión, porque de la verdad antigua sólo guarda huellas borrosas.

Pero veamos con más cuidado, quizá se pueda descubrir que Anaximandro diga *alétheia*, cuando dice que

...ahí de donde emergen las cosas que existen, ahí mismo concluyen en su destrucción, de modo necesario; pues se hacen justicia y dan reparación unas a otras de su injusticia según el orden del tiempo. B1.¹⁵

Anaximandro no está haciendo alardes de poeta, la gravedad de sus palabras las hace dignas de verdad. Está afirmando un asunto principal: que el problema de la naturaleza está entrañablemente ligado al problema de la justicia y de la injusticia; está recordando que la naturaleza no excluye lo humano, que siendo la naturaleza una, origen y principio de todo, -no hay que olvidarlo-: las injusticias se reparan antes de regresar al principio.

"Que el fragmento tiene... un tono marcadamente ético y jurídico resulta claro", como también ocurre en Jenófanes, según Conrado Eggers Lan, quien estima que la idea de tiempo en Jenófanes es común a la de Anaximandro, "a pesar del añadido *"taxis"*, cuya acepción resulta difícil de determinar, ya que sólo en textos del siglo V hallamos usos de dicho vocablo, sea referido al *ámbito militar* o al de la tasación de *tributos o impuestos*", señalando que "el tiempo no controla la cantidad, sino más bien el periodo en el cual la *proporción* fijada debe ser pagada, y que el tiempo ha hecho la evaluación (del daño causado por un contrario al otro en términos de duración) de una vez y para siempre, a los efectos de que, *más temprano o más tarde* en el tiempo sea pagada la compensación".¹⁶

En el tiempo se dispone, el tiempo manda, dirige, pero ¿con qué orden?, ¿en qué proporción?; las cosas se cumplen en el tiempo, pero ¿según los dictados de un juez de justicia, de un director de orquesta o de un general del ejército? Las cosas se ordenarán ¿buscando qué: la justicia, la armonía o la homogeneidad? Podemos aceptar que *logos* es precisamente la respuesta heraclítica al vacío dejado sin duda por Anaximandro.

Si en el tiempo se ordena todo necesariamente, cabe señalar que ese asunto no es nuevo. En Hesíodo también se "hacen saber" órdenes

precisas, por ejemplo en el libro II de *Los trabajos y los días*:

Al salir las Pléyades, hijas de Atlas, comienza la recolección y la labranza cuando ellas se ocultan. Se ocultan durante cuarenta días y cuarenta noches, y cuando el año va corrido, aparecen de nuevo en el momento en que se afila el hierro.¹⁷

Las imágenes de Hesíodo no son por cierto enigmáticas, ni hacen rodeos; las pueden ver todos.

¿Cuál será el orden del tiempo para los hombres de razón? Venir a afirmar que las cosas se suceden unas a otras, no requería de filosofía alguna, es una experiencia común a todos los hombres. El problema que emerge es tratar de descubrir con qué orden, con qué regularidad se suceden las cosas, sacando del ruedo no sólo a los dioses, sino todas las consideraciones morales que desde entonces estorban.

La respuesta ya no es ni poética, ni prosaica, en Heráclito será en escuetos aforismos. En *Los trabajos y los días* Hesíodo dice a su hermano Perses que Zeus está atento de lo que pasa en las ciudades y en todas partes, que su tarea es la impartición de la justicia, de ver que se haga, y se repare cuando no se cumpla. A Anaximandro ese orden le preocupa, y no lo desdice. Para éste, que la satisfacción de la injusticia se cumpla tiene su lugar en el tiempo, ya después las cosas pueden recogerse en su origen. En suma, Anaximandro piensa "que todo se paga en esta vida".

Pero el orden de Zeus es francamente problemático. Es impredecible, y sin embargo inexorable, ¡un fastidio prescindible!

Un planteamiento como el de Heráclito elimina de manera magistral todas las dudas y malestares. El orden es racional. La respuesta es excelente. Si el problema es la justicia y la injusticia, éstas se reducen a cantidad, y las cantidades dentro de un todo guardan relaciones proporcionales; si el orden es racional posee un equilibrio autorregulado.

En el mundo de los dioses el orden compromete absolutamente a los hombres, especialmente a cada uno, más que al hombre en general. Un solo hombre puede causar calamidades nunca vistas. Es obligación estar siempre alerta, cuidando la justicia y la equidad de los actos propios, porque los dioses están en todas partes, no dejando otra salida a los hombres que ser justos. Proceder con justicia es un deber sagrado. Los hombres están bajo la mirada de los dioses.

Por su parte, Heráclito resuelve el problema. El orden del tiempo es determinado y fijo, (*orisménon*).¹⁸ Para Anaximandro el tiempo

espera que se cumpla la justicia y la reparación de la injusticia, cuyos plazos se vencen necesariamente pero no son fijos; en cambio, para Heráclito el orden del mundo se cumple con plazos fijos, pero, por supuesto ya no se trata de la justicia y de la reparación de la injusticia. Ahora lo bueno y lo malo son uno, todo es lo mismo.

La importancia de introducir el *logos* está en que *logos* es la medida. El orden es racional. La medida no es cualquiera, es una particular medida: la racional, la proporcionada en relación con un todo. La que al cambiar hace cambiar todo, sin cambiarlo.

Medidas proporcionales, como ocurre en la teoría de la música, donde, a partir de ciertos experimentos constatables, una cuerda produce un sonido, una nota, de acuerdo con su tamaño y su grosor (por supuesto tensada en una lira o en un monocordio). La octava de esa nota guarda una relación con la primera expresable numéricamente, guarda una relación de 2 a 1; así es proporcional, o sea, es *logos*. Las relaciones que se establecen entre las notas en una misma escala armónica son proporcionales, y se determinan a partir de un sonido base, la tónica. Un sonido se puede expresar como una medida, para los pitagóricos esa medida era la *diastema* o *logos*. Según Arpád Szabó, la distancia entre dos puntos, la razón numérica, y el intervalo musical entre dos notas, eran *logos*, las tres cosas simultáneamente.

Las proporciones armónicas de los experimentos en acústica de los pitagóricos, demostraron en los hechos que hay relaciones mensurables entre ciertos fenómenos, que se pueden determinar en términos de igualdad, porque ciertamente, la proporción es la igualdad en razón.

En consecuencia, creo que es posible considerar la razón de la que habla Heráclito precisamente como proporción.

Notas al capítulo 3

¹ Arpád Szabó, *The Beginnings of Greek Mathematics*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht & Boston, 1978, p. 170.

² Marcel Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Edit. Taurus, Madrid, 1983, p. 19.

³ *Analogía* según la acepción común es la relación de semejanza entre cosas distintas. Conforme al *Diccionario Enciclopédico Quillet*, (1966), es un razonamiento en el que luego de observar caracteres comunes de dos o más hechos se pasa a la afirmación de otro carácter común, observado sólo en uno de ellos.

- ⁴ José Gaos, *Antología de la filosofía griega*, Edit. Colegio de México, México, 1968, p. 26.
- ⁵ Eduardo Nicol, *Los principios de la ciencia*, Edit. Fondo de Cultura Económica, 1965, p. 469.
- ⁶ *Ibid.*, p. 469.
- ⁷ *Ibid.*, p. 469.
- ⁸ *Ibid.*, p. 469.
- ⁹ *Ibid.*, p. 471.
- ¹⁰ *Ibid.*, p. 471.
- ¹¹ Marcel Delienne, *Op. cit.*, p. 43.
- ¹² Hesfodo, *Teogontía*, p. 34.
- ¹³ Eduardo Nicol, *Op. cit.*, p. 496.
- ¹⁴ *Ibid.*, p. 495.
- ¹⁵ *Ibid.*, p. 467.
- ¹⁶ Conrado Eggers Lan, *Las nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platón*, Edit. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1984, p. 24.
- ¹⁷ Hesfodo, *Op. cit.*, p. 37.
- ¹⁸ Eduardo Nicol, *Op. cit.*, p. 469.

4. VERDAD E INJUSTICIA

4.1 Armonía

Si Heráclito habla de que el orden del mundo es determinado y sucede de acuerdo a la *razón* produciendo una *armonía*, y añade además que los hombres no la entienden ni antes, ni después de haberla oído, muy probablemente es porque en verdad es inaccesible para la mayoría, ya que está cifrada en un lenguaje esotérico, en una jerga especializada, "técnica", que sólo pueden entender los pitagóricos; asimismo está en términos de tal suerte incomprensibles que el mismo Heráclito no es capaz de decir nada acerca de ella, porque no puede decir nada, y habremos de esperar hasta Platón para ver expresado por escrito algo consistente sobre ella.

Que esta razón finalmente sea accesible para Heráclito y los pitagóricos solamente y que, a la vez, sea tan incomprensible que él mismo no puede hablar nada acerca de ella y sólo consigue decir que todo sucede conforme a esta razón, la cual es la que gobierna todo dictando su periodicidad exacta y, también, donde todo cabe unificado en una unidad armónica.

La *razón*, prácticamente un dispositivo intrínseco en las cosas, permite a éstas coexistir y hasta conjugarse sin necesidad de un dios, ni de ninguna voluntad individual. Y para ser sabio, dice Heráclito, es necesario conocer este signo de reconocimiento, esta certidumbre que lo *gobierna todo*.

Considero que podemos descubrir en las palabras de Heráclito que se preocupó en buscar el saber que pregona, pero también de evanecerse con su supuesta posesión. Así, dice:

No entienden cómo discordando concuerda consigo mismo: armonía de tensiones, como en el arco y la lira.¹

Sin embargo, creo que cabe la interrogación sobre si acaso él mismo lo entendió. Porque la armonía no es la reunión de *todos* los sonidos, y menos todavía de los discordantes. La *armonía* precisamente consiste en que a partir de una nota, se buscan otras notas afines, que mantienen estricta relación numérica con ella. La armonía es rigurosamente racional.

Heráclito no sabe ningún *mathémata*, olímpicamente los desprecia, sólo puede decir que todo sucede según la razón, así, simplemente, pero enfatizando que lo gobierna todo.

La razón es la medida de las cosas, admite la diversidad coexistiendo, más aún, precisa de los contrarios; ya no es necesaria la reparación de la injusticia, porque de la unión necesaria entre lo justo y lo injusto se gesta ahora la armonía misma de la totalidad.

Ni los dioses ni los hombres, tampoco Heráclito intervienen ya en el orden del mundo, según este primer esquema de la naturaleza que apela a la razón.

Continuando con el asunto de la armonía, es imprescindible subrayar que nunca la armonía es la reunión de lo discordante. No es así en acústica, donde los armónicos son *múltiplos* de la frecuencia del tono fundamental; ni en música, donde la armonía es un acuerdo de sonidos.

La *armonía* supone acuerdo o entonación, un templar los instrumentos sonoros para que no disuenen; acuerdo que se puede establecer numéricamente y es justa proporcionalidad.

La armonía posee reglas precisas, y no incluye lo discordante por definición, (ni en los experimentos vanguardistas en la música de las postrimerías del siglo XX cabe *todo*).

Ninguna nota es armónica con cualquier otra, menos aún con la que no concuerda manifiestamente. La armonía supone un sonido básico, a partir del cual se encuentran todos los demás, los que son armónicos y los que no lo son.

En una lira bien temperada si es pulsada adecuadamente con la púa, puede producirse una escala.

Es conveniente hacer algunas consideraciones más sobre la armonía. Entre el concepto griego de armonía y el nuestro hay grandes diferencias. El concepto actual está ligado al origen del contrapunto y quizá no va más allá del siglo XII de nuestra era. Armonía desde entonces es la combinación de melodías simultáneas, es la superposición

de sonidos simultáneos a partir de relaciones definibles entre cada uno de ellos. Comienza con el canto a dos voces, donde ambas cantan la misma melodía pero a la distancia de una quinta o de una cuarta. En el mundo griego, según parece, no hubo ningún tipo de música que utilizara acordes. Si dos o más instrumentos se tocaron juntos, lo más probable es que hayan tocado exactamente una monodía. Si Heráclito, apoyándose en Pitágoras, habla de armonía, lo único que puede entender por ella es una escala.

Por escala se entiende en general una sucesión ordenada de cosas de la misma especie, que tienen una estrecha relación entre sí. En el caso de escalas musicales, los sonidos encadenados son distintos, justo porque hay un intervalo entre uno y el que le sigue. La escala supone un orden gradual, y su secuencia no se puede alterar porque la escala se rompe.

¿De qué armonía habla Heráclito?, si refiriéndose a los griegos del siglo IV a. c. se dice fundadamente que "no debe sorprender tratándose de un pueblo que como muchos otros de oriente hoy, carecía de armonía (en el sentido actual sólo tenía heterofonía)".² La música griega era melódica, pero no armónica.

Pero entonces, ¿qué podían entender los pitagóricos, y Heráclito por armonía?, ¿cómo era la música griega? Poco se sabe de ella. Se basaba en pequeñas escalas o modos (lidio, frigio, etc.), de cuatro sonidos o tetracordios.

Cuando se ponían juntos dos tetracordios... el resultado era una escala de octava completa (*harmonía*). Una escala de octava sólo tiene siete notas diferentes -la octava repite la primera-, y si se toma cada una por turno como punto de partida, en un género determinado son posibles siete formas modales de la escala.³

Armonía entonces es la ordenación de una escala de siete notas resultado de juntar dos tetracordios. Uno después de otro, uno junto a otro.

Los pitagóricos concibieron la escala musical como un elemento estructural dentro del cosmos. Además, el firmamento se reflejaba como una especie de armonía -la *armonía* de las esferas- y el espacio tonal se obtenía por medio de una sola cuerda tensada (monocordio), de manera que reflejase esa armonía.⁴

Entonces, la *armonía* pitagórica debe ser un todo, integrado por un conjunto finito y ordenado por diferencias de grado entre cosas de la

misma especie, que se suceden en el tiempo, no de manera simultánea.

Si los astros están en *armonía*, entonces hay entre ellos intervalos que configuran una escala, lo que no es propiamente música.

Si las esferas producen música, ésta no se percibe. Pero,

hasta el silencio, dijo, (¿Pitágoras?), no es sino una música, que el oído humano no percibe sólo porque es continua, es decir, que carece de intervalos. Es la música de las esferas que los planetas, como todos los demás cuerpos cuando se mueven, producen en su girar alrededor de la tierra.⁵

Aristóteles al respecto dice que:

también la afirmación de que se engendra una *armonía* del movimiento de los astros... suponiendo que las velocidades tengan entre sí proporciones sinfónicas (*sic*. Entiéndase musicales), por los intervalos, afirman que se produce un sonido de acuerdo perfecto por el movimiento circular de los astros. Pero como resultaba absurdo que nosotros no escuchásemos semejante sonido, dice que la causa es que ese sonido lo oímos desde que nacemos.⁶

Si hay entre los astros una "especie de armonía", formarían entre todos una escala a partir de una tónica, que daría la pauta a los intervalos; el conjunto de los astros sería como las siete teclas blancas sucesivas de un piano, para la escala de *do*, nada más que sin música, pero capaces de producirla si alguien la toca. Si se tocaran de manera simultánea las siete notas, la escala completa, no producirían precisamente un acorde, sino una disonancia, un cluster acaso.

Si los astros en su movimiento produjeran un sonido, éste sería posible si entre ellos no hubiera diferencia de frecuencia; y si se movieran al mismo tiempo, darían un tono continuo e inalterable.

De otro modo, si el conjunto de los astros produjera una línea melódica, ésta implicaría que el movimiento de los astros cambiara en el tiempo, o que vibraran por ejemplo, primero como la nota *sol*, luego como la nota *la*, luego como la nota *mi*, etcétera, lo que entrañaría un problema interesante, el de descubrir qué tipo de música se toca, cómo es ejecutada, y por quien.

Quizá los pitagóricos sólo afirmaron que entre los astros había una relación tal que producirían un sonido, el mismo sonido todos, y uniforme en el tiempo, en virtud de que sus intervalos fueran duplicados: una *primera*, seguida de su *octava*, luego una *dieciseisava*.

Lo cual no es música, aunque es armonía en el sentido pitagórico porque entre la primera, la octava y la dieciseisava hay una escala de siete notas que se repite. Entre la primera y la octava hay una armonía (escala), entre la octava y la dieciseisava hay otra escala, por tanto, la primera, la octava y la dieciseisava son la misma, habiendo entre cada una de ellas los dos tetracordios unidos que configuran la escala musical.

Si los pitagóricos a partir de esto llegaron a una idea más acabada de armonía, no puede ser otra que la propia de la acústica.⁷ Los armónicos por tanto, no producen música, producen un sonido. Sólo se consigue duplicar el mismo sonido.

Ahora bien, el concepto pitagórico de armonía sale del estricto dominio de la teoría de la música. Cuando Heráclito habla de "*armonía de tensiones*, como en el arco y la lira", está quizá haciéndolo suyo. Suponiendo que en su texto se haga referencia al arco, como arma, la armonía de tensiones se puede entender si entre el material flexible del arco y la cuerda hay una relación donde la tensión de uno sea un múltiplo de la tensión del otro. En la lira, la armonía estaría dada en función de que cada una de las cuerdas se tense según múltiplos de la que se determine como fundamental.

Sin duda podemos reconocer a la armonía pitagórica en el arco y la lira. Pero, ¿la guerra es armonía también?, ¿la guerra es común a todo?

Si la armonía es una escala, si lo armónico se produce con múltiplos exactos, entre las notas no hay enfrentamiento, menos aún contradicción. Por lo que, afirmar que

lo contrario es lo concordante y de los discordantes resulta la más bella armonía (pues todo sucede por la lucha) B8,⁸

muestra que Heráclito no entendió qué era la *armonía*, ni la *razón*, y que se mostró sordo para oír los descubrimientos que hicieron posibles a la filosofía de Platón, y a la matemática de Euclides.

4.2 Contradicción

Heráclito pudo ir demasiado lejos en sus razonamientos. Y así lo hizo. Ciertamente que los milesios habían establecido la unidad de todo, y la exigencia de un orden necesario. La necesidad de que se reparen las injusticias en el orden del tiempo implicaba el «deber ser» de la

justicia. Por lo tanto, distinguir entre lo justo y lo injusto era fundamental. No obstante, Heráclito los unifica sin más:

Uno y lo mismo: lo vivo y lo muerto, lo despierto y lo dormido, lo joven y lo viejo; pues unas cosas transmutadas son las otras y éstas transmutadas son aquéllas.⁹

Que todo tenga una naturaleza común es distinto de plantear que lo vivo es lo mismo que lo muerto, que el camino hacia arriba y hacia abajo es el mismo, que una cosa se transmuta en su contrario. Que haya un *logos*, una razón, que relaciona ciertas cosas de cierta manera, bien entendida, no da pie para plantear que el *logos* está presente entre una cosa y lo que con ella guarda exactamente la relación de no tener ninguna relación.

Entre lo vivo y lo muerto no hay *razón*, no hay proporción posible. Uno es el «no ser el otro», y si establecemos que esa es la relación, estamos precisamente en la contradicción.

Todo es, en el orden del tiempo. Pero no todo es lo mismo, porque si todo es lo mismo, el tiempo ya no importa.

Paradójicamente, Heráclito también dijo lo contrario:

Que penetramos y no penetramos en los mismos ríos: somos y no somos.¹⁰

Aquí sostiene que un río no es el mismo; que somos y no somos, anulando la permanencia más elemental.

Heráclito sostiene que todo es lo mismo y que nada es lo mismo, consecuentemente no es el filósofo de la contradicción, es un hombre contradictorio amparándose innecesariamente en la razón.

Heráclito no postula el cambio, el devenir real, contra alguno que lo negara. Lo que le interesa es justificar la guerra. La guerra ya no es la injusticia temible, para Heráclito la guerra es la razón. Al establecer la igualdad entre lucha y justicia, no afirma ontológicamente el ser de la lucha, señalamiento intranscendente. Lo que es significativo es su equiparación entre lucha y justicia.

La lucha es violencia y su raíz es la injusticia. En términos de Hesíodo:

ahora, diré un apólogo a los reyes, aunque piensen con su propia sabiduría. Un gavilán habló así a un ruiseñor sonoro al que había cogido en sus garras y se lo llevaba por las altas nubes. El ruiseñor, desgarrado por las curvas uñas,

gemía; pero el gavilán le dijo estas palabras imperiosas: -Desdichado, ¿por qué gimes? Ciertamente eres presa de uno más fuerte que tú. Irás a donde yo te conduzca, aunque seas un aeda. Te comeré, si me place, o te soltaré. ¡Malhaya quien quiera luchar contra otro más poderoso que él. Será privado de la victoria y abrumado de vergüenzas y dolores! Así habló el gavilán de anchas alas.¹¹

El ruiseñor seguramente intenta alguna resistencia. Lucha, dice acusadoramente el gavilán. Esta lucha es violenta y su origen es la injusticia.

Frente a Hesfodo, Heráclito proclama:

Hay que saber que la guerra es común a todo, y que la lucha es justicia, y que todo sucede por la lucha y por necesidad.¹²

En cambio, Hesfodo le dice a Perses:

retén esto en tu espíritu: *acoge el espíritu de justicia y rechaza la violencia.*¹³

Entre los hombres ciertamente hay justicia, pero también la injusticia prevalece; reparar la injusticia siempre ha sido una fundamentalísima preocupación humana, quizá la más grave y profunda de todas las inquietudes que se han tenido desde que el mundo es mundo. Así, aunque la injusticia es real e insoslayable, concebirla como necesaria por la vía de la razón considero que no es válido.

En los términos de Hesfodo, la lucha entre el gavilán y el ruiseñor es injusta, la reparación de esa injusticia es posible por intermediación divina, los dioses nada ignoran, además castigan a los injustos.

Hesfodo está inmerso en el orden de lo humano, ¿en cuál orden está Heráclito? Heráclito está en el de la *physis* y en el de la razón, donde también está lo humano. No obstante, acorazado con la misma razón afirma que la violencia y la lucha son justas.

Al no entender el concepto pitagórico de armónico, y porque considera a la armonía como ensamblaje entre lo concordante y lo discordante, Heráclito supone que la unión de los contrarios produce una armonía, lo que por supuesto tampoco responde al concepto moderno de armonía, que es consonancia, acuerdo, como en un acorde o un concierto. *Armonía* es un enriquecimiento sonoro a partir de reunir sonidos que caben bien juntos y hasta brillan más. Por supuesto no son arbitrarios sino estrictamente determinados mediante reglas,

precisamente las reglas de la armonía que son deslumbradoramente racionales.

Heráclito justifica con la palabra razón, la contradicción. No debe sorprender entonces que reconozca a la guerra como la madre de todo, o afirme que lo vivo y lo muerto son lo mismo, son consecuencias comprensibles.

No obstante, valga la pregunta: ¿Si la contradicción es racional, qué caso tiene la filosofía?

Notas al capítulo 4

¹ Eduardo Nicol, *Los principios de la ciencia*, Edit. Fondo de Cultura Económica, México, 1965, p. 471.

² *Historia general de la música*, vol. I, Edit. Istmo, Madrid, 1977, (Dirigida por A. Robertson y D. Stevens), p. 158.

³ *Ibid.*, pp. 158-160.

⁴ *Ibid.*, p. 154.

⁵ Indro Montanelli, *Historia de los griegos*, Plaza & Janés Editores, Barcelona, 1985, p. 47.

⁶ Rodolfo Mondolfo, *El pensamiento antiguo*, vol. I, Edit. Losada, Buenos Aires, 1969, p. 70.

⁷ Las armónicas de una vibración fundamental son las vibraciones cuyas frecuencias son iguales o múltiplos enteros de la frecuencia fundamental, según definición del *Diccionario Enciclopédico Quillet*, Edit. Argentina Aristides, Buenos Aires, 1966.

⁸ Eduardo Nicol, *Op. cit.*, p. 469.

⁹ *Ibid.*, p. 471.

¹⁰ *Ibid.*, p. 471.

¹¹ Hesfodo, *Teogonía*, p. 34.

¹² Eduardo Nicol, *Op. cit.*, p. 471.

¹³ Hesfodo, *Op. cit.*, p. 35.

5. MUNDO INTELIGIBLE

5.1 «Ser» verdadero, «no ser» contradictorio

Heráclito también es responsable de descubrir la fragilidad del «ser», su extraña consistencia fluida, perdediza, que en su devenir excesivo da cabida al «no ser». Como si fuera el cambio algo espantoso, y estuviera en el olvido (*lethé*), lo descubre -dicen- y hace llorar a todos, porque el *ser* no permanece.

Frente a Heráclito, que debió haber provocado una revolución entre todos aquellos que estaban descubriendo el extraordinario potencial de la razón, la figura de Parménides intenta una explicitación de la razón, asimismo poner las cosas en su lugar. No escribe aforismos como Heráclito, escribe un extraño *poema*. Es tan radical y furibunda la respuesta de Parménides que peca también, no tanto de contradictorio, pero sí de desproporcionado.

El pensamiento de los presocráticos es un inmejorable ejemplo de las prevenciones que expresa Sócrates a Fedro en el *diálogo* de Platón, respecto a la escritura:

Lo terrible en cierto modo de la escritura, Fedro, es el verdadero parecido que tiene con la pintura: en efecto, las producciones de ésta, se presentan como seres vivos, pero si les preguntas algo mantienen el más solemne silencio. Y lo mismo ocurre con los escritos: podrías pensar que hablan como si pensarán; pero si los interrogas sobre algo de lo que dicen con la intención de aprender, dan a entender una sola cosa y siempre la misma. Por otra parte, una vez que han sido escritos, los discursos circulan todos por todas partes, e igualmente entre los entendidos que entre aquellos a quienes nada interesan, y no saben a

quiénes deben dirigirse y a quiénes no. Y cuando los maltratan y los insultan injustamente tienen siempre necesidad del auxilio de su padre, porque ellos solos no son capaces de defenderse ni de asistirse a sí mismos.¹

Advertencia inútil la de Sócrates, pues el ojo crítico es implacable.

Los escritos de los presocráticos, abandonados y desvalidos los utilizamos para legitimar con antigüedad cosas que ahora se dicen. La pátina del tiempo es buena marca para que con artes de ventrilocuo se haga hablar a aquellos hombres con las palabras de otros, que de ese modo quizá fundamentan.

Parménides conoció los escritos de Heráclito sin duda, y responde coincidiendo con él en muchos puntos, pero tratando también de corregirle.

Parménides astutamente hace un discurso que comienza a la manera de la épica, pero sorprende que el papel protagónico lo asuma él mismo. Sin saludar a los dioses, ni ofrecerles atabanza alguna es conducido hasta unas puertas que le abre la justicia en persona, ahora ya convertida en recepcionista. De ahí se dirige en línea recta, hasta donde le espera una diosa, que le toma la mano derecha, saludándole. Luego la diosa le expresa que lo que le ha posibilitado acceder hasta allí no es un destino aciago, como en las leyendas, sino que ha podido llegar porque es un iniciado y su objetivo es la verdad.

La diosa le advierte que es menester conocerlo todo; acaso como prueba, pero debe conocer lo aparente. Como la diosa va a decirle la verdad, bajo ese tenor entonces sí hay que apartarse de lo aparente, del mundo de la experiencia. De ese camino donde se está "moviendo ciegos ojos y zumbantes oídos y lengua"² De ese camino hay que apartar el "pensamiento que pienses" y "antes juzga con la razón la muy debatida argumentación por mí expuesta"³

Parménides está de acuerdo con Heráclito en el papel decisivo de la razón para descubrir que todo es uno, asimismo, en que ese camino es para unos pocos hombres selectos, como él. En el poema Parménides dice:

igual me es todo punto de partida pues he de volver a él,⁴

y Heráclito:

El camino hacia arriba y hacia abajo, uno y el mismo (y) En la circunferencia de un círculo se confunden principio y fin⁵

Atendiendo las cosas con el pensamiento, con la razón, se puede considerar lo ausente como presente; así, añade la diosa Parménidea:

Ven y te diré, (y tú) retén las palabras oídas, qué únicos caminos de busca son pensables. El uno, que es y que no es posible que no sea,⁶

donde ratifica que lo ausente es, porque el ser es uno; y este camino sigue a la verdad, pero, hay un camino ignorante de todo:

el otro, que no es y que necesario es que no sea... porque ni puedes conocer lo que no es, pues no es factible ni expresarlo... Pues una misma cosa es la que puede ser pensada y puede ser.⁷

Heráclito de modo muy distinto afirma también la preeminencia de la razón; cuando dice que somos y no somos, o que nos embarcamos y no nos embarcamos en el mismo río, porque la experiencia común es que sí nos embarcamos en el mismo río y que sí somos los mismos; pero gracias a la razón heraclíteana, gracias al pensamiento podemos entender que *somos* y *no somos*.

Por la experiencia hay conciencia de permanencia: el mismo río, el mismo yo. La experiencia es la fuente del mundo personal. En cambio la razón nos lleva a un mundo común, que en este caso es el mundo donde somos y no somos, donde todo cambia, y cambia de modo tal que ese cambio es ajeno a la experiencia, y accesible sólo por la vía del pensamiento. Para Heráclito también sólo lo que puede ser pensado es, aunque parece que mientras Parménides puede pensar el ser, Heráclito puede pensar también el no ser; posible desde luego porque en realidad para Heráclito ser y no ser es lo mismo. Porque Heráclito, paradójicamente sí reconoce que algo sea lo mismo que otro; mientras que lo mismo *no es* lo mismo, sí es lo que no es. Si se es consecuente con la afirmación de que nada es lo mismo, no es posible que lo opuesto sí sea lo mismo: ¿por qué sólo lo opuesto tiene esa notable cualidad?, por supuesto, porque si nada es lo mismo, entonces todo es lo mismo. Si no hay nada que permanezca, todo es igual y lo mismo, porque no hay diferencias, por tanto nada *es*.

Parménides instauro el *ser*, y establece que es inmutable, y que es de tal manera, que de él se puede tener una imagen sensible, ponerle nombres, en la justa proporción con la ignorancia. A Heráclito se le perdió el ser. Algunos tienen su mundo particular, creen que son; Heráclito lo niega: nada es, sólo el *cambio*. Ciertamente, si sólo el

cambio es, el ser no es, porque el ser para serlo requiere de una mínima *mismidad* que le posibilite su reconocimiento; si ésta se anula completamente en tanto todo cambia, entonces no hay ser. Tal vez habría un caos indiferenciado, o el mundo sería sólo *physis*, naturaleza originaria, ni siquiera subsumida en substancia unificada. Si no somos los mismos, -y esta afirmación tiene sentido y no sólo es un modo de decir que el tiempo pasa, que hay un transcurrir donde las cosas se desgastan y se transforman-, si no somos los mismos, de veras, entonces estamos locos. Por tanto, el mundo no es, todo es igual, todo es lo mismo.

El señalamiento de que esta vía de conocimiento es para pocos, que la mayoría no la entiende antes de ser oída ni después, prueba con seguridad que el asunto exige un profundo razonamiento. Ciertamente es difícil entender que somos y no somos. Afirmar esto sólo es posible por la razón.

Puede ser por ello, que apelando a la comunidad de razón que Parménides reclame airadamente a Heráclito diciendo que

la inhabilidad dirige en sus pechos el errante pensamiento, y así van y vienen, como sordos y ciegos, estupidizados, raleas sin juicio, para quienes es cosa admitida que sea y no sea, y lo mismo y no lo mismo y de todas las cosas hay una vía de ida y vuelta.⁸

5.2 Coincidencias racionales

Considero que algo muy significativo en el poema de Parménides es su intención polémica. No obstante, Parménides y Heráclito, respecto al papel de la razón (dejando fuera el problema del ser y del no ser) ¿acaso no hablan básicamente de lo mismo pero cada uno con su vocabulario propio? Ambos están de acuerdo en reducir todo a uno, y en que eso sólo es posible con la razón; los dos se refieren a los hombres ciegos y sordos, imagen común para referirse a los que no entienden aunque crean que entienden.

Están de acuerdo en señalar a las cosas sensibles, las de la experiencia como meros nombres. Parménides dice

son *nombres* todo cuanto los mortales han establecido, persuadidos de que son verdaderos: generarse y perecer, ser y no ser, cambiar de lugar, mudar de color brillante.⁹

Heráclito por su parte dice:

El dios es día y benévolo, invierno y verano, guerra y paz, hartura y hambre; muda como el fuego cuando se mezcla con aromas, que reciben *nombre* según el grato olor de cada uno.¹⁰

Es evidente que estos pensadores encuentran seguramente dificultades, y no pocas para expresar con las palabras habituales ideas nuevas que requieren acuñarse en términos distintos.

Si Heráclito presenta al fuego como el principio de todo, que se enciende y se apaga, que no tuvo principio sino que es y será eternamente, que todo se cambia por fuego, esto es producto del pensamiento, de la abstracción y generalización, no de la experiencia.

Parménides en este sentido va más lejos, es temerario, creo, para su tiempo. Su osadía llega a parecer absurda, pero sólo dice de manera más atrevida y clara lo mismo que Heráclito. Parménides dice que *todo es uno*, Heráclito también, y son radicales ambos.

Heráclito pone como ejemplo los extremos: la guerra es la justicia, la vida es la muerte. Parménides dice lo mismo con mayor determinación: lo uno es inmóvil. Inmovilidad como la de afirmar que es lo mismo la vida y la muerte. Porque si la vida es igual que la muerte, no coexisten sino se subsumen; de la simbiosis de los contrarios el resultado es cero, la inmovilidad.

Si somos y no somos, si no hay diferencia, si todo es contradictorio, caso extremo de la diferencia, si "bien y mal son una cosa",¹¹ entonces "necesario es que sea totalmente o que no sea". "¿Cómo podría haberse generado? Porque si se generó, no es, ni siquiera está a punto de llegar a ser un día. Así, la generación se ha extinguido y se ha negado el perecer".¹²

Parménides está exclusivamente en el mundo del pensamiento, su pensamiento es ontológico. Heráclito no alcanza su altitud, no puede y tropieza con términos materiales. Heráclito dice: el no ser, es. Parménides concluye: lo que es *es* y es imposible que no sea. Lleva a su consecuencia más acabada y plena, sube a otro nivel, la afirmación de que todo es. Ciertamente, el no ser de Heráclito es, y no entra en contradicción con el planteamiento parmenídeo de que nada llega a ser. Lo que *no es* tampoco puede ser pensado. El no ser de Heráclito sí se puede pensar.

Pensar no es imaginar, como lo propone Gorgias criticando a Parménides, cuando habla de hombres voladores y carros de carreras en el mar. Pensar en Parménides es usar la razón.

Los que cuestionan a Heráclito, como Cratilo, quien afirmaba que no sólo no nos podemos sumergir dos veces en el mismo río, ya que ni siquiera una sola vez lo podemos hacer, puesto que así de tan fluente se puede caracterizar el *devenir*. Este irónico planteamiento del discípulo de Heráclito expresa bien la invención heracliteana de la insoportable levedad del ser.

Parménides al subrayar de manera rotunda el papel del pensamiento, afirmando que "una misma cosa es la que puede ser pensada y puede ser" y que "necesario es que aquello que es posible decir y pensar, sea",¹³ no afirma otra cosa que la *razón*, y la (nueva) verdad cuyo único camino es el pensamiento en cuanto que esta verdad es *logos*.

Heráclito, al hacer un uso incorrecto de la razón, al llevar a cabo una aplicación falaz del pensamiento, inventa la "racionalidad" de la contradicción.

Desde luego, para que exista la contradicción es condición *sine qua non* que exista la no contradicción.

La no contradicción, por tanto, no se establece en la ontología parmenídea predicando la inmovilidad del ser porque la contradicción no es el cambio y el devenir, contradicción no hay en lo diverso. La contradicción guarda estrecha relación con *logos*. La contradicción sólo es posible asumiendo como primera premisa el *logos*, y afirmando a continuación lo contrario se afirma entonces algo contradictorio.

Instalado el *logos*, sólo entonces, es posible la contradicción. Contradicción es *contra-decir*, es desacuerdo, es *contra-logos*, *contra-razón*. Contradicción no es sin razón, no es lo irracional, es poner razón a lo que no tiene, es contraponerse a una razón; es asumir una razón, aceptarla y luego inusitadamente asumir la contraria, que es lo que hace Heráclito.

Heráclito al afirmar el cambio no hace teoría de la contradicción. Afirma sólo lo que es evidente sin discusión. Es contradictorio empero, cuando afirma que los contrarios son lo mismo, pretendiendo apoyarse en la razón.

Hay que recordar que los filósofos matemáticos contemporáneos del mismo Heráclito, al descubrir la razón en experimentos prácticos -por cierto-, y luego al postular la igualdad en razón, se enfrentaron a un problema teórico pasmoso: la incommensurabilidad de la diagonal del cuadrado, problema presente en el teorema de Pitágoras; a la imposibilidad de asignarle a cierto segmento una medida común con otro lado. Los pitagóricos se enfrentaron a una «línea sin razón».

Problema radical, Platón mismo señala que

no permitirás que los gobernantes del Estado y las autoridades en las cosas supremas sean irracionales, como líneas irracionales.¹⁴

Los inconmensurables representaron un reto en el ámbito de la razón, aceptarlos fue una opción que los matemáticos y los filósofos tuvieron que asumir, y que hizo posible desarrollar el método deductivo basándose fundamentalmente en la prueba indirecta o reducción al absurdo, o también, y precisamente, principio de no contradicción.

Así, la *demostración racional* sólo pudo establecerse a partir de la no contradicción; los pitagóricos enfrentaron el problema, y de algún modo asumieron la existencia de los números irracionales.

El desarrollo del "mundo de la razón" no parte del descubrimiento de ninguna irracionalidad en el mundo sensible, ni de sufrir porque el mundo cambia, ni de constatar el movimiento como indebido ni injusto.

La no contradicción es la solución a un problema que surge en el campo de la filosofía-matemática, a un problema teórico por tanto.

La solución la planteó Parménides, estableciendo por primera vez las condiciones que hacen posible el pensamiento racional, es decir, valiéndose de la reducción al absurdo, presentando la contradicción y declarándola imposible. Parménides no podía haber llegado a ese planteamiento de no haber comprendido las teorías y las aporías de los pitagóricos.

Necesario para el desarrollo del pensamiento racional y de la demostración fue el establecimiento de la no contradicción del pensamiento.

Obviamente el planteamiento de Parménides escandaliza por su manera radical de afirmar las cosas. Hay que esperar siglos para que ese brusco discurso se refine, mucha agua hubo de correr por los ríos para llegar acaso, a explicitar lo que es pensar. Sin embargo, creo que todas las ciencias y todos los discursos racionales dependen de la *teoría del ser*.

Heráclito es ajeno a las matemáticas, no sabe que la inconmensurabilidad lineal es un problema tan grave, que de hecho fue sacrilegio mencionarla públicamente.

Arpád Szabó menciona que ante este asunto los matemáticos y los no matemáticos razonan de manera radicalmente diferente. Y cita que

Aristotle makes this point in a passage from the *Metaphysics* which touches on the problem of incommensurability. He remarks that non-mathematicians simply do not believe in the existence of lengths which have no common

measure and are therefore perplexed by the incommensurability of the side and diagonal of a square; on the other hand, those who are *well versed in geometry* would be even more perplexed if it could be shown that the side and diagonal of a square do have a common measure.¹⁵

Heráclito asume la igualdad de los contrarios porque no sabe que tal afirmación conlleva la imposibilidad del pensamiento racional.

5.3 Razón y Demostración

Pero la *razón* es para demostrar, y la posibilidad de demostrar descansa de manera fundamental en la no contradicción.

Pensar es hacer uso de la razón, no contradecirse. La razón tiene los límites que desde los antiguos, se conocen.

La no contradicción es asunto propio de los discursos, en donde desde luego juegan un papel capital los *principios* de que parte necesariamente todo pensamiento racional, de los que depende en última instancia todo lo que se demuestre.

Heráclito, asumiendo la razón pitagórica, no se ciñe a ella con el rigor que ésta exige, sus aforismos se han repetido incansablemente, de suerte que casi todo el mundo está convencido de que la realidad es contradictoria.

Sin embargo, la contradicción es enemiga fundamental del discurso, y frente a ella, la única luz posible es la razón. Por supuesto que toda la luz que la razón pueda contener, no es suficiente para colmar las pretensiones de los hombres, el *deseo de poder*. De modo que la contradicción aflora por los discursos.

Heráclito propone a la razón como garantía del saber, por eso su contradicción *por declaración* se pretende racional. Su contradicción radica exactamente en afirmar que el devenir es racional porque la naturaleza de los seres es ser lo que no son, que es racional porque es irracional. Que el orden racional del cosmos radica en última instancia en ser caos, donde lo contrario es lo mismo y donde lo mismo no es lo mismo.

Heráclito, al plantear la contradicción como *logos*, manifiesta también cómo la razón ahora tiene más "virtudes" que la palabra *poética*. La razón puede justificarlo todo, hasta a la misma contradicción como se puede constatar. Justo por ello es que el éxito de la *razón* es rotundo en Grecia. La *palabra*, la otra, la comprometida, la que era

vida y no prueba, la que era acto y realidad ya no tiene cabida.

Con Heráclito aparece luminosa la razón, pero también se denuncia inadvertidamente de dónde comienza a cojear. Parménides intenta corregir esto, pero logra, restituyendo el *logos*, establecer la no contradicción.

Mondolfo acota que "quizá Parménides hubiera sido un adepto del pitagorismo, como aseguran antiguas tradiciones y se separó después, fundando su doctrina y su escuela".¹⁷

Si la contradicción es la flaqueza del *logos*, la no contradicción es la demostración de su fortaleza.

Si Heráclito, de algún modo descubrió la contradicción afirmando que el ser no es, Parménides por su parte buscó esconderla, negándola: el ser es.

¡Que pavorosa incertidumbre!

De este modo parece cerrarse para siempre la fuente de donde brotó alguna vez el canto de las musas y sus palabras ritmadas, de los poetas cuya palabra otorgaba *ser* y realidad, y que antes que nada reconocía la dignidad de las musas que

envueltas en un aire denso, llevan en la noche su hermosa voz y loan a Zeus tempestuoso, y a la venerable Here, la argiana, que camina con sandalias doradas; y a la hija de Zeus tempestuoso, Atenea la de los ojos claros; y a Febo Apolo, y a Artemisa contenta de arrojar sus flechas; y a Poseidón, que contiene la tierra y la sacude...¹⁶,

palabra que los poetas, sólo reconociéndose subordinados y obedientes a los dioses podían recibir como un don.

Los filósofos renuncian a los dioses y a sus dones, se lanzan con persistente decisión tras la ley y la justicia, la que se alcanza por un solo camino, dice Parménides, el camino donde se juzga con la razón. Encontrar con esta razón lo que es necesario que sea, y proferir por tanto sólo las palabras que pensadas bien, tengan razón de ser.

La *razón filosófica*, la *razón matemática*, una y la misma, nacen juntas y se mantienen unidas. La *razón* como *palabra* y *verbo*, palabra hablada, nada tuvo que ver con la razón en su aplicación matemática y filosófica.

El canto de las musas no es *logos*. Es alegoría, donde la palabra es la realidad y, entonces las palabras sobran.

La *verdad* no está en la palabra, de ahí que no aparece ninguna necesidad de *logos-razón* en el habla hasta que hay escritura alfabética.

Al declinar el "mundo verdadero" y abrirse paso paulatina y lentamente el mundo de la filosofía, de los que buscan la verdad en el saber, éste, el saber se fue cristalizando en *logos*: palabra escrita y palabra con razón.

Notas al capítulo 5

¹ Platón, *Fedro*, 275c, en *Obras completas*, Edit. Aguilar, Madrid, 1972.

² José Gaos, *Antología de la filosofía griega*, Edit. Colegio de México, México, 1968, p. 36.

³ *Ibid.*, p. 36.

⁴ *Ibid.*, p. 36.

⁵ *Ibid.*, p. 29.

⁶ *Ibid.*, p. 36.

⁷ *Ibid.*, p. 36.

⁸ *Ibid.*, p. 37.

⁹ *Ibid.*, p. 38.

¹⁰ *Ibid.*, p. 25.

¹¹ *Ibid.*, p. 27.

¹² *Ibid.*, p. 37.

¹³ *Ibid.*, p. 36.

¹⁴ Platón, *República*, 534d, en *Diálogos*, vol. IV, Edit. Gredos, Madrid, 1990.

¹⁵ Arpád Szabó, *The Beginnings of Greek Mathematics*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht & Boston, p. 211.

¹⁶ Hesfodo, *Teogonía*, p. 3.

¹⁷ Rodolfo Mondolfo, *El pensamiento antiguo*, vol. I, Edit. Losada, Buenos Aires, 1969, p. 82.

6. MUNDO SENSIBLE

6.1 Isonomía

La práctica justa como condición para dirigir al pueblo se esfumó frente al dinero. Los tiranos, mercaderes afortunados ganan la voluntad popular y usurpan el poder, que por supuesto son incapaces de *ejercer* con autoridad moral y legítima. Ya sólo lo pueden imponer.

El poder legítimo dependía de capacidades extraordinarias, implicando responsabilidades concretas que se objetivaban en el despliegue de la justicia fundamentalmente y en un orden social basado en la costumbre, y en el reconocimiento de los atributos y el mérito que los hombres conquistaban con sus propios actos.

La palabra sancionaba el prestigio procurando la fama de los hombres y sus proceder. Gobernar era *bien gobernar*, hacer justicia, buscar la prosperidad y hasta mantener la paz. La injusticia, que también ocurría era vengada y reparada en el orden del tiempo, era conocida y sancionada públicamente con el desprestigio.

Con el descubrimiento del trabajo de los otros sin retribución justa, con la esclavitud generalizada y su consecuencia, el dinero y las mercancías, la abstracción del valor de cambio generó el ansia de poder. Los mercaderes poseían bienes innumerables, mucho dinero, pero no poder. Al poder como práctica justiciera no tenían la posibilidad de acceder. (Quizá por ello estaba tan preocupado Heráclito. Seguramente quería establecer como iguales al hombre justo y al hombre que acumula dinero).

Los hombres de negocios, no obstante, arribaron al lugar del poder con el dinero. Sin la "sabiduría de los dioses", sin la magnanimidad ni la generosidad, sin sentido de equidad muestran rápidamente su incompetencia. Son buenos para las conquistas, para la guerra, para la acumulación de mercancías, pero en la investidura de hombres de justicia fracasan estrepitosamente. Son los tiranos que engrandecieron con obras materiales las ciudades, emulando sin duda al oriente, pero que nunca lograron ejercer el poder de la justicia porque su origen mismo como usurpadores se los impedía.

La esclavitud produjo también que los ciudadanos griegos pudieran mantenerse libres del trabajo creador y productivo, necesario para vivir. Se convirtieron en una comunidad de hombres numerosa, dedicada por completo al ocio y a una vida regalada donde su única actividad era la gimnasia, el cultivo del cuerpo, de su fuerza y de su presencia física.

Cierto que a veces estaban al filo de la muerte, pero por lo mismo su ansia de vivir y su deseo de poder se exacerbaban. La vida perfecta y el poder se convirtieron en las obsesiones de sus vidas.

La sociedad griega, desde el siglo VII a.c. hasta su desaparición fue una sociedad fincada en la institucionalización de la injusticia: el esclavismo. Los griegos fueron simple y llanamente un pueblo genocida, sobre la base de desplegar la muerte. No resulta casual por ello, la subordinación extrema de las mujeres y prácticamente la desaparición de casi todo vestigio femenino en su cultura.

Tal es la cuna de la filosofía.

El dinero y el poder del dinero marcan la superioridad que los filósofos ocultan perfectamente con el discurso de la razón. Heráclito y Parménides como ejemplo, expresan una conciencia de superioridad que en su discurso se apoya solamente en la razón. Ciertamente, ellos no gobernaron nunca una *polis*, pero son testigos privilegiados del ejercicio del poder y son beneficiarios directos. La libertad de acción, y hasta el desprecio que declaran al dinero, son prerrogativas que les pertenecen a los filósofos por su relación con los gobernantes.

Los filósofos son los nuevos sabios, y algunos de ellos intentan conquistar el poder bajo el supuesto de que saben "lo que se debe hacer". Ninguno cuestiona la esclavitud por cierto, ni denuncia la sospechosa suerte de las mujeres. Nadie se atreve a cuestionar la guerra, pero sí la aplauden. Cosas que podían haber sido puestas en tela de juicio, porque de ellas se hace mención indiscutible en la obra de Hesíodo.

Los filósofos y el discurso están dentro de este marco social, aunque muy frecuentemente en la "oposición". Elaboran discursos verdaderos no porque estén contra la injusticia, sino contra quienes la ejercen. Los discursos más acabados discurren procedimientos mejores para ejercerla, (Platón).

Con el advenimiento de la filosofía resulta notable el desarrollo acelerado del pensamiento, los avances son sorprendentes, no es exagerado decir que con la escritura alfabética y el pensamiento racional los hombres revolucionaron el mundo. Los cambios se han sucedido vertiginosamente, y su trascendencia no puede desconocerse.

Fue precisamente en las comunidades guerreras, donde se gestó otro de los fenómenos que hicieron de Grecia el crisol de la civilización occidental. Entre los soldados de los ejércitos griegos, surgió la *igualdad*. Pero no se crea que por reivindicación justiciera alguna, sino más bien como resultado de la igualación en el campo de batalla. Todos con el mismo traje, todos con la misma ración de comida, para todos la misma exigencia de valentía, todos uniformados, todos iguales.

Siendo la tarea principal la guerra, son un grupo suficientemente numeroso los guerreros hoplitas, para hegemonizar su patrón de conducta y sus costumbres.

Es en esta sociedad democrática por homogénea, donde el poder se convierte en botín de vencedores, en despensa de privilegios, en jefatura de represión. Este poder devenido en dominio, que impera y sojuzga, que esclaviza y mata, poder que amparado sin más en la violencia de la que nace, en la que se mueve y que administra, presenta una debilidad curiosa, es enfermizamente susceptible a la crítica, a la desaprobación. Los poderosos, los devoradores de presentes, no pudiendo tolerar que les señalen su ilegitimidad, prontamente convinieron otra guerra, la de las palabras-razón. Guerra que ganada, otorgaba legitimidad. La prueba para acceder al poder ahora se tiene que librar en el *ágora*. Las asambleas de los guerreros uniformes son polémicas. El vencedor gana el favor de las masas y la legitimidad para usurpar el poder. Guerra sin el apremio de la muerte, gloriosa guerra de inteligencia, pero guerra finalmente.

6.2 Verdad y justicia

Verdad, si alguna vez de veras la hubo, fue acto, no discurso. Y si acaso se acompañó de palabras, éstas no fueron más que palabras alegóricas, sugestivas y fehacientes.

Esas palabras no han desaparecido del todo, pero el lugar preponderante lo han venido a ocupar otras palabras, pares de la sociedad en la que nacen.

La filosofía nace por tanto en esa sociedad desencantada, de vocación mortal, unilateralmente masculina, injusta desde sus cimientos hasta la cima. Esta sociedad gestó como producto natural a la filosofía y a los *mathémata*.

Sólo los magnates del comercio y de la industria, o los generales triunfantes podían estar interesados en descubrir a cualquier precio "cómo reducirlo todo a uno", y "cómo gobernarlo todo". Con exacta lucidez lo expresa Heráclito, al proponer al fuego como naturaleza de las cosas:

Cambio del fuego todo y de todo el fuego, como del oro las mercancías y de las mercancías el oro.¹

Los griegos descubrieron el *valor de cambio*, el precio de un hombre en *dracmas* en el mercado libre. El mismo Platón, según dicen, fue vendido una vez al precio de veinte minas.

El desarrollo de la explotación del hombre logrado con la esclavitud fue posible por la instauración de la guerra como forma óptima de actividad humana para mantenerla.

Los hombres griegos, profesionales de la guerra en su mayoría, conforman una organización social capaz de darle cuerpo y permanencia. Por lo que la aparición de la *Ciudad-Estado democrática* es su consecuencia, junto con la necesaria presencia del poder del Estado, como centro aglutinador del todo.

La arbitrariedad de ese centro, su movilidad extrema junto con su reconocimiento como núcleo ejecutivo, está en consonancia con el papel que cumple el general de un ejército, que manda sin discusión y que todos obedecen sin replicar, que es factor indudable en las victorias militares, y cuya función es, por lo mismo, objeto de deseo al encarnar la eficacia de la obediencia ciega y de la orden irrevocable, útil en la guerra, pero terrible para la ciudad.

El carácter móvil de ese puesto ejecutivo, está condicionado por la igualdad de todos los combatientes en la lucha y la posibilidad real de conquistarlo en la disputa. Así, si nadie es menos en valor, nadie está incapacitado para el mando.

Para obtener el poder hay que pasar al centro. El centro, el lugar que se ve de todas partes, el lugar asimismo publicitado por excelencia

confiere poder, pero ahora se disputa, así que, ya ubicado en el centro se trata de convencer y de vencer.

En una sociedad como la griega, donde la igualdad se ha convertido en hecho, donde ya no se apela a caducas monarquías, ni a trasnochadas aristocracias, donde cualquiera tiene derecho a aspirar al poder porque la igualdad permea las relaciones sociales, ahí la *razón* viene a ocupar un lugar privilegiado, y la inteligencia humana se convierte en el tesoro máspreciado.

El *poder* adquiere caracteres totalitarios, domina todas las esferas de la vida social, y la *razón* se nos aparece como su entrañable compañera.

Tucídides decía:

Quien puede recurrir a la violencia, no tiene necesidad de recurrir a la justicia.²

¿No será éste el caso de la filosofía?

6.3 Búsqueda de la verdad y poder

Como se ha planteado en líneas anteriores, los demócratas griegos dejaron a la posteridad los vínculos de sangre y del dinero explícitamente. Arribaron al mundo de los iguales, lo cual ciertamente plantea problemas inéditos.

En este mundo de los iguales, ¿quién será el más apto para gobernar? La respuesta no tarda mucho en aparecer. Platón la expresa. El hombre capaz de gobernar debe ser un hombre racional, el más racional de todos: debe ser un filósofo.

El *poder* en una sociedad igualitaria sólo puede ser detentado por el que muestre "capacidad" para gobernar.

Pero, la "capacidad" para gobernar ha devenido en misterio insondable. La *virtud* en el Diálogo *Menón*, de Platón, lo demuestra. Y, sin embargo, no es realmente problema alguno si contemplamos que gobernar no es otra cosa que ejercer la represión, o sea, es poder de matar impunemente, es hacer uso de la violencia, es administrarla con cinismo y sangre fría.

Para gobernar la sociedad griega, se requiere capacidad para vencer no a uno, sino a todos los valientes que acuden al *ágora*. Se necesita ganar todas las *polémicas*.

Pero para ganar en todas las disputas hace falta *saber*. El saber se convierte en la piedra angular del problema del poder. Pero saber es "saber la verdad", porque poseer la verdad es lo único que va a permitir diferenciar a los hombres. Pero la verdad se volvió difícil. Acceder a ella supone esfuerzos personales sin cuento y una inteligencia privilegiada.

Si los que saben son los que tienen derecho a gobernar, seguramente que el poder será bien ejercido.

Planteadas así las cosas, el entusiasmo es general, sin embargo, es recomendable cierta cautela.

Simultáneo al establecimiento de las relaciones sociales esclavistas y a la institucionalización de la reforma hoplita³ se inicia el desarrollo de la filosofía y la franca marginación del mundo sostenido por los *mitos*.

El surgimiento de la filosofía en esa sociedad fue decisivo, y no parece ser un producto fortuito sino más bien, debió responder atinadamente a imperativos que ese nuevo orden social dictaba.

Se puede afirmar que el pensamiento filosófico, más que surgir autónomo y, por qué no, contestatario al orden de cosas vigente, es parte entrañable de esa realidad, su complemento y quizá, su columna vertebral.

Las democracias esclavistas encuentran en la razón su apoyo más importante, las Ciudades-Estado fincan el éxito de su dominación en el desarrollo de una práctica guerrera fríamente calculada, valga decirlo: hacen la guerra de manera rigurosamente racional.

Ahora bien, si para la política exterior, que es la *guerra*, la *razón* es decisiva, no lo es menos para las cuestiones de *gobernación*. Entre los iguales, entre el pueblo reunido en el *ágora*, la única diferencia discernible no puede ser otra que la pública manera de hacer uso de la palabra, esta palabra tendrá caracteres específicos y antes inexistentes.

La palabra más exitosa será también *logos*. Los asistentes al *ágora* no son niños, ni mujeres, sino hombres muy valientes, que no concurren a la plaza para enternecerse; antes bien van a luchar, a librar batallas a muerte, porque lo que está en el centro de la polémica es quién puede ser más eficaz para comandar los ejércitos y también quién lo es para ordenar el Estado.

En las polémicas el éxito garantizado sólo era posible para la razón.

En la guerra todo se vale. Los *guerreros* utilizaron todo, no les faltó imaginación para recurrir a sofisticados artificios para ganarse el

favor del pueblo. Se sabe de algún aspirante al poder que utilizó la treta de hacerse acompañar por la misma Atenea valiéndose de una mujer disfrazada como la diosa; otros sobornaron a los oráculos y otros más enarbolaron consignas "populistas".

Con el advenimiento de la *isonomía*, la lucha se hizo cada vez más compleja, más *seria* sin duda alguna, y más racional. Los contendientes se vieron en la necesidad de *ponerse a estudiar*. Memorizar las frases célebres dejó de tener sentido y las luces de una inteligencia natural resultaron insuficientes. Tampoco podían confiar sólo en la seducción de la presencia física. Frente a los argumentos de razón todo ello devino inútil.

Los combates debieron ser feroces, el testimonio de Platón en los *Diálogos* puede ser una válida aproximación. Desarrollar la razón se convirtió en una tarea prioritaria.

Antes de Platón la razón filosófica es apenas un recurso entre otros, empero, lo suficientemente poderoso para que quienes lo utilizan adopten actitudes prepotentes y aires de superioridad respecto del común de los mortales. Tal es el caso de Pitágoras y de Heráclito.

6.4 Logos y poder

Con Platón el asunto alcanza su más alto nivel, la *razón* adquiere definitivamente el carácter de garantía indiscutible de todo discurso verdadero, se convierte en el arma más poderosa que alguno hubiera podido imaginar, surge absolutamente invencible. Valga la pena subrayarlo: es un arma.

Los *Diálogos* son la *demonstración* de que la razón es absolutamente invencible. Si los hombres la consiguen siempre ganarán, sea quien sea el contrario, posea lo que posea, y diga lo que diga. En este sentido exacto es en el que la obra de Platón merece ser puesta en consideración.

Platón a lo largo de toda su obra muestra que la *razón* es todo, pero también que exige demasiado. Que los obstáculos que presenta son múltiples y difíciles, por tanto es prácticamente inaccesible para todos los griegos, menos para Sócrates, el filósofo por excelencia, el único por tanto capaz de gobernar la república ideal.

Platón como heredero digno del filósofo lo salva del olvido poniendo en la boca de éste su propia obra, (la de Platón): la *dialéctica*. Compendio del saber del filósofo, tratado sobre la insólita verdad,

primer discurso sobre el qué hacer para transformar el mundo, saber verdadero basado en la razón, cuya meta última y principal es fundar la sociedad perfecta. Ahí Platón establece que ésta última es ciertamente posible si y sólo si los que gobiernan saben lo que están haciendo, tienen conocimientos fundados en la *razón*, y realizan el proyecto platónico.

La obra de Platón es una exposición rigurosa de la dialéctica. Un tratado de dialéctica. Material de estudio cuyo objetivo didáctico fundamental es dominar el arte de la dialéctica a través del conocimiento de las distintas materias que son desarrolladas en el contenido. El dialéctico también debe saber el procedimiento práctico del discurso racional en su forma original, el diálogo. Este muestra además de manera irrefutable su carácter de saber verdadero, con la *evidencia* de que nadie consigue vencer al que habla con la razón.

Imperceptiblemente la razón se convirtió en algo natural, hasta pasar a ser atributo del pueblo griego, paradigma de su cultura, y fuente de su superioridad frente a todos los demás pueblos de la tierra.

De ello extrajeron ganancias ilimitadas, riqueza, poder y fama imperecedera, y sentaron las bases de un potencial de destrucción, muerte, desolación y manipulación que no termina aún.

Los filósofos como depositarios de la ardua razón, ganaron el puesto de *asesores*, la investidura de maestros de los futuros gobernantes, y a veces el de opositores al poder establecido, con la consigna de tomar el poder.

El modelo sin par lo encarna la figura de Sócrates, el que sacrificó su propia vida en aras de la verdad.

Platón, hombre de su tiempo, de su sociedad y de su cultura es fiel exponente del espíritu militar. Ciego para la vida, para la alegría, para las cosas bellas del mundo, para la simpatía y para la piedad, para la tolerancia, incluso para la amistad. Sólo tenía ojos para los intereses del Estado, para los oscuros y mezquinos vericuetos del poder.

Platón construye un sistema meticuloso y complejo al que dedica todo su esfuerzo intelectual donde, abordando aspectos de índole diversa, enmarca todos dentro de un gran esquema global. Ese gran marco general posee una estructura fundamental que descansa en la teoría del conocimiento que se vincula decididamente, como lo muestra la *República*, con la tarea de la gobernación del Estado, con el ejercicio de la represión, con la política, es decir, con la guerra generalizada.

Otra característica esencial del pensamiento filosófico desde su origen, pero que Platón se encarga de ratificar y llevar a su punto más

alto, es la necesidad de marcar una distancia esencial con el *mundo sensible*. Antes de Platón el rechazo es epistemológico, para pensar y conocer la verdad hay que poner en paréntesis el mundo de las cosas. En Platón hay que borrarlo, eliminarlo en todo lo posible. Así, enfila todas sus baterías para ridiculizarlo, y lo convierte en su objeto de dominación por excelencia.

Los filósofos van a discurrir sobre lo importante, sobre la naturaleza de las cosas, sobre el conocer con la inteligencia, que se convierte en la más importante de las facultades humanas.

La inteligencia empero, opera en un campo específico, posee un mundo propio. Realmente no importa si éste se llama "mundo de las ideas" (caracterización, ésta, que ha permitido una larga historia de descrédito del platonismo y de otros idealismos, basada en el prejuicio de oponer lo ideal a lo material), o como también se le ha podido llamar: mundo científico.

La filosofía instaaura su dominio en la constatación de dos mundos (independientemente de cómo se quieran relacionar): el mundo *empírico*, de la experiencia sensible por supuesto, y el mundo *de la razón*, de la ciencia, que estrictamente posee como signo de reconocimiento la búsqueda y la adquisición de la verdad, (con todos los entrecomillados que se quieran añadir).

Así, el hombre de la calle, el vulgar ignorante transita un mundo imaginario. Sus apropiaciones del mundo, aunque sean múltiples, son *subjetivas*. Dicho hombre para colmo también es "masa", y es un típico sujeto cuyo mundo no va más allá de su nariz, por lo que su realidad contrasta con el mundo de la razón. El mundo científico (aunque la "masa" ni se lo imagina) es el único mundo que existe, porque es el verdadero.

Que éste es común a todos se demuestra en el discurso que polemizando con argumentos "fundados" acaba convenciendo, más todavía con la famosa "prueba de fuego" de la *praxis*, que para conseguir "probar" transforma la experiencia en "experimento" (dictadura sobre las cosas), o en la práctica política totalitaria, donde ciertamente se puede probar la verdad de los discursos, y las órdenes se cumplen bajo amenaza de muerte. Sólo la dictadura está en posibilidad de probar en la práctica la validez de un discurso político verdadero.

La filosofía nunca ha contemplado el mundo. Si algo ha transformado el mundo desde que hay hombres ha sido la razón. De ello el mundo occidental es prueba contundente.

La filosofía entretenida en la naturaleza, habiéndose apropiado el ser verdadero con barroquismos metafísicos, o con la simple sencillez del "pensamiento correcto", expropió la verdad a la experiencia de vivir.

La vida humana desnaturalizada, olvidada, (ya sin *alétheia* quedó puro olvido, *lethé*) sufrió una transformación radical con el advenimiento de la filosofía. Todo ha sido correr atrás de utopías, desde Platón hasta Marx. La razón no ha dejado de parir verdades, y muchas se han hecho realidad, así la razón se ha comprobado una y mil veces aunque la utopía nunca.

Nadie puede dudar que el mundo actual es razón aplicada, *razón práctica* desde un extremo a otro del planeta. El llamado Primer mundo es ejemplar. En el Tercer mundo aún falta convicción, pero los éxitos no pueden pasar desapercibidos.

La filosofía, con sus subterráneos vínculos con el poder represivo, salvaguarda al mundo de la inteligencia afianzando con solidez inexpugnable la dicotomía entre intelecto y cuerpo, entre trabajo inspirado y trabajo mercenario, entre ocio y trabajo.

Los ignorantes deben trabajar obedeciendo las órdenes de los que saben, de los inteligentes a quienes corresponde mandar.

La franca diferencia entre los dos mundos, el de las cosas y el de los conocimientos, el de la vida y el de la razón, es quizá fundamento de la filosofía, y en consecuencia de las ciencias, del valor de la teoría, de la investigación y de toda excelencia académica.

Porque el mundo de la razón es el verdadero, y la ciencia por sus virtudes privilegiadas es la máxima distinción humana.

Notas al capítulo 6

¹ José Gaos, *Antología de la filosofía griega*, Edit. Colegio de México, México, 1968, p. 24.

² Rodolfo Mondolfo, *El pensamiento antiguo*, vol. I, Edit. Losada, Buenos Aires, 1969, p. 147.

³ Marcel Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Edit. Taurus, Madrid, 1983, véanse pp. 88 y ss.

7. VERDAD Y PODER

7.1 Demostración matemática y demostración dialéctica

Por último es conveniente enfatizar otro carácter fundamental de la filosofía, de las ciencias, y del discurso racional en general: su entronque decisivo con *logos* en su específico sentido de razón matemática.

En la *República* de Platón se desarrolla cuidadosamente la exposición de la teoría del conocimiento (teoría que establece el lugar, el papel y los fines del conocimiento humano). Teoría válida, que nunca ha sido descalificada en lo esencial, porque descalificarla, de algún modo significa descalificar a la razón misma. Consiste, ni más ni menos en una demostración, y su dificultad es enorme; requiere toda la atención posible, reclama todas las luces de la razón. Es una demostración fundamental para el pensamiento racional.

Platón hace la presentación más acabada y perfecta de *logos*. No lo define, lo pone en acto. La complejidad de su tarea es tal, que nuestra actitud frente a sus palabras debe ser comprensiva. Vamos a desglosar detalladamente las partes de los libros VI y VII de la *República* que dan pie a las presentes consideraciones:

Establece la distinción básica primero entre el mundo empírico y el mundo del conocimiento. *El mundo sensible*, mundo de las cosas buenas y bellas. *El mundo inteligible*, mundo de las ideas, lo bueno y lo bello en sí. Los define generalizando lo común, y apuntando lo diferente.

Luego Sócrates ofrece *un fenómeno* del mundo sensible, del mundo empírico, del mundo de las cosas que se perciben con el sentido de la vista. Señala después *una relación* entre los objetos visibles, el

sentido de la vista, y el sol: en virtud de que el sol ilumina, entonces el sentido de la vista distingue los objetos; si el sol da luz, entonces la vista ve las cosas. Lo cual *es evidente*.

Por analogía, en la esfera ideal también se pueden pensar relaciones como aquéllas. Así, relaciona: los objetos inteligibles, la inteligencia y el *bien*.

Nótese que el *bien* responde a la necesidad de llenar algo como un hueco que la analogía hace patente. ¿De dónde sale el *bien*? Aquí nace de la necesidad de resolver la demanda que la analogía hace manifiesta. Cumple una función, que también lo define. Gráficamente la analogía expresada se puede apreciar del modo siguiente:

Cosas visibles	Vista	Sol
Cosas inteligibles	Inteligencia	<i>Bien</i>

Es decir:

Así como hay un sentido que ve las cosas (ojo-*vista*);
así hay un sentido que (ve) entiende las ideas (*inteligencia*).

Hay ojos para ver las cosas;
hay inteligencia para entender las ideas.

Para que los ojos vean las cosas se necesita luz,
entonces el sol ilumina;
para que la inteligencia pueda ver las ideas,
entonces algo como el sol es *necesario*.

¿Qué ilumina el mundo inteligible?
Sócrates pone el *bien* en el lugar del sol.

El *bien* es así a la inteligencia,
lo que el sol es a la vista.

Sócrates define el *bien* así: *es lo que ilumina para que la inteligencia vea las ideas*. Obviamente esta definición es racional, y destaca en forma expresa una relación de semejanza con el sol.

Eso y no más que eso es el *bien*. Está absolutamente prohibido añadir "connotaciones imaginarias" a esta definición. Sócrates dice

muy claramente lo que quiere decir. Su rigor es extremo. La *definición* se *impone*. Si se acepta la hipótesis evidente, ésta es su consecuencia necesaria. (Por supuesto es casi un decreto, pero no cabe sorprenderse).

La idea de bien no es ningún "bien" empírico ni sensible:

Lo que aporta la verdad a las cosas cognoscibles y otorga al que conoce el poder de conocer, puedes decir que es la idea del *Bien*. Y por ser causa de la ciencia y de la verdad, concébelas como cognoscible...¹

La idea de *bien* al entrar en acción, al iluminar la inteligencia produce la verdad y la ciencia; el *bien* no es otra cosa que el principio de verdad.

Así como el sentido de la vista y la luz diurna dependen del sol, así la inteligencia y la verdad dependen del *bien*. Así como la vista y la luz no son el sol, así la inteligencia y la verdad *tampoco* son el *bien*.

El sol es superior a la luz diurna y a la vista, porque de él *dependen*, él las hace posibles; el *bien* es superior a la inteligencia y a la verdad porque es la fuente de donde proceden, es lo que las *determina*. Si la ciencia y la verdad son bellas, el *bien* es más bello, porque es superior.

...el sol no sólo aporta a lo que se ve la propiedad de ser visto, sino también la génesis, el crecimiento y la nutrición, sin ser él mismo génesis... así dirás que a las cosas cognoscibles les viene del *Bien* no sólo el ser conocidas, sino también de él les llega el existir y la esencia, aunque el *Bien* no sea esencia, sino algo que se eleva más allá de la esencia en cuanto a dignidad y a potencia.²

El *bien* es como el sol, lo cual no es una bella metáfora, aunque las palabras tengan ciertamente resonancias muy amables. La comparación es estrictamente racional. Puntualmente hay una estricta analogía. No se trata de imaginar al sol, se trata de atar los puntos, señalarlos, apresarlos.

El *bien* es definido por necesidad como el principio supremo, es la fuente de donde procede la inteligibilidad de lo inteligible, de donde procede la esencia misma y lo que hace posible la verdad y la ciencia (en esta primera aproximación, inmediata, y confiada).

Platón transforma las palabras, ya no dependen del sentido común, ni del contexto general (el modo común de leer a Platón), ahora, como palabras racionales están bajo el dominio de lo impuesto, y ya definidas

las palabras significan solamente lo acordado y nada más, independientemente del contexto general. Es así porque el discurso racional es un discurso en el que se van articulando sólo afirmaciones que han de guardar relaciones de razón entre ellas.

La razón entre dos números de la misma especie es la división indicada del primero entre el segundo.

La *razón* se impone a los números, de modo que, por ejemplo: de los números 6 y 2 su razón es 6 entre 2, es 3. (El número de veces que 2 está en 6, el número de veces que 2 es *el mismo* en 6: 3 veces 2 es igual a 6). Se establece entre ellos una relación en razón. En el caso de los números la razón es su cociente. En el caso de las cosas, su relación también es su *razón*. La generalización es su *razón*.

Entre el sol y la vista es posible establecer una relación, *relación tal que se nombra razón*.

Hay una *relación* entre el sol y la vista;
hay una *razón* entre el sol y la vista;
la razón es que el sol hace posible la vista.

Con varias razones se pueden establecer más relaciones, como las de proporción, porque la *proporción* es la igualdad de dos razones.

El sol es a la vista lo que
X es al entendimiento

Así, *X* es igual al sol.
A *X* sólo le falta nombre.
Sócrates le pone por nombre: *bien*.

Platón, al hablar del sol y del *bien* está haciendo una muestra del uso de la razón, está presentando un modelo de razonamiento, un paradigma; aunque por supuesto también está razonando con el objetivo de llegar a una conclusión validada racionalmente sobre el mundo.

Para poder hacer uso del razonamiento (técnica propia del campo matemático, como se verá más adelante) en la filosofía, Platón se ve precisado a realizar un cambio radical en el uso de las palabras, aunque en diversas ocasiones ese cambio sea imperceptible. Subrayo el hecho de que es un cambio radical, porque en él estriba precisamente la posibilidad de la racionalidad del discurso. Racionalidad estrictamente hablando, como no contradicción entre los conceptos del pensamiento

discursivo. El razonamiento no es algo inefable, (que no se puede decir con palabras), aunque para operar no exige de explicitar puntillosamente su estructura. En general el hombre común y corriente, que ha aprendido algunas matemáticas realiza múltiples operaciones racionales.

Así, el término *sol* utilizado por Platón, ha dejado de ser una mera palabra, ha devenido en concepto porque se ha fijado, se ha determinado unívocamente la manera de entenderlo. El sol es la causa de la vista,³ señala Platón en la primera definición de sol que ofrece, y a la que después, paulatinamente le va añadiendo otras determinaciones como: el sol es lo que aporta a lo que se ve la propiedad de ser visto, la génesis, el crecimiento y la nutrición.⁴

Una definición no vale como tal porque se diga *ésta es una definición*, tampoco vale porque sea correcta, (las notas que contiene podrían ser otras) lo importante es que *sol* ya no puede ser entendido en el texto de Platón con ninguna otra de las características que la imaginación del lector le pueda atribuir, sino sólo con las que están contenidas en la delimitación del concepto expresada por Platón. Este no propone una definición científica de sol, en modo alguno; las notas que él incluye son justamente las que precisa para las comparaciones y las demostraciones que le interesan.

Fijar características de las cosas mediante su mención expresa, es decir, establecer conceptos, sirve para hacer razonamientos, para establecer comparaciones, mostrar semejanzas y llegar a conclusiones.

El PENSAMIENTO DISCURSIVO que Platón muestra requiere de conceptos (palabras definidas), para poder establecer la más sencilla comparación. Se necesita de la explicitación de alguna nota general, para cifrar la comparación y plantear la semejanza.

Si en una comparación no se ofrece expresamente por lo menos una nota general característica. Si no hay ninguna definición, no se puede hablar de pensamiento discursivo, sino de metáforas.

Hagamos una digresión con estos ejemplos:

Aquiles es un león. Esta es sin duda una frase metafórica, porque si bien hay una comparación, no se explicita ninguna característica. No se delimita ni se define ninguna nota general.

Mientras que:

Aquiles es valiente como un león. Es un pensamiento discursivo, es una analogía basada en la característica anotada: la valentía. Aquiles es valiente, y la valentía lo define por sobre muchas otras características.

Pero además la explícita valentía de Aquiles se compara con la valentía necesariamente general del león, y con ningún otro atributo de éste, en función de la semejanza. Ciertamente la valentía de Aquiles y la del león no son iguales, pero guardan una proporción.

Aquiles es valiente
como un león es x
 $x =$ valiente.

Que un león es en general valiente es absolutamente necesario para que la comparación sea racional; pero, además, dado el caso, está fuera de toda duda que los leones son valientes; y, por tanto, que la valentía de Aquiles es semejante a la de un león.

Luego entonces, podemos ver que algo extraño pasa con una frase como:

Aquiles es gordo como un león,

Aquiles es gordo
como: un león es x
 $x =$ gordo

entonces: Aquiles es gordo *como* un león es gordo;

algo extraño pasa porque obliga a preguntar si los leones son gordos. Y, como los leones no son gordos en general, y Aquiles es gordo, entonces ocurre que:

Aquiles es gordo *como* un león *no* es gordo.

Así, no se pueden comparar racionalmente, o como Platón dice: con pensamiento discursivo.

Porque ser gordo no es semejante a no ser gordo.

Pero, si se comparan características que no se pueden comparar, porque no guardan ninguna semejanza entre sí, lo que tiene lugar es un razonamiento engañoso. Así, puede haber pensamientos discursivos erróneos y falaces, (incorrectos pero que parecen correctos).⁵

Una metáfora por supuesto, en cuanto es una comparación tácita no puede ser un pensamiento discursivo, y menos aún, un pensamiento

discursivo engañoso; una metáfora es impenetrable para la razón (pensamiento discursivo). Con la intención única de mostrarlo cito a continuación la *Canción de Amergin*, que resume un mito poético muy antiguo:

*Soy un ciervo: de siete piás,
soy una creciente: a través de un llano,
soy un viento: en un lago profundo,
soy una lágrima: que el Sol deja caer,
soy un gavián: sobre el acantilado,
soy una espina: bajo la uña,
soy un prodigio: entre flores,
soy un mago: ¿quién si no yo
inflama la cabeza fría con humo?*

*Soy una lanza: que anhela la sangre,
soy un salmón: en un estanque,
soy un señuelo: en el paraíso,
soy una colina: por donde andan los poetas,
soy un jabalí: despiadado y rojo,
soy un quebrador: que amenaza la ruina,
soy una marca: que arrastra a la muerte,
soy un infante: ¿quién si no yo
atisba desde el arco no labrado del dolmen?*

*Soy la matriz: de todos los bosques,
soy la fogata: de todas las colinas,
soy la reina: de todas las colmenas,
soy el escudo: de todas las cabezas,
soy la tumba: de todas las esperanzas.⁹*

Este texto de AUTÉNTICA POESÍA según Graves, es evidentemente metafórico, en él hay una completa ausencia de comparaciones explícitas, de ahí que tampoco aparezca ninguna definición, ni concepto. "La metáfora, como figura retórica, consiste en dar a una cosa el nombre de otra con la que guarda analogía o semejanza,... encierra siempre una comparación tácita... no indica expresamente los términos semejantes, sino que los funde en un solo organismo"; en contraste, existe la COMPARACIÓN, que considerada como figura de pensamiento "consiste en realizar un objeto expresando formalmente sus relaciones... Se

distingue de la metáfora... en que (en ésta) se suprimen las expresiones COMO, ASÍ COMO, DE LA MISMA MANERA, ETC.” Una metáfora, por supuesto no es pensamiento discursivo.

El pensamiento discursivo en consecuencia, no se invalida por las palabras utilizadas, porque éstas tengan connotaciones poéticas, como es el caso de Platón. El razonamiento se invalida por afirmar que hay relaciones racionales, que no lo son. Por afirmar que se comparan semejanzas que no existen.

Insisto: no es por las palabras, es por las relaciones que se establecen entre las definiciones, que podemos discernir la consecuencia o inconsecuencia del proceso de razonamiento.

Aunque de manera sumamente escueta, sirva lo anteriormente planteado como aclaración para continuar.

Bien podemos ahora señalar que la primera analogía que ofrece Platón, entre el sol y el *bien*, es correcta, ciertamente.

Si el sol es a las cosas visibles lo que hace que se vean, entonces, el *bien* es a las cosas inteligibles como el sol a las cosas visibles, lo que hace que se entiendan. Aquí la relación establecida de semejanza es válida.

Si Platón se quedara con estas definiciones (la del sol y la del *bien*, que resulta por analogía), el procedimiento del razonamiento discursivo estaría mostrado magistralmente, pero Platón les añade más especificaciones que sin restarle méritos, lo ubican en el sospechoso lugar del sofista, agravado por su propia definición como filósofo. Porque dice:

El sol no sólo aporta a lo que se ve la propiedad de ser visto, sino también la génesis (devenir), el crecimiento y la nutrición, sin ser él mismo génesis... (y) a las cosas cognoscibles les viene del Bien no sólo el ser conocidas, sino también de él les llega el existir y la esencia.*

Esta ampliación de los conceptos de sol y de *bien*, parecen estar en la misma línea que los primeros, en la misma relación de proporcionalidad ya aceptada. Pero no es el caso. Porque DEVENIR, CRECIMIENTO Y NUTRICIÓN no son características semejantes a EXISTIR Y ESENCIA. Son contradictorias y Platón las presenta como semejantes.

Cuando Platón añade a la idea de *bien* que ésta también genera el existir y la esencia, rompe con las reglas del juego del pensamiento discursivo, porque EL EXISTIR Y LA ESENCIA no son comparables con razón, con DEVENIR, CRECIMIENTO ni con NUTRICIÓN, no son semejantes proporcionalmente, como sí ocurría en la primera comparación.

Digo que el juego se rompe, porque habíamos llegado hasta aquí mediante un pensamiento discursivo; punto por punto de lo comparado era reconocido como proporcionalmente semejante, pero ahora aparecen características del *bien* que no se pueden comparar racionalmente con las del sol, y Platón, a sabiendas, y por tanto engañosamente, hace como que sí son comparables.

Se produce una contradicción de la que no nos percatamos inmediatamente porque es absolutamente inesperada; porque seguimos con fidelidad el razonamiento, y por tanto es como un golpe bajo que la lealtad empeñada nos impide prevenir.

Si Platón dice que del *bien* procede no sólo la inteligencia de lo inteligible sino su existir y su esencia, ciertamente nos lleva a entender lo que él quiere que entendamos, que no es otra cosa que: la idea de *bien* da existencia a las cosas además de darles inteligibilidad a las ideas; pero nos llevó allí rompiendo el razonamiento y mediante una contradicción. Veámoslo cuidadosamente:

Si el *bien* les da a los objetos visibles la inteligibilidad, esto, según se ha planteado, ocurre en el ámbito de lo inteligible, que no es el de lo sensible. (Lo sensible y lo inteligible no son lo mismo. Si no son lo mismo es porque lo sensible es no ser inteligible y lo inteligible es no ser sensible. Esto es así porque sólo si lo inteligible no es igual a lo sensible es que entre ellos se puede establecer una analogía. Si son iguales la analogía no tiene caso).

¿Cómo entonces el *bien* les va a dar existencia a las ideas en el ámbito inteligible, si ya les daba inteligibilidad?, ¿cómo puede darles inteligibilidad primero, y luego existencia?

O estas ideas existen al ser inteligidas, o pueden existir aparte de ser inteligidas. Pero si existen sin ser inteligidas y eso lo genera el *bien*, ésto debía haber sido establecido primero. Pero no podía haber sido establecido primero, porque entonces no podría haberse hecho la comparación del sol con el *bien*, recordando que el sol es el que hace que se vean las cosas, pero no las hace existir; más adelante las hace devenir, nutrirse y crecer, pero nunca existir.

Si ahora se dice que el *bien* da el existir a las ideas, no sólo su inteligibilidad ¿es porque las hace existir como entidades ideales, con existencia previa a ser inteligidas? Y entonces ¿estas entidades ideales, al ser iluminadas por el *bien* se vuelven inteligibles?

La inteligencia las capta porque son iluminadas sin duda, porque si no son iluminadas, aunque existan, no se pueden captar. Las ideas necesitan existir y ser iluminadas, lo que termina siendo lo mismo,

porque si no se iluminan es como si no existieran. ¿A qué existencia podría referirse Platón, en el ámbito inteligible? ¿A una existencia ideal, sinónimo de esencia? Si existencia en el ámbito inteligible, ideal, es igual a esencia, y esencia es lo que se entiende, las ideas, LO QUE ES, lo pensado,⁹ entonces, las características que ha añadido al concepto original son una tautología, entretenida, compleja, pero que no añade nada nuevo; pero que tendría que ser así, si se busca explicar el existir y la esencia en el ámbito de lo inteligible.

Pero si no es así, y ciertamente no es así para Platón, entonces quiere decir que el *bien* no sólo aporta el ser conocidas a las cosas cognoscibles, "sino también de él les llega el existir y la esencia"¹⁰

Lo que es afirmar que la idea de *bien* rompe las fronteras del ámbito inteligible y otorga existencia a las cosas visibles, que ciertamente son las únicas que existen.¹¹

Pero como esta existencia es eso, existencia, y no LO QUE ES, no tiene esencia, por eso es que la esencia de las cosas que existen debe ser establecida aparte, pero en referencia a esas existencias desesencializadas.

La existencia por tanto, no se refiere al ámbito de las ideas, consiste en darle existencia al mundo sensible. La idea de *bien*, se convierte en principio de TODO. De la existencia de las cosas visibles, como sombras, porque están sin esencia. Produce su existencia desesencializada por un lado, y por otro lado produce también su esencia. Veamos completo el texto de Platón, porque todavía guarda sorpresas:

El sol, desde luego, no sólo aporta a lo que se ve la propiedad de ser visto, sino también la génesis, el crecimiento, la nutrición.

- Claro que no.

- Así dirás que a las cosas cognoscibles les viene del *bien* no sólo el ser conocidas, sino también de él les llega el existir y la esencia, aunque el *bien* no es esencia, sino algo que se eleva más allá de la esencia en cuanto a dignidad y a potencia.

Y Glaucón se echó a reír:

- ¡Por Apolo! exclamó. ¡Qué elevación demoniaca!

- Tú eres culpable -repliqué-, pues me has forzado a decir lo que pensaba sobre ello.¹²

¿Por qué tanto asombro de Glaucón, si lo dicho por Sócrates en el discurso es solamente la continuación de lo acordado, o sea, su segunda parte? A saber:

el sol - hace que lo que se ve sea visto,
también posibilita su génesis (devenir)
y también su crecimiento y nutrición;

el *bien* - hace que lo cognoscible sea conocido,
y que le llegue también su existir
y también su esencia.

Lo que dice Sócrates ciertamente es más que eso, su interlocutor lo capta evidentemente y se maravilla. Y es digno de maravillar lo que se afirma, ciertamente.

De fuente de verdad, el *bien* se ha convertido en fuente de todo; de la esencia, de la cognoscibilidad y de la existencia. (Esa es la elevación demoniaca).

Pero no vayamos precipitadamente a pensar que la idea de *bien* es el principio de las cosas reales, en su materialidad que el sol ilumina, en su existencia concreta. De ninguna manera, porque el *bien* para Platón, ilumina ciertamente, y produce que unas cosas se capten con la inteligencia, las cosas inteligibles, lo que es, lo verdadero. En consecuencia, el mundo sensible también lo produce el *bien*, pero desontologizado, sin ser, sólo sombra. El mundo sensible es lo sumergido en la obscuridad, es lo que nace y perece, lo que crece y se nutre, no es inteligible, solo es opinable.

Tiene existencia como devenir, pero no tiene esencia, su esencia está en otro lado, por eso sólo son imágenes: sombras, reflejos.¹³

El *bien* es el principio de lo que está en el ámbito inteligible y de lo que está en el ámbito de lo sensible que corresponde al reino del sol.

La elevación que postula al *bien* como principio de todo (de las cosas verdaderas, los objetos inteligibles y de las imágenes, cosas visibles) es posible por la intervención de la inteligencia pura y no mediante el razonamiento discursivo. Sólo la inteligencia pura puede elevarse a un principio sin depender de ninguna hipótesis. Por tanto no tiene porque depender de ningún supuesto anterior, puede, como lo hemos visto, romper con el pensamiento discursivo previamente validado, y de manera casi arbitraria imponerse como principio supremo.

Por último, y dentro todavía del discurso platónico que venimos analizando, aparece otro caso donde la idea de *bien* se presenta en contradicción con el razonamiento del que proviene, pero en donde aún no se ha realizado ninguna *elevación demoniaca*. Veamos:

- Bien sabes que los ojos, cuando se les vuelve sobre objetos cuyos colores no están ya iluminados por la luz del día sino por el resplandor de la luna, ven débilmente, como si no tuvieran claridad en la vista.

- Efectivamente.

- Pero cuando el sol brilla sobre ellos, ven nítidamente y parece como si estos mismos ojos tuvieran claridad.

- Sin duda.¹⁴

Es decir que:

los ojos ven su objeto, o ven
de manera clara si hay luz
sin claridad si no hay luz

Los ojos ven *el mismo* objeto visible. Este se ve claro si el sol lo ilumina o se ve débilmente si el sol no lo ilumina, como en las noches de luna.

Platón continúa exponiendo:

Del mismo modo piensa así lo que corresponde al alma: cuando fija su mirada en objetos sobre los cuales brilla la verdad y lo que es, entiende, conoce y parece tener inteligencia; pero cuando se vuelve a lo sumergido en la obscuridad, que nace y perece, entonces opina y percibe débilmente con opiniones que le hacen ir de aquí para allá, y da la impresión de no tener inteligencia.¹⁵

Esquematisado lo anterior, se puede presentar así:

si el alma
ve objetos sobre los que brilla la verdad y
lo que es (ideas). Así conoce.
se vuelve a lo sumergido en la obscuridad,
a lo que nace y perece (sombras). Opina.

El alma no ve los mismos objetos, cuando conoce ve unos sobre los que se posa la verdad, cuando opina *se vuelve* a lo sumergido en la obscuridad. Lo sumergido es lo que nace y perece.

el alma
ve lo que es, y entonces conoce.
ve lo que nace y perece, y entonces opina.

¿Qué es lo que se está afirmando?

Si el ojo ve sus objetos en función del sol, entonces el alma ve los suyos en función del *bien*. Pero, Platón ahora dice que el alma ve sus objetos inteligibles en función del *bien* y si se voltea puede mirar también las cosas sensibles que son las que se ven con los ojos, porque son visibles. El alma luego entonces, conoce y también ve.

Aceptar que el alma conoce y también ve, es una contradicción.

Platón, al afirmar que el alma entiende lo inteligible y ve las cosas que nacen y perecen echa por tierra la diferencia entre lo sensible y lo inteligible que él mismo había establecido.

Por supuesto, a Platón no le quedaba más remedio que plantearlo así, porque si el alma sólo entiende lo inteligible y no se asoma nunca a lo que nace y perece, si nunca ve lo visible, entonces el mundo real no existiría, ni siquiera como sombra.

El alma tiene que ver las sombras para que el mundo exista. Si el alma entiende y también ve, (es decir, que entender y ver no son distintos),

entonces entender es igual a ver
y el alma es igual al ojo.

Siendo esto último inaceptable para Platón, porque derrumba su esquema, entonces solo la prodigiosa idea de *bien* puede resolver la situación. Ubicada por encima de todo, de almas, esencias y sombras, a éstas las ha hecho existir pero sin ser, a las esencias ser, sin existir, y al alma capaz de entender *lo que es*, y de ver las sombras. ¿Cómo? Por supuesto llegar hasta esto es posible con el pensamiento discursivo en un primer momento, luego ya es tarea exclusiva de la inteligencia pura, mediante la ciencia de la dialéctica, que no necesita de ningún supuesto para erigir principios, lo que posteriormente trataremos con más detenimiento.

En verdad, hay que reconocer que los problemas que encierra la obra de Platón van demasiado lejos, por tanto, lo más conveniente es retomar el hilo principal de nuestro discurso. Vamos entonces a continuar donde el interlocutor de Sócrates dice:

Está bien; de ningún modo te detengas, sino prosigue explicando la *similitud* respecto del sol, si es que te queda algo por decir.¹⁶

Platón explica: el reinado del sol, el mundo de las cosas visibles contiene una parte *clara* y una parte *obscura*. La parte *clara* está constituida por las cosas, los animales, las plantas, las obras de la naturaleza y las obras de arte. La parte *obscura* está a su vez constituida por las imágenes: sombras y reflejos de las cosas. El reinado del *bien*, el mundo de los seres inteligibles también contiene una parte clara y una obscura. La parte *clara* está compuesta de ideas puras, sin imágenes. Ayudan al alma en la investigación para que a partir de una hipótesis y en virtud del razonamiento, pueda remontarse hasta un principio independiente de toda hipótesis. La parte *obscura* está compuesta de figuras visibles, cosas inteligibles, pero con imágenes. Obligan al alma en la investigación para que a partir de ciertas hipótesis, pueda descender hasta las conclusiones más remotas.

El procedimiento es el mismo que el utilizado para relacionar el *bien* con el sol: asumir una hipótesis que se acepta porque es evidente, y que también se impone; establecer una *razón-relación* entre mundo de las cosas y mundo de las sombras; luego, presentar una *relación de proporción* entre esas partes de la realidad sensible y sus iguales en proporción pertenecientes al mundo de la realidad inteligible. Así como las sombras o imágenes son a las cosas; así, las figuras visibles o cosas inteligibles son a las ideas puras.

El planteamiento ciertamente es difícil y, Sócrates con afán aparentemente didáctico recurre a otro razonamiento para aclarar el asunto:

Creo que sabes que los que se ocupan de geometría y de cálculo *suponen* lo impar y lo par, las figuras y tres clases de ángulos y cosas afines, según lo que investigan en cada caso. Como si las conocieran, las adoptan como supuestos, y de ahí en adelante no estiman que deban dar cuenta de ellas ni a sí mismos ni a otros, como si fueran evidentes a cualquiera; antes bien, partiendo de ellas atraviezan el resto de modo consecuente, para concluir en aquello que proponían al examen.¹⁷

Los geómetras y los aritméticos se sirven de *figuras visibles*, aplican a ellas sus razonamientos, pero piensan en realidad en las figuras en sí.

...se sirven de figuras visibles y hacen discursos acerca de ellas, aunque no pensando en éstas sino en aquellas cosas a las cuales éstas se parecen, discurrendo en vista al Cuadrado en sí y a la Diagonal en sí, y no en vista de la que dibujan, y así con lo demás...y de estas cosas que dibujan se sirven como imágenes,

buscando divisar aquellas cosas en sí que no podrían divisar de otro modo que con el pensamiento.¹⁸

Aclarándolo un poco más: la parte *obscura* del alma, la que comprende los objetos inteligibles que recurren a imágenes visibles, comprende los objetos matemáticos. Por lo tanto los objetos matemáticos no juegan como ejemplo, son exactamente los objetos que conoce esta parte del alma.

Para conocer este tipo de objetos, el alma parte de *suposiciones* empleando *imágenes sensibles* (es decir, del otro mundo, del mundo de las cosas sensibles):

A esto me refería como la especie inteligible. Pero en esta su primera sección, el alma se ve forzada a servirse de supuestos en su búsqueda, sin avanzar hacia un principio, por no poder remontarse más allá de los supuestos. Y para eso usa como imágenes a los objetos que abajo eran imitados...¹⁹

Platón había reconocido dos mundos, el de los objetos sensibles y el de los objetos inteligibles. Esta hipótesis es un principio. (Mediante un pensamiento discursivo).

Ahora bien, en la última explicación, se violenta este principio al afirmar que dentro del conjunto de objetos inteligibles, hay una parte de objetos que emplean imágenes sensibles, o sea que, de los objetos inteligibles, unos no son inteligibles.

Sin embargo, hay que notar que para llegar a esta contradicción el proceso es escalonado. Cierta, desde la primera explicación aparecen las imágenes:

- ¿Estás dispuesto a declarar que la línea ha quedado dividida, en cuanto a su verdad y no verdad, de modo tal que lo opinable es a lo cognoscible como la copia es a aquello de lo que es copiado?...

- Ahora examina si no hay que dividir también la sección de lo inteligible. Veamos ahora cómo hay que dividir el mundo inteligible.

- ¿De qué modo?

- De éste. Por un lado, en la primera parte de ella, el alma, sirviéndose de las cosas antes imitadas como si fueran imágenes se ve forzada a indagar a partir de supuestos, marchando no hasta un principio sino hacia una conclusión.²⁰

Aquí, el lector desprevenido y de buena fe acepta que al decirse: "sirviéndose de las cosas antes imitadas como si fueran imágenes" y

afirmarse que estamos en el mundo inteligible, las "cosas antes imitadas" y las "imágenes" son "cosas inteligibles". Se podría pensar que Sócrates recurrió a "las cosas antes imitadas" y a "imágenes" porque no tiene a la mano otro modo mejor de nombrar a "ciertas cosas inteligibles", y que a pesar de la desafortunada elección de los términos, estamos en el entendido de que son objetos inteligibles.

El siguiente escalón sorprende, pero todavía no escandaliza, porque parece que Sócrates está ampliando la información, completándola.

Resulta que ahora las figuras visibles de los géometras, que éstos emplean como otras tantas imágenes, sirven para conocer "las verdaderas figuras", y así aquéllos aplican a ellas sus razonamientos, y piensan realmente "en las figuras en sí". Aquí se ha producido una escisión entre las figuras visibles y las verdaderas figuras. ¿qué acaso ambas no son inteligibles, y ya solamente lo son las verdaderas? Claro, sólo las verdaderas son inteligibles, porque las otras son suposiciones que sin embargo, se "adoptan como supuestos, y de ahí en adelante no estiman que deban dar cuenta de ellos ni a sí mismos ni a otros, como si fueran evidentes a cualquiera"²¹, es decir, que los consideran como principios ciertos y evidentes. Está bien, podemos estar de acuerdo. Pero el final es escandaloso:

A esto me refería como la especie inteligible. Pero en esta su primera sección, el alma se ve forzada a servirse de supuestos en su búsqueda, sin avanzar hacia un principio, por no poder remontarse más allá de los supuestos. Y para eso usa como imágenes a los objetos que abajo eran imitados, y que habían sido conjeturados y estimados como claros respecto de los que eran sus imitaciones.²²

Concluye Sócrates ni más ni menos que con una contradicción. La primera clase de cosas inteligibles parte de suposiciones: *conjeturadas y estimadas claras*; que no es lo mismo que partir de considerar las suposiciones como *adoptadas como evidentes para cualquiera*: como principios, que era lo que anteriormente se había afirmado.

Las imágenes de los géometras pasaron imperceptiblemente de ser cosas inteligibles, a considerarse suposiciones *evidentes para cualquiera*; para finalmente terminar en *meras suposiciones*. Platón ciertamente está afirmando, mediante un razonamiento arduo sin duda, que muchos seres inteligibles son también sensibles, no inteligibles.

La segunda clase de objetos inteligibles son las ideas puras,

Comprende entonces la otra sección de lo inteligible, cuando afirmo que en ella la razón misma aprehende, por medio de la facultad dialéctica, y hace de los supuestos no principios sino realmente supuestos, que son como peldaños y trampolines hasta el principio del todo, que es no supuesto, y, tras aferrarse a él, ateniéndose a las cosas que de él dependen, desciende hasta una conclusión, sin servirse para nada de lo sensible, sino de Ideas, a través de Ideas y en dirección a Ideas, hasta concluir en Ideas.²³

El interlocutor de Sócrates interviene:

Comprendo, aunque no suficientemente, ya que creo que tienes en mente una tarea enorme: quieres distinguir lo que de lo real e inteligible es estudiado por la ciencia dialéctica, estableciendo que es más claro que lo estudiado por las llamadas *artes*, para las cuales los supuestos son principios.²⁴

Esas artes son la geometría y las que le son afines, que ciertamente hacen de supuestos evidentes, principios.

Sócrates de manera absolutamente discreta establece una distinción sutilísima entre los seres inteligibles: unos son los *inteligibles*, a secas; otros son *inteligibles*, pero más claros.. Ambos pertenecen según lo ha establecido a los seres inteligibles. Sigamos su última diferenciación:

- los seres *inteligibles*, a secas, simplemente, son los seres matemáticos;
- los seres *inteligibles* más claros, son las *ideas puras*.

Los seres inteligibles y los seres inteligibles más claros son miembros del mundo inteligible. Pero, ¡Sólo los inteligibles más claros pertenecen íntegramente al mundo inteligible, los inteligibles no pertenecen íntegramente al mundo inteligible!

Glaucón continúa, con el beneplácito de Sócrates:

...lo estudiado por las llamadas *artes*, para las cuales los supuestos son principios. (Y) los que los estudian se ven forzados a estudiarlos por medio del pensamiento discursivo, aunque no por los sentidos. Pero a raíz de no hacer el examen avanzado hacia un principio sino a partir de supuestos, te parece que no poseen inteligencia acerca de ellos, aunque sean inteligibles junto a un principio. Y creo que llamas *pensamiento discursivo* al estado mental de los geómetras y similares, pero no *inteligencia*.²⁵

Sócrates dijo pues, que el alma, para el conocimiento de los seres inteligibles matemáticos, se sirve ciertamente del razonamiento pero en parte recurre a lo sensible, lo que no impidió que incluyera aquéllos en el mundo de lo inteligible. Ahora dice que para el conocimiento de los seres inteligibles matemáticos se ven forzados a estudiarlos por medio del pensamiento discursivo, aunque no por los sentidos, lo cual está muy lejos de ser lo mismo, ciertamente.

Más adelante se dice de las artes del geómetra, de las que se sirven de los sentidos, que "están obligadas a servirse del razonamiento y no de los sentidos", que éstas se denominan *conocimiento razonado* (pensamiento discursivo).

Estas artes, "fundadas en suposiciones y (que) no se remontan hasta un principio", sino que se fundan en hipótesis que sirven de principios, son conocimiento razonado que se sitúa entre la opinión y la pura inteligencia.

En consecuencia se plantean tres grados de conocimiento:

Opinión Pensamiento discursivo Inteligencia pura

Aquí, el pensamiento discursivo participa de la opinión porque requiere de imágenes visibles, asimismo participa de la inteligencia pura porque ésta utiliza el conocimiento razonado para llegar a sus conclusiones.

Pero Sócrates, unos párrafos antes dividió el mundo visible en dos partes, la de las apariencias y la de las cosas, y añadió:

- ¿Estáis dispuesto a declarar que la línea ha quedado dividida, en cuanto a su verdad y no verdad, de modo tal que lo opinable es a lo cognoscible como la copia es a aquello de lo que es copiado? -Estoy muy dispuesto.²⁶

La proporción se puede esquematizar de la siguiente manera:

MUNDO VISIBLE

No verdad	Verdad
Lo opinable	Lo cognoscible
La copia	Lo que es copiado

- Si la copia es a lo que es copiado como la no verdad es a la verdad, y
- lo opinable es a lo cognoscible lo que la copia es a lo copiado, entonces
- lo opinable es a lo cognoscible como la no verdad es a la verdad.

El libro concluye afirmando que hay cuatro diferentes operaciones del alma, según los cuatro tipos de objetos, los dos sensibles y los dos inteligibles. Se corresponden como sigue:

inteligencia, a la suprema; pensamiento discursivo, a la segunda; a la tercera asigna la creencia y a la cuarta la conjetura.²⁷

Estando así las cosas, resultan dos conclusiones distintas:

- a) que hay tres grados de conocimiento: opinión, pensamiento discursivo y pura inteligencia; y
- b) cuatro maneras de conocer: inteligencia, pensamiento discursivo, creencia y conjetura.

En la primera conclusión, el conocimiento razonado participa de la opinión, de modo tal que lo absorbe verdaderamente todo. Y no participa de la pura inteligencia. En la segunda, el conocimiento razonado pertenece totalmente al mundo de los objetos inteligibles, mundo que es respecto del mundo sensible tan lejano como lo verdadero a lo falso, o la ciencia a la opinión.

Platón ha dividido el mundo de lo inteligible en dos sectores: uno el de la *matemática*, otro el de la *dialéctica*.

El primero, el de los entes matemáticos, -el que parte de imágenes visibles, que en cuanto sensibles pertenecen al mundo de la opinión y de lo falso-, aspira a llegar a conocer las cosas invisibles, las que se conocen con el pensamiento, las verdaderas.

Para conocer los entes matemáticos se parte de suposiciones que se consideran como principios que no requieren demostración, porque son claros y evidentes, asimismo ciertos. Este es el *conocimiento razonado*, en su forma más rigurosa: la deducción matemática. Pero, ¿qué es entonces el método dialéctico?

7.2 Superioridad de la demostración dialéctica

Sócrates es filósofo, y está más allá de las discusiones de Platón en su Academia; además ya está muerto, no puede oponerse a nada de lo que su amigo Platón le pone en los labios.

El conocimiento matemático, si bien expresión excelsa de la razón, por el tipo de objetos que maneja es ajeno a los que sí son trascendentales, los que se dirimen en las asambleas, en las cuales se estrechan las relaciones con los problemas humanos, con la política, con el poder.

¿Cómo hacer que esa pulcritud del procedimiento demostrativo de la matemática incida, sin perder nada de su extraordinario carácter, en los aspectos importantes y además se mantenga en un lugar subordinado?

El razonamiento matemático para Platón es el paradigma del conocimiento, más aún, es la única manera de proceder racionalmente. Pero tiene la limitación de ocuparse de números, de triángulos y de cuadrados.

Lo toma entonces sin que nadie lo advierta, como modelo que copia en otros objetos, las ideas que irónicamente hasta resultaron ser más puras, porque ni siquiera se pueden representar visualmente; un rectángulo se puede trazar en la arena, mientras que es imposible dibujar la virtud o la justicia.

Estas ideas no matemáticas, puramente inteligibles, Platón las instituye con jerarquía superior. Las ideas puras son las que pertenecen al campo de la dialéctica, al discurso superior, al diálogo magistral, a la demostración dialéctica.

El sector dialéctico del mundo inteligible, el de las ideas puras o puramente inteligibles, es más claro que el de las ideas impuras o inteligibles a secas, seres matemáticos.

Es más claro, primero, porque no recurre a ningún tipo de imagen; segundo, porque, si bien ambos tipos de ideas requieren de hipótesis como punto de partida, a las ideas puras las hipótesis les sirven para *elevarse a un principio independiente de toda hipótesis*, y las impuras *nunca se desprenden de sus hipótesis*, porque al contrario, *convierten esas mismas hipótesis en principios*.

El sector dialéctico establece sus principios sin supuestos, mientras el matemático hace de sus supuestos evidentes, principios.

Es importante hacer notar expresamente que en los dos tipos de conocimiento *el procedimiento es el mismo*, o por lo menos es el mismo hasta un cierto momento.

En ambos casos se trabaja con hipótesis, y se demuestran conclusiones, mediante un encadenamiento de razones. Haciendo uso de la razón, del pensamiento discursivo.

Debe ser evidente que la "pureza" a la que se refiere Platón no posee ningún vestigio religioso, -no hay pecados, ni culpables..., no tiene vínculos expresos con los dulces éxtasis del arrebató místico, donde la paz y el amor embargan la totalidad del cuerpo y el alma convertidos en unidad ardiente que no quema, etcétera. La pureza está solamente relacionada con el hecho, más bien dudoso de la utilización de representaciones visibles necesarias, que le atribuye Platón a la matemática.

Que la dialéctica opera con ideas puras, Platón lo muestra (¿?) con su idea de *bien*.

En el caso representativo expuesto por Platón, el punto de partida, la hipótesis inicial, es la relación que se declara entre el sol y las cosas visibles. Gracias a ella se remontó Platón hasta el principio *bien*, que ya establecido prescinde de la hipótesis de la que partió, y el *bien*, definido con la pura inteligencia como principio, es el principio de inteligibilidad, es aquello de lo que depende la verdad y la ciencia, es principio de existencia también, y se ha convertido en el principio capaz de demostrar mediante razones hasta la última conclusión.

La *idea de bien*, *absolutamente inteligible* es el *principio*.

Establecido el principio, todo se deduce de él, hasta las últimas consecuencias. Como es idea pura, no es representación de nada sensible; no es hipótesis, en el sentido de supuesto que deba ser mostrado como evidente, y en consecuencia pueda reconocerse como principio.

Lo "evidente" seguramente ha de poseer algo inaceptable, ha de tener algo sensible.

La idea de *bien* de tan pura, no requiere de evidencia alguna.

La idea de *bien* se ha establecido pues como principio. El principio es independiente de toda hipótesis y responde justamente (análogamente, igualmente) a la necesidad de establecerlo, como ocurre en las matemáticas, donde los principios funcionan de maravilla para hacer demostraciones inobjectables.

Por analogía con las matemáticas, las demostraciones dialécticas *deben tener un principio*. Pero como las demostraciones dialécticas son de orden superior a las matemáticas, entonces su principio debe serlo también.

La *idea de bien* va a operar igual que un axioma. Como principio debiera ser evidente, pero ser evidente mengua su pureza, entonces no necesita ser evidente. Es principio y ya.

Nombrar al principio de racionalidad «bien» es ciertamente una ironía, pues asignándole como *nombre bien* (imaginamos, todos, alguno de los infinitos lugares a los que les podemos designar como *bien*).

¿Quién podría, desconsideradamente criticar que un buen hombre como Sócrates ponga como principio el *bien*?, ¿quién podría objetarle a Platón que la *idea de bien* sea el principio de su sistema deductivo? ¡Caramba!

Semejante idea puede ser puesta como principio y sólo un malvado podría pedir demostración de tal principio; y si se afirma que no necesita ser evidente hasta cabe todavía proponerla como *ideal* (entendido como utópico). Desde este enfoque se mostraría que el que se atreva a cuestionarla, sería algo peor todavía que malvado.

¿Quién la podría cuestionar, (si la idea de *bien cuadra* perfectamente como si estuviera exactamente mandada a hacer), como principio perfecto para gobernar un Estado? Nadie, porque la observancia y el conocimiento del *bien* -y qué otra cosa podría ser mejor- debe ser la cualidad propia del que busque conducir los destinos de la totalidad.

¿Cómo no estar de acuerdo en que el que tiene la idea de *bien* como principio es un hombre bueno?

Sin embargo, la idea de *bien* nada tiene que ver con la experiencia sensible (no es ningún acto humano, ni el placer, ni la felicidad, ni las cosas útiles, ni la riqueza). La idea de *bien* es el principio de la ciencia y de la verdad en cuanto éstas pertenecen al dominio de la inteligencia. (Recordar que también es principio de la existencia desontologizada de las sombras). La idea de *bien* es el principio fundamental que permite mediante el razonamiento demostrar el sistema de Platón y es uno de los conceptos básicos de los *Diálogos*.

Los *Diálogos* no son ni la descripción ni un relato del fenómeno sensible del intercambio de opiniones entre Sócrates y algunos de sus amigos. Los *Diálogos* son la mejor y más acabada, la más completa exposición de el saber dialéctico que pudo elaborar Platón. Todos los temas tratados son *demonstraciones*. Todas las demostraciones prueban la eficacia de la dialéctica. Son un tratado sobre la *demonstración* de la verdad, son las demostraciones de todo lo que Platón considera necesario demostrar.

Son el saber imprescindible, lo que hay que estudiar y aprender para ser filósofo. Porque finalmente lo que el filósofo debe aprender es *el dominio de la razón*, y de ello Platón hace la mejor ejercitación.

La dialéctica es la ciencia que permite al que la ejerce ganar siempre las polémicas. Muestra por tanto, que la *razón* es el instrumento mejor

logrado para ganar, para vencer a los enemigos, que son todos. Es una técnica militar.

El diálogo no es para los griegos un idílico cambio de palabras, no es una simple conversación. El diálogo algo tiene de desgarramiento: *diá* y *logos*; *diá*-separación, al través, entre, por medio de; *logos*-razón. Diálogo puede ser solamente: por medio de razones.

¿Qué se hace mediante razonamientos? Se discute, se polemiza. El *diálogo* supone por supuesto la *igualdad*, por tanto, no se puede dialogar con un niño, y difícilmente con una mujer. El *diálogo* es una guerra.

La *dialéctica* es el arte para triunfar en esa guerra. Guerra de razones. Como todo se vale en la guerra, se puede por tanto luchar con *razones*, porque finalmente la dialéctica es una técnica que se aprende y se "domina". Platón por lo mismo, recomienda no enseñarla a los que son muy jóvenes, porque éstos

cuando gustan por primera vez de las discusiones, las practican indebidamente convirtiéndolas en juegos, e imitando a los que los han refutado a ellos refutan a otros, gozando como cachorros en tironear y dar dentelladas con argumentos a los que en cualquier momento se les acercan...Así es que, cuando refutan a muchos y por muchos son refutados, rápidamente se precipitan en el escepticismo respecto de lo que antes creían, y la consecuencia es que tanto ellos mismos como la filosofía en su conjunto caen en el descrédito ante los demás.²⁴

Resulta interesante notar que la demostración dialéctica es intrínsecamente un procedimiento para ganar. Demostrar es ganar.

A *sofía*-el saber todos la desean, pero a nadie le pertenece, y *diké*-la justicia, tan amada de los ignorantes, se prostituye entre los que gobiernan y los magistrados. ¿Pero donde quedo *alétheia*-la verdad?

En los *Diálogos*, como se sabe, casi nunca se llega al fondo de los asuntos. Los temas se abordan, pero Sócrates no se compromete. Esto es consecuencia, por supuesto de que "él no sabe", pero además, porque finalmente los diálogos no pretenden ser las soluciones a los problemas, puesto que éstas nada más se buscan; no hay respuestas.

Son diálogos, solamente, ejercicios de razonamientos eficaces, compendio enciclopédico de tácticas y estrategias para ganar *siempre*, y en cualquier polémica, en el banquete y en las asambleas.

Esta concepción de la dialéctica era por cierto bien conocida entre los contemporáneos de Platón, de ahí que se le identificara con el

ingrato nombre de *erística* (*Eris*-la discordia, hermana y compañera de Ares, el dios de la guerra), que es el arte de la disputa. (Logro de la verdad mediante el proceso dialéctico. Discutir para triunfar usando argumentos sofisticados).

La *dialéctica* platónica fue combatida apasionadamente por Isócrates, el Padre de la Cultura Humanista con toda legitimidad según el autor de la *Paideia*, y sin duda el principal enemigo de Platón, en su propio tiempo.

Mientras Platón proclama una "ética de guerra", Isócrates "intenta demostrar que el poder ha conducido a los hombres al desenfreno" y en su

Discurso sobre la paz se atribuye todo lo que hay de malo en el presente a la educación corrompida del pueblo y de sus dirigentes por obra del poder... Contraponiéndole (así, Isócrates) una *Paideia* encaminada a la paz y a la justicia.²⁹

Quizá sea necesario reconocer que el éxito que corona la empresa platónica (la de su personaje, Sócrates), la de la dialéctica, radica básicamente en que Platón posee un nivel de conocimientos matemáticos sobresaliente para su tiempo, en los que se nutre el deseo de rigor de sus razonamientos, la firmeza de su convicción en los procedimientos demostrativos los cuales engarzan una a otra sus afirmaciones, y la íntima relación entre hipótesis y conclusiones.

Causa extrañamiento sin embargo, que sus artes matemáticas no ocupen el lugar que les corresponde, ya que con discreción máxima procura asignarles siempre el segundo lugar.

Se debe acaso a los prejuicios que los *mathémata* cargan a cuentas por su antiguo origen comercial, o por rivalidades personales con los pitagóricos con los que entabló vínculos "amistosos" y de los que asimiló sus artes de vanguardia sin reconocer públicamente la deuda contraída.

O será simplemente para mantener oculto el origen de su "excelencia académica", evitando así ofrecer a sus adversarios teóricos la clave de su supremacía.

Ciertamente los vínculos entre matemáticas y filosofía se remontan a la época de Tales, con Pitágoras son evidentes, y muy discretos con Heráclito y Parménides. Los sofistas también las integraron en mayor o menor proporción en su práctica docente; aunque algunos como Hípias pertenecieron al grupo de los pitagóricos.

Sin embargo, ninguno alcanzó el dominio, el refinamiento y la organicidad que atestiguan plenamente la dialéctica platónica en su esencia puramente matemática.

La filosofía platónica es *matemática aplicada* o como se sigue de las palabras de Platón, es "matemática purificada". El vínculo entre ambas es entrañable, tan entrañable, que acaso hasta sean "lo mismo".

Árpád Szabó considera que la dialéctica se remonta a Parménides, y por tanto *los matemáticos* toman el procedimiento deductivo de los Eleatas:

Eleatic philosophy had a decisive influence on the development of deductive mathematics. It was the teaching of Parmenides and Zeno which (in the first half of the fifth century, most probably) to adopt the view that mathematical objects exist only in the mind. The method of indirect proof, so typical of mathematical reasoning, and the theoretical foundations of mathematics had their origins in eleatic dialectic.³⁰

Matemáticas y filosofía son lo mismo en su origen y entre ambas sólo hay diferencia de objeto. En Platón ello es evidente con la más luminosa claridad, y paradójicamente se encubre, ocultándose en palabras inevitablemente polisémicas.

En virtud de que a los conceptos filosóficos Platón no les pudo arrancar su peculiar existencia como *parole*, sus conceptos explotaron literalmente, y rompieron estrepitosamente el estrecho marco racional que las encadenaba, y ya libres nada les ha impedido ser interpretadas por cada uno según su particularísimo y propio mundo. Este parece un destino fatal de las palabras. Como todo mundo habla, como muchas palabras son populares, comunes y corrientes, asimismo no se han podido expropiar; entonces, a los científicos no les quedó más remedio que "creadoramente" inventar lenguajes especializados, racionales por supuesto, impedidos de origen a significar más que aquello para lo que funcionalmente han sido hechos.

Pero Platón no sabe todavía, entonces, no le queda otra alternativa que hacer demostraciones dialécticas con charlas de borrachos (*Banquete*), con poetas eufóricos (*Íón*), con jóvenes enamorados (*Fedro*), con esclavos analfabetas (en el *Menón*).

Pero el mundo de las apariencias es falso, dice Platón; y lo único que vale la pena es buscar el saber.

Siguiendo sus indicaciones se funda la verdad atrás de la engañosa

imagen sensible. Así, la razón matemática-dialéctica es la protagonista principal de su discurso filosófico.

La palabra-*logos*, la palabra racional es palabra "sometida". Es palabra dominada por dispositivos rigurosos para "meterla" en una relación, para encadenarla en un razonamiento según el objeto de la demostración.

7.3 Dialéctica: *ciencia* para gobernar

En el libro VII de la *República* Platón expone el camino de la verdad, el acceso a la filosofía, que es por supuesto un "currículum académico". La verdadera filosofía es la dialéctica, signada por la voluntad de poder y por esencia represiva.

La dialéctica culmina el proceso educativo al que deben arribar los mejores, los excepcionalmente dotados para el conocimiento, los que deben gobernar.

Sin embargo, para llegar a los estudios superiores de la ciencia de la dialéctica se requiere el dominio de artes "complementarias"; imprescindibles pero menores, que son las que a continuación se exponen:

La *primera* es la de los *números*, imprescindible "si se quiere ser hombre". Ciencia universal y común, de la que hacen uso *todas* las artes y *todas* las ciencias, y absolutamente necesaria en el arte militar.

- ¿impondremos como estudio indispensable para un varón guerrero el que le permita contar y calcular?

- Más que cualquier otra cosa, si ha de entender de *estrategia* o, más bien, si es que *va a ser un hombre*.³¹

...el aprendizaje concerniente a la unidad puede estar entre los que guían y vuelven el alma hacia la contemplación de lo que es...ya que vemos una cosa como una y a la vez como infinitamente múltiple. -Si esto es así con lo uno, (sin duda, pasará lo mismo con todo número), ...(y como) el arte de calcular y la aritmética tratan del número...entonces parece que conducen hacia la verdad...(así) pues al guerrero, para ordenar su ejército, le hace falta aprender estas cosas,... (y) al filósofo, para escapar al ámbito de la génesis...³²

Es necesario conocer estas ciencias, no para que sirvan en las

transacciones de los mercaderes, sino para aplicarlas en las necesidades de la guerra y facilitar al alma el camino a la verdad.

El cálculo obliga al alma a razonar sobre los números en sí mismos sin tolerar que versen sobre los números que cuentan con cuerpos visibles o tangibles. Los hombres dotados del espíritu de combinación de la unidad, de los números en cuanto no tienen *diferencias* entre sí, y que por tanto son iguales.

Un segundo estudio es el de la *geometría*, por supuesto no por sus aplicaciones para la vida, sino porque no tiene otro objeto de conocimiento que el de "lo que es siempre", y no "de lo que nace y perece". También se utiliza para la guerra.

En tercer lugar aparece la *estereometría*, o ciencia de los sólidos, que no ha sido estudiada todavía, afirma Sócrates.

Si la *geometría* estudia las superficies, (lo compuesto de dos dimensiones), "...lo correcto es que, a continuación de la segunda dimensión, se trate la tercera, o sea lo que concierne a la dimensión de los cubos y cuanto participa de la profundidad."³³ (Nótese el carácter creador del esquema de la proporción).

La *astronomía* ocupa el cuarto lugar, de acuerdo con el método. Su objeto es purificar el alma de las ocupaciones de la vida, obviamente se descarta toda aplicación práctica.

Nos servimos de problemas en astronomía, como lo hicimos en geometría, pero abandonaremos el cielo estrellado, (¡buena astronomía ésta que Platón está inventando-definiendo!) si queremos tratar a la astronomía de modo de volver, de inútil, útil, lo que de inteligente hay por naturaleza en el alma."³⁴

Ocupa la *música* el quinto lugar. Consecuentemente no tiene nada que ver con la percepción sonora. Esta música tiene como objeto descubrir cuales son los *números armónicos* y cuales no lo son, y por qué en cada caso.

A continuación se dice que de estas ciencias es menester conocer las relaciones que entre ellas se pueden establecer, y poseer un concepto general. Asunto del que se ocupa precisamente la ciencia espiritual por excelencia: la *dialéctica*. De suerte que esta ciencia

...Aunque sea inteligible, es imitada por el poder de la vista cuando, como hemos dicho, ensaya mirar primeramente a los seres vivos y luego a los astros,

y por fin al sol mismo. Del mismo modo, cuando se intenta por la dialéctica llegar a lo que es en sí cada cosa, sin sensación alguna y por medio de la razón, y sin detenerse antes de captar por la inteligencia misma lo que es el Bien mismo, llega al término de lo inteligible como aquel prisionero al término de lo visible.³⁵

Estudiar los *mathémata* pitagóricos, jerarquizadas tal como lo exige Platón, va a permitir captar la idea de *bien*.

...todo este tratamiento por medio de las artes que hemos descrito tiene el mismo poder de elevar lo mejor que hay en el alma hasta la contemplación del mejor de todos los entes, tal como en nuestra alegoría se elevaba el órgano más penetrante del cuerpo hacia la contemplación de lo más brillante del ámbito visible y de la índole del cuerpo³⁶

Con ellas se podrá captar no la imagen del *bien*, sino el *bien* mismo, que obviamente no se ve...

Platón añade que no se trata, como alguno quisiera, de ver que sea o no el *bien* mismo, (si es realmente así o no) *se trata exclusivamente de probar que existe algo semejante*.

Glaucón, el interlocutor en el diálogo quiere saber:

...cuál es el modo del poder dialéctico, en qué clases se divide y cuales son sus caminos...(Sócrates le contesta:) - Es que ya no serás capaz de seguirme, mi querido Glaucón.³⁷

¿Por qué Glaucón no lo puede seguir? La respuesta no tiene ningún misterio. Realmente hasta resulta muy simpática. Seguramente Glaucón no sabe matemáticas, lo que es requisito indispensable para tener acceso a la dialéctica. Así lo dice:

...podemos afirmar también que el poder dialéctico sólo se revelará a aquel que sea experto en los estudios que hemos descrito, y que cualquier otro es incapaz³⁸

No se trata de verlo con los ojos, tampoco posee evidencia alguna. Hay que verlo con la razón, es decir: *Establecerlo, dictarlo, imponerlo*. "El método dialéctico es el único que marcha, cancelando los supuestos, hasta el principio mismo."³⁹

Así, las cosas, a los que hayan mostrado más constancia en el estudio de las ciencias, que sean mesurados, ordenados y estables, con disposición a imitar a los que buscan la verdad, y habiendo llegado a la edad de los treinta años,

Bastará, entonces, con que permanezcan aplicados a la dialéctica de modo serio y perseverante, no haciendo ninguna otra cosa... (durante) cinco años.⁴⁰

Las pruebas a las que se tienen que someter los dialécticos después de los arduos estudios que habrán realizado, tienen que ver con la dureza que manifiesten, pues, deben ser firmes y no dejarse ablandar por ningún motivo, y la mejor prueba de ello es su valentía y arrojo en la guerra, estas tareas durarán quince años.

Si resultan airosos de las pruebas, y habiendo llegado a los cincuenta años, entonces

...se les debe forzar a elevar el ojo del alma para mirar hacia lo que proporciona luz a todas las cosas; y, tras ver el Bien en sí, sirviéndose de éste como paradigma, organizar durante el resto de sus vidas -cada uno a su turno- el Estado, los particulares y a sí mismos.⁴¹

Es muy importante recordar que la *idea de bien* no es otra cosa que el *principio de inteligibilidad, o sea lo determinante, en última instancia, de la ciencia y de la verdad.*

¿Cuál es el principio de inteligibilidad? Parece ser que el principio de inteligibilidad es la *razón*.

Platón propone finalmente que el gobernante sea el hombre racional, y que el ejercicio del poder sea una dictadura de la *razón*. Sólo así se puede garantizar que el mundo aparente se vuelva verdadero. La *razón* (encarnada en el gobernante) debe obligar a todos a cumplir con lo que se debe: la ley.

Todos deben ser sumisos a las leyes y el gobernante tiene la obligación de hacerlas prevalecer.

Retrocediendo un poco, puede decirse que Platón va a hacer un inusitado esfuerzo por poner a la dialéctica por encima de las matemáticas, intento ya iniciado al referir que las matemáticas no son puras porque utilizan imágenes sensibles, esfuerzo que lleva hasta sus últimas consecuencias ahora. Platón finaliza desconociendo a las matemáticas como ciencias y reservando este nombre en exclusiva para la dialéctica.

La descalificación de las matemáticas concierne al carácter de sus hipótesis: después de haber dicho maravillas sin cuento de los cinco *mathémata* detalladamente mencionados antes, ahora resulta que las conclusiones matemáticas descansan en principios inciertos.

Y la dialéctica entra en acción: en la primera aproximación a estos objetos se dijo casi con entusiasmo que las hipótesis de que parten las demostraciones matemáticas son principios ciertos y evidentes. En unos cuantos párrafos adelante han devenido en inciertos. Ahora las hipótesis de la matemática se fundan en proposiciones inciertas, que antes eran evidentes y por lo mismo tomadas como principios.

Como las hipótesis del conocimiento matemático son inciertas, es grande la distancia que guardan con las demostraciones que el *método dialéctico* procura, pues éste "...marcha, cancelando los supuestos, hasta el principio mismo".⁴²

Así las matemáticas son llamadas conocimiento razonado, pues "habría que darles un nombre más claro que el de *opinión* pero más oscuro que el de *ciencia*".⁴³

La dialéctica es ciencia, porque la ciencia es la primera y más perfecta forma de conocer; las matemáticas, por su parte, *no son ciencia*, son simple "pensamiento discursivo", asistentes y auxiliares de la dialéctica.

Esta es precisamente la dialéctica, pues

...llamas también dialéctico al que alcanza la razón de la esencia... y del mismo modo con respecto al Bien: aquel que no pueda distinguir la *Idea del Bien con la razón*, abstrayéndola de las demás, y no pueda atravesar *todas las dificultades como en medio de la batalla*, ni aplicarse a esta búsqueda -no según la apariencia sino según la esencia- y tampoco hacer la marcha por todos estos lugares con un *razonamiento que no decaiga*, no dirás que semejante hombre posee el *conocimiento del Bien en sí* ni de ninguna otra cosa buena."

Notas al capítulo 7

- ¹ Platón, *República*, 508e, en *Diálogos*, vol. IV, Edit. Gredos, Madrid, 1990.
- ² *Ibid.*, 509b. Véase también la nota 22, p. 334, allí mismo, donde se aclara que esencia se contraponen a la *génesis* o *dévenir*.
- ³ *Ibid.*, 508b.
- ⁴ *Ibid.*, 509b.
- ⁵ Sobre la analogía, véase Umberto Eco, *Tratado de semiótica general*, Edit. Nueva Imagen-Lumen, México, 1980, p.337. Sobre la falacia, véase cualquier manual de lógica elemental.
- ⁶ Robert Graves, *La Diosa Blanca*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, p.15.
- ⁷ *Diccionario Enciclopédico Quillet*, Edit. Argentina Arístides Quillet, Buenos Aires, 1966.
- ⁸ Platón, *República*, 509b, en *Op. cit.*, Edit. Gredos.
- ⁹ *Ibid.*, 507b.
- ¹⁰ *Ibid.*, 509b.
- ¹¹ *Ibid.*, 507b.
- ¹² *Ibid.*, 509b y c.
- ¹³ *Ibid.*, 510a.
- ¹⁴ *Ibid.*, 508c y d.
- ¹⁵ *Ibid.*, 508d.
- ¹⁶ *Ibid.*, 509c.
- ¹⁷ *Ibid.*, 510c y d.
- ¹⁸ *Ibid.*, 510d y e; asimismo 511a.
- ¹⁹ *Ibid.*, 511a.
- ²⁰ *Ibid.*, 510b.
- ²¹ *Ibid.*, 510c y d.
- ²² *Ibid.*, 511a.
- ²³ *Ibid.*, 511b y c.
- ²⁴ *Ibid.*, 511c.
- ²⁵ *Ibid.*, 511d.
- ²⁶ *Ibid.*, 510a.
- ²⁷ *Ibid.*, 511e.
- ²⁸ *Ibid.*, 539b y c.
- ²⁹ Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Edit. Fondo de Cultura Económica, México, 1967, p. 920.
- ³⁰ Árpád Szabó, *The Beginnings of Greek Mathematics*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht & Boston, 1978 pp. 304 y 305.

³¹ Platón, *República*, 522c, en *Op. cit.*, Edit. Gredos.

³² *Ibid.*, 525a y b.

³³ *Ibid.*, 528b.

³⁴ *Ibid.*, 530b y c.

³⁵ *Ibid.*, 532a y b.

³⁶ *Ibid.*, 532c.

³⁷ *Ibid.*, 532e y 533a.

³⁸ *Ibid.*, 533a.

³⁹ *Ibid.*, 533c.

⁴⁰ *Ibid.*, 539d.

⁴¹ *Ibid.*, 540a y b.

⁴² *Ibid.*, 533c.

⁴³ *Ibid.*, 533d.

⁴⁴ *Ibid.*, 534b y c.

A manera de conclusión

Para terminar este trabajo voy a explicitar las últimas palabras de la *República* de Platón que he citado líneas arriba.

La *Idea del Bien* se distingue con la razón: es producto de la razón, del pensamiento racional, al igual que la *Idea de Perfección* que se encuentra en el diálogo el *Banquete*. Creo que para Platón la *Idea de Perfección* es la misma *Idea de Bien*, ambas entonces son producto de la razón.

Bien en cuanto idea, es un todo, pero un todo racional. Como debe ser. Como 2 es razón de 8 y 4, (8/4), porque 2 veces *el mismo* 4 es 8. Un todo de los mismos. Un todo matematizado, generalizado, es decir homogeneizado, un todo pensado, concebido, y dado a luz como debe ser, que sólo se puede expresar en leyes también, como deben ser: universales.

Bien en cuanto principio de racionalidad, no depende de ninguna premisa, está impuesto por la razón, y mediante el razonamiento discursivo demuestra todo, hasta la conclusión última.

La razón, dice Platón, "atraviesa todas las dificultades como en medio de la batalla". Esta afirmación no es una metáfora, porque es un hecho respecto a las demostraciones racionales, que atraviesan todas las dificultades como en medio de una batalla, para ganar siempre con un razonamiento que no decae, es decir, con un razonamiento irresistible, capaz de arrollar todos los obstáculos.

Creo que eso dice Platón, y además, creo que dice la verdad.

Tepepan, México, septiembre, 1991.

Blanca Estela Figueroa Torres

BIBLIOGRAFIA

- Anderson, Perry, *Transiciones de la antigüedad al feudalismo*, Siglo XXI Editores, México, 1984.
- Bell, E. T., *Historia de las matemáticas*, Edit. Fondo de Cultura Económica, México, 1985.
- Bowra, C. M., *Historia de la literatura griega*, Edit. Fondo de Cultura Económica, México, 1967.
- Dekonsky A., A. Berguer, y otros, *Historia de Grecia*, Edit. Grijalbo, México, 1966.
- Detienne, Marcel, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Edit. Taurus, Madrid, 1983.
- Eco, Umberto, *Tratado de semiótica general*, Edit. Nueva Imagen-Lumen, México, 1980.
- Eggers Lan, Conrado, *Las nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platón*, Edit. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1984.
- Eliade, Mircea, *Mito y realidad*, Edit. Labor, Barcelona, 1983.
- Gaos, José, *Antología de la filosofía griega*, Edit. Colegio de México, México, 1968.
- Graves, Robert, *La Diosa Blanca*, Alianza Editorial, Madrid, 1988.
- Hernández Z., Heber, *Teoría y práctica de la armonía*, Libro I, Edit. Las Américas, México, 1989.
- Hesíodo, *Teogonía*, Edit. Porrúa, México, 1982.
- Historia general de la música*, vol. I, (dirigida por Robertson A., y D. Stevens), Edit. Istmo, Madrid, 1977.
- Homero, *Ilíada, Odisea*, Edit. Bruguera, México, 1977.

- Jaeger, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Edit. Fondo de Cultura Económica, México, 1967.
- Jurgensen R., A. Donnelly y M. Dolciani, *Geometría moderna*, Edit. Publicaciones Cultural, México, 1985.
- Los filósofos presocráticos*, vol. I, Edit. Gredos, Madrid, 1986, (Introducción General de Conrado Eggers Lan; e Introducciones, traducciones y notas por Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá).
- Martín Barrera, Gustavo, *Entendamos la música*, Edit. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1986.
- Mondolfo, Rodolfo, *El pensamiento antiguo*, vol. I, Edit. Losada, Buenos Aires, 1969.
- Montanelli, Indro, *Historia de los griegos*, Plaza & Janés Editores, Barcelona, 1985.
- Moorhouse, A. C., *Historia del alfabeto*, Edit. Fondo de Cultura Económica, México, 1982.
- Murray, Oswyn, *Grecia antigua*, Edit. Taurus, Madrid, 1981.
- Nicol, Eduardo, *Los principios de la ciencia*, Edit. Fondo de Cultura Económica, México, 1965.
- Nuño, Juan, *El pensamiento de Platón*, Edit. Fondo de Cultura Económica, México, 1988.
- Platón, *Diálogos*, vols. I y IV, Edit. Gredos, Madrid, 1990.
- Platón, *Menón*, Edit. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1986, (versión de Ute Schmidt Osmanczik).
- Platón, *Obras Completas*, Edit. Aguilar, Madrid, 1972.
- Poesía mexicana*, vol. II, Edit. Promociones Editoriales Mexicanas, México, 1979, (Introducción, selección y notas de Carlos Monsiváis).
- Szabó, Arpád, *The Beginnings of Greek Mathematics*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht & Boston, 1978.
- Taylor, A. E., *El pensamiento de Sócrates*, Edit. Fondo de Cultura Económica, México, 1969.